

École doctorale de l'EHESS

Centre d'Études Turques, Ottomanes, Balkaniques et Centrasiatiques

Thèse de doctorat
Discipline : Études politiques

SHIVA ROUHOLAMINI

Crimes et châtements

*La pratique de qesâs en Iran sous la République islamique :
État, société et punition*

Date de Soutenance : **le 30 Septembre 2020**

Membres du jury :

Sarah BEN NEFISSA,

Directrice de recherches, IRD/Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Nathalie BERNARD-MAUGIRON,

Directrice de recherche IRD/CEPED, rapporteure

Hamit BOZARSALN,

Directeur d'études, EHESS/CETOBaC

Christian BROMBERGER,

Professeur émérite d'anthropologie, Université d'Aix-Marseille, rapporteur

Myriam CATUSSE,

Chargée de recherche, CNRS - IREMAM

Baudouin DUPRET,

Directeur de recherche, CNRS/ Université de Bordeaux – LAM

Luc FOISNEAU,

Directeur de recherche, CNRS/EHESS- CESPRA

Marie LADIER FOULADI,

Directrice de recherche EHESS/CETOBaC, directrice de thèse

Si vous avez écouté mes monologues expliquant en détail un sujet qui ne vous intéressait pas,
Si vous m'avez invité à sortir pour que je change d'idées,
Si vous m'avez empêché de sortir pour que je me concentre plus,
Si vous m'avez lu et relu,
Si vous m'avez écouté râler,
Si vous m'avez suggéré des livres, des articles, des films ou des chansons,
Si vous avez cuisiné pour moi pour que je n'aie pas de distraction,
Si vous m'avez distrait,
Si vous m'avez contredit,
Si vous m'avez dirigé,
Si vous jugez mon travail,

Merci.

RÉSUMÉ

Depuis son instauration en 1979, la République islamique a fait le choix d'adopter le *qesâs* (la loi de talion) comme châtement dans les cas d'agressions physiques graves, et se réfère aux textes islamiques pour justifier l'usage qui en est fait. Le principe du *qesâs* préconise un châtement physique égal au crime, qui ne peut pas être exécuté sans la demande explicite de la victime ou de sa famille. Ce mécanisme revient de fait à conférer l'initiative de la sentence aux victimes. En pratique, une phase de négociations en dehors des procédures juridiques sépare la prononciation de la peine de son exécution, au cours de laquelle les différents groupes essaient d'influencer la décision de la victime ou de sa famille. En laissant le choix du châtement d'un crime à des personnes privées, la République islamique délègue aux individus une part de son monopole de l'usage légitime de violence. Cette étude est née du besoin de tirer au clair les raisons pour lesquelles la République islamique a opté pour ce choix. Elle cherche à vérifier l'hypothèse selon laquelle la pratique du *qesâs* est utilisée en République islamique comme un outil de légitimation du pouvoir dans une stratégie cohérente qui privilégie l'affecte plutôt que la raison. Ce choix s'inscrit dans une stratégie de l'État pour contrôler la société civile, renforcer son pouvoir et empêcher toute opposition, malgré la phase de négociation qui peut paraître un espace de liberté et d'activité pour cette dernière.

Le rapport des personnes, des sociétés, et des gouvernements à la justice, traduit par les comportements, les rites, et les lois, est un outil qui nous aide à voir plus clair dans l'articulation des interactions de la société et de l'État. Cette recherche propose d'analyser les actions de la République islamique d'Iran et de la société iranienne en examinant le traitement des cas d'agressions physiques graves par les acteurs à l'intérieur et à l'extérieur de l'institution judiciaire pénale iranienne. L'analyse se fonde aussi bien sur une série d'entretiens avec des acteurs de la justice, des discours publics des institutions et des acteurs politiques et médiatiques au sujet du *qesâs*, que sur l'observation d'une série d'affaires survenues au cours des deux dernières décennies. L'enquête empirique s'est notamment concentrée sur la phase de négociation informelle, mais cruciale. Cette thèse fait le choix d'aborder la pratique du *qesâs* comme un phénomène social total. L'enjeu étant de mettre en lumière les spécificités de cette pratique et de repérer aussi bien les fonctions remplies par la République islamique en tant qu'État que les espaces d'influence occupés par la société. Elle met en particulier l'accent sur la modification de la définition du citoyen et son rapport direct à l'État au profit d'un statut qui n'existe que dans son rapport avec un groupe de parenté restreint. L'examen des actions de la société et de ses réactions à la pratique du *qesâs* permet de saisir ses questionnements moraux et ses réflexions sur ses droits et son statut, ainsi que la forme de ses tentatives d'actions collectives. Par cette pratique du *qesâs*, le système judiciaire participe à la création d'un régime d'insécurité et d'instabilité, privant, par là même, la société d'une justice traitant chaque citoyen de manière égalitaire.

Mots clés : République islamique, Iran, *Qesâs*, Stratégie de pouvoir, Régimes autoritaire, Société civile, Justice pénale

ABSTRACT

Since 1979 and the installment of the Islamic Republic in Iran, the penal code has been modified, based on religious justifications, as to incorporate the use of *qesās* (talion law) in cases of physical aggression. According to this principle, the punishment in those cases should be equal to the damage done to the victim, and can only be executed if the victim, or their family, demand it explicitly. This means that the charge of the punishment falls on the victims. Alongside the official legal procedure, between the moment of the pronouncement of the sentence and that of its execution, a phase of negotiation occurs, which involves the family of the victim and that of the culprit. By leaving the choice and the decision to private parties, the state-owned monopoly of the legitimate use of violence is marred. Our study asks what the interest of the state could be in making the choice of upholding *qesās* as a legal principle. We test the hypothesis suggesting that the practice of *qesās* is used by the Islamic Republic as a way to help it legitimize its power as a strategy which is in accordance with its logic of favouring affect over reason; and that the state's penal choices are a strategy to control the civil society, to enforce its power and to repress all opposition, despite the negotiation phase that might seem like a free space of action left to the civil society.

The dynamics among the individuals, the society, the government, and the justice, seen through behaviours, rituals and laws help us see how the interactions between the society and the state functions. Our study analyses the actions of the Islamic Republic and those of the society by reviewing the treatment of physical aggression cases by actors inside and outside the penal justice system. This study uses a series of interviews with people involved in judicial procedures; and an analysis of public discourses of official institutions, political personalities and media figures about *qesās*, as well as the observation of a series of cases during the last two decades. This empirical investigation focuses notably on the informal, yet crucial negotiation phase. We chose to treat the practice of *qesās* as a total social fact, and reveal the distinctive characteristics of its practice in order to test and show what the functions fulfilled by the Islamic Republic as the state are, and what the areas of influence occupied by the society are. In this study, we see how the definition of citizenship, and the direct relationship of citizens with the state are transformed in favour of a status that is only defined by its link to a restricted kinship group. By analysing the actions and reactions of the society to the practice of *qesās*, we learn about its moral questionings, its thoughts on its rights and standing, as well as the form of its attempts of collective action. We'll also see how the justice system participates in creating an atmosphere of insecurity and instability, depriving the society from an equalitarian justice.

Key words: Islamic Republic, Iran, *qesās*, Political Technologies, Authoritarian Regime, Civil Society, Penal Justice

*Crimes et châtime*ts
*La pratique de qesâs en Iran sous la République islamique : État,
société et punition*

Résumé	3
Abstract	4
INTRODUCTION	3
1^{ère} partie : Le système punitif et l'État	20
Chapitre UN Pourquoi les sociétés punissent-elles ?	21
A. Politiques punitives et justification de la peine	24
Punir : nécessaire ou utile ?	25
Justice et vengeance	31
La peine de mort	33
Lex Talionis	36
Chapitre DEUX Le choix des politiques pénales : raisons d'État ou diktat religieux ?	39
A. La codification en Iran : des pratiques anciennes aux législations modernes	39
B. La Révolution et la loi religieuse	45
Velayat faqih et le gouvernement religieux	46
Juger et légiférer en Islam et en République Islamique d'Iran	50
La théorie du Maslahat Vs la théorie orthodoxe	56
C. Le qesâs en l'Islam, vu par l'État iranien	57
Qesâs : Réponses de l'État aux Critiques	62
Chapitre TROIS législation pénale en vigueur	65
A. Le pouvoir judiciaire	68
Le chef du pouvoir judiciaire	68
Le ministère de la justice	69
Les tribunaux	69
Les juges	71
Les avocats	72
Le pouvoir extra-judiciaire	72
B. Le Code pénal en vigueur en Iran	76
La structure du Code pénal	78
Le qesâs	81
La définition du meurtre	82
Les conditions de l'exécution de la peine de qesâs	82
Le remplacement par <i>dîya</i>	83
C. Le portrait d'un procès de meurtre	86
Demander le qesâs	89
Demander une compensation financière	90
Pardonner	91
L'espace physique investi par le procès	95
Le mode de mise à mort	99
2^{ème} partie : L'État et le qesâs en Iran	102
Chapitre QUATRE L'autorité souveraine de l'État	103
A. La souveraineté	104
B. La légitimité	109
Légitimité charismatique	110
Légitimité traditionnelle	114
Légitimité légale	116
Concurrence Historique entre la religion et l'État	116
C. Le monopole de la violence légitime	121
Chapitre CINQ Les fonctions d'État et les pratiques de l'État iranien	128
A. Sociétés traditionnelles	132
Prise en charge affectif	134
Redonner le contrôle aux familles	137
Retour à la normal	140
Deuil et temps	142
B. Sociétés dotées d'un État moderne	148
Sécurité	148

Égalité _____	151
Bien commun _____	153
Chapitre SIX Les stratégies du pouvoir en Iran _____	156
A. Traiter le <i>qesâs</i> en principe fondateur _____	158
Première décennie de la Révolution _____	158
Troisième décennie de la Révolution _____	166
B. Favoriser l'arbitraire et l'insécurité _____	168
C. Préférer l'affect à la rationalité _____	172
Réconciliation nationale sans procès _____	174
D. Confondre le privé et le public _____	176
E. Inventer une communauté morale _____	179
3^{ème} partie : La société et le qesâs en Iran _____	182
Chapitre SEPT La société iranienne à travers ses motivations _____	184
A. Entre l'affecté et la raison _____	184
B. Des normes et des usages _____	187
Le pardon _____	191
La vengeance _____	193
La justice _____	199
C. Le conflit des valeurs _____	203
D. La place de l'objectivité ou Décider quand on est victime _____	205
Chapitre HUIT Comment la société est-elle affectée par <i>qesâs</i> ? _____	211
A. Le citoyen de l'État iranien _____	211
Nation en tant groupe de parenté _____	217
Valeur marchande de la vie _____	219
B. Caractères dysfonctionnels _____	220
Déprofessionnalisation _____	220
Justice populaire _____	221
Les groupes de pressions _____	224
Sentimentalisme _____	225
Chapitre NEUF Comment la société réagit-elle au <i>qesâs</i> _____	229
A. Expression publique au sujet du <i>qesâs</i> _____	229
Le traitement médiatique _____	229
Les annonces d'exécutions ; _____	230
Les articles d'horreur ; _____	231
Les reportages en série ; _____	231
Cas Behnoud _____	233
Cas Améné _____	235
Qu'exprime la société ? (Opinion publique) _____	241
L'opinion exprimée par le public _____	241
L'expression de l'opinion de l'élite _____	243
B. Actions entreprises _____	246
Comment s'engage-t-on ? _____	246
Qui s'engage ? _____	253
Les décideurs/le condamné _____	255
La famille _____	256
Le public _____	258
Développement de stratégie _____	260
La médiation des sages et des célébrités _____	262
L'implication des médias _____	263
Quelle contrepartie ? _____	264
Sous l'échafaud _____	264
CONCLUSION _____	266
RÉFÉRENCES _____	279
ANNEXES _____	303
1- Remarques Méthodologiques _____	303
2 - Réaction à l'annonce d'une exécution _____	305
3- Les entretiens _____	308

INTRODUCTION

Il n'y a qu'un problème politique vraiment sérieux : c'est la justice, pourrait-on dire en paraphrasant Camus. La confiance en un exercice juste de la justice est ce qui garantit sentiment de sécurité des citoyens, qui, à leur tour, acceptent à se soumettre à un État qui leur procure ladite sécurité. Le rapport des personnes, des sociétés, et des gouvernements à la justice traduit par les comportements, les rites, et les lois est un outil qui nous aide à voir plus clair dans l'articulation des interactions entre la société et l'État. Dans un système gouvernemental moderne, le choix du système judiciaire, sa mise en place et ses procédures sont des indices quant à la définition des droits et des devoirs de l'État et des citoyens. La présente recherche se focalise sur le volet punitif du système judiciaire en Iran dans le cas des agressions physiques graves et tente d'apporter une analyse des actions des institutions étatiques et de la société iraniennes en analysant les procédures du droit pénal, sa mise en place et les pratiques qui s'y associent.

Les lois, comme disait Spinoza (Spinoza, 1670), sont de la politique et ne sont pas seulement juridiques. Un des domaines les plus importants de la vie en communauté est le fonctionnement judiciaire qui assure le respect des lois et protège les citoyens de ceux qui enfreignent les règles acceptées de tous dans le contrat social. Par le biais des mécanismes judiciaires qui punissent les auteurs, l'État s'assure que les règles de la vie commune soient respectées. Étudier les lois et les règles judiciaires nous permet alors de nous faire une idée de la société utopique qu'un État imagine, et donc la vision, l'ambition et les stratégies de l'État législateur.

L'élaboration du système pénal et son fonctionnement dans la société en tant que réalisation pratique du pouvoir judiciaire sont des signes qui nous éclairent sur le rapport de l'État aux citoyens et vice versa. Contrairement aux pouvoirs législatif et exécutif où le rapport avec l'action citoyenne, se réalise dans les intervalles précis, comme les élections, c'est dans les tribunaux que le rapport des citoyens à l'État, à la loi, à la société et aux autres citoyens est testé tous les jours. L'étude du système punitif nous renseigne d'une part sur la philosophie punitive de l'État, sur les moyens et les stratégies qu'il met en place pour assurer le bon fonctionnement des lois, sur son efficacité à occuper les fonctions qu'il s'attribue, et d'autre part, sur l'acceptation de ces lois par la population, sur leur niveau de confiance en l'impartialité, la crédibilité et l'efficacité des tribunaux, et sur leur rapport avec la justice en tant que représentante de l'État.

Miroir d'une société tiraillée entre les traditions et la modernité, la loi pénale iranienne combine les procédures modernes, les procédures traditionnelles et les commandements religieux immuables.

Elle nous offre ainsi un outil unique qui hérite de la centralité du droit dans les débats de la philosophie morale, mais qui n'a pas complètement rompu avec la recherche de la vie bonne comme but ultime (Foisneau, 2016: 14). Une partie importante de la loi pénale concerne les agressions physiques concernées par les sanctions de type *qesás*. Le *qesás*, tel que pratiqué en Iran aujourd'hui, s'enracine dans l'idée de l'équilibre entre la punition et du crime et se justifie par sa référence à la charia. Cette pratique, qui exige la demande auprès des victimes d'une sanction pour le coupable, nous mène à questionner la vision de l'État de la société et pour la société et les mœurs qui la caractérisent. La procédure judiciaire de *qesás* en effet promeut une procédure qui finit par encourager la passion des victimes, plutôt qu'obéir à la raison calculée du juge.

Nous pouvons distinguer deux types de contrat : celui entre deux ou plusieurs personnes ou organisations, et le contrat implicite ou explicite (codifié dans les textes de la loi) entre un individu et l'État. Dans le premier cas, l'État est garant du respect des termes du contrat, et punira la partie qui aura agi contrairement à ses promesses. L'État serait également garant des droits fondamentaux des personnes : ainsi personne ne pourrait signer un contrat qui le rendrait esclave d'un tiers. Ce contrat n'aurait aucune force d'appui, car l'État ne le renforcerait pas et il serait considéré nul. Il existe également un deuxième type de contrat, celui qui décrit les règles de la vie commune, c'est à dire les droits et les devoirs de l'État et des citoyens. La Constitution, et les différents Codes qui légifèrent, les impôts ou les crimes, sont les manifestations de ce type de contrat. Cette distinction entre les affaires privées et les affaires publiques n'est pas absolue dans la pratique. Ce qui complique la pratique est la différence d'opinion, de visions, de philosophie et donc des systèmes punitifs qui émaneraient d'eux. Dans les systèmes de pensée différents, les droits fondamentaux des personnes ne sont pas les mêmes ; de plus, certaines actions et contrats se définissent entre les deux sphères publique et privée. Dans un contrat de mariage, par exemple, l'État et la société sont présents comme une tierce partie active décidant du nombre des personnes impliquées, de leur âge ou de leur sexe.

Ce que le législateur décide n'est pas forcément ce que la société souhaite à ce moment-là (s'il y a referendum par exemple). Autrement dit, les lois écrites ne sont pas des représentations exactes des croyances et des demandes d'un peuple. D'une part, l'étude des textes de lois dans un régime totalitaire, ne nous avance pas dans notre compréhension des mœurs de la population. D'autre part, en France, au moment de l'abolition de la peine de mort, ou la légalisation du mariage des

personnes de même sexe, il n'est pas certain qu'un référendum populaire¹ aurait soutenu le choix des législateurs. La société civile se manifeste et fait entendre ses demandes par les pétitions, les manifestations, les grèves, les lobbyings pour influencer les législateurs. Le peuple n'accepte pourtant pas toutes les lois votées par l'État, même dans des pays démocratiques, elle manifeste son mécontentement. Il en est de même pour les jugements rendus dans les tribunaux. Les lynchages médiatiques, ou le refus de s'associer à une personne libérée et la marginaliser, ou même attaquer sa propriété par exemple en taguant sa voiture ou sa porte, sont des formes de justice populaire qui persistent dans les sociétés régies par un État de droit. Des attaques physiques de la part des individus ou des groupes de personnes organisées sont encore observées, même si ces derniers ne sont pas toujours bien perçus de la part de l'opinion publique. La politique punitive de l'État et l'opinion publique sont tous les deux à étudier si nous voulons nous intéresser aux différentes facettes de la justice dans une société.

La législation étatique couvre une pléthore de domaines et de sphères. Ma recherche se focalise sur la loi pénale dans le cas des agressions graves, c'est-à-dire les lois qui gèrent les agressions physiques graves qu'elles aient entraîné la mort des victimes ou pas. Cependant, la plupart des cas que j'ai étudiés de près concernent des procès pour meurtre. Si je me limite à un cas qui a une occurrence d'environ 200 à 300 par an², c'est pour plusieurs raisons. 1- Dans le code pénal iranien, comme nous allons voir dans le chapitre 3, le *qesâs*, c'est à dire la loi du talion qui préconise une rétribution égale au crime, occupe une partie à part. Il s'agit de la section du code pénal qui s'intéresse aux agressions entre les personnes. Si nous faisons une distinction entre le tort et le dommage dans les théories de la justice où le tort reposerait sur un engagement antérieur envers une personne, et le dommage ne reposerait sur aucun pacte précédent (Foisneau, 2016: 257, 259), alors je soutiendrais qu'en Iran le meurtre est un tort et non un dommage. Comme s'il s'agissait d'un contrat privé, avec un plaignant privé, la punition ultime ne peut exister que si ce dernier insiste. La position du code pénal iranien sur les agressions, même celles qui aboutissent à la perte de vie des citoyens nous offre une grille de lecture sur la vision de la République islamique quant aux termes du contrat dont il se sent dépositaire. 2- Les affaires de *qesâs*, même si elles ne sont pas aussi nombreuses que les affaires impliquant le trafic de drogues (qui elles aussi, entraînent la peine capitale), attirent davantage l'attention du public et des médias et deviennent des sujets de conversations pendant la durée

¹ En 2015, 52 des Français auraient été favorables à la peine de mort (Lemaignen, 2015)

² Selon les estimations des organisations divers de droit de l'Homme (comme *Human Rights Watch* ou *Kanoon-e Modafe'an-e Hoghugh-e Basbar*). Les statistiques officielles (*Sazman-e Amar-e Iran* accessibles au public relatent les données de manière grossière et ne sont pas plus précises.

du procès. Leur particularité en termes d'implication des citoyens permet à tout un chacun de se prononcer en se mettant à la place de la famille de la victime. Ce faisant les citoyens n'ont pas l'impression de ne pas avoir des connaissances ou des compétences requis pour rendre jugement. Ils savent qu'ils seraient amenés à décider si la victime avait été membre de leur famille. 3- Le *qesâs* est le seul cas où l'État iranien se retire et suspend son autorité sur la vie d'un citoyen. Il est important de rechercher pourquoi, du point de vue de l'État, cette action se justifie ou dans quelle mesure, ce serait dans son intérêt. 4- L'agression à l'intégrité du corps d'une personne est l'infraction la plus primaire (avant d'autres, comme l'attaque aux libertés individuelles ou la propriété privé) dont une personne vivant sous la férule d'un Léviathan voudrait se protéger et montre donc de manière très exemplaire le rôle de l'État dans la garantie de cette protection. Le *Qesâs* légifère sur les offenses qui touchent à l'intégrité physique des citoyens et concernent donc les premières demandes de la population à l'État dans le contrat social. Il est possible de chercher la vision de l'État et les valeurs de la société dans les lois et les mesures qui concernent l'accès de la population à des ressources naturelles comme l'eau, ou à des services comme les soins de santé ou l'éducation, ainsi que dans les lois de régulation de la propriété et du capital. Les dispositifs judiciaires qui punissent les agressions corporelles entre les individus sont pourtant pour moi la représentation la plus immédiate de la soumission des individus à l'autorité de l'État pour avoir sa protection et éviter les guerres et les querelles.

La République islamique s'est établie en 1979, à la suite d'une révolution à laquelle ont participé différents groupes (Ladier-Fouladi, 2009), animés par des idées et des idéaux divers et qui a détrôné le régime monarchique Pahlavi (1925–1979). Il a très vite établi ou rétabli des pratiques et des politiques diverses conformes aux règles de la charia. La monarchie Pahlavi se caractérisait (Shojaee Divkolaee, 2017; Nikfar and Aliyari, 2018) par une centralisation extrême et des réformes modernisatrices menées par le haut. Héritière de la longue tradition monarchique d'Iran, la République islamique instaurée après la Révolution n'a d'autre modèle de gouvernement (Hen-Tov, 2007) que celui d'une autorité souveraine absolue pour le centre. Le contrôle central sur tous les aspects de la vie de la population se traduit par des normes et des règles régissant la vie privée. La République islamique n'a pas, à titre d'exemple, tenu d'élections pour les Conseils locaux et municipaux, pourtant prévues dans la Constitution (Madjles, 1979: , Livre 7) avant 1998. Les Conseils locaux et municipaux (Tajbakhsh, 2012) sont une des rares institutions issues des courants de pensées diverses et plurielles qui auraient aspiré, au lendemain de la chute de la monarchie, à occuper une place sur la scène politique et à briser avec les traditions centristes de la politique iranienne.

La République islamique, depuis sa naissance, a écarté tous autres mouvements présents et actifs dans la Révolution de 1979 en a restreint le cercle du pouvoir. La purge et la purification réalisée en étape sont arrivées à un tel niveau dans les années récentes que les mouvements politiques réformateurs, qui ne se sont jamais réellement présenté comme une opposition face aux fondamentaux du régime se trouvent également dans le collimateur. Les personnalités politiques et les hommes d'État influents des périodes divers de la vie de la République Islamique ont connu des parcours différents et occupent aujourd'hui des rôles parfois antagonistes. La position actuelle de certains des anciens présidents et premiers ministres depuis 1979 peut illustrer sommairement les conflits entre les tenants du pouvoir et les moyens utilisés par l'État afin de réduire discussions politiques à un discours unique et de marginaliser, stigmatiser et criminaliser toute opposition. Abol Hassan BaniSadr, le premier président (05/02/1980 à 20/06/1980) après l'instauration de la République islamique a été déchu sur l'ordre de Khomeiny en 1981 et vit en exil depuis. Mohammad Montazeri, le dauphin du guide suprême¹ (de 16/07/1985 à 04/06/1989) a vécu en résidence surveillée jusqu'à sa mort en 2009. Ali Khamenei, président de la République islamique de 1981 à 1989 et depuis le guide suprême, qui est le statut le plus élevé du système. Mir Hossein Moussavi, premier ministre (1981 – 1989) est assigné à résidence surveillée depuis son opposition aux résultats annoncés des élections présidentiels de 2009, ainsi que Mehdi Karroubi, membre de l'Assemblée (1980 – 2004) et président de cette même Assemblée² (2000 – 2004). Mohammad Khatami, ministre de la culture (1982 – 1992) et président de la République islamique (1997 – 2005) a l'interdiction de quitter le territoire et faire des apparitions publiques. Akbar Hashemi Rafsandjani, président du Madjles (1980 – 1989), président de la République islamique (1989 – 1997), Président du conseil du discernement de l'intérêt supérieur du régime (1989 – 2017) et membre de l'Assemblée des experts (1983 – 2017), homme politique influent proche de Khomeiny avant 1978 dont la figure était associée à la Révolution et à la République islamique s'est vu refuser sa candidature aux élections présidentielles en 2013. Ou encore Mahmoud Ahmadinejad, président de la République islamique (2005 – 2013) dont la réélection en 2009 avait été fortement contestée et a provoqué des émeutes populaires, voit aujourd'hui la candidature de ses conseillers aux postes étatiques refusée. Dans ce

¹ Le statut de « remplaçant du guide suprême » ou vice-guide dit *nâyéb rabbari* en persan n'existe pas dans la constitution iranienne et Montazeri est la seule personne à avoir occupé ce poste. L'assemblée des experts a tenu à créer ce statut et à y nommer Montazeri afin d'éviter une instabilité politique dans le cas où Khomeiny, occupant la poste du guide suprême, se trouverait dans l'incapacité d'exercer ses fonctions pendant que le pays était en guerre.

² *Madjles* en persan.

contexte, la République islamique d'Iran se voit contrainte 40 ans après son établissement de prouver sa légitimité¹, ainsi que de lutter pour perdurer.

Une majeure partie des alternatives et des réformes proposées par les activistes politiques en Iran, se basent sur les traditions musulmanes et refusent la lecture étatique en tant que la seule vraie lecture possible de la religion musulmane. Ces tentatives et ces efforts basés sur des visions différentes de l'islam sont discrédités par la République islamique, considérées comme engendrant un « islam américain », expression inventée par Khomeiny (Baktiari, 1996). Cependant, le climat de répression est bien plus dangereux pour les porteurs des paroles séculiers et laïques qui risquent des sanctions plus importantes, allant jusqu'aux accusations d'apostasie et donc des condamnations sévères. De mon point de vue, cette répression étatique, accompagnée par les croyances religieuses encore importante d'une partie de la population expliquent pourquoi les manifestations des mécontentements et des propositions de réformes affirmées en public en Iran s'articulent encore à l'intérieur d'un discours qui ne se veut pas en confrontation avec l'islam. Le fait de remettre en question les fondements de la République islamique, comme le principe de la jurisprudence du clerc, passerait là aussi par une argumentation qui s'inscrirait en contradiction avec les principes de l'islam. Je ne suis pas en mesure de départager les activistes qui utilisent cette stratégie pour faire avancer leurs volontés et ceux qui s'y attachent réellement, mais on peut observer que la conjoncture ne permet pas aux paroles alternatives, hors du cadre religieux, de se manifester dans la sphère publique sans danger sérieux.

Une telle répression continuelle et forte, comme ce que l'on observe en Iran, rend presque impossible la réalisation études d'opinion publique et peu crédibles les interprétations et explications des agissements et des stratégies des mouvements politiques. Le discours réformateur iranien, caractérisé par une lecture plus libérale de la religion et une envie plus grande de coopération internationale est né dans la conjoncture de la répression et l'interdiction de toute pensée alternative qui émanerait d'une vision du monde différente. Le mouvement réformateur entré sur la scène politique avec

¹ Il ne s'agit pas pour moi de nier le fait incontestable qu'une partie de la population iranienne croit en la République islamique en tant que seul État légitime pour l'Iran. Pour certains, une idéologie religieuse justifierait la forme et le format qu'a le gouvernement actuel. Pour d'autres, par exemple les réformateurs, la légitimité de l'État émane des idéaux de la révolution de 1979 et malgré les dysfonctionnements et les lacunes, ils n'iraient pas jusqu'à mettre en question la légitimité de l'État. Pour encore une autre partie de la population, l'État actuel n'a pas de légitimité, mais le contexte régional, le pouvoir répressif de l'État et l'absence d'alternative en cas de bouleversement rapide de l'État, les conduisent à ne pas demander de changements structurels, mais à se satisfaire des changements et des améliorations ponctuelles dans le cadre de l'État théocratique actuel. L'importance numérique de chacun de ces catégories ou d'autres catégories moins visibles, ainsi que les nuances dans leur croyance et leur approche, ne peuvent être affirmer qu'en effectuant des enquêtes de terrain.

l'élection de M. Khatami en 1997, prend ses racines et sa légitimité dans les demandes et les revendications révolutionnaires de 1978-1979, mais insiste sur son allégeance à la République islamique pour demander des réformes, non pas en dépit de ses principes fondateurs, mais au nom d'eux. En l'absence de narrative et de récits indépendants des années qui ont précédées et précédées l'arrivée au pouvoir des islamistes, la République Islamique a créé et recrée son propre narratif. Le seul narratif alternatif toléré (tant bien que mal) est celui des réformateurs qui s'inscrit à l'intérieur d'une structure rigide créée par la République islamique. Ces structures rigides sont le *velayat faqih* (gouvernement du juriconsulte religieux), l'islam chiite comme religion d'État, et le caractère islamique des revendications révolutionnaires et des motivations militaires pendant la guerre Iran-Irak. Pour exister, le mouvement réformateur réécrit et retouche à son tour et à sa guise l'histoire de la Révolution et des personnages impliqués, mais également fait référence à une compréhension plus souple de la religion. Il n'est pourtant pas possible de savoir avec certitude quelle partie des agissements de ce mouvement politique s'enracine dans une réelle croyance et quelle partie s'inscrit dans une élaboration calculée de stratégie dans un contexte répressif. De la même manière qu'en l'absence de la liberté d'expression pour tout discours mettant en cause les fondements religieux de l'État, il n'est pas possible d'affirmer, preuve quantitative à l'appui, ce que la survie des réformateurs dans les élections doit à leur véritable acceptation par la population et combien à la stratégie des électeurs dans un contexte répressif. Ainsi, les critiques visent davantage les personnes plutôt que le système en tant que tel, et par là solidifient les limites traditionnelles du pouvoir gouvernementale (Weber, 1921: 11).

Des faits comme les exécutions massives de prisonniers politiques dans les années 1980 dans les prisons d'Iran à la suite de procès sommaires de courte durée (Abrahamian, 1999), les très lourdes peines de prison pour les activistes politiques après les manifestations qui ont suivi l'annonce officielle des résultats des élections présidentielles de 2009, ou encore la pendaison rapide de voleurs à l'arraché avec une accusation de *fesad fe'arṣ* (corruption sur terre) (Bbc Persian, 2013), c'est-à-dire une peine maximale choisie parmi les peines légalement possibles pour un tel chef d'accusation évoquent un État qui se montre intransigeant, au point de sortir de la légalité (dans l'esprit, sinon dans les textes), quand il se sent en danger.

Dans cette conjoncture, les mouvements sociaux et politiques, la société civile et les activistes sous la pression de l'oppression et l'impossibilité de vivre en tant que parti politique libre, utilisent des moyens divers et inventent des modes de résistances (Scott, 1990), par exemple « les campagnes » pour se faire entendre. Agir par campagne éphémère, avec un seul sujet et des demandes succinctes et bien cadrées devient alors la méthode de prédilection de la société civil, qui est empêchée, par

une répression importante de se présenter en tant que force politique avec des plateformes, des demandes et des propositions allant à l'encontre des discours étatiques. Ce mode d'organisation permet aux acteurs de déployer leur effort sur plusieurs fronts. Si la répression étatique devient sensible à un sujet en particulier, l'étanchéité entre les campagnes permettra aux autres axes d'activité de continuer à vivre dans le débat public. De plus, avec des « causes » précises, un plus large spectre de gens sont attirés par une campagne. Par exemple, en séparant la question du droit des femmes à la garde de leurs enfants, ou la criminalisation du viol conjugal de la question de la question du droit des femmes aux choix libre de leur tenu, une campagne aurait plus de chance d'attirer l'attention des couches religieuses et d'engendrer du soutien humain et financier pour réussir. En séparant les cas, et les affaires, les sujets du débat sont moins explicitement idéologiques, ce qui d'une part évite aux activistes les soupçons et les sensibilités étatiques, et de l'autre, leur attire du soutien de la part des couches différentes de la population.

À titre d'exemple d'une action menée de cas en cas par campagne éphémère, j'utiliserai les cas de *qesâs* auxquels j'ai eu accès à travers des entretiens avec les protagonistes, les journalistes, les avocats ou les juge (Annexe 3), ainsi que les cas dont j'ai eu connaissance par la lecture des articles, des livres, ou des récits personnels publiés sur les réseaux sociaux. L'utilisation que je fais de ces cas a pour objectif de mieux comprendre le déroulement de l'affaire et les facteurs qui déterminent la direction des événements dans chaque affaire. La pratique du *qesâs* en Iran présente un terrain d'étude fertile permettant de mieux comprendre la complexité et l'ambiguïté des rapports de légitimité et de pouvoir dans l'Iran d'aujourd'hui. La République islamique insiste pour maintenir le principe du *qesâs*, qui est pratiqué de manière technique et non comme une action faisant partie d'un rituel vindicatoire réparateur, ce qui oblige la collectivité sociale à s'organiser pour remplir le vide laissé par l'État. Je fais le choix volontaire d'analyser ce phénomène dans une vision globale comprenant les motivations de la République islamique et celle de la société, non malgré, mais à cause du caractère très « au cas par cas » que l'État et la société veulent leur donner. Les campagnes suscitent et utilisent les émotions, parlent des particularités de chaque cas, font le travail thérapeutique de raconter l'histoire, et éloignent l'opinion publique des questions structurelles qui forment un code pénal non cohérent ; et ainsi, ils ne remettent pas en question la stratégie de l'État consistant à favoriser l'affect sur la rationnelle.

C'est pourquoi la pratique du *qesâs* me paraît être un point d'entrée particulièrement intéressant dans l'analyse des relations entre l'État iranien et la population. Le *qesâs*, en vigueur en Iran depuis l'instauration de la République islamique, est le principe selon lequel il revient aux victimes de demander que le coupable soit puni par un châtement du même ordre que le crime, c'est-à-dire une

rétribution égale au dommage causé. Selon cette pratique, la famille de la victime d'un meurtre, ou la victime d'une agression, est confrontée à une question de la part des juges : le sort qu'elle souhaite pour le coupable. Elle peut choisir une rétribution égale au crime (ce qui correspond donc à la peine de mort pour les affaires de meurtre, et à des amputations dans les cas d'agressions sévères entraînant la perte d'un membre ou d'une fonctionnalité chez la victime) ; elle peut demander un dédommagement financier, ou elle peut pardonner et remettre le coupable entre les mains du juge, pour ce qui est appelé « l'aspect public du crime ». La famille de la victime peut cependant changer d'avis et déclarer qu'elle pardonne au coupable après avoir demandé son exécution. Ceci peut paraître un détail dans la procédure, mais c'est à l'origine de l'étape la plus importante du procès : la négociation. Les familles des victimes sont plus enclines à demander une exécution au début du procès, sachant que cette demande n'est pas considérée comme leur décision ultime. Et le condamné, sa famille et d'autres personnes concernées voient une ouverture, et une occasion pour convaincre la famille de la victime de modifier leur demande auprès des autorités avant l'exécution de la peine. C'est ainsi que des campagnes naissent parfois autour de ces affaires judiciaires traitant des agressions. Petites ou grandes, médiatisées ou privées, les négociations entre les familles prennent la forme d'une campagne, avec ses codes, son emploi du temps et ses stratégies. Elles prennent fin une fois que la décision de la famille de la victime est finalisée par l'action, c'est-à-dire une fois que l'exécution de la peine a eu lieu ou que la renonciation à demander une peine est officiellement présentée aux autorités. Ces campagnes sont des exemples emblématiques d'une forme d'interaction sociale privilégiée en Iran par la répression. Ces négociations entre les familles, hors procès et non cadrées par le personnel de la cour, deviennent alors l'étape la plus déterminante pour l'issue de l'affaire : elles décident du sort du condamné.

Dans le droit islamique, la peine de mort est évoquée à trois reprises : dans le cas de *qesās*, dans le cas de *hadd* et dans le cas de *ta'zīr*. Les peines catégorisées sous le nom de *hadd* ne peuvent pas être changées selon l'époque. Par exemple, d'après la charia, la peine encourue pour l'apostasie est, et va toujours être, la mort. À l'inverse, les peines qu'on dit *ta'zīri* dépendent du législateur. C'est-à-dire que la charia n'a pas précisé de peine pour ces délits ou crimes. Par exemple les trafiquants de drogues risqueraient des peines différentes selon la décision du législateur et sa vision de la société et l'époque. Je m'intéresse au cas de *qesās* car, contrairement au *hadd*, il peut ne pas être exécuté, et à l'inverse de *ta'zīr*, il ne dépend pas de l'époque. En soi, la pratique de *qesās* est le lien entre ces deux visions de la punition dans l'islam. Celui de la moralité absolue de *hadd*, indépendant du temps et de l'époque et celui de la moralité relative, dépendamment des mœurs changeantes de la société légiférée par le gouverneur.

La pratique du *qesás* telle qu'elle est actuellement en vigueur en Iran, force le condamné à ouvrir la négociation avec la famille de la victime pour obtenir son pardon. Il revient souvent aux familles du condamné, à son entourage et à ses amis, parfois à son avocat, à ses aides sociales en prison, à des ONG ou à des bienfaiteurs qui se porteraient volontaires d'essayer de convaincre la famille de la victime de renoncer à sa demande de *qesás*. Explorer les comportements et les compétences d'organisation et de vie en communauté manifestées par la société en absence de l'État nous montrent comment la population apprend à ne pas se comporter en citoyens d'un État Hobbésien où l'appareil de l'État a pour rôle de gérer les conflits et les querelles entre les citoyens, mais en membre d'une société traditionnelle et non moderne (Dumont, 1983) où les individus sont membres des groupes de parenté et de mini communauté, réglant leurs querelles en tant que telles. Je ne prétends pas défendre ici un État moderne qui n'implique aucunement la population dans les processus judiciaires vus comme une forme idéale, mais souligner les paradoxes et les difficultés des règles multiples et hybrides qui règlent la vie en Iran et essayer d'apporter des éléments de réponse par rapport aux raisons des modes de fonctionnement proposés par l'État et acceptés par la société.

La question de la définition même de l'État est engagée ici par rapport aux limites imposées à sa souveraineté et la perte du monopole de la violence. Pour Rousseau, la souveraineté est inaliénable et indivisible : il serait absurde, dit-il, que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir en affirmant qu'un État ne peut pas dire : « Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore » (Rousseau, 1762). Pourtant, en matière d'affaires de meurtres et d'agressions sévères, l'État iranien choisit de ne pas être celui qui prononce la punition ultime. L'agression physique touche un sujet unanimement condamnable. Quelles que soient les philosophies et les visions des penseurs sur le fonctionnement de la société et sur les pratiques pénales, il est rare que l'atteinte au physique et à la vie d'une personne soit un acte accepté. Les pratiques observées dans les sociétés primitives nous rapportent également qu'ôter la vie d'un autre membre de la communauté est toujours une des actions les plus graves. Le silence de la loi pénale sur la punition du meurtre retire au meurtre le caractère d'un crime contre toute la société et contre l'État, et lui donne l'aspect d'une affaire privée. L'État iranien se donne la possibilité d'une peine de prison de 3 à 10 ans dans les cas de meurtre si la famille de la victime pardonne au coupable. Pourtant, selon le texte de loi, cette sentence n'a pas

pour objet de punir l'action du meurtre, mais est censée prévenir les méfaits de la libération d'un coupable dans la société¹.

L'exercice des lois de *qesās* dans leurs formes actuelles crée des situations parfois absurdes. Dans un cas survenu cette année la question du lignage et le lien de sang requis pour que les parents puissent demander la peine capitale est testée (Khabar Online, 2018). Le dossier concerne le meurtre d'une jeune femme par son ami. À la suite des aveux de ce dernier, le cours prononce une peine d'exécution pour répondre à la demande des parents de la victime. Les rapports² des médecins légistes montrent que la victime ne partage pas de marqueurs de parenté avec l'homme qui jusque-là était considéré comme son père. La peine prononcée par le tribunal est alors cassée en attendant de trouver le père biologique de la victime, pour exercer son droit, de demander la peine capitale ou de pardonner. Ce cas anecdotique et rare qui concerne la question de l'identification des ayants-droits pointe au cœur de la question que la pratique de *qesās* pose : dans une agression qui finit par un meurtre, qui est blessé ? quelle blessure répare-t-on ?

La pratique de *qesās*, prenant racine dans les structures prémoderne et ancienne de la gestion de société tente de faire régner la paix dans la société, en restituant le contrôle perdu aux familles lésées d'un côté, et en écartant la possibilité des représailles interpersonnelles non cadrées de l'autre. Ce qui reste un non-dit, comme si cela allait de soi, est que seul la famille/le clan de la victime est concerné par un dommage émotionnel et financier. La société, dans sa globalité, n'est pas considérée comme lésée. La question de la revanche, du pardon, des accusations de meurtre ou de crimes contre l'humanité par des individus ou par le gouvernement sont des questions qui se posaient et qui se posent encore chez les victimes, mais aussi chez ceux qui suivent ces affaires³. Est-ce à eux de demander réparation, ou est-ce à la nation de suivre l'affaire ? Dans le cas mentionné, les dommages financier et émotionnelles du père biologique de la victime ne sont pas ressentis ni réels avant que ce dernier n'apprenne des liens de sang qui le liait à la victime. Le père adoptif de la victime, lui, subit ces effets de manière réelle. Cependant suivre la procédure de *qesās*, qui insiste sur l'effet réparateur qu'il peut avoir chez les personnes lésées est dépourvu de moyens et de

¹ Livre 5 du code pénal de la République islamique, chapitre 17, article 612 : « Le procureur peut demander de 3 à 10 ans d'incarcération si les actions de l'inculpé peuvent perturber la société ou s'il y a la possibilité que d'autres agissent en désaccord avec la loi à cause de l'inculpé. »

² Dans ce que les journaux rapportent, la raison des tests qui ont été effectués dans ce cas n'est pas claire. Notons que ces tests de vérification de l'identité des parents « de sang » des victimes ne sont pas faits systématiquement dans les cas de meurtre.

³ En 1988, plusieurs milliers de prisonniers politiques sont tués lors d'une purge, sans avoir été condamné à mort par un tribunal. Ce massacre des prisonniers politiques, longtemps nié ni jamais officiellement reconnu, est l'exemple d'une violence étatique où la société dans sa globalité a du mal à s'y reconnaître en tant que victime.

procédures pour répondre à un cas comme celui-ci même à l'intérieur de sa propre logique. De plus, la justice étatique est suspendue le temps de trouver un parent de sang à la victime. Ce cas de figure qui se manifeste également dans le cas des adoptions met en relief l'incompatibilité des lois de la pratique de *qesâs* avec les circonstances composantes de la vie sociales iranienne d'aujourd'hui.

Le pouvoir et les institutions étatiques ont été transférés après la Révolution dans les mains d'une nouvelle caste¹ qui jusque-là avait été écartée du pouvoir étatique, mais qui avait toujours eu des ambitions de contrôle de la société et les a manifestées entre autres par le biais des dispositifs judiciaires ; il serait parlant et important de voir quels ont été les stratégies de pouvoir mises en place. Car, ne pouvant plus compter sur les anciennes façons de faire, rappelons-le à l'instar de Foucault servent la caste dominante, l'État nouvellement constitué est contraint de mettre en place de nouvelles stratégies qui s'accorde avec sa nouvelle vision. Dans le cas iranien, je pose que la justice, à l'opposé de la mission qu'on lui imaginerait, contribue au désordre et au sentiment d'insécurité. Je m'intéresse au cas emblématique de *qesâs*, qui est la pratique appliquée aux cas de meurtre et d'agression. L'État iranien, sous forme de la République islamique est un État moderne dans le sens où il a un territoire défini, jouie d'une administration publique, il est souverain et a une légitimité de fait à l'intérieur et à l'extérieur² ; il fournit un système légal, la sécurité et des infrastructures nécessaires pour la vie des citoyens. Pourtant l'État iranien ne joue pas le rôle attribué à un État dans le sens hobbesien du terme. Les règles de conduite n'y sont pas immuables, les affaires se conduisent souvent par le biais des relations et des négociations et non pas en fonction des lois précises. L'espace de la liberté d'expression, par exemple, se voit changer d'un jour à l'autre, ou d'un cas à l'autre. Cet arbitraire ne concerne pas seulement les questions sécuritaires de grandes envergures, mais également une pièce de théâtre ou un film qui a obtenu le droit d'être projeté sur écran, et peut être retiré de scène à la suite des pressions des groupes semi-étatiques, paramilitaires, un ordre bien placé des personnalités puissantes de l'État ou le changement d'avis de l'institution responsable. Cette instabilité et cette insécurité ambiante qui se manifeste dans les différents aspects de la vie quotidienne crée de la méfiance et du désordre.

La République islamique, gagnant des conflits post-révolutionnaires autour de l'accès au trône, se lie de manière émotionnelle à la Révolution. Il a créé une narration basée sur l'affect de la Révolution, et de la guerre Iran-Irak et il a même dérationalisé les mythes religieux. L'importance de l'affect

¹ J'emprunte à Foucault l'idée que le système punitif étatique est un mécanisme de pouvoir qui perpétue la domination de la caste dominante (Foucault, 1976)

² C'est à dire qu'il est reconnu comme l'État souverain.

dans la politique iranienne ne doit pas être sous-estimée. Les émotions comme la fierté ou le sacrifice sont des pierres fondatrices des explications et des justifications que l'État avance pour expliquer ses décisions. Sous la présidence d'Ahmadinejad, des embargos qui ont duré des années¹ ont été provoqués par des négociateurs qui, fièrement, disaient préférer l'embargo à l'obligation de parlementer avec des forces internationales qui demanderaient injustement plus que ce qu'ils étaient en droit de demander. Brandir le sacrifice des morts aux combats pour inciter la population à agir de tel ou tel manière est un autre exemple d'une politique qui enterre des martyres anonymes dès que les différends politiques deviennent difficiles à gérer. Une méthode de légitimation et demande de soutien de la population qui se base encore, après 40 ans, sur le charisme de Khomeiny, sur l'effet « rally around the flag », ou sur la passion révolutionnaire. Même dans les rangs des partisans purs et durs de la République islamique, remonter les émotions de manière périodiques contre des personnes ou des paroles anodins, comme des films ou des musiques ou des livres paraît être le meilleur moyen de les contrôler. On pourrait dire que toute la politique de la République islamique est basée sur la supériorité de l'affect sur la raison. Nous allons montrer comment dans la pratique de *qesás*, la dimension émotionnelle est mise en avant comme motivation et comme facteur au lieu de rationalité. Le recours à l'affect est également utilisé dans « la construction du récit »² de la répression. Toute lecture sécularisée est rapidement diabolisée par les services de sécurité de l'État (officiel ou non-officiel) avec l'étiquette d'« anti-islam », ce qui rend très graves le cas de ces activistes devant les tribunaux de l'État, et ce qui les délégitime également auprès d'une large partie de la population qui restant fidèle à sa foi musulmane ne risque donc pas de s'aventurer à se rapprocher de ces activistes. À l'inverse, les activistes traditionnellement religieux, forts d'une réputation de croyants, sont moins vulnérables vis-à-vis des accusations d'animosité contre la religion dont ils pourraient être les cibles de la part des services de sécurité de l'État. De plus, ils utilisent les mêmes outils que la République islamique : à savoir des références religieuses et les raisonnements basés sur les lectures philosophiques de la religion. Des positions qu'il est donc plus difficile pour l'État d'écarter comme étant antireligieuses.

En Iran, l'État intervient dans des domaines divers, et n'hésite pas à prononcer des peines lourdes. Cette caractéristique rend le comportement de l'État dans les affaires de meurtre. Dans quel but, la République islamique préfère-t-elle laisser les intérêts privés nuire à la sécurité qui serait offerte par des lois égales et claires ? « Rien n'est plus dangereux que l'influence des intérêts privés dans les

¹ Avec des effets très importants sur l'économie de la classe moyenne et des bénéfices très importante également pour les filières économiques du *Sepáh*.

² Ou « framing » dans le langage du marketing politique.

affaires publiques » dit Rousseau (Rousseau: , Livre 3, Chapitre 4). C'est pourquoi je me pose des questions à propos de *qesas* en Iran : le meurtre n'est-il pas une affaire publique ? Ce choix de remettre la décision entre les mains des familles correspondrait davantage à la logique d'un État qui voudrait réduire son champ d'intervention à un minimum. Or la police iranienne entre dans les maisons privées des personnes si, à l'aide de patrouilles ou de délations, elle prend connaissance de la tenue d'une fête ou d'une cérémonie, l'objectif étant de veiller à la bonne application de ses règlements sur l'interdiction de la mixité des femmes et des hommes et la consommation d'alcool. La police interroge les couples du sexe opposé qui apparaissent dans l'espace public sur leurs relations personnelles et les pénalise si elle trouve que leur comportement n'est pas conforme aux mœurs. La police des mœurs interpelle également les femmes dont la tenue vestimentaire est jugée non conforme¹. Les forces de police retirent les antennes paraboliques posées sur les toits et les balcons afin de contrôler ce que la population regarde, allant jusqu'à utiliser des hélicoptères et des équipes de police pour escalader les bâtiments. Elles installent également des filtres informatiques pour bloquer l'accès des internautes à des sites d'informations ou d'échanges. Pour cela, l'État est amené parfois à utiliser des moyens spécifiques spectaculaires et innove dans la législation et les pratiques². Ces observations illustrent le paradoxe qui caractérise l'État iranien. Ce dernier se définit et s'installe dans les cadres d'un État-Nation moderne, avec des structures et des institutions modernes et établies par lesquelles il se voit contraint d'utiliser des moyens techniques pour retirer les antennes paraboliques sans entrer³ à l'intérieur des maisons privées des citoyens. Et pourtant, la difficulté légale auquel il est confronté ne le pousse pas à questionner son droit à s'immiscer dans les aspects privatifs de la vie de la population.

L'État iranien est pris entre deux sources de légitimité : républicaine et religieuse. Face à l'évolution rapide des mœurs de la société, il ne bénéficie pas d'un statut clair qui pourrait être celui d'un État religieux pur, totalitaire et strict, ou encore celui d'un État républicain, assumant le changement et

¹ Le port du voile est aussi un exemple d'irrégularité et d'incohérence dans la législation iranienne. Tandis que la police des mœurs punit les femmes dont la tenue est jugée irrespectueuse des mœurs et que des punitions sont prévues pour de tels comportements, il n'est pas stipulé dans la loi qu'il est nécessaire pour les femmes d'avoir une tenue ou un comportement particulier. L'alinéa 1 de l'article 638 du code pénal islamique rend obligatoire, de manière indirecte, le port du voile. Cependant, les vêtements tolérés varient d'une région à l'autre et d'une période à l'autre. Si les vêtements portés par les femmes, représentent ce qu'elles considèrent comme acceptable, il paraît alors que la loi étatique pénalise le non-respect de ce qu'il souhaite comme normes coutumières et culturelles en Iran.

² Par exemple la loi sur les cybercrimes.

³ Ces retenues, ou des tentatives de légiférer sont manifestement moins importantes quand il s'agit de traiter les activistes politiques. L'État iranien a mis 38 ans avant de promulguer la loi explicitant la définition des crimes politiques (texte intégral en persan disponible sur <http://rc.majlis.ir/fa/law/show/968421> [consulté le 10.07.2017]. Cette loi a été proposée officiellement au parlement en 2013 et a été envoyée au gouvernement pour l'exécution en 2016.

les réformes¹. C'est dans ce contexte que la République islamique, tout en s'ingérant dans tous les domaines de la vie des citoyens, maintient la pratique du *qesâs* qui lui ôte le pouvoir d'exercer la violence ultime autorisée selon les lois du pays (la peine capitale) dans les cas des agressions causant la mort. Le fait qu'il maintienne la pratique du *qesâs* laisse penser que le meurtre d'un citoyen par un autre ne met pas ses principes en danger. En définissant le meurtre comme une agression entre deux personnes, en le transformant en affaire privée, la République islamique semble considérer qu'il ne serait pas atteint dans ses fonctions par l'action de transgresser. Mais en ce faisant, il fait en sorte que le pouvoir judiciaire et le juge perdent leur statut et leur rôle auprès de la population, étant donnée leur incapacité d'agir qui les sort du cercle des instances de référence. Ainsi, le système judiciaire, un des piliers d'un État moderne, n'est pas jugé digne de consultation, et perd son autorité légitime comme arbitre de référence dans les conflits. En essayant d'avoir un contrôle total sur la société, l'État finit par renforcer indirectement le rôle de la société civile et des groupements citoyens.

La pratique de *qesâs*, fait l'objet d'une médiatisation périodique importante. De temps à autre, une affaire en particulier retient l'attention du public, et par le biais des reportages et des entretiens, la population suit les étapes du procès dans la section des faits divers de différents médias. Il s'agit d'un sujet qui touche à la vie même, dans les cas de meurtre, et à l'intégrité du corps humain, dans le cas des agressions graves. La médiatisation des affaires ou des actions qui les suivent, nous présentent des exemples parlants qui soulignent certains modes d'action. À l'été 2019, un meurtre commis par l'ancien maire de Téhéran a été relaté par les médias. Mohammad Ali Najafi² a tué sa femme dans leur appartement à coup de revolver. Il se présente au commissariat plusieurs heures plus tard et confesse son crime. Les irrégularités de traitement de ce cas, comme les reportages télévisés peuvent être expliqués par le statut du condamné. Mais ce statut joue également un rôle indéniable dans les négociations entre les familles une fois que le verdict de *qesâs* a été prononcé. Dans son cas, moins de 2 mois séparent le meurtre et l'obtention du pardon de la famille de la victime. Ce temps est inhabituellement court. L'exemple du procès de M. A. Najafi, souligne comment la

¹ L'établissement chaotique de l'État après la Révolution de 1979 expliquerait peut-être cette instabilité de la légitimité. Des projets de recherches sont en cours à ce sujet à l'EHSS, par Chowra Makaremi.

² Mohammad-Ali Najafi (né en 1952) a été ministre de l'Éducation (1989 – 1997), conseiller du président en poste à la direction de l'organisation de planification et du management (1997-2000), membre du conseil municipal de Téhéran (2007-2013), conseiller du président en poste à la direction de l'organisation du tourisme et de l'héritage culturelle (2013-2014), ministre des sciences (2014-2014), maire de Téhéran (2017-2018).

privatisation d'une partie de processus judiciaire a créé un espace où les règles de loi et de la moralité ne sont pas vérifiables.

Les actions illégales et non-cadrés des individus ou des groupes face à des agressions brutales, comme des viols, ou des meurtres d'enfants ; et la réaction étatique à ces agissements contre les accusées et/ou leur famille est marquante. Le silence de la République islamique qui s'abstient d'appeler la population au calme, ou de rappeler à l'ordre les personnes qui se font justice elles-mêmes (voir chapitre 8, 136), encourage chez ces derniers l'idée que leur action est acceptée, acceptable et même souhaitée, que c'est à tout un chacun de réagir en personne. Cette légitimité donnée aux actions que l'on pourrait qualifier de justice populaire, a une utilité politique. La fraction la plus conservatrice de l'État a toujours utilisé les agissements de groupements liés à des branches paramilitaires de *Sepâh* et de *basij* pour faire pression sur la population¹ et parfois pour faire indirectement pression sur les fractions moins conservatrices. Ces opérations coup de poings, comme des attaques lors de conférences, dans salles de cinéma, ou contre des ambassades des pays étrangers restent toujours impunis et, dans le cas où les personnalités politique de haut grade se voient obligés de les commenter, ces actions sont qualifiées comme des actions d'un groupe de gens honnête dont la passion a eu meilleur de leur raison et qui ont donc agit de manière inappropriée. Ce cas de figure n'« expliquerait » pas seulement le geste, mais le pardonnerait. Les effets de la pratique de *qesâs* dans la société sont multiples. Je pose que certains de ses effets sont intentionnelles, c'est-à-dire qu'ils sont voulus selon les stratégies du pouvoir iranien, et certains autres, sont des effets accidentels ou non-contrôlés. Il peut s'agir des explications et des justifications utilisé verbatim par le gouvernement, ou des façons de faire intériorisés par la société. Dans le chapitre 6, je vais évoquer les stratégies de l'État iranien et aborder alors une partie de ces effets que j'estime être intentionnelles. Une première série d'actions viserait à justifier différents comportements de l'État, et ainsi à le légitimiser, et une seconde série s'attacherait à empêcher les insurrections populaires et à contrôler la dissidence. Dans le chapitre 8, je vais aborder des effets que j'ai pu observer dans la société, qui pourraient être le résultat de la pratique de *qesâs* ou encore des traits renforcés par la pratique de *qesâs* en tant que dysfonctionnement.

On l'aura compris, dans cette thèse, la pratique de *qesâs* est utilisée pour étudier les relations et les interactions entre l'État et la société sous différents angles. Je vais d'abord tenter de comprendre le

¹ Nous allons voir des exemples où les branches paramilitaires de *Sepâh* ou des groupes liés au *basij* agissent pour confronter les manifestants en remplaçant les unités spéciales des forces de l'ordre. Ce qui rend les règles et procédures moins transparents pour les activistes et pour la population et ce qui met une partie des institutions étatique en face des autres.

qesâs dans sa philosophie et sa politique actuelle en Iran. Dans cette première partie, je présenterai ma perception de l'importance et de la pertinence de la pratique du *qesâs*, en tant que composante des pratiques judiciaires en Iran. Puis je situerai le Code pénal de la République islamique dans la suite des codes pénaux formalisés et nationaux, et y apporterai des éléments explicatifs venant d'une lecture chiïte des principes judiciaires qui font figure de référence en Iran. J'expliquerai en détail les pratiques pénales en vigueur en Iran depuis 1979 selon la loi et ensuite je relaterai les étapes suivies par un procès de meurtre du début jusqu'à la fin.

Ensuite, je me focaliserai sur l'État iranien afin de traiter la manière dont il délimite la nature et les frontières de ses droits et ses devoirs et d'où il tient, selon lui-même, sa légitimité c'est-à-dire les stratégies qu'il utilise dans le but de prouver et de négocier sa légitimité ainsi que de garder le pouvoir. Dans cette deuxième partie, j'aborderai la question des fonctions et des stratégies de l'État afin de déceler l'attitude de la République islamique envers la société à partir de ces comportements dans les cas de *qesâs*. Comment comprendre la pratique actuelle ? Que veut dire cette dépossession volontaire de l'État de ce pouvoir d'exercer « la violence ultime légitime » dans les cas d'agression physique ? Je commencerai par pointer l'autorité punitive que j'identifie comme active en Iran depuis les premières tentatives de codification nationale, et situerai les pratiques actuelles de l'État dans cette lignée. Je reviendrai sur les fonctions d'un État moderne et d'une gouvernance pré-étatique et questionnerai la performance de l'État iranien dans l'accomplissement des exigences de telles gouvernances. Je m'intéresserai ensuite aux stratégies mises en place par l'État iranien pour renforcer sa légitimité et sa mainmise sur le pouvoir, et analyserai ce que la pratique du *qesâs* dit de la société idéale selon l'État iranien et du comportement que l'État souhaite voir chez la population.

Et enfin, je me tournerai vers la société iranienne. Je me pencherai sur les conséquences voulues ou non voulues des politiques menées par la République islamique. Je vais également analyser la manière dont la société agit dans un contexte de répression des expressions des pensées alternatives. Se définissant parfois comme face à l'État et parfois parallèle à l'État, la société agit également pour demander ou effectuer elle-même des changements en accord avec ses demandes et ses valeurs. Je commencerai par décrire les normes et les valeurs que la pratique du *qesâs* m'aide à déceler au sein de la population, pour mieux familiariser le lecteur avec la société que j'étudie. Ensuite, j'analyserai les conséquences voulues ou non voulues des stratégies de l'État dans la société. Puis je relaterai la manière dont la société utilise l'occasion présentée par les négociations des cas de meurtre pour s'entraîner dans l'organisation des actions collectives, et pour occuper des territoires non occupés ou mal-occupés par l'État, en exprimant ses convictions en parole et en geste.

1^{ÈRE} PARTIE : LE SYSTÈME PUNITIF ET L'ÉTAT

Cette recherche s'appuie sur une pratique punitive particulière, celle du *gesâs*, comme point d'entrée d'une analyse politique de l'État iranien. Le pouvoir judiciaire reflète la "santé" d'un État, c'est le modèle de ce que l'État préconise en tant que valeur et de ce qu'il interdit en tant qu'erreur. Les prisonniers « idéologico-politiques »¹ comme on les appelle en Iran, les prisonniers de droit commun, ou les prisonniers inculpés de crimes lourds ne bénéficient pas d'un traitement humain ou procédural identique en Iran. Les points de vue sur les droits des prisonniers diffèrent, que ce soit au sein de la population ou chez les législateurs. Pour l'État, certaines actions politiques doivent être traitées avec plus de sévérité que les actions criminelles, et c'est ce qui me conduit à m'intéresser aux crimes et à leur châtement sous la République Islamique d'Iran. Quarante ans après son établissement, ce dernier cherche encore à prouver sa légitimité plus qu'à rétablir l'ordre, ce qui se traduit par son acharnement contre toute forme de pensée alternative, et sa distance vis-à-vis de la prise en charge des affaires de la cité.

Dans cette première partie de mon travail, je vais aborder la question du système punitif, dans son importance pour ma recherche, et dans sa signification pour l'État et sa philosophie, avant d'étudier le Code pénal en Iran et son évolution, pour terminer par expliquer la gestion d'un cas de meurtre aujourd'hui.

¹ Aqidati-siâsi

CHAPITRE UN

POURQUOI LES SOCIÉTÉS PUNISSENT-ELLES ?

Une relation complexe existe entre l'État en tant qu'entité totale et son système judiciaire. Ce dernier fait partie intégrante de l'État, est indépendant (dans les systèmes de gouvernance démocratiques) des pouvoirs exécutifs et législatifs et il est pourtant la manifestation de la vision du monde d'une société et de sa compréhension de l'Homme, des interactions humaines et du rôle et des devoirs des dirigeants. Souvent, notre perception des sociétés et des États passe par leurs choix judiciaires : nous parlons des « pays qui ont aboli la peine de mort », ou des « pays qui ont légalisé la marijuana ». Ainsi les politiques pénales et judiciaires deviennent des portes d'entrée pour nous présenter une société et en tant qu'attributs emblématiques dresse l'image qu'une société veut donner de soi. Notre compréhension de la moralité dominante et de la vision d'un État dépend de ses pratiques punitives et de ses lois. « L'entreprise de la justification de la peine suppose, comme point de départ, une description précise de la pratique que l'on cherche à défendre » (Guillarme, 2003: 9). Le rôle central que le système judiciaire d'un État joue dans la manière dont ledit État est caractérisé peut être expliqué par le fait que les questions de la nécessité des lois et des États, de la légitimité des États et des sources de leur légitimité, leurs pouvoirs et leurs responsabilités trouvent leurs implications pratiques dans les politiques judiciaires et les actions punitives des États. Est-il possible d'imaginer un État qui ne soit pas doté d'un système punitif ? La réflexion autour de ce sujet nous guide vers l'importance et la signification des politiques punitives exercées par les autorités étatiques dans les sociétés modernes ou les autorités de fait dans les communautés disposant de systèmes de gouvernances non-modernes. Ainsi, le point d'entrée que nous avons choisi pour étudier l'État et la société iranienne trouve également son sens et sa position dans le débat. Notre projet s'inscrit dans les recherches liées aux stratégies de pouvoir étatique.

Dans la deuxième partie de cette thèse (chapitres 3, 4 et 5) nous allons longuement aborder la question de la légitimité, la souveraineté, l'autorité et les stratégies de l'État. C'est pourquoi dans ce premier chapitre, nous allons d'abord nous attarder sur la question de la nécessité des lois et des règles dans une société. Ensuite, nous aborderons certaines des différentes visions de la punition, ses justifications et ses explications utilisées par les États afin d'élaborer un système punitif. Nous allons enfin essayer de penser les différents systèmes étatiques en fonction de leur choix du système punitif. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous présenterons des éléments qui nous éclaireront sur le choix du système punitif par l'État iranien et les justifications qu'il y apporte. Nous pencher sur ces questions nous donne un cadre pour penser l'État iranien à travers ses politiques

judiciaires. Le Fait d'examiner ces points nous aide à voir plus clair dans ce qui différencie l'État iranien, et ce qui, au contraire, le catégorise dans les cadres déjà connu des études des sociétés. Cela nous permettra de répondre aux questions que nous nous posons sur la nature, les politiques et les stratégies de l'État iranien dans son interaction avec la société et la société civile.

Pour Hobbes, nous avons besoin des lois pour passer d'un état de nature où l'Homme est un loup pour Homme à un état civil où l'Homme est Dieu pour l'Homme(Hobbes, 1668). Il n'est pas possible alors d'imaginer une société qui fonctionnerait sans État. Cet État garantirait la paix entre les membres de la société par la promesse que ceux qui abusent et désobéissent aux lois seraient punis. Cette justice des Hommes serait nécessaire pour préserver la paix sociale. La justice des dieux a, elle aussi, un rôle dans le contrôle sociétal. Selon Robespierre (Schnerb, 1955), la justice transcendante reçue après la mort se positionne au-dessus des lois des Hommes. Ce serait l'idée de cette sanction exercée par une souveraineté supérieure à l'Homme qui aiderait les gens à surmonter l'exaspération qu'ils ressentent face à ce qu'ils perçoivent comme une « injustice » dans la société¹. Cette justice transcendante ne se limite pas à la justice d'un Dieu dans une idéologie religieuse, mais peut se montrer également dans la foi en un avenir idéaliste et « juste ». La fonction de la foi ici serait de calmer l'esprit des gens face aux injustices qu'ils observent et qu'ils subissent. La justice serait, pour Proudhon (Harbold, 1969), un sentiment fondamental dans le cœur des Hommes. Même si, à ses yeux, les lois imposées par l'État s'opposent à la « justice » telle que les Hommes la cherchent, sa compréhension de cette justice en tant que sentiment fondamental nous aide à expliquer pourquoi il serait nécessaire d'avoir recours à la foi dans une justice ultime pour donner aux membres de la société la motivation nécessaire pour suivre les règles.

Comme Proudhon, Bakoutine (Grawitz, 1990) pense que les lois ne sont pas l'expression ou la garantie de la justice, mais bien au contraire, qu'elles entravent la liberté de la population. L'Homme ne peut être réellement libre que parmi d'autres Hommes aussi libres que lui. Ainsi dans un état de justice pure, l'égalité et l'équité qui règnent permettent à la société de se passer des lois. Il apparaît alors que la soif de justice et l'altruisme sont des caractéristiques que ces auteurs reconnaissent comme innées dans l'Homme. Cependant, ces caractéristiques ne peuvent pas exister sans exception. Les lois, qui sont la réponse de Hobbes (Hobbes, 1668) au caractère naturellement égoïste de l'Homme, pourraient ici aussi s'avérer utiles pour réguler les cas d'exception. Mais pour Arendt (Arendt, 1973), si nous voulons rester en dehors des structures des lois étatiques face à

¹ Dans une autre vision, « Joseph de Maistre » (Triomphe and Marić, 1968) considère que les gouvernements sont choisis par le créateur et qu'en appliquant des punitions, ils instaurent la justice pénale.

l'imprévisibilité et l'irréversibilité des actions, la société des Hommes propose respectivement le pardon et la promesse¹, des éléments nécessaires pour vivre en société. Le pardon comme dépassement de la loi, et la promesse comme dépassement de la foi, permettraient alors de vivre sans ces structures. Mais qu'est-ce que le pardon ? Le pardon dans cette vision n'est pas un jugement judiciaire, mais un acquittement moral. L'idée du pardon serait de prononcer cet acquittement en ignorant la loi, parfois malgré elle. Ce pardon absolu, que l'on trouve dans la tradition chrétienne, se définit en opposition à la *loi* de l'Ancien Testament.

Dans le cas iranien, le pardon a une autre signification. En Iran, dans un procès de meurtre, le pardon n'est pas un acquittement moral, mais une action concrète qui détermine l'issue du procès. Le système punitif iranien utilise alors la loi du talion, exigeant une rétribution équivalente au crime dans une logique intransigeante, mais l'accompagne d'une décision personnelle prise par les familles endeuillées. Le pardon exercé par les familles n'est pas celui qui permettrait de se passer de la loi, mais il s'inscrit à l'intérieur d'une procédure judiciaire. Il ne peut donc pas être étudié en dehors des politiques punitives de l'État.

Dans ces visions, considérant la loi ou la foi comme une nécessité pour le maintien de la paix sociale, ou au contraire, considérant le salut de la société en l'absence des lois étatiques, les punitions, les sanctions et les rites punitifs ne seraient pas les mêmes. Ainsi, la politique punitive d'un État devient un indicateur de l'idéologie, de la vision du monde, des buts et des stratégies de l'État qui la choisit et la met en place. Je vais aborder cette question dans la première partie de ce chapitre. La politique punitive de l'État, fondée sur une philosophie de peine choisie, détermine comment un État punit, ce qu'il punit, qui il punit, et pourquoi il punit. La logique punitive choisie par l'État iranien sera le sujet de la deuxième partie de ce chapitre. Je m'intéresse à une pratique punitive, parmi toutes les pratiques judiciaires de l'État iranien : celle du *qesâs*. Il existe deux types de *qesâs* : *qesâs* complet qui équivaut à la peine capitale pour un meurtre et *qesâs* partiel qui équivaut à une amputation dépendamment des dommages causés par l'agression. L'exécution de ces peines dépendent de la demande des victimes et leur famille. Je me focaliserai principalement sur la peine de *qesâs* complète car j'ai recueilli davantage de données informatives sur ce type de peine. Il me semble que la pratique du *qesâs*, emblématique d'un système punitif que je qualifierais de paradoxal et

¹ Ce qui n'est pas sans nous rappeler une économie de don sur laquelle nous allons revenir dans les prochains chapitres.

complexe, est un indicateur de taille qui touche à une multitude de couches idéologiques, stratégiques, culturelles et structurelles de l'État et de la société iranienne.

A. Politiques punitives et justification de la peine

“That four great nations, flushed with victory and stung with injury, stay the hand of vengeance and voluntarily submit their captive enemies to the judgement of the law, is one of the most significant tributes that power has ever paid to reason.”
-- Judge JACKSON, Nuremberg International Military Tribunal,
1945

Le choix du système punitif de la part d'un souverain est donc fortement lié à sa philosophie de justice et de peine. Les chercheurs et les penseurs du domaine de la philosophie politique, se sont longtemps intéressés à la justice pénale : à la justification de la peine et de la punition, aux moyens de l'exécution des peines, aux effets positifs ou négatifs de chacun des moyens pratiqués et des justifications théoriques qui les soutiennent.

Nous analysons ici les explications et les justifications des philosophes et des théoriciens du droit et de la sociologie quant à la peine. Ces questions ont préoccupé les philosophes depuis la genèse de la pensée. Le rôle et l'étendue des responsabilités et des devoirs de l'Homme en matière de punition sous-tend les réflexions menées sur ce sujet. Pour ne pas se limiter à des philosophies justifiantes et explicatives des pratiques punitives dans les sociétés modernes, nous creuserons, dans les chapitres suivants, les pratiques punitives locales dans la perspective de mieux comprendre les pratiques réelles qui ont du mal à s'adapter dans les structures strictes et claires de la pensée moderne.

Le fait de nous arrêter un temps sur ces différentes philosophies de peines nous permet de prendre la distance nécessaire par rapport à notre objet de recherche pour mieux l'analyser. Les valeurs et les visions qui forment les principes de base d'un code pénal diffèrent selon le regard porté sur la peine, sur la punition et sur le crime. Le plus souvent, les châtements exercés sur les coupables cherchent à : 1- punir le coupable parce qu'il le mérite, 2- punir le coupable pour le dissuader de commettre d'autres offenses, 3- punir le coupable pour en faire une leçon et dissuader les autres de commettre des offenses, 4- protéger la société d'un malfaiteur, 5- palier à la douleur de la victime. En pratique cependant, la peine que le Code pénal détermine pour un crime se réfère à une combinaison de tous ces explications et raisonnements.

Punir : nécessaire ou utile ?

Je propose d'étudier les théories de la punition selon leur justification première de la nécessité, pour l'auteur d'une action jugée hors-la-loi, d'être puni. Deux catégories, conséquentialiste et essentialiste, se distinguent. Dans une vision conséquentialiste, il est nécessaire de punir pour un délit ou un crime car la société bénéficiera de cette action. Les différentes visions que je classe sous les catégories conséquentialistes proposent des raisonnements divers et peut-être parfois contradictoires ; mais leur point commun reste le souci de l'intérêt de la société, par la punition, ou pas, de l'acte transgressif. L'intérêt de la société n'est évidemment pas défini de manière semblable mais en fonction des idéaux de chacun. Dans la vision non-conséquentialiste, ce n'est pas l'intérêt de la société qui motive la punition, mais un impératif moral. Ici aussi des visions différentes de la justice et de la moralité, ou la croyance à l'existence et les conditions d'une justice transcendante, s'expriment dans les différentes justifications. Il reste cependant que ce n'est pas l'impact de l'action de punir sur la société qui motive la punition, mais un impératif indépendant des résultats et des effets de ladite punition.

Punit-on pour le passé ou pour le futur ? Dans le choix de la punition, certains choisissent une perspective rétrospective, et d'autres une perspective prospective. Une partie des théories justifiant la punition que nous abordons ici sont celles qui reconnaissent une nécessité presque « naturelle » à la punition. La société, ou les dieux, sanctionneraient les coupables, car ce serait la chose *juste* à faire. Dans une grande partie des justifications de la peine se pose la question de la justice, comme un idéal ou un sentiment fondamental. Une justice qui ne dépend pas des définitions légales, et qui paraît ne pas avoir besoin de définition. La question de l'utilité ou la nocivité des sanctions pour la société et ses intérêts ne se poserait alors pas. Dans cette optique, la punition n'est point justifiée en démontrant ses bienfaits et son utilité pour une ou plusieurs personnes ou la société dans sa totalité, mais en fonction de ce qui est considéré comme une qualité en soi pour la punition : la justice. Une des formes les plus directes et instinctives de penser la justice, serait une rétribution égale au crime, une forme de karma, qui dans les systèmes punitifs n'est pas laissée au sort, mais est exercé sous forme de sanctions. Vue comme une suite naturelle du crime, la punition est nécessaire dans cette vision des choses.

Mais la justice, dans cette vision, est définie indépendamment des lois et des règles sociétales. Elle est une idée, parfois évasive et changeante selon les époques et les idéologies. Pour Aristote (Balaudé, 2005) la vengeance est supérieure à l'entente car elle est juste, et ce qui est juste est beau. C'est alors aussi par un souci de beauté que le coupable subit la vengeance. La moralité, exercée

dans une société sous forme de lois ou de rituels, n'est pourtant pas indépendante de la division des pouvoirs et de la force relative des différents groupes. La moralité serait forcément la moralité de la majorité ou celle de la classe dominante. Pour Moussavi Bojnourdi (Bojnourdi, 2015a; 2015b), membre du Conseil suprême judiciaire choisi par Khomeiny, les commandements de la religion musulmane ne cherchent pas à punir, à faire souffrir ou à venger, mais leur but premier est de corriger et éduquer.

Pour Durkheim, une des fonctions de la peine est de « maintenir intacte la cohésion sociale en maintenant toute sa vitalité à la conscience commune » (Durkheim, 1893: 77). Cette utilisation de la peine comme la réalisation de la moralité d'une communauté est toujours et encore une question fondamentale et décisive dans l'adoption de nouvelles lois et dans les changements et réformes légales. Devlin (Devlin, 1971) affirme qu'« aucune société ne peut exister sans intolérance, indignation et dégoût : telles sont les forces qui soutiennent la loi morale. » À titre d'exemple, en ce qui concerne la question de la décriminalisation de l'homosexualité ou l'inclusion des unions homosexuelles dans le cadre du mariage, la moralité bien plus que l'utilité détermine le choix des acteurs.

La cohésion sociale ainsi défendue et protégée par une loi morale et moralisante est celle d'une communauté morale qui essaierait d'exister avec la décriminalisation de ce qu'il considère l'immoralité. En me penchant sur le *qesas*, je vais utiliser une pratique qui utilise la moralité comme source justificative des lois à la manière d'une optique intermédiaire qui lierait une vision essentialiste de la punition à une vision utilitariste. Ce qu'une vision moraliste de la punition préconise, a des effets sur la société qui me paraissent contredire la non-prise en compte de l'utilité et des conséquences de la punition dans les motivations des acteurs. L'intérêt des classes dominantes ou l'intérêt commun ne pourraient être indépendants des règles de moralité d'une communauté. Punir selon les règles de la moralité dominante renforcerait alors la mainmise d'un groupe sur le pouvoir. La survie de cette communauté de valeurs dépendrait alors de la criminalisation des actions considérées comme immorales. Je vais revenir sur ce point dans le chapitre 6 lorsque j'analyserai les stratégies de l'État iranien.

D'autres explications et justifications de la punition et de la peine sont basées plus explicitement sur l'utilité de ces actes. Mais l'utilité ne se définit pas et ne se traduit pas de la même manière partout. Plusieurs groupes sont impliqués dans une punition quand il s'agit de penser à l'utilité éventuelle de la peine. La/les personnes châtiées, la/les personnes lésées, les victimes potentielles et les coupables potentiels sont tous des groupes qui, dans des optiques différentes, sont affectés par la punition. Notons encore qu'en réalité, le choix des pratiques punitives de peine englobe

souvent plusieurs justifications. Cependant la priorité est donnée à certains facteurs, ce qui fait distinguer les systèmes punitifs.

La théorie platonicienne de la peine argumente que l'on ne commet pas le mal de manière volontaire, mais à cause de son ignorance. La peine a alors pour objectif d'éduquer et réformer le criminel pour lui apprendre qu'il est, en fait et malgré ce qu'il peut lui-même penser, profondément vertueux. C'est là l'utilité de la punition et de la peine. Servir d'exemple pour la société est secondaire dans ses motivations. Dans cette optique, le coupable est plutôt objet de pitié que de rage ou de mépris, et en tant que le moins fortuné du groupe qui a perdu le chemin de la vertu, il est la priorité de la communauté dans l'optique de la théorie aristotélicienne du bonheur. Ainsi, plutôt que de vouloir apporter un bénéfice à la victime ou à la société dans sa globalité à travers les victimes, les coupables et les victimes potentielles, l'emphase est mise sur la rééducation du condamné. C'est pour son propre bien qu'il est puni. Le but ici est de réformer celui qui a enfreint la loi afin de produire une transformation de son caractère, c'est-à-dire de le rendre meilleur et donc améliorer la qualité de sa propre vie. Car dans cette théorie on est d'avis que la vertu peut être enseigné et que le bonheur c'est d'être vertueux (Platon, Gorgias, Lois). Dans cette théorie, seuls les incurables sont châtiés, les autres sont punis pour apprendre. Les incurables châtiés ne bénéficient pas de la chance d'apprendre, mais ils contribuent au bien commun en servant d'exemple et en subissant la peine et les souffrances publiques. Nous rejoignons ainsi ici la logique de la dissuasion, et la question de savoir comment la décision de l'incurabilité d'un criminel est prise et par qui, reste ouverte. Pour Jacques Pierre Brissot (1754-1793) également le criminel est comme un malade ou un ignorant, il faut le guérir ou l'éduquer, pas le tuer.

La croyance en une justice transcendante peut également jouer un rôle dans la justification des peines. Selon Natiri (Shams Natiri, 1999), les punitions religieuses dans l'islam montrent la compassion de la religion pour les coupables, car en subissant la punition décidée par la religion dans ce monde, les coupables ne les subiront plus dans le monde de l'au-delà. La justice des Hommes aiderait ainsi le coupable à purger une partie des peines qu'il encourrait après la mort.

Dans une optique, encore différente mais toujours avec le condamné au cœur de l'argumentation, il nous faut mentionner Hegel (Hegel, 1821) Dans sa justification de la peine, il prend les deux perspectives : objective et subjective. Il insiste sur le fait qu'une peine est non-seulement justifiée de l'extérieur, mais qu'elle l'est également quand elle est analysée du point de vue de la personne punie. Dans cette deuxième perspective, Hegel met le coupable au centre de son argumentation. Il considère qu'une peine ne peut être juste que si le coupable puni consent à la subir. Hegel ne

conçoit pas ce consentement dans le cadre du contrat social comme ferait Beccaria, mais le trouve dans l'acte criminel même que commet le criminel. Ainsi pour lui, la punition est le droit du coupable qui se réapproprie sa loi en subissant la peine.

Raymond Verdier, cite Malinowski rapportant le suicide « d'une jeune fille accusée par son fiancé d'entretenir une relation amoureuse avec un jeune homme de son clan ». Il s'agirait pour lui, « autant¹ d'expié sa transgression criminelle que de protester contre ceux qui l'avaient injuriée et poussée à la décision suprême. » Le suicide chez les Trobriandais de Mélanésie « repose sur une attitude mentale complexe dans laquelle entrent à la fois le désir de s'infliger soi-même un châtement, celui de se venger, de se réhabiliter et de se soustraire à une douleur morale. » (Verdier, 2004b)

La réforme du coupable est encore aujourd'hui au cœur des justifications de la peine. Cependant moins que le bien personnel de l'individu, la réhabilitation et la rééducation du coupable sont des arguments qui trouvent aujourd'hui leur intérêt dans le fait que l'individu réhabilité réintégrera la société et n'y commettra plus de délit. Ainsi le but de la réhabilitation n'est pas le bonheur ou l'élévation du coupable, mais la protection de la société contre des délits potentiels futurs. Selon Durkheim (Durkheim, 1893), il existe une séparation du travail social. Il fait une distinction entre le droit punitif et le droit réparateur. Dans le cas du droit punitif, que l'on observe dans les sociétés traditionnelles, le coupable est puni par le dommage qu'il doit subir dans sa richesse, sa vie, ou sa liberté. Dans le droit réparateur, que l'on observa dans les sociétés modernes, le but est de rendre justice et pour cela, il n'y a pas de privation pour le coupable, mais une réhabilitation afin d'assurer un retour à la normal.

La théorie punitive utilitariste de Bentham (Bentham, 1830) est basée sur l'idée principale qu'une peine est justifiée dès lors que ses bénéfices surpassent la souffrance qu'elle entraîne. Considérant la peine comme une action vile en soi, cette vision de la punition consent à ce sacrifice car elle considère que cette punition apportera un bien pour la société et que ce bien vaut le sacrifice.

La logique de la dissuasion veut que la criminalisation d'un acte et la punition des coupables dissuade les criminels potentiels de commettre des crimes. C'est pour échapper à la punition et éviter la peine que ceux qui sont tenté d'agir contre la loi s'empêchent de commettre les actes illégaux.

¹ Je considère que ce que rapporte Malinowski, et l'introduction de la notion de protestation pour lire l'acte de suicide ne se marient pas aussi simplement avec le sentiment de se purger d'une transgression commise. Dans le premier cas, le sujet proteste contre le traitement qu'il subit, qu'il juge injuste. Dans le deuxième cas, le sujet accepte implicitement le jugement de la communauté.

Bentham(Bentham, 1871) ne nie pas le plaisir que ressentiraient les victimes et/ou tout autres personnes offensées par le geste du punir le coupable de le voir souffrir. Il considère d'ailleurs que ce sentiment aide le processus judiciaire et cause l'antipathie du public envers le crime et le criminel. Comment mieux choisir une peine dissuasive ? En parlant de ce sujet, Foucault le mélange (Foucault, 1975: 125) à une volonté de rééducation. Le choix de la peine devrait combattre les sources du crime (Foucault, 1975: 125). C'est de ce caractère que la peine tient son côté éducatif. Si la peine imposée au condamné n'ait pas de terme (temporel), il n'est alors qu'un châtement. Alors « s'il y a des incorrigible, il faut se résoudre à les éliminer » (Foucault, 1975: 127)

À part la rééducation et la dissuasion que nous venons de voir, deux autres justifications principales de la punition sont souvent soulevées : celle de la rétribution (Rawls, 1971; Mill, 1859; Hart, 2008) et celle de la réparation (Shapland, 1984; Harland, 1978). L'idée principale derrière la punition rétributive renvoie à la notion du mérite moral. Dans cette optique, le coupable mérite d'être puni à cause de son crime, tandis que la punition réparatrice tend à compenser les dommages causés par le crime, que ce soit les dommages subis par les victimes directes ou par la société. Ceci nous ramène à la question du choix des politiques punitives. Est-ce que les sanctions ont la prétention d'être des actions « justes », ou sont-elles des actes nécessaires pour la survie de la communauté ? Dans ce deuxième cas, les membres de la société auraient consenti à se soumettre à certaines règles et à accepter des sanctions s'ils y dérogent en acceptant qu'un idéal social puisse être plus important dans les calculs politiques que « la justice » des sanctions prononcées. Pour Rousseau, « c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. » (Rousseau, 1762: - Livre 2, Chapitre 5)

La logique de dette, ou la logique marchande, écarte les autres approches plus sociales ou émotives en faveur d'une justification rationnelle avec une optique de dédommagement, comme seul remède matériel de la perte subie. « Cela les anciens le savaient bien, qui appelaient *nómos*, c'est-à-dire réparation, ce que nous appelons loi ; et qui définissaient la justice comme la réparation par laquelle chacun reçoit ce qui lui appartient. » (Hobbes, 1668) Pour qu'il existe une harmonie entre les lois, il est nécessaire que la récompense et la punition d'une personne soient égales à son action : il faudrait donc la priver du même montant ou de la quantité équivalente à ce dont les autres ont été privés dans leur propriété. L'amputation de la main d'un voleur dans les lois islamiques s'inscrirait alors dans la même logique : le voleur s'approprie une partie de la propriété d'une personne ou de l'État, aussi l'État s'approprie-t-il une partie de la propriété corporelle du voleur, c.-à-d. sa main, et prive le voleur de la liberté d'utiliser ce membre. L'esclavage serait l'exemple extrême de cette privation où l'esclave est privé de toute liberté en punition d'une faute commise. « D'une théorie de

la valeur marchande, Hobbes retient l'idée selon laquelle la valeur d'un homme ne réside pas dans la valeur, très élevée la plupart du temps, qu'il se donne à lui-même, mais dans « l'estime que les autres en font » (Hobbes, 1668) puisque, affirme-t-il, la valeur ou le prix d'un homme, c'est comme n'importe quel produit, « ce qu'on donnerait pour disposer de son pouvoir » (Foisneau, 2016)

L'élément de temps est important dans la différenciation d'une transaction et d'une dette. « En effet, tandis qu'un contrat de crédit fonde l'unité de tous les transferts compris entre l'ouverture du crédit et son extinction, un échange de don consiste explicitement en deux transferts distincts l'un de l'autre dont le second ne clôture pas la relation ouverte par le premier » (Mauss, 1897). Quand la punition se présente dans une logique de dette, le temps¹ qui sépare l'acte de transgression, qui fait des victimes des demandeurs de dédommagements, et le paiement du prix de consolation peut être régulé et limité par les rites et les coutumes ou par la décision de la justice qui gère le conflit.

La dette financière remplace alors la dette sociale ou morale. Mais il reste encore la question de la définition de la responsabilité et du dommage. Qui est responsable du paiement d'une dette financière ? Et qui est la partie lésée ? La famille de la victime reçoit un dédommagement qui, dans les observations de Verdier, ne vient pas directement du coupable², mais est levé ou offert (que ce soit par la force du rite ou sur la base du volontariat dans notre cas) par les membres de la communauté. Ainsi, la compensation est la dette de la société vis-à-vis de la victime, comme la prison est la dette du coupable envers la société (comme le veut l'expression). La logique est celle de la dette, et pas celle de la punition. La question de la responsabilité du paiement serait un sujet à part entière. Entre le coupable, sa famille, les caisses d'assurance et les caisses de l'État, le partage de la responsabilité du dédommagement me semble un emblème représentatif de la complexité des rôles personnels, privés et publics dans les sociétés modernes. La question de la responsabilité civile n'est pas aussi évidente dans les systèmes judiciaires non-modernes. La philosophie que l'on observe dans les peines proposées par le code de Hammourabi met en cause le caractère personnel du crime. Dans son article 229 et 230, il traite de la survenue d'une mort dans le cas d'écroulement d'une maison. Le code de Hammourabi condamne à mort l'architecte, si la chute de la maison cause la mort du propriétaire qui a commandité la maison ; et la mort du fils de l'architecte si l'écroulement de la

¹ Dans le cas du *qesâs* en Iran, je n'ai pas réussi à savoir si la famille de la victime aura une garantie d'exécution particulière, à part les moyens classiques de reconnaissance de dettes, pour le paiement à vie d'une somme ou d'un geste en échange du pardon. Il n'y a pas de date limite également pour finir les négociations. Aussi le temps ne sera-t-il pas pris en compte comme facteur dans l'analyse des stratégies des familles.

² C'est également souvent le cas en Iran, comme nous allons voir dans les chapitres suivants.

maison cause la mort du fils du propriétaire. Dans d'autres pratiques, encore d'actualité chez certaines tribus de l'ouest iranien, une jeune fille est offerte en signe de fin d'hostilité à la tribu adverse. Cette personne perd alors son nom et est appelée *khoon-bass* (signifiant littéralement *pour en finir avec le sang*) : elle ne porte aucune responsabilité personnelle dans les hostilités et les faides entre les tribus¹.

Justice et vengeance

La logique de la vengeance est basée sur une compréhension individuelle de la responsabilité. Le désir de vengeance demande une réparation qui est plus grande et plus importante que ce que la justice (dans le sens du procédure judiciaire) pourrait prescrire.

La logique de vengeance s'inscrit dans les deux optiques de rétribution et de réparation. Le désir de vengeance comme source et motif des actions punitives n'a jamais été loin des préoccupations des penseurs de philosophie de la peine. Dans les systèmes punitifs « *vindictaires* » (Verdier, 2004b) les institutions judiciaires auraient une fonction de « *légitimation* » et aussi de contrôle sur l'arbitraire d'une vengeance spontanée, donc auraient pour rôle de tempérer les représailles que les victimes voudraient faire subir aux coupables.

Ceci nous amène à la question de la justice telle que définie dans les systèmes punitifs modernes. La question de la punition est débattue depuis toujours en termes de l'action qu'il serait juste d'entreprendre face à une transgression. Pour Proudhon d'ailleurs, les gens ont une soif innée de la justice qui les motive en l'absence des lois, et c'est alors cette soif qui expliquerait les systèmes punitifs et légaux car les sociétés humaines tendent naturellement vers la justice (Harbold, 1969). Mais la justice moderne, dans le sens des systèmes judiciaires et punitifs modernes, s'est créée en opposition à la justice privée et a ainsi rendu « *injustes* » toutes réactions aux transgressions qui sortiraient de son cadre. L'instauration de la justice moderne est l'instauration de la loi étatique pénale comme cadre moral. Aujourd'hui, si les procédures judiciaires sont respectées en matière d'affaires criminelles, la justice est considérée comme faite.

Un regard historique sur le système punitif et la peine fait souvent émerger le fait que la vengeance personnelle dans les sociétés est remplacée par la justice privée (que je comprends être l'équivalent

¹ L'échange des personnes dans une lecture de clan n'est pas unique à ce cas. Il s'agit d'une des premières étapes pour établir la paix. « Pour commencer, il fallut d'abord savoir poser les lances. C'est alors qu'on a réussi à échanger des biens et des personnes non plus seulement de clans à clan, mais d'individus à individus ». (Mauss, 1924)

du droit coutumier), pour ensuite évoluer vers une justice publique (que je comprends être l'équivalent du droit positif). Pour Mauss, « La sanction, c'est toute punition atteignant celui qui a violé le droit et la coutume. Dans les sociétés archaïques, la transgression provoque souvent une réaction religieuse, c'est de là que le droit pénal s'est développé : il n'y a pas seulement dans notre droit moderne des restes de la vengeance privée primitive, il y a aussi dans les types originaux de la réaction juridique quelque chose comme le germe de notre système pénal. » (Dumont, 1983) La vengeance n'est pas alors un motif de sanction séparé des motifs des sanctions des sociétés modernes, mais un sentiment humain dont les traces peuvent se trouver dans nos systèmes d'aujourd'hui. Aristote défendait « l'idée d'une juste vengeance consistant à rendre l'offense en proportion de celle que l'on a reçue, afin de restaurer sa valeur et sa position sociale » (Verdier, 2004b). Ce type de désir de vengeance n'est donc pas toujours mal perçu. Mais peut être considéré comme « par définition un processus d'échange, d'équilibre entre deux violences » (Judet De La Combe, 2004).

La cohésion de la société dépend de la confiance de ses membres dans le respect du contrat par les autres membres. La communauté renforce ce respect en punissant la transgression. Le passage à un système pénal qui serait gestionnaire des sanctions donnerait alors une autre dimension à la vengeance qui, dans les pratiques comme le *qesàs*, « devient ainsi une justice à part entière, quand elle est le fait non de l'individu qui se venge, mais d'un groupe ou d'un peuple qui venge l'injustice » (Verdier, 1993). Ce que Verdier affirme ici rejoindrait les propos de Rousseau quand il considère que le but des sanctions, à chaque fois, n'est autre que d'assurer et préserver l'intérêt public. Pour lui, quel que soit le crime du coupable, quand il est puni par la peine de mort, il l'est en tant qu'ennemi de l'État pour avoir violé ses lois. Celui qui décide qu'un individu, un citoyen, doit être privé de vie, le fait à chaque instance dans ce qu'il définit comme l'intérêt public.

Nous sommes aujourd'hui témoins d'une nouvelle tendance de justice réparatrice (Jacquot, 2012). Cette optique de la justice argue que dans l'étatisation des procédures judiciaires, point central de la justice moderne, on a écarté les victimes pour faire de la justice une affaire de société, mais dans ce processus, les personnes lésées ont souvent été oubliées. Avec une approche psychologique, la justice réparatrice propose que la plaie ouverte par le crime dans le tissu de la société ne puisse être réparée que si la victime et l'agresseur se confrontent et gèrent leur ressentiment pour les dépasser. Nous allons voir dans les chapitres suivants comment la réparation de la paix sociale est recherchée par la punition dans beaucoup de systèmes pénaux à travers une compensation non-financière pour les victimes. L'apaisement et le soulagement des victimes à voir le coupable châtié fait partie des

arguments justificatifs de la peine quand ce soulagement est censé aider, dans une vision utilitariste, la reconstruction de la paix sociale.

Dans un monde rationnel, la vengeance est perçue parfois comme juste et équilibrée. Dans son article sur la Médée d'Euripide, Judet de la Combe écrit : « Jason, un peu avant la fin, croit encore que le monde est rationnel et que le sang versé appellera un autre sang, selon la logique constante et équilibrée de la vengeance. » Dans cette interprétation, nous observons également la foi dans une justice qui se réaliserait indépendamment de l'intervention humaine.

Il existe deux types de peines : les peines physiques, et les peines non physiques. J'appelle peines physiques toute peine exercée sur le corps du condamné. Il peut s'agir de l'emprisonnement, de coups de fouet, de l'exil, de l'amputation, de la lapidation, de la pendaison ou autre type de peine capitale. J'appelle peines non physiques toute peine financière et sociale : amendes, interdiction d'exercer certains métiers, privation de certains droits civils, etc. Que veulent dire la peine capitale, forme extrême d'une peine physique et son existence pour la philosophie de peine qui soutient les lois pénales ? Quel est le but du système pénal ?

La peine de mort

L'existence de la peine de mort dans un code pénal, ainsi que ses domaines d'application, nous informe sur les priorités de la société, sur son opinion à propos des devoirs des individus et de la société l'un envers l'autre, sur la possibilité de rédemption et de la définition de la dette envers la société. Elle nous montre ce que l'État considère comme une menace pour l'ordre social, ou un crime haineux qui nierait les valeurs fondatrices de la société.

La peine capitale est le sujet de débats d'opinion intenses. Les opinions diffèrent sur la moralité de la peine de mort décidée et exécutée par la société des Hommes. Pour la majorité des partisans de la peine de mort, cette peine n'est acceptable que dans le cadre de lois et de procédures précises et strictes et ne peut pas être réalisée sur une décision personnelle. La question de la punition dans les sociétés modernes suit une trajectoire qui ne ressemble pas forcément à celui des autres localités. Pour les juristes essentialistes, la base décisionnelle n'est pas utilitaire, mais se fait sur les fondements moraux liés à la culpabilité du criminel. Alors la peine capitale est acceptée. Dans la Doctrine du Droit (1797), Kant affirme que la peine capitale ne peut pas être exécutée pour seule raison utilitaire. Elle ne peut pas être seulement un moyen pour un fin, qu'il s'agisse d'une utilité pour la société ou pour les criminels potentiels, mais elle doit être exécutée seulement parce que le criminel a commis un fait portant tort à un tiers. Il pose qu'une société humaine qui s'apprête à quitter une

île pour toujours, va quand même exécuter ses membres coupables puisque la justice doit être faite, parce qu'elle est une loi suprême est contraignante qui consiste à ce qu'un crime ne soit pas impuni. Pour Kant, la punition (la peine) est le résultat naturel du crime. Et la justice ne peut être atteinte que si la punition est égale au crime. Si une personne tue une autre injustement, elle s'est tuée elle-même en vérité. Et les autres ont le devoir de la tuer, car la justice le voudrait ainsi.

Dans une première période classique qui débute avec Montesquieu et « L'esprit des lois » (1748) ainsi que « Crimes et punition » (1767) et qui continue jusqu'à Lombroso avec « Criminal Man » (1876), deux croyances premières (Lombroso, 1876) sont établies dans le regard vers la loi. En premier, sauf les fous et les enfants, toute personne est maîtresse de son action. Deuxièmement, l'utilisation abusive de la liberté doit être punie, le but de la punition étant de combattre le crime. Avec Montesquieu, une première vague de protestation contre la peine capitale est lancée. Il est d'avis que la peine de mort est signe de l'autocratie de l'État et il établit une relation systémique entre le niveau d'autocratie et le nombre des exécutions. Pour les raisons qui conduisent les criminels à commettre des crimes, Lombroso (Lombroso, 1876) reconnaît des raisons génétiques, la folie, l'habitude, la passion et le hasard. Lombroso ne se positionne pas contre la peine de mort en tant que telle, mais il estime que certaines motivations des criminels ne sont pas assez dangereuses pour exiger la peine de mort.

Pour Rousseau, le croisement de l'individu et de la société crée le contrat social. L'État est représentant de la société et il a alors le droit de punir celui qui brise ledit contrat. La peine de mort est permise car le coupable, en brisant le contrat, n'est plus membre de la société. Il ne peut alors coexister avec la société et l'un des deux doit disparaître. Le bien de la société est plus important que son bien à lui, alors la société peut et doit le tuer. Ce qui voudrait dire que la société, qui doit tuer le coupable, affirmerait que le contrat social ne saurait exister en laissant le coupable en vie. Ne pas punir celui qui enfreint les lois fragiliserait alors la société basée sur les lois.

Les philosophies justificatives de la peine abordent la question de la peine capitale de manière différente. Chez les utilitaristes, naturellement, l'effet observé des peines diverses dans le temps change les postures et les positions. Pour Beccaria (Beccaria, 1764), en tant qu'un des pionniers de ce qu'aujourd'hui nous connaissons sous le nom de justice moderne, il est primordial que les punitions soient utiles. Il parle de la nécessité et de l'utilité publique, et croit que le seul but de la punition est d'empêcher le criminel de faire du mal à la société dans le futur et de d'empêcher les autres citoyens d'aller vers le crime. Autrement dit, la peine doit prévenir et pas punir. Il propose des structures fermes et claires pour que le criminel puisse envisager sa punition et s'empêcher de

commettre le crime. Beccaria divise son analyse en 3 types de punition : 1- financière : esclavage temporaire, exil, etc. ; 2- Saisie et confiscation publique, brûler vif jusqu'à ce qu'il avoue ; 3- Peine de mort : il y consacre un chapitre dans son livre où la première phrase est « l'augmentation inutile des peines douloureuses qui n'a jamais réussi à corriger et contrarier les Hommes m'a conduit à faire cette recherche pour pouvoir comprendre si, pour un gouvernement bien établi, la peine de mort est utile ? » (Beccaria, 1764) Il argue qu'aucun membre de la société n'accepterait d'être sacrifié pour le « contrat social », aussi n'existe-t-il pas de droit de tuer pour l'État : la peine de mort n'est pas un droit, mais un combat national contre le criminel, parce que la nation croit en l'annihilation du coupable utile et nécessaire. Notons au passage comment pour Weber (Weber, 1921) ce qui arrive après une transgression paraît davantage être une lutte qu'une punition. Pour Beccaria, l'Homme est plus sensible à la durée de la peine qu'à sa dureté. Alors il propose l'esclavage à vie à la place de la peine de mort. Il accepte pourtant la peine de mort dans deux cas : 1- crimes politiques : dans ce cas, l'existence du criminel peut engendrer des changements dangereux dans la forme du gouvernement et 2- si tuer le criminel est le seul moyen d'empêcher les autres de commettre le crime. Ainsi, même s'il refuse la peine de mort et son utilité dissuasive, il reste d'avis qu'elle peut être utile pour des cas particuliers. Pour Bentham (1748-1832), utilitariste dans la question des peines, la morale n'est pas primordiale. Pour être utile, la peine doit contenir des pertes et des souffrances. La souffrance à laquelle nous faisons référence ici est double : la souffrance réelle que le criminel endure et sa souffrance spéculée par les gens qui les dissuaderait de commettre des crimes. Il est alors nécessaire de porter une grande attention à cette souffrance. La punition a besoin d'être populaire et horrible pour être efficace. Elle doit être populaire, c'est-à-dire acceptée par l'opinion publique, et elle doit être horrible pour marquer les esprits. Cependant Bentham ne consent pas à des peines de mort délivrées trop facilement, il est d'avis que l'emprisonnement à vie avec des travaux forcés est plus efficace, car il affecte plus encore les esprits. (Bentham, 1830)

En Europe, depuis la Renaissance, les voix des juristes et des philosophes montent en faveur d'une limitation de la peine de mort pour les crimes les plus graves. Certains juristes comme Gaetano Filangieri¹ en Italie n'acceptent la peine de mort que si elle est limitée à des crimes comme le meurtre ou la trahison. Depuis, les crimes passibles de la peine capitale diminuent. Au Portugal depuis 1867, et au Michigan depuis 1846, la peine de mort est abolie. La position contre la peine de mort trouve des appuis dans plusieurs philosophies dépassant l'argument de l'inutilité de cette peine (Koestler and Camus, 1957). Une forme de moralité entre dans la justification des peines pour affirmer que

¹ Gaetano Filangieri (1753-1788) juriste et philosophe italien.

la peine capitale n'est pas juste. Les raisons anatomiques et psychologiques sont abordées (Quétel, 2012) pour expliquer que l'Homme n'est pas totalement libre, mais qu'il est affecté par des forces qu'il ne contrôle pas. La punition doit alors être le but de la défense sociale contre le crime. Le coupable est considéré comme un malade et le devoir de la société serait de gérer une structure sociale qui utilise la dissuasion. Dans cette école l'important n'est pas de punir. La peine de mort n'est pas acceptée, et même l'emprisonnement, s'il cause des dysfonctionnements dans l'individu ou la société, n'est pas permis. Au 19^{ème} siècle l'idée que le libre arbitre de l'Homme le rend capable de se réformer et qu'il est donc possible d'éduquer les criminels fait surface (Guizot, 1822; Hugo, 1848). L'État est alors non seulement responsable d'agir au bénéfice de la société, mais doit lutter contre le crime en socialisant les criminels. La punition est pensée d'abord comme un moyen de réformer le criminel. L'abolition de la peine de mort devient une question de société. Pour Albert Camus (Koestler and Camus, 1957), la peine capitale vient de l'idée que l'État est censé avoir un droit sur la vie des citoyens. Mais vu que la vie prise ne peut pas être rendue, ce droit n'existe pas. Aujourd'hui, l'attitude générale des systèmes judiciaires modernes, avec quelques exceptions, va vers des peines plus légères, et même le remplacement de l'emprisonnement par des mesures de sécurité et des mesures éducatives.

Lex Talionis

Le principe que l'on appelle aujourd'hui *qesâs* en Islam, connu sous le nom de la loi du talion dans les textes judaïques, et qui fait référence à une rétribution égale au crime pour un criminel, a existé dans beaucoup de sociétés. La première référence écrite est probablement celle du code de Hammourabi où, au sujet des notables, le code stipule la rétribution d'un œil pour un œil, d'un os pour un os, et d'une dent pour une dent (Hammourabi). La portée de cette recherche ne permet pas d'étudier les pratiques historiques semblables, cependant nous rappelons ici que comme nous allons voir par la suite, dans la région où est advenu l'islam, ces pratiques n'étaient pas inconnues.

Dans son dictionnaire de la langue arabe, Ma'luf¹ définit le *qesâs* comme la punition d'un crime qui consiste à faire à l'auteur l'action qu'il a lui-même faite. Ibn Manzur² présente le *qesâs* comme des représailles qui seraient égales à : tuer à l'encontre de tuer, et de blesser à l'encontre de blesser. Pour Shahid Thani, *qesâs* est la compensation semblable au crime qui peut être meurtre ou blessure, et

¹ MA'LUF AL-YASSU'I, Louis. (1908) *al-munjid fi al-lughah wa al-a'lam*. Beyrouth : Dar ol mashriq.

² IBN MANZUR, Fadl Jamal ad-Din Muhammad. (1955-1956) *Lisân al-'arab*. Beyrouth : Dar al Kotob al Ilmiyah.

l'origine est le suivi de l'effet d'une action. D'après Tabataba'i¹ le mot *qesâs* vient de la racine quaaas/yaghaas qui veut dire suivre : comme les traces de pas qui suivent une personne qui marche. Ainsi, la punition suit le coupable (Tabataba'i, 1971). Comme si le meurtrier avait pris un chemin et que celui qui châtie par *qesâs* suivait le même chemin.

Chez les musulmans, les lois religieuses préconisent la peine capitale pour un certain nombre de crimes. Pourtant l'application de ces lois aux mains des agents d'un État islamique, comme c'est le cas aujourd'hui en Iran, n'est pas objet de consensus parmi les philosophes de la théologie musulmane. Pour beaucoup de théoriciens de la sharia chiïte, les lois et les commandements du Coran et ceux qui sont restés des pratiques du temps de Mohammad ne peuvent pas être exécutés dans un autre temps et sous le règne d'autres que les Imams chiïtes, innocents (ma'soum). Dans la tradition chiïte de l'Islam, après la mort de Mohammad, le califat revient à Ali (premier Imam), et ensuite aux fils d'Ali, Hassan et Hossein et les descendants de ce dernier jusqu'à 11 générations. Avec la mort du 11^{ème} Imam, Hassan Asgari, Mahdi, son fils, devient le dernier Imam immaculé. Ce dernier, selon la tradition chiïte, n'est jamais mort, mais il est absent et à son retour, il instaurera un État islamique dans le monde et il s'agira du dernier gouvernement sur terre avant la fin du monde. Notons que dans la croyance chiïte, les 12 Imams sont les seuls gouverneur légitimes d'un État islamique, c'est-à-dire que, même s'ils n'ont pas occupé des positions de pouvoir ou s'ils ont passé leur vie en prison, la légitimité de gouverner la société musulmane n'appartenaient qu'à eux. C'est avec cette vision et suivant cette logique que, pour nombres de théologiens chiïtes, un autre que ces Imams n'a pas le droit d'exécuter les peines islamiques, car son jugement n'est pas garanti d'être juste et sans faute. Le pouvoir étatique donné à une personne coupable de péché peut donc toujours être source d'erreur de jugement. Selon cette philosophie musulmane du rôle de l'État dans la pratique des commandements religieux, même la tenue des prières du vendredi, de la manière dont elles sont aujourd'hui réalisées en Iran, c'est-à-dire avec des prêcheurs sélectionnés par le *Vali Faghib* dont la parole a une autorité, n'est pas acceptable. Cette vision des droits musulmans qui considère que les commandements de l'Islam n'avaient en effet d'autre interlocuteur que le prophète et ses descendants légitimes, et ne sont donc pas des recommandations pour d'autres gouverneurs des sociétés musulmanes, était très forte parmi les théologiens chiïtes jusqu'au XX^{ème} siècle (Akbarain, 2017). À l'opposé de cette lecture, la philosophie d'un gouvernement islamique telle que promu par Khomeiny et établi en Iran aujourd'hui, définit le gouverneur de l'État islamique comme l'héritier légitime des imams innocents et lui octroie la légitimité d'exécuter les commandements

¹ Muhammad Husayn at-Tabataba'i (1903-1981) est un penseur et auteur et spécialiste de Coran.

religieux. Cette vision n'exclut pas l'erreur judiciaire en théorie, mais se construit dans un discours très politique et se justifie par des raisonnements politiques de pouvoir, d'intérêt et de gouvernance d'un État moderne, face à des justifications morales, théologiques et philosophiques du bien et du mal. L'État iranien véhicule cette lecture à travers les écoles publiques comme étant la vision chiite la plus répandue, mais il existe des réserves parmi les plus croyants de tous âges qui, tout en acceptant que les pratiques comme le *qesâs* étaient des commandements divins, ne se sentaient pas prêts à prendre la responsabilité de l'appliquer¹. Malgré cette vision puriste dans les couches traditionnellement croyante, et malgré les débats existants dans les écoles théologiques, l'État iranien ne promeut pas la diversité en ce qui concerne les philosophies de gouvernance musulmane. Ainsi, dans la pratique du *qesâs* en Iran, la moralité de la demande de peine de mort d'un individu par un autre individu ne peut pas être posée de manière directe dans la sphère publique. (Voir Plus en chapitre 6)

Telles sont les grandes lignes des philosophies de peine les plus importantes. Ces philosophies différentes jettent les bases de systèmes punitifs différents. En l'absence d'un raisonnement et d'une justification philosophique donnée par l'État iranien², réfléchir par le biais de ces philosophies en observant les pratiques mises en place en Iran, peut nous éclairer pour mieux comprendre et mieux déchiffrer les choix de l'État iranien.

¹ Un jeune avocat que j'ai rencontré lors d'un de mes entretiens (voir Annexe 3, intp4) travaillant en tant qu'apprenti m'a confié que ses parents, très croyants et très religieux, ne lui avaient pas permis de choisir la magistrature comme carrière après ses études de droit, malgré la position sociale et économique de tels postes, mais qu'ils l'avaient encouragé à devenir avocat, car ils considéraient que le métier de juge est un terrain miné où le juste et l'injuste se côtoient de trop près. Il a fait référence à un hadith d'Imam Ali, qui dit que 5 des 6 juges iront en enfer et le 6^{ème} sera sur le mur qui les séparent.

² Qui s'est dispensé d'expliquer ses raisons en faisant simplement et constamment référence à la religion.

CHAPITRE DEUX

LE CHOIX DES POLITIQUES PÉNALES : RAISONS D'ÉTAT OU DIKTAT RELIGIEUX ?

Les sources des pratiques pénales que nous observons dans une société sont multiples. La provenance des lois et le choix des gouvernants en matière de politiques pénales nous aide à expliquer les stratégies de l'État. Elle décide également en grande partie, les actions et les réactions de la société civile. Pour mieux cerner la position du pouvoir et celle des citoyens dans l'interaction que produisent les mécaniques de la résolution de conflit en Iran entre ces deux entités, nous faisons le choix d'aborder dans ce chapitre un bref historique des pratiques pénales et un aperçu des conceptions religieuses dont les éléments sont présents dans les politiques pénales en vigueur aujourd'hui en Iran, que ce soit sous forme d'héritage historique ou de source de légitimation. Avant d'élaborer dans le chapitre 3 sur la structure et le contenu du code pénal iranien en vigueur, nous allons donc nous pencher ici sur les sources d'inspiration du Code pénal actuel. Ce qui nous donnera plus tard des pistes de réflexion et d'interprétation de comportements, que ce soit du côté de l'État, ses stratégies et ses positionnements, ou du côté de la société et de ses actions et réactions.

L'État de la République islamique est héritier des codes et des pratiques légales qui sont le résultat d'échanges complexes entre les procédures gouvernementales, les traditions, les rites et les mœurs. Il revendique des bases et des fondements religieux pour sa conduite et ses démarches, mais nous metton en cause cette justification en observant un nombre d'actions et de déclarations qui soulignent le caractère politique des choix étatique en Iran. Dans ce chapitre, je vais aborder l'histoire du Code pénal et les justifications religieuses du Code actuel comme des éléments officiellement formateurs des pratiques actuelles. Je vais également soulever la question de *qesàs* en particulier. Ceci nous aidera à mieux cerner la philosophie punitive de l'État iranien, ainsi que ses motivations et ses décisions en matière judiciaire.

A. La codification en Iran : des pratiques anciennes aux législations modernes

Un regard historique sur les pratiques et les législations pénales aide à la compréhension des gestes et des décisions d'un État. Connaître les méthodes qu'il a empruntées aux anciens ou les façons de faire qu'il a héritées et les mettre en relief par rapport aux mécanismes qu'il a instaurés, initiés ou ravivés, nous éclairent sur les motivations et les volontés de l'État. Repérer les conjonctures semblables ou opposées à la situation actuelle mettra en lumière les stratégies de l'État et les buts qu'il essaie d'atteindre ou les circonstances qu'il essaie d'éviter.

Les ressources sur les pratiques et les applications des règles pénales sont rares. Les chercheurs puisent dans des récits de voyages, des mémoires et d'autres ressources historiques et ethnographiques pour déceler et relever les points qui leur sont indispensables dans leur travail. Effectuer un tel recueil n'était ni à la portée de ce projet de recherche, ni dans mes compétences de non-historienne. J'ai décidé alors de me limiter à des passages emblématiques du cheminement des pratiques juridiques et pénales en Iran et me concentrer davantage sur les événements et justifications contemporains.

Vu l'importance des références religieuses dans le code pénal iranien, il serait pertinent de mentionner les pratiques judiciaires avant l'arrivée de l'Islam en Iran. Dans son *Histoire des civilisations*, Durant (Durant and Durant, 1954) mentionne des punitions et des peines diverses qui auraient été appliquées à l'époque des Achéménides (550-330 av. J.-C.) et des Sassanides (224-651 av. J.-C.). Ces récits, qui décrivent la brutalité et la sévérité des punitions et des peines à des occurrences diverses, ne précise pas, et ne nous permet pas de conclure à l'existence d'un code unique. Le gouvernement central de l'empire Perse gérait les provinces par le biais des « satrapes » qui, en tant que gouverneurs nommés par le roi, étaient l'ultime autorité juridique des provinces. Les exemples des occurrences et des occasions que nous observons dans ce que les historiens et les documents ethnographiques ont rapportés nous montrent une justice organisée par le royaume, où le Roi en personne s'immisce dans un procès et se place en juge suprême. Une mention est faite de la peine de mort pour meurtre (Ashraf Ahmadi, 1967), sentence qui serait exécutée à coup d'épée, mais les procédures d'enquête et de prise de décision restent inconnues.

Avec la conquête islamique des territoires perses qui s'opère entre l'an 637 et 651, l'administration étatique se rénove. Même si les khalifes ont adopté et utilisé le système fiscal et administratif des Perses en grande partie (Rezaii et al., 2001), la religion musulmane a apporté ses règles de conduite et sa définition des actes permis et défendus. Il n'existe pas de série de lois pénales harmonisées qui nous serait restée de cette époque, mais des sources nous indiquent que les peines et punitions s'appliquaient avec une grande sévérité (Shams Natiri, 1999).

L'arrivée des Séfévides (1501-1736) au pouvoir en Iran marque un moment important dans l'histoire du pays qui, pour la première fois depuis l'arrivée de l'Islam en Iran, est indépendant des califats arabes. Les rois Séfévides se convertissent au chiisme et en font la religion officielle du pays. Les punitions et les peines appliquées à cette époque sont, d'après les rapporteurs, des plus brutales et des plus intransigeantes (Ravandi, 1989).

À partir de cette époque nous commençons à observer une distinction dans les références faites aux tribunaux. Les tribunaux coutumiers se distinguent des tribunaux religieux gérés par les *sadrs* (Willem, 2000). Il faut noter que le chiisme imamite, soutenu par l'État se caractérise par son *feqh*, c'est-à-dire sa façon d'englober les lois et les règles et les commandements sous l'opinion et la décision des dignitaires religieux. Cette distinction que l'on trouve dans les références à des types différents de tribunaux n'empêchait pas la cour du roi d'orchestrer des tribunaux gérant toutes sortes de crimes, si leur influence et leur pouvoir dans une zone, ou dans une époque le leur permettaient. Le roi *Karimkhan Zand* (1751-1779) par exemple, surveillait personnellement les tribunaux (Azmayesh, 2015). Cette dualité ne traduit pourtant pas une démarcation claire entre les domaines de compétences des institutions étatiques et religieuses. Elle serait plutôt le résultat des jeux de pouvoir entre les seigneurs et les rois. Gérer les plaintes de la population et la légitimité que donne le pouvoir de rendre jugement à celui qui l'exerce sont des motivations qui incitent les seigneurs à contrôler les tribunaux. Les clercs ont un rôle double dans ce processus. D'un côté, en tant que représentants respectés de la religion et comme référence morale, les clercs jouissaient d'une autorité supplémentaire en prenant en main le rôle de médiateur, ce qui aidait le clergé à préserver et à élargir le pouvoir et l'influence de cette institution. D'un autre côté, en tant que membre de la communauté, utilisant leur statut à titre personnel ou au service des alliances politiques avec des seigneurs locaux, les clercs se servaient des tribunaux pour accumuler du pouvoir et de l'autorité. Cette dispersion des institutions responsables des affaires juridiques restera toujours visible dans les pratiques juridiques iraniennes¹. Dans les périodes où le pouvoir et l'influence du clergé diminuaient, les rois s'occupaient également des cas de crimes dits religieux.

À l'époque Qadjar (1789–1925), le système administratif du pays commence à trouver une organisation plus systématisée. Les « *divankhaneh* » (maison administrative), avec les notaires appelés « *amir divan* » nommés par le roi, régissent les plaintes et tout autre demande du public². Ce sont des lieux où les plaintes sont reçues et enregistrées, et les dossiers sont envoyés à des membres du clergé qualifiés (*mojtahed*) pour qu'ils rendent jugement. Ces jugements n'avaient pourtant pas une garantie d'application. Il est difficile de connaître le pourcentage des querelles pour lesquelles les plaignants se présentaient à des *divankhaneh*. En effet, dans le système féodal, les grands propriétaires jouaient le rôle d'arbitre dans leur fief dans beaucoup de cas. Cette pratique empêchait la population de ces localités de se présenter à des *divankhaneh* publics. Par ailleurs, les jugements rendus par les membres

¹ Nous allons y revenir dans le chapitre 4, quand nous parlerons de la légitimité légale.

² En ce qui concerne les affaires entre les non-Musulmans, il n'existe pas de consensus dans les sources pour savoir qui avait autorité pour jouer l'arbitre avant l'unification du code à l'époque Pahlavi.

du clergé ne respectaient pas toutes les instructions de la charia à la lettre et beaucoup étaient influencés par les rapports de pouvoir des protagonistes. Les distinctions entre les types de tribunal restent ambiguës, cependant, il nous est possible de comprendre que dans le cas des crimes dits politiques, le roi prononçait la sentence. À cette époque, il n'y a pas de « code » national rédigé. Dans les cas de crimes perçus comme religieux, y compris le meurtre, les hommes religieux étaient juges et prononçaient des peines qui, en l'absence de code central harmonisé, variaient d'une région à l'autre. L'importance de la personne du juge, en l'absence de codes nationaux, crée une dispersion entre les peines préconisées pour les mêmes crimes par des tribunaux différents (Azmayesh, 2015).

La dynastie Qadjar a régné en Iran de 1786 à 1925. En 1859, le roi *Nasseredin Shah* (1848-1896) instaure un conseil d'État à l'aide de *Seyed Jafar Khan Moshiroddoleh*, qui avait fait ses études en Angleterre et était connu sous le nom de « l'ingénieur ». Ainsi en 1859 le ministère de la Justice ou « *adlyeh* » voit le jour. Il est parfois estimé que la création de cette institution avait comme but d'affaiblir le clergé, de limiter son influence et de diminuer son pouvoir. C'est pourquoi les gouverneurs nommés par le roi avaient plus de pouvoir que les clergés locaux. En 1861, le roi crée le *divan-e mazaleh* qui, en tant que haut lieu de la hiérarchie judiciaire coutumière, traite les plaintes contre les employés de l'État. En 1870, *Nasserddin Shah* nomme *Moshirodolleh* à la tête du ministère de la Justice afin de réformer le système et le remplacer par un système semblable aux systèmes européens, que ce dernier connaîtrait très bien. *Moshirodolleh* interdit aux gouverneurs locaux de rendre des jugements et établit un programme pour lutter contre la corruption des tribunaux locaux. Il n'est resté au pouvoir que 6 mois. En 1879 le roi *Nasseredin Shah*, après son retour d'Europe, crée la première force policière moderne sous le commandement d'un conseiller Belge qui rédige un code pour cette nouvelle organisation. Ce texte devient le premier texte de code pénal effectif, et le roi appréciant ce geste, ratifie le texte et lui donne force de loi. Ce texte est appelé « le livre des lois du Comte ». Pour le cas de meurtre prémédité ou accidentel, ce code indiquait que les commandements religieux sont à respecter : « Pour tous cas de meurtres, comme il est stipulé dans le commandement de l'intègre religion de l'Islam, un procès aura lieu sans exception. Dans les cas de meurtre intentionnel, meurtre non intentionnel et meurtre accidentel, la sainte religion sera obéie et sa sentence [préconisée] sera exécutée. ». Ce texte de code légifère pourtant pour d'autres crimes, comme « l'aide à l'empoisonnement mortel d'un individu » : « Si une personne empoisonne une autre et l'empoisonnée décède, c'est considéré comme un meurtre, et si l'accusation est assez forte contre une personne, elle sera emprisonnée, et sauf le pharmacien et le médecin qui vendent des poisons pour certains maux, si une autre personne a vendu du poison en connaissance de cause, elle sera co-responsable du meurtre et sera emprisonnée de 1 à 5 ans ». Ainsi ce code, tout en respectant les préconisations de la religion en ce qui concerne la punition, vise à définir le crime et

gérer le processus. Nous verrons que l'esprit du code pénal actuel de l'Iran n'est pas loin de cette idée et que la dualité des sources religieuses et laïque n'a jamais quitté la législation.

La codification moderne en Iran commence avec la révolution constitutionnelle en 1906. Le parlement nouvellement créé a mis en place un pouvoir judiciaire et des cours sous le nom de *edalat-kehaneh* (maison de la justice). L'article numéro 27 du complément de la constitution de 1906 stipulait que le pouvoir judiciaire était un pouvoir indépendant. L'article numéro 71 reconnaissait une légitimité distincte pour les cours gouvernementales responsables du traitement des plaintes générales et les juristes musulmans qualifiés de responsables des affaires religieuses, comme cela avait été la tradition depuis les Séfévides. Le pouvoir judiciaire était doté de trois niveaux hiérarchiques, et trois codes différents pour les procès légaux, pénaux et commerciaux ont été votés au Parlement. Face à la résistance des nobles et des chefs des tribus nomades, ces codes n'ont pas été instaurés. En 1917, sous le dernier roi Qadjar, Ahmad Shah, dans un climat d'instabilité, un « code pénal coutumier » est voté par le gouvernement en l'absence du Parlement.

À l'époque des Pahlavis (1923-1978), et sous le règne de Reza Shah Pahlavi, un nouveau « code pénal général » est voté en 1925. Ce texte, qui imitait les grandes lignes du Code pénal français et belge, subira des modifications importantes en 1973. Dans le préambule et la postface de ce texte, il est stipulé que ces lois ne piétineront pas le domaine de compétences de la charia et ne légifèrent que les cas civils. Cependant ce texte prévoit des sentences pour des crimes que la religion était habilitée à punir. Par exemple, la polygamie a été interdite et il est devenu obligatoire pour tous les mariages d'être enregistrés dans les registres nationaux, le clergé n'étant plus autorisé à célébrer des mariages sans les noter dans les registres nationaux. En 1926 *Ali Akbar Davar* devient ministre de la justice avec pour mission de rendre le système judiciaire uni et rompre avec le système existant jugé trop clérical. Il vide le ministère des anciens juges et employés, et fait employer des jeunes souvent éduqués en Europe qui avaient la même vision séculière que lui de la justice.

En matière de loi pénale, la législation signée en 1925, prévoit la pendaison pour meurtre (article 170) sauf dans certains cas précisés dans le texte de la loi (Kamangar, 1975). Le mot *qesās* n'est jamais mentionné dans le texte. L'article 44 donnait la possibilité au juge de prononcer une peine de perpétuité avec des travaux forcés pour un meurtrier. Le meurtre, contrairement à la loi islamique, n'était pas considéré comme un *bagh-o-nas*¹, c'est-à-dire avec un plaignant privé, et leur pardon alors ne cassait pas la peine de mort (Shams Natiri, 1999). Ceci présentait déjà une

¹ Relatif aux droits des autres personnes

compétition entre l'État et les pouvoirs religieux pour occuper la place de législateur du code juridique. Le meurtre a donc été, dans la coutume juridique de l'époque, traité dans le texte étatique et jugé dans les tribunaux étatiques, même si les pouvoirs religieux musulmans revendiquent son inclusion dans leurs domaines de compétences, et même si certains juges de l'époque avouent (Annexe 5, Intp6) ne pas prononcer de peine de mort pour un coupable si la famille de la victime dit ouvertement l'avoir pardonné.

En 1978-1979, très tôt après la révolution, avec la mise en place de la République Islamique d'Iran, le pouvoir judiciaire a été sujet à des changements profonds. Les structures légales du pays ont été modifiées afin d'assurer une concordance entre la loi et les préceptes islamiques. La lecture¹ qui fonde la constitution de la République Islamique d'Iran est celle du mouvement politique qui a pris le pouvoir après la révolution de 1978, mais l'évolution des lois et des lignes de conduite n'a pas été non plus sans concurrence. La constitution de 1979, sous la forme de l'article 167, reconnaît les sources religieuses ou l'avis des autorités religieuses comme référence au cas où la loi codifiée ne répond pas aux besoins du tribunal. Ainsi il opte clairement pour la supériorité des préceptes religieux, tout en faisant abstraction des contrastes et des divergences qui peut advenir entre les autorités religieuses référencées. L'article en question stipule que « le juge est tenu de s'efforcer à trouver la décision relative à chaque litige dans les lois codifiées, et, s'il ne la trouve pas, de rendre la décision de l'affaire en s'appuyant sur des sources valides de l'Islam ou les avis valides des autorités religieuses (*fatwa*) ; il ne peut, sous prétexte du silence, de l'insuffisance, du manque de concision ou de contradiction avec les lois codifiées, refuser d'examiner le litige et de rendre jugement. » Dans les faits, si un juge doute des lois correspondant au cas qui lui est rapporté, il fait appel à une instance du pouvoir judiciaire, ou à la cour suprême qui est responsable de l'harmonisation des jugements rendus, selon le concept de *vahdat-e ravieh* (démarche unique).

La loi pénale est aujourd'hui constituée de cinq livres qui calquent les types de crimes que la tradition de la charia islamique énumère : Après un premier livre portant sur les généralités procédurales, les livres suivants concernent les *hodoud*, *Qesâs*, *Diya* et *Ta'zirat*. Dans le chapitre 3, nous allons détailler le contenu et la structure de chaque partie du Code. Ce Code a été voté le 25 août 1985 sous le nom du « code pénal islamique : code des *hodoud* et de *qesâs* » à titre provisoire et conditionnel à ses performances. Des modifications y ont été apportées en 1991 et 2013, mais à chaque fois, le

¹ Nous allons aborder la question des lectures et protocoles alternatives musulmanes dans les chapitres suivants.

texte de loi a gardé la mention de « provisoire »¹ dans son titre. Dans le premier Code qui est voté en 1985, l'article numéro 1 stipule : « le meurtre intentionnel est puni de *qesâs*, et les parents de la victime, avec l'autorisation du « commandeur des croyants [musulmans]² » et sous certaines conditions, explicitées plus loin dans ce Code, peut tuer le meurtrier ». Dans le Code qui est en vigueur aujourd'hui, et dont le texte a été voté en 1991, le législateur n'utilise plus le mot « tuer », mais l'a remplacé par « *qesâs* » (article 205). Jusqu'aux réformes constitutionnelles de 1989, la direction du pouvoir judiciaire était un conseil formé du chef de la Cour suprême, le procureur de la république, et trois juges *mojtabed* choisis par les juges du pays. Après les réformes, dans la version actuelle, cette direction revient à une seule personne, choisie par le guide suprême, qui devient la personnalité la plus importante du système judiciaire.

B. La Révolution et la loi religieuse

L'État iranien proclame que la loi pénale en vigueur en Iran depuis 1979 a des fondements religieux et les lie directement à la religion musulmane. Dans son discours officiel, il fait abstraction, de l'existence et du poids des lectures religieuses alternatives, dont celle qui s'opposent à l'existence d'un État islamique et à l'application des lois comme elles le sont aujourd'hui. L'État présente ainsi sa vision de l'Islam, affectée et formée par la politique comme seule lecture légitime.

Les modifications dans le système judiciaire sont parmi les plus rapides après l'instauration de la République islamique. Les premiers changements sont survenus avant l'instauration officielle même de l'État, c'est-à-dire pendant l'hiver 1978, après la chute du régime monarchique, mais avant le vote référendaire pour une République Islamique. Il s'agissait d'annuler le code civil concernant les familles. Les femmes, par exemple, ont été interdites d'exercer le métier de juge selon les préceptes islamiques dans l'interprétation que l'État en fait. La loi pénale et la loi de la famille ont été les premières à être remplacées par des versions qui concordaient avec les commandements religieux. Dans le cas de la loi familiale, les changements effectués ont eu pour effet de mettre fin à certaines législations progressistes pensées et organisées par le régime Pahlavi. Par exemple l'âge légal de mariage a été abaissé. Les changements très rapides portés aux lois montrent l'importance des mécanismes judiciaires aux yeux du jeune État. Il reconnaît ainsi qu'il devra utiliser cet outil

¹ Il serait intéressant de noter ici que pour certains penseurs musulmans, en l'absence de l'imam immaculé, dans un gouvernement qui n'est pas le sien, les lois islamiques ne doivent pas être exécutées. Tout gouvernement qui ne serait pas géré par un représentant direct de Dieu ne serait pas légitime et ne serait donc pas assez probe pour pratiquer les lois religieuses.

² Vali-e amr-e moslemin

pour marquer son pouvoir. La première proposition de la loi de *gesâs* pendant l'été 1982 entraîne une réaction ferme de la part du parti politique *Jebhe Mellî*. Khomeiny réagit durement et finit, en l'espace de quelques jours, par déclarer le parti illégal. Nous allons revenir sur ce cas très significatif plus en détail dans le chapitre 6.

L'importance de passer par la communication officielle dominante de l'État s'est imposée à moi face à la force que celle-ci prend chez une partie de la population qui n'a pas d'éducation religieuse forte, ancienne et familiale. L'importance de la lecture religieuse opposée vient du fait que c'est l'opposition de ces deux lectures qui sert aujourd'hui dans la sphère publique à justifier et à expliquer la pratique du *gesâs*. C'est-à-dire que dans le climat de répression existante, la seule base théorique relativement tolérée¹ est celle qui se revendiquerait de l'Islam, en présentant une autre lecture.

Avant de traiter les lectures opposées concernant le *gesâs*, nous allons voir la question du gouvernement islamique et ses bases théoriques chez les personnes chiïtes qui ne prétendaient pas directement au pouvoir. L'émergence de la théorie de *velayat faqih* donne forme aux ambitions d'une partie du clergé à faire appliquer les lois religieuses en prenant le pouvoir étatique en main. Cette théorie se retrouve en opposition des débats de fond des penseurs des écoles théologiques. Ce qui donne force à la théorie de *velayat faqih* du point de vue épistémologique (Akbarain, 2017) est le fait qu'elle est le discours officiel du pouvoir en place. Nous allons voir également comment, dans les années qui ont suivie l'établissement de l'État iranien après la Révolution de 1978, les événements et les intérêts politiques du pouvoir ont guidé les tendances religieuses adoptées par l'État.

Velayat faqih et le gouvernement religieux

Depuis la genèse de la tradition chiïte, au temps de l'imam Sadegh (le 6^{ième} imam chiïte), en passant par les premières formalisations et codifications par Sheikh Toussi au 4^{ième} siècle hajir, et jusqu'à présent, le *motewali* (celui qui a la garde) est évoqué dans les textes. Jusqu'à l'émergence de la théorie de *welayat faqih* (jurisprudence du clerc) à la fin du 19^{ième} siècle, ce mot faisait référence à la responsabilité de prendre en tutelle trois groupes de personnes : des esclaves et des otages (*sabi*), des mineurs (*saqir*) et des fous (*majnoun*). Leur tutelle revenait, dans le cas où ils n'avaient pas de famille, aux hommes du gouvernement, souvent les juges, les imams chiïtes, les dignitaires religieux ou des sages de la communauté. Ce rôle consistait à protéger les intérêts de ceux qui étaient mises sous

¹ Nous allons voir que même l'expression de cette vision n'est pas sans danger en Iran, et que les tenants de ces discours risquent des peines de prison.

tuelle. Ainsi la charge qui revenait aux clercs n'était pas politique. Plus explicitement, une majeure partie des théologies chiïtes soutenait que les lois et les commandements islamiques qui concernent la gestion de la société exigent un gouvernement infallible. C'est-à-dire qu'en l'absence d'imam innocent et donc incapable d'erreur, ces lois et ces commandements doivent être suspendus. Ainsi la société des Musulmans est censée vivre selon les recommandations religieuses, mais les punitions et les contraintes prévues dans les mêmes recommandations ne peuvent être exercées que par un imam innocent. Dès lors tout gouvernement religieux, en l'absence d'imams innocents, serait illégitime et, pour faire régner les lois, il faudrait attendre l'arrivée de l'imam caché, selon ces théoriciens pour qui le gouvernement d'un clerc au nom de la religion (comme c'est le cas en Iran aujourd'hui) est aussi temporaire et illégitime que n'importe quel autre type de gouvernement. Cependant cette vision, ne cherchant pas à gagner le pouvoir politique, et traitant de la même manière tout gouvernement qui n'est pas celui de l'imam innocent, n'essaie pas non plus de s'ingérer dans les affaires du gouvernement en place. L'illégitimité d'un tel État étant intrinsèque à son existence même, les tenants de ce discours ne posent pas de réel danger en termes d'opposition politique pour l'État actuel (Akbarain, 2017).

Cette vision du rôle politique de l'Islam est bouleversée par une vision politique et révolutionnaire qui, sous l'influence des mouvements révolutionnaires et des mouvements de libération dans les pays colonisés, voit le jour. Cette lecture de l'Islam, en accord avec les mots d'ordre des révolutions et des mouvements de libération du milieu du 20^{ème} siècle, fait une interprétation politique de l'Islam.

Deux points importants sont à relever dans ces discours émergents : celui de la lutte pour vaincre l'oppression, et celui d'un gouvernement religieux. Si le premier point se penche sur les mouvements populaires et théorise les motivations et les raisons de la résistance et de la révolte contre la tyrannie, le deuxième aspect s'intéresse à la forme du gouvernement. Le premier, celui de la nécessité de la lutte et de l'intention et des leçons révolutionnaires de l'Islam, s'est répandu avec les œuvres et les discours de Ali Shariati (1933-1977). Avec une emphase particulière sur l'événement de *Achoura*¹, qui raconte l'histoire de la confrontation de *Hossein* (8^{ème} imam chiïte) à l'armée de *Yazid*² (le khalife de l'époque) en l'an 680 (année de sa mort) pendant cette guerre à *Kerbala*³, cette lecture révolutionnaire présente l'Action de Hossein comme un soulèvement contre le

¹ Les processions de Tasu'a et Achoura se tiennent les 9 et 10 du moi muharram du calendrier hégire.

² Yazid Ier (645 - 683), deuxième calife omeyyade.

³ Une ville située aujourd'hui en Irak, située à 100 km au sud-ouest de Bagdad.

gouvernement de *Yazid* qualifié d'immoral et injuste. Ainsi, la leçon de cet événement serait celui de la révolte contre les tyrans. Les aspects sociaux de l'Islam, jusque-là limités à des lois régissant certaines transactions économiques, ainsi que les cérémonies et les rituels de groupe, prennent ainsi une allure politique et révolutionnaire. Nous allons voir dans le chapitre 4, comment cette vision vient à l'aide du gouvernement actuel dans sa lecture de la Révolution de 1978 et dans l'interprétation qu'il fait des actions et des luttes révolutionnaires comme des gestes et des actions islamiques.

Le deuxième point, relatif à la vision politique novatrice fut celui de *Velayat Faqih*. Avec la théorie de *velayat faqih*, le mot *vali* (*motevali*) prend un autre sens. Se basant sur le concept de la tutelle que l'on vient de mentionner, la théorie de *velayat faqih* pose que la société des Musulmans a elle aussi besoin d'un gardien et que ce rôle reviendrait à un *faqih* qui, à la tête du gouvernement, ferait régner les commandements religieux. Aujourd'hui, selon le discours officiel et dominant en Iran promu par l'État, cette théorie a été grandement contestée quand elle a été théorisée, codifiée et présentée par Montazeri en 1975¹. La théorie de *Velayat Faqih* propose une nouvelle forme de gouvernement qui serait basée sur les principes et la tradition religieuse musulmane. Cette théorie se sert d'une expression utilisée dans le Coran, *oliâ'e omour*, c'est-à-dire ceux qui sont maîtres des affaires, pour arriver, dans une interprétation grandement contestée par les théologiens musulmans, à une structure étatique où les dignitaires religieux non-innocents peuvent et doivent prendre en main la gestion des affaires de la société. Des oppositions à cette théorie ont trouvé écho dans les publications spécialisées (Hosseini Ha'eri, 1993; Javadi Amoli, 1989), mais sur la scène politique et publique, les opposants se sont confrontés à la censure, et à la répression.

Dans la tradition chiïte, le mot *faqih* est utilisé pour tout personne ayant fini avec succès des études de *feqh* (jurisprudence musulmane). Mais dans l'expression *velayat faqih* tout *faqih* ne peut pas prétendre au rôle du gardien/tutelle (*velâyat*) de la société des Musulmans. Montazeri et Khomeiny posent des conditions pour ce poste (*Khomeiny*, 1977). Dans les premières formulations de la théorie, dont les influences sont présentes dans la première version de la constitution iranienne après 1978, il est stipulé que ce rôle de tutelle doit être exercé par un *marja' taqlid*.

Un *Marja' taqlid*, source d'imitation, est un *mojtahed* qui, ayant publié son *résaleb*, c'est-à-dire sa thèse, et ses visions en ce qui concerne les règles de la religion, réussit à avoir l'appui du public. Cet appui est concrétisé par le nombre des personnes qui le choisissent comme leur référent et qui paient leur

¹ La théorie de *velayat faqih* est présentée et discutée dans les années 1970. Le livre de Montazeri est le résultat de ses recherches et il est publié originellement en arabe. La traduction en persan est publiée en 1988 en 6 volumes.

taxe religieuse à son bureau. Effectivement, chaque Musulman¹, à moins d'être lui-même *mojtahed* a l'obligation, dans la tradition chiite, de choisir un *mojtahed* en tant que source d'imitation et référent dans les affaires religieuses. Il doit lui obéir et suivre (imiter) ses interprétations face aux choix qui lui sont offerts (que ce soit sur les règles pratiques des rites religieux, ou la position à avoir face à un événement de vie : par exemple une grossesse hors mariage), et également lui poser ses questions² quand il se trouve face à des questions et des choix moraux pour connaître son interprétation de la tradition sur le meilleur comportement (ou le comportement juste) à adopter dans une situation particulière.

Cette condition pour le *Vali Faqih* fait que ce poste politique gouvernemental acquiert un rôle et un statut religieux qui, comme nous l'avons vu dans la traduction chiite, se définissent dans la multiplicité et la diversité. De cette posture politique donnée à un statut religieux naît la question de la compatibilité entre les demandes et les traditions religieuses d'une part, et les exigences des situations politiques changeantes d'autre part. Nous allons revenir sur cette question plus loin lorsque nous évoquerons les visions différentes et les exemples de leur application dans les 3 décennies après la Révolution de 1978.

Trois séries de commandements religieux (*ahkâm*) sont distinguées dans la compréhension de Khomeiny des règles islamiques. Cette vision a grandement influencé la législation en Iran (Gorji, 1990). Une première série est consacrée aux sujets privés qui concernent une ou plusieurs personnes, quand il n'y a aucun désaccord entre elles. Les règles et les commandements au sujet des prières (personnel) ou du commerce (concernant plusieurs personnes) sont de ce type. Dans cette catégorie, les règles indiquent les façons de faire acceptables et celles qui sont prohibées. Au niveau personnel, l'individu se réfère à ces règles pour s'assurer qu'il agit en concordance avec les exigences de la religion. Au niveau du groupe, tant que toutes les personnes impliquées s'entendent sur les règles à suivre et les commandements religieux qui concernent et qui gèrent leur collaboration, ces règles suffisent à administrer leur relation. Les *mojtaheds* décident du contenu des règles après étude des textes et des traditions, et les Musulmans suivent leur recommandation. Concernant cette série

¹ Cette obligation ne concerne que les Musulmans qui ne sont pas eux-mêmes *mojtahed*. Est *mojtahed*, celui qui peut, par sa connaissance personnelle, comprendre et interpréter les commandements religieux. Si un Musulman atteint ce degré de connaissance des lois et des règles islamiques, il lui est interdit d'avoir un *marja' taqlid*, et il doit lui-même décider du meilleur comportement dans les situations diverses.

² Notons alors que le *marja' taqlid* choisi par un Musulman doit être en vie au moment du choix pour le suivre. Si le *marja' taqlid* décède, il est recommandé que la personne choisisse un autre *marja' taqlid* qui soit en vie, mais elle peut également continuer à suivre les recommandations du défunt *marja' taqlid*. D'ailleurs tous les *marja' taqlid* ne sont pas du même avis à ce sujet.

de commandements, il existerait peu (Gorji, 1990) de désaccord et de divergence dans les interprétations, et il est communément accepté que chacun suive son *marja' taqlid*.

Une deuxième série de commandements se distingue de la première, non pas par le sujet des matières qu'elle traite, mais par leurs conditions d'utilisation. Il s'agit des commandements qui gèrent les désaccords entre les protagonistes dans les domaines privés, par exemple quand les personnes impliquées dans une affaire ne sont pas du même avis sur la procédure à suivre, ou sur la catégorisation des affaires. C'est-à-dire que les protagonistes d'une affaire commerciale peuvent être par exemple en désaccord au sujet du type de transaction qui serait le leur, ou bien sur les détails d'exécution d'un type particulier de transaction pour laquelle plusieurs interprétations et recommandations existent. Dans ces situations, il serait du ressort du juge de trancher par un verdict (*hokm-e qazâii*) et donner raison ou tort à des parties adverses.

La troisième série des commandements ne concerne pas une ou plusieurs personnes spécifiques, mais l'ensemble de la société. Il s'agit des lois publiques qui ont comme objet la justice dans la société. Afin d'établir et de sauvegarder l'ordre social, il serait nécessaire que le droit de tout un chacun soit respecté. Dans ce but, les « aspects nécessaires » (Gorji, 1990) sont sujets à législation. Les juges et les juristes ont donc un rôle important dans l'élaboration et dans le maintien et l'exercice de ce type de lois. Ils sont responsables de départager les protagonistes en désaccord, de décider qui a raison et qui a tort, de condamner et punir les coupables dans les tribunaux, mais aussi de créer de la jurisprudence et de donner forme à des lois et des réglementations nécessaires dans un pays.

Juger et légiférer en Islam et en République Islamique d'Iran

La personne de *Vali Faqih*, selon la théorie que l'on vient de voir, a le dernier mot dans toutes les décisions de l'État, mais qu'en est-il des obligations et du statut du juge dans cette vision de gouvernement qu'est le *Velayat Faqih*?¹ Dans la théorie de *Velayat Faqih* où la religion a un rôle

¹ Notons que depuis des années, nous avons été témoin du phénomène de « commande étatique » (*hokm-e bokumati*). Il s'agit d'une commande, souvent dans la forme d'une lettre écrite par la personne du guide à l'attention de l'assemblée. À plusieurs occasions où l'assemblée délibérait et débattait un projet de loi sensible, Khamenei a tranché la question et a fait savoir son opinion à l'assemblée. Immanquablement, à chaque occasion qu'une telle circonstance s'est produite, l'assemblée a accepté l'avis de Khamenei. Face à la question de la légalité d'un tel geste, qui s'est posée de la part des critiques, plusieurs justifications ont été apportées. Je relate celle inscrite sur le site officiel de Khamenei. Selon ce site, ce que le *Vali Faqih* énonce est en fait une source pour la constitution, et c'est ainsi que le « commandement étatique » est légal (Khamenei, 2010). Pour mieux appréhender le sens de ces débats, il serait utile également de noter deux points concernant la théorie de *Velayat Faqih*. Le premier point concerne le concept de « *Velayat* ». Comme nous avons vu, dans les textes anciens, ce mot fait référence à la responsabilité des ulémas à défendre l'intérêt des mineurs et des démunis. Dans la théorie de *Velayat Faqih*, ce mot référence pourtant le pouvoir du *Vali*

administratif et politique dans la société, le statut du juge est central. Ce statut, ce rôle et cette responsabilité sont particulièrement commentés en Islam. En effet, dans la religion musulmane, il n'est pas suffisant qu'une personne connaisse les lois pour pouvoir juger, il est nécessaire qu'elle ait d'autres qualifications. Le juge, selon la constitution iranienne, doit avoir une connaissance approfondie des lois religieuses et pouvoir interpréter des textes sacrés et inférer des jugements et des règles à partir d'eux. Il doit également jouir d'une réputation de « juste », de « vertueux » et de fiable. Les mises en garde contre les jugements injustes sont nombreuses dans l'Islam chiïte. Dans une fameuse citation que Ali prononce en direction de Shuraih ibn al-Hârith, juge à Koufa, nous lisons « Tu es assis à la place qui est réservée au prophète et ses héritiers, et tout autre [occupant] serait illégitime¹ ». Cette citation est intéressante de plusieurs points de vue. Premièrement elle déclare illégitime le fait de juger avec les règles de l'Islam, et dans le cadre de l'Islam, et au nom de l'Islam pour toute personne autre que le prophète et ses héritiers. Cette déclaration serait contradictoire avec l'idée centrale de la théorie de *Velayat Faqih* et la légitimité d'un tel gouvernement, aux yeux de la tradition musulmane. Cependant, paradoxalement, cette citation n'enlève pas son destinataire de la position qu'il occupe, comme si l'illégitimité religieuse de cette position, où l'occupant est très proche de l'enfer (Gorji, 1990) n'était pas suffisante. Un chapitre entier du recueil *Vasâ'el Shii'e* est consacré à la question du jugement. Plusieurs citations² de *Sadeq* (6^{ème} imam chiïte à l'époque duquel le chiïsme a commencé à être théorisé) traitent de la sensibilité du métier de juge où juger « entre deux pièces de monnaie contraire à ce que Dieu a commandé est égale à un blasphème ». Mises en garde contre les jugements injustes, ces citations contribuent à une lecture des lois islamiques qu'il convient ici d'aborder. Pour nombre de théologiens et de juristes musulmans, la sévérité des lois, des règles et des punitions lourdes de l'Islam a une fonction double de dissuasion. En premier lieu, ils sont utilisés pour dissuader des individus de commettre des délits et des crimes en leur donnant un caractère abject. Mais en second lieu, leur complexité et leur sévérité, et la place donnée aux conditions presque impossibles qui doivent être réunies pour un crime (la présence de 2 témoins oculaires, mâle et mature dans le cas d'adultère par exemple) dissuadent les juges de prononcer des peines lourdes. « Il existe 4 types de juge et trois d'entre eux iront en enfer : celui qui donne le

Faqih sur toute la société des Musulmans. Le deuxième point à noter concerne le choix du *Vali Faqih*. Dans la compréhension actuelle des devoirs de l'Assemblée des experts, cette assemblée est responsable du choix d'un des *faqih* comme guide suprême pour l'État de la République Islamique. Cependant, selon une vision qui a commencé à être connue dans les années 80, il ne s'agit pas de choisir un *faqih* pour le poste politique en tête du pays, mais de « trouver » le *faqih* qui est l'élu de Dieu et de révéler son identité au peuple.

¹ Citation attribuée à Ali (Premier Imam Chiïte) prononcée en direction de *Shuraih ibn al-Hârith* (593-697), juge à *Koufa* pendant le khalifat de Omar et Ali. Pour plus d'information voir *Vasâ'elo shii'e*, Volume 18, livre du juge.

² Les trois citations qui suivent sont attribuées à *Sadeq* (Sixième Imam Chiïte). Pour plus d'information voir *Vasâ'elo shii'e*, Volume 18, livre du juge.

mauvais verdict et le sait, celui qui donne le mauvais verdict et ne le sait pas, celui qui donne le bon verdict et ne le sait pas. Le seul qui échappe à l'enfer est celui qui donne le bon verdict et le sait ». Ainsi la question de la philosophie punitive, que les différents théologiens et juristes reconnaissent à l'Islam, guide leur interprétation des citations et des traditions. L'utilisation politique d'une lecture en particulier¹, celui aujourd'hui au pouvoir en Iran se revendiquant du chiïsme, n'offre pas d'explication à la façon dont il marie le fait de gouverner avec des règles et des lois très fermes, aux recommandations religieuses qui disent : « Évitez de gouverner [juger], puisque c'est le propre du connaisseur de justice et du juste parmi les Musulmans, et que cela revient au prophète ou ses héritiers, et tout autre serait illégitime ».

La constitution actuelle stipule que pour s'assurer que les lois obéissent aux commandements de l'Islam mais qu'elles soient également concordantes avec les questions de l'époque, les *mojtaheds* sont amenés à agrandir ou rétrécir les domaines d'application de certaines lois religieuses et en inventer des nouvelles en cas de besoin. Pour la théorie de *Velayat Faqih*, s'il y a conflit, il revient au juge-gouverneur² qui a un statut au-dessus de celui des juges des tribunaux, de trancher et de prioriser certains commandements par rapports aux autres (Gorji, 1990).

Ainsi le statut du juge est un statut particulier et commenté dans la tradition juridique à laquelle fait référence le gouvernement iranien. Cependant les mises en garde que la littérature et les traditions évoquent ne justifieraient pas, selon la législation, de limiter les peines possibles que le juge peut prononcer. Ce dernier préconise de la fermeté dans la lutte contre les crimes. Notons que la fermeté comme mot d'ordre est la stratégie de lutte contre les crimes concernant les délits et les crimes civils, aussi bien que les actions politiques considérées comme subversives ou même des actions et des comportements comme le port non-conforme du voile de la part des femmes. Nous allons revenir dans le chapitre 3 sur les conditions et les qualifications nécessaires pour devenir juge en Iran, et nous verrons que le gouvernement iranien traite le métier du juge come un métier parmi d'autres métiers juridiques et qu'en pratique, il n'en fait pas, comme la littérature le voudrait, un poste et un statut d'un poids considérable.

La question de l'innovation et des changements dans les lois se pose à nous en relation directe avec la législation concernant le *qesâs*. La répression politique en Iran, entre autres facteurs que nous

¹ Nous allons voir plus tard que les raisons politiques entraînent des justifications qui ne sont pas toujours en accord avec la lecture officielle faite de l'Islam.

² Il n'est pas clair dans le discours de Gorji si ce poste est le même que le *Vali Faqih* ou pas

allons aborder dans le chapitre 6, fait en sorte que les seules oppositions au *qesás* qui ont le droit de s'exprimer¹ sont celles qui présentent leur argument dans la forme des besoins changeants de la société, et non en opposition frontale au principe de *qesás*. Nous allons aborder cette opposition qui évoque un autre rôle et une autre source pour la législation, et reconnaît une autre philosophie de peine et de punition pour l'Islam.

Il existe alors (Voir la Partie 3) une vision qui s'exprime contre la sanction de *qesás*, mais qui se définit dans le cadre de la religion. Un rappel historique de ce narratif nous aiderait à mieux comprendre cette position qui met le doigt sur les sources et les procédures pour légiférer, et propose de nouvelles sanctions au lieu de la loi du talion. Mohamed, le prophète de l'Islam, a réussi à arriver au pouvoir politique et à gouverner la société de son vivant. Ainsi, lui et ses successeurs ont dû faire face à des questions concrètes et à légiférer dans les domaines juridiques, entre autres. Avec des lois pénales différenciant clairement les Musulmans et les non-Musulmans qui vivaient dans une société islamique, le caractère islamique d'un gouvernant paraissait donc naturel pour une société constituée, majoritairement, de Musulmans. La nouvelle cité musulmane a pourtant hérité des voisins monothéistes juifs et chrétiens, aussi bien que des usages et coutumes locales. Le *qesás* existait chez les habitants de la péninsule arabique avant l'avènement de l'Islam. Dans la région de la Jordanie actuelle, une pratique semblable à celle après l'Islam était exercée : pour les agressions physiques graves (meurtre et viol) une vengeance de sang, appartenant au domaine familial, était exercée. D'autres agressions physiques étaient punies par le paiement d'une compensation financière. Cependant le risque des querelles ethniques et tribales ou de longues guerres entre les clans subsistaient. Le Coran (6,160) stipule que la punition maximum d'un crime devrait être égale à ce crime. L'Islam aurait donc encadré les punitions, les aurait standardisées et aurait limité les représailles à la vie du ou des coupables en stipulant que si quelqu'un commet un crime, c'est lui-même qui doit être châtié ; aucun père n'est exécuté pour le crime du fils et aucun fils pour le crime du père. Un verset du Coran (17, 33) serait un des signes de cet esprit de loi où il est conseillé de pratiquer le contrôle et la modération de la punition de mort, même si elle reste acceptée et permise. Tabatabaïi l'interprète ainsi : que Dieu a donné le pouvoir à la victime d'un meurtre de décider s'il veut exécuter le meurtrier ou pas et qu'il ne tue qu'une personne, qu'il sache que nous (la société) le soutenons et alors qu'il n'agit pas précipitamment et ne se préoccupe que du meurtrier et de

¹ Notons que même cette liberté n'est pas absolue et, comme nous expliquons dans le chapitre 6, les expressions qui doutent du *qesás* peuvent encore causer des peines d'emprisonnement.

personne d'autre. Se basant sur cette lecture historique, les discours en opposition au *qesâs* s'appuient sur deux distinctions théoriques des lois en Islam.

Une première distinction énonce le caractère inventifs ou approubatifs des commandements de l'Islam. Les commandements approubatifs sont des lois produites par la rationalité des sociétés avant l'arrivée de l'Islam, que la religion a approuvées. Dans l'expression utilisée dans le droit en persan, on parle des lois « signées » (Gorji, 1990). Les commandements inventifs, eux, sont des lois qui n'existaient pas dans les sociétés avant l'arrivée de l'Islam et sont des instructions nouvellement créées. Parmi ces derniers nous pouvons compter par exemple l'interdiction de l'usure ou l'interdiction de la consommation de l'alcool. Ce qui rend cette distinction importante, dans le sujet qui nous intéresse, est qu'elle permet de faire sortir le *qesâs* des principes immuables de la pratique religieuse, et à le faire entrer dans la sphère des lois et des méthodes sociales et humaines, dont l'adaptation et la transformation serait permise, voire encouragée du point de vue de la religion. Les lois et les règles de la première série seraient donc contestables dans le cadre même de l'Islam, dans la mesure où elles répondraient à des besoins de la société qui, eux, sont changeants, même selon les dogmes religieux. Pour beaucoup, le *qesâs* est une règle approuvative, c'est à dire une des instructions existantes qui ont reçu l'approbation des dirigeants musulmans. Nous allons voir dans le chapitre 6 comment cette distinction est importante pour les opposants du *qesâs*, ainsi que pour l'État iranien dans la justification de la pratique mais aussi dans la justification du fait de placer le *qesâs* comme un sujet non touchable par les spécialistes criminologues. Ainsi, les opposants au *qesâs* sont contraints de débattre et prouver d'abord qu'ils considèrent cette pratique comme une règle préislamique dont la critique ne vaut pas la critique de la religion de l'État en Iran, afin de pouvoir prononcer leur propre critique. En parallèle, l'État iranien disqualifie tous débats autour du sujet en les catégorisant comme critiques inacceptables de la religion, à quoi il répond par la condamnation et la répression plutôt que par le débat d'idées.

Une autre distinction entre les lois et les règles est à noter dans le cas du *qesâs*. Dans le jargon des lois islamiques, il existe des lois *tabdidi* (limitantes) dont le but était de réduire les peines coutumières pour une transgression donnée, ou de limiter et de restreindre des comportements jusque-là acceptés. Il existe également des lois *tabsiti* (élargissant) qui, au contraire, cherchent à accroître le niveau ou le champ d'application d'une loi ou d'une peine. Dans le cas de la polygamie, par exemple, la règle islamique limiterait à 4 le nombre des femmes qu'un homme peut prendre plutôt que de l'élargir à 4 (Moghissi, 2005). C'est-à-dire que dans un contexte social, où la société n'avait pas de limite pour le nombre des femmes d'un homme, la loi islamique tente de limiter et conditionner ce nombre. Cette vision est ce qui permet aujourd'hui à ses tenants de demander que la polygamie

soit considérée comme illégale, car il s'agirait pour eux de respecter l'esprit et le but de la législation encouragée par l'Islam. Ce qui, dans les sociétés d'aujourd'hui, reviendrait à abolir la polygamie. Un raisonnement semblable est donné pour la peine du *qesâs*. Beaucoup s'accordent à dire que le *qesâs*, qui précède de loin l'arrivée de l'Islam, avait comme but de mettre fin à de longs conflits entre les familles et les clans. Tabatabaïi écrit qu'avec l'arrivée du *qesâs*, un des principes importants de la loi punitive s'est établi : celui du caractère individuel du crime. Avant la loi [islamique] du *qesâs*, les parents de la victime se vengeaient non seulement sur la personne coupable, mais aussi sur sa famille et ses proches. Selon Tabatabaïi, avant l'arrivée de l'Islam, les arabes « croyaient au *qesâs*, mais ne lui connaissait pas de limites. L'ampleur des actes punitifs dépendait de la position et du pouvoir des tribus. Il était possible qu'un homme soit tué pour le meurtre d'un homme et une femme pour le meurtre d'une femme en respectant l'égalité, mais il était également possible que 10 personnes périssent contre une personne tuée, ou un homme libre soit tué contre un esclave tué, ou un chef contre un serviteur ou qu'un tribu oblige un autre d'émigrer à la suite du meurtre d'une personne » (Tabatabaïi, 1971). Il s'agissait alors d'une pratique qui tentait de limiter le nombre des exécutés et de donner une structure plus restreinte à la punition du meurtre. Ainsi l'Islam n'encouragerait pas, mais tolérerait le *qesâs*. Selon cette vision qui reconnaît un caractère limitant au *qesâs*, dans un contexte où vendettas, faïdes et querelles de clans ne sont plus vraiment à craindre, le législateur peut et doit agir en accord avec l'esprit limitant du *qesâs*, et diminuer le nombre de morts au-delà d'un seul en interdisant la peine de mort.

Une autre règle dans l'interprétation des codes et règles religieuses est apportée par Emadeddin Baghi ¹. Selon lui, dans les lois religieuses, si la raison d'un code est intégrée dans le code, dans le cas où cette raison n'est pas prouvée, le code ne s'applique pas. Par exemple, au sujet de l'interdiction des boissons alcooliques, la loi islamique itère que boire des *enivrants* est interdit, alors boire de l'alcool si l'ivresse n'est pas atteinte ne fait pas objet de ce code. Pour lui, le *qesâs* obéit à la même règle. Le Coran a promu que « dans le *qesâs*, il y a la vie », ce qui voudrait dire que ce qui est important dans le *qesâs* est que sa pratique puisse garantir la vie. Son exécution et la méthode ne sont pas l'objet de ce code. Autrement dit, même si l'exécution légale est permise, la raison et la philosophie de *qesâs* était de garantir la vie, et donc si l'Homme a atteint un degré de la moralité lui permettant de réparer les maux et de garantir la vie et la paix par d'autres moyens que le *qesâs*, le *qesâs* n'a plus lieu d'être.

¹ Emadeddin Baghi (né en 1962) est théologien, journaliste et activiste iranien. Voir Chapitre 6 pour plus sur ses écrits sur *qesâs*.

La théorie du Maslahat Vs la théorie orthodoxe

La structure du gouvernement en Iran prenant la théorie de *Velayat Faqih* comme modèle et prônant l'islam et les lois islamiques comme source d'action et de législation, se trouve confrontée à une question centrale : entre les intérêts politiques de l'État et les lois traditionnelles religieuses, lesquels choisir en cas de conflit ? Les deux réponses possibles ont été visibles dans la pratique du gouvernement iranien après la révolution. Une première théorie, connue sous le nom de la théorie de « *maslahat* » (intérêt) consiste à préférer et prioriser l'intérêt de la société des Musulmans de l'époque présente aux lois et règlements préconisés par les traditions musulmanes. Une deuxième théorie, que l'on va nommer la théorie orthodoxe, stipule que les règlements et les commandements religieux sont immuable, et il appartiendrait à la société des Musulmans de s'adapter de manière à les respecter en cas de conflit.

La théorie de *Velayat Faqih*, telle que théorisée par Montazeri et Khomeiny penche clairement pour une vision qui soumet l'exercice des règles et des commandements religieux à leur compatibilité avec les mœurs et avec un calcul rationnel des intérêts. Les exemples historiques que les tenants de cette théorie choisissent dans les traditions musulmanes témoignent de ce fait. La lecture officielle, relatée par les proches de Khomeiny, affirme qu'il se peut que certaines de ces lois annulent les règles privées de la première série de commandements, et ceci est acceptable car il faut privilégier l'intérêt du groupe par rapport à l'intérêt de l'individu (Gorji, 1990). Khomeiny, dans une vision que l'on peut juger Hobbesienne, choisit ainsi la théorie de *maslahat*, qui donne la supériorité à l'intérêt de l'État face au script religieux. Il finit par institutionnaliser cette vision avec la création du conseil du discernement de l'intérêt du régime¹. Voici ce que titre le quotidien Keyhan du 7 janvier 1988 : « l'intérêt de l'État islamique prime même sur les règles de l'islam ». L'article cite Khomeiny répondant aux questionnements du président de la République au sujet des pouvoirs de l'État islamique et itère que le gouvernement est une représentation de la *Velayat* absolue du prophète et l'un des premiers codes (*ahkâm*) de l'islam. Il continue en disant que le gouvernement prime sur toutes les règles secondaires, même la prière, le jeûne et le pèlerinage du Haj.

Avec la mort de Khomeiny, Khamenei prend le pouvoir dans le rôle du guide suprême. Selon certains observateurs, il revient vers une vision plus orthodoxe dans son interprétation des dogmes religieux (Tamadonfar, 2001). Incertaine de sa légitimité en tant que successeur de Khomeini et incapable de rivaliser avec l'image charismatique de son prédécesseur qui lui permettait d'assumer

¹ Shorâ-y-e tashkhis-e maslahat-e nezâm

des positions impopulaires auprès du clergé, Khamenei aurait cherché à durcir sa position sur les interprétations religieuses afin de gagner le soutien des dignitaires religieux (Akbarein, 2017).

Le régime iranien traite la règle du clergé comme le règne de l'islam, et utilise la théorie du Maslahat quand il a besoin d'ignorer les commandements religieux afin d'assurer sa mainmise sur le pouvoir (Tamadonfar, 2001). C'est alors dans l'intérêt du régime en place que les règles religieuses sont ignorées ou modifiées, et non dans l'intérêt de la société, qui encore à l'instar des régimes totalitaires est traité comme égale à celui du régime. Autrement dit, le contexte dans lequel ces interprétations ont lieu est celui d'un gouvernement autoritaire. L'intérêt de l'État n'est alors pas égal à l'intérêt du pays. Comme le nom complet du conseil de discernement semble y faire allusion, il s'agit d'adapter les dogmes et les règles religieuses afin d'assurer l'intérêt du régime, c'est-à-dire sa longévité. Nous allons voir dans les chapitres suivants que le manque de légitimité dont souffre le régime iranien met ses intérêts fondamentaux de survie en opposition à ceux de la population. La religion se manifeste aujourd'hui dans le Code pénal iranien à travers les références dans le texte, mais aussi et surtout à travers son utilisation pour discréditer toutes critiques. Nous allons revenir sur certains détails du texte du Code pénal dans le chapitre suivant, et nous allons creuser l'utilisation politique de l'État iranien de la loi concernant le *qesâs* dans le chapitre 6.

C. Le *qesâs* en l'islam, vu par l'État iranien

Afin de mieux cerner le comportement et les actions de l'État, il nous faut connaître la lecture de référence du législateur iranien au sujet de *qesâs*. Le courant religieux que l'État iranien actuel a choisi comme référence est né d'une réflexion politique sur le rôle de la religion dans la gouvernance. Différentes interprétations existent quant à l'application des lois religieuses, mais aussi par rapport à l'identification, la définition et l'application de ces lois. Pour connaître la lecture spécifique du texte et des traditions référencées par l'État iranien, nous nous basons sur les communiqués officiels du gouvernement, et quand il est besoin de se référer aux textes, nous allons utiliser un texte d'interprétation (*tafsir*) du Coran, Almizan, écrit par Tabatabaïi. Ce choix se fonde sur l'observation selon laquelle ce livre est souvent cité dans les manuels scolaires, et donc est utilisé par l'État pour véhiculer sa vision et sa lecture de la religion. Motahhari, l'un des théoriciens de la république islamique, y fait référence comme l'un des meilleurs livres d'interprétation coranique (Motahhari, 1979).

Le Coran comprend des versets philosophiques et moraux, et des versets pratiques ayant la forme de règles et de commandements pour la gestion de la société. L'interprétation de ces versets est sujette à la compréhension du texte, parfois ambiguë, mais surtout à la notion de temporalité. Pour

ceux qui considèrent que les versets du Coran, contenant des instructions, étaient une réaction temporelle au contexte dans lequel ils ont été écrits, ces versets ne présentent que des suggestions de ce qui peut et doit être changé dans une société différente de celle qui a vu naître le Coran. Pour d'autres, ces commandements restent immuables. Plusieurs passages dans le texte du Coran font référence à des peines égales au crime¹. Le terme de *qesâs* n'est pas utilisé dans tous ces cas. À travers ces textes, différentes recommandations sur les pratiques de l'exécution des peines, et différentes recommandations sur la moralité et le bon choix à faire sont relevés.

Comme nous l'avons mentionné, les interprétations que nous allons voir dans ce chapitre, sauf indication contraire, sont du *tafsir Almiẓan*. Ce texte, souvent référencé de la part de l'État ne concorde pourtant pas totalement avec la législation autour du *qesâs*. Cette divergence est importante pour deux raisons. Premièrement, elle est le témoignage de la pluralité des interprétations que le gouvernement iranien tente de minimiser et de discréditer. Deuxièmement, elle est la manifestation que, pour le gouvernement iranien, suivre le diktat d'une lecture religieuse, quelle qu'elle soit, n'est pas centrale dans ses décisions, mais que les raisons politiques justifient des adaptations et des orientations étatiques. Par exemple, dans la loi actuellement en vigueur en Iran, un père ne peut pas être exécuté pour le meurtre de son enfant (Madjles, 2013: , Article 301). Cependant, restreindre l'atteinte à la vie aux cas de *qesâs* et *hadd* dans l'Islam avait pour but d'interdire le meurtre à une population qui considérait comme permmissible le meurtre d'un enfant pour sauver l'honneur, et pour signifier qu'être père ne rend pas propriétaire de son enfant (Tabataba'i, 1971). Toutefois, ma lecture de la loi iranienne renvoie l'exceptionnalité de la situation d'un père justement à une question d'appartenance de progéniture à progéniteur de sang. Premièrement, cette exception n'existe pas dans le cas du meurtre d'un enfant adopté (Irna, 2014), ce qui nous guide très directement vers une exception émanant des liens du sang. Deuxièmement, il ne s'agit pas, dans une vision tribale

¹ 2-178 : « Ô les croyants ! On vous a prescrit le talion au sujet des tués : homme libre pour homme libre, esclave pour esclave, femme pour femme. Mais celui à qui son frère aura pardonné en quelque façon doit faire face à une requête convenable et doit payer des dommages de bonne grâce. Ceci est un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde. Donc, quiconque après cela transgresse aura un châtement douloureux. » ; 2-179 : « C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie, ô vous doués d'intelligence, ainsi atteindrez-vous la piété. » ; 22-60 : « Ainsi en est-il. Quiconque châtie de la même façon dont il a été châtié, et qu'ensuite il est victime d'un nouvel outrage, Allah l'aidera, car Allah est certainement Absolu et Pardonneur. » ; 42-40 et 43 : « La sanction d'une mauvaise action est une mauvaise action [une peine] identique. Mais quiconque pardonne et réforme, son salaire incombe à Allah. Il n'aime point les injustes ! », « Et celui qui endure et pardonne, cela en vérité, fait partie des bonnes dispositions et de la résolution dans les affaires. » ; 2-194 : « Le Mois sacré pour le mois sacré ! - Le talion s'applique à toutes choses sacrées -. Donc, quiconque transgresse contre vous, transgressez contre lui, à transgression égale. Et craignez Allah. Et sachez qu'Allah est avec les pieux. » ; 16-126 : « Et si vous punissez, infligez [à l'agresseur] une punition égale au tort qu'il vous a fait. Et si vous endurez..., cela est certes meilleur pour les endurents. » ; 5-45 : « Et nous y avons prescrit pour eux [dans le Torah] vie pour vie, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent. Les blessures tombent sous la loi du talion. Après, quiconque y renonce par charité, cela lui vaudra une expiation. Et ceux qui ne jugent pas d'après ce qu'Allah a fait descendre, ceux-là sont des injustes. » ().

de partage des ressources, de la légalité d'utilisation des ressources à l'intérieur d'un groupe fermé (Weber, 1921), car si ceci avait été le cas, les autres membres du groupe (ceux qui se trouvent les ayants droit dans le cas du meurtre) seraient également exempt de punition et l'exception ne concernerait pas que le père.

L'exercice du principe de *qesâs* se trouve écho dans le discours officiel iranien (Shams Natiri, 1999) avec un extrait coranique qui estime « il y a vie dans le *qesâs* » (2:179). Il existerait (Tabataba'i, 1971) des expressions semblables avant l'Islam qui disait par exemple que tuer certaines personnes, c'est donner vie à tous les autres, ou il faut tuer beaucoup pour faire baisser les meurtres, ou tuer est le moyen le plus efficace pour prévenir les meurtres. Le Coran remplace des dictons par ce verset, plus éloquent, qui explique comment c'est en appliquant le *qesâs* que la vie et sa continuité dans la société sont assurées. Il est important de mentionner que ce verset ne parle que de *qesâs* et non pas du meurtre comme ayant un effet bénéfique. Il est mentionné à plusieurs reprises dans le Coran que prendre la vie d'une personne est un péché en Islam (Haram), sauf s'il s'agit d'une action déroulée dans le cadre du *qesâs* ou dans le cas de meurtre d'un *mufsed fil'arṣ* (corrupteur sur terre). Ce verset encourage également les gens en disant que la religion leur a réservé une vie que le peuple ignore et s'ils appliquent le *qesâs*, ils seront propriétaire de cette vie, et donc qu'il faut qu'ils appliquent ce commandement pour obtenir ladite vie. Ceci reviendrait à dire à une personne qu'un trésor lui est réservé à un endroit sans lui dire ce qu'est ce trésor ; l'interlocuteur sera donc incité à aller voir lui-même. L'auteur donne une autre interprétation de ce verset sans souligner ou même reconnaître la contradiction des deux paragraphes : il soutient d'abord que ce verset dit qu'il est préférable et plus bénéfique pour les gens de pardonner que de se venger. Ensuite, il continue à dire que, selon ce verset, c'est en appliquant le *qesâs* et pas en pardonnant ou en demandant un *diyya*¹ que la vie est préservée. Cette contradiction dans l'interprétation d'un des versets des plus connus et des plus cités du Coran pose des difficultés pratiques quand ce commandement a force de loi et qu'en plus il puise sa légitimité, selon le législateur, dans la religion. Personne ne conteste que l'Islam pose le *qesâs* comme une punition pour les actes d'agression, mais la question de savoir si l'autorité morale qu'est la religion recommande bien de pardonner ou d'exécuter la peine, reste sujet à débat. Des consultations auprès de plusieurs dignitaires religieux à ce sujet entraînera donc des réponses différentes.

¹ Dédommagement monétaire

À l'image de cette double interprétation d'un des versets les plus cités du Coran quand il est question de *qesâs*, les autres interprétations aussi oscillent entre l'éloge de fermeté et l'indication de la supériorité morale du pardon. Selon la loi iranienne, si un¹ des ayants-droit exige le *qesâs*, il devrait « acheter » la part du droit qui revient aux autres ayants-droit afin de pouvoir demander le *qesâs*². Mais ce n'est pas exactement ce que l'on trouve dans le livre des interprétations de Tabatabaïi. Selon lui, si une personne parmi les ayants-droit pardonne au condamné, l'exécution n'aura pas lieu. La famille de la victime est d'ailleurs référencée (2:178) dans ce verset comme les frères du meurtrier pour qu'elle soit touchée par des sentiments et pardonne au meurtrier. Il conseillerait à la famille de la victime de poursuivre le meurtrier et de demander réparation et le meurtrier d'agir avec amabilité et vitesse pour dédommager la famille. Le texte coranique stipule ici qu'il est interdit de revenir sur sa parole, et si la famille de la victime dit pardonner au meurtrier, ils ne peuvent pas demander son exécution par la suite. « Ce commandement est considéré [par le Coran] comme une atténuation et une grâce de la part de la part de Dieu » (Shams Natiri, 1999). En parallèle, dans son interprétation du texte coranique, Tabatabaïi comprend que Dieu n'aime pas les agresseurs, par exemple le meurtrier, qu'il ait été exécuté ou pardonné. Il insiste encore sur le fait que l'agressé a le droit d'agir en conséquence de manière égale, mais que la patience et le pardon sont des vertus plus hautes. Dans le texte coranique, on peut lire que renoncer à la loi du talion par charité vaudrait expiation des péchés. Nous allons voir, dans le texte ci-dessous, que les recommandations religieuses ne sont pourtant pas toujours dans la même direction.

Un des récits que l'on retrouve dans le tafsir Almizan est cité pour rappeler qu'il n'est pas juste de demander le *qesâs* et le *dîya* en même temps. Je vais citer ce récit, car je trouve qu'il est intéressant de voir que, dans la bouche du Satan et dans la bouche du frère de la victime, la tranquillité ne puisse être obtenue que si le *qesâs* a lieu. « Le frère de Zobabeh a été assassiné, le prophète a dit à la tribu du meurtrier que si elle connaissait le meurtrier, elle devait le présenter pour qu'il soit exécuté, ou sinon payer le *dîya*. La tribu envoie un de ses membres pour payer le *dîya*, mais Zobabeh prend l'argent et tue le messenger, parce que Satan lui dit : « Comment peux-tu accepter ce déshonneur que cette tribu verse le sang de ton frère, et que tu te limites à recevoir le *dîya*. Il vaut mieux que tu le tues, de cette manière, tu auras tué quelqu'un et tu auras l'argent en plus ». Zobabeh rédige

¹ Il s'agit d'un cas de meurtre qui ne touche qu'une seule famille. S'il s'agit d'un cas avec plusieurs victimes et donc plusieurs familles de victime, chacune d'entre elles a un droit indépendant et total de demander le *qesâs* nonobstant ce que les autres familles demandent.

² Dans le texte de la loi, ce qui va arriver, si les autres ayants-droit refusent d'accepter l'argent, n'est pas clair.

un poème dans lequel il dit qu'il a tué le messager en guise de représailles et il a pris l'argent, et que de cette manière il a reçu le *dīya* tout en se calmant les nerfs et il a pu dormir en paix. »

En insistant sur le caractère volontaire des actions et le libre arbitre des gens, l'auteur de *Almizan*, défend l'application du *qesās* en tant que vraie justice, qui traite le bienfaiteur et le malfaiteur de manière différente car la justice n'est donc que ce qui est bon, et ce qui est bon n'est que ce vers quoi la nature tend. Il évoque la question du destin et de la fatalité, en condamnant leur emploi, et rappelle les paroles de Ali (le premier Imam des chiites) qui disait que seulement si le mensonge et la dissimulation étaient des actes non-contrôlés, alors le *qesās* serait injuste. Pour Tabatabaïi, il y a une différence entre les règles citées dans le Coran quand elles s'adressent aux croyants, et quand elles sont adressées à tout le monde. Il stipule que le Coran mentionne la foi et la religion quand l'action qu'il demande est contraire à la nature humaine, comme dans le cas du jeûne, mais que cette emphase n'est pas nécessaire quand la règle ou le commandement touchent à des actions qui sont dans la nature de l'homme. Par exemple, dans le cas d'un meurtre, avoir le sentiment de vouloir se venger est naturel, l'instinct naturel de la famille de la victime serait d'avoir soif du sang du coupable. Ils ne peuvent pas accepter de voir celui qui a tué leur proche vivant et en bonne santé, et ne peuvent pas accepter que le crime dont ils ont été victimes reste ignoré. De la même manière, il est naturel de vouloir conseiller et parler à ses proches au moment de la mort et donc la rédaction d'un testament vient naturellement à l'Homme ; pour conseiller dans ce sens, le Coran n'a pas besoin de faire appel à la foi et à la religion. Cependant, il existe des versets dans le *Qesās* qui invitent les croyants¹ à appliquer le *qesās* ; l'explication de l'auteur de *Almizan* est qu'à « l'époque de l'arrivée de l'Islam, même si le *qesās* concorde avec la nature de l'Homme, les chrétiens étaient contre et préféraient le pardon au *qesās*. Il était donc nécessaire pour justifier le *qesās* chez le peuple musulman, de leur rappeler leur foi et leur dire que leur foi les condamnait à accepter les commandements divins, même si les autres étaient contre ». Un fameux passage de Coran stipule que tuer une personne serait comme tuer toute l'humanité et faire revivre une personne est comme faire revivre toute l'humanité (Coran, 5, 32). Pour Tabatabaïi, ce verset montre que selon le Coran la valeur d'une personne est comme celle de toute l'humanité, donc le meurtrier sera exécuté non pas pour tuer une personne, mais pour ce que son action représente. Il explique aussi que faire revivre quelqu'un ici fait référence à quelqu'un qui ne tue pas quelqu'un qu'il aurait pu (légalement) tuer, donc cela fait référence à des ayants-droit qui pardonnent. Tabatabaïi compare le *qesās* à l'action de

¹ D'après *Almizan*, ce verset ne concerne que les Musulmans, et les non-Musulmans vivant sous un gouvernement islamique ne sont pas soumis à cette règle. (Coran, 2, 178)

légitime défense : personne ne conteste le droit d'une personne à tuer celui qui s'apprête à le tuer. Pour l'auteur, il est encore plus acceptable de tuer un meurtrier, car l'action du meurtre est déjà bel et bien survenue.

Qesâs : Réponses de l'État aux Critiques

Dans l'absence de débats libres dans la société au sujet du *qesâs*, les critiques de cette pratique ne trouvent pas grand écho dans les médias traditionnels en Iran. Cependant, les porte-parole du gouvernement dans diverses positions et rôles, évoquent les critiques et les oppositions pour y répondre. Certains de ces défenses et justifications sont articulées face à des critiques classiques des peines capitales, et d'autres se concentrent davantage sur les spécificités du *qesâs*.

Une des critiques qui est faite de la pratique du *qesâs* consiste à insister sur le fait que la religion musulmane ne recommande pas cette pratique et qu'elle est, au mieux, tolérée. Les fatwas, et les interprétations différentes des *marja taghblid* sont citées (Kadivar, 2017) pour soutenir que la pratique du *qesâs* n'est pas une nécessité en Islam et que la société et les gouverneurs peuvent, et doivent, mettre fin à sa pratique. À ces critiques, Larijani Amoli, le chef du pouvoir judiciaire, répond (Etemâd Daily, 2013) en accusant ces critiques d'être relativistes. Il affirme que nier la peine de mort, c'est nier l'Islam et qu'il n'existe qu'un seul Islam, celui qui est promu par Khomeiny, et que les réponses [définitives] au relativisme existent. Khamenei (Khamenei, 2001) affirme que le *qesâs* indiqué en Islam n'est pas une forme de violence, mais une forme de punition.

Mohammad Javad Larijani, le secrétaire de la ligue des droits de l'Homme du pouvoir judiciaire, traite le *qesâs*, comme une loi « lumineuse », qui est mise en question par le nombre faramineux des exécutions liées au trafic de drogue (Sharq Daily, 2017). Il déclare que « le regard des Occidentaux est sans fondement. Ils disent que la peine capitale est mauvaise. Comme l'homosexualité qui était un crime jusqu'il y a 25 ans, mais aujourd'hui, ils disent que c'est bon. Nous croyons que pour des crimes lourds et sérieux, il faut la peine capitale. Au sujet du *qesâs*, nous croyons qu'on y trouve une vie pour l'humain, et que c'est une sorte de soulagement sociétal. Près de 50% des cas de *qesâs* finissent en pardon, ce qui est un processus social sain. Le *qesâs* est un droit qui appartient aux gens et aux citoyens, ce n'est pas un droit de l'État. » (Larijani, 2016) il affirme également que « Nous demandons à nos juges de ne pas donner des verdicts télégraphiques, mais d'expliquer et élaborer sur leur condamnation, car nous traduisons des milliers de dossiers d'exécution et de *qesâs* et les présentons au monde. » (Larijani, 2011)

En réponse à certains activistes des droits de l'Homme qui considèrent qu'exercer la peine de mort pour les terroristes serait loin de la dignité humaine, Larijani Amoli, le chef du pouvoir judiciaire, déclare : « Vous n'êtes pas la source de la définition de la dignité. Quelle est cette dignité qui demande que les tueurs des personnes innocentes ne soient pas condamnés au *qesâs*, tandis que le *qesâs*, dans le Coran, est une source de vie » (Amoli Larijani, 2016). Amoli Larijani, chef du pouvoir judiciaire, face à des rapports d'exécutions pour meurtre en Iran, déclare qu'il n'y a pas d'exécution en Iran pour les meurtres. Ce qu'il y a est le *qesâs*, qui est une sorte de droit qui revient à des parents des victimes et qui n'est pas toujours demandé. « Il serait trop léger de parler d'exécution dans ces cas. » (Entekhab, 2016). Il dit également que les Occidentaux qui accusent le *qesâs* et les exécutions nient les droits du peuple iranien, et ils n'ont pas le droit d'imposer à l'Iran leur idéologie séculaire et libérale et leur mode de vie occidental (Risheh News, 2016).

Le discours officiel de l'État iranien met ainsi l'emphase sur le caractère islamique du *qesâs*. Dans la partie plus conservatrice de l'État, l'abolition du *qesâs* sera demandé de la part de la communauté internationale, une fois que cette dernière a réussi à faire accepter ses exigences par rapport à l'arrêt des activités nucléaire (*réf*). Autrement dit, l'animosité de la communauté internationale envers l'Iran, qui, selon une partie de l'État iranien, est visible dans les contraintes qu'elle impose à l'Iran sur ses activités nucléaire, se manifesterait, après la résolution de la crise nucléaire par des réclamations pour mettre fin à l'application de *qesâs*, qui serait un commandement intouchable de la religion. Ils considèrent que la critique du *qesâs* par la communauté internationale est une critique de l'islam et que l'utilisation des droits de l'Homme n'est qu'un prétexte pour condamner une pratique recommandée par la religion (Etemâd Daily, 2013). Cependant, les autorités judiciaires déclarent parfois¹ leur soutien à des pardons et participent même aux efforts pour l'obtention du pardon pour un condamné. Ils manifestent leur satisfaction lorsqu'ils relatent des affaires qui ont fini par un pardon, ils louent les familles qui ont pardonné aux condamnés, disent que les fonctionnaires des services judiciaires cherchent à convaincre les familles des victimes de ne pas avoir recours à l'exécution, et par le biais des campagnes, comme le *setad-e sabr*² (), invitent la population à la tolérance, au pardon et à la patience. Il semble que l'État souhaite ne pas avoir à appliquer le *qesâs*, mais n'accepte pas non plus l'élimination de ce principe du code pénal. Des références sont faits à un texte coranique qui conseil aux décideurs d'entendre les propositions diverses et d'en choisir la

¹ Réponses aux questions des journalistes, 8.02.1993.

² Le nom se traduit : l'organisation nationale de [l'appel à] la patience.

meilleure (Coran 39,18)¹, car pour certains (Tabataba'i, 1971: 382, Vol.17), dans le cas de *qesâs*, celui qui fait le choix du pardon est celui qui a agi en concordance avec ce verset. Il ne faudrait pourtant pas confondre ce penchant avec un intérêt pour l'abolition du *qesâs* ou de la peine de mort. Le pardon fait partie du processus de *qesâs*, et si certains soutiennent ouvertement cette « option » face à l'option de l'exécution, il n'est pas envisageable (pour des raisons politiques – voir chapitre 6) de remettre en question le processus qui donne le choix à la famille de la victime. En tant que représentant de la société, au moment même de l'exécution, l'État se tient en retrait et demande à la famille de se charger personnellement de l'exécution du condamné. La figure du bourreau, créée pour représenter une justice qui va au-delà des querelles interpersonnelles et qui représente l'État et la société dans son ensemble, est utile dans les sociétés où il existe une distinction entre un acte vindicatif et un acte punitif issu du traitement judiciaire d'un conflit. L'absence de cette figure rend cette distinction difficile en Iran, mais met l'État, au dernier moment, hors de cause dans les événements qui surviennent. Tout en maintenant la pratique du *qesâs*, l'État peut donc toujours expliquer le nombre des exécutions dans les affaires de meurtre par les sentiments personnels des citoyens impliqués, et non par un résultat de ces politiques punitives.

L'État iranien, dès sa genèse, en niant les revendications démocratiques de la Révolution de 1979, a fait une utilisation politique de l'Islam. D'une part, il utilise la religion de la majorité des iraniens pour se légitimer et d'autre part, il se permet d'aller à l'encontre des règles de cette religion en prétextant l'intérêt du pays. Son comportement nous montre que fidèle aux pratiques des gouvernements totalisants, il protège sa mainmise sur le pouvoir bien plus que l'intérêt des citoyens. L'introduction et le maintien de *qesâs* et sa justification en tant que commandement divin, devraient alors être analysés dans ce contexte où l'État donne la priorité au règne d'une frange de clergé plutôt qu'aux règles et interprétations des théologiens musulmans comme on pourrait les observer dans les écoles théologiques. Parallèlement il déclare que l'intérêt du régime prime sur les commandements religieux. Le maintien de *qesâs* est un choix purement politique. Nous verrons dans la deuxième partie de cette thèse comment ce choix s'inscrit dans les stratégies de l'État iranien.

¹ « Qui prêtent l'oreille à la Parole, puis suivent ce qu'elle contient de meilleur. Ce sont ceux-là qu'Allah a guidé et ce sont eux les doués d'intelligence ! »

CHAPITRE TROIS

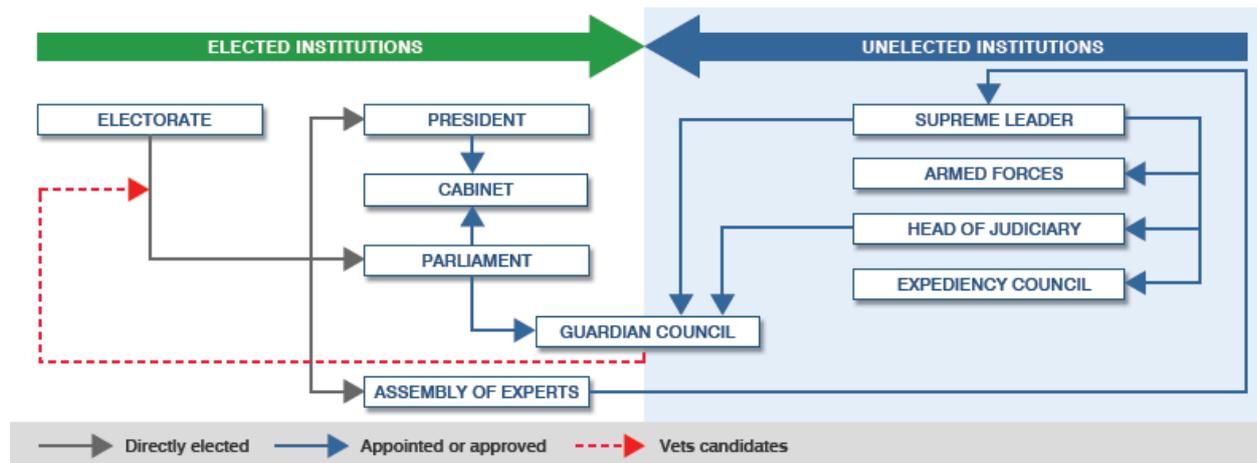
LÉGISLATION PÉNALE EN VIGUEUR

Mon choix d'utiliser la pratique du *qesâs* dans les cas de meurtre, c'est-à-dire les cas où « le *qesâs* » du coupable consisterait à la peine capitale, est lié au statut particulier des affaires de meurtre dans le système judiciaire iranien. Notons que tout type d'agression, même si elle n'a pas entraîné la mort de la victime, suit le même processus. Dans les chapitres suivants nous allons voir des exemples de ce cas de figure dans une affaire de vitriol. Mais étant donnée la rareté de l'application de la peine de *qesâs* partiel, c'est-à-dire la mutilation de la victime, ce projet se concentre plutôt sur les cas de *qesâs* complet, entraînant la peine de mort. Je vais consacrer ce chapitre à la présentation des lois et des pratiques significatives dans le processus judiciaire qui suit un meurtre. C'est pourquoi je vais commencer par donner un aperçu de la structure de l'administration de l'État en Iran pour y situer le pouvoir judiciaire. Ensuite, je vais me pencher sur le pouvoir judiciaire et ses différentes composantes avant d'aborder la question des pratiques punitives, extra-judiciaires mais tolérées par l'État. Je vais continuer en expliquant la structure de « la loi pénale islamique »¹ et les domaines de compétences des différents tribunaux en me concentrant sur la pratique du *qesâs*. L'objet de ces explications, sauf si contrairement indiqué, sera la version officielle étatique, telle que décrite dans les textes de la loi. Nous aborderons dans une section à part, les pouvoirs et les pratiques extra-judiciaires étatiques, infra ou supra étatique qui dévient des cadres légaux. Enfin, je vais présenter un cas type d'un procès de meurtre pour situer ce processus dans les procédures pénales et montrer l'implication des différentes institutions et groupes au cours du procès. Ainsi, je vais montrer l'espace particulier qu'occupe le *qesâs* dans la pratique pénale iranienne. Sa spécificité vient de la place et du rôle non-assumé et non-écrit des familles en particulier, et des citoyens en général, dans le processus.

Afin de mieux comprendre la législation et la pratique du pouvoir en Iran, je vais d'abord aborder brièvement la nomenclature du système politique en Iran. La Constitution iranienne instaurée en 1979 présente une formule politique, qui prévoit des élections présidentielles tous les quatre ans. La Constitution (Madjles, 1979) a été votée le 3 décembre 1979 par voie de referendum, et elle a été révisée en 1989, par la même voie pour donner plus de pouvoir au président et pour supprimer le

¹ Ghaanoon-e mojazat-e eslami

poste du premier ministre. Le schéma suivant, emprunté du *platform web* de la BBC (Bbc Persian, 2009b), présente les corps électifs et sélectifs constituant l'administration iranienne.



Selon la constitution, les trois pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire sont indépendants. Le président de la République est le chef du pouvoir exécutif, dont l'indépendance est garantie dans la loi. Il a la responsabilité de nommer des ministres et des conseillers, qui doivent avoir le vote de confiance du Parlement. À tout moment pendant sa présidence, le Parlement a le droit de demander des explications au président ou à ses ministres. Ces séances de questionnement peuvent être privées ou ouvertes au public. Si le Parlement décide que les enjeux sont assez importants, il a le droit de suspendre son vote de confiance à un des ministres, tout le cabinet ou la personne du président, et ne le leur accorder qu'après la ou les séances de questionnement, ce qui peut destituer le ministre, faire tomber le gouvernement ou le président.

L'élection présidentielle est une élection majoritaire à deux tours. Le président est élu par suffrage direct. Il ne peut être élu que pour deux mandats consécutifs. Dans les élections tenues après la révolution iranienne, il y a eu un minimum de deux candidats, et un maximum de treize pour occuper le poste présidentiel. Pour pouvoir présenter sa candidature il faut, selon le texte de la loi électorale, être parmi les hommes politiques ou religieux du pays, être iranien de naissance, avoir la nationalité iranienne, être un habile gestionnaire, avoir une bonne réputation, croire aux fondements de la République islamique et suivre la religion officielle du pays [Islam]. Selon la Constitution, le conseil des gardiens a la responsabilité de veiller sur les résultats des élections. Il a également le droit de ne pas accepter certaines candidatures, en présentant des preuves¹.

¹ Ce droit ou cette responsabilité du conseil des gardiens est depuis quelques années objet de beaucoup de débats. Le texte de loi reste vague sur l'étendue du droit de ne pas accepter certaines candidatures, et le conseil des gardiens se

Les membres de l'Assemblée (*Madjles*) sont élus également par suffrage direct. Chaque circonscription a droit à un nombre d'élus basé sur la grandeur des circonscriptions et peut aller d'un pour des petites circonscriptions à trente pour la plus grande circonscription qu'est la ville de Téhéran. Le Parlement, selon la Constitution votée par referendum en 1989, avait 270 membres, et un maximum de 20 sièges tous les dix ans peuvent être ajoutés selon le taux de croissance de la population. Il existe aujourd'hui 290 sièges au Parlement. Le chef du Parlement, élu par les élections internes au Parlement, est le chef du pouvoir législatif.

Le conseil des gardiens¹ (*shor'Ay-e negabb'An*) est composé de douze membres. Six sont des religieux experts dans la loi islamique, la charia et la sunna (la religion et la tradition du prophète) qui sont nommés par le guide de la république, et six autres sont des avocats constitutionnels élus par le chef du pouvoir judiciaire. Ils ont principalement la responsabilité d'étudier les lois passées par le Parlement pour vérifier qu'elles ne vont ni à l'encontre des lois islamiques, et ni à l'encontre de la Constitution. C'est également ce conseil qui est responsable d'interprétation des lois.

Les membres du collège des experts sont élus directement par suffrage direct. Les membres sont des personnalités religieuses qui ont la responsabilité d'élire et de veiller sur les activités du guide de la république islamique, de le conseiller, l'avertir et le destituer si cela est nécessaire. Dans le cas où le guide de la république serait temporairement incapable d'exercer, le collège des experts prendrait sa place.

Le guide de la république islamique est élu par le collège des experts, à vie ou jusqu'à ce que ce même collège décide qu'il n'est plus apte à remplir ses fonctions. Le premier guide de la république a été Khomeyni qui, selon le texte de la loi électorale, était exempté de cette obligation de choix par le collège des experts, et avait les mêmes droits et responsabilité que les autres. Jusqu'à aujourd'hui, un seul guide de la république a été élu par le collège des experts, et c'est Khamenei (depuis le 4 juin 1989).

reconnaît un droit très strict de disqualifier les candidats potentiels, ce qui a pour résultat l'établissement de listes de candidats « qualifiés » souvent partisans. L'interprétation de cette loi crée beaucoup d'antagonisme parmi les hommes politiques.

¹ Au moment de la Révolution Constitutionnelle de 1907, la constitution fait mention du clergé (*rob'aniat*) en tant que l'entité qui est en charge de vérifier si les lois sont en accord avec l'islam ou pas. Dans la constitution de 1979, rédigé après la constitution de 1978, ce rôle revient au Conseil des Gardiens. S'il existe une ressemblance dans la priorité de valeur donnée aux lois de l'islam dans les deux cas, une différence majeure existe entre ces deux stipulations constitutionnelles. Dans le premier, le clergé chiite, fait référence à une entité avec une définition approximative et ouverte à interprétation. Dans le deuxième, le conseil des gardiens est une institution étatique bien défini dans le texte même de la loi.

Le guide exerce un pouvoir symbolique et réel dans l'administration étatique. À part les institutions comme l'armée ou la télévision publique qui sont sous son pouvoir, et le choix des occupants de certains postes dont le chef du pouvoir judiciaire comme nous venons de voir, il impose son choix pour la sélection des 3 ministres qui siègent au conseil de la sécurité nationale : le ministre de la justice, le ministre des affaires étrangères, et le ministre de l'information.

À présent, nous allons nous attarder sur le fonctionnement du pouvoir judiciaire.

A. Le pouvoir judiciaire

Si la responsabilité de tenir les séances pour adresser et investiguer les plaintes et les crimes et celle de punir les coupables, reviennent à l'appareil judiciaire d'un État par le biais des tribunaux, il nous faut alors comprendre cet appareil et son fonctionnement. En Iran, selon la Constitution, cette responsabilité revient au pouvoir judiciaire. Selon l'article 156 : Le pouvoir judiciaire est un pouvoir indépendant, qui est protecteur des droits individuels et collectifs et responsable de la mise en œuvre de la justice, et assume les fonctions suivantes ; Examen et prononcé des jugements en cas de demandes en justice, d'usurpation et de plainte ; règlement des litiges et des différends ; prise de décisions et de mesures nécessaires dans certaines des affaires gracieuses qui sont déterminées par la loi ; Mise en valeur des droits publics et extension de la justice et des libertés légitimes ; Contrôle de la bonne application des lois ; Recherche des infractions et leur poursuite, en vue de l'application à l'encontre des coupables, des peines discrétionnaires et des peines déterminées par la loi et la réglementation pénale codifiée de l'Islam ; Mesures appropriées pour la prévention des infractions et la rééducation des délinquants.

Nous allons aborder les différentes divisions et composantes de cet appareil.

Le chef du pouvoir judiciaire

En vue de l'exercice des responsabilités du pouvoir judiciaire dans toutes les affaires judiciaires, administratives et exécutives, le Guide désigne pour une durée de cinq ans un théologien juste, au courant des affaires judiciaires, gestionnaire et habile, en qualité de Chef du Pouvoir judiciaire. Il est la plus haute autorité du pouvoir judiciaire (*La Constitution de la République Islamique d'Iran*, Article 157). C'est ainsi que l'article 157 présente le chef du pouvoir judiciaire. La constitution dans l'article 158, lui, prévoit les fonctions suivantes : 1 - Création des structures nécessaires au sein de l'institution de la Justice, en proportion avec les responsabilités du Principe cent cinquante-sixième. 2 - Élaboration de projets de lois judiciaires convenant à la République Islamique. 3 - Recrutement de

magistrats justes et dignes, leur révocation et nomination, le déplacement du lieu d'exercice de leurs fonctions, détermination du contenu de leurs fonctions et leur promotion, et des questions administratives semblables, conformément à la loi. Ainsi, le ministre de la justice n'a pas un rôle décisionnel de poids dans les politiques judiciaires du pays.

Le ministère de la justice

Selon l'article 160, Le ministre de la justice assume la responsabilité de toutes les questions liées aux rapports du pouvoir judiciaire avec le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif ; il est nommé parmi les personnes que le Chef du pouvoir judiciaire propose au Président de la République. Le chef du pouvoir judiciaire peut conférer les pleins pouvoirs financiers et administratifs, ainsi que les pouvoirs de recrutement, sauf pour les juges, au ministre de la justice. Dans ce cas, sont conférés au ministre de la justice les mêmes pouvoirs et attributions que ceux prévus dans la loi pour les ministres en tant que plus haute autorité exécutive.

Les tribunaux

L'autorité officielle pour connaître les demandes en justice et les plaintes est l'administration de la Justice. La formation des tribunaux et la détermination de leur compétence sont soumises aux prescriptions de la loi (*La Constitution de la République Islamique d'Iran*, Article 159). La constitution stipule des règles et des caractéristiques pour les tribunaux qui, comme nous allons le voir, ne sont pas toujours respectées. Sur l'audience des tribunaux, l'Article 165 stipule que les procès ont lieu en public et la présence du public est admise sauf si le tribunal estime que son caractère public est contraire à la pudeur ou à l'ordre public, ou lorsque, dans les contentieux privés, les parties au litige demandent à ce que le procès ne soit pas public.

Les articles 166 et 168 se portent sur le fondement des décisions rendues par les tribunaux. Dans le premier, il est stipulé que ces décisions doivent s'appuyer sur les dispositions légales. Cependant, le deuxième article de la constitution précise que les juges des tribunaux sont tenus de s'abstenir d'appliquer les décrets et règlements gouvernementaux qui sont contraires aux lois et aux règlements islamiques ou en dehors des limites des prérogatives du pouvoir exécutif ; et toute personne peut demander l'annulation de ces réglementations à la Cour de Justice Administrative.

Il existe des tribunaux différents avec des domaines de compétences divers. Selon le type du tribunal, les règlements et les procédures appliquées peuvent changer. L'article 168 de la constitution stipule par exemple que l'examen des délits politiques et de la presse est public et a lieu par devant

les tribunaux en présence d'un jury. Le mode de sélection, les conditions, les prérogatives du jury, et la définition du délit politique sont déterminés par la loi sur la base des préceptes islamiques. Cependant les procès portant sur les publications des articles dans les journaux sont souvent organisés sans présence d'un jury.

Les tribunaux sont divisés en deux groupes principaux : les tribunaux généraux et les tribunaux militaires. Les tribunaux généraux sont composés des différentes sections : Le tribunal du clergé, qui traite tout délit dont les membres du clergé sont accusés ; le tribunal de la Révolution, qui traite les accusations politiques, idéologiques et relatives à la sécurité du pays ; le tribunal de la presse pour les plaintes liées à des publications dans les médias, le tribunal pénal pour les délits et les crimes, faisant pendant à celui des droits communs dans la loi française, et le tribunal de la famille ou le tribunal civil spécial pour les plaintes relatif aux divorces, la garde des enfants ou autre conflits au sein du couple. Les tribunaux militaires sont l'objet d'une législation à part. Pour l'examen des infractions relatives aux fonctions spécifiques, militaires ou disciplinaires, des membres de l'armée, de la gendarmerie, de la police et du corps des gardiens de la Révolution islamique, des tribunaux militaires sont institués conformément à la loi ; mais les infractions de droit commun ou les infractions qu'ils commettent en qualité d'officiers de justice sont examinées par les tribunaux de droit commun. Le ministère public et les tribunaux militaires font partie du pouvoir judiciaire du pays et sont soumis aux principes relatifs à ce pouvoir (Madjles, 1979: - Article 172).

« L'organisation judiciaires des forces armées » est responsable (Madjles, 1979) des tribunaux militaires qui concerne 11 groupes : 1- Le personnel du comité général des forces armées de la République Islamique d'Iran, et des organisations connexes. 2- Le personnel de l'armée de la République islamique et des organisations connexes. 3- Le personnel du *Sepâh-e pâsdaran-e enghelâb-e eslâmi* et des organisations connexes. 4- Le personnel du ministère de la défense et du soutien des forces armées et des organisations connexes, 5- Le personnel des forces de l'ordre (incluant la police, la gendarmerie, la protection des ministères, les comités et la police judiciaire). 6- Les personnes qui font leur service militaire, pour la durée du service. 7- Les élèves des centres de formation militaire et policière et les centres de formation du ministère de la défense à l'intérieur ou à l'extérieur du pays. 8- Le personnel qui sert les forces armées de manière temporaire. 9- Le personnel du ministère de l'information. 10- Les personnes iraniennes captives à l'étranger ou les étrangers en Iran. 11- Le personnel en mission dans d'autres organismes.

Il faut noter qu'il existe également des tribunaux spéciaux administratifs qui sont considérés comme des organes du gouvernement et font partie des institutions du pouvoir exécutif. Enfin, la Cour de

Cassation est constituée en vue de contrôler l'application correcte des lois par les tribunaux, de pourvoir à l'unité de la jurisprudence (*vahdat ravieh*) et d'exercer les responsabilités qui lui sont attribuées conformément à la loi, sur la base des règles fixées par le Chef du pouvoir judiciaire, elle est également responsable de gérer les demandes d'appel relevant des tribunaux militaires, d'investiguer les violations commises par le président de la République. Le Président de la Cour de Cassation et le Procureur Général doivent être des théologiens justes et au courant des affaires judiciaires ; le Chef du pouvoir judiciaire les nomme à ce poste pour une période de cinq ans, après consultation des juges de la Cour de Cassation (*La Constitution de la République Islamique d'Iran*, Article 161 et 162). En vue de l'examen des plaintes, des griefs et des protestations des gens à l'égard des agents, des organes ou des règlements gouvernementaux, et la revendication de leurs droits, une cour dénommée Cour de Justice Administrative (*Divân édâlat edârî*) est instituée sous le contrôle du Chef du pouvoir judiciaire. La loi détermine les limites des pouvoirs et le mode de fonctionnement de cette Cour. Sur la base du droit de contrôle du pouvoir judiciaire sur la bonne marche des affaires, et l'application exacte des lois dans l'appareil administratif, une organisation dénommée « Organisation de l'inspection Général de l'État » (*Sâzmân bâzressi kol keshvar*) est constituée sous le contrôle du Chef du pouvoir judiciaire. La loi détermine les limites des pouvoirs et des devoirs de cette organisation (*La Constitution de la République Islamique d'Iran*, Article 173 et 174).

Les juges

Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, le statut et le rôle des juges fait l'objet d'une attention particulière de la part des législateurs qui tient compte des traditions musulmanes. La constitution, dans l'article 163, stipule d'ailleurs que les conditions requises pour être juge sont définies conformément aux préceptes de la jurisprudence islamique (*feqh*). L'article 167 de la Constitution élabore les devoirs du juge en matière de jugement à rendre : « Le juge est tenu de s'efforcer de trouver la décision relative à chaque litige dans les lois codifiées, et s'il ne la trouve pas, de rendre la décision de l'affaire en s'appuyant sur les sources valides de l'Islam ou les avis valides des autorités religieuses (*fatmaa*) ; il ne peut, sous prétexte de silence, d'insuffisance, de manque de concision ou de contradiction des lois codifiées, refuser d'examiner le litige et de rendre le jugement. » Pour devenir juge en Iran, il faut avoir fait des études de droit dans une université iranienne, ou avoir fait l'équivalent d'une maîtrise (niveau 2) dans le *hozreh* (école de théologie chiite) avant de passer le concours organisé par l'administration judiciaire.

Les avocats

Pour pouvoir exercer en tant qu'avocat en Iran, il faut être membre de l'Association des membres du barreau (*Kanoun-e vokala*) qui est une association indépendante constituée d'avocats, ce qui implique un concours d'entrée et une année de stage ; ou bien bénéficier d'une dérogation, mise en place depuis moins de 10 ans par le pouvoir judiciaire (*ghove ghazaiieh*), c'est-à-dire pouvoir judiciaire, non géré par le gouvernement et sous le contrôle d'un chef choisi par le guide Khameneyi. Les tensions entre les deux groupes d'avocats existent à l'intérieur de la profession, mais leur statut et pouvoir auprès des tribunaux reste les mêmes.

Le pouvoir extra-judiciaire

Les précisions que l'on vient de voir au sujet des divisions de l'appareil judiciaire ne concernent que ce qui est stipulé dans la Constitution. Sur le terrain, nous sommes face à deux réalités : premièrement, l'administration judiciaire, comme beaucoup d'autres administrations, souffre de dysfonctionnements qui ne sont pas seulement liés à des questions de qualifications ou le nombre des personnels, mais aussi à une corruption plus ou moins apparente, ainsi qu'à l'absence de prise de responsabilité (*accountability*) des personnalités publiques responsables qui ne cherchent pas à gagner la confiance du public en punissant les juges, et les autres personnels judiciaires fautifs. Ceci fait régner une atmosphère de méfiance et de peur dans la population. La peur vient du fait que toute critique de l'administration étatique peut être un prétexte pour l'État pour accuser les critiques d'avoir des objectifs subversifs. Les réformes administratives sont très onéreuses dans cette conjoncture. Deuxièmement, il existe des filières parallèles de justice en Iran. J'entends par là des instances qui prennent en main l'arrestation, l'incarcération, l'investigation et l'exécution des peines, ou une partie de ces procédures sans faire partie du pouvoir judiciaire tel que décrit ci-dessus, et sans être confrontées à des recours en justice, comme seraient les groupements citoyens qui organiseraient de tels procès privés. Je reconnais deux types de filières parajudiciaires en Iran. Une filière officielle, mais non-Constitutionnelle et une autre filière non-officielle. La première concerne les actions de l'Organisation de Renseignement de *Sepâh* Pasdaran, et la deuxième les actions qui sont attribuées, selon une grande partie de la population, qu'ils trouvent justifiées ou non, aux groupements qui jouissent des ressources et du soutien d'au moins une partie du pouvoir en Iran. L'existence et la justification données par l'État et l'impunité de ces filières non-officielles sont des facteurs qui nous aident à comprendre et à dresser la scène juridique et politique en Iran. Voyons d'abord ce qu'on entend par cette catégorisation et quelles sont les activités et les caractères de chacun des filières.

L'organisation militaire de *Sepâh-e Pasdaran Enghalab-e Eslami* (dit couramment *Sepâh*) est une branche armée directement sous le contrôle du guide du pays et parallèle à l'Armée de la République Islamique d'Iran qui a comme premier but la sauvegarde de la « Révolution Islamique ». Son instauration date de 1979. Elle a étendu son pouvoir à tout type de domaine. Elle a été créée sur l'ordre de Khomeiny comme ordre militaire indépendant de l'Armée avec des activités à l'extérieur du pays et au front. Les personnels du *Sepâh* ont d'ailleurs des grades qui leur sont attribués à l'intérieur de l'Organisation.

Depuis, l'organisation *Sepâh* a usé de son influence et du réseautage de ses membres pour se procurer des pouvoirs non-militaires. Aujourd'hui, c'est une force économique importante, dotée d'un lobby puissant, et une force politique déterminante dans la politique militaire, étrangère et économique iranienne (Vahabi and Coville, 2017; Afshar, 1985; Wehrey et al., 2009). Même si, concurrentement avec d'autres forces armées du pays par Khomeiny, il lui a été interdit de prendre part aux affaires politiques du pays en faveur des mouvements ou des partis, aujourd'hui les préférences politiques de *Sepâh* sont connues de tous, et un nombre considérable des postes étatiques, des ministres aux directeurs et chefs des institutions diverses, sont des membres de *Sepâh*.

Sepâh est également active dans le domaine judiciaire. Elle est dotée d'un appareil de renseignement et d'investigation sous le nom de l'Organisation de la protection des renseignements de *Sepâh* (*Sâzman hefâzat ettelâ'ât sepâh-e pâsdârân*). Cet appareil n'est pas une instance saisissable par le public ou par d'autres organismes et institutions. Selon la constitution, et en effet en pratique, la seule instance judiciaire auprès de laquelle la population peut présenter des plaintes et des réclamations est le pouvoir judiciaire qui agit à travers différents tribunaux.

L'organisation *Sepâh* agit en se mettant à la place du procureur de la République et dans les domaines et les sujets qui sont couverts aujourd'hui en Iran sous l'appellation des crimes « crimes politiques et idéologiques » (*Aghidati - siâsi*). Il n'existe pas de loi ou de règle, au moins de manière publique, pour clarifier le fonctionnement des actions de cette organisation quant aux arrestations et dépôts de plaintes. C'est en lisant les rapports des organismes internationaux (Un Commission on Human Rights, 2003), en observant et en suivant les dossiers traités par *Sepâh* et en interviewant les personnes qui ont subi des procès face à des accusations menées par *Sepâh* que nous apprenons les modes opératoires de *Sepâh* dans les matières judiciaires. La première chose qu'il faut mentionner est l'indépendance totale de cet appareil vis-à-vis du ministère de l'information. Dans la plupart des récits, des rapports et des entrevues que j'ai consultés, les dossiers traités par la *Sepâh* étaient des aveux des personnels des tribunaux, du ministère de l'information ou des juges hors de leur

portée d'influence et même de connaissance. Les familles des personnes détenues, par exemple (Annexe 3, Intp18, intp16), ne peuvent pas avoir d'informations sur les conditions de détention ou même les accusations de ce dernier en s'adressant à des instances habituelles de justice. Un aveu qui montre que la *Sepâh* n'est pas sous le contrôle de l'appareil judiciaire (aussi imparfait qu'il puisse être dans ses actions). Nous savons également à travers les mêmes sources que la *Sepâh* a le contrôle d'une aile dans la prison Evin de Téhéran, en addition à des centres de détention divers où les détenus rapportent avoir été incarcérés, sans en connaître l'emplacement exact. Le personnel exécutif de *Sepâh*, c'est-à-dire les « officiers » qui ont la charge de l'arrestation et de l'interrogation des accusés sont membres de cette organisation et ne sont pas des fonctionnaires de la police ou du pouvoir judiciaire. À la suite de la détention et de l'interrogation, un dossier est élaboré et présenté au tribunal de la Révolution pour jugement et délibération. Les procédures légales sont encore moins respectées dans les arrestations et les dossiers qui émanent de *Sepâh*. Les détenus sont incarcérés bien au-delà de 48 heures sans être informés du motif de leur accusation. Il arrive parfois qu'ils passent des mois en isolement ; l'accès à un avocat n'est pas garanti, et même pour les personnes qui ont un avocat, le dossier ne leur est pas transmis et ils ne peuvent pas visiter leur client. De plus, une suspicion supplémentaire hante les dossiers : les peines prononcées pour les cas présentés par la *Sepâh* sont bien plus importantes que celle des dossiers similaires présentés et investigués par le ministère de l'information. Un nombre important de condamnés déclarent avoir été informés par leur interrogateur de la peine exacte qu'ils allaient recevoir avant la tenue des séances. Ce qui sème un doute considérable sur la liberté et l'indépendance des juges des tribunaux de la Révolution.

À part les actions de *Sepâh*, qui s'apparentent à des actions judiciaires, sans s'inscrire dans les procédures du pouvoir judiciaire, et sans être questionnées par la population et les critiques de peur de représailles, il existe encore d'autres actions parallèles, qui s'immiscent dans les domaines de la prononciation des jugements ou de l'exécution des peines. Depuis l'instauration de la constitution en Iran, les assignations à résidence des dissidents politiques ont existé de diverses façons, le plus célèbre étant le cas de l'assignation à résidence du premier ministre Mossadeq (21 juillet 1952 – 19 août 1953) qui a été déchu à la suite d'un coup d'État en 1953. Il y restera jusqu'à sa mort en 1967. Après l'instauration de la République Islamique en 1978, cette pratique continue à être exercée. L'ayatollah Montazeri, le successeur présumé et le premier député (*qháém maghâam*) de Khomeiny, fut assigné à résidence en 1989 à la suite des désaccords politiques avec Khomeiny au sujet de plusieurs décisions politiques de ce dernier, notamment les exécutions massives des prisonniers

politiques en 1988¹. Aujourd'hui encore, plusieurs dissidents politiques, anciennes personnalités politiques du régime, sont assignés à résidence depuis les événements qui ont suivi l'annonce des résultats des élections présidentielle de 2009. Cette peine, exécutée sans que le condamné subisse un procès, même sommaire, ou aucune autre formalité, est réservée aux personnalités politiques influentes à qui la direction de l'État reproche de vouloir instiguer une sécession et des activités subversives. Cette accusation, souvent utilisée dans les tribunaux de la Révolution contre les activistes politiques de tout bord et de tout type d'activité, n'est pas officiellement présentée dans le cas des assignations à résidence. La réalité des assignations et des limitations de la liberté des assignés n'est pas toujours ouvertement niée. Le sujet des assignations en résidence est aujourd'hui, dans une scène politique tumultueuse et incertaine où les réseaux sociaux jouent un rôle de propagation de propagande et d'information massive en l'absence des médias traditionnels, est une vérité que personne n'ignore. Cependant, comme nous allons le voir dans le chapitre 6, où la stratégie du régime trouve sa caractéristique, la responsabilité de cette sentence, d'après mon point de vue, n'apparaît pas clairement. Il n'est pas clair non plus auprès de quelle instance il faudrait demander une révision de peine qui, rappelons-le, est exécutée sans jamais être prononcée.

De plus, il existe des sentences prononcées sans que l'accusation fasse l'objet d'un procès. Il s'agit des fatwas prononcées par les dignitaires religieux, par lesquelles ces derniers proclament leur opinion sur les différentes actions et leur concordance avec les lois religieuses. Traditionnellement, les fatwas sont utilisées pour des commandements religieux, comme l'interdiction ou la prohibition alimentaire ou d'autres questions qui se posent dans la société et pour lesquelles les dignitaires religieux énoncent une opinion officielle et définitive. Ce dispositif a été utilisé la première fois pour une raison politique dans l'histoire contemporaine iranienne au moment de l'interdiction du tabac en 1891 (voir chapitre 4). Le 14 février 1989, Khomeiny prononce une fatwa pour appeler au meurtre de Salman Rushdie, l'auteur britannique, pour les propos tenus dans une de ses œuvres et jugés blasphématoires par Khomeiny. Le principe qui veut qu'une personne puisse perdre le droit à la vie pour avoir eu des propos blasphématoires, *mahdouroldam* dans le langage religieux (celui

¹ L'exécution des prisonniers politiques en Iran n'est pas chose nouvelle ni elle date de l'instauration de la République islamique. Les événements dont on parle sous le nom du massacre des prisonniers politique de l'été 1988 se sont déroulés dans les prisons des régions différentes en Iran, sous un ordre centralisé. Pendant des mois, les prisonniers politiques qui avaient été auparavant jugé et reçu des condamnations divers été amenés devant des tribunaux sommaires de quelques minutes et un grand nombre entre eux a été exécuté sans procédure judiciaire, ni préavis. Une partie de ces prisonniers ont été enterrés sans leur famille et dans des fausses communes anonymes. Ces faits, toujours tabou en Iran, ont longtemps été complètement nié de la part de la République islamique, mais depuis quelques années, certains anciens ou actuel membre du gouvernement ont référé à ces massacres. Les organisations de défense des droits de l'Homme et des organisations des familles des victimes et des ex-prisonniers continuent à cataloguer et présenter les preuves et les détails sur ces événements. (Abrahamian, 1999; Makaremi and Zarei, 2011)

dont le sang est gâché), existe dans certaines traditions musulmanes, mais utiliser une fatwa pour un cas particulier en nommant la personne concernée enlève toute doute ou ambiguïté de lecture d'un commandement et libère le pratiquant dévoué de la responsabilité de raisonnement personnel. Dans le chapitre 6, nous allons voir comment le dispositif de la fatwa, ou des proclamations unilatérales d'un dignitaire religieux, sans tenue de procès pour ses accusés au sujet de l'opposition au *gesâs* a été utilisé par Khomeiny en 1981 pour écarter les concurrents politiques. Nous allons revenir, dans le chapitre 8, sur les conséquences de tels dispositifs punitifs non étatiques, et pourtant enracinés et fortifiés par le pouvoir et les ressources que le gouvernement a offert aux tenants du régime sur la population et la société, et leur vision de la justice, et même du juste.

B. Le Code pénal en vigueur en Iran

Le Code pénal régit et donne forme aux actions des intervenants dans une affaire criminelle. En principe, il délimite également les frontières d'intervention de chaque intervenant, qu'il s'agisse des protagonistes, du juge, des avocats, ou d'autres personnels judiciaires, ainsi que les journalistes et le public. Ainsi, un processus clairement établi détermine non seulement les domaines d'intervention des acteurs, mais désigne les acteurs et leur rôle, et écarte d'autres acteurs pour qui il ne reconnaît aucun rôle. Avec ce rôle de cadreur, le code pénal m'aidera à mieux cerner les actions entreprises par les acteurs d'un procès de meurtre, car il me permettra de reconnaître les actions et les rôles prévus dans la loi, ainsi que ceux qui ne sont pas pris en considération par le législateur. C'est dans la négociation pour occuper des espaces qui ne sont pas mentionnés dans la législation que je vais essayer de trouver des éléments de réponse à mes questionnements sur les motivations de l'État et sur les actions de la société.

Le code pénal actuel a été élaboré, comme nous l'avons mentionné dans le chapitre 2, après l'instauration de la République Islamique. La pratique du *gesâs* dans sa forme actuelle n'existe que depuis 3 décennies en Iran. Ce code pénal a été révisé en 2013, et nous utilisons la dernière version pour l'expliquer dans ce texte. Dans une grande majorité des cas, les révisions des articles n'ont pas changé les définitions des crimes et des délits, ni les peines prévues, mais certaines modalités procédurales, et certains seuils minimum et maximum des peines ont fait l'objet de changement¹.

¹ Je vais revenir sur un changement symbolique qui concerne notre sujet de recherche plus loin dans ce même chapitre.

« Le Code pénal Islamique » ou *Qhanoun-e mojazat-e eslami*, puise sa structure dans la lecture musulmane¹ des crimes. La tradition musulmane contient une large base de prescriptions légales et juridiques. Selon la loi de la charia, il existe principalement deux types de peine. Premièrement, les *hodoud*, c'est-à-dire les crimes et les délits dont le châtement est précisé dans les textes et la tradition, et deuxièmement les *ta'zirât*, c'est-à-dire les crimes et les délits pour lesquels la tradition musulmane n'a pas prévu de peine et pour lesquels il revient au gouverneur et juge de décider des peines selon l'esprit des lois musulmanes et le contexte sociétal. Dans le premier cas de figure, la peine prévue est immuable dans le temps, et ne peut non plus être objet de négociation avec le juge. Ce type de crimes pour lesquels une sentence précise est prévue dans la religion, n'engage donc les services judiciaires qu'à établir la culpabilité des accusés. Dans le dernier cas de figure, il est donc question des crimes pour lesquels la charia n'a pas prévu de peine précise, par exemple le trafic de narcotiques². Dans la tradition musulmane, il est question du législateur religieux (Prononcé *Chāre'*) qui se charge de prononcer la peine selon les recommandations de la tradition musulmane, mais aussi les normes de la société. Ceci est le cas, par exemple des trafiquants de narcotiques pour qui les peines se durcissent de plus en plus, et pour qui la charia n'a prévu aucune peine. En réalité, il s'agit de la personne du juge, c'est-à-dire qu'à travers l'histoire ce droit a appartenu à des rois, des gouverneurs, des religieux ou des chefs de tribus qui ont eu à jouer le rôle du juge dans les conflits que la population leur demandait d'arbitrer. Le code pénal iranien actuel fait référence à cette distinction essentielle. Il est composé de 5 livres : Livre 1- Les généralités ; livre 2- Les *hodoud*³ ; livre 3- le *gesâs* ; livre 4- *diya*⁴, Livre 5- les *tazirat* et les *peines dissuasives*.

Les livres 2 et 3 se concentrent sur des crimes que la tradition islamique a reconnus comme tels et pour lesquels il existe des châtements recommandés. Le législateur a transformé et adapté la forme de ces peines dans un langage juridique avec des sections reconnaissables pour les spécialistes des codes pénaux. Les peines recommandées et possibles pour chaque crime sont énumérées, ainsi que la procédure qui est associée au procès, y sont expliquées selon les règles religieuses : il s'agit par exemple des sources d'informations, des conditions de témoignage ou de ce que le juge doit prendre

¹ La tradition musulmane sunnite n'est pas différente dans une grande majorité des cas. Mais faire une étude comparative des deux traditions n'entrant pas dans le cadre de cette étude, j'apporte cette précision. Dans tout ce texte, il est question de la tradition chiite, sauf si le contraire est expressément indiqué.

² Le parlement iranien travaille sur un texte pour définir les délits et les crimes politiques. L'absence d'un code des crimes politiques a souvent été contestée par les critiques et les juristes. Les critiques et les oppositions aux gouvernements et à l'État ont été traitées comme des soulèvements contre la volonté de Dieu et du gouvernement religieux, et ceci a facilité la répression et les condamnations lourdes contre toutes critiques.

³ *Hodoud* est le pluriel de *hadd* qui est défini comme les peines précisées par la religion.

⁴ Prononcé souvent *diya* en français car ainsi prononcé en arabe, ce mot fait référence au dédommagement financier dû à la victime de la part du responsable de la perte corporelle (partielle ou complète) que la victime a subie.

en compte pour décider de la culpabilité de l'accusé. Ces crimes, pour lesquels des recommandations précises existent, couvrent plusieurs catégories de crime : par exemple, la peine prévue pour la consommation d'alcool est de 80 coups de fouet. Pour ce type de crime, la punition, connue de tous, est immuable dans le temps, et ne peut non plus être sujette à négociation avec le juge, ou modifiée par des circonstances particulières. Si le juge déclare l'accusé coupable, une peine précise s'en suivra, ce qui va obliger les procureurs à formuler des accusations différentes s'ils veulent obtenir une peine spécifique, par exemple de définir un vol comme une atteinte à la sécurité publique, pour pouvoir demander une peine de mort, surtout pour des raisons politiques, ce qui met en cause l'indépendance des services judiciaires. Le livre 4, qui concerne les dédommagements financiers, établit les délits et les peines, sachant que le montant correspondant à des dédommagements est évalué et annoncé une fois par an pour les faire concorder à la valeur économique de la devise courante. Le livre 5 est constitué des lois sur les *ta'zirat*, le législateur a ajouté le terme « des peines dissuasives » dans le titre de cette section du Code. Précisons qu'aujourd'hui en Iran, la loi écrite et votée par l'assemblée stipule les cadres de ces punitions, et si un juge est confronté à un cas qui lui cause des difficultés, il existe une instance de juristes laïcs et religieux pour l'aider à catégoriser le crime, et chercher dans la jurisprudence afin de pouvoir porter jugement.

La structure du Code pénal

Livre 1- *Les généralités* : le premier livre du code est constitué des définitions et présente des possibilités de peines pour des crimes et des délits. Ce livre n'entre pas dans les détails de tous les crimes possibles, c'est à dire n'est pas un guide usuel pour les juges. Mais il constitue la partie des lois qui concerne les *ta'zirat*, c'est-à-dire les actions pour lesquelles la tradition religieuse ne précise pas de peine. Le juge peut donc donner des sanctions plus ou moins sévères, selon les lois en vigueur et les mœurs de la société. Ce livre du Code pénal est ainsi structuré : Section 1- les parties générales¹,

¹ Chapitre 1- les définitions, chapitre 2- l'espace territorial concerné, chapitre 3-l'espace temporel concerné, chapitre 4- la légalité des crimes, des punitions et des procédures pénales.

Section 2- les châtiments¹ ; Section 3- les crimes², Section 4- les conditions et les entraves de la responsabilité pénale, Section 5- Preuves pénales.

Livre 2- *Hodoud* : les peines concernant les crimes dont les punitions sont précisées dans la tradition islamique. Ce sont des crimes qui ont des punitions précises et donc immuables dans le temps. L'article 15 du Code pénal iranien le définit ainsi : « *Hadd* est une punition dont la cause, le type, le niveau et la qualité d'exécution sont indiqués dans la sainte religion ». Par exemple, boire de l'alcool sur les voies publiques est puni par 80 coups de fouet. Le juge ne peut pas, à cause des circonstances particulières, par exemple, donner une peine de 70 ou 90 coups. Cette catégorie comprend l'adultère, l'acte sexuel entre personnes de même sexe, l'accusation à tort de l'adultère ou de l'homosexualité, le fait de boire de l'alcool, le vol, le brigandage, l'apostasie et quelques autres crimes. Ce livre du Code pénal est ainsi structuré : Section 1- les parties générales, Section 2- les crimes punis par le *badd*.

Livre 3- *Qesás* : les peines qui sont égales aux crimes. *Qesás* est défini par « la vengeance corporelle d'une personne qui a commis un crime de manière intentionnelle et par la violence. Il est évident que la peine exercée comme *qesás* doit être complètement égale au crime commis par le criminel. » (Gorji and Shekari, 2006) L'article 16 du Code pénal en Iran le définit ainsi : « Le *qesás* est la punition principale des crimes intentionnels contre la vie, les membres, ou les intérêts, qui sera exécutée selon les détails du troisième livre de ce code ». Ce livre du Code pénal est ainsi structuré : Section 1- les parties générales, Section 2- le *qesás* de vie, Section 3- le *qesás* des membres, Section 4- l'exécution du *qesás*.

Livre 4- *diya* : les compensations financières que le condamné doit payer à la victime. L'article 17 du Code pénal iranien le définit ainsi : « *diya*, qu'il soit stipulé ou non stipulé³ [dans la religion] est

¹ Chapitre 1- les châtiments de base, chapitre 2- les châtiments complémentaires et collatéraux, chapitre 3- comment préciser et exécuter les châtiments, chapitre 4- les diminutions et les dispenses de peines, chapitre 5- ajournements des rendements de jugements, chapitre 6- suspension d'exécution de peine, chapitre 7- le régime de semi-liberté, chapitre 8- le régime de liberté conditionnelle, chapitre 9- les peines substituts de l'emprisonnement, chapitre 10- les peines et les dispositifs éducatifs pour les enfants et les jeunes adultes, chapitre 11- annulation de peine (pardon, changement de loi, prescription, repentance, doute).

² Chapitre 1-entreprendre un crime, chapitre 2- commettre un crime, chapitre 3- aider un crime, chapitre 4- orchestrer un crime organisé, chapitre 5- pluralité des crimes, chapitre 6- la récidive.

³ Un verset en particulier (, 4:92) concerne la pratique aujourd'hui appliquée pour les meurtres non-intentionnels : « Il n'est pas donné à un croyant de tuer un autre croyant en dehors d'une méprise. Celui qui tue un croyant par erreur peut s'amender en affranchissant un esclave croyant et en remettant à sa famille son équivalent sous forme de prix du sang, mais sa famille peut à son tour transformer cette somme en aumône. Si la victime appartient à un clan ennemi, qui est croyant, il est recommandé de libérer un esclave croyant. Si, en revanche, elle appartient à un clan avec lequel vous avez établi un pacte, une certaine somme sera remise à sa famille, ainsi qu'une libération d'esclave. Que celui qui

[le paiement] d'une propriété qui est mise en place dans la sainte religion pour racheter un crime non intentionnel contre la vie, les membres ou les intérêts, ou pour les crimes intentionnels qui, pour diverses raisons, ne sont pas punis de *qesás*, et elle est déterminé par la loi ». Il s'agit essentiellement des dommages causés accidentellement¹. Ce livre du Code pénal est ainsi structuré : Section 1- les parties générales, Section 2- le montant du *diyya*

Livre 5- *Ta'zirat* : les peines concernant les crimes, dont le châtement, n'est pas précisé dans la tradition islamique. L'article 18 du Code pénal iranien le définit ainsi : « *ta'zir* est une punition qui n'est pas incluse dans le *hadd*, *qesás* ou *diyya* et elle est déterminée et exécutée selon la loi pour les interdits religieux ou pour avoir enfreint les règlements étatiques.

L'âge de la responsabilité légale est différent selon le crime commis. Dans le cas des peines de *ta'zir*, dans une logique incrémentale, il n'y a pas de précision pour les enfants de moins de 9 ans, et ensuite des conseils éducatifs pour les 9 à 12 ans, et enfin les maisons de rééducation pour les 12 à 15 ans. Cependant, pour les peines de *hadd* et de *qesás*, l'âge de responsabilité pénale reste celui décidé par les juristes imamites (Najafi Abrandabadi, 2013) c'est-à-dire 9 ans pour les filles et 15 ans pour les garçons. L'article 91 de la dernière révision de 2013 stipule que si un ou une coupable de moins de 18 ans est incapable de reconnaître la gravité de ses actes ou n'a pas encore atteint la maturité intellectuelle, le juge peut le traiter comme un s'il n'avait pas l'âge minimum de responsabilité pénale.

L'application du Code pénal actuel concerne tous les crimes qui surviennent sur le territoire iranien² que ce soit de part des ressortissants iraniens ou les ressortissants étrangers résidants en Iran (article 3), mais aussi les crimes commis par les ressortissants iraniens à l'extérieur du pays sous certaines conditions (article 5). En effet, le Code iranien stipule (article 7) que les ressortissants iraniens qui commettraient un crime à l'extérieur des frontières iraniennes seront jugés et condamnés en Iran. Le législateur prévoit (article 5 et 7) que les peines qu'ils auraient éventuellement endurées pour leur crime sous l'autorité judiciaire d'un autre pays doivent être soustraites de la peine à laquelle ils sont condamnés par les tribunaux iraniens dans les cas des peines *ta'ziri* (c'est-à-dire, rappelons-le,

ne peut s'acquitter de tout cela jeûne deux mois de suite en témoignage de son humilité devant Allah. Allah est omniscient et sage.»

¹ Selon le Coran (4:92), une agression causant la perte de la vie ou d'un membre, doit être compensée financièrement et par la libération d'un esclave croyant.

² Notons que dans certaines régions plus éloignées du centre, la police a du mal à convaincre les victimes de porter plainte au lieu de régler les affaires entre eux, ce qui pose la question de la légitimité de l'État et de ses institutions en tant que recours dans les conflits. Nous allons revenir sur cette question dans le chapitre suivant.

des peines dont le montant est décidé par le juge selon les règles du commandant religieux de l'époque). Ceci soulève la question des peines passibles de *hadd* (c'est-à-dire, rappelons-le, des peines dont le montant est prévu dans la religion) où le coupable devrait alors payer deux fois pour le même crime dans deux pays différents. Dans le cas de meurtre, il serait alors possible d'imaginer un cas où le meurtrier endure une longue peine de prison dans un autre pays avant d'être condamné à mort pour le même crime à son retour en Iran.

Le qesâs

Les articles de lois légiférant sur le *qesâs*, qui est la punition principale des crimes intentionnels commis contre la vie, le corps et les intérêts d'autrui, se trouvent dans le livre 3 du Code pénal (article 16). Le *diyya*, dont les lois sont élaborées dans le livre 4 du Code pénal, consiste en toute compensation pécuniaire, avec un montant préétabli ou pas, que la religion musulmane préconise pour les crimes non intentionnels commis contre la vie, le corps et les intérêts d'autrui, ou pour les crimes intentionnels, dans les cas où pour diverses raisons le *qesâs* n'est pas exécuté (article 17). Notons que *diyya* fait partie des punitions décidées par la religion et que sa substitution au *qesâs* est établie dans le texte de la loi et, comme nous allons voir dans ce chapitre, dans les choix qui sont offerts aux victimes. Le *qesâs*, comme stipule l'article 47 du Code pénal, ne peut pas être transformé en peines *ta'zîri* dans le cadre du loi (aliéna 5). C'est pour cette raison que la peine de prison de 3 à 10 ans, prévue dans le Code pénal pour le meurtre, ne peut être effectuée que si la famille de la victime pardonne au condamné et qu'il devient alors possible pour l'État de le punir, non pour l'action de meurtre, mais pour les effets de son action dans la sphère publique. Nous revenons sur cette question dans la deuxième partie de cette thèse.

Pour les personnes non matures (Madjles, 2013: , article 88) coupables des crimes punis par *hadd* ou *qesâs*, quand elles sont âgées de 12 à 15 ans, le juge les condamne à un avertissement, mise en garde ou promesse écrite de ne pas récidiver (alinéa 4) ou à un séjour de 3 mois à un an dans le centre de rééducation et réhabilitation (alinéa 5), mais s'ils ne sont pas dans cette tranche d'âge [mais plus jeunes], d'autres mesures sont à prévoir : remettre le condamné mineur aux parents ou aux garants légaux, en les engageant à œuvrer dans l'éducation et la transmissions des mœurs à l'enfant (alinéa 1), le remettre à d'autres personnes physiques ou morales compétentes dans l'éducation de l'enfant si les parents et/ou les gardiens de l'enfant ne sont pas qualifiés ou ne peuvent pas être joints (alinéa 2), ou offrir un discours moralisateur de la part du juge à l'enfant (alinéa 3). Dans le cas des crimes passibles de *hadd* ou de *qesâs*, les personnes matures qui ont moins de 18

ans, sont traitées comme des non-matures si les médecins légistes ou d'autres autorités acceptées par le juge attestent qu'elles ne saisissent pas la nature ou la gravité de leur acte (article 91).

Dans le cas où une personne est condamnée à des peines de *hadd* et de *qesâs* simultanément, si la punition de *hadd* rend le *qesâs* impossible ou le retarde, la punition de *qesâs* prime, mais si le *qesâs* n'est pas demandé immédiatement ou si les parents de la victime renoncent à *qesâs*, la punition de *hadd* est exécutée (article 133).

Vu les cas que j'ai observé directement pendant mon terrain, et pour être concise, je me concentre sur la législation relative au meurtre et donc à *qesâs* complet. Je précise que les procédures dans les cas de *qesâs* partiel ne sont pas différentes, mais que la durée des peines et les montants des diya dépende de la perte subie par la victime. Pour chaque partie du corps, il existe une *diya* qui est précisé en proportion de diya de sang (*diya* complet).

La définition du meurtre

La définition légale d'un meurtre intentionnel dans le Code pénal fait appel à une lecture chiite imamite. Les *faqih* et les spécialistes de la jurisprudence islamique reconnaissent deux conditions pour qu'un meurtre soit reconnu comme ayant un caractère intentionnel : que l'agresseur ait eu l'intention de l'action violente qui a engendré la mort, et qu'il ait eu le but d'ôter la vie de l'autre. Cependant, s'il n'ait pas eu l'intention de tuer, mais que l'outil qu'il a utilisé contre l'autre personne ait été un instrument de meurtre, par exemple un revolver, le meurtre est estimé intentionnel ; également, si la victime, par son âge, ou par maladie connue du meurtrier, est particulièrement sensible à une action, même si cette action ou cet outil ne peuvent pas être considérés comme un instrument de meurtre par nature, le meurtre est intentionnel (Hilli, 1987; Khomeiny, 1988b). Notons que ce point ne fait unanimité chez les juristes musulmans, surtout des spécialistes de la jurisprudence islamique sunnite. L'intention de tuer peut être considérée comme primordiale dans la reconnaissance de l'intentionnalité du meurtre. Utiliser des gestes et des instruments qui sont en soi meurtriers ne suffit pas à établir l'intentionnalité d'un meurtre, si de manière parallèle le but de l'agresseur n'était pas d'ôter la vie de la victime. Le code pénal iranien explicite sa définition d'un meurtre intentionnelle dans les articles 289 à 295.

Les conditions de l'exécution de la peine de *qesâs*

L'article 205 du Code pénal stipule certaines conditions pour le *qesâs* d'un meurtre :

- a- Il est nécessaire que la commande soit émise par le « commandeur des croyants » pour que la société ne tombe pas dans l'anarchie (article 205). Ce commandeur est la personne du guide suprême de la révolution en Iran. Dans la pratique, avant l'exécution de la peine de *qesâs*, le juge d'exécution des peines demande une permission (*estizân*) du député du guide suprême. Cette étape, qui montre aux familles que l'exécution de la peine s'approche est aujourd'hui presque une formalité et je n'ai pas réussi à trouver des cas où elle n'avait pas été accordé. En ce qui concerne le *qesâs* de vie, les conditions commencent par l'article 417 qui stipule que pour l'exécution de la peine de *qesâs*, il est nécessaire d'avoir l'autorisation (*ezn*) de son éminence le guide (*rahbar*) ou son représentant.
- b- Il faut un plaignant (article 208). Notons qu'en principe alors le meurtrier d'une victime dont l'identité n'est pas établie ou qui n'a pas de famille liée par le sang, ne peut pas être condamné à *qesâs*. La compréhension des avocats spécialisé matière de meurtre que j'ai pu interviewer sur le terrain était que le procureur de la République, au nom du guide suprême qui est le « parent » de ceux qui n'en ont pas peut demander la peine de *qesâs*. Cependant, ils étaient unanimes qu'ils n'avaient pas connaissance d'aucun cas où le meurtrier d'une victime qui n'a pas de famille ait été condamné à *qesâs* et ne considéraient pas un tel cas de figure possible. Article 356 de la dernière révision
- c- Et il faut que le meurtrier et la victime soient égaux en Islam.

L'exécution de la peine de *qesâs* est soumise à certaines conditions dans la section 4 du livre 3 qui se porte sur les peines de *qesâs*. Il existe des conditions pour l'exécution du *qesâs* partiel, et des conditions pour l'exécution du *qesâs* de vie, c'est-à-dire la peine capitale. Un jugement de la cour suprême en vue de l'harmonisation des lois (avis numéro 31 daté de 11/11/1986) qui stipule que les héritiers majeurs doivent payer la part de *diyya* des héritiers mineurs pour pouvoir demander et obtenir une peine de mort dans le cadre de *qesâs*, pour que les héritiers mineurs puissent recevoir leur part en cas de désaccord avec la demande de la peine de mort (Kamalan, 2018).

Le remplacement par *diyya*

« Si l'héritier ou l'un des héritiers renonce à demander le *qesâs*, ce dernier n'est plus de mise sans aucune contrepartie, que le coupable soit d'accord ou pas avec cet arrangement. Mais si le parent de la victime affirme renoncer à *qesâs* en contrepartie d'un *diyya* et que le coupable soit d'accord aussi, alors le *diyya* que les parents de la victime fixent serait de rigueur et pas celui que le coupable fixe [le *diyya* dont le montant est décidé par la loi] » (Khomeiny, 1988b). Gorji, qui suit la vision de Khomeiny stipule (Gorji, 1979) que « même si le *qesâs* et la punition principale de meurtre, mais il

s'agit du droit des Hommes¹ et si le meurtrier et les parents de la victimes s'entendent sur le paiement du *diyya*, il [le *qesâs*] se transforme en *diyya* ». Il faut noter une différence entre les termes de *diyya* et compensation. Une différence qui n'est pas respectées dans les deux citations que nous venons de lire, mais qui existent pour d'autres spécialistes. Effectivement, dans une autre lecture, le terme de *diyya* ne peut être appliqué qu'à la somme d'argent dont le montant est décidé par le gouverneur religieux et qui est demandé de la part de la famille de la victime comme compensation du mal qu'elle a subi, comme elle peut demander le *qesâs* en compensation ou ne rien demander du tout. Si pourtant la famille de la victime demande le *qesâs* et ensuite entre dans une négociation avec la famille du condamné, la contrepartie de leur pardon, quoi que ce soit et quel que soit la somme (plus, égal ou moins du montant de *diyya*), ne serait pas appelée *diyya*. « Si la famille de la victime pardonne un meurtrier en échange d'une somme d'argent, la peine de *qesâs* demeure de rigueur, et le *diyya* n'est pas exigé, sauf avec l'accord du meurtrier, dans quel cas le *qesâs* n'est plus exigé. Mais si les parent de la victime pardonne sans y mettre une condition, la peine de *qesâs* est cassé, et le *diyya* n'est pas exigé non plus » (Hilli, 1987: 228)

Nous avons vu que pour procéder à l'exécution d'une peine de *qesâs*, il est nécessaire d'avoir l'autorisation du guide de la révolution (Madjles, 2013: , Article 417)². Cet article est particulièrement intéressant. Car 1- il a été sujet à changement à chaque révision du Code, et 2- il est très significatif dans la détermination de l'instance responsable et ayant le pouvoir de légitimiser, par son autorisation, la violence de la peine capitale. En pratique, c'est le chef du pouvoir judiciaire qui donne cette autorisation finale et au cours de mes entretiens, nul n'a évoquer le moyen de demander recours directement au chef du pouvoir judiciaire ou au guide afin de leur demander de ne pas accorder leur autorisation dans un cas. Je suis alors incapable d'étudier les effets réels de cette disposition dans le processus de *qesâs*.

L'article 302 du code pénal de 2013 (226 du code de 1996) précise que le meurtre d'une personne qui aurait commis un crime passible de peine de mort selon les règles de *hadd* en islam n'est passible ni de *qesâs*, ni de *diyya*. L'article 303 précise que « si quelqu'un tue un autre parce que ce dernier est *mahdour'odam*³, et que ceci [que c'était la vraie raison pour le meurtrier] est prouvé à la cour, mais

¹ Contrairement au droit de Dieu (*hagh o llah*), il s'agit d'une faute dont l'effet concerne les gens et n'est donc pas entre l'individu fautif et Dieu, comme dans le cas des fautes comme l'abandon des prières.

² L'article 417 du Code pénal de 2013 stipule que pour exécuter une peine de *qesâs*, l'autorisation du chef du pays (valie amr) est nécessaire. Avec la réforme de 2012, l'ancien code pénal (voté en 1982) stipulait dans l'article 51 que ' avec l'avis positive du juge (*hâkem-e shar'*), la victime peut personnellement exécuter le meurtrier ou prendre un avocat.

³ Un concept religieux indiquant que la vie d'une personne est considérée, comme la religion, sans valeur. C'est-à-dire quelqu'un qui tomerait sous les conditions de l'article 302

que par la suite, il s'avère que la personne tuée n'était pas *mahdouro'dam*. Dans ce cas, le meurtre est considéré comme un meurtre simili-intentionnel par erreur. Et s'il prouve son allégation contre la personne tuée, il est exempt de *qesâs* et de *dija* ». Ces articles ont toujours suscité des débats dès leur présentation dans le code, comme nous allons le voir dans le chapitre 6, jusqu'à des articles de journaux accusant les abus telles dispositions légales peuvent engendrer dans la société (Ghanbarpour, 2006). Cependant, à travers mes recherches et en fonction des documentations auxquels j'avais accès, je n'ai pas trouvé de sentence rendu qui aurait été basé sur ces articles. Ce qui rend ces articles important et significatif est la portée que leur énoncé dans les codes de loi leur donne pour justifier des actions violents et terrorisant dont on vient de parler comme filière parallèle et non officielle judiciaire.

Je vais développer ce point en évoquant un cas véridique. En 1998, quatre personnalités publiques ont été assassinées à Téhéran. Il s'agissait d'auteurs, d'interprètes et d'activistes politiques. Ces meurtres qui se sont fait connaître sous le l'appellation de meurtres en série ont bouleversé la scène politique iranienne. En effet, l'opposition du régime iranien à l'intérieur et à l'extérieur de l'Iran avait toujours soutenu que le régime iranien par le biais de ces agents éliminait physiquement les dissidents politiques et les intellectuels influents. Ces accusations n'ont jamais été porté devant un tribunal et n'ont jamais été abordé par le régime iranien qu'en tant d'incident dénué de toute signification idéologique. En hiver 1998, les meurtres de Forouhar¹, Eskandari², Pouyandeh³ et Mokhtari⁴ en espace de quelques mois ont suscité la réaction de l'opinion publique. Pour la première fois, le caractère politique et idéologiques de ces meurtres qui avaient l'allure d'exécutions politiques a été ouvertement abordé par les médias à l'intérieur du pays. Dans les informations officielles et non officielles qui ont accompagné la couverture de ces événements et le procès qui a eu lieu à ce sujet, la question de la *fatwa* d'un digitaire religieux a été abordé à plusieurs reprises. Le procès n'a pas abouti à des séances car l'accusé principal s'est donné la mort en prison selon le rapport officiel des responsables des services judiciaires⁵. Les points sombres de ce dossier qui a

¹ Dariush Forouhar (1928 - 21 Novembre 1998) politicien et dirigeant du Parti de la nation d'Iran, Ministre du travail et des affaires sociales d'Iran (13 février - 29 septembre 1979)

² Parvaneh Eskandari (1939 – 21 Novembre 1998), enseignante et activiste.

³ Mohammad-Ja'far Pouyandeh (1954 – 8 ou 9 Décembre 1998), auteur, traducteur et activiste politique.

⁴ Mohammad Mokhtari (1942 – Décembre 3, 1998), auteur, poète et activiste politique.

⁵ Les quatre personnes ici nommés sont ceux dont le nom est abordé par les communiqués officiel du gouvernement. Parmi les milieux intellectuels, il existe une liste plus longue datant des années en arrière des personnalités publiques, des auteurs, des artistes, des journalistes et des penseurs tués dans des conditions suspects. Les meurtres de l'automne 1998 ont la particularité d'être médiatisés, reconnu par le gouvernement comme une action d'un groupuscule extrémiste à l'intérieur du ministère de l'information, tandis que d'autres accusations pèsent sur le gouvernement

vu l'aveu par le ministre de l'information des liens entre les meurtriers et un groupe de fonctionnaire de son ministère et sa démission sont nombreuses. Mais ce qui nous ramène à notre sujet dans ce cas est que la conviction des meurtriers, à cause d'un jugement personnel ou d'une fatwa, de la nécessité de tuer une personne les exempterait aux yeux de la loi en vigueur de la peine de *qesâs*, même si pendant les procédures aucune mention de cette clause n'a été faite. L'autorité qui est en charge de juger les actions d'un citoyen pour décider, si besoin, que ce dernier n'a plus le droit de vivre n'est donc plus seulement l'État souverain nationale, mais peut être élargi à l'infini en théorie. Un élargissement qui met en cause l'utilité même d'un tel État souverain.

Avec cet aperçu de la structure administrative du pouvoir et la place du pouvoir judiciaire et des tribunaux, ainsi qu'un aperçu bref sur la structure du code pénal iranien, nous allons maintenant mieux pouvoir mettre en perspective la pratique de *qesâs* en Iran dans ce qu'elle a d'emblématique des paradoxes structurelle et dans ce qu'elle a d'exceptionnelle en termes de procédure. Pour ce faire, nous allons changer de méthode et prendre une perspective ethnographique. Je décris ici le processus et le cheminement qui sera celui des personnes qui se trouvent impliquées dans un cas de meurtre. Cette prise de vue nous aidera à mieux situer le rôle des institutions différentes dans la gestion de la transgression de meurtre pour apprécier les articulations entre les modes opératoires étatiques et civile, les procédures modernes et traditionnelle et les raisonnements personnels ou de groupe.

C. Le portrait d'un procès de meurtre

Le *qesâs*, tel que pratiqué aujourd'hui en Iran, se présente comme un phénomène social total. Comme nous allons voir dans cette partie consacrée à la description et à l'explication des formes que peuvent prendre des cas, il s'agit d'un phénomène qui dépasse largement le cadre juridique, qui implique une multitude d'institutions, et engage des acteurs et des ressources religieuses, morales, politiques, familiales, économique et esthétiques.

À ce stade, je vais expliquer ce qui se passe pratiquement dans un cas de meurtre, pour familiariser le lecteur avec les détails du contexte dans lequel se produisent les événements. L'absence de régulation dans certaines phases du processus rend d'autant plus nécessaire une bonne connaissance du

au sujet des disparitions et des exécutions, mais il n'y a jamais eu une reconnaissance des fait ou un suivie judiciaire à ces autres affaires.

rythme des événements. La particularité du système est dans la négociation autorisée, conseillée, et coutumière entre la famille de la victime et la famille du condamné

Dans un premier temps, quand une plainte arrive au commissariat de police, une enquête est ouverte pour une mort suspecte ou une agression. Cette plainte peut être déposée par la famille d'une victime de meurtre. La victime d'une agression blessée par les actions d'une ou plusieurs personnes peut porter plainte afin de demander que les coupables subissent le même sort qu'elle a subi lors de l'agression de manière à ce que ces derniers perdent l'usage, la fonction ou les membres que la victime a perdus à cause de leur action. Si la victime succombe à ses blessures, le chef d'accusation se change en meurtre et la peine encourue par les coupables sera la peine de mort. Une enquête peut également être ouverte à la suite de la découverte d'un cadavre. Si le coupable est trouvé sans qu'aucun membre de famille soit repéré, le procureur de la République, au nom du Guide Suprême, qui est le gardien de sang de ceux qui n'en ont pas, est chargé de demander le *qesâs* ou d'accorder le pardon. Le juge d'instruction et l'inspecteur en charge préparent un dossier qui désigne le coupable présumé, et présentent les preuves et le chef d'accusation au tribunal. Ce tribunal est présidé par un juge-chef et 4 juges assistants. Aujourd'hui, les juges sont diplômés d'université, ayant fait des études de droit. Les diplômés font le choix entre les métiers d'avocat, de juge, et de notaire. S'ils font le choix d'être juge, un concours organisé par le pouvoir judiciaire (Différent du ministère de la justice), une sélection basée souvent sur la réputation des candidats, surtout leur affiliation politique, et un stage les conduisent vers l'exercice du métier de juge. Les femmes ne peuvent pas être juge. Les hommes, religieux, ou laïcs peuvent aujourd'hui exercer le métier, ce qui n'a pas été toujours le cas dans les premières années après la Révolution de 1978. Le tribunal peut, à cette étape renvoyer le dossier au juge d'instruction pour différentes raisons, dont le manque de preuves. Si le tribunal décide de donner suite au procès, il prend acte de la demande de la famille en matière de sentence. Le jugement rendu à la fin portera la signature des 5 juges. S'il s'avère pour la cour que l'accusé est coupable (ce qui selon les avocats que j'ai rencontrés arrive dans plus de 90 % des cas des procès, les juges préférant renvoyer le dossier au tribunal d'instruction, si les preuves ne sont pas suffisantes), le juge va devoir prononcer une sentence en concordance avec la demande des victimes. Notons au passage que si la culpabilité de l'accusé est établie, il n'existe pas de circonstances atténuantes prévues dans la loi, et, sauf le pardon des victimes, le juge ne peut que prononcer la peine de *qesâs*¹.

¹ Ceci est écrit dans le Coran (Tabataba'i, 1971: 565, Vol 5,) à savoir que si l'ayant droit demande le *qesâs*, celui qui n'applique pas la peine est parmi les pécheurs.

La culpabilité dans les cas de meurtre peut être établie via 1- la confession de l'accusé, 2- le témoignage d'un témoin oculaire, 3- l'orchestration d'une cérémonie de serments multiples ou 4- la connaissance du juge. Ces cas de figures sont énumérés dans le texte de la loi iranienne (article 160 du code pénal), mais ils tirent leur légitimité des textes religieux. Il me faut préciser les deux dernières conditions. Des serments multiples ou *qassameh* consistent en l'attestation solennelle de 40 hommes sur le Coran de la culpabilité de l'accusé. Le *qassameh* peut également être mis en œuvre à la suite du témoignage d'un seul homme qui répéterait sa déclaration sous serment 40 fois de suite. Je n'ai pas trouvé de cas récents qui auraient eu recours à cette procédure, mais j'ai observé des références à cette procédure dans les dossiers de meurtre que j'ai pu consulter. Les juges et les avocats que j'ai interviewés pendant mon terrain étaient d'avis que ce modèle ne peut pas être fiable dans les sociétés actuelles. Selon ces professionnels, un tel dispositif ne peut être utilisé que si les mœurs et la pression morale d'un faux-témoignage sont tellement importantes qu'il devienne impossible d'abuser de ce système. Aujourd'hui, il n'est pas inenvisageable de monter un complot impliquant 40 personnes qui accepteraient de porter faux-témoignage et tromper la cour et le juge afin de faire inculper un innocent. Cette disposition ne devrait alors plus être utilisée dans les sociétés modernes où les liens sociaux et les pressions morales à eux seul ne garantissent pas la bonne conduite collective. Quant à la connaissance du juge (*elm-é ghâzî*), elle fait référence au cas où le juge se dirait convaincu de la culpabilité de l'accusé sans que les trois autres conditions soient remplies. Aujourd'hui, l'utilisation des techniques scientifiques pour prouver les hypothèses et rétablir les faits est courante et acceptée par les tribunaux iraniens. Il n'existe pas pour autant de clause faisant référence à des preuves auxquelles le juge pourrait faire référence au moment du verdict. Il serait donc obligé d'invoquer la clause sur « la connaissance du juge », si son jugement porte sur la culpabilité de l'accusé sans confession, témoins oculaires ou serments multiples.

Il existe trois chefs d'accusation relatif au meurtre dans la loi iranienne : meurtre intentionnel (*amd*), meurtre quasi intentionnel (*shebb-e amd*), et meurtre non intentionnel (*gheyr-e amd*). L'application de *qesâs* ne concerne que les meurtres intentionnels. Notons qu'un conducteur de voiture qui conduit sous l'influence de drogues, de l'alcool ou sans permis de conduire va être accusé de meurtre avec intention de la donner s'il cause la mort de quelqu'un dans un accident de la route, et qu'il n'existe pas de circonstances atténuantes à l'intérieur et dans le cadre d'un chef d'accusation : c'est-à-dire que si le meurtre est considéré comme intentionnel, les circonstances dans lesquelles s'est déroulé l'affaire n'ont pas d'impact sur le pouvoir du juge à prononcer une peine autre que celle demandée par la famille de la victime. Le chef d'accusation reste alors l'élément le plus important et aussi le facteur le plus politique du dossier. Dans les protestations qui ont suivi l'annonce officielle des résultats des élections présidentielles de 2009, des manifestants ont été victimes de la répression policière. Il

Il y a eu des victimes, touchées par des tirs, sous des coups de bâton ou écrasé par des voitures. Un nombre très faible de ces actes ont fait l'objet de procédures judiciaires, et seulement grâce aux efforts considérables des familles et de la société civile. Les prévenus, membres des forces armées ou de la police, ont tous été accusés de meurtre quasi intentionnel. Cette accusation leur a évité une peine de mort, ainsi que des négociations entre les familles, qui aurait pu dans la durée garder les affaires actives dans la sphère publiques et engendrer des débats publics. Ainsi, le travail des procureurs et des inspecteurs influence les affaires sans qu'officiallement, l'impartialité des juges puisse être mise en cause.

La présence du plaignant est nécessaire pour la tenue de l'audience. Dans le tribunal, les familles de victime sont invitées à choisir une des options suivantes : A- demander le *qesâs* (la peine égale aux pertes) ; B- demander une compensation financière, *dîya*¹ (calculée en détail et selon les règles précises par le tribunal) ; C- déclarer qu'ils pardonnent à l'accusé et n'ont pas de demandes personnelles. Ces choix sont présentés à la famille dès le moment où elle porte plainte, mais elle doit ensuite réitérer sa demande au début du procès dans le tribunal.

Demander le qesâs

Dans le cas où la famille demande le *qesâs*, c'est-à-dire la peine égale aux pertes subies, qui sera la peine capitale dans les cas de meurtre (une vie pour une vie) ou une amputation dans le cas d'une agression ayant causé à la victime la perte d'un membre (une main, un œil, etc.)², le juge est tenu de prononcer cette peine si la culpabilité de l'accusé est établie par la cour. La famille de la victime doit être présente au moment de l'exécution et il lui est demandé d'appliquer elle-même la peine, droit qu'elle peut transférer à une personne tierce ou au bourreau officiel du tribunal d'exécution des peines. Une fois que le tribunal prononce la peine de *qesâs* pour le coupable, la famille plaignante peut toujours renoncer à sa demande jusqu'au moment de l'exécution. La famille de la victime a donc jusqu'au moment de l'exécution pour changer d'avis et pardonner au coupable. La famille du coupable peut essayer d'obtenir ce pardon par tous moyens possibles. Il n'est pas illégal qu'une demande d'argent³ ou une demande de service ou, même, simplement une condition soit posée par la famille de la victime. La cour ne se préoccupe pas des conditions de l'entente entre les familles.

¹ Prononcé *dîya* en arabe et *diêb* en persan, il s'agit de prix du sang, ou prix de dédommagement pour l'agression physique.

² Le *qesâs* fait référence à une rétribution égale aux dommages causés par l'action volontaire du coupable, il peut donc être complet (une vie pour une vie) dans le cas du meurtre ou partiel (une main, un œil, etc.) dans le cas d'une agression.

³ Cette somme d'argent n'est pas régulée et n'a pas de lien légal avec le montant de *dîya*.

Si la famille accorde son pardon, une fois qu'il est accordé, il n'est plus possible pour elle de changer d'avis¹. Le 8 mai 2013, les médias iraniens ont annoncé que l'exécution publique d'un homme condamné à mort pour avoir tué un soldat avait été interrompue quelques secondes après le début de la mise à mort par des cris de « consentement » de la part de la famille de la victime. Ce cas est atypique seulement à cause des quelques secondes de retard que la famille de la victime a pris avant d'annoncer qu'elle renonçait à sa demande de peine capitale. Il arrive assez souvent que la famille de la victime change d'avis au moment de l'exécution, qu'elle soit publique ou privée. Il est bon de noter qu'il n'existe pas de protocole très strict pour clarifier les détails d'une exécution en Iran, et, dans le cas des exécutions publiques, les condamnés sont soulevés par une grue meurent par asphyxie. Le condamné à mort dans le cas que nous venons de mentionner a été descendu de l'échafaud, étourdi et privé d'oxygène, a été soigné dans une ambulance et a survécu. L'annonce concernant cet événement dans les journaux a comporté et une quinzaine de photos (Mashreq News, 2013) et peu d'explications.

Demander une compensation financière

Si les victimes demandent une compensation financière, le tribunal calcule le montant selon les règles précises de la tradition juridique islamique et le coupable reste en prison tant que cette somme n'aura pas été reçue par les plaignants. Il s'agit du *diyya*, qui est calculé chaque année par les services judiciaires selon des formules définies par la tradition juridique islamique et qui définissent le prix d'une vie humaine comme étant l'équivalent de 90 chameaux. En cas de meurtre ce montant s'élève aujourd'hui à 2,700,000,000 rials (~18,000 € en 2019) et il est appelé *diyya* complet. Dans le cas d'agressions aboutissant à des pertes définitives de membres ou de mobilité des victimes, un *diyya* partiel est calculé en proportion du dommage causé, toujours à partir de formules très précises.

Est responsable de ses actes et peut être puni à cause d'eux toutes personnes ayant atteint l'âge de la responsabilité pénale c'est-à-dire tout homme âgé de plus de 15 ans et toute femme âgée de plus de 9 ans. Si la peine est celle de la mort, elle ne peut être exécutée qu'après 18 ans, c'est-à-dire l'âge de majorité civile. (Pour ce qui est des peines punies par les *tazir*², les accusés ne sont pas responsables avant leurs 18 ans).

¹ Dans un entretien avec la chaîne d'info BBC, Me. Mostafaii (Bbc Persian, 2009a) a proclamé que selon la fatwa du *marja' taqlid* Ayatollah Makarem, il n'était pas possible pour les parents de la victime de revenir sur une décision de pardon.

² Forme de punition islamique réservé aux crimes pour lesquelles il n'existe pas de punition exacte définie dans tradition

Le *diyya* complet dont je viens de parler concerne un homme musulman. Dans le cas des femmes musulmanes, comme dans le cas d'un homme non musulman, le montant a été jusqu'aux récentes révisions de 2013 la moitié de celui prévu pour les hommes musulmans, ce qui rend le montant du *diyya* d'une femme non musulmane à un quart du montant du *diyya* complet d'un homme musulman. Également, les musulmans ne pouvaient pas être exécutés pour le meurtre des non-musulmans.¹ Dans les dernières révisions votées en 2013, une définition plus nuancée du non-musulman est prévue. Les non-musulmans peuvent faire partie de 4 groupes distincts : les *zemmis*, les *mosta'mens*, les *mo'aabeds* et autre. Les *zemmis*, sont les non-musulmans avec qui l'état islamique a un accord. Plus précisément, il s'agit des non-musulmans iraniens dont l'état est responsable de la protection. Les *mosta'mens* sont les non-musulmans qui demandent refuge dans un pays islamique et donc l'État devient responsable en acceptant cet accord de manière permanente. Les *mo'aabeds* sont les non-musulmans qui bénéficient d'un accord temporaire avec l'état ; il s'agit d'un terme utilisé auparavant pour désigner les accords, toujours temporaires, entre les musulmans et leurs ennemis pendant les périodes de guerre. Selon le nouveau Code pénal, si un non-musulman fait partie de l'une de ces trois catégories (par exemple s'il n'a pas franchi la frontière illégalement), il devient possible d'exécuter un musulman pour son meurtre. Et s'il ne fait partie d'aucune de ces trois catégories, un musulman ou un non-musulman qui en fait partie ne peut pas être exécuté pour son meurtre (Madjles, 2013: , article 310).

Pour crimes commis par les hommes envers les femmes de la même religion, l'homme et la femme musulmans sont égaux en cas de blessure (*qesâs* partiel c'est-à-dire amputation) seulement si le montant équivalent de *diyya* partiel ne dépasse pas un tiers du *diyya* complet. À partir de ce montant (et donc en cas de meurtre), la victime ou sa famille doivent payer la moitié du *diyya* (c'est-à-dire la différence entre le *diyya* d'un homme et celui d'une femme) s'ils veulent demander le *qesâs*.

Pardonner

Dans le cas où la famille de la victime décide de pardonner au coupable et renonce à tout droit, ou si la famille pardonne au condamné à tout moment avant son exécution ou demande une compensation financière, le dossier revient chez le même juge, dans le même tribunal, mais cette fois sans la présence de la famille de la victime, pour ce qui est appelé la partie publique de la peine. À ce stade de la procédure, le procureur de la République peut demander une peine allant de 3 à 11 ans si « l'acte commis peut engendrer une perturbation dans l'ordre, la protection et la sécurité de la

¹ Articles 207 et 201 du Code pénal de 1991.

société ou engendrer la récidive du coupable ou des autres personnes », selon la loi (Madjles, 2013: , Livre 5, chapitre 17, article 612) du *tazira*.

Le meurtre entraîne une demande de peine capitale pour l'accusé de la part de la famille de la victime. Sans cette demande, selon la loi, il reviendrait au procureur de la République de saisir la cour. Ce cas de figure arrive par exemple lorsque la victime n'a pas de famille proche. Les avocats que j'ai interviewés disaient que quand ce cas se présente, le procureur ne demande habituellement pas la peine de mort, mais une peine d'emprisonnement (3 à 10 ans prévus dans l'article 612 livre 5) ; ils ont précisé que l'exception concernerait un crime vraiment haineux et atroce. J'ajoute à cette réflexion que les crimes extraordinaires, comme les meurtres en série ou les actions spectaculaires ayant soulevé des réactions vives des citoyens, ont tendance à faire l'objet de l'attention des médias, et de ce fait, les motivations du procureur pour demander une peine capitale pourraient être celles de calmer l'opinion publique. Il pourrait même s'agir d'un chef d'accusation différent de celui de meurtre, par exemple dans le cas des tueurs en série, qui permettrait au procureur de demander une peine capitale sans demander le *qesâs*. La loi reste cependant vague dans le cas où la famille de la victime refuse de demander la peine égale au crime, mais qu'elle exige un procès. Dans les entretiens que j'ai eus avec plusieurs avocats du barreau de Téhéran, à ma question sur les suites de la procédure dans ce cas de figure, ils ont répondu que le juge impose alors à la famille de demander le *qesâs* ou de pardonner l'accusé, et si la famille paraît hésiter, le juge va essayer d'obtenir un document signé de leur part demandant une peine ou donnant le pardon pour l'ajouter au dossier. Ils ont rapporté des phrases que le juge prononce pour inciter les familles à se décider : « Nous sommes ici pour vous » ou « Pensez bien et dites ce que vous voulez faire ». Il est en effet légalement impossible que la justice prononce une peine capitale en cas de meurtre si la famille de la victime accorde son pardon. Par exemple, si toutes les familles des victimes d'un tueur en série accordent leur pardon à ce dernier, la justice ne pourrait lui accorder qu'un maximum de 10 ans pour chaque meurtre (Madjles, 2013: , article 612). Si le système judiciaire décide que pour calmer l'opinion publique, le coupable doit être condamné à mort, elle devra définir son crime par d'autres biais, par exemple le présenter comme portant atteinte aux valeurs et mœurs de la société et, le déclare *mofsed-fil-arz* c'est-à-dire « le corrupteur sur terre » pour annoncer une peine de mort. Il faut noter que, dans ce cas, la peine sera une peine de mort, qui légalement diffère du *qesâs*.

Une réflexion sur le concept de *tobé* pourrait nous être utile ici. Le *tobé* (Khosravi and Masuod, 2016) est un concept religieux de repentance, dans lequel trois conditions essentielles doivent être réunies pour qu'il soit accepté : regret de l'acte commis, demander pardon et réparer le dommage causé, et s'abstenir définitivement de l'acte impie. Faire cet acte et rituel de repentance, dans les

croyances musulmanes enlève la nécessité de la punition quand l'action commise relève du *hagh ollah* (droit de Dieu), c'est-à-dire quand c'est un crime contre dieu, par exemple, boire de l'alcool. En ce qui concerne les actions qui piétineraient le droit des gens (*hagh-o-nass*) faire acte de repentance n'enlève pas la nécessité de la punition de la communauté. Dans la première version du Code pénal après la Révolution de 1978, rédigé en 1982, il est stipulé que l'acte de repentance avant que le crime soit prouvé annule la punition dans le cas des crimes qui ne concerne pas le droit des gens (*hagh-o-nass*). Dans la nouvelle version 1991 du Code aucune précision n'est stipulée à ce sujet.

Un terme très important qui demande précision est celui de « parent le plus proche de la victime ». Même si la décision de pardonner ou de demander la peine de mort devient souvent une affaire qui implique la famille élargie, si ce n'est d'autres personnes, il est nécessaire d'établir précisément qui a le droit de demander la peine de mort en tant que garant du sang de la victime. Seule leur signature sur le formulaire de consentement est nécessaire. Le terme exact et légal est celui de *valy-e dam*, ce qui littéralement est traduit par les gardiens¹ du sang. Parfois, l'expression de *sabeban-e dam* est utilisée (Kar, 2006: 169), qui veut dire les propriétaires du sang. La loi définit l'ayant-droit (ou les ayants-droit) comme étant le parent le plus proche de la victime par les liens du sang. C'est-à-dire que l'époux ou l'épouse de la victime ne peut pas demander le *qesâs*. Il existe une nomenclature pour identifier ces personnes. Le droit vient d'abord aux enfants de la victime, et en cas d'absence d'enfant, il revient aux parents de la victime, ensuite à ses frères et sœurs, puis à des oncles et à des tantes et ainsi de suite. Si une victime n'a personne dans sa famille, le guide suprême devient le garant de son sang et le procureur de la République a le droit de demander la peine de mort pour le coupable au nom du guide suprême. Les juges et les avocats que j'ai interviewés ne se souvenaient pas d'un tel cas et affirmaient qu'ils ne considéraient pas comme probable que le procureur demande la peine capitale pour un tel cas. Toute personne qui hérite du défunt peut demander une part (proportionnelle à sa part de l'héritage) du *diyya*, mais seuls ceux qui ont un lien de sang avec la victime peuvent demander la peine capitale. Ce droit est distribué également parmi les ayant-droits. C'est-à-dire que, dans le cas où plus d'une personne est garante du sang d'une victime, chaque personne a le droit de demander la peine de mort et, pour que l'exécution n'ait pas lieu, il est nécessaire qu'ils consentent tous à accorder leur pardon. Si une personne parmi les frères et sœurs, ou un des parents demande la peine de mort, elle doit être appliquée. Il est nécessaire dans ce cas que la personne qui demande la peine de mort compense financièrement la ou les personnes qui donnent leur consentement en leur donnant sa part de *diyya* et devienne la seule héritière du sang

¹ Les gardiens dans le sens qui vient à l'esprit quand on parle des gardiens d'un enfant mineur : tuteurs.

du défunt¹ du condamné à mort. Naturellement, si le condamné a commis plusieurs meurtres, il suffit que le *gesás* soit demandé de la part de la famille d'une des victimes pour que l'exécution ait lieu.

Ce système de justice a le souci d'apaiser la famille de la victime, et ne cherche en aucun cas à harmoniser les peines encourues pour des crimes similaires. Chaque cas est alors unique et les réactions des familles très différentes. Les journaux publient souvent quelques lignes sur la prononciation et l'exécution des peines capitales de manière anonyme. Mais certains cas deviennent médiatiques, nous y reviendrons dans le chapitre 9.

Une fois le jugement rendu, si le(es) accusé(s) conteste(nt) la peine, le dossier va d'abord en cour d'appel et ensuite, en dernier recours, aux cours suprêmes. Si la peine est jugée appropriée par ces cours, le(s) coupable(s) reste(nt) en prison en attendant de purger la peine. Le dossier est alors transféré auprès du juge d'exécution des peines. Ce dernier va devoir demander à la famille de réitérer leur demande de peine de *gesás*, avant de demander une autorisation finale² au chef du pouvoir judiciaire. Quand la peine est prononcée, il est coutumier pour le tribunal de se mettre en retrait en attendant de connaître le résultat des négociations entre les protagonistes. Dans certains cas (Voir Annexe 3, obs2), le juge d'exécution peut officieusement utiliser le prestige de son tribunal pour réunir les protagonistes pour les relancer, s'il est informé du fait que les négociations n'aboutissent pas. Mais cette décision reste à sa discrétion. La famille de la victime peut demander une compensation monétaire, ou faire toute autre demande qui lui paraît « juste » en contrepartie du retrait de sa demande de peine capitale. Une fois le pardon accordé, la peine ne peut pas être redemandée. Cette partie du processus est publique. Si le cas est médiatisé à l'échelle nationale, il n'est pas rare de voir des associations de soutien se former pour défendre le coupable, surtout s'il était mineur au moment des faits, ou si d'autres circonstances atténuantes suscitent la pitié de l'opinion publique. Non médiatisée, la décision reste une affaire que les membres de la famille, les amis, les voisins, les responsables religieux ou les élus municipaux de la commune vont suivre et surtout vont essayer d'influencer d'un côté ou d'un autre.

Le jour de l'exécution de la peine, la famille de la victime doit être présente. Il leur sera demandé d'exécuter personnellement la peine de mort. Beaucoup de familles décident de pardonner à ce

¹ Cette pratique n'a pas de conséquence dans le partage de l'héritage.

² Éstizan : il s'agit d'un dernier accord, sans lequel la peine ne peut pas être exécutée.

moment-là. Elles peuvent cependant donner une procuration à une personne de confiance pour faire le geste, mais leur présence reste obligatoire.

Une fois que l'aspect privé de la peine est décidé, et donc, dans le cas d'un pardon de la part de la famille de la victime, une autre séance auprès du juge est nécessaire pour gérer l'aspect public du crime. Dans cette étape, le procureur peut demander de « 3 à 10¹ ans d'incarcération, si les actions de l'inculpé peuvent perturber la société ou s'il y a la possibilité que d'autres agissent en désaccord avec la loi à cause de l'inculpé » (Madjles, 2013: , Livre 5, Article 612). Cette partie du procès se tient en l'absence de la famille de la victime, qui à cette étape est considérée comme membre du public. Le procès a lieu dans les mêmes locaux que la première partie, avec le même juge qui est toujours en charge du dossier.

L'espace physique investi par le procès

Un élément important qui régule et influence le comportement des acteurs est le lieu physique des événements. L'impact des lieux physiques sur le comportement des acteurs est prouvé dans nombres d'expériences de psychologie des comportements. À titre d'exemple, quand Milgram (Milgram, 1974) conduit la même expérience dans deux lieux différents, il observe que le comportement et le choix des acteurs est fortement influencé par l'idée qu'ils se font de la légitimité des personnels de leur lieu d'accueil. Ainsi, les personnes qui sont allés « trop » loin dans leur obéissance à l'autorité ont été bien plus nombreux quand l'expérience était conduite à l'Université de Yale que quand elle l'était dans un lieu neutre.

Les tribunaux sont des lieux qui symbolisent la justice rendu par le gouverneur, donc par la société ; des lieux où les victimes se font entendre et espèrent être écoutés, où les accusés s'expliquent et se défendent et espèrent être écoutés, où le public est informé des faits et des jugements et se fait une opinion. L'accès libre du public est la manifestation de la transparence des procédures. En Iran, ce sont également le lieu où les victimes de meurtre doivent réitérer leur demande au sujet de la punition des accusés. Le tribunal, avec toute la solennité qu'inspire l'édifice et l'agencement des salles est censé représenter le haut lieu de la justice et des plaidoyers.

¹ Il n'y a pas de référence religieuses pour le choix de la durée de la peine, mais il serait intéressant à savoir que 10 ans est également le maximum duré d'incarcération pour un meurtre dont les familles ne demande pas le *qesàs* en Niger (Hascall, 2011).

L'espace physique investi par le procès ne se limite pas à la salle d'audience ou au bureau des avocats des deux parties. Il existe un espace officiel et un espace non officiel. L'espace officiel est la salle d'audience, ou le bureau du juge quand il convoque les deux parties. L'espace non officiel est tout l'espace de rencontre entre les deux familles, qui n'est pas encadré par les représentants de l'État et de la justice, qui sert à contenir les discussions et les négociations des familles, c.-à-d. la demeure de la famille de la victime, un lieu tiers et neutre, ou autres. L'institution judiciaire est parfaitement consciente de cet épisode du processus et n'essaie pas de s'immiscer dans les négociations, quoique les juges ou d'autres représentants puissent, à l'occasion, utiliser leur bureau pour convoquer les familles à la demande implicite de la famille de l'accusé pour donner aux deux familles l'occasion de se rencontrer. Cela reste une décision personnelle du juge et ne fait en aucun cas partie de la procédure.

Selon la loi régissant les tribunaux, le procès est public sauf si le juge en décide autrement. Cette décision peut être motivée par les détails de l'affaire qui seraient trop sensibles, par sa nature ou en raison d'une demande explicite d'une des parties. A priori donc, les journalistes peuvent être présents pendant le procès. Cependant, pendant mon terrain en Iran pendant l'hiver 2013, je n'ai pas réussi à assister à des procès pour meurtre. L'accès au bâtiment est ouvert à tous, sans besoin de justifier une raison et sans présentation de preuve d'identité. Il est cependant interdit de porter son téléphone portable sur soi à l'intérieur du bâtiment (sauf pour les employés) et il existe des coffres à l'entrée pour les déposer. En effet, pendant les jours que j'ai passés dans les lieux, à part l'accusé et ses avocats, ainsi que la famille directe de la victime, c'est-à-dire ceux qui ont le pouvoir de pardonner ou de demander le *qesás*, personne d'autre n'a été admis dans le tribunal : ni la famille élargie de la victime, souvent réunie devant les portes, ni la famille de l'accusé. Cette dernière se présente au moment des séances dans les locaux du tribunal pour le soutenir et aussi pour avoir l'occasion de le rencontrer en dehors des heures de visite qui sont réservées aux membres directs de la famille pendant l'incarcération. Les couloirs des tribunaux sont ainsi un lieu de rencontre entre l'accusé, sa famille élargie et ses amis. L'interdiction d'entrer dans la salle paraît évidente à tous ceux qui fréquentent les tribunaux, même si le texte de loi ne stipule aucune interdiction. Les journalistes demandent des autorisations auprès de l'administration judiciaire pour pouvoir assister à des procès ou entrer dans les prisons. Ces autorisations doivent être renouvelées chaque année et sont au nom du journaliste même et non pas celui de l'institution pour laquelle il travaille.

L'accès des salles d'audience est ouvert aux avocats et à leurs associés et assistants. J'ai réussi à assister à une audience en accompagnant une avocate, en présentant mon nom à la secrétaire d'audience et en disant, sans preuve écrite, que j'étais sa stagiaire (diplômée en droit sans avoir passé le

barreau). L'audience à laquelle j'ai assisté était celle d'un condamné au *qesás* qui avait été pardonné quelques jours auparavant et dont le dossier était revenu au tribunal pour décider de la partie « publique » de la peine. Il se souvenait de la même salle, et du même juge qui avait prononcé sa peine de mort trois ans auparavant.

Pour entrer dans la salle d'audience, il faut d'abord entrer dans un petit espace où se trouvent deux bureaux occupés par des assistants du tribunal. Ces assistants jouent plusieurs rôles : ils filtrent l'accès à la salle d'audience et donc aux juges, et répondent à des questions du public (les familles, les avocats, les journalistes, etc.) ; ils sont chargés des démarches administratives, c'est-à-dire du suivi des dossiers entre les différentes instances, les prisons, etc. L'accès à la salle d'audience pour tout le monde (accusé, avocat, familles, etc.), sauf les juges, se fait par cette pièce.

À l'intérieur de la salle d'audience, une grande estrade est occupée par 5 juges : le chef du tribunal et 4 juges consultants. Une tribune perpendiculaire à l'estrade est réservée au procureur, et l'accusé est placé devant l'estrade, debout, face aux juges. Derrière lui, les avocats, les membres de la famille, et dans certains cas, les journalistes et le public, sont assis. Cet espace conçu pour le jugement et l'événement de l'audience est très important dans l'esprit des avocats et des accusés qui se trouvent devant les juges et n'ont que quelques minutes pour les convaincre (Aziz Mohammadi, 2011).

Les couloirs des tribunaux sont également le lieu de rencontre entre la famille de la victime et la famille de l'accusé. Même si les négociations entre les deux familles sont la partie la plus déterminante d'un dossier, il n'est prévu dans aucune étape des procédures officielles que les deux familles se rencontrent. Devant les portes de la salle d'audience et en attendant l'heure de la séance, les familles ne peuvent pas être distinguées par les yeux d'un observateur : il n'existe pas de placement spécial pour les parties opposées, et les membres des deux familles attendent dans le même hall. Cette rencontre, comme j'en ai souvent témoigné, donne lieu à des discussions, des supplications, ou des disputes. Pour les familles de l'accusé qui ont du mal à avoir accès à la famille de la victime, ces espaces sont des opportunités pour commencer une discussion avec eux, ou identifier un membre de la famille de la victime qui serait plus réceptif à entendre leur cause. J'ai été témoin de l'accord d'un pardon dans les couloirs, pendant qu'une des séances du procès se déroulaient à l'intérieur de la cour.

Ces couloirs ont marqué pour moi la séparation entre l'espace d'intervention étatique et l'espace non géré par l'État. Même si ces couloirs sont à l'intérieur des bâtiments du tribunal, sont sous surveillance vidéo et si l'autorité du personnel des tribunaux y est respectée, il n'existe aucune réglementation pour cadrer les interactions. C'est dans cet espace que commencent les échanges entre

les deux familles. Les interactions non officielles se poursuivent à l'extérieur, surtout et souvent jusqu'à l'intérieur du domicile de la famille de la victime. Il est utile de noter que les règles d'accueil et d'hospitalité jouent un rôle important dans les négociations. La famille de l'accusé ne sera acceptée et accueillie à l'intérieur de la maison de la famille de la victime que si les relations sont un peu cordiales. Se rendre chez la famille de la victime est une marque de respect que la famille de l'accusé, ou d'autres personnes se chargeant de plaider sa cause auprès des ayant-droits, manifestent. Il est également important de souligner que, dans certaines cultures locales, comme en témoigne un des entretiens que j'ai effectués (Annexe 3, ent1), une requête de la part d'un invité ne peut pas être refusée. Le fils d'une victime a affirmé qu'il avait prévenu son fils de ne pas laisser entrer les membres de la famille de l'accusé à la maison, car « je n'aurais pas pu refuser leur quête sous mon toit ».

Pendant la partie non formelle du procès, où les négociations ont lieu, l'absence d'un lieu, d'un espace précis, unique et central, m'a paru très importante. Les négociations se font dans les lieux différents selon l'opportunité. Ces espaces ne sont pas cadrés et l'accusé y est absent. La non-ritualisation de tout ce processus (voir chapitre 5), et l'absence donc d'un rôle central et coordinateur du rituel (le sage, le juge, etc.) disperse le moment précis de la décision et les activités qui la précèdent de manière aléatoire dans l'espace et dans le temps.

Dans un procès français, le moment du verdict, fortement ritualisé, est le moment décisif. Dans le système américain où les deux parties peuvent négocier et arriver à un accord pendant le procès, il est nécessaire de faire connaître cette situation avant le verdict. Une fois que le juge prononce son jugement, il n'est plus possible pour les parties adverses de négocier en privé. Dans le cas de *qesās* en Iran, le verdict qui est prononcé sur les lieux du tribunal ne fait que démarrer tout un processus de négociation. Le processus de la négociation ne suit pas de règle particulière et les lieux de rencontres physiques sont multiples et changeantes. Il commence souvent par les tentatives de la famille du condamné de trouver un interlocuteur dans la famille de la victime. En l'absence de présentation légale, cela n'est pas toujours simple. Ensuite, il y a les lieux de rencontres des opportunités : en public, au hasard d'une rue, devant le lieu de travail. Deux éléments entrent donc en ligne de compte : une des deux parties aux négociations ne s'est pas préparée pour la rencontre ; et le lieu donne souvent le pouvoir à l'une des deux parties. Pendant mon terrain, j'ai observé que ce manque de cadre et d'algorithme d'avancement semblait normal aux yeux des acteurs que j'ai interviewés. L'intériorisation et l'acceptation du rôle du hasard ou du destin pour les plus croyants, et le sentiment d'incapacité que cela engendre n'est pas propre au cas de meurtre.

Le mode de mise à mort

Aujourd'hui, en Iran, les exécutions civiles, c'est-à-dire celles qui ne sont pas issues des affaires traitées dans les tribunaux militaires, se font par pendaison, indépendamment du type de crime. La seule autre méthode de mise à mort serait la lapidation, pour laquelle il existe encore moins de données et de preuves. Tous s'accordent à dire qu'elle a parfois lieu, mais nul ne prétend en avoir été témoin oculaire ou y avoir participé. Les pendaisons peuvent être publiques ou s'effectuer derrière les murs des prisons. Ce choix dépend souvent de la gravité du crime, du lieu où les événements se sont déroulés, ou des circonstances particulières de l'affaire en question. Par exemple, dans le cas des crimes dits haineux, quand les événements paraissent avoir affecté la population, par exemple des meurtres en série ou des viols en série, la pendaison se fait souvent en public. Les trafiquants de drogues sont rarement pendus en public dans les grandes villes. Dans les villages, les pendaisons publiques pour meurtre sont plus communes. La population connaît souvent toutes les parties impliquées dans l'affaire et la mise à mort se passe à proximité du lieu du crime. Il n'est donc pas automatique que les pendaisons aient lieu en public. Quand cela se produit, elles font l'objet d'annonces avant le jour de l'exécution dans les quartiers proches du lieu attribué à l'exécution. Au moment de l'exécution, le lieu est placé sous contrôle policier, et souvent des photographes sont présents. Des réactions très fortes sont observées sur les réseaux sociaux, surtout si les photos témoignent de la présence d'enfants dans la foule. Même si ce type de rassemblement est parfois mentionné par les penseurs et les sociologues (Rahimi, 2000; Ahmadi, 2010; Darvishpoor, 2010), le phénomène n'a pas fait l'objet d'une étude de terrain spécifique à l'Iran. La plupart du temps, la population reste spectatrice. Dans plusieurs cas d'exécution pour meurtre, la foule a demandé à la famille de la victime de pardonner, et dans tous les cas qui ont été rapportés, elle a obtenu ce qu'elle voulait. La question se pose ici de savoir ce que les journalistes rapportent. Un des problèmes que j'ai rencontrés pendant mon terrain est que les reportages et les annonces qui se font dans les journaux ne suivent pas un modèle spécifique et reconnaissable, et il est donc très difficile d'essayer de les utiliser comme indicateur de nombre, ou de type d'incident qui arrive sur le territoire. Les pendaisons ne sont pas toutes relatées dans les journaux, mais les pardons sont souvent mentionnés, ne serait-ce qu'en quelques lignes, sans préciser l'identité des personnes concernées. Je n'ai donc aucun moyen de savoir si la foule obtient une réponse favorable à sa demande auprès de la famille de la victime à chaque fois qu'elle réclame le pardon, ou si ce ne sont que les cas où elle l'a obtenu qui sont rapportés dans les journaux.

La modalité de la mise à mort fait partie intégrante du rituel de la punition. Cependant, j'ai observé un flou dans les détails pratiques concernant les exécutions en Iran. L'exécution peut être effectuée

à l'intérieur des prisons. Il n'existe pas un lieu spécifique et unique pour les pendaisons. Dans le cas des pendaisons publiques on utilise souvent une grue en guise d'échafaud, et les cordes, propriété des prisons, leur sont restituées après l'exécution. La question de l'humanité ou de la barbarie des actions de punition ne se pose pas de manière légale, comme c'est le cas par exemple aux États-Unis avec la fameuse expression « *cruel and unusual punishment* »¹, *punition* qui est prohibée par la loi. Dans un cas de *qesâs* partiel, il se peut que l'exécution fasse l'objet d'études médicales pour trouver la manière la plus efficace d'amputer le coupable précisément de la capacité que ses actions ont retirée à la victime, et non un iota de plus. Il serait injuste qu'il subisse plus que ce qu'il a fait subir. Notons que même dans ces cas, la question n'est pas de juger l'action punitive trop barbare, c'est plutôt une affaire d'égalité des conséquences des actions. Les statistiques des exécutions en Iran nous montrent pourtant un trait qui peut être en relation avec la perception du public des actions punitives. Le nombre des *qesâs* partiels est infime comparé aux *qesâs* complets. C'est-à-dire qu'il est plus rare pour les victimes de demander que les coupables soient amputés (ceci comprend l'aveuglement ou l'assourdissement du coupable), que de demander la peine capitale pour eux. Dans ce travail, je ne vais pas traiter de la barbarie et de l'humanité des actions punitives (Safaei, En cours de publication). Je vais cependant noter un aspect connexe de la cruauté d'une procédure judiciaire, qui est celui de la dureté souvent psychologique et de la pression sociale que subit la victime. Dans le cas de la pratique du *qesâs* en Iran, la famille de la victime n'est pas ménagée ou écartée des détails de la procédure. Elle est, au contraire, constamment sous pression de la part des juges et des avocats qui réclament sa volonté. La prise de décision qui lui est imposée est un fardeau supplémentaire, quelle que soit la décision prise. La violence subie par la famille de la victime est un sujet qui peut être traité de manière indépendante. Au cours de mon terrain en Iran, les responsables des services sociaux des prisons et certains juges m'ont demandé de leur faire part des résultats de mes recherches, si je réussissais à obtenir des entretiens avec les familles des victimes dont les affaires n'étaient plus en cours. À deux reprises, ils m'ont signifié que malgré leur volonté, ils perdaient la trace des familles des victimes une fois que l'affaire avait abouti à une décision exécutée (pardon ou exécution). Comme leur expérience l'a montré, et comme je l'ai expliqué dans le récit de mon terrain, je n'ai pas eu non plus beaucoup de succès à prendre contact avec les familles des victimes qui avaient, pour une grande partie, changé de numéro de téléphone et d'adresse, et qui pour d'autres n'ont pas hésité à refuser même de connaître les raisons et la problématique de ma recherche et se sont abstenues de continuer la conversation dès que le sujet leur a été révélé. J'ai donc observé une distance, parfois physique, que les familles des victimes ont tenu à creuser entre elles

¹ Punition inhabituelle et cruelle.

et le procès. En l'absence de données, je ne pourrais que spéculer sur les raisons d'une telle réaction, mais j'estime pouvoir confirmer que les familles des victimes sont soumises à une double violence, du fait de la pratique du *qesás* qui les met au centre du processus décisionnel et d'application. Notons que la famille de la victime est contrainte d'être présente au moment de l'application de la peine et qu'il est exigé d'elle d'appliquer la peine de pendaison en personne en retirant la chaise ou le tabouret sur lequel le condamné se tient.

Les descriptions que je viens de donner des cheminements possibles que peut prendre un procès type de meurtre en Iran finissent la première partie de ce travail. Nous avons commencé par établir l'importance d'étudier des systèmes punitifs dans les recherches portant sur les articulations de pouvoir et de légitimité entre une population et un État et en nous concentrant sur le cas iranien, nous avons abouti à définir et pointer la pratique de *qesás* comme notre objet d'étude. La perspective ethnographique de droit et de la punition, nous conduit dans les chapitres suivants à des analyses de l'État et de la société en Iran. Les questions centrales et primaires du pouvoir, de la légitimité et de la souveraineté toujours posée dans les études politiques des État et les questions des organisations collectives et l'agentivité des citoyens, d'un point de vue plus sociologique seront les sujets des deux parties restantes de ce travail.

2^{IÈME} PARTIE : L'ÉTAT ET LE *QESÂS EN IRAN*

Dans la lignée de mon questionnement de base, c'est-à-dire la relation entre l'État et la société iranienne vue à travers la pratique du *qesâs*, je vais, dans cette partie, réfléchir sur la gestion du *qesâs* par l'État iranien.

Nous avons établi le rôle à part de la pratique punitive du *qesâs* dans les pratiques pénales en vigueur en Iran. Nous allons maintenant porter notre attention sur la signification de cette pratique pour l'État iranien. Je propose trois pistes de réflexion qui vont être abordées dans cette partie de la thèse, dans les chapitres 4,5 et 6.

En premier lieu, je m'interroge sur la souveraineté de l'État en tant que caractéristique fondatrice et fondamentale d'un État. La pratique actuelle du *qesâs* en Iran pose-t-elle un problème structurel pour l'autorité souveraine de l'État ? La religion, évoquée par l'État comme la source justificative de la pratique du *qesâs*, fait-elle concurrence à l'État ? Comment la décision ultime sur la vie ou la mort d'un meurtrier peut-elle, depuis 40 ans, être prise en dehors des engrenages juridiques d'un État-Nation, soucieux d'exercer un pouvoir absolu être répandue ?

Dans un deuxième temps, la question des fonctions de l'État est posée. Qu'il s'agisse d'une sorte de gouvernement pré-étatique ou d'un État-Nation établi dans les règles de l'art, il est nécessaire pour le gouvernement d'accomplir certaines fonctions en contrepartie desquelles il demande l'obéissance et la loyauté de la population. Que nous apprennent les décisions, les actions et le positionnement de l'État autour de la pratique du *qesâs* sur la volonté, la réussite et l'efficacité de l'État dans l'accomplissement de ses fonctions ?

Enfin, j'étudierai l'État iranien à travers les stratégies qu'il met en place dans le cas de la pratique du *qesâs* pour s'auto-légitimer et consolider sa mainmise sur le pouvoir. L'incohérence qu'il nous semble identifier dans un État qui se défait du pouvoir de la mise à mort est-elle en fait une action cohérente et une conséquence logique dans le contexte d'un État qui cherche à se consolider un pouvoir légitime dans un Iran tissé de paradoxes ?

CHAPITRE QUATRE

L'AUTORITÉ SOUVERAINE DE L'ÉTAT

Pour traiter des interactions entre l'État et la société, il nous faut d'abord préciser de quel État nous parlons lorsque nous invoquons l'État iranien. Je vais alors me pencher sur certaines caractéristiques étatiques et étudier le comportement de l'État iranien pour analyser l'état et la qualité des dites caractéristiques au sein de l'État iranien actuel. Nous allons d'abord traiter de la question de la souveraineté dans la première partie de ce chapitre. Nous nous demandons ce qui fait que la souveraineté (Biersteker and Weber, 1996) d'un État est acceptée et respectée à l'extérieur et à l'intérieur du pays. C'est-à-dire de la part de la communauté internationale, de la part des concurrents qui prétendraient au pouvoir, et de la part de la population, une souveraineté démontrée dans leur obéissance et dans leur reconnaissance de l'État en tant que l'instance ultime décisionnelle et le recours unique dans la résolution des conflits. La souveraineté est fondatrice pour un État, car il n'est pas possible de concevoir un État non souverain. C'est au moment même où un aspirant État acquiert un pouvoir indéniable et réel, que ce soit par la force, par la guerre, par un coup d'État, par l'héritage ou par plébiscite, qu'il devient souverain au sens de Schmitt (Schmitt, 2005), même si son pouvoir reste contestable et contesté par des mouvements et forces politiques divers. L'État iranien est doté de structures et d'institutions modernes (Rakel, 2009; Buchta, 2000). Nous allons voir que le comportement et les stratégies de l'État en matière de politique étrangère (Ehteshami, 2014; Rakel, 2007), de politique économique (Alizadeh et al., 2000), ou de politique démographique (Ladier-Fouladi, 2009) disposent d'une cohérence comptable avec un État en quête d'une souveraineté absolue, avec des tendances totalitaire (Botenga, 2011) qui cherche à renforcer l'influence et le contrôle de l'appareil étatique dans tous les champs de la vie quotidienne. On s'attendrait à ce qu'un tel État œuvre pour éviter toute participation directe de la population à l'exercice du pouvoir (Foisneau, 2016). Le comportement de l'État iranien dans les cas de *gesâs* serait alors une anomalie à expliquer.

Une deuxième question que nous nous posons est celle de la légitimité. Nous posons que les sources triples de la légitimité wébérienne (Weber, 1921) ne sont pas vérifiées dans le cas de l'État iranien. En mettant l'État face à des exigences quant aux sources de légitimité, nous testons la solidité de ces sources. Nous verrons que la légitimité de l'État iranien en tant que pouvoir souverain territorial est ternie et contestée par d'autres sources de légitimation et de moralité comme différentes pratiques de la religion musulmane ou des coutumes locales. L'omnipotence de l'État iranien en tant que cadre de référence est ainsi mise en question.

La protection de la sécurité des citoyens à l'intérieur de ses frontières est un des devoirs fondamentaux d'un État (Hobbes, 1668). C'est pour assurer cette sécurité que l'État devient la seule instance détentrice d'une violence légitime, car il se positionne comme juge et arbitre dans les querelles et les conflits entre les citoyens. En tant que seul détenteur de la violence légitime, l'État est la seule entité qui a le droit de décider de mettre fin à la vie d'une personne. Avec la pratique du *qesâs*, le monopole de l'État en matière de décision de tuer est mis en cause. En effet, dans la pratique du *qesâs*, le pouvoir de mise à mort¹, en termes de décision et d'exécution, est offert aux citoyens. Un pouvoir, un contrôle réel dans la gestion de plus d'une centaine de cas par an, mais aussi un pouvoir, un contrôle, et un statut symbolique donnés aux familles lésées, qui trouvent écho dans la société à travers les médias qui relatent les faits et les gestes des protagonistes des procès. Ceci nous conduit, dans la troisième partie de ce chapitre, à aborder l'importance de la question du pouvoir de mise à mort et du monopole de la violence dans son articulation avec la souveraineté légitime de l'État. Ainsi en mobilisant des concepts qui nous permettent de soutenir le caractère singulier et significatif de l'exception du *qesâs*, nous tâcherons d'analyser dans les cas de violences physiques, ce que la perte du pouvoir décisionnel dans les cas de violences physiques démontre sur l'État iranien.

A. La souveraineté

En études politiques, nous étudions les rapports entre les gouvernements dans le cadre d'un État souverain. Le pouvoir souverain d'un État est celui qui, selon Schmitt (Schmitt, 2005) serait capable de mettre en place des mesures nécessaires pour un État d'exception. La République Islamique d'Iran est un État souverain, reconnu par les instances internationales. La souveraineté étatique se traduit en une autorité absolue incontestée. À travers la pratique du *qesâs* en Iran, nous abordons des aspects fondamentaux de la souveraineté de l'État iranien.

L'État bénéficie de deux séries de droits, pour exercer sa souveraineté : les droits qui garantissent la supériorité de son autorité sur les sujets, et les droits qui nous montrent ce qu'il peut faire à cause de cette autorité (Foisneau, 2016). La constitution iranienne², les lois et les codes divers utilisés, ainsi que les pratiques (qu'elles soient encouragées, tolérées ou prohibées) nous aident à identifier et à comprendre ces droits dans le cas iranien. Nous allons commencer par un exemple pour mieux appréhender le contexte. Dans un cas de meurtre, dont le procès a été rapporté à la télévision, le

¹ Le focus dans ce texte et surtout dans les mots, est mis sur le pouvoir et le droit de mise à mort pour son importance symbolique et son écho dans la littérature. Cependant l'exercice de *qesâs* partiel qui se manifeste par des mutilations des condamnés commandité par les victimes est objet de la même analyse.

² Votée en 1979 et révisée en 1988.

juge, dépassant les limites de ses droits, a pris la décision de donner publiquement son avis en demandant à la famille de la victime de pardonner au condamné, car il estimait qu'en laissant derrière lui une femme qui ne travaille pas et trois petits enfants, la mort du condamné causerait plus de mal que de bien. Dans ce cas particulier, l'État, qui est personnifié par la figure du juge dans un tribunal, n'a pas de moyen légal d'agir en autorité supérieure. Le pouvoir étatique n'a pas le pouvoir de se manifester par des châtiments ostentatoirement exercés sur le corps des individus, ou par le pardon, des solutions qui reposent toutes les deux entre les mains des plaignants.

La décision finale n'est pas la seule partie du processus judiciaire qui dépend des protagonistes et non du texte de la loi. On s'attendrait, dans un État de droit, à des règles et des processus clairs et détaillés qui assureraient la prise en charge de la résolution d'un conflit par les instances étatiques. Or les lois, leur interprétation et leur exécution par les responsables politiques, nous laissent parfois dans des situations de vide juridique. Nous ne sommes pas dans le cas où les législateurs auraient omis d'imaginer certaines circonstances et les prévoir dans la loi, mais dans celui de circonstances évoquées par le législateur sans qu'il précise la démarche à suivre, et en laissant la décision aux protagonistes, ou encore des propositions légales que les exécuteurs de lois et les législateurs ne s'attendent pas à voir exécuter. Clarifions nos propos en rappelant des faits concrets. Nous voyons dans les chapitres 3 et 9 que les déclarations des personnalités d'État insistent toutes sur le maintien indiscutable du *qesâs* dans le code pénal. Nous revenons ci-dessous sur la signification que revêt le maintien du *qesâs* pour l'image d'un État souverain. Rappelons que le chef du pouvoir judiciaire et le chef du parlement ont à plusieurs reprises exprimé leur contentement de voir baisser le nombre d'exécutions par *qesâs*. Il appartiendrait donc au peuple d'agir de manière à satisfaire les attentes des exécuteurs gouvernementaux en ce qui serait le comportement moral à avoir, mais le texte de loi ne prend pas en compte cette préférence morale existante. Dans un autre exemple, face à la question qui se pose sur les droits du *qesâs* quand une partie des ayants-droit est mineure, les interprétations des chercheurs qui défendent et justifient les lois aujourd'hui exécutées, donne une réponse qui nierait la nécessité même de l'existence des lois. Rappelons les spécificités légales : dans le cas où un ou plusieurs des ayant-droit sont mineurs, ceux qui sont majeurs devraient attendre leur majorité¹ pour pouvoir prendre une décision ou payer la part de *diyya* qui revient aux parties mineures pour pouvoir demander une exécution. Devant l'inégalité que crée cette situation parmi les ayant-droits, l'explication officiel tend à considérer cette disposition comme une incitation au pardon et explique que les héritiers majeurs n'auraient pas assez d'argent pour payer la part de *diyya* des

¹ 9 ans pour les filles et 14 ans pour les garçons. (Madjles, 2013: article 147)

héritiers mineurs et qu'ils seraient alors obligés de pardonner et/ou accepter l'argent du *díya* (Shams Natiri, 1999). Je ne discute pas la véracité de cette interprétation en termes de ce que la loi provoquerait réellement comme réaction ; ce que je trouve plus marquant dans ce mode de législation est le retrait du législateur face aux actions qui résultent de l'application du texte de loi. Si l'État souverain a le pouvoir de légiférer et exécuter ses lois, il est également responsable des lois qu'il met en place. Mais en abandonnant le droit de décider de la punition des coupables d'agression, l'État se défait effectivement de la responsabilité qui est la sienne dans un État de droit. Dans un tel État, quand la volonté d'un individu et celle de l'État concordent, il est possible pour l'État d'annoncer qu'il veut, à ce moment-là, ce qu'un tel homme veut, mais l'État ne peut pas s'ôter les moyens d'agir contre l'avis et la volonté d'un individu dans le futur et par principe ; car en ce faisant, l'État se rendrait incapable d'assurer l'égalité et la volonté générale.

Le retrait de l'État iranien dans cette matière s'accompagne avec la stipulation dans la loi pénale (article 302) qu'un meurtrier pouvant prouver qu'il pensait en bonne foi et conscience exécuter une peine de *qesás* ou *hadd* en tuant un autre, même s'il s'avère que la victime avait été innocente et qu'il s'agissait d'une erreur, n'était pas passible de la peine de *qesás*, ni de *díya* lui-même. Ainsi, l'État iranien attribue la responsabilité d'une punition de peine de mort dans le cas du meurtre aux individus privés. Il se porte volontaire pour jouer le rôle d'investigateur et d'exécuteur si nécessaire, mais accepte que la société se passe de ses services.

La souveraineté étatique iranienne n'est pas seulement mise en question par son incapacité – auto infligée – à représenter et assurer la réalisation de la volonté générale dans certains cas, mais aussi par les limites qu'il a définies. Dans une vision hobbesienne de l'État, « l'autorité souveraine ne saurait être bornée par l'existence des normes extérieures que l'on voudrait faire passer pour supérieures aux normes qu'elle prescrit ou qu'elle valide » (Foisneau, 2016). L'autorité de l'État serait cette optique illimitée, mais comme nous avons vu dans le chapitre 2, où nous revenons sur la codification en Iran, la Constitution iranienne puise dans une source de légitimité double : celle de la religion et celle de la Révolution. Elle permet à l'État de légiférer dans tous les domaines d'influence tant que ces législations sont en concordance avec les principes religieux. Cette dualité de référence, que nous retrouverons également dans notre analyse de la légitimité de l'État plus tard dans ce chapitre, est également à analyser sous l'angle de la souveraineté car cette dernière, indéniable et indivisible selon Rousseau, se manifesterait à travers les droits du souverain.

En tant qu'État souverain, le régime actuel iranien prend des décisions et met en place des lois qui le caractérisent (Chehabi, 1991). L'État, contrairement aux stipulations des textes de la Constitution

qui demandent que toute action entreprise dans le pays le soit dans le cadre de la religion musulmane, autorise les banques à offrir des produits financiers permettant les crédits avec intérêt. Malgré une posture basée sur la fraternité religieuse entre les musulmans du monde, qui l'aide à justifier ses positions et ses agissements en Palestine (Assadi, 1992), et les rumeurs-propagandes qu'il laisse circuler avec enthousiasme sur ses projets de création d'un croissant chiïte dans la région et son influence dans les pays voisin (Ehteshami, 2014; Zarqami et al., 2014) ce même État s'allie à l'Arménie contre l'Azerbaïdjan musulman, et ne se prononce pas contre le sort des musulmans tchéchènes en Russie, des ouïghours en Chine ou les Rohingya en Birmanie (Halliday, 2001). Ce n'est pas seulement dans la politique économique et la politique étrangère que l'idéologie religieuse ne dicte pas les positions même si elle est toujours brandie comme la raison principale. Dans la politique intérieure aussi, quand il s'agit des intérêts économiques ou du besoin d'un gain politique pour calmer les esprits ou jouer à des jeux partisans, l'État iranien n'hésite pas à soumettre son intérêt d'État supérieur à des commandements religieux. À titre d'exemple nous pouvons mentionner les fatwas de Khomeini pour autoriser la consommation de crevette ou jeu d'échecs (Akbarain, 2017). Cependant, dans certains cas comme celui de l'obligation du port du voile, l'interdiction du mariage entre les parents et les enfants adoptés (que l'on expliquera plus en détail dans ce chapitre), ou encore le maintien du *qesâs* dans la loi pénale, les normes et les contraintes religieuses sont mises (dans la version de 1978 et la révision de 1989) en avant dans les débats sociologiques ou politiques. Alors, même si l'article 4 de la Constitution iranienne stipule que toutes les lois iraniennes doivent concorder avec « les principes islamiques », la constitution n'est pas claire quant aux bases non-immuables et aux règles secondaires. Selon cet article, le Conseil des Gardiens¹ est en charge de décider si les lois suivent les principes de l'Islam ou pas. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 2, le *qesâs* n'était pas considéré comme une règle religieuse fondatrice dans plusieurs lectures et écoles musulmanes, et pourtant Khomeini, dans un geste politique autant dans la forme que dans le fond, le définit comme un des socles de la croyance chiïte. Rappelons que sur le sujet de l'interdiction des crédits avec intérêt, le consensus entre les juristes musulmans de différents écoles est bien plus large que sur le sujet, entre autres, de la nécessité du port du voile islamique. Cependant les législateurs de l'État iranien, avec l'avis favorable du Conseil des Gardiens autorise le crédit avec intérêt et rend objet d'amende et de peine physique la non-conformité des tenues des femmes au hijab islamique. L'existence d'une motivation politique derrière ces choix est indéniable, cependant la contrainte même des règles religieuses qui serait la limite du pouvoir de l'État met ce dernier dès

¹ Le conseil des Gardiens est une instance non-élective (voir chapitre 3) qui est responsable de vérifier la concordance des lois avec les principes islamiques, et aussi de filtrer et valider les candidats aux différentes élections.

le départ dans une position de faiblesse où sa souveraineté dépend des forces et des normes extérieures à lui.

Nous avons parlé de l'absolu de la souveraineté de l'État iranien pour voir l'étendue de son influence et de ses domaines de compétences ; nous allons maintenant parler de sa souveraineté en termes de la contestation qu'elle peut affronter. Une première forme de contestation du pouvoir central viendrait des fractions indépendantistes des régions frontalières. Ce type de contestation, qui existe depuis longtemps, pourrait être signe que l'État central n'a pas réussi sa consolidation (Higgins, 1984). Une autre forme de contestation viendrait de la part des opposants politiques qui n'acceptent pas la légitimité de l'État en tant que souverain. Plusieurs groupes d'opposants politiques à l'intérieur et à l'extérieur du pays sont actifs et manifestent leur opposition au pouvoir en place. Aucun de ces deux types d'opposition à la souveraineté ne mettent pourtant en cause la souveraineté juridique de l'État iranien. Les lois et les comportements de l'État iranien sont critiqués et condamnés, mais nous n'avons pas été témoins – par exemple – d'une non-coopération fondamentale avec le gouvernement central sous la forme d'un refus total d'obéir aux lois étatiques comme le paiement des impôts, les registres d'état-civil ou le boycott des services judiciaires et des modes étatiques de résolution de conflits par les opposants. Ces opposants ne sont pas alors présentés comme des concurrents de l'État dans ses devoirs régaliens, mais plutôt des alternatives futures si le régime actuel succombe.

S'il n'existe pas de concurrence dans les affaires légales de l'État iranien parmi les opposants au régime iranien, il existe une institution à l'intérieur du régime qui met en cause le du monopole de l'État central dans les matières judiciaires et policières¹. *Sepâh Pasdaran*, comme nous avons vu dans le chapitre précédent, est une force paramilitaire, avec des formes armées à l'intérieur et à l'extérieur du pays, sous le contrôle direct du guide suprême. Ils disposent de leur propre centre et leur propre appareil de recueil d'information, de sécurité, de détention et des procédures judiciaires distinctes, qui ne sont pas toujours connus du grand public. Le ministère de la justice s'avoue parfois incapable de répondre pour certaines arrestations ou même d'informer les familles des personnes arrêtées sur leur lieu et leurs conditions de détention sur les raisons de leur arrestation, car les arrestations sont

¹ Il ne s'agit pas ici de juger l'efficacité ou la santé du système judiciaire dans ses actions, mais de montrer que les lois, les procédures prévues et donc le fonctionnement du système sont déjà, avant d'arriver à l'étape de réalisation, problématiques.

faites directement par *Sepâh Pasdaran* (*Radio Farda*, 2018; *Radio Zamaneh*, 2016)(*Annexe 3, intp16, intp18*).

Peut-on considérer que le *Sepâh* est en concurrence avec l'État ? C'est une question difficile à répondre, car les seules parties des appareils étatiques élues par le suffrage direct sont les assemblées législatives et les experts et le président, et ils n'ont pas beaucoup de pouvoir quant aux grandes lignes directives juridiques du pays qui sont, elles aussi, déterminées par le guide suprême. En effet, nous sommes témoins des frictions plus ou moins importantes entre les forces gouvernementales, particulièrement quand la majorité à l'assemblée ou au gouvernement sont proches des mouvances réformatrices. Il serait alors plausible d'émettre l'hypothèse que le *Sepâh Pasdaran* cultive ses appareils policiers et judiciaires afin de garder une indépendance juridique relative au pouvoir exécutif en cas de besoin. Cependant, l'expérience des gouvernements réformateurs dans les 25 dernières années témoigne que les réformateurs au pouvoir n'ont pas joui d'une concentration de pouvoir ou d'une large capacité d'action afin de mener à bien leur projet. Notons que les projets des groupes réformateurs, bien que plus progressistes que ceux des mouvances conservatrices, ne va jamais à l'encontre des fondements de la République islamique et sont encore loin des idéaux et des inspirations démocratiques et libertaires. Pourtant l'appareil étatique iranien ne leur a jamais permis de réaliser leurs maigres inspirations réformistes. Dans ces conditions, il est difficile à imaginer que *Sepâh Pasdaran* ait besoin de concurrence les autres parties de l'État pour survivre. Une deuxième hypothèse serait que l'existence de la dualité des procédures judiciaires permet à l'État d'englober ainsi tous ses appareils, de s'activer contre les dissidents politiques, ou ceux qu'ils considèrent dangereux pour ses intérêts, à travers les appareils de *Sepâh Pasdaran* et dans une semi-légalité à double but. Premièrement, les actions sont assez liées à l'État, dans le sens où elles sont permises, non punies et publiques pour que la population les perçoive à juste titre comme les signaux de menace contre les dissidents. Deuxièmement, ces actions ne sont pas directement et ouvertement étatiques et peuvent donc être niées en cas de dérapages, d'une pression particulièrement importante à l'intérieur ou à l'extérieur, ou si l'intérêt de l'État exige qu'elles soient niées. C'est cette deuxième explication que soutien cette thèse.

B. La légitimité

Avec la pratique du *qesâs*, nous sommes face à un exemple emblématique du malaise de l'État devant la question de sa légitimité. Nous référant à des sources webériennes de la légitimité, nous allons mettre à l'épreuve la légitimité de l'État iranien. La légitimité prend source dans l'affect, par la religion, la tradition et beaucoup d'autres aspects, et dans la rationalité par la légalité et le droit

naturel (Weber, 1921). Prenant les triples sources de légitimité charismatiques, traditionnelles et légales, nous verrons comment le narratif étatique iranien se légitimise. Nous posons que l'État iranien ne bénéficie pas d'une grande légitimation auprès de la population, ce qui lui permettrait de ne plus se justifier. Nous verrons qu'il n'a pas réussi à consolider sa légitimité légale, qu'il a perdu en grande partie sa légitimité charismatique et qu'il travaille toujours à s'établir en tant qu'héritier d'une légitimité traditionnelle.

Légitimité charismatique

L'État de la République Islamique d'Iran est né à la suite d'une Révolution. Il tente alors de tirer une grande partie de sa légitimité des souvenirs, des sentiments, des rêves, des aspirations et de l'utopie révolutionnaire. Il utilise la personne de Khomeini, la Révolution de 1978, les contestations contre l'oppression avant la Révolution, l'ardeur nationaliste causée par la guerre Iran-Irak et les martyrs de ladite guerre pour se construire une légitimité.

La Révolution iranienne de 1978 a été le lieu de rencontre d'une jeunesse très diversifiée avec des demandes et des utopies plus ou moins semblables. Ils ont changé le pays en créant l'événement révolutionnaire, autant qu'ils ont été eux-mêmes changés par les événements (Ladier-Fouladi, 2009). La Révolution a été connue et associée au nom de Khomeini avant son arrivée triomphale dans le pays, même s'il ne représentait qu'une partie des forces révolutionnaires et qu'il n'avait pas eu un rôle de guide révolutionnaire pour une grande partie des partisans. Sa figure et sa personnalité charismatique peuvent être considérées comme une des raisons (Arjomand, 2009; Cottam, 1989; Weiner and Banuazizi, 1994) qui a aidé à la naissance d'une République Islamique. Autrement dit, c'est grâce à sa légitimité charismatique personnelle qu'il a réussi à convaincre les autres forces révolutionnaires de se ranger derrière lui. Ce soutien lui a donné assez de pouvoir pour faire émerger le nouvel État islamique, et assez de temps pour prendre en main les points clés gouvernementaux afin d'assurer sa survie quand, inmanquablement et de manière prévisible, le soutien des forces politiques diverses allait venir à s'éteindre avec la baisse de la ferveur révolutionnaire, et lorsque les différends politiques et idéologiques allaient se faire reconnaître à nouveau face à de nouvelles politiques gouvernementales. L'État iranien insiste aujourd'hui sur la figure de Khomeini pour légitimer tout type de politiques. Les différentes fractions politiques cherchent à montrer que leurs programmes et leurs candidats sont des « véritables » héritiers de Khomeini (Brumberg, 2001).

Les mouvements de contestation contre l'oppression étatique, ou l'ingérence étrangère ou l'inaptitude des responsables politiques à gérer le pays, datent de bien avant les agitations que l'on peut

englober sous la bannière de la Révolution de 1978. L'État iranien actuel fait un effort réfléchi et systématique pour se proclamer soutien de tout esprit partisan et de toutes luttes contre la tyrannie. Ce narratif aide l'État iranien à puiser dans la légitimité de toutes ces actions pour se les attribuer. La République islamique donne une grande importance à la position et l'opinion des *ulémas*¹, au moins publiquement, quand il s'agit de décider ou de légiférer sur les questions sociales ou politiques (Keller, 2010). Même si l'Iran est une société plutôt croyante (Kazemipur and Rezaei, 2003; Tezcür and Azadarmaki, 2008; Khosrokhavar, 2007), l'État se sent encore obligé de prouver que le clergé est légitime dans son contrôle des affaires qui ne sont pas directement liées à la religion. Le régime iranien n'hésite pas à manipuler les contes et les récits historiques. Dans les manuels scolaires et dans le discours officiel autour des événements comme la révolution constitutionnelle de 1906 ou la nationalisation du pétrole en 1951, le rôle du clergé dans l'opposition à la tyrannie, et dans l'appel à la population à se soulever contre l'oppression, a été fortement exagéré. Ainsi, selon les livres d'histoire obligatoirement enseignés dans les écoles, Nuri² et Modarres³, des membres du clergé des premières assemblées constitutionnelles iraniennes, sont présentés comme des combattants contre l'oppression étrangère, l'occidentalisation et l'influence étrangère dans le pays (Zabihzadeh, 2001; 2003). Les sources historiques indiquent qu'ils auraient participé à contre-cœur, selon leurs propres dires, à la révision de la constitution, qu'ils appellent « le texte maudit » (Nadjafi and Haghani, 2002: 275) afin de le rendre compatible avec l'Islam. Ils auraient demandé des armes (Malekzadeh, 1992: 1146) pour se défendre contre les révolutionnaires. Nuri a d'ailleurs été exécuté, publiquement quand Téhéran est tombé aux mains des constitutionnalistes. Modarres, un membre conservateur du clergé, député de la première assemblée qui militait contre le droit de vote des femmes et leur droit d'être élues, est également vénéré par l'État. Ces membres du clergé ont tous les deux perdu la vie par exécution. Le discours officiel de l'État les définit comme des martyrs et les vénère en tant que combattants contre le despotisme. Ce qui explique peut-être pourquoi l'État iranien ne cherche pas à faire connaître les membres du clergé⁴ qui avaient été véritablement en faveur de la Constitutionnalisation. L'image symbolique du clerc conservateur mort en martyr aide mieux le régime qui cherche à légitimiser et à définir sa position comme un croyant

¹ Le mot *uléma* désigne les hauts dignitaires religieux d'influence. Cette référence reste vague et il n'est pas précisé qui en fait partie. Dans le langage politique iranien, il est souvent fait référence à des dignitaires religieux basés à Qom qui se prononcent sur certains sujets dans les intervalles et qui sont visités et appelés par les politiciens dans certains sujets

² Sheikh Fazlollâh Nuri (1843 - 1909), homme politique et un religieux.

³ Hassan Modarres (1870 - 1937) homme politique et un religieux.

⁴ Par exemple Mohammad Kazem Khorasani, dit Akhund Khorasani (1839–1911), Mirza Hassan Khalili Tehrani (1815-1908) et Sheikh Abdallah Mazandarani (1840–1912).

oppressé. Des événements plus proches et contemporains sont également concernés par le faux narratif étatique. Les ressources historique (Van Hook and Howard, 2017) ont dévoilé le fait que dans les agitations autour de la nationalisation du pétrole en 1951 et le coup d'État contre le premier ministre Mossadegh¹, Kachani², un membre du clergé anciennement proche de lui, l'a trahi et a collaboré avec les forces étrangères pour faciliter ce coup d'État contre Mossadegh. Cependant, la version officielle du narratif étatique insiste (Hosseini, 2004; Hosseinian, 2002; Khomeiny, 1999: 15, 526) sur le fait que Mossadegh a pris ses distances vis-à-vis du clergé et a donc ainsi perdu le soutien de la population, ce qui a rendu possible pour le Shah (Mohammad Reza Pahlavi) d'organiser un coup contre lui avec l'aide des Américains. Dans un autre genre, l'État iranien, dans le cadre d'un de ses projets de commémoration des martyrs de la guerre Iran-Iraq, a fait remplacer, sans consultation ni autorisation des familles Les pierres tombales des martyrs de la guerre en leur donnant un aspect unique et en gravant l'emblème de la République islamique sur les pierres. Un texte unique sur ses pierres renvoie à la « Révolution islamique » de 1979. Avec ce geste, l'État s'approprie tous ceux qui ont perdu la vie dans la guerre malgré leur croyances et idéologies. Ce projet va jusqu'à remplacer les pierres tombales de 3 étudiants tués le 07/12/1953 dans le campus de l'Université de Téhéran à la suite des mouvements de contestations née après le coup d'État contre Mossadegh. Même et surtout parce que le préambule de la constitution iranienne stipule que les premiers mouvements qui ont abouti à la Révolution de 1979 ont commencé en 1963, changer la pierre tombale de ces 3 étudiants tués en 1953 s'inscrit dans l'effort de l'État à se revendiquer de toutes les luttes contestataires contre les régimes monarchique avant la Révolution (Divan Edalat Edari, 2016; Raja News, 2016). Je ne vais pas élaborer davantage sur les exemples que l'on peut trouver facilement en suivant les discours officiels étatiques. Ces trois exemples témoignent des actions que l'État iranien met en place pour former son image en tant qu'héritier d'une grande lignée de membres du clergé, et de séculiers pieux qui se sont battus contre le totalitarisme et l'ingérence étrangère. Par cet héritage, il tente de revêtir une légitimité que cet historique lui procurerait.

¹ Mohammad Mossadegh (1882-1967) a été Gouverneur de la province du Fars (1920 – 1921), Ministre des Finances (1921 – 1922), Gouverneur de la province d'Azerbaïdjan (1922 –1922), Ministre des Affaires étrangères (1923 – 1923), Membre du Madjles d'Iran (1924-1926, 1926-1928, 1944-1946, 1950-1951), Ministre de la Défense Nationale (1952 – 1953), Premier ministre d'Iran (21 juillet 1952 – 19 août 1953) a subi un coup d'État et a vécu en résidence surveillée jusqu'à sa mort.

² Abou al-Qassem Kachani (1882 - 1962)

Avec l'instauration de l'État de la République Islamique d'Iran, une guerre avec l'Iraq commence en 1980, et dure jusqu'à 1987, faisant des centaines de milliers de morts¹ (Ladier-Fouladi, 2009). Les corps des tués de la guerre sont encore aujourd'hui de temps à autre trouvés et rapatriés pour être enterrés. Ces événements sont des occasions pour l'État iranien de garder le souvenir de la guerre et avec lui, l'image de l'ennemi et ses dangers vivants et réels. Traitant comme sacrés la guerre et ses morts, à qui on réfère avec le terme de martyr de la Révolution, l'État iranien répète qu'ils sont morts pour le régime (Bathaii, 2018; Rahmani, 2018) et ainsi le régime de la République Islamique est également sacralisé. Les martyrs sont une partie très importante du narratif légitimisant de l'État (Khosrokhavar, 1997; Varzi, 2006). Le discours officiel du gouvernement oppresse et interdit toute critiques en invoquant les martyrs et accuse les critiques de ne pas respecter leur sang (Ghara'ati, 2018: 412). Créant un narratif hégémonique et s'octroyant les martyrs, l'État tente d'utiliser l'affect qui leur est attaché afin de se donner une légitimité. Autrement dit, l'État iranien veut avoir le monopole de l'utilisation des martyrs en tant que justification légitimant leur action diverse. La référence est souvent faite à la volonté des « familles des martyrs », qui sont aujourd'hui devenues une entité vague utilisée par les plus conservateurs de manière à attacher les actions étatiques à leur volonté. Malgré la réalité de la diversité de ces familles et de leur opinions politiques qui est exprimée de la part des membres de ces familles, entre autres sur les réseaux sociaux, l'État continue à garder et à promouvoir une image symbolisée pour s'y accrocher.

Les trois axes que nous venons de voir sont les sources affectives principales que l'État iranien exploite pour ancrer sa légitimité. S'appropriant les combats révolutionnaires de 1978, créant un narratif qui lie le clergé à des luttes antitotalitaires et relie son existence à la guerre et aux martyrs, il cherche à y puiser sa légitimité. L'État iranien n'a pourtant pas réussi à se forger une légitimité sociale sur ces bases. Dans ces dernières années surtout, la popularité et la démocratisation des réseaux sociaux ont entraîné un accès facile à l'information, et ont fait que les discours et les narratifs alternatifs qui ont toujours existé ont réussi à mieux se faire connaître du grand public (Reuter and Szakonyi, 2015; Calingaert, 2010). Un moment décisif est survenu en 2009. La candidature de Mir Hossein Moussavi, ancien premier ministre de l'époque de Khomeini, et sa volonté exprimée de revenir aux valeurs de cette époque (2009; Moussavi, 2009) a fait ressortir un grand flux de témoignages et de preuves sur les brutalités de l'oppression des années en question sur les réseaux sociaux et les blogs persanophones (Karamati, 2009; Shirali, 2009; Souren, 2010). Tandis qu'une

¹ L'État iranien ne conteste jamais publiquement le nombre d'un million de mort (Hiro, 1990) qui circulent comme le nombre des tombés à la guerre.

partie de la population avait encore du mal à croire que des atrocités avaient pu avoir lieu sous une gouvernance qui se définit comme religieuse et donc forcément morale, les événements qui ont suivi les élections présidentielles et la violence étatique répandue dont le monde a été témoin, a mené à une curiosité et un doute par rapport au narratif officiel. La jeune génération qui protestait contre l'État et lui demandait des comptes s'est réapproprié les slogans, les chants, et les actions subversives. Une utilisation spontanée (Unknown, 2009) du mot martyr et des slogans révolutionnaires témoignent du fait que l'État n'avait pas réussi à les posséder de manière exclusive et que la légitimité qu'ils pourraient apporter à l'État n'a jamais été consolidée ni acceptée par la population.

Légitimité traditionnelle

La légitimité de l'État s'appuie également sur des bases traditionnelles. En Iran, l'État en tant qu'institution forte et centrale en forme de royaume a une longue histoire. Une des facettes de la légitimité traditionnelle est la confiance de la population dans les institutions étatiques (Jackson et al., 2012; Hough et al., 2010). En Iran, la gouvernance centrale et ses institutions ont existé depuis sous une forme ou une autre dans les territoires qui ont fini par former l'Iran d'aujourd'hui. Les institutions étatiques ont été façonnées, changées, et parfois bouleversées dans le temps par les événements politiques, économiques et sociaux. L'ancienneté de l'État et de ses institutions, crée un pouvoir traditionnel qui perdure à travers les changements de ceux qui tiennent le pouvoir, les coups d'État, révolutions ou soulèvements, et la succession des dynasties monarchiques. Cependant, l'autorité centrale de l'État a été contestée par des prétendants au pouvoir et des insurrections populaires. Détenteur du pouvoir économique et policier, les institutions étatiques se rendent et sont reconnues comme responsables de prévoir, organiser et gérer la vie sociale. Cette tradition a créé une société avec un État central tout-puissant dans une lecture Tocquevillienne (De Tocqueville, 1840). La confiance de la population dans les institutions étatique n'est pourtant pas assurée (Kazemi, 2017; Ganji, 2015). La corruption, et les tendances totalitaristes des gouvernements iraniens ont fait que les institutions étatiques sont vues d'un œil suspicieux, mais dans beaucoup de cas car le gouvernement est très méfiant de toute organisation qui n'est pas sous son contrôle (Hoodfar, 2009), et des institutions parallèles non-étatiques ne sont pas existantes. L'État iranien ne supporte d'ailleurs pas de se voir concurrencé et réagit parfois avec une force excessive, par exemple dans le cas des Kurdes ou dans le cas des activistes des Droits de l'Homme (Van Engeland-Nourai, 2004; Van Bruinessen, 1986) , ce qui trahit sa légitimité fragile et sa dominance gardée à coups d'épée.

Dans le domaine judiciaire, les cadres guidant le comportement de la population ne sont pas toujours et seulement dessinés par l'État et ses législations. L'autorité de l'État iranien, en tant que

souverain, est aussi questionnée et mise à l'épreuve par la concurrence d'autres sources de légitimité des pratiques. Cette concurrence vient principalement par les pratiques locales, mais aussi parfois par des lectures rituelles différentes de celle choisie par l'État. Les coutumes et les pratiques locales sont plus importantes et plus légitimes aux yeux de la population que les recommandations et les prescriptions officielles d'État dans bien des régions périphérique (Hounet, 2012; Buskens, 2000; Tamanaha, 2008). Certains rapports officieux (Gholamhosseinpour, 2017; 2018) mentionnent des instances où les familles n'engage pas de procédures policières pour des meurtres dans certaines régions du sud de l'Iran. Tant que les liens sociaux sont grands, c'est-à-dire tant que nous sommes dans des localités plutôt de petite taille avec une population plutôt homogène, les pratiques locales ont encore une légitimité assez importante pour marginaliser les pratiques étatiques (Hashemian, 2011). Dans les grandes villes, l'absence de cadre de référence commun pour une population hétérogène peut expliquer le pouvoir des référents judiciaires étatiques.

Du côté des pratiques judiciaires ou sociales qui se prétendent de sources religieuses, la question des rites fait surface. De nature multi rituelle, la lecture shiite de l'Islam en Iran, comme d'autres systèmes de croyances religieuses¹ a du mal à vivre sous l'État quarantenaire de la République Islamique, eu égard aux contraintes et au pouvoir que lui a apportés sa mainmise sur le gouvernement. Le discours étatique est face à deux types d'audience. L'un a une connaissance et des habitudes religieuses musulmanes, et l'autre regroupe les non pratiquants ou les non-musulmans. Pour le premier groupe, c'est-à-dire la population dotée d'une forte tradition religieuse, la primauté de la religion et de ses règles dans la vie politique, telles que promises et promues par l'État en devenir à la suite de la Révolution de 1978, est perçue comme un facteur positif qui donnerait de la légitimité à l'État et à ses institutions. Cependant, face aux politiques et aux choix de l'État, une résistance est née dans cette population. En effet, cette lecture imposée depuis 1979 dans l'espace public et enseignée à l'école n'est pas acceptée par certaines couches religieuses de la population, qui ont leur propre interprétation. La question de la diversité rituelle se fait sentir dans les couches religieuses, qu'elles aient été pour ou contre un État religieux. De l'autre côté, pour l'autre partie de la population qui prône une séparation de la religion et de la politique, ou qui n'est pas musulmane ou croyante, le caractère islamique de l'État instauré après la Révolution de 1978 n'est pas le bienvenu. Plus spécifiquement, dans la population non érudite en matière de religion, avec pas ou peu de

¹ Sous Henri IV, l'église d'Angleterre est créée puisque la raison d'État, sous la forme dans ce cas de la volonté d'un roi de vivre d'une manière particulière, ne s'accordait pas avec l'Église Romaine. L'État ne pouvait ni se distancer de la religion en tant que source de sa légitimité, ni lui désobéir publiquement. Il a dû alors se lier à une lecture religieuse dans laquelle ses intérêts étaient partagés. Le problème que cause ce type d'ajustement est que l'État ne peut pas rester crédible s'il change constamment de rite de référence.

pratiques religieuses familiales, l'Islam se fait connaître, surtout dans sa vision politique et sociale, avec la lecture véhiculée par l'État. Pour eux, la seule alternative acceptable serait un État séculier.

Légitimité légale

Une autre source de légitimité que l'on pourrait envisager pour un État serait une légitimité légale. L'État iranien est un cas particulièrement intéressant et intrigant de ce point de vue. La République islamique d'Iran, avec ses doubles sources de légitimité religieuse et populaire, tente de bénéficier des deux. C'est-à-dire qu'en tant qu'État central fort, il demande à la population iranienne et à la communauté internationale de lui accorder la légitimité et la révérence qu'ils accorderaient à un État central stable et établi. En même temps, il demande que les sentiments et les engagements religieux de la population lui apportent de la légitimité. Nous allons voir dans les paragraphes suivants qu'il n'a pas totalement réussi à s'octroyer ces deux sources de légitimité.

Concurrence Historique entre la religion et l'État

La concurrence entre l'État et les institutions religieuses n'est pas chose nouvelle, ni spécifique et limitée à l'Iran. La concurrence entre l'Église et l'État pour définir et délimiter les domaines de compétence, ainsi que pour négocier la hiérarchie et la supériorité de chacun, est observée en Europe également. Une division entre le divin et le mondain est à la base de cette concurrence en Europe. Au Moyen-âge, la suprématie était plutôt à l'Église. Pour Gélase, le prêtre n'est subordonné au roi que dans les affaires mondaines qui concernent l'ordre public. L'Église se soumet à l'État pour les affaires du monde et l'État se soumet à l'Église pour les affaires divines. Ainsi avec l'infériorité que Gélase (Roger, 2009) reconnaît pour les affaires mondaines, la subordination de l'Église à l'État dans ces dernières affaires ne nuit pas à la supériorité hiérarchique de l'Église. Les institutions religieuses ne se préoccupaient pourtant pas seulement des affaires divines et des relations entre les individus et Dieu. Elles prenaient sur elles d'influencer également les affaires du monde. Avec le couronnement de Charlemagne, l'Église assume pleinement son pouvoir politique. Avec Calvin, nous sommes témoins de l'unification des deux institutions. « Le dualisme hiérarchique est remplacé par un continuum plat gouverné par une alternative. » (Dumont, 1983: 73). La vie matérielle pourrait prendre le pas sur la vie spirituelle ou l'esprit pourrait animer toute la vie.

Dans le cas iranien, ce que l'étude des pratiques des époques diverses nous apprend est surtout une alternance entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux en ce qui concerne le contrôle des tribunaux. À chaque époque, il semblerait que celui qui a plus de pouvoir entre le roi et les dignitaires religieux devienne l'instance de référence pour rendre jugement auprès de la population lors de leurs conflits.

Le clergé, en tant qu'expert des commandements religieux, n'a jamais été loin du système judiciaire. Si les rois se donnaient le droit d'exécuter les opposants politiques ou de juger des affaires coutumières, dans le cas où il existait une loi religieuse, cette loi prédominait. Les membres du clergé (cette fois zoroastrien) ont été, même avant l'arrivée de l'islam en Iran, les seuls détenteurs du pouvoir juridique. Pendant le règne des califes Omeyyades et Abbasides sur l'Iran (651-819), c'est eux qui détenaient le pouvoir juridique et se proclamaient leaders d'un état islamique. Depuis les Séfévides (1501-1736), malgré la création des cours coutumières, les religieux ont continué à garder la main sur les cours religieuses où étaient jugées les affaires placées sous les commandements de la religion. Ce n'est qu'à l'époque des Pahlavi, c'est à dire à partir de 1925, que le gouvernement cherche ouvertement à unifier ces deux types de cours parallèles, et à former un système judiciaire moderne sous la tutelle de l'État. Les membres du clergé ont eu plus ou moins d'influence selon les époques, ainsi que plus ou moins d'indépendance. Notons que l'influence du clergé ne se limitait pas à son pouvoir auprès des rois, mais il bénéficiait également du respect de la part de la population chez qui ses membres avaient une réputation de sages et d'hommes de Dieu. À l'époque Qajar, en 1890, le roi de l'époque Nassereddin Shah (roi de 1848 à 1896), à court de ressources financières, signe un contrat avec une compagnie anglaise pour lui vendre tous les droits sur la vente du tabac en Iran pour une durée de 50 ans. Le clergé, opposé à ce contrat, édicte une fatwa par Mirzaye Shirazi (1815-1895) déclarant l'usage du tabac haram (interdit religieux) : la population a alors cassé ses pipes et les jetant dans les rues. Les ventes chutent de manière spectaculaire et forcent la compagnie anglaise à sortir du contrat qu'elle ne jugeait plus rentable. Moins de cent ans après cette manifestation de force et de pouvoir de la part du clergé, en 1978, Khomeiny prend la direction de l'État et donne naissance à la République islamique. Le Code pénal après la révolution garde la spécificité qu'il avait acquise sous les Pahlavi, c'est à dire reste le seul code pénal national dans un système judiciaire centralisé et géré par l'État. En revanche, les lois sont réécrites en accord avec une certaine lecture des commandements religieux. Les deux pouvoirs qui se sont fait concurrence pour avoir le statut de justicier se réunissent enfin dans une seule institution. Sous le règne de Reza Shah, la tendance était d'éloigner le clergé des fonctions judiciaires et de professionnaliser ce statut. Le but était également de mettre fin à l'existence des tribunaux locaux et de centraliser l'instance judiciaire sous le contrôle de l'État. Avec l'instauration de la République islamique en 1979, le clergé prend le pouvoir étatique et met fin à la concurrence entre le clergé et l'État. Ainsi, les points de désaccord entre les deux systèmes, religieux et étatique, que ce soit dans leurs philosophies, ou dans leurs modes de fonctionnement, se manifeste à l'intérieur des pratiques judiciaires et non dans l'existence de deux regards concurrents face aux questions de justice.

L'antagonisme entre l'ordre du clergé et l'État, qui date des structures préislamiques en Iran (Arjomand, 1985; Azmayesh, 2015) est exacerbée par l'ouverture de l'Iran vers un Occident modernisé. À la suite des guerres de l'empire perse et de l'empire ottoman au XVI^e siècle, les intellectuels se remettent en question face aux développements qu'ils observent en Europe. Ils opposent le monde occidental au monde musulman et se demandent pourquoi ces derniers n'ont pas atteint le même niveau de développement que les premiers (Yarshater, 1998). Les réponses (Tabataba'i, 2007) qui sont données à cette question peuvent être schématisées en deux orientations contradictoires. Une première ligne de pensée recommande un retour strict aux règles et coutumes religieuses, et veut puiser dans l'histoire régionale et religieuse pour trouver des solutions et des remèdes aux maux qu'elle identifie dans la société. Une seconde ligne de pensée prend la direction contraire. Elle trouve toutes les réponses en Occident et suggère qu'il faut couper les ponts avec les règles religieuses musulmanes et suivre voire imiter l'Occident pour faire évoluer la société. Si je relate ces débats qui ont animé la scène intellectuelle iranienne au cours du XIX^e siècle, c'est parce que je fais un parallèle entre la concurrence et l'antagonisme entre le clergé et l'État d'une part, et la confrontation entre règles religieuses et règles modernes occidentales telles que formulées chez les intellectuels de l'époque. Les deux réponses qu'ils proposent sont des pôles contradictoires dans le choix des règles et des solutions, mais il existe une similitude importante entre eux : la supposition que la cohabitation entre les règles religieuses et les règles non-religieuses est impossible. À l'instar de ces débats, l'antagonisme entre l'État et les institutions religieuses en Iran s'est tendu pour atteindre un sommet au XX^e siècle quand les efforts de centralisation, qui n'avaient pas été très effectifs sous d'autres régimes, commencent à porter fruit sous les Pahlavi (Arjomand, 1985). À cette époque, la priorité est donnée aux règles étatiques. Plus tard avec la République Islamique, une unification des deux jeux de règles est tentée¹.

Après la révolution de 1978, l'État iranien s'est formé avec un texte constitutionnel qui réclame sa légitimité de la volonté du peuple, et qui prend comme source légale les préceptes religieux. Chez Hobbes, « ... toutes les vérités, qu'elles soient religieuses ou scientifiques, dès lors qu'elles s'expriment publiquement, doivent être compatibles avec l'autorité normative illimitée du souverain » (Foisneau, 2016). Dans le cas très particulier du *gesâs* donc, l'État renonce à son pouvoir total de mise à mort, pour rendre les victimes maîtresses du destin de leur bourreau, selon une tradition qu'elle attribue à la religion musulmane. Ce n'est pas le seul exemple où l'État s'abstient de légiférer

¹ L'unification des champs politiques et religieux est reconnue comme la définition même de l'islamisme (Ladrier-Fouladi, 2009; Roy, 2001) dans le cas de l'islam. En l'occurrence en Iran, nous sommes dans le cas d'un islam chiite.

pour cause religieuse. Dans un autre exemple non lié au *qesás*, en 2013, un projet de loi visant à protéger les mineurs a fait couler beaucoup d'encre car la chambre haute (le conseil des gardiens) avait refusé de signer une loi qui indiquait qu'il était interdit pour des parents adoptifs de se marier avec leurs enfants adoptés. Le conseil des gardiens est en charge de vérifier la concordance des lois avec la constitution et avec la religion. Aucun des législateurs refusant de signer une telle loi ne s'est montré en faveur d'une telle pratique et tous ont publiquement déclaré leur gêne face à un tel acte. Devant l'offense des mœurs à l'idée d'imaginer un tel mariage, le conseil des gardiens a dû expliquer qu'un tel mariage n'était pas acceptable par les mœurs et qu'ils ne souhaitaient en aucun cas encourager un tel comportement ; cependant, n'ayant trouvé aucune mention dans les lois religieuses concernant les mariages qui seraient explicitement interdits en raison d'un tel lien, ils ne s'autorisaient pas à l'interdire légalement. Cette explication est également valable pour le droit à *qesás* où, l'État est incapable d'usurper ce droit de *qesás*, car ce serait contre les enseignements de l'Islam. Les citoyens cherchent soutien auprès des pratiques, des systèmes de valeurs, des sentiments, des intuitions et des croyances qui n'ont souvent pas de relation directe avec la religion musulmane face à ce droit/devoir/responsabilité qui leur est imposé et auquel ils ne peuvent pas échapper.

Aujourd'hui, la centralisation du système judiciaire assure une égalité de traitement, au moins en théorie, pour toute la population sous un code pénal fondé sur des préceptes religieux. Alors une lecture rituelle s'approprie une partie du pouvoir politique de l'État et marginalise les autres lectures. Si chaque tribunal local mené par un clergé connu de la population pouvait se faire une réputation différente des autres selon l'école de pensée et les croyances du clerc, la mainmise de l'État à travers une lecture spécifique et unique de la religion couperait la relation de la population avec l'herméneutique religieuse et encasterrerait les débats liturgiques à l'intérieur des cercles fermés des théologiens. L'absence de débat et de différence de point de vue religieux fait paraître le discours politique véhiculé par l'État incontesté et incontestable dans une atmosphère monolithique difficile à défier. Autrement dit les juges, qui au moins pour les tribunaux pénaux n'ont pas besoin d'avoir fait des études théologiques et de porter un turban, n'ont de marge de manœuvre et de liberté qu'à l'intérieur d'un code à l'apparence civile, qui pourtant suit une lecture spécifique des commandements religieux au sujet des jugements. Cette vision qui ne fait pas l'unanimité dans le monde musulman ni dans le monde chiite, devient ainsi, à travers la légitimité administrative de l'État, une loi nationale, et parallèlement la loi, à travers son lien avec la religion, devient incontestable de la part de l'opposition par les moyens politiques. Je vais apporter un exemple pour préciser et clarifier mes propos. La question pourrait être posée sur ce que l'on punit : la volonté derrière un crime, l'acte criminel ou les conséquences de l'acte ? Cette différenciation est intéressante historiquement, car le cas de *qesás* le plus connu chez les musulmans chiites est celui du meurtrier d'Ali

(le cousin du prophète, le premier Imam des chiïtes et le dernier calife des sunnites qui est mort assassiné). L'histoire officiellement racontée par le clergé chiïte relate qu'Ali, attaqué au sabre et blessé au front, sur son lit de mort, recommande instamment à ses enfants de ne pas être portés par la vengeance au lendemain de sa mort et de ne faire au coupable que ce qu'il lui a fait c'est-à-dire le frapper par un coup de sabre de l'exacte manière qu'il a été attaqué et de ne surtout pas s'acharner sur lui, si le meurtrier, lui, survit au coup. Or aujourd'hui, dans les cas de *qesâs*, il s'agit bien de la conséquence de l'acte que l'on cherche à égaler. Est-ce l'acte criminel qui doit être répété sur la personne coupable dans les conditions — autant que possible — semblables, comme dit ce récit, ou est-ce le résultat de ces actes qui doit trouver son égal dans le résultat de la peine que l'on fait endurer au coupable ? Même si un tel débat technique peut avoir des conséquences importantes sur les peines liées aux agressions, il est difficile de questionner les détails de la pratique du *qesâs* en Iran aujourd'hui, sous prétexte qu'il s'agit d'un commandement religieux. La religion, comme dans la lecture spécifique de l'État iranien, donne de la légitimité à des commandements et les rend donc incontestables. D'un autre côté, c'est bien le pouvoir étatique fort et centralisé d'un gouvernement omnipotent aux tendances totalitaire qui interdit et condamne des questionnements à ce sujet, même s'il s'agit de questions qui sont bien contestées dans les débats menés à l'intérieur des cercles d'études religieuses. Tout questionnement, même théologique, devient une atteinte politique à l'État et est traité comme subversif.

La légitimité légale et rationnelle que l'État iranien pourrait acquérir à la suite d'une représentativité électorale n'est pas non plus garantie pour le régime iranien actuel. La corruption, les fraudes plus ou moins organisées, et l'ingérence des personnalités politiques non-élues comme les rois et les guides suprêmes dans l'histoire centenaire de la tenue des élections en Iran, ont fait que la tradition électorale n'a jamais été fortifiée ou respectée en Iran. Avec la représentativité des élus mise en question, l'obéissance rationnelle de la population et sa soumission à la dominance étatique n'est plus garantie. L'État iranien tente d'ailleurs d'établir un lien de causalité entre la participation électorale et sa légitimité, mais ce lien n'est pas accepté (Schedler, 2002) pour beaucoup d'électeurs iraniens qui traitent les élections nationales comme de brefs moments de répit qui leur permettent de dialoguer avec l'État. Depuis 1997, presque chaque élection a été interprétée comme l'expression populaire d'une demande de changement fondamental et la mise en cause des sources de légitimité du régime de la part des commentateurs politiques à l'extérieur du régime et une demande de changement profond de la part des politiciens du régime (Arjomand, 2000). La question du lien entre la participation électorale et la légitimité du régime iranien se pose à chaque élection et divise les opposants au régime qui décident, à partir de leur interprétation, de participer ou non aux élections. La question de la légitimité de l'État se pose rarement en termes d'interaction de la population avec

d'autres institutions étatiques. La légitimité rationnelle de l'État iranien reste ainsi fragile, entre son exercice totalitaire de la violence qui force l'obéissance par la peur, et une légalité paradoxalement contestée par ses sources auto-déclarées de la légitimité.

Une légitimité absolue pour l'État central n'a peut-être jamais trop existé en Iran : avec des monarchies qui se succédaient, des coups d'État, des soulèvements et des élections truquées. Si aujourd'hui, la religion et l'État essaient de ne faire qu'un, l'Iran est héritier d'une histoire de concurrence et d'antagonisme. L'État veut puiser sa légitimité sur les bases de la Révolution et de la religion, ce qui vient après des années de concurrence entre le clergé et le roi dans le domaine judiciaire. L'État actuel incarnerait le mariage de ces deux sources de légitimité, mais ne réussit pas à les concilier. Toutefois la Révolution a d'autres prétendants, qui ne lui offrent pas toute sa légitimité, et la religion, si elle est prise dans son ensemble multi-rituel, est incapable de légiférer en consensus ; si un rite est choisi, il veut se mettre au-dessus de la raison politique. L'antagonisme entre l'État et la religion ne s'est pas dissipé, mais il est aujourd'hui entré à l'intérieur de l'appareil étatique.

Avec ce que l'on vient de dire, notons qu'il est difficile en Iran de départager les légitimités légale et traditionnelle car l'État lui-même tente de baser l'un sur l'autre. Nous pouvons penser que garder la mainmise de la religion comme source de légitimité sur certaines questions était, de la part des institutions religieuses et de la population, une stratégie pour qu'elles jouent le rôle de garde-fou devant les rois tyranniques et autoritaires. Aujourd'hui les choses se sont compliquées avec l'arrivée des religieux au pouvoir. Un seul centre de pouvoir détient les deux sources de légitimité en apparence, mais en pratique, elles sont difficiles à concilier à l'intérieur d'un même système, comme si elles ne pouvaient exister qu'en opposition.

C. Le monopole de la violence légitime

Parmi les pouvoirs que détient un État souverain, le pouvoir de mise à mort est un des plus débattus. Le monopole de la violence légitime est alors la caractéristique qui fait la différence entre les prétendants au pouvoir. Autrement dit, un État souverain se définit avec son monopole de la violence légitime. Il s'agit alors d'un droit fondamental pour le pouvoir souverain d'être la seule entité qui décide de la vie et de la mort des citoyens. La détention du pouvoir de la mise à mort est en réalité la définition même de la souveraineté.

Dans une vision Hobbesienne, l'État protège la vie de ses citoyens tout en les menaçant de mort s'ils agissent contre les intérêts de la société. Les citoyens ont accepté ce contrat, quelle que soit l'origine de l'État. Je précise ce point pour signifier que malgré les bémols que nous venons

d'apporter sur la solidité de la légitimité du régime iranien du point de vue de ses origines et des fondements de ses justifications, ce qui nous importe dans ce texte, c'est l'acte par lequel les sujets d'un souverain lui autorisent l'exercice légitimisant d'une souveraineté (Foisneau, 2016). Dans un État aux penchants totalitaires et autoritaires comme l'État iranien actuel, la mise à mort nous paraît être l'acte symbolique suprême que l'État pourrait commettre. C'est dans le but d'assurer la sûreté que le souverain exerce un pouvoir absolu et garde ses droits entiers. Il est donc dans l'intérêt de l'État de conserver le caractère absolu de sa souveraineté.

La violence légitime étatique est démonstrative. C'est-à-dire que c'est dans la démonstration publique de ce monopole et de ce pouvoir que l'État maintient son image de protecteur des citoyens, qui ont renoncé à certaines libertés et se sont soumis à la domination de l'État pour avoir ladite protection. Ce qui donne sa légitimité à cette action violente est le pouvoir que détient celui qui agit de manière violente, c'est-à-dire l'État. Je parle de légitimité ici pour me référer à l'action autorisée dans la société et par les citoyens sans être punie dans les faits. Il ne s'agit pas d'un jugement de valeur portée sur l'action ou même une condamnation verbale et des critiques à l'égard de l'action commise. Dans la quête du pouvoir entre les forces politiques à l'intérieur d'un territoire, le monopole de la violence assure l'intérêt du pouvoir en place. Ce monopole aide également l'État souverain à accomplir sa mission de faire régner l'ordre et empêcher la violence exercée par les citoyens.

L'État iranien exerce son pouvoir souverain absolu avec force. Les restrictions et les interdits sont nombreux et les punitions sont sévères. Une multitude de comportements personnels sont criminalisés en Iran. La tenue vestimentaire des femmes, la consommation des boissons alcooliques, la fréquentation des personnes du sexe opposé, le fait de recevoir certaines chaînes de télévision par satellite ou se connecter à certains sites et applications, sont toutes des activités criminalisées. De l'autre côté, punitions publiques sous la forme de coups de fouets (Young Journalists Club, 2018), de mutilations (Isna, 2014), de lapidations (Rejali, 2001) sont exécutées publiquement. Nous avons vu qu'une des théories religieuses à la base des exécutions publiques des peines indique qu'une société régie par les règles religieuses du chiïsme doit avoir une apparence chiïte, qui se matérialiserait entre autres dans les exécutions publiques de ceux qui ont transgressé les règles islamiques. L'habitude et l'exercice des pouvoirs totalitaires vont également dans le même sens. Les exécutions publiques sont des évocations et des manifestations qui visent à rappeler à la population que le pouvoir du souverain est absolu, solide, et que les contestations ont de lourdes conséquences. L'État iranien manifeste ainsi son pouvoir par deux méthodes : les exécutions publiques sont une démonstration de ses pouvoirs et la criminalisation des comportements relatifs à la vie privée une

démonstration de l'étendue de son contrôle. Liberticides, antidémocratiques et critiquables, ces comportements de l'État iranien ne sont pas exceptionnels : ils sont observés (Blum, 1991) dans les États totalitaires et totalisants de manière systématique.

Le monopole de la violence détenu par l'État ne serait pas rompu (Weber, 1921) quand il proscriit une violence, telle que celle exercée par un père de famille qui châtie¹. Mais que signifie la situation iranienne où la violence prescrite par l'État est la violence ultime, celle de la mise à mort d'un individu, et qu'elle est exercée en contrepartie de l'offense du meurtre, qui est l'offense dont la peur d'en être victime pousse la population à accepter la domination de l'État (Rousseau, 1762) ? Que faut-il comprendre quand un État offre le pouvoir de mise à mort momentanément à la population ? Plusieurs conséquences sociales et politiques de cette pratique sont évoquées dans cette étude (voir chapitre 8). Si l'appareil judiciaire étatique n'est pas celui qui prend en charge les procédures punitives, nous nous posons alors la question de savoir quelle est l'instance qui punit. Si le seul pouvoir souverain du pays n'est pas celui qui punit, alors que représente l'instance punitive non étatique qui, par définition, ne représente pas la société ? Quelle crédibilité reste-t-il au système judiciaire quand il demande à la population de ne pas faire justice elle-même ? La justice étatique se fragilise ainsi en partageant ses bases justificatives avec la religion et ses pratiques exécutives avec les victimes des infractions. Je vais clarifier mes propos avec un exemple concret. Depuis des années en Iran, le trafic de drogue était puni par la peine capitale. Si une personne était arrêtée avec une quantité précise de drogue sur elle², elle était considérée comme trafiquante et la peine capitale était automatiquement prononcée. En 2017, passant par une proposition de loi de la part du gouvernement, l'Assemblée a ratifié (Cabinet Du Président, 2017) la levée de la peine capitale pour les petits trafiquants. À la suite de la constatation que la peine capitale appliquée pour ces crimes n'avait pas aidé à freiner la vente ou la consommation de drogues, le gouvernement a pris la décision de lever cette peine dans une logique conséquentialiste. Dans un entretien, un député porteur du projet de la suppression fait part de ses interrogations et ses préoccupations (Rahimi Jahan Abadi, 2017). Il demande ce qu'ont été « les bases solides de jurisprudence » qui ont permis aux législateurs d'instaurer la peine capitale pour le trafic de drogue. Il se demande ce qui, dans la croyance musulmane, a guidé les législateurs vers une peine capitale et ce qu'ils feraient du concept de *Tobé*. Alors, un élu

¹ Notons encore qu'il ne s'agit ici que d'établir le positionnement de l'État iranien relatif aux structures de la souveraineté. Aujourd'hui, les violences physiques ou verbales au sein des communautés familiales, de travail ou autrement privées sont criminalisées dans bien des systèmes étatiques, comme la France qui considère cette protection de l'individu de la violence commise par les autres individus comme une partie de leur devoir en tant qu'État de droit.

² La définition de cette quantité était établie par la loi et elle était différente selon le type de drogue et changeait dans le temps.

républicain, demande des comptes à l'appareil judiciaire au sujet d'un crime puni selon la loi étatique dans la catégorie des crimes qui n'ont pas de peine précisée par la religion. Dans un seul communiqué, ce député questionne l'efficacité réelle d'une peine dans le recul des crimes et demande des bases religieuses pour son application.

Dans le livre 3 (*qesâs*) du code pénal iranien, l'article 302 stipule que le *qesâs* n'est pas nécessaire si la victime du meurtre était coupable d'un crime dont la punition précise (selon les lois de *hadd*) est la mort. Cet article de loi, même s'il n'a pas été utilisé à ma connaissance, est très problématique pour l'établissement d'un État avec le monopole de la violence. À nouveau, ce texte de loi nous conduit à penser que l'État juge les actions, non pas en concordance avec les codes étatiques, mais avec un code moral, tributaire de la religion dans ce cas, où l'action de tuer n'est pas puni en soi. Notons qu'une des références coraniques citées (17:33) utilise le mot maître pour dire que Dieu rend l'offensé maître du sang du coupable. Ainsi, celui qui a le pouvoir de mise à mort reste celui qui est maître, celui qui gouverne, pour un moment, sur le destin de l'autre. Le dispositif légal qui permet à l'État d'emprisonner un meurtrier entre 3 à 10 ans malgré le pardon de la famille a été ajouté au code pénal en 1996. Ce dispositif et son ajout souligne ce qui fait défaut dans la loi pénale du *qesâs* : l'autorité de l'État souverain. Il redéfinit également le meurtre comme un crime public qui perturbe l'ordre social. L'État iranien se redonne le pouvoir d'agir aussi peu soit-il dans les affaires de meurtre, car il a besoin de s'assurer qu'il reste l'arbitre. L'État iranien s'est volontairement défait du monopole de mise à mort des citoyens, ainsi il ne détient plus l'autorité absolue ; en punissant les meurtriers par des années d'emprisonnement (entre 3 à 10 selon la loi) dans les cas graves, mais laissant le choix de la punition ultime, c'est-à-dire la peine de mort à des familles des victimes, il ne se présente pas comme le justicier défenseur des droits de la société et des citoyens contre le crime de meurtre, comme si ce dernier n'était pas une offense contre l'ordre et la sécurité de la société, mais qu'il s'agissait d'une offense morale ou privée. Pour prendre l'expression de Ali Azmayesh, « le meurtre n'est pas un crime en Iran » (Azmayesh, 2015) car la peine maximum possible pour ce crime ne peut pas être demandée par l'État. L'application de la peine capitale, droit réservé exclusivement à l'État dans les systèmes de gouvernance modernes, est reconnue en Iran comme droit à part entière d'une ou des personnes physiques. Nous venons de voir que jusqu'à récemment, la loi iranienne poussait cette logique jusqu'à blanchir celui ou celle qui prenait la vie d'une personne dans l'intention d'appliquer le *qesâs* : son dû.

L'État n'a pas le pouvoir ultime dans les cas d'agression en Iran. L'État iranien présente une exception très parlante et très emblématique des paradoxes et de la schizophrénie qui traversent la société et l'État. Pour Hobbes l'État est nécessaire pour préserver la paix et prévenir la guerre civile.

Une querelle entre deux familles, ou deux tribus, qui excluraient l'État pour faire justice entre eux, met en cause la raison d'être et la légitimité de l'État. La question s'impose de savoir ce qui conduit l'État iranien à maintenir la pratique du *qesas*, à se restreindre dans ses choix. Nous essayons d'apporter des éléments de réponse à cette question dans les chapitres suivants, en analysant les choix et les stratégies de l'État. Ici, nous venons d'analyser une explication basée sur la légitimité et la souveraineté. Si l'État trouve ses sources dans la religion, idéologie omnisciente et incontestable ayant le monopôle de la moralité, alors ces comportements totalisants sont légitimes, car dans une optique paternaliste qui est propre au pouvoir religieux, il saurait ce qui est mieux pour la population. Avec une argumentation circulaire, il étouffe toute contestation en la catégorisant comme hérésie ou attaque contre la religion et les religieux. La question du monopole de la violence légitime ne concerne pas seulement l'intégrité de l'État. Il devrait manifester sa force par la mise à mort de ceux qu'il considère comme un danger pour le bien public ; dans le cas du meurtre il ne le considère pas, et en se désistant, le système judiciaire donne le pouvoir décisionnel sur la vie et la mort d'un citoyen à un autre citoyen.

Si ce pouvoir de l'un des citoyens sur un autre citoyen est accordé dans un cas qui engage la vie et la mort des individus, rien n'empêcherait alors le gouvernement de rendre certains citoyens maîtres des autres afin qu'ils les traitent et les jugent selon leurs propres valeurs dans d'autres matières¹. Ceci n'est pas qu'une spéculation. En réalité, l'État iranien a entrepris des projets qui vont dans ce sens. Il existe un principe religieux, connu sous le nom « d'ordonnance du bien et interdiction du mal »² dans l'islam qui apparaît dans la majorité des lectures et courants religieux musulmans avec des conditions, détails d'interprétation et modes d'applications différents. Pour une majorité des lectures religieuses, l'obligation de ce principe s'applique aux musulmans, si son exercice ne met pas leur vie en danger et s'ils estiment que personne d'autre dans la communauté ne l'a appliqué. Autrement dit, un croyant a le devoir de s'assurer que l'appel à faire du bien a été fait dans sa communauté, auquel cas, il ne lui est plus nécessaire d'en faire autant personnellement. Depuis 1979, de divers organismes ont été responsable de faire respecter une série de règles et de règlements au sujet des comportements sociaux et parfois personnels en Iran. Les polices des mœurs, sous différentes appellations, ont toujours été actives en public pour réprimander les tenues vestimentaires des femmes, ou la consommation d'alcool, détecter les soirées privées mixtes, ou effectuer des fouilles à l'intérieurs des voitures à la recherches de tous types d'interdits allant de la

¹ Nous allons revenir dans le chapitre 5 sur la manière dont cette action va à l'encontre du devoir étatique d'assurer l'égalité des citoyens.

² Amr bé ma'rouf va nahī az monkar

possession de substances narcotiques jusqu'à la présence d'hommes et de femmes non mariés dans le même véhicule privé ou la présence de supports de musiques interdites comme le rock. Ces organismes se justifient en invoquant le principe d'ordonnance du bien et d'interdiction du mal.

Deux points sont à soulever quant aux caractères et au fonctionnement du principe d'ordonnance du bien et interdiction du mal une fois institutionnalisé. Premièrement, ce principe, dans sa forme religieuse, concerne les actions commises qui sont interdites par la religion (*harâm*) et les actions non commises qui sont obligatoire dans la pratique religieuse (*vâjeb*), mais pris en charge par les institutions étatique, il s'adapte à ce que l'État considère des mœurs essentielles à renforcer. Autrement dit, la liste d'actions susceptibles de tomber dans l'application de ce principe et donc engager les croyant à réagir contre l'individu transgresseur, était restreinte car elle ne concernait que les commandements les plus fondamentale de la religion sur lesquels la majorité des lectures religieuses s'accordent. Dans son état actuel, elle contient une série d'action choisies par l'État qui relèvent plus des politiques gouvernementales et des décisions ponctuelles que des règles religieuses. L'intensité des actions de ces gardiens de la moralité dépendent également du contexte social, de l'approche des élections nationales ou des jeux de pouvoir entre les sections de l'État. Deuxièmement, il est question du mode d'application et des personnes qui se chargent de l'application de ce principe. En tant que principe religieux, tous les croyants sont concernés par ce commandement religieux et sont censés s'assurer que les obligations et les interdits de l'Islam soient respectés dans leur entourage. D'après certains *faqih*, dont Khomeini (Khomeiny, 1988b: 526-527Vol.1 Question 2) un groupe de personne peut également se charger de faire respecter ces interdits et obligations, et comme nous venons de l'expliquer, cette obligation tombe dès qu'elle est prise en charge par une autre. Dans l'application étatique de l'État iranien, il s'agit des personnes dont le travail salarié est de faire respecter certaines règles qui proviennent de la lecture de l'Islam par l'État iranien, et sont fortement influencées par le contexte politique. Un devoir religieux qui aurait donc engagé la compréhension de la personne des commandements, son interprétation de l'action des autres et ses choix personnels devient ainsi une loi étatique qui a force de loi. L'institution en charge de faire respecter les mœurs a les moyens et l'autorité physique et institutionnel d'arrêter et de contraindre physiquement la population.

La coopération entre le clergé et le pouvoir étatique reste floue en ce qui concerne la désignation de l'autorité ayant le monopole de la violence légitime. Au sujet du principe dont est question dans

ces lignes, Montazeri relate que la majorité des *foqahá'* n'autorise les coups, les blessures et l'incarcération qu'avec l'autorisation du Roi ou du gouvernant religieux (*hákem-e Shar'*) (Montazeri, 1995). Ainsi, l'autorité du gouvernant religieux et celle du roi sont mentionné au même niveau, sans clarifier laquelle est supérieur à l'autre. Le texte de Montazeri sous-entend cependant que le roi n'a de pouvoir dans ce cas que parce que les *foqahá* le lui ont conféré.

En 2016, un projet de loi proposait que les individus privés puissent, en toute impunité, inviter d'autres citoyens à se comporter en accord avec les recommandations religieuses ou les réprimander pour leurs actions non conformes. Il préconisait également de donner aux individus privés le droit de faire respecter les règlements étatiques. À la suite des débats dans l'Assemblée sur les questions de sécurité et de sûreté qu'une telle loi pourrait poser, l'assemblée n'a pas retenu ce projet de loi. À la même époque, Khamenei (Khamenei, 2017b) a appelé ses supporteurs à réagir de leur propre chef pour contrer ce qu'il a qualifié d'agitations contre le régime, sans les préciser ou les nommer. Ainsi, il a donné la liberté à ses supporteurs d'agir sans procédures judiciaires et légales face à des actions qu'ils jugeraient incorrectes. Nous allons revenir sur cette question dans le chapitre 6, pour analyser comment la création des forces actives judiciaires avec l'autorisation de punir, de manière parallèle aux appareils étatiques officiels, s'inscrit dans les stratégies de l'État pour contrôler la société et les dissidents à moindre coûts et sans que la responsabilité de l'État ne s'engage.

¹ Foqahâ, pluriel du faqih : spécialistes religieux du feqh

CHAPITRE CINQ

LES FONCTIONS D'ÉTAT ET LES PRATIQUES DE L'ÉTAT IRANIEN

Le contrat entre la population et l'État, qui donne des droits et des pouvoirs au souverain, lui confie aussi des devoirs. La relation entre l'État et le peuple est basée sur les avantages que le corps social offre aux individus qui, à leur tour, se soumettent volontairement au contrat social. C'est en raison de la protection qu'ils reçoivent de la part de l'État que le peuple renonce à certains droits et accepte certaines limites. Et c'est pour accomplir des fonctions qui profitent à la communauté que l'État obtient alors l'allégeance et l'obéissance de la population. L'État a le droit de conserver les pouvoirs exceptionnels qui lui sont accordés par le peuple, tant que ce qu'il fait pour la sûreté et le salut de son peuple ne va pas à l'encontre de sa raison d'être, c'est-à-dire la protection du peuple. À partir du moment où il échoue, le peuple n'a plus d'intérêt à lui céder ces droits, car il ne bénéficie pas assez de l'État pour lui accorder son obéissance. Selon la vision Hobbesienne, les citoyens obéissent à l'État tant qu'il remplit ses fonctions. C'est pourquoi nous nous posons la question des fonctions de l'État, afin de mieux cerner dans quelle mesure nous pouvons juger l'État iranien dans l'accomplissement de ses missions. Dans la première partie du chapitre, nous allons parler des fonctions d'un État non-moderne, tel que le maintien de la paix et nous allons voir que les États arrivent à exercer leur fonction par des procédures ritualisées, et par un contrôle social. Dans la deuxième partie du chapitre, nous allons nous intéresser à des États modernes et leur fonction, comme l'égalité et nous allons voir que ces États exercent leur fonction en ayant recours à des procédures du droit positif et par le biais des tribunaux. Au long de ce chapitre, nous allons revenir sur le cas Iranien et en analysant ses comportements et ses revendications, nous verrons que les fonctions qu'ils se définissent se rapprochent tantôt d'un État moderne et tantôt d'un État non-moderne. Nous allons tester également si l'État iranien parvient à réussir dans ses fonctions et par quels moyens.

Pour les gouvernements démocratiques ou d'inspiration démocratique, c'est-à-dire des États de droits, les fonctions se retrouvent autour des concepts d'égalité, de justice, de sécurité, de liberté et de paix (Abraham, 1986; Karstedt and Lafree, 2006). Le contrat social, selon Rousseau, est une relation contractuelle entre le gouvernement légitime et le peuple, basée sur les principes de justice et d'utilité. La société passerait ainsi par l'instauration d'un État, de l'état de nature à l'état civil selon Spinoza. Le contrat social qui lie la société autour d'un accord commun et qui justifie selon Hobbes l'existence de l'État et les restrictions causées par des lois, donne à l'État des devoirs et lui offre des pouvoirs uniques pour qu'il ait les moyens de jouer pleinement son rôle.

Un État démocratique moderne, avec une vision plutôt claire de ce vers quoi la société devrait tendre, œuvre afin de s'en rapprocher. À partir de ce principe, j'étudie les fonctions d'un État moderne qui lui permettent de s'octroyer le droit unique de la violence légitime et de la mise à mort pour l'aider à remplir sa fonction première qui est celle d'empêcher les querelles entre les citoyens à l'intérieur de ses frontières, et aussi celle de fournir un cadre de vie qui garantit la justice et l'égalité entre les citoyens, comme le voudrait le contrat social implicite.

Dans les gouvernements non-moderne et non-démocratiques, on reconnaît un État établi au fait qu'il évite la guerre à l'intérieur et à l'extérieur des frontières, qu'elles soient définies physiquement ou en tant que différenciation entre les communautés¹. Éviter la guerre entre les membres de la communauté revient à assurer que les membres de la communauté trouvent du bénéfice à en rester membres. La paix et la cohésion du groupe dépendent alors du mode de gestion du corps gestionnaire. Des États modernes et non-modernes ont donc des procédures et des fonctions différentes. Toutes les deux passent par l'encadrement des relations interpersonnelles, le but de toute forme de gouvernance étant de présenter la stabilité et la paix sociale par des procédures claires. Pour reprendre les termes des cas de figures semblables observés en ethnologie des prestations, « soit, les problèmes sont encadrés par un système juridique ou normatif et un dispositif matériel qui leur enlèvent toute ambiguïté. [...] Soit les différents partenaires [...] ont à leur disposition plusieurs manières de la penser et jouent de cette ambiguïté pour inscrire leur action sur plusieurs registres. À nouveau deux cas de figure se présentent : soit le malentendu permet à la transaction de se poursuivre, soit l'ambiguïté débouche son interruption ou sur un conflit. »(Mauss, 1924), Mais qu'en est-il de l'État iranien ? Remplit-il les fonctions d'un État bien établi et reconnu ? Est-il un État moderne avec un idéal pour la société vers lequel les lois et les pratiques le conduisent ? Nous allons prendre la pratique du *qesâs* pour tester la performance de l'État iranien dans les fonctions qui seraient sa raison d'être. Situer et comprendre l'État iranien à travers son comportement dans le cadre de la pratique de *qesâs*, qui est le but premier de cette thèse ne serait pas possible sans comparer et mettre en lien les fonctions que les gouvernements, qu'ils soient modernes ou traditionnels, exercent à travers les pratiques punitives.

L'État, doté des pouvoirs qui lui confient la population par le biais du contrat social, a donc le rôle d'instaurer l'ordre et de faire respecter la volonté du peuple. Sa mission ne s'arrête pas là, il est

¹ La question de la nature démocratique d'un État en tant qu'exigence pour être reconnu dans la communauté internationale est posée (Murphy, 1999), mais nous nous retenons ici à une reconnaissance de faite qui désigne un interlocuteur qu'il soit légitime au sens de représenter la volonté du peuple ou pas (Warbrick, 1992).

également responsable d'orienter la société vers un état meilleur. Les critères de qualité d'un « état meilleur » dépendront évidemment de la vision de chacun, de l'utopie imaginée par chacun et change selon les temps et l'endroit. Selon un système de gestion qui est aujourd'hui assez répandu dans le monde, la population choisit la direction qu'elle désire pour la société dans les élections à suffrage universel à intervalles réguliers. L'État puissant et souverain, ayant la mission d'amener la société vers plus d'harmonie et de paix, doit créer des dispositifs qui donneront aux citoyens les moyens de s'accomplir. L'État gère donc l'environnement et crée les moyens et les dispositifs concordants avec la vision de sa mission. Les lois sont le moyen que l'État utilise non seulement pour faire respecter l'ordre, mais aussi pour former la société à une image désirée. C'est-à-dire que les lois établies par l'État guident la société vers l'utopie, tel qu'elle est imaginée, par les penseurs, par la population ou par un dictateur, selon le type de gouvernement. L'État moderne se donnerait même la mission de défendre une certaine idée que la société paraît vouloir montrer d'elle-même. Par là j'entends que l'État démocratique, représenté par les élus, change des lois qu'il considère comme désuètes et non conformes aux mœurs de la société parfois avant même que les mœurs soient changées au point de voter pour lesdits changements dans un éventuel referendum¹ populaire (Lewis and Oh, 2008). Ce comportement pose l'État comme garant avant-gardiste des valeurs et des mœurs.

Un gouvernement, moderne ou traditionnel, c'est-à-dire un système de gestion limité par des frontières et ayant une légitimité de fait a un rôle important dans la projection des valeurs et des volontés de ladite communauté. Dans les régimes gouvernementaux non démocratiques, l'utopie imaginée par l'État et sa vision du monde sont d'autant plus présentes dans les lois et ses comportements car il a besoin de les faire savoir, de les publiciser et de les faire accepter et intégrées par la population. La vision du monde et l'idéologie d'un État forment l'idée qu'il se fait de ses devoirs et l'utopie vers lequel il tente d'amener la société. Les fonctions qu'un État se reconnaît sont alors une émanation de sa vision du monde. En Iran, les positions morales de l'État restent vagues, inconnues et parfois contradictoire (voir chapitres 3 et 9). Mais le rôle que l'État iranien donne à la moralité, toujours selon ses propres définitions bien sûr, nous intéresse. Nous parlons de la définition de l'État iranien de la moralité car ce qui nous intéresse est de tester son efficacité et faire ressortir les paradoxes comportementaux de la République Islamique. À travers la pratique de *qesas*, une grande charge pèse sur la moralité. L'État iranien est démissionnaire dans les décisions liées à la peine de mort.

¹ L'abolition de la peine de mort ou la légalisation du mariage des couples du même sexe en France en sont des exemples.

Une interprétation qu'avance Tabataba'i nous éclaire sur la position de l'État quant au rôle de la moralité dans les décisions liées au *qesās*. Face à des critiques qui pointent la cruauté de la mise à mort d'une personne, face à l'argument selon lequel les gens ont horreur de tuer, fût-ce un coupable, cette interprétation stipule que le principe de *qesās* doit rester intact et que les citoyens, dans les sociétés qui sont arrivées à une telle maturité qu'elles ont une aversion à la peine de mort utiliseront le choix de pardon et, et d'autres sociétés auront encore le choix du châtement ultime. Si Tabataba'i écrit que le *qesās* n'est pas seulement un acte de vengeance, mais aussi un acte de justice qui soutient et aide la victime face à l'opresseur, et que son but est l'éducation publique et la nécessité d'empêcher la corruption, non par un acte de malice, mais de bonté et de justice, il n'est pas pour autant clair sur le rôle de prévention ou de rééducation et de réhabilitation de la punition qu'aurait le *qesās*, même s'il insiste souvent sur le fait qu'il existe des sociétés où les criminels n'ont aucunement peur de la prison, et que les paroles des sages et des moralistes ne les encouragent pas à s'éloigner des crimes. La République islamique est l'incarnation de cette ambiguïté. Nous sommes face à un État qui d'un côté s'auto-proclame garant de la moralité et investit un temps et une énergie considérables pour contrôler les tenues vestimentaires des femmes¹, ce que les gens regardent à la télévision ou ce qu'ils écoutent comme musique et d'un autre côté les laisse libre de décider s'il faut ou pas punir un meurtre par la peine capitale. L'argument que l'on vient de citer de Tabataba'i au sujet de l'évolution de la société est utilisé par les conservateurs pro-gouvernementaux de manière inverse. Sur le sujet des chants des femmes, qui sont aujourd'hui interdits en Iran, l'argument du niveau d'évolution de la société est utilisé pour affirmer que tant que la société, ici les hommes, ne sont pas assez évolués pour pouvoir écouter le chant d'une femme sans en être sexuellement affecté (Tamaddon, 2015) le gouvernement islamique devrait interdire ces chants pour préserver la société d'immoralité. L'état morale de la société jugé insuffisant dans cet argument dans un cas comme *qesās* justifie que la population fasse ce que bon lui semble, et dans un autre cas comme l'interdiction des chants des femmes justifie que l'État garde une main serrée et contrôle et oriente les décisions des gens. Il nous faut cependant noter une autre contradiction dans le discours étatique : d'un côté les sociétés occidentales sont accusées d'être moralement corrompues à cause des libertés, jugées exagérées, et d'un autre côté, la restriction des libertés en Iran tirerait son origine d'une population pas assez évoluée pour pouvoir gérer les libertés. En effet, les efforts éducatifs et les propagandes de l'État iranien ne montrent pas de projet sur le long-terme d'une société libre où le cadre moral des individus, et non la menace puissante de la violence punitive de l'État serait le garant de son

¹ Le budget consacré à la police de mœurs n'est pas connu du public. En 2012, un rapport avait annoncé un budget annuel de 103 milliard Rials pour la prolongation du projet de cette police (Rooz Online, 2008)

fonctionnement. L'exception de l'État iranien dans le domaine de *qesás* et son désistement à assumer la décision à prendre et la responsabilité de cette décision, est d'autant plus marquante que le domaine de la justice est le seul ou au moins le dernier qu'un libéralisme radical laisserait à la moralité. Substituant un moralisme généralisé aux actions de l'État social, le libéralisme laisse la morale se charger de tout sauf ce qui touche le maintien de l'ordre libéral, c'est-à-dire l'État policier-carcéral. Pour un État à tendance moralement totalisante, laisser « ce noyau dur résistant » (Lordon, 2006) au bon vouloir des cadres morales individuel nous fait questionner sa capacité à remplir ses fonctions (chapitre 5) ou sa volonté à établir la sécurité et la sérénité (chapitre 6).

A. Sociétés traditionnelles

La gestion des conflits, et la possibilité de faire revenir la société aux conditions d'avant qu'elle ait été déstabilisée par un acte de transgression sont parmi les premières fonctions et des premières raisons qui explique et justifie la création d'une organisation gestionnaire dans une communauté. Ici, je m'intéresse à l'organisation des sociétés traditionnelles, et de leurs systèmes pénaux. Je vais m'attarder sur les fonctions et les modes opératoires de l'appareil étatique et les rituels régissant la vie sociale dans le cas des crimes contre les personnes. Le mode de mise à mort, la place de l'émotion et de l'affect, le rôle des différents membres de la société dépendamment de leur statut dans la gouvernance de la société, ou leur position relative à l'affaire en cours, sont importants dans la compréhension des communautés de la justice et des fonctions de la punition.

En étudiant les pratiques pénales des sociétés traditionnelles, je cherche à déceler les caractéristiques et des buts recherchées dans les pratiques punitives de ces sociétés afin de vérifier si la pratique de *qesás* telle qu'appliquée en Iran remplit les fonctions d'une pratique ritualisée traditionnelle utilisée dans la résolution de conflits. Le *qesás*, comme nous avons vu plu tôt, est une pratique ancienne qui a existé en tant que système punitif dans plusieurs sociétés sous des formes différentes. Son utilisation par l'État iranien me conduit à questionner ses buts et ses fonctions en tant que système punitif afin de vérifier son efficacité. En effet le choix de l'État iranien à utiliser le principe de *qesás* et l'ajouter aux pratiques pénales étatiques après son instauration en 1978 soulève des questions sur la compréhension de l'État de ses rôles et ses fonctions. Est-ce qu'il se positionne en tant que gestionnaire d'une communauté traditionnelle ? Dans ce cas, son application de *qesás* devrait accomplir les fonctions d'une pratique punitive dans une société traditionnelle.

Je vais montrer que ce qui cause les lacunes dans la pratique iranienne de *qesás* en Iran est, d'après moi, le manque de ritualisation de ce processus. Nous allons voir et revoir au cours des paragraphes qui suivent que si la pratique iranienne manque à accomplir des exigences et des fonctions d'une

pratique punitive communautaire traditionnelle vindicatoire, c'est à cause du manque de ritualisation de la pratique. Cette dernière souffre en effet d'un encadrement et d'accompagnement ritualisée par les acteurs traditionnels de la vie communautaire, mais n'est pas non plus dotée des structures imposées par le droit étatique. Elle échoue ainsi à remplir le rôle prévu une procédure pénale que ce soit dans les cadres d'une gestion traditionnelle ou moderne.

Les pratiques punitives prennent des formes multiples. Dans les exemples que nous allons voir, les communautés se chargent de la résolution du conflit et une justice privée n'est pas tolérée. Nous nous concentrons sur les systèmes punitifs vindicatoire, car la pratique de *qesâs* en Iran, comme nous allons le montrer, en fait partie. Pour les anthropologues des systèmes judiciaires, il existe une différence entre un acte vindicatif et un acte vindicatoire. Le premier fait référence à une action émotionnelle et personnelle, mais le deuxième s'inscrit dans un processus souvent organisé par la communauté qui, à l'instar de tout système judiciaire, cherche à préserver l'harmonie du groupe. Nous retenons de cette différenciation entre vindicatif et vindicatoire que lorsqu'un individu (victime/endommagé) seul est à l'origine d'une action, qui en principe n'aurait pas d'autre base que sa satisfaction personnelle, on est en présence d'un acte vindicatif. Tandis que lorsqu'un groupe applique des sanctions et des châtiments selon certaines règles communes connues de tous, nous avons affaire à un système punitif, même si les justifications des peines prennent en compte et font référence au désir de vengeance. Une fois que le groupe se charge de gérer les conflits et d'instaurer un système punitif, l'individu se voit protégé et défendu par les lois de la communauté. Le principe de *qesâs* s'inscrit alors, dans la lignée des systèmes punitifs. Une pratique ancienne, elle s'est basée sur un principe presque instinctif qui est l'égalité de la punition et de l'action de la transgression. Tant que le gouvernement d'une société demande cette rétribution égale au crime, le système punitif de *lex talionis* fonctionne comme un système punitif, qui prend en compte le désir de vengeance des victimes et celui de la société, et ce faisant, ferait parti de ce que Verdier (Verdier, 2004b) appelle un système vindicatoire : un système punitif à part entière où la philosophie punitive n'écarte pas l'existence de la vengeance et ne cherche pas à s'en éloigner en tant que motif. Ce système ne considère pas que l'influence du sentiment de vengeance dans le processus judiciaire déformerait la justice. Les systèmes vindicatifs sont des systèmes punitifs où le désir de la vengeance, est pris en compte, encadré et géré. Le principe de *qesâs*, ou la rétribution égale à crime, encadré par la société s'inscrit dans la logique de la philosophie vindicatoire. Je ne considère pas la pratique actuelle de *qesâs* en Iran comme un acte de vengeance, mais comme un système punitif vindicatoire. Les procédures et l'implication de la communauté et les dirigeants sont assez importantes pour faire de la pratique de *qesâs* un système punitif vindicatoire. Cependant dans la pratique iranienne de *qesâs*, l'avis des familles lésées est déterminant dans l'issue de l'affaire. Cette implication directe des

victimes dans la décision concernant la peine du coupable créé des questionnements quant à l'efficacité à l'intégrité et à la cohérence de cette pratique.

Afin de mieux comprendre les fonctions et les usages des procédures punitifs en dehors des appareils judiciaires des États modernes, je me réfère à des communautés traditionnellement gérées. À travers des exemples des pratiques punitives vindicatoires exercées au sein d'un système punitif, je retiens que ce qui caractérise ces pratiques est l'encadrement dont elles bénéficient et la ritualisation qui existe dans les actions qui suivent une transgression. Des pratiques judiciaires établies et acceptées par les membres de la communauté nous montrent comment les structures gouvernantes à travers les règles, les coutumes et les pratiques, prennent en charge la fonction du rétablissement de la paix dans la communauté. Le rôle des rites punitifs est semblable. Des procédures précises nomment les victimes et les coupables, reconnaissent la transgression et préconise des dédommagements. Le but ultime reste la sauvegarde de la paix sociale et de la cohésion qui est exigée pour le bon fonctionnement de la vie publique dans la communauté. À la suite d'un acte de transgression, des actions collectives sont nécessaires pour permettre à la société de retrouver sa situation d'avant. À travers les études anthropologiques de Verdier et ses collègues, nous avons là accès à des exemples de normes et de valeurs différentes en relation avec la question de la punition et de la vengeance. Dans ces systèmes vindicatoires, la punition cherche à apaiser les victimes et assurer qu'à la suite du processus, l'erreur qui a entraîné le déchirement du tissu social soit réparée. Que ceci soit obtenu par une peine moins importante, égale ou plus importante, un bannissement, une compensation pécuniaire ou par un mariage forcé, la société essaye par le biais du système vindicatoire, de rétablir l'ordre endommagé. Les actions entreprises pourraient nous paraître barbares selon nos standards culturels, mais mon point d'intérêt est de surligner le rôle des institutions organisées dans la gestion des émotions et des actions qui perturbent une communauté après une transgression des lois. Les parallèles que j'établis avec les pratiques actuelles en Iran nous mène à questionner le succès de l'État iranien dans l'atteinte de cet objectif premier.

Prise en charge affectif

La prise en compte des aspects affectifs d'un processus de résolution de conflit, comme on observe dans certaines pratiques sociales traditionnelle ou moderne (Mills, 2005) est d'un intérêt particulier pour notre étude. La fonction des pratiques ritualisées est de réguler le désir naturel de vengeance et la médiation du gouvernement, qui tourne la vengeance en élément d'un système de réparation, cherchant à apaiser les âmes et réparer la déchirure causée au corps social. La vengeance est une affaire d'individus, mais un système de réparation vindicatoire, ritualisé et systématisé, est une

action sociale imposant un châtement. Contrairement à des pratiques courantes dans les sociétés dotées de lois modernes, les pratiques traditionnelles comme le *qesâs* ne cherchent pas à éliminer ou écarter les sentiments vengeurs de la société, mais plutôt à les encadrer. Le désir de vengeance n'est pas un sujet politique en soi, mais l'utilisation que l'État fait de cette émotion *naturelle* en Iran est une décision politique (voir chapitre 6).

Comme nous avons vu dans le chapitre 3 sur les règlements et les procédures de la pratique de *qesâs* en Iran, les deux types de vengeance personnel et social que la lecture de référence de l'État iranien reconnaît pour la vengeance sont traduits dans les lois par le droit des victimes à demander le *qesâs* pour la partie privée et la possibilité pour le procureur à demander 3 à 10 ans de prison pour le meurtre. Pour ce qui est la partie publique, notons que malgré le fait que le texte même de Tabataba'i (Tabataba'i, 1971: 125-127, Vol. 12) évoque le caractère passionnel et émotif d'une vengeance personnel, la loi pénale ne met pas la décision de *qesâs* entre les mains du procureur/juge qui serait le représentant de la société et qui déciderait objectivement, car en effet ce que Tabataba'i définit comme vengeance social renvoie à un système punitif. C'est parce que la décision d'exécution revient aux familles, ce qui ne peut pas être considéré libre des passions et des émotions, que la nature des pratiques pénales en cas d'agression en Iran est particulière. D'une part, les pratiques de *qesâs* en Iran se justifie, de la part de l'État en raison de ses bases religieuses et traditionnelles. D'autres part, le rôle central des protagonistes d'un affaire dans les négociations qui aboutissent à une décision à la suite d'un meurtre rend les questions affectives d'autant plus important à cause de leur effet sur la décision finale. Autrement dit, dans une conjoncture où l'issue du processus pénal dépend des négociations entre les familles qui sont toutes les deux sous pression psychologique et affectés par des sentiments divers, il serait d'autant plus nécessaire que la gestion du conflit géré par l'État traite et aborde ces questions. En effet, les victimes et leurs familles à qui revient le droit de décider du sort du coupable requises d'oublier leur ressentiment, ni censées outrepasser leurs sentiments et prendre leur décision nonobstant leur instinct et pour le bien de la société. Dans les références musulmanes, comme nous avons vu dans le chapitre 2, la tranquillité d'esprit et l'apaisement de la famille de la victime est évoqué en tant que raisonnement explicative du principe de *qesâs*. Le *qesâs* est alors un système punitif à part entière, mais qui ne définit pas la justice à l'opposé de tout acte qui compterait des éléments vindicatifs en lui¹.

¹ Il peut être argué d'ailleurs que la prise en compte des aspects affectifs liés à un acte de transgression dans le processus pénal même aide le retour à la normale dans la société. L'émergence des tentatives de justice réparatrice et des médiations entre les victimes et les coupables dans les systèmes punitifs modernes, peut être interprétée comme un

Prenant en compte les aspects affectifs, le principe de *qesâs* concorde sur ce point avec les exigences des rites punitives vindicatoires. Mais qu'en est-il de la pratique de *qesâs* en Iran ? Dans le chapitre 3 de cette thèse, nous expliquons les détails les détails procéduraux dans un cas de *qesâs*, et dans les chapitres 7 et 9 nous voyons en détails comment la population réagit aux occurrences de *qesâs* dans la communauté. Ces observations nous montrent que la pratique iranienne de *qesâs* ne réussit pas dans la gestion des affects. La présence et la place légitimisée qui est donnée aux douleurs et aux désirs de vengeance des familles des victimes ne se traduit pas en Iran par une gestion effective des affects. Dans chaque acte d'agression il existe trois groupes affectés dans les échelles familiale et sociétale : la famille de la victime, la famille du condamné, et la population. Le premier groupe est autorisée à s'exprimer et à agir selon ses ressenties, mais elle n'est pas guidée ni aidé par une structure étatique pour l'accompagner pendant et après la prise de décision et à travers son deuil, devenu source d'action publique. Ces émotions ne sont donc pas autant gérées que libérées. En ce qui concerne le deuxième groupe, c'est-à-dire la famille du condamné amenée à négocier les termes de la punition du condamné, parfois à son insu, il n'existe pas de gestion systématique des affects non plus. Leur effort et leur excès de colère sont compris est excusés, mais la pratique iranienne ne gère pas le poids de la responsabilité qu'elle met sur elle, pour négocier la vie du condamné. Et enfin la société, pourvue de représentation officielle dans la personne du juge qui s'implique parfois dans le processus, et reste parfois spectateur¹, mais ce qu'il subit affectivement, pas plus que ses principes ne sont souvent pas reconnus comme raison légitime d'action et d'intervention (Annexe 3, intp17). Dans le cas de *qesâs*, même si les exécutions sont parfois publiques, le caractère personnel de la décision de la punition évite à l'État de devoir expliquer la sentence. Il s'agit ici, dans ce désistement, d'une manœuvre stratégique de l'État que nous allons voir plus en détail dans le chapitre 6. Le manque d'encadrement et de ritualisation du processus peut expliquer pourquoi les groupes impliqués ne sont pas souvent aidés par le processus. À part accepter l'existence du désir de vengeance et limiter son application, la pratique actuelle ne fait pas autre chose que traiter les effets de ces désirs. En effet, le pouvoir décisionnel des parents des victimes donne beaucoup de pouvoir à ces sentiments vengeurs. Au cours de mon terrain, j'ai été confronté à des expressions contradictoires de la part des parents des victimes qui auraient ressentie du soulagement à la suite de l'exécution du meurtrier ou pour qui la justice ne s'était toujours pas faite. D'après mes observations, beaucoup

signe qu'écarter toutes considérations affectives dans un système judiciaire complètement indépendant des protagonistes, qui fait de l'objectivité sa pierre angulaire, finit également par rencontrer des limites dans la gestion du conflit.

¹ Notons que la République islamique utilise l'argument de l'opinion publique, qui serait blessé, dans ses justifications quand il permet des pendaisons publiques pour les crimes graves. Il considère que la violence de certains meurtres, par exemple, exigerait des sanctions publiques pour soulager le public.

de famille de victime quittent leur lieu de vie une fois que le dossier prend fin de sorte que les avocats ou les services judiciaires n'arrivent plus à les joindre. Pour ce qui est des familles des condamnés, les conditions sont semblables. J'ai porté cette interrogation auprès d'un interlocuteur travaillant dans les services de la prison de Kerman (Annexe 3, intp9) qui m'a confirmé que le service perd souvent le contact des familles au lendemain de l'exécution et qu'il serait lui-même intéressé à savoir ce que deviennent les familles pour avoir une perspective à long terme sur les conséquences des pratiques pénales afin d'adapter son comportement et ses conseils dans les prochains cas. Je devrais noter que ces services, existants dans la plupart des prisons n'interviennent que rarement et pas de manière systématique dans les affaires de *qesâs* et d'autres crimes dites « lourdes », mais répondent parfois à des appels à l'aide de la part des prisonniers surtout si ce dernier ne bénéficiait pas d'un large réseau de soutien pour suivre les négociations avec la famille de la victime. La première observation que j'ai pu avoir sur le terrain, est que contrairement à ce que les avocats et les juges que j'avais contactés avaient prédit, il était extrêmement difficile de trouver des familles impliquées dans le processus de *qesâs* qui accepterait de témoigner. Même en prenant en compte le fait qu'il s'agit d'un événement traumatique, ainsi que les sensibilités politiques qui, de manière arbitraire, peuvent condamner telle ou telle action, le niveau de distance et du retrait des familles et leur réticence à raconter leur histoire, même de manière anonyme a été un premier indice qui m'indiquait que la pratique de *qesâs* en Iran échoue à rétablir la paix, et faire revenir la communauté aux situations avant l'acte de transgression.

Redonner le contrôle aux familles

Il nous faut à ce stade mentionner une des facettes de la gestion affective de la procédure de *qesâs* qui paraît plutôt réussir en Iran. La perte du contrôle causé par une agression contre l'intégrité physique et morale que ressent une victime est un des facteurs qui motivent la victime à réagir à l'offense subie. Un individu libre, dans une société moderne attache sa dignité et son honneur à l'intégrité physique et morale qui doit être assuré par les pouvoirs publics. L'offense subie est alors perçue comme un signe de non-reconnaissance de ce droit à l'égalité et l'intégrité. La victime chercherait alors « à obliger son adversaire à le reconnaître comme son égal et, pour ce faire, à lui infliger en retour à titre correctif, le même mépris et discrédit » (Verdier, 2004a: 11). Rendre le contrôle perdu est alors un des buts de la procédure punitive qui cherche à rétablir l'égalité de la dignité à la population en reconnaissant le statut de victime à la partie lésée. La pratique iranienne demande à la famille de décideur du sort du condamné et peut alors être interpréter comme une occasion qui donne à ses familles la possibilité de se sentir en contrôle après un événement qu'elles ont subi dans impuissance totale. Qu'elles demandent l'exécution ou qu'elles pardonnent le

condamné, le fait de savoir que la décision leur revient les rend maître du destin du coupable et de sa famille, et les interactions entre les familles et les demandes qu'ils reçoivent nourrissent ce sentiment. Dans un cas qui m'a été rapporté (Annexe 3, intp11), le père de la victime s'était vanté publiquement auprès des commerçants de son quartier de ne pas ouvrir la porte de sa maison à un artiste de chant classique iranien qui s'était déplacé pour le rencontrer et lui demander de pardonner le condamné. Le parent de la victime avait été fier de pouvoir montrer son pouvoir acquis en tant que victime. La passion vindicative se manifeste clairement dans les quelques cas qui m'ont été rapportés : Dans un cas très médiatisé, il a été rapporté que la mère de la victime avait dit à celle du condamné qu'elle voulait la voir souffrir autant qu'elle-même souffrait [de la perte de son fils]¹. Je pose que ce n'est pas le sang qui est vengé, mais ce sentiment d'impuissance accentué par le fait d'avoir subi une offense. Rappelons que dans les cas où la victime n'a pas de famille, le procureur demande rarement le *qesâs* pour le coupable. Ce qui souligne que le but de l'exécution de *qesâs* n'est pas de punir ou de restaurer un tort, mais de remédier au sentiment d'impuissance et de douleur des victimes et leurs familles, et dans le cas où il n'existe pas de famille proche, cet acte devient sans intérêt. Le processus de *qesâs* en Iran répond parfaitement au besoin de reprendre le contrôle que ressentirait les victimes. Avec le pouvoir que leur accorde la loi, ils deviennent « maître » (17:33) du destin de celui qui les a lésés. La prononciation de la peine de mort s'analyse dans le cadre d'un processus judiciaire étatique. Mais la sanction de *qesâs* prononcée par le juge dans un tribunal iranien déclenche les négociations inter personnels des parties impliquées dans l'affaire. Avec la prononciation de sa peine, le condamné est à la volonté de la famille de la victime. Dans un système totalement étatique, le condamné se soumettrait à la volonté de la société par la justice d'État. Cette soumission (Hegel, 1821), est en soi signe de la légitimité étatique. Dans le cas de *qesâs* en Iran, la volonté de la justice étatique est de soumettre le condamné au bon vouloir de la famille de la victime. La famille lésée reprend directement et immédiatement le contrôle. La famille du condamné, et s'il y a lieu tout autres personnes qui militeraient pour éviter l'exécution de la peine au condamné leur reconnaissent un statut particulier. La position qu'ils occupent les rend libre dans leur

¹ Flahault (Flahault, 2004: 52) mentionne également, la manière dont le suicide d'un adolescent peut être « un moyen radical pour empoisonner le reste de leur [parent] existence à proportion qu'ils ont empoisonné le sien ». Dans la mesure où le caractère individuel du crime n'est pas une valeur phare de la moralité iranienne, je m'interroge sur le but d'une demande d'exécution, qui fera souffrir des personnes innocentes de la même souffrance que les victimes en lui ôtant la vie. La remarque de la mère de la victime de Behnoud met le doigt sur une question essentielle, celle de la définition et les rôles et les devoirs d'un individu-citoyen en tant que membre de la société face à la loi (voir chapitre 8). Le coupable exécuté devient ici un moyen, un outil dans les mains du parent de la victime pour exercer sa vengeance sur le parent du condamné. Est-ce que cela veut dire qu'elle veut se venger de la mère du coupable ? Que fait-on alors du principe de responsabilité individuel ? Combien de personnes vont être l'objet d'une action vengeresse ? Et si ce nombre est plus grand que le nombre des parents de la victime ? Jusqu'où et à quel niveau faut-il appliquer l'égalité ?

comportement. Des demandes extravagantes, des accès de colères, et tout autres conduites inattendues de leur part sont acceptées. Souvent cette acceptation se justifie en faisant référence à leur douleur. Chez les juges et les avocats avec qui je me suis entretenu, rapporter les comportements extraordinaires des familles des victimes suivait souvent l'évocation de leur peine. Cette explication proposée, qui prend l'allure d'une justification ne me convainc pourtant pas complètement. Elle me paraît plutôt une manière plus polie et plus convenable de marquer le caractère inhabituel de certaines actions. Autrement dit, dans mon interprétation, l'acceptation des demandes extravagantes ou parfois des comportements abusifs des familles des victimes n'est pas signe du respect et de l'empathie de la société face à leur douleur, mais elle est due au pouvoir qu'exercent ces familles sur eux par leur statut. Ce qui me conforte dans mon interprétation est l'absence de ce discours chez les personnes qui ont joué plusieurs fois le rôle d'intermédiaire dans les négociations de *gesâs*. Chez eux, l'évocation du pouvoir et l'abus de pouvoir des familles des victimes est récurrent (Annexe 3, intp1, intp10, intp11, intp14). Sachant que ces personnes sont majoritairement des bénévoles motivées par des raisons humanitaires, leur manque de sympathie pour les familles des victimes est interprété de ma part comme une réaction au pouvoir que ces familles exercent à l'égard du condamné et sa famille et la position de faiblesse où ces derniers se trouvent. Ce rapport de force est précisément ce que le processus de *gesâs* tente d'instaurer. En donnant le sentiment d'importance à la famille des victimes, ce pouvoir répare leur dignité blessée par l'agression qu'ils ont subie et leur redonne le contrôle qu'ils avaient perdu.

L'utilisation et la perception du contrôle et du pouvoir qui sont donnés aux familles lésées avec la décision du *gesâs* ne sont pas toujours perçus d'un bon œil de la part de la population. Dans les veilles médiatiques que j'ai pratiqué au cours des dernières années, et dans mes interviews, j'ai remarqué un discours contre les familles des victimes qui se répète. À première vue, cela paraît une explication possible dans un cas particulier donné, mais au fil du temps et de mes interviews, j'ai fini par déduire qu'il s'agissait plutôt d'une forme de délégitimation du pouvoir des familles de victimes. Ce discours met en question la douleur et la détresse des familles et l'amour qu'ils auraient porté à la victime. Presque comme s'il s'agissait d'une communication préparée à l'avance, deux formules clés y sont présentes. La première émet que la famille ne portait pas assez attention au défunt et à ses problèmes de son vivant, et la deuxième, une conclusion logique de la première, accuse la famille de la victime de vouloir profiter de la mort de la victime.

Quand le processus du *gesâs* remet la décision du sort du coupable à la famille de la victime, il cherche à rétablir leur dignité en leur offrant le contrôle qu'ils avaient perdu sur les événements avec l'agression qu'ils avaient subie. Cependant, ce contrôle retrouvé n'est pas encadré par l'État,

ni ritualisé par la tradition, et ainsi en pratique se retourne contre la famille de la victime qui est perçue en public comme l'agresseur. Il est important de noter que je ne suggère pas que la société dans sa globalité condamne le principe du *qesâs* ou estime que ceux qui demandent l'exécution du *qesâs* sont eux-mêmes des agresseurs. Bien au contraire, comme je vais le montrer dans le chapitre 9, de mon point de vue la majorité de la population soutient la peine de mort et le principe du *qesâs*. Le point que je relève ici est celui des effets perçus de l'abus du pouvoir offert aux familles, qui sont parfois exagérés de la part des militants de l'abolition afin de solliciter la sympathie de la population, et parfois même généralisés à tort. Ce retournement de la situation qui fait des victimes des bourreaux dans l'opinion publique, nuit au but final d'une procédure de post-transgression qui aurait comme but et fonction première de rétablir la paix sociale.

Retour à la normal

Revenir à la normale fait partie du rétablissement de la paix sociale recherchée par une communauté offensée. Dans les communautés de petite taille, ce retour passe par la réconciliation des familles ou des clans de l'agressé et de l'agresseur. Cette réconciliation est essentielle pour préserver la paix sociale et la cohésion du groupe. Dans un cas rapporté par Ben Hounet (Hounet, 2012), (Hounet, 2012), la communauté persévère dans son mode de résolution de conflit, malgré la prise en charge des procédures judiciaires par l'État, car ces dernières ne suffisaient pas à la communauté pour retourner à son état normal. Dans d'autres cas (Verdier, 2004b), il existe des sociétés où un homme qui rentre au village après avoir tué l'ennemi par vengeance, vomit du sang pendant quelques jours. Il est dit que, lorsqu'il guérit, l'ennemi tué devient un ami rituel. Cette procédure montre à quel point il a été important dans cette communauté de ritualiser la réconciliation et le retour à la paix et la sérénité que la communauté et les familles ont perdues. Encore ailleurs (Verdier, 2004b), les écrits du père Lafitau relatent que chez les Hurons de la Nouvelle-France, dans le cas d'un meurtre, les membres de la tribu apportent des offrandes pour les parents de la victime et, étape par étape, leur offrent des présents pour « retirer la hache de la plaie », « essuyer le sang de la plaie », et ainsi de suite. Cet exemple des tribus des Indiens d'Amérique du Nord ressemble à la pratique iranienne dans un sens, tout en ayant une différence fondamentale. Dans les deux cas, les membres de la société, qui ne sont pas touchés directement par le meurtre, c'est à dire la famille élargie, les voisins, les dignitaires et autres, sont impliqués dans le processus pour soulager la famille de la victime et pour s'assurer qu'un acte de vengeance n'aura pas lieu. Dans la pratique iranienne actuelle, des levées de fonds sont organisées pour récolter la somme d'argent demandée par la famille de la victime. Ainsi, le pardon est « payé » par les membres de la société qui, dans le cas iranien, se portent volontaires pour être impliqués dans les négociations ou dans la collecte des dons sans que le

groupe social, devenu trop grand et trop hétérogène pour pouvoir imposer des valeurs strictes immuables et homogènes, ne les y obligent. La grande différence avec la pratique iranienne est que, dans le cas des Indiens d'Amérique du Nord, le processus de pardon se marie au processus de deuil et il est fortement ritualisé avec des phrases exactes à prononcer, connues de tous. « Les formules de politesse », comme toutes formes rituelles, permettent d'inscrire l'événement dans une série d'événements semblables (Mauss, 1924). La pratique iranienne laisse une partie importante à des négociations et à des ententes entre les protagonistes. La négociation prévue entre les deux familles peut être considérée comme un outil facilitateur de la réconciliation. Mais en pratique, d'après mes observations, la réconciliation n'est pas un effet recherché par les procédures de négociation. D'ailleurs, à l'image d'une société moderne, quand l'agression a lieu dans une grande ville, les familles envoient des messages à l'autre partie par le canal des messagers, des médiateurs, des représentants et des avocats. Sachant qu'il y a beaucoup de chances qu'ils ne rencontrent jamais les autres protagonistes. Il est, de ce fait, moins évident qu'une réconciliation soit attendue, nécessaire ou voulue. La fabrique de la société ne paraît donc pas dépendante des relations interpersonnelles, ou intergroupes, ce qui devrait rendre la justice vindicatoire désuète et la faire remplacer par un système judiciaire purement étatique, ou au moins aussi distancé des protagonistes que possible.

La question se pose de la nécessité de la réconciliation, dans un État-Nation où le groupe de référence est assez grand et l'État assez puissant pour que ni la cohésion du groupe ni les rapports économiques et l'ordre ne soient endommagés par la non-paix, par la querelle non-résolue ou par les actes de vengeance ou de haine occasionnels. Cela ne causera pas de dommage à la société que les deux groupes bloquants ne se réconcilient pas. C'est d'ailleurs peut-être pourquoi on ne cherche pas cette réconciliation dans la pratique iranienne, ni dans les systèmes judiciaires des sociétés politiquement modernes. Dans les sociétés dotées d'un système légal moderne, l'État a le monopole de la violence et de ce fait, le monopole de la punition. Il existe également une dimension vindicative dans les philosophies de justification de peine. Que l'offense ait été commises du point de vue des victimes, contre eux ou contre la société dans sa globalité, avec le procureur en tant que le défenseur de ses droits, la punition demandée et exécutée par l'État ne cherche pas à réconcilier les deux parties. Dans le système judiciaire moderne, les victimes sont éloignées du processus décisionnel du châtement, pour garantir la neutralité du juge et des jurés. Pour Verdier ceci a également un autre effet : le processus moderne ne laisse pas de place pour un rencontre entre coupable et victime et ainsi ne cherche pas à réconcilier les familles. On voit apparaître de nouvelles tendances à inclure les familles des victimes et des pratiques que l'on appelle « justice réparatrice », qui veulent encadrer les face à face entre les victimes et les coupables condamnés, après la fin du procès dans le cas de la France, mais avant dans certains des cas (aux États-Unis) ; ces tendances démontrent

un certain besoin de la société de passer par des rites de réconciliation, pour pouvoir tourner la page.

Deuil et temps

Dans la gestion du désir de la vengeance ou d'autres affectes liés à un incident, un des éléments qui attirent l'attention est celui du temps. C'est pourquoi la question du statut et de l'importance du temps, de la patience et du deuil aux lendemains d'un événement traumatique est prise en compte par les rituels et les processus sociaux des communautés. Pour Magnin « la patience est la vertu qui triomphe de la haine et annihile tout désir de vengeance » (Magnin, 2004: 62). Cependant quel sont les effets réciproques du deuil et du processus judiciaire ? « Dans la Rome républicaine, le verbe *parentare* désignait à la fois les cérémonies funèbres par lesquelles on rendait honneur aux mânes et les rites pour venger le mort dont le cadavre était exposé au Forum pour exciter le peuple à la colère et à la vindicte » (Thomas, 1984: 347) Est-ce qu'un procès, un jugement rendu, ou une exécution de peine sont nécessaires pour que le processus de deuil puisse aboutir et finir ? Des études montrent que les processus judiciaires ont des effets divers sur le deuil des familles (Van Wijk et al., 2017; Whitehead, 1992). Est-ce que le deuil affecte et diminue le désir de vengeance ? Dans ce cas, faut-il attendre sa fin pour donner le pouvoir de décision aux parents des victimes dans la pratique iranienne, afin de s'assurer que le désir de vengeance ne dicte pas leur verdict ? Nous n'avons évidemment pas de réponse à ces questions, mais nous faisons le constat que ces interrogations devraient influencer le choix des systèmes punitif dans la société. Si les rituelles traditionnelles prennent en compte cette facette dans leur gestion du conflit pour intégrer le processus de deuil et temporiser les étapes qui suivent l'acte de transgression, la pratique de *qesas* en Iran aujourd'hui ne se préoccupe pas de cet aspect et le laisse être géré au hasard des cas et des circonstances par les acteurs en dehors du processus/procès qu'il propose.

Les études que nous venons de mentionner portent à croire que le temps et l'aboutissement du processus de deuil forment une condition préalable au pardon que la famille de la victime pourrait accorder au condamné. La vengeance, comme le châtement ou la punition étatique, ne réglera jamais la question du temps, c'est-à-dire qu'elle restera toujours « faible par rapport à l'offense qui est arrivée en premier et qui a triomphé. Donc même si elle essaye de rééquilibrer la violence, elle ne peut que réparer l'après » (Judet De La Combe, 2004: 41). C'est pourquoi le désir de vengeance ne peut être éteint qu'au terme d'un processus de deuil « il s'agit de 'passer à autre chose' que l'on peut pardonner. Se focaliser sur la question du pardon, c'est se rêver dans une position de surplomb par rapport à l'autre, c'est vouloir témoigner d'une hauteur d'âme souveraine, c'est rester prisonnier

du fantasme de toute-puissance qui animait le désir de vengeance. » (Flahault, 2004: 52) Cette vision concorde avec ce que j'ai observé dans la stratégie des médiateurs qui cherchent à convaincre les parents de la victime de pardonner. Qu'ils s'agissent des civils volontaires ou des juges d'application des peines, tous affirment qu'il faut attendre quelques années avant de demander à la famille de considérer le pardon, car avec le temps, ils vont "refroidir", leur douleur sera moins "piquante" et il leur sera donc plus facile de pardonner. L'usage de l'expression « refroidir » en référence à des membres de la famille de victimes, processus qui arriverait avec le temps et qu'il est primordial pour les médiateurs de reconnaître, manifeste la dépendance entre la prise de décision et le deuil. Les médiateurs avouent ne pas parler directement du pardon ou des compensations financières tant qu'ils ne se sont pas assurés que la famille de la victime n'est pas dans une situation émotionnelle favorable pour entendre la requête si ce n'est pour l'accorder. Les observations de Verdier confirment ce constat : « Qu'il vise à éloigner les morts ou à les rapprocher des victimes, le deuil est ainsi appelé à canaliser le désir de vengeance du défunt et de ses proches en socialisant et ritualisant la vengeance. En l'absence du deuil, le désir de vengeance peut se transformer en passion furieuse. » (Verdier, 2004b: 13)

Pour d'autres, le désir de vengeance résulte « d'un refus du deuil ou d'une impossibilité d'entrer dans un processus de deuil » (Flahault, 2004: 52). Alors l'acte de vengeance ou de pardon n'est pas nécessaire pour permettre aux parents des victimes de faire le deuil. Au contraire, ce n'est qu'en faisant le deuil que l'on peut pardonner, et rester dans un désir de vengeance est symptomatique d'une incapacité de faire le deuil¹. Le désir de vengeance ayant le motif de calmer la douleur n'est pas dissimulé, caché ou justifié (Verdier, 2004b: 16). Une expression² arabe utilisée en persan dit que le *quesás* a pour objectif de calmer la famille de la victime. Aucune justification rationnelle ou sociale n'est exigée des parents de la victime lors de la déclaration de leur décision. La loi leur donne le droit d'être maître du destin du coupable, et la société reconnaît leur colère, même si elle peut réagir à son tour, passionnément, à leur propos.

Aussi, grâce aux stratégies des médiateurs la question du temps et du deuil est prise en compte. Cependant, il n'existe toujours ni règles, ni rites qui encadreraient les procédures. Et pour certains cas jugés sensibles par l'État³, les délais habituels ne sont pas respectés et les médiateurs ne trouvent

¹ Cependant, pour affirmer ou réfuter cette théorie dans la pratique iranienne, il faudrait avoir accès à des familles de victimes après la fin de leur procès, ce qui s'est avéré très difficile dans le cadre de cette thèse.

² *Al quesás-o le ttashaffi*

³ Certains cas médiatisés, ou impliquant les personnalités connues ont des durées et délais assez différents que les cas qu'on peut consulter chez les juges ou les avocats.

pas le temps d'intervenir avant l'exécution de la peine. Dans la pratique iranienne actuelle, la ritualisation est absente des négociations et des rapports. On pourrait cependant parler des stratégies développées par les différentes parties (voir chapitre 9), car nous observons des similitudes dans les comportements calculés des protagonistes, mais le lieu, les paroles, et le temps ne peuvent être définis comme un rituel local ou national connu et accepté de tous.

L'une des difficultés les plus importantes de la procédure de médiation serait alors d'amener la victime à en rabattre sur son désir de vengeance (Flahault, 2004). En Iran, les médiateurs, sont souvent volontaires, et leur statut dans la société ne les prédestine pas nécessairement à jouer un tel rôle dans de tels procès. Le rôle de la médiation est d'abord d'essayer d'amener les victimes à ne plus désirer la mort des coupables ou au moins, à ne plus la demander aux autorités, et ensuite de réduire la compensation pécuniaire qu'ils demandent en échange de ce renoncement. Pour ceci, ils développent des stratégies, mais la pratique reste non-ritualisée.

Un des résultats du manque de rituel est l'arbitraire des punitions qui affecte les familles des victimes aussi que celle des coupables. Requête de prendre une décision, la famille de la victime pourrait finir par la regretter, et la famille du condamné pourrait commettre un faux-pas avec des conséquences graves. Dans cette situation stressante, dense et instable au niveau affectif, le rôle des rituels traditionnels serait de prendre en charge le processus de deuil individuel, les sentiments de colère et le désir de vengeance, ainsi que le temps qui sépare les différentes étapes des rituels de reconstruction de paix, des faits et des gestes perturbateurs. On pourrait dire que dans les systèmes punitifs modernes, où les règles limitent l'arbitraire et l'écart des châtiments prononcés pour une même peine, les professionnels de la justice évitent de traiter les aspects affectifs, car dans une séparation des compétences et des rôles, la justice s'est défaite des aspects affectifs, et d'autres institutions dans la société les ont pris en charge. Dans une structure traditionnelle, les lignes de démarcation ne sont pas aussi claires, et les phénomènes sociaux divers, que ce soit l'échange ou les rites punitifs, ont davantage tendance à inclure des aspects divers des interactions interpersonnelles, ainsi que leur position dans le déroulement de la vie sociale de la communauté.

Au sujet de l'arbitraire des peines qui caractérise la pratique iranienne, un exemple opposé paraît clarifiant. Dans l'ancienne société israélite¹ fondée sur le clan, en cas d'homicide volontaire, « le vengeur de sang [...] le plus proche parent de la victime, doit mettre à mort le meurtrier, dès qu'il le rencontre. Il n'a pas le droit d'accepter une compensation financière » (Verdier, 2004b). Cette

¹ Ici, ce sont les lois et les commandements des rabbins qui sont exécutés et font loi (Durant and Durant, 1954)

interdiction fait de la vengeance une obligation normée par la société, et donc une action qui s'inscrit dans un système de justice vindicatoire et n'est pas un acte de vengeance. Même si aucune réconciliation n'est recherchée dans ce cas, l'interdiction de la compensation pécuniaire, et donc l'impossibilité du pardon, rend le système vindicatoire semblable à une peine de mort prononcée par l'État, qui ne prend pas en compte le sentiment, peut-être clément, de la famille de la victime. La ressemblance avec une peine étatique et formalisée réside dans le fait que premièrement, il y a une peine prévue et deuxièmement, la peine est fixe, mais la différence est qu'il n'y a pas de circonstance atténuante, et l'exécuteur de la peine n'est pas un représentant étatique. Cependant, d'après le rite rapporté, il n'est pas clair si la précision qui invite la famille de la victime à mettre à mort le meurtrier « dès qu'il le rencontre » est une manière de proposer à ce dernier le bannissement volontaire au lieu de perdre la vie, ou au contraire invite la famille à le traquer et le chercher de manière active.

L'action à entreprendre face à un acte de meurtre dans une société dans les cas rapportés (Verdier, 2004b) paraît être bien déterminée, même quasiment planifiée. Le rituel qui consiste à faire sacrifier un chien par un sacrificateur comme geste de remplacement de l'exécution du coupable est rapporté par Verdier comme pratiqué au Tchad et au Cameroun. Ce sacrifice est demandé par les deux groupes hostiles et ce rite est donc le résultat de la collaboration entre les deux groupes dans le cadre d'un processus ritualisé. Avec ce rituel, « la bonne distance » est rétablie après l'offense permettant au groupe dans sa totalité de rester protégé (De Garine, 1980). Cette notion de bonne distance entre l'offense et la société renvoie à notre notion moderne du besoin d'investigation et du procès pour que la société puisse passer à autre chose et avancer. Dans la pratique iranienne, les procès se tiennent à huis clos et seules les familles y ont accès ; il apparaît alors que non seulement aucune forme de réconciliation entre les deux protagonistes n'est recherchée dans le but de rétablir et réparer la paix sociale, mais que la société, plus largement, n'a pas à se remettre d'une offense comme le meurtre, qui retrouve encore son caractère privé du point de vue de législateur iranienne.

Dans la pratique iranienne, il est essentiel de rappeler que les parents de la victime manifestent leur désir de *gesâs*, et même s'ils ont demandé de participer pleinement à l'exécution du condamné, en étant invités à retirer eux-mêmes l'escabeau sous les pieds du condamné, l'exécution a une allure légale, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un rite judiciaire. Cette ritualisation transforme-t-elle l'acte vindicatif en une action de justice vindicatoire acceptable, même si la victime insiste pour demander l'exécution de la peine ? Ma réponse est négative. Pour accepter une telle pratique, il faut la juger dans son propre contexte et avec ses propres buts. La pratique du *gesâs* en Iran aujourd'hui ne remplit aucune des fonctions modernes ni communautaires qu'une telle punition organisée devrait remplir. Le

procès, par exemple, est le théâtre où les protagonistes se font entendre. L'effet rituel de cette étape sur l'état psychologique et émotionnel des familles n'est pas à négliger, mais dans la pratique actuelle, elle est elle-même victime de l'oubli car le droit de demander le *qesâs* apparaît comme un droit ultime qui devrait calmer, à lui seul, la douleur des familles.

Deux points supplémentaires méritent d'être abordés ici : le premier est l'existence des gestes que les parents des victimes semblent attendre et accepter de la part du coupable ou de sa famille. L'ambiguïté reste encore de mise dans ce domaine. Un interviewé m'a clairement dit que la famille du coupable n'avait pas été présente à l'enterrement ou à aucune des cérémonies de commémoration tenues pour le défunt, ce qu'il avait trouvé impoli et arrogant et ce qui, d'après ses paroles, l'aurait attendri et aurait affecté sa décision. D'autres, par contre, rapportent qu'une telle présence est déconseillée car la famille de la victime peut le considérer comme un affront à la dignité de son deuil. La non-ritualisation est ce qui crée cette ambiguïté. La deuxième chose concerne les rites et leur utilisation dans les négociations. Je parle ici des rites divers qui sont utilisés dans le processus de négociation. C'est à dire que la famille de la victime pourrait sacrifier un animal au nom de la victime, demander à un Seyed (descendant des saints chiïtes) de visiter la famille de la victime dans les jours saints religieux. Dans un cas qui m'a été rapporté, une procession de deuil pour le troisième Imam chiïte, une des cérémonies les plus importantes et les plus respectées dans la population iranienne, s'est rendue devant la porte de la famille de la victime en signe de respect et au nom de tout le village, mais aussi au nom de l'Imam pleuré, pour leur demander de pardonner le coupable. Ces rites se mettent au service des stratégies élaborées par les médiateurs et les familles pour convaincre les parents des victimes. Mais leur utilisation ne garantit pas de réaction positive de la part des parents des victimes car ils ne font pas partie des rituels de réconciliation. Dans le cas précis que je viens de citer, par exemple, la famille en question a refusé d'ouvrir sa porte à la procession, ce qui aux yeux du voisinage a été perçu comme un manque de respect pour Imam Hussein.

La prise en compte de la gestion des aspects affectifs qui se manifestent après une action de transgression, que ce soit chez les familles lésées ou dans la communauté, parallèlement à la gestion de la réparation des dommages que les victimes ont reçus, sont les deux fonctions primaires d'une institution de justice qui est l'arbitre de tout manquement au contrat, qu'il s'agisse d'un contrat privé et élaboré entre deux individus, un contrat avec une forme particulière (mariage, location, etc.) ou le contrat représenté par l'ensemble des interdits que le code pénal énumère. Une compensation financière contre une perte de vie, comme il est pratiqué dans certaines traditions, serait une réparation de la perte d'une force de travail de la famille/tribu dont la victime a été membre. Le calcul des compensations financières nous montre d'ailleurs comment l'individu est « évalué » par l'apport

financier que son travail aurait pu apporter à la famille : la perte d'une femme en Islam endommagerait une famille à la hauteur de la moitié d'un homme (livre 4 du code pénal, article 550), et au Moyen-âge en Angleterre, la compensation financière reçue pour la perte de chaque organe avait été minutieusement calculé en rapport avec le degré d'incapacité causé à la victime (Burger, 2015). Ce qui rappelle le concept de « manque à gagner » dans la législation moderne. Au contraire, la peine de mort « punit » le coupable et dans certains cas, se justifie par l'apaisement des familles victimes et de la société en donnant libre cours à leur désir de vengeance. La pratique du *qesâs*, qui donne aux familles le choix entre le *diya* et le *qesâs*, leur demande en effet de se prononcer entre deux philosophies de punition : réparation du dommage financier, ou la réparation de désir de vengeance.

L'État iranien ne remplit pourtant pas le rôle que le clan et les médiateurs pouvaient jouer auparavant. Une des premières fonctions des rites étant d'apaiser les familles, la pratique institutionnalisée du *qesâs* en Iran échoue dans ce domaine. Si le deuil ne commence qu'après la décision des familles des victimes, ces familles sont autant prisonnières que les condamnés pendant toute la durée des négociations. L'État iranien, dans ses pratiques actuelles, ne remplit pas le rôle d'un gestionnaire de rituel. Il ne prend pas en compte les aspects psychologiques et leur effet sur les relations interpersonnelles et sur la vision de la justice de la société. Mais nous allons voir qu'il ne se positionne pas non plus comme un État moderne avec un système judiciaire indépendant, objectif et professionnalisé qui, dans une division de compétences et de travail, aurait laissé le rôle des autres aspects des procédures judiciaires, ces phénomènes sociaux totaux, aux autres institutions.

Ce qui importe pour notre recherche est la prise en compte des aspects affectifs par les médiateurs et les acteurs civils, et le fait que l'État n'en tient pas compte. Mais l'État iranien n'agit pas en État moderne, qui dans son système pénal se préoccupe d'une justice objective et qui laisserait d'autres aspects être gérés par d'autres services et institutions. La loi que l'État met en place ne s'inscrit aucunement dans une démarche qui cherchait l'objectivité. L'État donne la décision à des victimes, emplies d'affect et d'émotion, sans pour autant jouer un rôle dans la gestion affective de l'affaire. Il échoue ainsi à accomplir son rôle de gestionnaire d'un rite traditionnel. Mais n'agit pas non plus en exécution d'un système judiciaire moderne. Pris entre concepts traditionnels et modernes, l'État iranien n'arrive pas, il me semble, à mettre en place une politique punitive cohérente¹.

¹ Voir chapitre 8 pour les conséquences de la pratique de *qesâs* dans la société.

La pratique iranienne, en mettant l'individu et l'État directement en contact par le biais des procédures judiciaires, mais en laissant libre cours à des relations interpersonnelles entre les deux familles, crée l'espace nécessaire permettant à de nouveaux personnages publics intermédiaires, comme les célébrités (les acteurs, les sportifs, etc.) ou les anciens (les membres respectés de la famille, les voisins, les dignitaires religieux, etc.), mais aussi bien des institutions modernes et anciennes (conseil de quartier, association de défense des droits des prisonniers, etc.) de s'insérer dans le processus, exercer du pouvoir, revendiquer leur droit d'ingérence dans les affaires juridiques de la communauté et les affecter¹.

B. Sociétés dotées d'un État moderne

Si, comme nous venons de voir, les gouvernements non-modernes et les systèmes traditionnels de gestion de la communauté, assure la cohésion sociale en équilibrant les transgressions par les rites punitives et restaurative, dans les sociétés dotées d'un État moderne², les exigences d'un État de droit se présentent comme les responsabilités du pouvoir étatique. L'État de droit se base sur les principes de la justice et l'utilité. Autrement dit, l'État existe pour éviter la destruction des uns par des autres et pour que la condition naturelle et instinctive de l'Homme n'engendre pas des décisions passionnées qui ne seraient pas dans l'intérêt de tous (Hobbes, 1668). C'est ainsi que l'État moderne puise sa légitimité dans ses fonctions de garant de la sécurité, de l'égalité et de la protection du bien commun. Il est également le symbole, dans les gouvernements démocratiques, des volontés communes de la population.

Sécurité

L'État est responsable d'assurer la sécurité des citoyens, il se doit de les défendre et de faire régner la sécurité. Il ne s'agit pas seulement d'une sécurité physique, mais de la sécurité fournie par la liberté et par l'égalité. Les citoyens qui ont accepté de se soumettre au pouvoir de l'État, voudraient en contrepartie de ne pas avoir à s'inquiéter des dommages éventuels que d'autres membres de la société pourraient leur causer. L'État de droit a alors le devoir de s'assurer qu'il existe des modes de prévention des crimes, et surtout qu'il existe une sécurité juridique pour les citoyens. La sécurité juridique exige que la loi soit compréhensible, prévisible, normative, et comme toute règles de droit, générale, obligatoire et coercitive (Piazzon, 2009).

¹ Voir chapitre 9 pour la réaction de la société face au *qesás*.

² Avec un système légal légiféré par un instance législatif défini et exécuté par une instance judiciaire définit.

La pratique de *gesâs* en Iran, oriente et limite les actions sociétales poste-transgression. Ainsi, elle empêche les querelles et les guerres entre les clans et les familles et ne permet pas aux désirs de vengeance et de représailles de dépasser un cadre a priori établi. L'État réussit sur ce point à contrôler les actions de représailles interpersonnelles. Comme nous avons mentionné auparavant, l'État iranien et surtout les services judiciaires sont particulièrement réticents à communiquer des chiffres et des statistiques. Il est alors difficile pour un chercheur de vérifier et comparer la réussite des politiques punitives par voie quantitative. Cependant, nos observations donnent à croire que les vendettas personnelles ne sont pas un fléau. Néanmoins à part la question de gestion des représailles personnelles, la prévention des crimes engage des politiques sociales, développementales, économiques et judiciaires divers qui dépasse notre propos. Ce que nous pouvons examiner, sans l'aide des statistiques liées aux crimes est l'état de la sécurité juridique qui émane du système pénal iranien.

Les lois régissant la pratique du *gesâs* ne sont pas compréhensibles, ni prévisibles ou normatives. Au cours de mon terrain, j'ai effectué des entretiens avec des avocats spécialisés dans les cas de meurtre et des avocats ayant récemment plaidé de telles affaires¹. Leur vision de la procédure et des détails des lois ne concordait pourtant pas. Il ne s'agissait pas seulement des interprétations théoriques, mais les cas et les affaires qu'ils avaient plaidés leur avaient donné des compréhensions différentes des règles et des procédures. La partie de la procédure qui était la plus obscure était celle de l'exécution de la peine. Tous s'accordent sur la nécessité pour l'exécution que la famille de la victime réitère sa demande et que le juge d'exécution des peines demande une autorisation d'exécution auprès du guide suprême ou son représentant, le chef du pouvoir judiciaire. Cette dernière partie des procédures est stipulée dans la loi (Madjles, 2013: : article 417), cependant elle paraît automatique et acquise². Les personnes que j'ai interviewées et les journaux et les sites d'information dont j'ai suivi les rapports n'ont fait aucune mention d'une exécution annulée à cause d'un refus d'autorisation. Cette étape paraît importante car l'avocat du condamné et le juge des exécutions des peines, s'il est consentant, peuvent dans un jeu administratif et bureaucratique retarder l'autorisation officielle pour donner du temps au processus de négociation de suivre son chemin et avoir une dernière chance de convaincre la famille de la victime de renoncer à sa demande. Toutes les parties s'accordent sur la possibilité pour les familles de changer d'avis et il paraît donc nécessaire

¹ Rappelons que les avocats en Iran peuvent travailler sur tout type de dossiers et d'affaires et ce n'est que leurs expériences et leur choix personnelles qui décident et forment leur spécialisation, qui est de faite plutôt une réputation. Il n'existe pas de filières distinctes de droit pénal ou droit des affaires dont l'étude limiterait le type de dossier qu'un avocat peut plaider.

² Le temps exact de la demande et la partie qui fait la demande n'est pas sujet à consensus.

d'avoir leur dernière position sur le sujet avant de procéder à l'exécution de la peine. Cette étape se poursuit dans un flou procédural, et les expériences rapportées ne concordent pas sur les étapes à suivre et le temps consacré à chaque stade. Autrement dit, il n'est pas clair si c'est le juge de l'exécution des peines qui demande aux familles de réitérer leur demande, ou si c'est à l'initiative de la famille que les procédures d'exécution de la peine commencent. Il n'existe pas de procédure officielle et les cas observés diffèrent. Il n'est pas non plus clair combien de temps sépare la prononciation de la peine et son exécution. Certains cas très médiatiques, souvent des meurtres d'enfants, finissent parfois par une exécution publique et rapide après la fin du procès. Les cas que j'ai étudiés de près au cours de mon terrain, ou de loin en suivant les dépêches dans les journaux, me permettent d'affirmer que dans une majorité des cas, les procédures d'exécution arrivent entre 3 et 10 ans après le tribunal. Cependant, ce que le juge d'exécution peut faire n'est pas clair, si la famille de la victime retarde systématiquement et pendant une longue période de temps, réitère sa demande d'exécution ou renonce à sa demande initiale.

Ce qui fait défaut dans la pratique iranienne du *qesâs* est la même lacune qui le rend inefficace en tant que rite : la punition d'une agression entraînant la mort n'est pas prévisible. Il est évident que la pratique iranienne ne répond pas au critère de prévisibilité des peines. Les pouvoirs judiciaires laissent en effet non seulement le choix de la peine capitale aux familles des victimes, mais surtout en se tenant au retrait de l'étape des négociations qui est, de mon point de vue, l'étape la plus importante, ils permettent aux familles lésées de nommer elles-mêmes la contrepartie qui les convaincrat de renoncer à demander la peine capitale. En effet, la peine prévue selon la loi pour une agression entraînant la mort, comme toute agression physique, dépend du choix de la victime et sa famille. Si ces derniers renoncent à demander une peine physique, c'est-à-dire s'ils pardonnent ou demandent une compensation financière, l'État a alors l'autorité de demander une peine d'emprisonnement qui, comme nous avons vu, est de 3 à 10 ans dans le cas du meurtre. Si la famille choisit l'exécution du *qesâs*, une peine égale au crime, alors la famille du condamné, et lui-même (voir chapitre 3 et 9), se chargent de les convaincre de changer l'avis. Mes observations montrent que certaines familles demandent et acceptent une compensation financière ou exigent un don, de la part de la famille du condamné, à une œuvre caritative de leur choix en échange de leur renonciation à demander l'exécution du condamné¹. Cependant, il y a des exemples (Annexe 3, intp11, intp14) où les demandes des familles n'entraînaient pas une dépense financière de la part du condamné et sa famille, mais un déménagement forcé ou un mariage forcé, c'est-à-dire que la punition peut être

¹ L'absence de statistique nous rend impossible d'affirmer s'il s'agit d'une majorité ou une minorité.

autre que pécuniaire ou carcérale. L'accord entre les deux familles, non-encadré par la loi ni par les rites, crée une espace large de possibilités qui rend les conséquences d'un acte criminel imprévisible.

L'État moderne, via l'exécution des lois dans le territoire, assure une harmonie dans les règles et les procédures sur le territoire national. La mode de mise à mort est un des aspects de l'action punitive qui est aujourd'hui fortement encadré par les États centralisés. Le choix, la régularisation, et l'harmonisation du mode de mise à mort, et les modalités pratiques des actions punitives relèvent d'un des rôles de l'État moderne qui s'inscrivent dans le cadre de la prévisibilité des peines. Dans la pratique iranienne, l'exécution d'une peine peut être public ou privé, et si la peine de mort est toujours donnée par voie de pendaison, beaucoup de détails ne sont pas prévus dans les procédures. Quand l'exécution prend place à l'intérieur de la prison, il n'existe pas d'échafaud à proprement parlé, mais plutôt un tabouret placé stratégiquement en-dessous d'une corde. En public, il s'agit dans la plupart du temps à une corde noué attaché à une grue qui soulève le condamné à mort. Le condamné ne subit donc pas la même mort si son exécution est effectuée en public ou à l'intérieur d'une prison : dans le premier cas, la cause de la mort est l'asphyxie, tandis que dans le deuxième cas, la mort est donnée par une fracture de nuque.

Et enfin sur la question de la normativité des lois, nous avons déjà montré le comportement paradoxal de l'État iranien. D'un côté, il contrôle la société et les comportements dans les moindres détails, et de l'autre, au sujet de *gesâs*, son positionnement reste vague et subordonné aux circonstances politiques. Ainsi, les mœurs contradictoires auxquelles font face les familles ne sont pas canalisé par une vision qui donnerait une direction claire aux membres de la société. Paradoxalement, ce retrait de l'État, qui ne se prononce pas clairement sur les valeurs qu'ils jugent supérieurs laisse les acteurs de la société libre de choisir leur valeur de référence et dans un processus long, mais non-étatique et non-géré par l'État, de négocier et de déterminer son évolution et ses priorités. Nous allons revenir sur ce point et sur les activités de la société et de la population dans le chapitre 9.

Égalité

Un État modernes se caractérise entre autres par la garantie d'égalité devant la loi (Pierson, 1996). C'est-à-dire que le système judiciaire est tenu de traiter tous les citoyens de la même manière, selon les mêmes procédures, avec les mêmes droits, et ils sont soumis aux mêmes exigences, indépendamment de leur statut, situation financière, géographique, religieuse ou autre. Cependant, dans la

quasi-totalité des systèmes politiques basés sur les élections où chaque citoyen adulte¹ a une voix dans les élections, ses droits et devoirs, aux yeux de l'État et celui de la société, peuvent varier selon le groupe d'appartenance auquel il est associé. Certains groupes, par leur religion, leur âge, leur sexe, leur lieu d'habitation², leur ethnicité ou leur orientation sexuelle, peuvent être assujettis à des droits et devoirs différents. Ces différences, si elles sont écrites dans les textes de loi, les rendent inégaux devant un tribunal, car selon leur groupe d'appartenance, les lois qui les concernent ne sont pas les mêmes. Un citoyen a alors des identités multiples selon la situation dans laquelle il se trouve. Même dans un système judiciaire où l'égalité de tous les citoyens n'est pas garantie, l'État reste la seule autorité disposant du pouvoir de punir. Aucune autre institution ne dispose des moyens d'enquête, de jugement, et d'exécution des peines. Ainsi, le traitement des accusés, tout comme le traitement des victimes bénéficierait d'une harmonisation à l'échelle nationale qui empêcherait les procès populaires ailleurs que dans l'opinion publique ou les médias.

La Constitution iranienne stipule que tous sont égaux devant la loi (Madjles, 1979: : Article 3). La pratique de *qesâs* en Iran ne garantit pas une égalité de traitement pour les accusés ou pour les victimes. Elle est caractérisée par une inégalité inhérente. Cette inégalité vient principalement de l'importance des négociations dans l'issue du procès, qui fait dépendre la peine encourue par le coupable des éléments qui ne sont pas liés directement aux circonstances de son crime. Il ne s'agit pas d'ignorer la réalité des inégalités des systèmes judiciaires modernes dans un État démocratique, où la situation financière des protagonistes, entre autres, et donc leur accès à plus de ressources légales comme des conseillers ou avocats créent des inégalités entre les protagonistes venant de milieux différents. Mais dans la pratique iranienne du *qesâs* cette inégalité est manifeste de manière plus flagrante et plus conséquente. Surtout que ce n'est que par le canal des ressources personnelles des familles des condamnés que les négociations entre les protagonistes sont cadrées. L'issue de l'affaire dépend alors fortement et directement des ressources des familles, qu'il s'agisse des ressources financières ou des ressources sociales et culturelles. Il s'agit des inégalités causées par une mauvaise connaissance de la loi, un accès insuffisant à des représentants légaux, mais aussi par des inégalités sociales entre des personnes de différents milieux avec différents niveaux d'éducation. Les négociations sont menées par des médiateurs, parfois volontaires et parfois désignés par les familles, qui sont obligés de jouer le rôle d'un psychologue, d'un conseiller, d'un ami en même temps, et qui sont amenés à élaborer des stratégies pour arriver aux résultats qu'ils souhaitent à

¹ Dans le cadre des restrictions des éligibilités au droit de vote

² Par exemple, les immigrants qui choisissent d'habiter au Québec doivent envoyer leurs enfants dans les écoles francophones, mais les Québécois de souche anglophone n'ont pas cette obligation.

l'issue des négociations. Un autre aspect de l'inégalité est créé par le statut social et financier des familles impliquées. Le retrait de l'État de ce processus laisse les familles dépendantes des liens parentaux, familiaux, professionnels, etc. dans une société où 74% de la population vient des milieux urbains (Centre Des Statistiques Iranien, 2016). Le système judiciaire ne cherche en aucun cas à harmoniser les peines encourues pour des crimes similaires. Chaque cas est alors unique et les réactions des familles très différentes. Des personnes ayant commis des actes similaires peuvent recevoir des peines aussi différentes que 3 ans de prison ou l'exécution.

Je viens d'affirmer qu'il serait injuste de traiter les citoyens selon les règles différents et de ne pas leur accorder l'égalité devant la loi. Cependant mon affirmation était faite à l'intérieur d'une structure qui légalisant l'inégalité ne traitait pas tous les citoyens sur le même pied. Je tiens alors à clarifier les termes que j'utilise. Dans un État moderne, démocratique et libre, l'égalité serait absolue entre les citoyens nonobstant leur âge, sexe, orientation sexuelle, religion, ethnique, langues, habilité physique ou autre caractères personnel. La justice renvoie également à un mécanisme qui garantirait une égalité de traitement à tous les citoyens en offrant une égalité des chances et de traitement. Dans le cas iranien, quand je parle de l'injustice ou l'inégalité, je me réfère à la Constitution iranienne, avec les inégalités et les injustices, au sens strict, qui y sont présent. Autrement dit, je ne cherche pas à étudier la Constitution dans ses imperfections, mais de mettre en évidence l'improbable de la réussite des pénales à fournir le niveau de l'égalité et de la justice promis dans la Constitution.

Dans un conflit, les deux parties ne vivent pas les mêmes circonstances et leur compréhension des faits, ainsi que leur jugement, sont fortement influencés par leur situation. Les actions et les comportements sont considérés comme bien, ou mal ; juste ou injuste, dépendamment du côté du conflit où on se retrouve. Un conflit pareil est un exemple flagrant du droit naturel de Hobbes. Dans la pratique iranienne du *qesâs*, le Léviathan ne se porte pas référent entre les deux parties au conflit. Nous sommes face à une situation où le Léviathan existe et impose ses contraintes, mais dans certains cas manque à des devoirs que nous avons l'habitude de voir chez un État Hobbesien

Bien commun

L'existence du Léviathan, pour Hobbes, devrait minimiser le rôle de la puissance personnelle dans la différenciation entre les individus. Face à la justice étatique, les citoyens seraient donc égaux, leur richesse, leur statut social et leur réputation, leur connaissance et leurs relations ne sont pas des facteurs déterminant de l'issue d'un conflit, comme ils l'auraient été en absence du Léviathan, où les protagonistes d'un conflit doivent régler un désaccord avec leur propre moyen. En pratiquant

le principe *qesás*, l'État iranien donne un rôle important aux intérêts et préférences personnelles. Ainsi, un crime d'agression grave n'engendre pas une réaction qui chercherait à maximiser l'intérêt de la société dans sa totalité.

« La volonté particulière tend par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité » (Rousseau, 1762). L'État iranien manque à son devoir de protéger le bien commun en laissant au soin des individus le choix de la punition d'un coupable de meurtre, si l'on considère que le meurtre est un crime qui menace l'intérêt de tous car la poursuite de l'intérêt individuel, permit par l'État mettrait en péril l'intérêt de tous (Foisneau, 2016)

La décision des familles est la décision d'individus qui n'ont aucune raison sinon une pression morale et sociale, à prendre leur décision à la suite d'un raisonnement et selon l'intérêt de tous ou une définition sociale de la justice et l'égalité. Ces familles se trouvent être les cibles des argumentations de leur entourage qui leur présentent des considérations différentes. Deux sujets sociétaux reviennent souvent dans ces raisonnements. Celui de l'effet d'une peine capitale pour la société au sens large¹ en termes de reproduction de la violence, et celui de la probabilité que le condamné relâché récidive. La famille de la victime est mise face à cette question à la suite d'un hasard et elle est amenée à juger du bien de la société, un rôle que l'État devrait porter. Pour Rousseau Quand un coupable est condamné à mort, il l'est toujours en tant que l'ennemie de l'État et pour avoir enfreint ses lois, par un décideur qui l'exécute dans l'intérêt public (Rousseau, 1762). Ceci n'est clairement pas le cas des familles des victimes. Dans cette conjoncture l'institution qui, dans un État de droit est responsable de la tâche de porter jugement sur les actions de transgression, c'est-à-dire l'institution judiciaire représentée par la personne du juge, devient presque un homme, un citoyen, qui n'a pas le pouvoir de faire exécuter ce qu'il juge juste, car la décision ne lui revient pas. Ainsi la société garde un fonctionnement quasi tribal et le statut de citoyens moderne, égal et redevable devant l'État et sa loi, est endommagé (voir chapitre 8).

Le devoir de l'État est d'assurer et de défendre le bien commun. Le pouvoir souverain est responsable, selon Hobbes, de protéger la sécurité de la communauté, et il dispose d'une autorité absolue pour assurer la protection commune. Le contrat qui lierait l'État moderne et la population est brisé par l'État iranien, qui ne fournit pas de l'égalité et donc crée et cultive une atmosphère d'insécurité et d'incertitude face à la loi. L'État est censé cadrer le traitement des individus et empêcher les

¹ M^c. Mostafaii demande à des familles des victimes, si elles pensent que les crimes s'arrêteraient après l'exécution du coupable (Mostafae, 2011).

réactions illégales et démesurées de la population. Je fais référence ici à des lynchages publics ou des représailles des citoyens justiciers envers des personnes accusées et donc présumées coupables qui sont l'expression ultime des traitements spontanés d'une partie de la population qui prend, à un moment donné, la décision d'exécuter un jugement rendu par l'affect.

L'État iranien ne prend pas de position claire par rapport à la philosophie punitive qu'il choisit et ses actions ne nous donnent pas une structure claire de sa vision de la justice. Dans l'incertitude causé par ces attitudes, nous posons que plus qu'une conception idéologique, ce sont les intérêts politiques qui guide les politiques punitives de l'État iranien. Quand on parle des pratiques punitives, il est inévitable de parler de la justice. La rhétorique de l'État iranien, en s'appuyant sur la religion, présente ses commandements comme la définition même de la justice. Ainsi, il réfute toute critique sur l'injustice de ses lois et ses comportements en accusant les critiques de s'opposer à la religion, et il justifie ses actions en se référant à la religion. Cependant, comme dans d'autres États (Verdier, 2004b) souvent c'est le contexte politique (voir chapitre 6) qui détermine le traitement des cas pénaux. Nous expliquerons dans le chapitre suivant comment l'exception judiciaire de *qesas* est utilisée par l'État iranien afin de combler les vides laissées par son manque de légitimité et de contrer les difficultés qu'un tel manque provoque pour sa gouvernance.

CHAPITRE SIX

LES STRATÉGIES DU POUVOIR EN IRAN

Les pratiques pénales d'un État sont des moyens de grand impact et de grande signification dans les stratégies élaborées par ledit État. « La punition publique doit manifester [une] double affliction : que l'on ait pu ignorer la loi, et qu'on soit obligé de se séparer d'un citoyen » (Foucault, 1975: 130). La punition sous forme d'emprisonnement et d'exécution de peines en huis clos est aujourd'hui répandue en Iran, mais les châtiments publics restent encore assez courants¹. La communication faite autour de ces exécutions et peines et leur relais auprès de la population est censé aider à ce qu'un rapport simple et direct soit établi dans la population. Pour Foucault, l'échec technique du système pénal divise les classes populaires et crée une classe de délinquant récidivistes, mais en séparant le crime et la politique, l'autorité de la police est garantie (Foucault, 1975). En gardant l'idée centrale de Foucault qui voit la sanction pénale comme une forme de contrôle, nous montrons comment la pratique de *gesâs*, malgré ses contrastes visibles de procédure avec les formes de châtimement occidentales aide la domination politique de l'État iranien est comment ses stratégies sont articulées et sont expliquées par cette pratique pénale.

Dans le cas que nous étudions, un des droits de la population, celui de porter jugement en cas d'agression, n'est pas transféré à l'État. Pour un État à tendance totalisant tel que l'État iranien, ce retrait et cette perte volontaire du contrôle ne sont pas anodins. Nous avons déjà mentionné la manière dont l'État iranien utilise les commandements religieux, non de manière absolue et totale, mais de manière arbitraire et sélective. Ainsi, il se donne l'occasion d'évoquer la religion, ou une interprétation particulière des lois et des commandements chiïtes au moment où ses intérêts sont menacés. Les règles religieuses deviennent ainsi un outil de plus pour l'État iranien dans la justification de ses positions impopulaires ou injustes. Face aux pressions des organisations internationales des droits de l'Homme, les responsables étatiques iraniens défendent souvent la pratique du *gesâs* en le rendant équivalent à l'Islam (Etemâd Daily, 2013). Mais nous avons vu qu'un tel consensus n'existe pas chez les juristes musulmans quant à l'importance et la place du principe de *gesâs* pour pouvoir affirmer une telle équivalence. L'État iranien agit et analyse en termes des intérêts étatiques, que ce soit pour le choix de sa politique à l'extérieur ou à l'intérieur du pays, et il ne se

¹ Dans le cas iranien, la visibilité du châtimement s'avère être un risque. La population se réunit parfois pour assister à une exécution et crier sa haine et sa colère contre le condamné (Boroumand Foundation, 2019). Et d'autre fois, ceux qui sont réunis s'impliquent autrement en demandant aux ayants droit de ne pas permettre que l'exécution ait lieu (Khabar Online, 2014).

limite pas par les contraintes ou les impératifs religieux s'il considère qu'il est nécessaire de les dépasser (Khomeiny, 1988a) au profit des intérêts plus terrestres. Alors le maintien de la loi de *qesâs* ne peut pas émaner d'un choix idéologique, ni être le résultat d'une vision différente de gouvernance qui se baserait sur des modes plus communautaires de résolution de conflit. Le choix du maintien du *qesâs*, dans les conditions que nous avons expliquées, est un choix politique plutôt qu'idéologique. L'idéologie religieuse n'est pas ce qui motive l'État iranien dans ses prises de positions, mais ce qui l'aide à justifier ses positions et ses décisions prises sur la base d'intérêts politiques de survie et de contrôle. Le choix politique de l'État iranien peut s'expliquer au vu de ses stratégies de survie et de recherche de légitimité. Les stratégies de l'État sont élaborées pour protéger le contrôle et la domination des classes au pouvoir (Foucault, 1975). Le maintien de la pratique du *qesâs*, malgré la perte de souveraineté qu'il engendre pour l'État, devrait alors être bénéfique à l'État. Dans cette perspective, je vais relever la manière dont les faits et les gestes de l'État face au *qesâs* s'accordent avec sa quête de légitimité.

Le système judiciaire est un outil d'apprentissage des normes et des valeurs, selon la philosophie de peine que les législateurs prennent comme référence. La justice, en tant qu'outil de contrôle utilisé par l'État, nous éclaire sur les choix politiques des gouvernants. Nous allons voir que le traitement du *qesâs* nous renseigne sur les stratégies du pouvoir de l'État iranien. Nous reconnaissons deux buts à ces stratégies étatique. Une première série d'actions visent à justifier ces comportements, et ainsi à le légitimer, et une seconde série vise plutôt à empêcher le soulèvement populaire et à contrôler la dissidence. Avec la pratique du *qesâs*, l'État ne sépare pas physiquement les coupables en les incarcérant, mais il crée non pas une mais deux catégories de personnes qu'il oppose. Le crime est séparé de la politique, mais la punition aussi paraît être séparée de la politique. Cependant je pose qu'au contraire, il s'agit d'une décision politique dans la ligne des stratégies de l'État iranien, qui vise à aider à sa survie et au maintien de son contrôle.

Je relate d'abord ici le comportement de l'État iranien face aux critiques qui visent le principe de *qesâs*. Les réactions étatiques sévères sont le signe de l'importance du maintien de la pratique du *qesâs* pour l'État. Nous allons voir que l'État va jusqu'à accuser les critiques du *qesâs* d'apostasie. Avec l'établissement de la République Islamique d'Iran après la Révolution de 1978, les tenants du pouvoir politique changent. Ce changement est accompagné par une nouvelle vision des valeurs d'une société idéale. La République Islamique d'Iran s'est établie à la suite d'une révolution anti-monarchique et anti-impérialiste. Elle s'est consolidée dans les premières années qui ont suivi la Révolution de 1978 en se débarrassant des autres forces politiques. Dans ce processus, elle a non seulement écarté les forces laïques de gauche les forces libérales de droite, les militants armés

mojahedines, et les forces nationalistes, mais elle a également éloigné du pouvoir ses membres fondateurs critiques et frondeurs. Ainsi, l'État iranien souffrant d'un manque de légitimité (voir chapitre 4) cherche à se justifier et se légitimer, tout en essayant de rendre l'opposition invalide et impuissante. Ses stratégies, que nous retrouvons dans les conséquences de la pratique du *gesâs* formeront le sujet de la suite de ce chapitre.

A. Traiter le *gesâs* en principe fondateur

Depuis l'instauration de la République Islamique, l'État iranien a réservé un traitement particulier à tout ce qui touche à la question du *gesâs* sur la scène politique. Nous étudions le traitement légal du *gesâs* dans la première partie, et son traitement social dans la troisième partie de cette thèse. Dans cette partie nous nous intéressons à son traitement politique et dans ce chapitre, nous nous penchons sur l'intérêt que la pratique du *gesâs* peut avoir pour l'État, et dans quelle mesure cet outil aide l'État. Il est vrai que le phénomène du *gesâs* ne touche pas plus de quelques centaines de cas par an, mais il reste, comme nous l'expliquons dans ce texte, un sujet de débat public. L'État iranien est très attaché à cette pratique et à ce principe, et il le montre dans les déclarations qui trouvent écho dans les médias iraniens et étrangers, mais aussi dans le traitement de l'expression des opinions alternatives au sujet du *gesâs*.

L'utilisation politique des phénomènes sociaux de la part de l'État précède la République islamique. Les politiques comme l'interdiction du port du voile, ou l'augmentation de l'âge minimal du mariage à l'époque des Pahlavis sont renforcées par la puissance de la loi qui prévoit des sanctions sévères pour les transgressions. Le but politique de ces gestes est révélé par l'application de la force, qui amène des changements visibles et rapides, sans programme éducatif pour accompagner l'évolution des mœurs et des valeurs qui motivent les actions (Ladier-Fouladi, 2009).

Première décennie de la Révolution

À l'aube même de la création de la République Islamique d'Iran, c'est-à-dire dans les deux mois qui séparent la chute du régime Pahlavi et le referendum fondateur du nouveau régime, le gouvernement provisoire commence déjà à remplacer et à changer les Codes. Comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, le code de la famille a été le premier Code qui a été affecté par le gouvernement provisoire. J'ai entendu des récits différents sur le fonctionnement des tribunaux dans les premières années de la Révolution et avant la mise en place d'un nouveau code pénal. La version officielle de l'État iranien ne mentionne pas les abus et les libres interprétations qui pouvaient causer des comportements aléatoires que l'on ne peut pas qualifier d'extra-judiciaires, car le

« judiciaire » n'avait pas encore de cadre précis. Les expériences vécues et les anecdotes rapportées par les avocats et d'autres parties prenantes que j'ai interviewés m'ont fait le tableau de quelques années de chaos juridique pendant lesquelles certains juges utilisaient le code pénal d'avant la Révolution, et certains autres se basaient sur leur interprétation de la sharia ce qui, dans le cas précis de mon entretien (Annexe 5, ent6), avait résulté en un verdict condamnant l'accusé à payer deux chameaux (et non pas l'équivalent monétaire) à la personne endommagée, ce qui n'a pas été facile à réaliser pour le condamné. La nécessité d'une législation centralisée pour l'emploi des tribunaux du pays était donc manifeste.

En 1981, moment très significatif dans le cheminement de l'État iranien pour écartier les concurrents et renforcer sa mainmise et son monopole sur le pouvoir central, un premier projet de loi sur « *hodud et qesâs* » est présenté. Il s'agit d'une tentative pour remplacer officiellement l'ancien Code pénal et pour présenter un texte unique afin d'harmoniser les politiques nationales. La première version du code pénal relatif au *qesâs* est reçu par le parlement le 17 février 1981. Cependant le processus qui en fera une loi n'était pas un processus habituel. Reçu comme un projet de loi, le texte est ensuite signé par 15 parlementaires (même si certains retirent leur signature plus tard) et devient une proposition de loi. Le parlement remet ensuite la ratification de la proposition de loi à la seule commission des affaires judiciaires du Parlement. Là encore, certains parlementaires soutiennent qu'il ne leur avait pas été clair que la proposition de lois ne passerait jamais dans les séances plénières et qu'ils avaient voté pour un transfert de droit de ratification. La loi sur le *qesâs* est enfin validé par la commission des affaires judiciaires du parlement le 25 août 1982.

Ce projet/proposition de loi se voit confronté à l'opposition des juristes et des avocats qui manifestent leur opposition dans les médias et dans les pamphlets. Le quotidien *Enghelâb eslami*¹ en publie deux. La lecture de ces deux lettres, est essentielle pour comprendre le contexte politique dans lequel se tenaient les débats. Un contexte où le parti du président élu se positionne en opposition contre le guide (Jebbeh Melli, 1981a) et demande au peuple de le soutenir pour faire face à des abus.

Une première déclaration, intitulée « Déclaration d'un groupe de juristes et de juges au sujet du projet de loi de *qesâs* », signée par 113 juristes et juges, est publiée le 19 avril 1981. Elle se concentre sur les insuffisances du projet de loi, et sur les difficultés qu'il peut créer. Le texte commence par

¹ Traduction littérale : Révolution Islamique. Journal édité par Abolhassan BaniSadr (premier ministre du 5 février 1980 au 20 juin 1981), publié du 19 juin 1979 au 7 juin 1981.

affirmer que les fatwas en Islam sont inspirées des besoins et des nécessités de l'époque, et que les conjonctures économique et morale du pays demandent alors du *ejtehad*¹, c'est-à-dire un effort de la part des spécialistes du droit musulman pour trouver les meilleures réponses possibles aux questions légales de l'époque. Les signataires affirment que ceci est nécessaire pour protéger l'âme et le corps des règles islamiques et des commandements divins aussi bien que leur dynamisme et leur évolutivité. La lettre continue en abordant la question du témoignage et du serment. Elle affirme qu'accepter le serment² comme preuve de culpabilité de l'accusé peut entraîner des abus. De plus, la proposition de loi n'accepte pas comme preuve le serment des femmes, ce qui serait injuste pour les femmes qui sont, affirme la lettre, égale aux hommes dans le combat révolutionnaire. La déclaration rapporte d'ailleurs que le rejet du serment des femmes comme preuve n'est pas une vision unanime chez les juristes imamites³. Selon les signataires, les inégalités économiques présentes dans la société posent également un problème d'injustice car la pratique préconisée par le projet de loi de *qesâs* offre à des riches la possibilité de négocier leur punition, et prive les plus démunis de la justice. La question de la privatisation du meurtre est également abordée. Le droit de la société à la justice, dans le projet de loi de *qesâs*, n'est pas pris en compte. Selon le Coran, tuer un homme reviendrait à tuer tout le monde, comme le souligne la lettre des juristes. Ils concluent alors que les conséquences d'un meurtre dépassent les relations entre le meurtrier et la victime et touchent toute la société, qui doit alors avoir son mot à dire dans la prévention et dans la punition du meurtre. Enfin, le texte aborde la question d'une disposition de la loi qui rend le meurtre non passible de peine, si le meurtrier, en son âme et conscience, pense rendre justice. Les juristes accusent cette disposition de causer des débordements et des abus graves, surtout pour des justifications de meurtres sur la base des « insultes aux choses sacrées de la religion » attribuée à la personne tuée, qui ne laissent pas de traces matérielles et peuvent être fabriquées par des meurtriers pour fuir la peine. Les signataires proposent alors que le projet de loi rédigé par le conseil supérieur judiciaires du gouvernement, soit révisé par un groupe d'experts de différents horizons afin de prendre en compte l'intérêt de la société des Musulmans. Ils affirment qu'il serait dommage pour un gouvernement qui gouverne au nom de l'Islam de ne pas tenir compte des avancées historiques de la

¹ Pour plus d'information, voir <http://www.iranicaonline.org/articles/ejtehad> [Consulté le 07/08/2017].

² Il s'agit des serments multiples, *qassâmeb*, que nous avons couvert dans le chapitre 3.

³ Les signataires nomment Cheikh Al-Toussi (995-1067), Ahmad ibn Muhammad Ardabili (1500-1585), Shahid Thani (Zayn al-Din al-Juba'i al'Amili (1506-1558)) et Allamah Al-Hilli (1250-1325) en exemple de juristes musulmans qui acceptent le serment des femmes.

science et de l'expérience des sociétés humaines en matière de criminologie et de sociologie du crime, que ce soit pour prévenir, prouver, punir ou réhabiliter (Enghelâbé Eslami, 1981a).

Une deuxième déclaration, signée par 17 professeurs de droit, 114 juges et 34 avocats, est publiée le 12 mai de la même année dans le même quotidien (Enghelâbé Eslami, 1981b). Ce numéro comporte également en première page un compte rendu de la table ronde organisée la veille sur le projet de loi de *qesâs*. Sous le titre de « les signataires et la société des juges étaient absente des débats sur le projet de loi de *qesâs* », le journal rapporte que Mohammad Beheshti¹ a déclaré dans cette table ronde que des juristes ont aidé à l'élaboration du projet de loi, contrairement à ce que la première déclaration prétend. Beheshti accuse les signataires de feindre de demander une révision sérieuse et scientifique, mais de faire appel en vérité à des méthodes médiatiques risibles et de publier et signer des déclarations non-scientifiques. Cette table ronde est le motif de la deuxième déclaration que le quotidien *enghelâb eslâmi* publie. Cette déclaration critique les agissements de l'État au sujet de ce projet de loi, plus que le contenu du projet. Elle accuse les lobbies de vouloir empêcher les débats sur ce projet et d'envoyer le projet à l'exécutif sans le vote du Parlement. Les signataires s'indignent que leurs opposants les attaquent et les accusent d'avoir des intentions antirévolutionnaires. Ils jugent la table ronde comme une mesure publicitaire dont le format n'est pas approprié à un débat sur un tel projet, et questionnent l'absence d'autres critiques du projet de ce débat, et appellent les personnels religieux impliqués à utiliser les mêmes moyens de débats qu'ils auraient utilisés dans les écoles religieuses pour débattre des sujets de fond. Ils répètent que leur compréhension des articles 4 et 72 de la Constitution, qui font références aux « principes et commandements religieux du pays », concernent la religion et non la jurisprudence, qui diffère selon les spécialistes, lesquels, comme tout humain, sont sous l'influence des conditions politiques et économiques. Les signataires élaborent encore sur deux points dans le contenu du texte qu'ils jugent biaisé : la question des minorités religieuses, qui n'est pas abordée dans ce projet de loi, et dont l'absence laisserait le jugement des cas les impliquant dépendant de l'interprétation des exécutants. Quant à la question du serment, elle ne peut être digne de confiance que si, de manière préalable, la droiture morale de celui qui porte serment est établie, ce qui ne peut pratiquement pas être mis en évidence par une cour. La déclaration se termine en demandant une révision du projet de loi et

¹ Mohammad Beheshti (1928 - 1981) Chef du pouvoir judiciaire (23 février 1980 au 28 juin 1981), Chef du Conseil révolutionnaire d'Iran (12 janvier 1979 – 4 février 1980) et Secrétaire général du Parti de la république islamique (17 février 1979 – 28 juin 1981) était juriste, philosophe, religieux et homme politique iranien a été assassiné le 28 juin 1981.

en exprimant l'inquiétude que l'exercice d'une telle pratique mènerait les gens à ne plus croire à la justice musulmane.

Le même jour, *Payâm Jebhe Melli*¹, organe du parti *Jebhe Melli*², publie une déclaration attribuée à un groupe de notaires, sans nommer les signataires, en s'opposant à ce projet de loi (Jebheh Melli, 1981b). Cette déclaration se termine par la phrase « Nous considérons que ce projet de loi est contraire aux principes islamiques et humains, et nous demandons au parlement de le rejeter ». Cette déclaration, bien que courte, sera citée à maintes reprises dans les débats politiques et les événements qui agitent la scène politique dans les mois et les années à venir. Enfin, un autre article est paru dans les deux derniers numéros du *Payâm Jebhe Melli*, sur le projet de loi sur le *qesâs*. Ce dernier, signé Majid Haeri, avocat, porte sur les détails du projet de loi. Les problèmes et les failles qu'il évoque sont techniques³. Il se pose des questions sur la pratique des propositions de loi au sujet du *qesâs* et de l'adultère, en proposant des scénarios où l'application du texte de loi poserait des problèmes pratiques, ou serait contraire à l'âme ou aux textes d'autres articles du Code (Jebheh Melli, 1981c; 1981d).

Dans ce débat autour du *qesâs*, *Sazman mujahedin kebalgh*⁴ prend également position contre le projet de loi de *qesâs* et contre ce qu'elle juge comme venant d'une vision rétrograde de l'Islam (Mojahed, 1981a). *Sazman Peykar*⁵ s'oppose également au projet du *qesâs* qu'elle considère comme « très rétrograde » et la manifestation de la vraie âme de l'Islam, et elle accuse d'hypocrisie les mouvements

¹ Traduction littérale : Le message du Front National était la publication officielle du parti Jebheh melli. La version digitalisée de ces publications est disponible sur les réseaux sociaux, notamment sur une chaîne de diffusion de ce parti sur le réseau *Telegram* consultable à https://t.me/JMI_official.

² Traduction littérale du nom : « le front national » Ce parti est fondé par Mossadegh et plusieurs autres politiciens en 1949 et a vécu plusieurs périodes de répression, le premier après le coup d'État contre Mossadegh en 1953. Après les répressions des années 1980 et la décision du parti d'arrêter les activités politiques pendant que la guerre continue, la 5^{ème} vague du parti a commencé à être active en 1993. Bien qu'officiellement interdit en Iran aujourd'hui, les membres de ce parti émettent des déclarations et réactions sur la vie politique en Iran depuis l'Iran et depuis l'étranger.

³ C'est pourquoi je ne vais pas les aborder dans le texte. À titre d'exemple, il se pose la question du *qesâs* partiel d'un œil d'un condamné qui n'en aurait qu'un. L'exécution du *qesâs*, c'est-à-dire lui retirer la vue du seul œil qui lui reste, le rendrait aveugle, ce qui ne correspond pas à ce qu'il a fait subir à sa victime.

⁴ Traduction littérale du nom : « Organisation des combattant du peuple », il s'agit d'une organisation politique se revendiquant de la gauche, tout en gardant des tendances islamiques, fondé en 1955. Cette organisation ayant une structure sectaire et militaire a commis des actions armées dès le début et est entrée dans la lutte armée en 1981 après avoir subi des divisions internes et elle est aujourd'hui encore dotée d'une présidente et d'un bureau à l'extérieur des frontières de l'Iran.

⁵ Traduction littérale du nom : « lutte », il s'agit d'une organisation de gauche, de tendance maoïste et staliniste, née des divisions du *Sazman mujahedin* en 1975.

qui se disent musulmans mais qui s'opposent au projet de *qesâs* (Peykar, 1981). Le parti Tudeh¹ s'oppose également au projet de loi de *qesâs* qu'il estime inutile et inefficace dans le but premier de la punition qui serait de rééduquer le criminel (Nameh Mardom, 1981)².

Dans les jours qui suivent, le parti *jebbeh melli* tente d'organiser une manifestation. La manifestation est prévue pour le 15 juin 1981 à la place *Toopkehâneh* (Jebbeh Melli, 1981c; 1981d). Le parti dénonce les abus du gouvernement, et accuse Khomeiny de protéger des usurpateurs qui ne respectent pas les règles. L'appel à la manifestation, qui paraît sous la forme d'un éditorial, mentionne également une série de projets de loi proposés par le gouvernement comme motifs, et exprime le mécontentement du parti de ces différents projets de lois circulant au parlement, dont celui concernant le *qesâs*, qui est l'un des quatre projets nommés dans le texte de l'appel.

La réaction de l'État est très sévère. Il déclare la manifestation illégale. Le matin du jour où la manifestation devait avoir lieu, Khomeiny fait un discours (Khomeiny, 2001). Il condamne l'appel à manifestation qu'il qualifie d'opposé à la religion. « Le projet de loi de *qesâs* est lui-même la question de l'Islam, et ceux qui demandent aux Musulmans de manifester contre ce projet, demandent aux Musulmans de se révolter contre le Coran, contre les commandements nécessaires³ de l'Islam ». « Quand la déclaration de *jebbeh melli* dit le projet inhumain du *qesâs*, ils entendent les lois inhumaines du Coran, les lois inhumaines de l'Islam ! » il continue et conclut que « la manifestation est contre la république islamique, contre le gouvernement islamique ». Au sujet du parti *Jebbe Melli*, il demande à « ceux qui suivent et qui soutiennent ce parti, [...] ce qu'ils estiment être leur devoir religieux. Tout ce que vous avez pu identifier parmi vos devoirs est de guider l'État islamique, avec tant de véhémence ? en appelant à mutinerie ? ». Khomeiny considère que « pendant tout le règne des Pahlavis, un tel affront contre l'islam n'a pas eu lieu », mais qu'« à ce moment j'accepterai un *tobé*, l'islam accepte le *tobé*, allez dire à la télévision que vous vous êtes trompés ». En s'adressant au parti dont le premier ministre est issu, il continue : « Je conseille au groupe *Nehzat Azadi*⁴, je

¹ Le parti Tudeh de l'Iran, littéralement traduit par « Parti des Masses d'Iran » est un parti communiste iranien fondé en 1941. Un des partis politique majeur en Iran, il a été interdit, comme les autres partis d'oppositions dans les années 80 après l'emprisonnement et l'exécution de ses membres et dirigeants.

² Traduction littérale : La lettre du peuple. L'organe officiel du parti Tudeh.

³ Les nécessaires religieux sont des commandements et des croyances qui selon les Musulmans font de toute évidence partie de l'Islam. Les nier serait nier le prophète et commettre l'apostasie. La prière, le jeûne, le haj et les zakats sont par exemple des nécessaires religieux sur lesquelles les courants religieux divers concordent. Ce concept n'est pas présent dans le Coran et est abordé pour la première fois par le 7^{ème} imam Chiite (759-804).

⁴ Traduction littérale du nom : « mouvement de la liberté » ; il est né des différends à la tête du parti *jebbeh melli* en 1961. Ce parti se revendique contre la dictature avec un respect prononcé pour l'Iran et pour l'Islam. Les membres de ce parti sont plus ou moins connus et agissent en leur nom propre en Iran, mais le parti en tant qu'organisation politique n'est pas reconnue par l'État iranien.

conseille au président de ne pas mettre des bâtons dans les roues de l’Islam. ». Et il finit par proclamer une condamnation d’apostasie à tous les membres d’un parti à cause de leur positionnement contre le projet de loi de *qesâs*. Il fait appel aux autres partis en disant : « Séparez vos positions de ces apostats. Oui, ce sont des apostats, Le *jebbeh melli* est dès aujourd’hui condamné pour apostasie. Il est possible pour que le *jebbeh melli* renonce aussi à la déclaration. Si cet après-midi dans les radios, ils annoncent que la déclaration qui a appelé le *qesâs*, le commandement incontournable de l’Islam inhumain, n’était pas d’eux, alors nous acceptons. » car il estime qu’« en Islam, tout le monde peut se repentir, je doute qu’ils puissent le faire, mais repentez-vous ! Ce sera accepté. ». À part Khomeiny, un autre source d’imitation, l’ayatollah Mohammad-Reza Golpaygani (1937-1993) prononce également une fatwa « Si un musulman nie la loi de *qesâs*, il est un apostat, car c’est une négation franche du Coran et du nécessaire religieux » (Golpaygani, 1981).

Les déclarations de Khomeiny au sujet de l’apostasie sur la base de l’opposition au *qesâs* n’est pas une opinion unanime parmi les *faqih*. Quelques jours après le discours de Khomeiny, et quand les membres du parti *jebbeh melli* sont poursuivis et accusés d’apostasie, la publication du *Sazman Mujabedin* fait paraître une lettre ouverte d’ayatollah Sheikh Ali Tehrani¹ à Khomeiny en critiquant sa position sur l’apostasie et le *qesâs*. Dans cette lettre, il aborde trois questions relatives aux propos de Khomeiny. En premier lieu, il pose que le projet de loi de *qesâs* contient de toute évidence des clauses plus que des citations du texte coranique. Il conclut alors que s’opposer à ce texte ne peut pas constituer une opposition aux nécessaires religieux ni une insulte à l’Islam, et que la présomption de cette insulte n’est, de toute façon, pas une preuve suffisante pour déclarer apostats et *mah-dour’oldam*² un large groupe de Musulmans. Il soutient d’ailleurs que si le texte de projet de loi est calqué exactement sur le texte coranique, l’offense serait de le présenter dans un parlement pour le voter, c’est-à-dire mettre au vote les paroles de Dieu. En deuxième lieu, Tehrani aborde les anciennes fatwas de Khomeiny. Il rappelle à Khomeiny que selon ses enseignements les nécessaires religieux ne sont que les lois qui accompagnent l’Islam où qu’il serait allé ; et que la négation d’un nécessaire religieux n’est pas à elle seule suffisante pour une sentence d’apostasie, mais qu’il est nécessaire de prouver que le Musulman nie l’unicité de Dieu ou le prophète. Et enfin dans la suite de sa lettre, Tehrani accuse Khomeiny d’aller à l’encontre de ses propres enseignements et à l’encontre de l’Islam pour rester au pouvoir et pour des raisons politiques. Il juge ces comportements

¹ Ali Tehrani est un religieux chiite, étudiant de Khomeiny et Seyyed Hossein Tabataba'i Borujerdi (1875-1961), et critique de Khomeiny après la Révolution de 1978. Il s’est enfui en Iraq pendant la guerre Iran-Irak pour revenir en Iran en 1995. Il y a été condamné à 20 ans d’incarcération, mais a été libéré en 2003.

² Traduction littérale : dont le sang n’a pas de valeur. Et donc dont la mort ne serait pas punie.

dangereux pour l'Iran et pour l'Islam qui, selon lui, serait en train de perdre sa légitimité à la suite des agissements du gouvernement islamique et de Khomeiny. Il fait une distinction entre l'État et l'Islam et fait le reproche que toute critique des agents de l'État soit interprétée et traitée comme un affront contre l'Islam et le prophète (Mojahed, 1981b).

L'été 1981 est une phase importante dans la consolidation du pouvoir de la part des dirigeants de l'État, qui encore à la suite de la révolution de 1978, cherche à écarter ses concurrents. Pour atteindre son but, il fabrique et utilise un discours autour des intentions antirévolutionnaires, anti-islamique et antipatriotique qu'il attribue à ses opposant. Dans les événements révolutionnaires de 1978, il existait des tendances bien plus large que les partis que nous avons nommés ici, notamment toute une série de mouvements de gauche ont été, malgré les répressions du régime Pahlavi, actifs et déterminant dans la révolution. Dans cet aperçu, je me limite à des partis qui avaient encore des membres actifs au gouvernement, non par leur importance dans l'établissement de l'État actuel, mais pour leur rôle plus ou moins direct dans les événements qui s'articulent autour du projet de loi de *gesâs*. Parmi les partis et les mouvements qui sont durement écarté du pouvoir à cette époque, nous pouvons nommer l'organisation de *Sazman mujahedin*, entrée dans la lutte armé, qui est déclaré un parti illégal et ses membres sont poursuivis et arrêtés (Abrahamian, 1992). Un autre mouvement est celui dont le président est issu, *nehzat azadi*. Ce dernier ne recevra jamais le permis nécessaire pour fonder un parti en Iran après la déchéance de BaniSadre du poste de président par Khomeiny en juin 1981. Le parti *jebhé melli* est l'un des concurrents que le pouvoir écarte à cette époque. Le verdict d'apostasie, donné à la suite de l'opposition de ce parti au projet de loi de *gesâs* ; permettra aux forces de l'ordre de poursuivre, d'emprisonner et dans certains cas¹ d'exécuter les membres de ce parti.

Dans cette phase de consolidation, et dans un climat de guerre², les principes religieux ou la défense contre l'ennemi sont utilisés par le gouvernement pour écarter les concurrents et aussi pour faire une purge dans ses propres rangs. Les deux éléments de la guerre et de l'Islam, ou plus exactement, le narratif étatique de ces deux éléments, continuent encore aujourd'hui à être des socles sur lesquels la légitimité de l'État tiendrait. Mais ces principes fondateurs sont aujourd'hui, surtout depuis 2009, également utilisés par une partie de l'opposition qui, dans une stratégie de dépossession du pouvoir de ses éléments légitimisant, reprennent et s'approprient les mêmes thèmes, l'Islam et la guerre, et en offrent un narratif, une lecture, une signification et une interprétation différentes. Nous

¹ Selon le quotidien Keyhan du 13 juillet 1981, au moins un des membres du parti, Dastmalchi, a été exécuté

² La guerre entre l'Iraq et l'Iran a duré de 1980 à 1988

observons des disputes et des divergences, par exemple, entre les nouveaux membres de *bassidj*¹ et les vétérans anciens combattants qui ont fait partie de *bassidj* au moment de sa création. Ainsi, en l'espace d'une génération, l'héritage de la guerre a trouvé plusieurs revendicateurs (Bbc Persian, 2019) et plusieurs narrations.

Troisième décennie de la Révolution

La question du *qesâs* et ses critiques refait surface 18 ans plus tard sur la scène politique publique iranienne. Le 24 août 1999, le quotidien *Neshât*² publie un article de Hossein Bagherzadeh³, intitulé « La violence étatique est-elle permise ? ». L'auteur critique les intellectuels réformateurs et les activistes des droits de l'Homme qui, de son point de vue, ne prennent pas assez souvent position contre le relativisme dans la légitimation de la violence soutenue par les mouvements plus conservateurs du régime. Bagherzadeh condamne le silence qu'il observe chez les activistes face aux paroles de Mesbah Yazdi⁴ à la tribune des prières du vendredi qui défendent et reconnaissent de la légitimité à la violence étatique, relativisant ainsi l'acceptabilité de l'action violente. L'auteur soutient que la violence étatique a un rôle important dans la production de la violence dans les autres niveaux de la société et invite donc les intellectuels et les activistes à nier en bloc toute forme de violence et, en particulier, l'exécution comme punition. Cette publication suscite des réactions fortes de la part des mouvements conservateurs. Dans les débats qui suivent, le 30 août 1999 le quotidien *Neshât* publie un article de Emadeddin Baghi intitulé « La pendaison et le *qesâs* »⁵. Baghi évoque des explications dans le fiqh pour apporter une interprétation de *qesâs* qui le définit comme un moyen punitif et non un but en soi. Il insiste sur le fait que, comme bien d'autres règles religieuses, une fois que les lois le permettent, le *qesâs* peut être soumis à des codes comme la déclaration des droits de l'Homme dont l'Iran est signataire. Il s'interroge enfin sur le degré d'élévation culturelle et morale de la société qui permettrait de mettre fin à la pratique du *qesâs*. Le 1^{er} septembre 1999,

¹ Traduction littérale du nom « Force de mobilisation de la résistance », Il s'agit d'une force paramilitaire fondée par Khomeiny en 1979 pour fournir des volontaires pour combattre dans la guerre Iran-Irak. Aujourd'hui, avec la fin de la guerre, c'est une branche des Gardiens de la Révolution Islamique.

² Quotidien proche des réformateurs iraniens, édité par M. Shamsolvâ'ezin.

³ Hossein Bagherzadeh est né en 1941. Il a perdu plusieurs membres de sa famille, membre du parti Moudjahidin, dans les opérations miliciens ou par exécutions. Il milite activement contre la peine de mort et vie à l'extérieur de l'Iran.

⁴ Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi, né en 1934 est un homme politique et un mojtahed influent, membre de l'assemblée nationale, du conseil de la révolution culturelle, de l'assemblée des experts, etc. il est considéré comme très conservateur.

⁵ Dans un livre aujourd'hui interdit de distribution, publié en 2002 et portant le même nom, Baghi évoque en détail le contenu des différents articles qui ont contribué aux débats, ainsi qu'aux accusations auxquelles il a dû faire face. Il publie une partie de son plaidoyer pour répondre à ces critiques.

Khamenei réitère les propos que Khomeiny avait tenus en 1981. Dans ce discours, il aborde la question de la presse affirmant qu'il ne voit pas de problème dans le nombre grandissant des quotidiens, mais que si ces journaux sont publiés avec l'argent public, il n'est pas acceptable qu'ils se fassent porte-parole des médias étrangers et œuvrent à l'encontre des intérêts du peuple. « Ceux qui nieraient les lois et les nécessaires religieux, par exemple qui nieraient le *gesâs*, mettent en danger la sécurité du pays. » « S'il y en a qui nient les nécessaires de l'Islam, et le *gesâs* islamique et religieux en fait certainement partie, ils sont des apostats ; et le verdict de l'apostasie est clair dans l'Islam. S'il y en a qui pensent qu'avec le soutien des appareils publicitaires de l'impérialisme et l'empire médiatique du sionisme ils peuvent faire avancer leur agenda en Iran, ils se trompent » (Khamenei, 1999). Le contenu de ces deux articles fera l'objet d'une accusation d'« injures au sacré » portée contre les auteurs et les éditeurs du quotidien. À la suite de ces accusations, le chef de la rédaction subira une incarcération de 19 mois, Il se défendra en affirmant que ce verdict ne prenait pas en compte le fait que 11 mojtahed avaient exprimé que selon eux, les propos publiés ne pouvaient pas être considérés comme un sacrilège. Baghi, l'auteur d'un des articles, sera condamné à une incarcération de 30 mois (Bbc Persian, 2005). La publication du quotidien sera interdite. Plus tard, l'éditeur réussit à retourner l'interdiction de publication. Cependant, ce quotidien n'a jamais repris sa publication (Isna, 2005).

Plus récemment, en février 2014, le quotidien *Aséman*¹ publie dans son quatrième numéro un entretien avec Hermidas Bavand². Ce dernier, se rappelant des événements de la première décennie de la Révolution, évoque : « Je me souviens que Monsieur Najafgholi Habibi³ a renvoyé 12 professeurs, même si certains d'entre eux ont plus tard réintégré les universités. [...] La raison de cette expulsion, si mes souvenirs sont corrects, était que ces professeurs qui, pour la plupart, avaient fait des études de droit, avaient signé la déclaration de *Jebbel Melli* contre le projet de loi inhumain de *gesâs*. »⁴ Le quotidien est accusé d'utiliser l'adjectif « inhumain » pour le principe du *gesâs*. L'éditeur en chef s'excuse (Irna, 2013) et maintient qu'il s'agirait d'une négligence dans la transcription de la référence que l'interviewé faisait à la déclaration parue en 1981 qui est plus connu sous la phrase

¹ Ce quotidien, publié auparavant sous forme hebdomadaire, était le premier quotidien créé après l'élection du nouveau président Rouhani, édité par Mohamad Ghoochani, journaliste et membre du parti Kargozaran Sazandegi (parti centriste proche de Hashemi Rafsanjani).

² Davoud Hermidas Bavand est professeur de droit et membre du conseil de la direction de *Jebbel Melli*

³ Né en 1941, Najafgholi Habibi a été président de plusieurs universités depuis l'instauration de la République islamique, ainsi que membre du troisième assemblée (1988-1992), et membre du Conseil de la révision de la constitution en 1989.

⁴ Quotidien *Aséman*, 18/02/2014.

« projet inhumain de *qesâs* » que son intitulé original. Le journal est fermé tout de suite et son éditeur en chef est arrêté (Isna, 2014).

Il est difficile pour les critiques de s'opposer au principe du *qesâs* sous peine d'être accusé de s'opposer à l'Islam et de voir leurs propos censurés. Le *qesâs* devient ainsi, au même rang que certains autres principes fondateurs de l'État de la République Islamique, comme la jurisprudence du guide ou du port du voile pour les femmes, un principe non-négociable que la société doit apprendre à gérer. L'État iranien a toujours insisté et insiste encore sur le maintien du *qesâs*. Ce maintien s'inscrit, comme je vais essayer de montrer par la suite, dans les stratégies générales de l'État qui, depuis 1978, s'est épris du pouvoir.

B. Favoriser l'arbitraire et l'insécurité

Une des premières stratégies de l'État iranien est celle d'une non-transparence intentionnelle qui lui permet de ne pas avoir à répondre pour une partie de ses agissements. L'imprévisibilité causée par cette non-transparence existe à plusieurs niveaux des informations, des lois et des interdits, des procédures, et de la responsabilité des instances diverses. Le sentiment d'insécurité profite ainsi à l'État pour justifier plus de contrôle et des répressions policières.

État de sécurité, le régime iranien gouverne par crises et évoque une menace existentielle permanente. La menace de l'ennemi, de ses espions et de ses agents, crée un climat de méfiance, qui à son tour encourage la non-transparence. Cette dernière finit par être non seulement une stratégie étatique, mais une seconde nature de la population. Toute forme de demande d'information est traitée de manière suspicieuse. En 2014, le centre des recherches du pouvoir judiciaire m'a refusé accès à toute information concernant le nombre des exécutions par *qesâs* en Iran. Le bureau a prétendu ne pas détenir cette information et m'a proposé de me rendre directement dans tous les centres de détention du pays pour avoir une estimation du nombre des cas d'exécution. En 2007, dans le cadre de mes recherches pour ma maîtrise, le ministère de l'intérieur m'a refusé l'accès aux résultats détaillés des élections présidentielles de 2005 en prétendant que les informations étaient confidentielles. Devant mon argument au sujet de la publication des résultats par circonscription dans les journaux locaux au lendemain des élections, le ministère m'a enfin fourni un pamphlet photocopié que l'on m'a conseillé de ne pas publier. Les exemples de cas de blocage dans l'accès à l'information sont multiples. Le traitement sécuritaire de toute information est dans l'intérêt de l'État qui cherche à consolider son contrôle. Le manque d'information fiable aide à la multiplication des sources non fiables de l'information, et des rumeurs. Dans un climat où les vraies informations ne sont pas reconnaissables des rumeurs, la population ne fait pas confiance non seulement aux

informations qui émane de l'État, mais aussi aux informations et nouvelles qui accusent l'État. Dans ce climat d'incertitude, l'organisation des activités sociales et politiques est très difficile. Empêcher la coordination et le réseautage des activistes sociaux est l'un des objectifs de l'État pour neutraliser l'action des opposants et des critiques. Nous verrons plus tard dans ce chapitre que le mode d'organisation des activistes sous forme de campagne vient également à l'aide de l'État pour diviser les activistes. De manière circulaire, empêcher la formation des réseaux, et ainsi empêcher que les activistes se fassent confiance (Rouholamini and Ahmadi Khorassani, 2010), bloque le passage de l'information entre les différents groupes sociaux (Hoodfar, 2009) et contribue au maintien du climat de méfiance et d'incertitude.

De plus, via la création d'un manque constant d'informations fiables et la mise en garde systématique contre toute recherche de vérité, l'État iranien habitue la population à des dossiers sécuritaires et confidentiels, et ainsi prépare le terrain pour des accusations d'espionnage qu'il lance à tort et à travers. Ces accusations, portées par les médias publics sous forme de dépêches ou de magazines télévisés¹ à l'encontre des journalistes, des activistes et des intellectuels, ternissent l'image de l'activisme social et politique. Le climat d'incertitude et la propagation des rumeurs et des informations sans sources vérifiables font que la population ne sait plus qui croire. Une réserve qui aide encore une fois l'État quand il prononce des peines lourdes pour des accusations d'espionnage et de lien avec les agents étrangers basées sur des preuves non-explicitées dans le dossier. Et en invoquant des raisons de sécurité étatique, l'État impose le huis clos sans même que les avocats de la défense aient accès aux dossiers (Annexe 3, intp16, intp17, intp18).

Les informations ne sont pas le seul aspect de la vie publique à souffrir de non-transparence. Les procédures étatiques sont également confuses et certaines zones d'ombre législative existent. En matière de législation, d'exécution et de la justice, c'est-à-dire les dans les trois branches gouvernementales, les procédures sont imprécises pour la population. Au niveau des aspects législatifs, les interprétations évolutives du Conseil des Gardiens², les rôles auto-proclamés du Conseil du Discernement, ainsi que les « décrets étatiques »³ du guide suprême, perturbent les procédures légales

¹ Comme Hoviat (1996, chaîne 1) ou 20 :30 (actuellement, chaîne 2).

² Notamment au sujet de leur spectre de pouvoir dans la pré-sélection des candidats aux élections divers en Iran.

³ Le décret étatique, dans la forme d'une lettre de la guide suprême Khamenei a plusieurs fois été utilisé pour mettre fin à des débats parlementaire sur des projets de loi : la première fois au printemps 2000 la lecture d'une lettre de Khamenei a fait que l'Assemblée a retiré de son programme un projet de lois visant à réformer les lois sur la presse, une deuxième exemple concerne la candidature des candidats réformateurs aux élections de 2005, où une lettre de Khamenei a enlevé l'interdiction de la participation qui avait été imposée par le Conseil des Gardien à deux candidats : Mohsen Mehalizadeh et Mostafa Moeen.

standard qui sont ainsi rarement appliquées. Il devient alors assez difficile de s'opposer à la procédure légale d'une affaire de la part de l'opposition car elle est changeante. Le contenu des législations est également sujet à l'incertitude. Les avocats et les juges que j'ai interviewés avaient eu des interprétations et des compréhensions différentes des articles de lois concernant le *qesâs* en fonction des affaires auxquelles ils avaient participé (Annexe 3, intp1, intp3, intp8). Encore, nous pouvons évoquer les lois sur la presse et sur les délits politiques qui ont pris des années à être élaborées et qui restent encore sujette à beaucoup d'ambiguïté. Ou encore, dans le cas des lois régissant l'adultère, face à des critiques internationales, le mot de lapidation a été éliminé du texte de loi, mais la loi ne prévoit aucune autre peine alternative. Alors au lieu de légiférer à ce sujet, l'État préfère garder le silence et semer le doute. Ainsi, tout en affirmant qu'une telle peine n'existe pas dans le Code pénal, il n'empêche pas le verdict de manière explicite (Hoseinkhah, 2013). Le flou qui entoure les instances exécutives et judiciaires crée une incertitude sur les responsabilités des entités gouvernementales.

L'incertitude est également manifeste dans les forces de police, il existe plusieurs divisions, dont le cahier des charges fait référence à des questions de sécurité : la police de la sécurité ; la division idéologique politique ; la division des renseignements ou la division de la protection des renseignements. Il existe également une division spécialisée pour faire face aux manifestations et aux insurrections : l'unité spéciale (*yegan-e vijeh*). Cependant, selon le témoignage de plusieurs des personnes arrêtées pendant les manifestations de 2009, la première section qui les a accueillies était la « police de prévention », qui selon le site des forces de police, est chargée de la protection des aéroports, des voies ferroviaires, de la radio et la télévision publiques, et des forêts. Selon l'unité qui traite le dossier d'un accusé, les procédures à suivre diffèrent. Selon l'appareil qui prend en charge la tâche d'inculper une personne, elle reçoit un traitement différent. Il est possible (et arrive souvent) que les activistes politiques aient affaire à deux instances différentes : le ministère de l'information et/ou la division des renseignements du *Sepâh*. Nous ne savons pas si ces deux instances sont coordonnées. Ce que nous observons en regardant l'historique des arrestations et des emprisonnements est que la deuxième instance est plus sévère dans le traitement des dossiers ; qu'elle est moins respectueuse des procédures d'arrestations et des droits des personnes arrêtés ; et que les peines prononcées par « les tribunaux de la Révolution » responsable des accusations politiques et idéologiques sont plus importantes quand le dossier leur est présenté par cette instance. Par des sources informelles, nous savons que le ministère de l'information se désolidarise des activités de la division des renseignements de *Sepâh*. Dans un cas particulier (Annexe 5, intp16), le ministère avait effectué une enquête préliminaire, réalisant des entretiens conséquents avec un journaliste-activiste, et le dossier était entre les mains du procureur pour qu'il décide des chefs d'accusation éventuels. Le journaliste

s'est fait arrêter par la division des renseignements de *Sepâh* environ un an plus tard, alors qu'il considérait qu'il n'y aurait pas de suite à son dossier. Interrogés par la famille de l'intéressé, les représentants du ministère avaient officieusement déclaré qu'ils n'étaient pas au courant des poursuites éventuelles contre l'homme arrêté, qu'ils n'avaient pas les moyens de s'informer de son lieu de détention ou des chefs d'accusation et qu'ils n'avaient pas autorité à réclamer le prisonnier à l'instance qui le détenait. Des cas semblables de désolidarisation par le ministère des actions de *Sepâh*, notamment des arrestations des activistes politiques, sont nombreux (Arefi, 2019)(Annexe 3, intp18). S'agit-il d'une division du travail entre le *Sepâh* et le ministère de l'information pour créer l'apparence d'une discorde ? ou existe-t-il réellement une double source de pouvoir dans les instances du régime ? Nos informations ne sont pas suffisantes pour répondre à cette question. Cependant nous pouvons affirmer que le maintien de cette incertitude aide l'État, qui peut se désolidariser de la responsabilité de certains agissements quand il voit ces intérêts en danger. Notons que dans les textes des codes de loi iraniens reste vague au sujet de l'autorité judiciaire de l'organisation de la protection des renseignements de *Sepâh*.

La sécurité dans la société iranienne est menacée par l'impossibilité de reconnaître la violence légitime de la violence illégitime. Des sources diverses de légitimation de la violence mettent le pays face à plus de violence et aux violences diversifiées. Ce phénomène n'est pas un cas isolé. Dans la société palestinienne également, les modèles politiques imposés par les autorités de l'occupation militaire et les codes et principes religieux et moraux font que certaines violences non-étatiques sont comprises par la société comme légitimes, et certaines autres comme illégitimes (Botiveau, 2004). L'incertitude en matière de procédures judiciaires et d'instances responsables, l'insécurité, l'arbitraire et le désordre créés par la pratique du *gesâs*, n'est alors pas une exception, mais un comportement conscient de l'État qui l'aide à maintenir le pouvoir dans un contexte où sa légitimité n'est pas irréfutable. Avec les lignes rouges qui sont muables au gré des circonstances, la non-prévisibilité est un caractère recherché, cultivé intentionnellement par l'État.

Les sentiments d'insécurité et de désordre ainsi créés sont utilisés par l'État, pour justifier des lois contraignantes et l'utilisation de la violence et de la force. La peur et l'insécurité qui émanent de l'arbitraire et l'instabilité des modes de gouvernance sont entretenues par l'État car elles sont ce qui légitimise un État de sécurité (Agamben, 2015), contrairement à un État Hobbesien qui, lui, aurait le devoir de mettre fin à la peur de tous contre tous. Avec le *Sepâh* comme autorité judiciaire secondaire, rendant l'arbitraire et l'imprévisibilité normale et banale en matière de procédures judiciaires, l'État iranien se permet d'agir sans contrôle structurel. Le maintien du climat d'insécurité est alors soit le résultat d'une stratégie élaborée par l'État sécuritaire, soit le fruit des fractures et

des déséquilibres de pouvoir à l'intérieur de l'appareil étatique. Dans les deux cas, il évoquerait une crise de légitimité au sein du régime.

C. Préférer l'affect à la rationalité

Une autre des stratégies de l'État iranien est de légitimer sa violence étatique en utilisant l'affect. Les affects sont souvent utilisés par les groupes politiques, au pouvoir ou non, afin de faire rallier la population à une cause ou une action. Les stratégies électorales des partis politiques, ou les appels nationalistes des États en temps de guerre, utilisent (Brader and Marcus, 2013; Renshon and Lerner, 2012) les affects et les émotions comme outils de motivation afin de solliciter et entraîner le peuple. Le gouvernement iranien semble particulièrement friand de l'utilisation des affects. Afin de se légitimer, il puise dans la nostalgie révolutionnaire et la croyance religieuse (voir chapitre 4). En ce qui concerne la pratique du *qesâs*, la raison d'État est de soutenir la supériorité des émotions des familles sur la rationalité de la justice, en la privatisant. Si la prévalence de l'émotion sur la raison dans les prises de décision est normalisée, alors les réactions instinctives et viscérales basées sur les émotions comme celle de la colère ou de l'orgueil blessé sont acceptées. Ainsi l'État iranien justifie son comportement sur la scène internationale, comme la décision de continuer la guerre contre l'Iran en 1984 en utilisant des arguments qui font référence à des sentiments d'injustice nationale ou d'orgueil blessé, plutôt qu'à des calculs d'intérêts nationaux. Suivant la même logique, les comportements violents et sévères de l'État à l'intérieur du pays, comme le massacre des prisonniers politiques en 1988, se basent sur les justifications émanant des sentiments de colère ou de rancune plutôt que des règles de la loi et de la justice. Le positionnement de Khamenei envers les études et les recherches en sciences sociales¹, et sa représentation de toute pensée née dans le cadre conceptuel des sciences sociales, qu'il voit comme douteuse et potentiellement dangereuse et subversive, s'inscrit dans la logique stratégique qui veut que les phénomènes sociaux ne soient pas étudiés avec d'autres outils que ce celui de l'idéologie politique de l'État, fortement imbibé d'utilisation d'affect.

Dans la pratique du *qesâs* en Iran, nous avons un exemple marquant de la primauté donnée aux affects. En insistant sur la psychologie et l'affectif, l'État veut dépolitiser l'agression et la punition qui le suit. Il se défait ainsi de la responsabilité sociale et politique des crimes, en les réduisant à des actes purement personnels. À la suite de la prononciation d'une peine de *qesâs*, les familles de la victime et du condamné s'engagent dans des négociations qui opposent les intérêts et les avantages

¹ Khamenei a réitéré à plusieurs reprises sa volonté et sa compréhension des sciences sociales qui devraient être, selon lui, enracinées dans la culture islamique et éviter de répandre le doute dans les concepts religieux (Dw Persian, 2014; Bbc Persian, 2009c).

des deux parties. Pour Weber, un échange rationnel « n'est possible que si les deux parties espèrent y trouver un avantage ou si l'un des partenaires agit par contrainte étant donné sa situation économique ou son état besogneux » (Weber, 1921: 115). L'avantage que la famille du condamné tire des négociations est plus facilement modélisable. Pour elle, il s'agit de puiser dans les ressources économiques, sociales et affectives auxquelles elle a accès afin d'empêcher l'exécution de la peine de *qesâs*. Il est possible d'envisager qu'il existe un prix, financier, social ou affectif, qui serait plus important que l'exécution de la peine pour la famille. Alors tout en ayant pour but de minimiser ses dépenses, la famille du condamné a une limite rationnelle à ce qu'elle est prête à payer. De l'autre côté, la famille de la victime n'est pas seulement face à une question d'optimisation de ses ressources pour rendre la contrepartie plus importante, avec un minimum au-dessous duquel elle ne serait pas prête à négocier, mais face à un choix entre l'option de négocier ou l'option de demander une peine de *qesâs*. Elle ne sait pas, et ne saura probablement jamais, lequel des choix qui se présentent à elle l'aiderait mieux pour revenir à une vie normale après l'agression qu'elle a subie. Sachant que l'option de la négociation reste toujours ouverte, elle influence le choix affectif de la famille, car la contrepartie proposée devient le moment de rencontre des considérations rationnelles et affectives. L'échange qui peut avoir lieu à l'issue des négociations paraît alors être une entente rationnelle, mais il n'est que la traduction de la dette affective en termes monétaires.

La pratique du *qesâs* exercée en Iran aide à la banalisation et à la légitimation de la violence dans la société. Régulièrement, la société est témoin d'affaires criminelles. L'élucidation de ces affaires et la punition des coupables ménage l'image de l'État en tant que protecteur et défenseur des droits des individus. Mais les cas de *qesâs* présentent des spécificités. D'abord le meurtre, étant le crime le plus instinctivement répréhensible, attire l'attention des citoyens. De plus, la médiatisation de la décision des familles les force à se mettre à la place des victimes et à ressentir un désir de vengeance et d'agression. Demander une rétribution égale au crime pour l'agresseur de la part des victimes paraît alors naturel et instinctif. L'État iranien donne du crédit à ce sentiment instinctif. Au lieu d'empêcher que ces sentiments se réalisent en actions, l'État accepte, permet et cadre même la réalisation de tel sentiments. Accorder le pardon est donc présenté comme une action noble de la part des familles, que l'on ne peut pas attendre de tous, qui doit être louée quand elle arrive, et qui n'émane pas d'une procédure considérant des circonstances particulières du crime ou des effets éventuels d'une peine capitale pour la société, mais de la grandeur d'esprit et de la magnanimité des agressés.

Les affaires traitées par les règles du *qesâs* présentent la dichotomie de la peine de mort et du pardon comme solution. La normalisation de cette réaction face à une agression contre un individu fait en

sorte qu'il devienne plus facile pour les citoyens d'accepter une réponse agressive et vindicative de la part de l'État face à un acte que ce dernier qualifierait d'affront. Nous avons l'habitude depuis Hobbes de voir l'État comme une personne. Cette image qui nous facilite la compréhension du fonctionnement du corps étatique et des relations internes entre les membres et les parties qui le composent permet à l'État de justifier certaines de ses actions en utilisant à son avantage l'analogie créée entre une personne et l'État. Laissant traîner l'ambiguïté entre l'analogie et l'identité, l'État iranien brouille sa différence avec l'individu. Il permet aux victimes de décider du sort de leur agresseur et ainsi légitimise sa propre utilisation de force vindicative contre celles et ceux qui lui portent atteinte. Parallèlement, quand l'État accorde son pardon, ceci est présenté comme un acte de noblesse de sa part. Le citoyen habitué à avoir le droit de se venger légalement, et ayant déjà justifié dans son inconscient, le passage à l'acte violent en représailles, est privé des moyens argumentaires qui lui permettraient de revendiquer, par exemple, une abolition de peine capitale pour les crimes politiques. Ainsi, une accusation de sédition justifierait les représailles violentes de la part de l'État. « C'est triste ce qui s'est passé, mais il faut les comprendre [forces gouvernementales]. Ils ont été attaqués à la frontière [irano iraquienne] par les membres de ce parti » disent parfois les citoyens au sujet des massacres des prisonniers politiques membres du parti *Mudjabedin Khalq* en 1988, au lieu de donner des justifications et explications politiques et stratégiques qui diraient en quoi les exécutions étaient un choix utile et bénéfique pour le pays, ou pour l'État. Ainsi, l'État qui s'est défait du droit de mise à mort des meurtriers, se voit compenser en crédibilité quand il s'agit de justifier ses actions violentes en s'appuyant sur les réactions dont l'injustice est excusée auprès de la population au profit de la compréhension de la colère et du désir de vengeance que ressentirait l'État.

Réconciliation nationale sans procès

Les violences étatiques, quand elles ne sont pas légitimées, font l'objet d'un procès ou d'une commission d'enquête. Il est nécessaire pour une société nationale meurtrie par des tueries de masse de se soigner, comme il est nécessaire pour une communauté locale de se reconstruire après un crime violent (Laban Hinton, 2010; Payne, 2008). Dans le cas des violences étatiques de masse, comme en Algérie, au Canada, et en Australie, ou encore en Chili ou en Espagne, des commissions d'enquête, des tribunaux internationaux ou nationaux sont organisés. Ces démarches permettent à la société de revenir à la normale à la suite des peines prononcées à l'encontre des personnes physiques responsables, comme à Nuremberg, de la reconnaissance de responsabilités de la part de l'État, comme au Canada dans l'affaire de maltraitance des indigènes ; ou des réconciliations nationales avec des amnisties, comme en Algérie.

Le mode de résolution de conflit que propose la pratique du *qesâs*, présente le pardon des familles des victimes comme une des solutions possibles. Le pardon ainsi obtenu en échange d'une contrepartie se retrouve utilisé comme une solution acceptable. Remplaçant les structures étatiques judiciaires de recherche de vérité et de procès, il est devenu légitime comme méthode et mécanisme de réaction à la violence. La prise de l'ambassade des États-Unis en 1979, les violences étatiques de 1988 ou encore de 2009, sont des affaires qui demanderaient des enquêtes pour recherche de la vérité et probablement des procès. La société iranienne aurait besoin de faire face à ces violences afin de les dépasser. Cependant, certains activistes politiques, surtout ceux issus de la mouvance réformatrice présentent la question autrement. En rappelant l'énergie révolutionnaire ou la situation difficile de la fin de la guerre, les violences systémiques étatiques sont justifiées par des sentiments qu'il faudrait comprendre et pardonner. En contrepartie, certains¹ offrent de reconnaître qu'ils ont eu tort, ou encore dans le cas de 2009, ils proposent de tout oublier si l'État cède à une de leur demande. Ainsi l'impact de l'affect que l'on témoigne dans le cas de *qesâs* se voit généralisé comme argument au sujet des violences étatique.

Cette compréhension de la réconciliation se manifeste chez des personnalités politiques de tout bord. Les activistes² ont exprimé qu'ils étaient prêts à pardonner les violences étatiques de 2009. Ces « pardons » seraient offerts à l'État au pouvoir, sans procédures ni procès ; sans une reconnaissance de statut pour les victimes et sans l'indentification des coupables ni leur demander des comptes. Cette vision peut s'expliquer à l'aide de plusieurs facteurs. D'un côté, il faut noter qu'une grande partie des personnalités politiques, que l'on appelle aujourd'hui de l'opposition et qui sont persécutés et emprisonnés, font partie de la mouvance réformatrice, une branche modérée qui pendant des années a exercé le pouvoir. Ces activistes ont un intérêt personnel et de parti à ce que les violences étatiques commises depuis 1978 ne soient pas l'objet d'enquêtes judiciaires minutieuses. De l'autre côté, l'intériorisation des modes de résolution de conflit comme celui de la pratique du *qesâs*, fait que l'enjeu principal d'une enquête devient la négociation sur la contrepartie, si ce n'est l'assouvissement du désir de vengeance. La recherche de la vérité, la fonction préventive de la punition, ou le changement des contextes qui ont rendu possible une telle violence n'entreieraient donc pas dans les effets attendus de la procédure punitive.

¹ En particulier une partie des réformateurs qui tente encore d'entrer au gouvernement.

² Encore récemment, certains journalistes et activistes réformateurs réitérent leur volontés à revenir au temps d'avant les événements de 2009 (Bassiri, 2019)

D. Confondre le privé et le public

Une autre des stratégies de l'État que l'on retrouve dans la pratique de *qesâs*, consiste à troubler les lignes qui séparent les domaines publics et privés. Dans la pratique de *qesâs*, comme nous l'avons déjà mentionné, la privatisation du jugement, non selon les compétences de celui qui juge, mais selon sa relation familiale avec la victime, marque la famille et non la société comme l'entité lésée, meurtri et endommagé par l'acte d'agression. Comme tout État d'inspiration totalitaire, l'État iranien profiterait de plusieurs manières du flou créé entre ce qui est considéré de l'ordre public et ce qui est considéré de l'ordre privé.

Une des conséquences de l'indistinction des domaines privés et publics est de discréditer la présence du grand public dans les luttes sociales progressistes, et de ne permettre des revendications qu'aux personnes directement touchées. Comme nous venons de voir dans les paragraphes qui précèdent, l'analogie créée entre la violence d'une agression et la violence étatique profite à l'État pour ce qui est des modes de résolution de conflits. Confondre le privé et le public l'aide également à la construction d'un narratif qui présente les violences étatiques comme des affaires personnelles. En l'an 2000, un procès a eu lieu à la suite des meurtres en séries des intellectuels et des activistes iraniens en 1998 par un groupe sectaire travaillant au sein du ministère de l'information¹. Officiellement, ce procès a été celui de 4 meurtres par 18 personnes. Les familles des victimes avaient été informées qu'il ne s'agissait que d'un procès de meurtre et qu'il n'y aurait aucune information sur les commanditaires des meurtres. Une fois que les familles avaient refusé de demander le *qesâs*, car elles étaient toute opposées à une telle peine, elles avaient été empêchées de demander à connaître le sort des condamnés et avaient été informées que la suite des affaires ne les concernait plus (Forouhar, 2018). Ainsi, une série de meurtres politiques qui ont fait l'histoire en Iran car, pour la première fois, l'État a reconnu que les responsables faisaient partie d'une institution gouvernementale, a été traitée, comme tout autre meurtre, en affaire privée. Dans le cas des quelques victimes d'assassinat politique de 1998, comme dans le cas de quelques victimes reconnues des manifestations de 2009, les familles des victimes demandaient des enquêtes approfondies pour trouver les commanditaires de tels crimes, sans que la justice accepte un traitement autre pour les affaires que celui de meurtre. Si le caractère public d'un acte criminel, étatique ou non, est nié, la société civile est incapable de se pencher sur les sources et les causes des violences pour demander et effectuer des changements systémiques. Des interrogateurs ont exprimé à certaines des personnes que j'ai

¹ Nous en parlons pour la première fois dans ce texte en chapitre 3, section C.

interviewées (Annexe 3, intp17) qu'ils n'avaient pas à suivre des cas d'agressions car ils n'étaient membres d'aucun des familles et donc n'avaient aucun intérêt dans l'affaire. Alors toute lutte, toute rébellion basée sur des aspirations égalitaires ou judiciaires est d'emblée illégitime. La société a intériorisé, d'après moi, cette recherche d'intérêt personnel. Cette acceptation se traduit par une méfiance vis-à-vis des motifs réels des activistes ou par la présupposition d'une expérience personnelle qui motiverait la personne intéressée (Annexe 3, intp10, intp11). J'ai fait référence aux actions répressives de l'État ayant pour but de s'assurer que les forces politiques alternatives à l'État ne puissent pas être actives. En comparant avec les années 80, la répression en Iran est différente. Le nombre de prisonniers et d'exécutions politiques a diminué. Les nouveaux médias donnent aux arrestations abusives et aux actions des prisonniers politiques¹ une visibilité dont ils ne bénéficiaient pas auparavant. Avec la fin de la guerre, l'État est privé de la crise d'un conflit aux frontières et est dans une perspective d'apaisement et de reconstruction. Les années 90 ont amené une ouverture vers le monde qui a été le résultat du commerce international après la fin de la guerre. Ce nouveau contexte a diminué la tolérance de la population envers les actions répressives du régime à l'encontre des activistes. L'État, fort de sa domination économique et de sa légitimité officielle et légale à l'international, a concentré ses efforts répressifs sur les actions collectives à but non-politique qui, selon lui, pourraient donner naissance à des réseaux d'activistes. Ces réseaux, dont les sujets de préoccupation tournent souvent autour du travail des enfants, de la pollution et de l'environnement, des droits des femmes ou des travailleurs représentent un sujet sensible pour l'État qui se méfie, sur le plan organisationnel, de toute création de réseaux, et sur le plan idéologique, cherche à trouver toutes les réponses dans la religion. Toute cause indépendante qui n'aurait pas de justification religieuse, et qui n'inclurait pas un religieux au sein des groupes d'activistes, représente une activité potentiellement dangereuse. Dans les affaires de *qesás*, Les groupements citoyens offrent un terrain propice à l'étude de la réaction de l'État face à ces causes temporaires et aux interrogations sur sa stratégie quant au terrain qu'il laisse la population occuper (Scott, 1990).

Une autre conséquence du traitement privé des affaires d'atteinte à la personne est la déresponsabilisation de l'État. Dans un modèle complètement différent de celui que présente Foucault (Foucault, 1975), le crime est pourtant dépolitisé. L'État, dépossédé du pouvoir absolu de faire justice dans les cas d'agression, n'est pas redevable envers les citoyens qui, à leur tour, ne peuvent pas, logiquement, critiquer le juge pour sa décision finale qui leur revient directement. Dans les entretiens que j'ai effectués, cette situation grise est apparente : les protagonistes des deux côtés de

¹ Il s'agit des serments multiples, *qassâmeb*, que nous avons couvert dans le chapitre 3.

l'affaire d'agression ne reconnaissent pas le juge du tribunal en tant que décideur, et estimaient qu'il revenait aux familles des victimes de déterminer l'issue du procès. D'un autre côté, ces mêmes personnes se plaignent d'un processus qui ne leur a pas permis de s'exprimer, d'étaler leur cas et leur raisonnement ou de défendre leur cause. Le tribunal a ainsi perdu une de ses fonctions qui est d'être le théâtre de la justice en fournissant aux protagonistes un espace d'expression devant le public. L'État réussit ainsi à faire porter la responsabilité d'une procédure judiciaire à des cellules familiales voire des personnes au lieu des instances étatiques.

Brouiller les frontières entre le public et le privé profite à l'État iranien dans la réalisation de son projet totalisant, car l'entrée dans la sphère privée et le fait de légiférer pour la vie intime de la population lui sont ainsi facilités. L'État iranien utilise en parallèle des propagandes massives pour le mode de vie qu'il considère comme le seul mode acceptable, et des sanctions pour les manifestations d'autres modes de vie. Il sanctionne par exemple la tenue vestimentaire des femmes quand il les considère non-conformes à son idéale ; il interdit et limite l'accès aux sites et aux chaînes satellites qu'il juge dangereux et néfastes ; ou encore, il punit la consommation d'alcool même de manière privée. Dans le même temps, l'État iranien utilise les médias publics, la télévision et la radio, et l'enseignement scolaire, pour promouvoir son modèle exemplaire de vie. À ces deux méthodes s'ajoute un troisième outil. Celui d'une préférence affichée et assumée pour les personnes qui manifestent leur adhésion au mode de vie promu par l'État dans leur accès au marché du travail dans les institutions gérées par l'État. Une sélection est faite sur la base d'un entretien idéologique avant de permettre aux individus d'être embauchés comme fonctionnaires. Ce comportement de l'État est à l'opposé de son approche lors des procès judiciaires dans le cas d'atteinte à la personne, mais il s'agit en fait des actions cohérentes. En laissant le jugement des affaires d'agression à la population, l'État garde en contrepartie des droits qui ne sont pas habituels dans un État de droit. En brouillant les lignes entre le public et le privé, l'État iranien s'immisce dans la vie privée de la population et décide de sa façon de s'habiller, de manger, de se divertir et, paradoxalement, leur laisse le choix quand il s'agit des procédures judiciaires. Ainsi, il n'est jamais clair quels sont les domaines dont le législateur a laissé la gestion à la population, et quels sont ceux qu'il a pris en charge. Créer et maintenir le flou légal est une des caractéristiques de l'État iranien qui s'explique par son désir d'un maintien total : il peut utiliser le flou légal quand il estime qu'il relève de son intérêt.

Enfin, une autre conséquence recherchée par l'État iranien à travers la confusion créée entre le public et le privé, est la légitimation de la multiplicité des instances punitives. Si la prévalence du privé sur le public est normalisée, alors l'unicité des autorités judiciaires centrales est mise en

question. Dès lors, l'existence des forces judiciaires parallèles aux forces étatiques, comme celles de *Sepâh* et de la protection des renseignements de *Sepâh* est aussi normalisée. La conception de ce qu'est la politique punitive d'un l'État, ses limites, et ses devoirs, est formée de l'observation des actions punitives qui sont appliquées et qui éclairent la responsabilité des institutions étatiques, semi-étatiques et non-étatiques dans les différentes étapes d'un processus judiciaire. Nous venons de mentionner comment l'organisation de *Sepâh* œuvre, telle une instance judiciaires autonome. Avec la privatisation de droit de représailles qui se fait au mépris de la reconnaissance du caractère unique de l'autorité judiciaire nationale, l'organisation de *Sepâh* est autorisée à prendre en charge la suivie policière et punitif, pour ne pas dire juridique, des actions qu'elle considérerait comme nuisible.

E. Inventer une communauté morale

L'État iranien persiste dans l'application de certaines règles et coutumes qu'il considère comme émanant de la religion chiite. Le comportement de l'État iranien face aux conflits internationaux ou intérieurs nous conduit à déduire que les raisons politiques d'État priment sur les raisons idéologiques dans les prises de position. Nous avons également vu, dans le chapitre 2, que certains penseurs iraniens, notamment une partie des réformateurs soutenant la ligne politique d'ayatollah Montazeri, considèrent que le guide actuel, Khamenei, insiste sur l'application des lois et des règles religieuses strictes afin de gagner, et de préserver une légitimité auprès des dignitaires religieux de Qom. Pour ces derniers, il est primordial que les lois publiques islamiques soient exécutées car il serait nécessaire qu'une société gouvernée par les lois islamiques ait des signes ostentatoires de l'application des lois islamiques. Ma lecture de ce besoin d'afficher publiquement les lois comme *hadd*, *qesâs* ou hijab, qui fournissent une apparence islamique à l'État, va également dans ce sens. C'est-à-dire que je conçois l'insistance de l'État dans l'application de certaines punitions et lois de manière publique, et sa réticence à les condamner publiquement - même quand comme dans le cas de la lapidation ou de *qesâs*, les responsables étatiques expriment leur contentement de la baisse des exécutions de ce genre - une stratégie de survie. Comme nous l'avons vu dans le chapitre 1, la moralité est parfois la justification première et l'explication fondamentale des punitions. Dans ce cas, la criminalisation de l'immoralité est le seul moyen pour le groupe de survivre en tant que communauté morale (Guillarme, 2003). L'État iranien, qui a lié sa légitimité à la religion mais aussi à la volonté populaire, ne peut survivre qu'en maintenant l'apparence, ou au moins l'illusion d'une apparence où la population, c'est-à-dire la société iranienne, soutient dans une grande majorité la moralité religieuse et son application. Sa survie dépend de l'existence d'une communauté morale, car il n'a pas fondé son existence sur une société diverse et plurielle. L'application des lois

islamiques, ou au moins de certaines des règles et des lois islamiques qui ont une manifestation publique et ostentatoire, l'aide à maintenir l'illusion et l'image de cette communauté morale imaginée. Je pose que cette communauté morale n'a jamais vraiment existé, même au début de l'instauration de la République Islamique, et le changement du Régime a créé un élan de soutien pour la personne de Khomeiny qui, avec un langage révolutionnaire et fédérateur, a su se présenter comme le leader de la Révolution (Ladier-Fouladi, 2009). En traduisant cet élan révolutionnaire dans un langage légal, la mouvance islamique a créé l'illusion d'une communauté morale. La population iranienne, majoritairement musulmane, s'est reconnue dans une image idéalisée qui a pris forme de loi et de constitution en moins de 6 mois. Les contestations contre le régime nouvellement établi de la République islamique commencent très tôt. Ces contestations, par exemple contre le port du voile islamique le 8 mars 1978, sont signe que la communauté morale que la République islamique représentait, et continue à représenter, à la place de la société iranienne, n'a en fait jamais existé. De plus, les mœurs de la société iranienne ont changé. Aujourd'hui, plus que jamais, l'État iranien a besoin de maintenir l'illusion de l'existence de cette communauté morale qui le soutiendrait, car c'est dans cette communauté qu'il puise sa légitimité populaire et non dans la société iranienne, multiple et changeante, comme toute société. L'État iranien a réussi à s'assurer une soumission politique de plein gré pour certains, feinte pour d'autres. Toutes les puissances qui ne se satisfont pas de leur pérennité pour des motifs matériels, factuels et rationnels, cherchent à entretenir la croyance en leur légitimité (Weber, 1921: 286). Pour l'État iranien, le maintien de ce narratif est une question de survie car, contrairement au cas que Weber présente, il ne peut pas compter sur le résultat de sa gouvernance des 40 dernières années pour donner à la population des raisons suffisantes pour vouloir sa survie. Il ne lui reste alors que la légitimité apportée par l'illusion d'une hégémonie au sein du peuple quant à la validité de ses actions et de son existence même d'après la religion. Cette dernière ne peut pas être multiple. D'ailleurs Khamenei (Khamenei, 2015) n'hésite pas à nier le narratif des dignitaires religieux progressistes en soulignant qu'il n'existe pas d'Islam miséricordieux (*eslâm rahmâni*), et que certaines duretés et violences font partie intégrante de l'Islam. Un gouvernement qui tient sa légitimité de l'Islam est alors contraint à s'assurer que les apparences islamiques soient respectées. C'est pourquoi le *hadd*, le *qesâs*, le hijab deviennent des socles du maintien de l'imaginaire collectif que l'État s'efforce d'entretenir.

Si nous pouvons affirmer que la pratique du *qesâs* protège l'intérêt de l'État, et si nous pouvons apporter des éléments de réponse à la question de savoir comment les stratégies du pouvoir de l'État iranien vont dans le même sens que les conséquences de la pratique du *qesâs*, nous ne pouvons pas dire pour autant « qui » est l'État iranien. Est-ce que les intérêts du guide suprême actuel priment ? Est-ce que la République islamique a vu le jour il y a 40 ans avec des structures assez

robustes et définies et a reconnu le *gesâs* comme un principe auquel lier sa survie ? Est-ce que les intérêts et les stratégies de l'État ont changé dans le temps, mais à chaque étape la pratique du *gesâs* a continué, pour des raisons peut être différentes, à profiter à l'État comme un outil ? Dans tous les cas, nous observons que le résultat des approches apparemment différentes des deux guides suprêmes depuis la Révolution de 1978 a fini par aider l'intérêt de la totalité du régime, c'est-à-dire sa survie. Nous venons de voir que l'insécurité et l'arbitraire aident au maintien d'un État de sécurité, qui légitimise la violence étatique en faisant appel aux émotions et qu'à partir de là, il justifie les violences des groupes paramilitaires et de certains autres groupes civils qui œuvrent dans son intérêt. L'État profite des effets de la pratique du *gesâs* pour augmenter et maintenir son contrôle totalitaire en confondant les frontières du privé et du public, et cette pratique reste alors au cœur de ses stratégies de maintien du pouvoir.

3^{IÈME} PARTIE : LA SOCIÉTÉ ET LE *QESÂS* EN IRAN

Dans notre examen de l'interaction entre l'État et la société, nous allons maintenant nous intéresser de plus près à la société. Comme nous avons vu dans le chapitre 3, la pratique actuelle de *qesâs* en Iran appelle une large catégorie de groupes et d'individus à s'investir dans le processus pénal. Cette participation, d'après mes observations, devient le point central du procès. L'issue de l'affaire entière et donc la vie ou la mort du condamné se décide à la suite des interactions des individus et des groupes. Il est beaucoup moins dépendant des faits et des circonstances du crime commis que de la tournure que vont prendre les événements, les interactions et les négociations qui suivent la prononciation de la sentence et qui précèdent son exécution.

Malgré les efforts de l'État qui semble vouloir limiter l'implication dans la prise de décision à un cercle restreint familial, différentes parties de la société peuvent, dans le cadre des négociations entre les deux familles, influencer le cours des événements. Les citoyens, individuellement ou dans les groupes organisés, agissent pour négocier leur droits et devoirs et également ceux de l'État. Selon les terrains d'actions, ils ont un statut d'individu ou de membre d'un groupe.

L'observation des actions entreprises dans les cas d'agressions physiques par la société iranienne nous aide à mieux la comprendre dans sa relation avec l'État. Qu'est-ce que la société iranienne apprécie comme valeurs éthiques devant être respectées par les individus ? Que pense la société du devoir de l'État dans le processus qui suit une agression ? Comment est-elle influencée par les actions étatiques ? Comment, dans les cas de meurtres, ses réactions peuvent-elles nous éclairer sur les moyens qu'elle utilise face à l'État pour faire valoir ses volontés ? Est-ce que l'incohérence que nous observons dans une pratique semi-étatique, semi-autogéré d'une affaire d'agression est en effet une action cohérente et une conséquence logique dans le contexte d'une société tissée de paradoxes qui cherchent à gagner l'autorité qu'elle n'a jamais eu sur l'État, tout en accommodant ses fractions diverses et les contradictions dont elle se compose ?

Dans la perspective de mieux comprendre la société iranienne dans sa relation avec l'État en général, et avec l'État en place en particulier, je vais donc d'abord tenter d'identifier et de mesurer les valeurs qui prennent le dessus dans un moment de prise de décision sous tension, ce qui me permettra de voir plus clair, autant qu'il sera possible, par-dessus les paroles « convenables », dans les vraies motivations derrière les actions observées. Je vais ensuite (chapitre 8) m'intéresser à ce que la société subit, en termes de conséquences des pratiques de l'État, en particulier celles relatives au *qesâs*. Ces conséquences présentent deux volets : le premier concerne la définition même du citoyen

et de ses droits dans le système judiciaire, et son statut ; le deuxième se réfère aux dysfonctionnements et aux comportements que de telles pratiques encouragent dans la société. Dans le dernier chapitre de cette partie, je change de direction de prise de vue pour m'intéresser aux opinions exprimées, aux actions collectives et à la manifestation des valeurs et des volontés des citoyens. Je vais ainsi analyser comment, dans les cas d'agressions, les actions et les réactions de la société peuvent être interprétées comme une appropriation du pouvoir et de l'agentivité (*agency*) de la part des acteurs.

CHAPITRE SEPT

LA SOCIÉTÉ IRANIENNE À TRAVERS SES MOTIVATIONS

Jusqu'ici, nous avons concentré notre attention sur l'État. Dans cette dernière partie, nous allons nous intéresser de plus près à la société iranienne. Comme toute société, la société iranienne ne peut pas être expliquée ni simplifiée par quelques valeurs et comportements clés. Elle est diverse, et les réactions et les normes ne sont pas les mêmes dans les différentes couches de la société. Il ne s'agit certainement pas ici de prétendre à dresser le portrait de la société iranienne. Au premier abord, l'image que nous avons de la société iranienne nous vient d'une part des discours et des représentations officiels de l'État, et de l'autre côté des médias et des réseaux sociaux. Nous ne pouvons faire confiance à aucune de ces représentations, car si les unes sont teintées par des idéologies politiques, d'autres se concentrent souvent sur des communautés trop restreintes pour être représentatives. La représentation étatique du « peuple » iranien se concentre sur une image idéale de ce que la République Islamique souhaiterait avoir comme citoyen. À l'instar des autres pouvoirs aux tendances totalisants, cette image est véhiculée dans les médias officiels. Les artistes, les cinéastes en particuliers, sont confrontés au contrôle étatique de l'image exercé par l'État. Dans un entretien sur la censure, un réalisateur iranien (Kahani, 2018) utilise un langage hypothétique très parlant pour exprimer sa compréhension de la censure. Il pose que le ministère de la Culture et de la Guidance Islamique ne permettrait pas à un film documentaire, qui ne serait fait que d'images prises par une caméra fixe dans une rue, d'être projeté dans les cinémas, car ce qui est censuré n'est pas tant les idées subversives ou des messages politiques alternatifs, mais la vraie vie quotidienne vécue par les gens dans sa diversité. De l'autre côté, les observations sur la société iranienne que l'on connaît à travers les médias occidentaux, les réseaux sociaux et les récits de voyage, sont souvent concentrées sur des faits ponctuels et anecdotiques dans des groupes sociaux trop petits pour être représentatifs, dont le positionnement et le poids dans la fabrique de la société ne sont ni précisément connus ni évidents. Ces rapports sont utiles car ils nous permettent de contrer l'image uniforme véhiculée par l'État sur la population ; cependant ils ne nous aident pas à dessiner une image claire de la société dans sa globalité.

A. Entre l'affecte et la raison

Par le processus des négociations au sein de la pratique de *qesâs*, nous avons accès à un moment rare d'explicitation des normes, des valeurs, et des éléments clés qui motivent la population dans les paroles et dans les gestes. Une agression grave, entraînant parfois la mort d'un membre de la société, est un moment de rupture dans le rythme de vie de la société. Des groupes divers réagissent

à ce phénomène. En fonction de leur distance à l'incident, leur implication et leurs prises de parti sont plus ou moins un choix. C'est-à-dire que les parents de la victime d'agression ne peuvent pas se désister de la décision qui est désormais la leur, tandis que les proches ont la possibilité et le choix de se retenir et de ne pas s'impliquer dans l'affaire s'ils le souhaitent ; et enfin, la population générale peut faire le choix de s'impliquer dans l'affaire de manière plus ou moins active.

Avoir un choix implique qu'il y ait une décision à prendre. Est-ce que l'on prend des décisions de manière purement rationnelle ? Est-il possible de décider sans l'effet des affects ? Les théories de prise de décisions essaient d'expliquer le comportement des individus et des groupes face à des choix multiples dans les situations diverses. Une des théories dominantes dans ce domaine est celle de l'Homme rationnel (Simon, 1955) qui, par principe, considère que l'être humain est un être rationnel prenant ses décisions de manière rationnelle et calculée selon ses intérêts. Je me suis demandé ce qu'était l'intérêt des familles des victimes de meurtre en Iran et comment est-ce que la rationalité économique décisionnelle les guiderait dans leur choix. Assouvir le sentiment de vengeance personnelle en faisant souffrir ceux qui les ont fait souffrir pourrait être dans l'intérêt effectif de la victime pour sa reconstruction et faire partie de son processus de deuil. Dans la même ligne de pensée mais dans la direction opposée, pardonner peut faire partie du processus de deuil ou de reconstruction dans une recherche de dépassement et d'élévation face à l'événement subi. D'un autre côté, se baser sur ses affects pour prendre une décision, qui est discrédité et dénigré parfois comme du sentimentalisme, voudrait que les affects jouent un rôle plus important dans les décisions que la raison pure. En Iran, cette opposition entre l'affect et la raison est manifeste dans le cas de *qesâs*, et elle est utilisée par les tenants des visions opposées : de la part des opposants à la peine de mort ou au *qesâs*, demander la peine capitale serait s'adonner à ses sentiments de rage et de vengeance. Ils soumettent qu'en résistant aux sentiments crus, et en contemplant la question rationnellement, la peine capitale se révèle inutile et sans intérêt. De l'autre côté, les supporters de la peine de mort ou du *qesâs* considèrent que c'est par sentimentalisme humanitaire que certains s'opposent à la peine de mort. C'est-à-dire que c'est pour éviter de se sentir responsables de la mort d'une personne, quoique coupable, que certains font le choix de s'opposer à la peine de mort tandis que le fait de penser rationnellement à ce sujet leur montrerait que la peine capitale est la meilleure solution pour préserver la paix dans la société.

Il est important d'aborder cette question, qui au niveau individuel reste une affaire psychologique, en raison des conséquences sociales qui suivent une situation où les décisions de justice sont prises sous l'emprise de tels mécanismes psychologiques. Dans la société iranienne, le pardon, comme l'honneur ; la rationalité et la logique, comme une démonstration de force ; l'empathie, comme

solidarité familiale et tribale, sont des valeurs sur la base desquelles les actions sont jugées. La complexité des rapports humains à l'intérieur et à l'extérieur de leur groupe d'appartenance fait qu'une société, surtout une grande société multiforme, possède et fonctionne sur la base de valeurs contradictoires. Éprouver un sentiment de vengeance n'est pas seulement naturel et pardonnable, mais c'est exigé des familles victimes comme une norme comportementale qui les qualifierait de normales. Celui qui ne ressent pas le besoin de se venger avait quelque chose à se reprocher, presque de la même manière qu'un homme qui ne s'offusquerait pas de voir sa fille ou sa sœur agir contre les mœurs strictes de la société et perdre autant le respect de la communauté, sinon plus que la femme. Cependant, la même société qui donne aux familles le droit du *qesâs* et leur permet d'agir en fonction de leur émotion, ne leur pardonne pas toujours de l'avoir fait. Au cours de mes entretiens sur le terrain (2012), j'ai souvent été confrontée aux interlocuteurs demandant le *qesâs* qui me renvoyaient aux exigences et au jugements qu'ils recevaient de la part « des gens » pour expliquer et justifier leur comportement. Ils considéraient que la demande d'exécution leur donne une réputation de « sans-cœur » ou de « vindicatif », accusation qu'ils réfutaient.

Les visions diverses sur la prise de décision ne montrent pas comment la société cherche, à travers ses solutions, à prendre en compte aussi bien des sentiments que des intérêts, des affects aussi bien que la rationalité : l'affect n'est pas totalement absent dans l'objectivité du droit romano-germanique ou de la *common law* ; la rationalité n'est pas non plus absente dans la subjectivité d'une décision prise par la victime. Pourtant, tous les deux tentent de montrer que leur argument est le plus rationnel pour le justifier et le défendre, ayant accepté que l'affect ne peut pas et ne doit pas être la base des décisions et des lois. Nous revenons sur la question de l'objectivité et son importance plus tard dans ce chapitre. Il ne s'agit pas ici de chercher à analyser les détails psychologiques des décisions prises. Je ne peux m'en tenir qu'à des faits, des observations, des paroles, et les déclarations des personnes que j'ai interviewées ou dont j'ai lu les déclarations dans les journaux. Mes observations vont déceler les motivations et les facteurs qui ont pesé dans la prise de décision ou dans les actions entreprises par des intéressés. En identifiant et nommant ces facteurs loin d'être un exercice descriptif de psychologie criminelle de droit, je m'intéresse ici à est l'image que je peux construire des valeurs et des principes premiers de la société iranienne. Au-delà des sondages et des observations de la vie courante, je considère que les valeurs, les principes, les motivations et les justifications qui soutiennent un décideur dans un moment de crise majeure et dans une situation de vie et de mort (Starcke and Brand, 2012; Baumeister et al., 2007) me donneront des clés de lectures pour déceler et creuser les secrets idéologiques et comportementaux d'une société qui a appris au fil du temps de dissimuler ses intentions et ses opinions par peur des gouvernements autocratiques ou des régulations sociales traditionnelles et patriarcales. La société iranienne, dans ses agissements

collectifs et dans les comportements individuels de ses membres, est souvent qualifiée de schizo-phrène ou de surprenante (Shayegan, 2008). En mettant la main sur une pratique très particulière, qui me paraît emblématique des dualités et des complexités de la société hybride¹ iranienne, j'essaie d'apporter une clarification sur les idéaux et les idéologies promues par l'État, ainsi que celles exercées par le peuple.

J'essaie dans ce chapitre d'apporter des éléments de réflexion sur les valeurs et les normes qui sont celles des Iraniens. Des normes et des valeurs qui s'enracinent dans le folklore, la religion et les croyances régionales, autant qu'elles sont dépendantes de l'éducation et des mœurs du temps. À travers mes observations de la réaction des différents groupes face aux cas de meurtre, et les paroles dont j'ai pu être témoin pendant mon terrain, je tente de faire sortir les normes et les valeurs prédominantes qui motivent les comportements, et qui sont utilisées pour juger le comportement des autres. Pour ce faire, dans la première partie de ce chapitre, je me concentre sur une série de principes et de raisons évoquées à travers les dires des familles des victimes, qui formeraient et orienteraient leur décision. Dans la deuxième partie, je surlignerai les contradictions qui existent dans les facteurs et les valeurs de la société et l'effet de ces valeurs discordantes sur la capacité de la population à prendre des positions tranchées. Enfin, je vais dans la troisième partie de ce chapitre, aborder la question de l'objectivité, car la pratique du *qesâs* exigerait l'impopularité ou l'insignifiance de l'objectivité en tant que principe.

B. Des normes et des usages

Une photo de l'état éthique et moral d'une société prise à un moment donné permet d'avoir un aperçu des normes et des valeurs saillantes dans la société à ce moment-là. Le passage du temps et les événements ponctuels changent les valeurs et les normes, et il est possible que les valeurs changent complètement. Dans une décision individuelle, les normes et les valeurs qu'une personne a intériorisées sont des facteurs majeurs qui, combinés aux informations qu'elle possède et aux émotions qu'elle éprouve, guident et orientent son choix. Les informations qu'une personne possède à un moment donné dépendent de son expérience personnelle. Il n'est pas possible de contrôler le niveau et la justesse de ces informations dans les différents cas. De plus, selon Zaller, une personne n'a pas un accès égal à toutes les informations qu'elle possède car elles ne sont pas stockées de manière homogène, mais ont des niveaux de saillance différents dans son esprit (Zaller, 1992). Cette saillance n'est d'ailleurs pas indépendante des émotions que la personne éprouve. Les normes et

¹ Dans le sens où elle combine des principes individualistes et holistes (Dumont, 1966)

les valeurs perçues et acceptées par un individu s'enracinent dans les traditions, les enseignements de l'État et des élites, ainsi que ses recherches et cheminements personnels. Ces derniers diffèrent d'un individu à l'autre et influencent l'acceptation des normes et des valeurs véhiculées par la société qui, elle-même, est formée de couches multiples, et est donc source de différentes normes et valeurs qui peuvent parfois être contradictoires.

Dans une société comme la société iranienne, où la répression ne permet pas à toutes les types de pensée, d'idéologie ou de vision de s'exprimer au grand jour, l'État monopolise le rôle que joue l'élite dans les sociétés libres. Les élites, sous forme d'institutions éducatives, journaux et publications, œuvres artistiques, médias audio-visuels, ou de nouveaux médias ou encore de partis politiques et ONG, peuvent agir pour présenter, communiquer et faire connaître à la population leurs visions et leurs réflexions sur des questions de société. En Iran cette offre n'existe pas, ou très peu. L'essentiel des activités qui œuvrent pour promouvoir certaines normes et valeurs en faveur des autres se fait par l'État, à travers l'école publique et les médias publics, ainsi que d'autres moyens de communication et de propagande comme des mosquées avec un clergé choisi par l'État qui prêche dans la direction souhaitée par lui. Le peu d'espace occupé par le secteur privé dans le domaine des activités culturelles perd une grande partie de son efficacité à cause de la censure. Toutes œuvres artistiques ou culturelles, tous les films, les musiques et les livres doivent passer par les services étatiques du « ministère de la culture et de la guidance islamique » pour avoir l'autorisation de se produire auprès du public¹. L'État iranien envoie des messages parfois contradictoires et n'assume pas une position morale claire et sans équivoque dans certains sujets de société (Voir chapitre 2 pour plus de détails). Il échoue ainsi dans son rôle, auto-proclamé, de guide moral. En divisant la société selon son ordre moral, l'État s'assure que ses décisions et ses paroles trouve écho dans une des couches de la société et il est alors libre de choisir ses actions et son comportement selon ses propres intérêts.

Ici, nous nous intéressons à ce que les individus finissent par reconnaître et intériorisent en tant que valeur². Ceci nous montre ce que la pression sociale finit par réussir à leur inculquer et leur demander. Pour cela, j'utilise la pratique du *gesâs* et la décision des familles des victimes comme point d'entrée. L'observation des expressions, des doutes, des mots utilisés, des tournures de

¹ Nous n'allons pas nous attarder ici sur le contenu de la communication de l'État ou des élites quant à la question du *gesâs*. Dans les chapitres 5 et 6, nous avons vu ce qui est, dans notre compréhension, la volonté de l'État en termes de société utopique ; et ce que ses déclarations et ses actions nous disent sur sa volonté et sa stratégie.

² Pour ce qui est de l'élite de la société et de ses actions, ses réactions et ses expressions au sujet des valeurs, nous passerons en revue leur comportement dans le chapitre 9.

phrases, des comportements et des justifications des familles de victimes face à la question que je leur ai posée m'offre une fenêtre sur la classification des différentes valeurs, parfois opposées, que dictent les règles de la moralité dans la société actuelle iranienne, car la décision que la famille est amenée à prendre la force à choisir entre des valeurs morales contradictoires. À partir de mes entretiens et de mes observations, j'identifie les normes et les valeurs référencés pour justifier des actions concrètes et pour expliquer les comportements, que ce soit par les auteurs, par l'entourage ou par le public. Les valeurs véhiculées dans la société, les valeurs perçues par une personnes, les valeurs intériorisées par elle et les valeurs qu'elle utilise et exerce ne sont donc pas les mêmes. C'est au moment d'une prise de décision que les valeurs, les sentiments et les informations sont utilisés pour aider une personne à trancher. Dans le cas de la prise de décision exercée dans la pratique du *gesâs*, nous nous intéressons aux normes et valeurs prises en compte par les décideurs. Ce choix s'explique en premier par notre volonté de déceler, dans la mesure du possible, certaines normes et valeurs de la société iranienne afin de mieux la connaître. De plus, si nous suivons la vision de Zaller dans sa compréhension des prises de décision (Zaller, 1992), le temps plutôt long qui est laissé aux familles de victimes pour se décider diminuerait l'effet du facteur externe de l'information, car les informations qui entourent les familles changent inmanquablement dans le temps. Et enfin, avec approximation, nous pouvons considérer que le sentiment éprouvé par toutes les familles serait le même et que nous pouvons donc le considérer comme un facteur fixe, et non comme une variable à étudier. Mes observations sur le terrain (2012, 5 mois, voir Annexes) ont montré que chez les sujets décideurs, la question qui leur est posée par l'État les force sur un chemin de réflexion. Le choix n'est évident pour les sujets que dans les cas, très rares, où une décision idéologique s'impose. La réflexion, la délibération et parfois la discussion clarifient et épurent les codes moraux chez le sujet décideur (Ravlin and Meglino, 1987). Être dans la position de devoir non seulement se déclarer pour ou contre un principe, mais d'avoir à décider et agir en conséquence de la décision prise, confronte les personnes impliquées aux questions délicates de la priorité qu'elles accordent aux codes moraux, parfois contradictoires, auxquelles elles estimaient croire et les forcent, en cas de conflit, de n'en choisir qu'une. Ainsi, entre les valeurs de pardon, de loyauté, de responsabilité, et bien d'autres valeurs, dont celle de la monétisation des sentiments que nous allons aborder plus tard, la famille de la victime est amenée à creuser et choisir, et ainsi se connaître et changer aussi. Ils entament « un cheminement intérieur au terme duquel, de la vengeance au pardon – donné et accepté -, celui qui ne « se connaissait plus » apprend à se reconnaître, à s'accepter, et s'acceptant, peut accepter l'autre » pour emprunter l'expression qu'utilise Paradis (Paradis, 2004: 81) dans son analyse de la vengeance dans les Noces de Figaro de Mozart.

Le but de l'exercice que nous entreprenons est ainsi de déceler et nommer quelques normes et valeurs qui motivent et forment les comportements, et paraissent fondamentales dans la prise de décision qui concerne la demande d'exécution ou le pardon d'une personne inculpée de meurtre. Ces facteurs et leur utilisation nous donnent quelques éléments pour mieux comprendre le comportement de la société iranienne dans ses interactions avec l'État.

Au cours de mon terrain, j'ai rarement rencontré des personnes qui faisaient directement référence à des principes moraux pour expliquer leur décision. Elles évoquaient souvent des sentiments ou des « raisons » qui les poussaient à trancher : des raisons qui étaient, de mon point de vue, le résultat d'une analyse (peut-être inconsciente) des valeurs et des principes dans un contexte émotionnel et temporel donné, mais l'adage ou le principe n'a jamais été évoqué verbatim. En étudiant leur discours, ma compréhension est que les raisons extérieures, c'est-à-dire les demandes et les attentes de l'entourage et de la société, jouaient parfois un rôle plus important que les volontés et les réflexions personnelles. Les sujets de mes interviews ont cependant exprimé ce qui était important pour eux : en faisant référence à ce que « les gens » diraient de leur comportement, ils ont exprimé leur volonté d'agir selon la norme de la société qui les entoure. C'est souvent à travers leur perception des jugements que les autres porteraient sur leur comportement que les motivations sont explicitées. Je parle de la perception des familles car premièrement, nous ne sommes pas en mesure en Iran, pour des raisons techniques en matière de recherches, de faire ressortir une seule image de la position de la société sur le *qesás*, et deuxièmement, une telle image ne saurait pas montrer ce que chaque famille perçoit autour d'elle comme tendance dominante¹. Ces perceptions sont diverses et contradictoires et dépendent des biais du sujet et de l'homogénéité de sa société de référence quand le sujet évoque « les gens ». Elles reflètent les normes sociétales, mais forment et formatent également les visions et la volonté du sujet, ainsi que les valeurs qu'il intériorise.

Le terrain que j'ai mené en Iran, et la veille médiatique que j'ai effectuée pendant des années, m'ont donné accès à une large quantité de paroles exprimées sous forme d'interviewes, de lettres ouvertes, ou de discours sur le *qesás*. Une partie de ces expressions, comme les interviews que j'ai effectuées avec les familles impliquées, sont des récits plus ou moins détaillés de l'époque de leur implication dans le processus de *qesás*. Ces récits comportent des éléments au sujet des motivations et des facteurs qu'il faudrait prendre en compte dans la prise de décision. L'intérêt de ces discours dans la recherche des normes et des valeurs est double. Premièrement, étant donné qu'il ne s'agit pas de

¹ Il serait d'ailleurs intéressant de mener une étude sur ces perceptions, et de les comparer en fonction de facteurs comme l'accès aux médias, la localité, etc.

réponses à des questions fermées, l'évocation des facteurs par les personnes interviewées, ou dans les textes, montre que ce sont des facteurs saillants chez eux (Turner Iii, 2010). Deuxièmement, du fait qu'il s'agit de moments d'intensité émotionnelle stressants, les facteurs choisis et référencés sont les facteurs les plus instinctif (Youssef et al., 2012; Starcke and Brand, 2012).

Le pardon

La première valeur sur laquelle nous allons porter attention est celle du pardon. Qu'entend la société iranienne par « pardonner » quand elle l'utilise contre l'action de demander la peine de mort dans le cadre de la pratique du *qesâs* ? Est-ce que le pardon est une valeur fondamentale dans les traditions iraniennes ? Pour certains, le pardon n'est pas une valeur morale pure, mais surtout un moyen de rompre le cycle de la violence (Hartwell, 1999; Staub et al., 2005), et il est donc d'une utilité sociale. Rappelons que le principe du *qesâs* est compris également par certains (Azmayesh, 2015; Tabataba'i, 1971) comme un moyen d'éviter les guerres de clans et de mettre fin aux vendettas. Nous nous intéressons ici à la signification et la fonction du pardon dans sa pratique iranienne.

Quand nous parlons du pardon dans le cas du *qesâs* en Iran, nous traduisons le mot *bakhsesh* qui est utilisé en persan pour faire référence à l'action de gracier le condamné par la famille de la victime. Le choix de ce terme en français est dû principalement à son usage antérieur dans les textes qui faisaient référence à ce phénomène (Delion, 2004; Daaïf, 2007). Le mot *bakhsesh* en persan a deux utilisations : il transmet la notion d'offrande et d'offrir, et également celle d'absoudre. Ces deux notions se manifestent chacun dans le cas iranien et un cas américain que nous allons aborder ici. La comparaison entre la pratique iranienne et la pratique américaine nous aide à mieux cerner la signification du pardon dans deux sociétés où la peine capitale pour le meurtre est présente avec une différence fondamentale : en Iran, les membres des familles des victimes sont des décideurs, et aux États-Unis, les familles n'ont pas d'influence sur l'issue du procès. Dans le cas du meurtre spectaculaires qui s'est produit dans une école d'une communauté amish, la question du pardon qui s'est posé pour les familles (Kraybill et al., 2010), nous aide à cerner ce que chacun peut entendre par « le pardon ». Les paroles des familles des victimes de la tuerie qui ont été rapportées convergent sur un point. Les membres des familles offensées expriment leur désir et le devoir qu'ils se fixent de pardonner au meurtrier et racontent les étapes qu'ils ont traversées et les doutes qu'ils ont ressentis avant d'atteindre « le pardon ». Ainsi le pardon pour cette communauté Amish est un état d'esprit, un état d'être qui n'a pas de lien avec le processus judiciaire gouvernemental, et c'est également un but en soi. Dans la pratique iranienne, il est demandé aux familles, de la part de l'État, de se prononcer dans le cadre de la procédure judiciaire, mais elles ne se sentent pas sous une

contrainte morale d'absoudre le coupable. Dans ces deux exemples américains et iraniens, les deux notions que peut exprimer le mot *bakhsesh* sont manifestes. La distinction que nous venons de voir reflète également le statut et l'importance donnée au pardon dans les religions chrétienne et musulmane. Dans le christianisme, le pardon est un acte personnel et un idéal moral. Il est conseillé de pardonner à ceux qui vous offensent dans le geste et dans le ressenti. Il s'agit d'un acte charitable et d'un choix délibéré. Il serait inexistant si le temps avait apaisé les plaies. Il est donné à cause du crime et non pas malgré lui. (Jankélévitch, 1967). L'importance de cette doctrine n'est pas la même dans toutes les branches du christianisme, mais cette valeur est commune à toutes. Dans les sociétés occidentales le rapport à la question du pardon (Bash, 2007) reste ancré dans la moralité, bien plus que dans l'action : un rituel parfois personnel, comme dans le cas des Amish que l'on vient de mentionner, et parfois réciproque, comme la demande du pardon qui est pour Jankélévitch une condition sans laquelle le pardon n'existe pas (Jankélévitch, 1967). Dans la religion musulmane, le pardon n'occupe pas une place aussi centrale. Il existe de multiples récits, hadiths et versets coraniques sur la vertu du pardon (Davary, 2004). Cependant, en pratique, celui qui ne pardonne pas n'est pas considéré un mauvais musulman, et devant une offense subie, il reste dans son droit de demander réparation et de garder une rancune. Le pardon comme un acte de foi personnel n'existe pas dans les visions de la religion musulmane.

Avec une performativité réelle, le pardon est défini dans la pratique de *gesâs* en opposition à l'exécution. Dans les entretiens que j'ai conduits au cours de mon terrain, les références au « pardon » concernaient toutes l'action demandée aux familles des victimes, c'est-à-dire le choix qu'elles doivent exprimer en matière de punition subie par le coupable. Il n'a jamais été question d'un acte d'absolution chez les personnes avec qui j'ai parlé. Ainsi, les vertus attribuées au « pardon » dans les discours et les discussions autour du *gesâs* en Iran ne porteraient que sur le jugement que les auteurs de ces paroles portent sur le choix des familles à ne pas faire exécuter le coupable. S'exprimant sur le procès de l'assassinat de ses parents, Parastou Forouhar¹ met en cause la performativité du pardon. Contre le principe de *gesâs*, sa famille n'a pas demandé de *gesâs* pour le meurtriers, mais elle exprime que leur désaccord avec le *gesâs* a été interprété comme un pardon, ce qui n'était pas le cas (Forouhar, 2018). La dichotomie créée par l'État, comme nous en avons abordé la question

¹ Parastou Forouhar, né en 1962 est la fille de Parvaneh Eskandari et Dariush Forouhar, assassinés en 1998 à Téhéran dans une série d'événements qui sont référée sous le nom des meurtres en série des intellectuels dont nous parlons plutôt dans ce texte.

dans le chapitre précédent, est un choix politique étatique qui fausse le rapport psychologique des personnes à des notions comme celle du pardon.

Les propos que j'ai recueillis sont unanimes en estimant que pardonner est un acte courageux, qui témoigne de la bonté d'âme et de la force mentale de la famille qui pardonne. La question des compensations ou de la contrepartie que la famille demanderait pour consentir à pardonner au coupable ne s'est pas posée chez les personnes qui n'avaient pas eu d'expérience personnelle avec les négociations, ou pour celles qui avaient été victimes dans une affaire. Chez les proches des condamnés, en revanche, cette question se pose. Notons que dans les rares cas où la famille demanderait une compensation financière dès le début du procès, elle est considérée par le public comme étant dans la même catégorie que celles qui ont pardonné au coupable. En effet la question se pose en termes de l'alternative de demander l'exécution ou non. De manière notable, les personnes impliquées dans les négociations de la part des coupables avaient tendance à juger plus sévèrement une famille de victime qui demanderait une somme d'argent, une propriété ou un service en échange de leur pardon, ce qui est d'ailleurs très courant d'après mes observations. Certains avaient des doutes sur la sincérité de leur amour pour leur proches, et sur leur décision de demander l'exécution au départ. Ils se demandaient si l'exécution n'aurait pas été utilisée dès le départ comme un levier pour mieux négocier la contrepartie monétaire. Certains ont même soutenu que la famille « avait vendu la mort de leur enfant » (Annexe 3, intp14, ent11). Cette contrepartie ne ternit cependant pas l'action des familles auprès du grand public.

Pardonner, toujours dans le sens utilisé dans la pratique du *qesás*, est alors moralement jugé préférable à demander l'exécution du coupable. Cependant, ce n'est pas considéré comme la position de départ attendue par les familles. Comme nous allons voir dans le chapitre 9, en analysant les stratégies des médiateurs dans les négociations, c'est considéré comme naturel pour la famille de la victime de vouloir demander l'exécution, et ce n'est que le temps, et les contreparties qui peuvent les convaincre de renoncer à leur « droit ». C'est en effet un sentiment partagé par une majorité, d'après mes observations, que le fait de demander le *qesás* est un droit pour les familles offensées. Il est important de noter que nous ne parlons pas ici de l'opinion de la population sur le meilleur moyen de punir les coupables, mais nonobstant cette opinion, sur la valeur morale du pardon.

La vengeance

« Jason : Mais toi aussi tu souffres, tu as ta part de malheur.

Médée : Comprends-moi bien : la douleur est rentable, si toi, tu ne ris pas. » (Euripide, *Médée*)

La deuxième question morale qui serait fondamentale de souligner est celle de la vengeance. Quel est le jugement de valeur porté sur la vengeance ? Quel est le jugement que le système moral et éthique de la société porte sur les sentiments de désir de violence et de vengeance ressentis, indépendamment à des actions qui les suivent ? Se venger est-il un devoir, un droit ou un interdit ? « L'homme haineux ne distingue plus entre le bien et le mal, entre la faute et le mérite » (Magnin, 2004). Ce postulat résume les réserves des systèmes punitifs modernes à accepter une place et un rôle pour le désir de la vengeance dans l'issue du processus punitif. En effet, le bien et le mal, qu'ils soient définitifs dans le cadre d'un code moral absolu, ou relatifs à l'intérêt de la communauté, jugent différemment les actions. Est-ce qu'il revient à l'individu à de considérer le bien de la société ? Est-ce que le bien de l'individu et de la société sont les mêmes ? Est-ce qu'il faut choisir entre le bien de l'individu et le bien de la société, et dans ce cas, qui doit décider et lequel devrait avoir la priorité, et pourquoi ?

Les préconisations des cadres moraux divers, que ce soit les religions, les idéologies ou les autres prescriptions des traditions et des cultures, se sont portées sur et ont pensé la question de la vengeance. Le désir de vengeance ressenti par les personnes offensées est un sentiment à bannir et à éliminer dans certaines structures morales (Lapsley, 1998), et pour certaines autres structures, il serait naturelle, sinon signe de l'amour et du respect (Verdier, 1984). Dans une première approche, celle par exemple observée chez les Amish, le désir de vengeance est un sentiment qui doit être combattu, nonobstant les actions entreprises, et combattre le sentiment de vengeance est une vertu et un devoir moral. Dans un exemple phare (Kraybill et al., 2010), les familles expriment leur « obligation » à pardonner. Il s'agit pour eux, de mettre à l'épreuve les moyens personnels afin d'arriver à pardonner au coupable, mais le choix est déjà fait d'après leur enseignement religieux, et il n'y a aucune autre alternative acceptable que de pardonner. Dans une tradition bouddhique, les récits mettent parfois le poids de l'exercice de la vengeance sur les épaules des gouvernants, pour éviter que le cœur des offensés ne soit souillé par la colère (Magnin, 2004). Dans ce cas, le gouverneur ne remplace pas l'individu vengeur parce qu'il est le garant des libertés du groupe, et qu'il est offensé par l'offense faite à un des membres de la société, mais bien pour des raisons morales et spirituelles pour éviter que le sentiment de vengeance ne salisse l'offensé. Dans d'autres sociétés, on considère que c'est le mort qui « cherche à se venger par lui-même en faisant appel à l'un de ses parents » (Verdier, 2004b: 11) ; cette vision enlève la responsabilité de l'acte violent de vengeance du parent de la victime qui l'exécute et fait du défunt un participant actif du processus de vengeance. Dans une autre approche, celle observée dans l'application du droit romano-germanique ou la *common law*, le ressenti de tels désirs est reconnu comme naturel et humain, mais probablement en raison de l'héritage chrétien des systèmes légaux des pays occidentaux (Brisset, 1980; Glauser, 1996), il ne

serait pas acceptable que de tels sentiments affectent le rendement de « la justice » en tant qu'action prise par la société à l'encontre d'une personne coupable. En effet, éviter toute implication des sentiments vengeurs devient un principe primordial dans les droits occidentaux. Les procédures sont mises en place pour écarter les familles des victimes, et pour choisir un jury qui n'aurait pas une expérience similaire (Lieberman and Sales, 2007) afin de s'assurer que le jugement est libre de toute motifs personnels et ainsi garantir son objectivité. Autrement dit, ce système ne demande pas aux individus de surmonter leurs sentiments et laisse cette décision et cette démarche aux mains des spécialistes de la santé mentale. En revanche, il demande aux familles de se tenir à l'écart du processus de prise de décision qui traite l'action de transgression dont ils ont été victimes. Le système est également censé éviter, par le cloisonnement des membres du jury et la limitation de leur accès aux médias, la prise en considération de la volonté et de la pression de l'opinion publique dans le jugement rendu final. Dans les systèmes de justice occidentaux, la vengeance est définie à l'opposé de la justice, c'est-à-dire l'existence du désir de vengeance parmi les motivations du punisseur serait comme priver le condamné et la société de la « justice ». Et enfin dans une autre approche encore, celle que l'on observe dans la pratique de *qesas*, non seulement les individus ne sont pas condamnés moralement pour le désir de vengeance qu'ils ressentent, mais le système punitif leur permet même d'agir en conséquence de leur sentiment. Si dans l'approche occidentale, l'action qui émane du désir de vengeance n'est pas considérée comme acceptable quand elle matérialisée par un individu agissant en justicier et bourreau (Flahault, 2004: 43-55), dans l'approche du *qesas* tel qu'observée en Iran, il suffit pour le système punitif d'encadrer les actions des familles pour s'assurer qu'il n'y a pas de dérapages. Mais la légitimité de ces sentiments est telle dans la communauté que les familles pourraient finir par sentir une pression pour montrer qu'elle les ressent, à défaut d'être accusées de ne pas avoir aimé la victime ou de ne pas respecter leur sang (Annexe 3, ent3, ent4).

La question de la vengeance est également abordée dans le Coran. En nous référant à une interprétation utilisée par l'État iranien, nous comprendrons mieux la position défendue par l'État¹. Dans cette lecture, la vengeance est un châtement, mais seulement s'il est exercé selon des règles. Il faudrait que le châtement soit au degré exact du dommage causé par une personne, car l'Islam interdirait toute vengeance plus grande que le mal subi (Tabataba'i, 1971) L'auteur de Almizan (Tabataba'i, 1971) reconnaît la vengeance personnelle et la vengeance sociale. Dans les vengeances personnelles,

¹ Nous nous référons à l'interprétation du Coran par Allameh Tabataba'i, éditée sous le nom de Almizan dont on a parlé dans le chapitre 2 (Tabataba'i, 1971)

il est souvent question de la paix de l'esprit et de règlement de compte. Si quelqu'un prive l'Homme de quelque chose, ou lui fait du mal, il se sentira blessé au cœur et cette blessure ne guérira qu'en prenant sa revanche. L'incitation vient du mal que l'on ressent, et non pas de la raison. À l'opposé des vengeances personnelles que la raison parfois condamne, il existe la vengeance sociale qui se manifeste sous forme de *qesás* ou d'autres formes de demande de comptes de la société à ses membres. Dans les sociétés humaines, le motif de la vengeance est souvent rationnel et intellectuel et non passionnel selon Tabataba'i. Le but serait de préserver l'ordre social des dangers du chaos. Si les sociétés n'appliquaient pas ce principe légal et légitime qu'est la vengeance au bon moment, et ne rendait pas les malfaiteurs responsables de leur action, la sécurité publique serait en danger et la paix et la sérénité ne survivraient pas dans les communautés. La vengeance sociale est en fait un droit social, même s'il peut arriver qu'elle s'associe parfois avec la vengeance personnelle. La vengeance personnelle ne cherche alors qu'à calmer l'esprit du vengeur, mais la vengeance sociale émane de la raison et aspire à présenter le système social existant et à faire valoir les droits du groupe. La vengeance a alors deux formes : la première se traduit par le droit de chaque membre de la société, et la deuxième par le droit de la loi et la tradition. La vengeance sociale arrive quand la loi prend sa revanche et enlève la paix d'une personne coupable qui a ignoré la loi et a donc nui à son respect et sa pérennité, car la paix et l'équilibre d'une société exigent que le coupable soit puni. Tabataba'i évoque qu'un des noms de Dieu est *Zulenteqam* (celui à qui appartient la vengeance) ce qui ferait référence aux châtiments que Dieu fera subir aux pécheurs après la mort. Mais il affirme que ceci ne veut pas dire que Dieu est un être de ressentiment. Alors quand le Coran parle de vengeance en parlant de Dieu, c'est à la société/la tradition/la loi qu'il fait référence, mais parfois les deux types de vengeances se mêlent et Dieu légifère non seulement pour la société, mais aussi pour calmer l'esprit des victimes. Nous voyons que les principes religieux restent vagues sur la question de la vengeance. Il ne lui est pas donné libre cours, mais l'Islam le comprend et ne l'interdit pas non plus.

La présence et l'effet du désir de la vengeance ne se limitent pas aux questionnements que nous venons d'évoquer, mais le désir de vengeance peut préexister et dépasser l'événement qui se juge dans un procès. Car le désir de vengeance naît d'un vécu d'anéantissement dont la cause est imputée à d'autres : « ceux-là m'empêchent d'exister, de sorte que je ne vois pas d'autre possibilité, pour exister à nouveau, que de les frapper à mon tour dans leur être même. » (Flahault, 2004). Ainsi, comprendre le désir de vengeance ressenti met à mal son utilisation dans le *qesás*, car la demande de la peine capitale de la part de la famille de la victime risquerait d'être le résultat des ressentiments et des lacunes qui n'ont pas de lien direct avec le meurtre et le meurtrier. L'action vengeresse serait le résultat d'un sentiment d'être dupé dans l'accord qu'on avait avec la société, dans un compromis

qui n'a pas été respecté pas les autres. Selon Flahault (Flahault, 2004), le désir de vengeance précède l'offense subie par la victime, et sa demande d'une réparation « radicale », vient du fait qu'elle ressent le dommage subi comme « absolu », comme si l'autre le niait, détruisait sa vie et l'empêchait de vivre. La demande extérieure impose une égalité entre l'offense et le châtement ; c'est aussi le cas de la victime, mais cette dernière ressent le dommage de manière bien plus importante. À ce qu'elle ressent s'ajoute « un manque d'être » qui se mêle à ses sentiments sans qu'il soit le résultat de l'offense qu'elle a subie. Cette explication et cette théorie de Flahault m'ont interpellée car, au cours de mes entretiens, les références à des faits qui n'étaient pas en lien avec le meurtre en soi étaient récurrentes. Dans un exemple flagrant, une interlocutrice a insisté sur la nécessité de punir le meurtrier de son mari : « il s'agit d'un immigré afghan, et lui, au lieu d'être reconnaissant d'avoir un travail, il commet un meurtre. Vous savez combien c'est difficile d'avoir du travail ? »

La position de Flahault n'est pas loin de la vérité que j'ai observée. Il a été très important pour les parents des victimes de me parler de leur vie et des épreuves différentes qu'eux-mêmes ou la victime avaient dû surmonter dans leur vie, même si ces événements étaient antérieurs et si, sans rapport avec l'offense, ils étaient présentés comme ce qui justifiait leur colère contre le condamné. « Son désir de vengeance est donc tout autre chose qu'un appel à la justice : c'est une forme de révolte contre le fait que son être même dépend de ce qui ne dépend pas d'elle, une révolte contre sa propre impuissance » (Flahault, 2004: 50). Ce sentiment et ce désir sont peut-être ce qui se manifeste, dans mes entretiens, par les récits qui n'ont rien à voir avec le meurtre. Les personnes me racontent comment la victime avait dû se battre dans sa vie par exemple, si elle avait survécu à une maladie, comme si « l'injure occasionnelle réveille l'injure essentielle ». Si, comme voudrait Saint-Augustin, le sentiment d'impuissance est présent chez l'homme dès son enfance (Flahault, 2004: 51), la revanche exercée comme action de vengeance peut donc être considérée comme une réaffirmation de soi, pour reprendre le pouvoir. Le passé et le contrôle des autres et des événements hors de notre portée ne vont pas diminuer, mais peut être que la vengeance est alors moins un acte qui vise le coupable qu'un acte qui a comme but de faire des parents de la victime, qui subissent le « sort », des maîtres de la vie des autres (17:33), et aussi de rendre l'illusion de contrôle à la famille de la victime (Voir chapitre 5 pour plus de détails).

Ressentir un désir de vengeance n'a jamais été relevé comme un point négatif ou un défaut de caractère dans les propos que j'ai recueillis. Cependant, agir sur ces sentiments a été l'objet d'opinions différentes. Les membres des familles des victimes ont presque tous abordé la question de la vengeance assez tôt pendant nos entretiens, dans une tactique défensive pour insister sur le fait que leur demande d'exécution n'était pas motivée par des sentiments de vengeance. Au cours de

l'entretien, ils étaient nombreux pourtant à exprimer leur volonté de voir le coupable souffrir. Ils ont évoqué également, de leur propre initiative, les raisonnements qui les motivaient à demander une exécution. Ils ont évoqué la question de la justice dans le sens où est dû au coupable ce qui lui arrive (Voir plus bas dans ce chapitre). Les autres personnes avec qui je me suis entretenu, qui n'étaient pas des proches des victimes, n'avaient pas la même perception des choses. Pour les personnes éloignées de la décision de *qesas*, il paraissait évident que les familles des victimes agissaient portées par un sentiment de vengeance. Je n'ai pas observé de jugement de valeur contre le ressenti ou l'action qui s'enracinerait dans la vengeance de la part des interviewés. Au contraire, le naturel de cette réaction était ce qui expliquerait et justifierait que la famille lésée accepte la lourde responsabilité de demander l'exécution d'une personne. Pour ceux qui souhaitaient que la punition des coupables ne soit pas une question de vengeance, l'État qui oblige les familles à prendre une décision est l'entité à blâmer pour laisser les sentiments de vengeance se mêler à la procédure judiciaire. Je dois noter que parmi toutes les personnes que j'ai interviewées et toutes les opinions et avis que j'ai recueillis indirectement, une poignée se posait la question de la séparation de la vengeance et de la justice. Pour beaucoup de ceux qui sont critiques quant à la pratique actuelle du *qesas*, le côté vindicatoire du processus ne va pas à l'encontre d'une recherche de justice.

D'un autre côté, se venger peut également être considéré comme la réaction honorable à avoir. Dans un des cas qui m'ont été rapportés (Voir l'Annexe 3, ent10), l'entourage des parents de la victime d'un meurtre avaient une telle intransigeance quant à la demande d'exécution pour les deux coupables, que le père de la victime, malgré le fait qu'il était prêt à pardonner, s'est vu contraint, sous la pression sociale qui lui indiquait que ce serait un déshonneur de pardonner aux coupables, de vendre son seul moyen de subsistance – son camion – pour payer le prix du sang du deuxième coupable afin que les deux puissent être exécutés¹. Ici, nous sommes dans une société au sein de laquelle, si quelqu'un s'oppose au discours de vengeance proféré par le groupe, « il serait inévitablement classé par les autres membres du « nous » comme un allié « d'eux » (Flahault, 2004: 54). Dans un autre de mes entretiens (Annexe 3, ent3), la femme d'une victime m'a confié qu'elle avait eu un rôle important dans la décision de ses enfants de pardonner au meurtrier de son mari, à cause des opinions tranchées que son mari et elle avaient contre la peine de mort. Ce geste a causé une fissure entre la famille de son mari et elle. La famille de son mari soutenait que pardonner au condamné signifiait qu'elle n'avait pas aimé son défunt mari.

¹ Rappelons que selon la loi en vigueur en Iran, une seule vie peut être prise pour une vie sans compensations financière, et s'il y a d'autres coupables, un prix du sang doit être payé par celui qui demande l'exécution.

Si nous ressentons tous un désir de vengeance sans avoir subi une injustice, comme le prouverait notre passion des histoires de vengeance au cinéma (Flahault, 2004)– sentiment qui peut expliquer l'intérêt du public pour les faits-divers impliquant le pardon ou l'exécution en Iran –, il serait approprié d'imaginer que le désir de sauver une vie existe également en nous, même quand personne n'est en danger immédiat autour de nous. En Iran, la médiation entre les familles de la victime et du condamné offre une opportunité de lutte, pour répondre à ce désir de sauver. La vie que l'on essaie de sauver dans ces cas n'est pas celle d'un citoyen exemplaire, et ceci fait ressortir entre les participants un sentiment de charité et les met en face de la question de la vie et sa valeur à l'état pur. La vie d'un meurtrier doit être sauvée et leurs actions dans ce sens les rendent capables de prouver que pour eux, ceci est une règle à laquelle il ne faut déroger en aucun cas, et que quelles que soient les circonstances, la valeur d'une vie reste la même. L'action des médiateurs aurait alors une fonction sociale et psychologique pour les participants.

La société iranienne reste ambivalente sur la question de la vengeance. Si elle est acceptée comme un ressenti naturel, et que les familles des victimes ne se voient pas reprocher par la population d'agir en vengeur, la vengeance reste pourtant un facteur qui ternit les motifs perçus des familles des victimes qui cherchent à y échapper.

La justice

Enfin, nous allons ici aborder la question de la justice et sa signification, ainsi que son importance dans la société iranienne. À travers la pratique du *gesâs*, nous voulons d'une part discerner ce qui est considéré comme « juste » et d'autre part identifier celui qui est responsable de rendre la justice du point de vue des Iraniens. Au cours de mes recherches, mon terrain et mes entretiens, j'ai été constamment confrontée à une question qui parfois m'était posée, et parfois se posait dans l'esprit de mes interlocuteurs : « Quelle est la réaction juste à avoir ? ».

Le terme « justice » est utilisé dans le cas de la justice distributive et de la justice pénale. La philosophie politique est aujourd'hui plutôt en retrait quand il s'agit des questions concernant la peine, ayant atteint une forme de certitude dans ses définitions et ses visions. La pratique iranienne du *gesâs* est un exemple concret d'une autre vision de la justice qui, malgré ses dysfonctionnements, perdure dans une société hybride (Dumont, 1966) sans inciter un mécontentement majeur ou une crise visible. Le mot « justice », *édalat* en persan, peut faire référence à ce qui arrive dans le cadre du processus judiciaire, tirant sa légitimité de la légalité et de la formalité du processus, mais aussi à un idéal imaginé de ce qui devrait arriver. Avec des connotations qui se rapprochent du karma, cette deuxième utilisation de « la justice » prend une signification différente dans la bouche de chaque

personne qui l'utilise dépendamment de leur vision et de leur croyance, tandis que la première utilisation n'existe que rarement, et seulement chez les professionnels de la justice, ou chez les activistes sociaux critiques des procédures actuelles. Une distinction est faite alors entre le désir de « se faire justice » et le désir « que la justice soit faite » : entre la passion et la raison. Dans une vision institutionnalisée de la justice, la pratique iranienne ne peut pas être catégorisée comme une recherche de la justice, car la décision finale ne reflète que la décision d'une personne intéressée dans l'affaire. L'objectivité est une condition sine qua non de la justice comme nous la connaissons, mais nous allons voir dans les textes qui suivent qu'elle n'est pas un prérequis de la justice dans le système éthique et moral iranien.

L'utilisation du concept de « juste », chez les personnes que j'ai interviewées, correspond aux idées de karma, de *fairness*, d'une justice transcendante, ou à un idéal utopique imaginé. Une des personnes interviewée (Annexe 3, intp14), avocate et activiste des droits des mineurs délinquants, m'a parlé pendant notre entretien de la mère d'une victime qui avait insisté sur l'exécution du meurtrier de son fils, Behnoud Shojaee. Il s'agit d'un cas très médiatisé que nous allons voir plus en détail dans le chapitre 9. En évoquant le refus catégorique de la mère de la victime de pardonner au coupable, mon interlocutrice m'a fait part de son opposition personnelle à la demande d'exécution dans le *gesâs* pour des raisons morales, car selon elle, ce n'est pas « une bonne action » de demander la peine capitale. Apportant un élément de preuve à sa conviction, elle m'a rapporté que la mère de la victime de l'affaire Behnoud Shojaee avait perdu la vue et l'usage de son corps à la suite d'un accident cardiovasculaire. Elle voyait une justice dans le malheur qui était arrivé à une personne qui selon elle n'avait pas agi de manière *juste*. Dans un autre exemple, lors d'un entretien à propos d'un cas de vitriole et le *gesâs* partiel qui pourrait en résulter, Me. Mostafaii¹ relate le cas d'une de ses clientes qu'il a convaincu de ne pas demander de *gesâs* mais (Mostafaei, 2011) que « finalement, le vitrioleur qui était son mari a été condamné à 9 années d'incarcération, mais a perdu la vie dans des pires conditions à cause d'une maladie en prison. » Ces exemples nous pointent le problème essentiel qui se pose quand la justice pénale est traitée de manière subjective. Même si toutes les personnes que j'ai interviewées ont professé un souci d'agir de manière juste et correcte², chacune a une définition différente de la justice, et des points de vue intéressés qui biaisent leur regard. En effet, si l'appareil judiciaire cherche à rendre justice, il essaie, au titre de son statut désintéressé, de prendre en compte toutes les facettes d'une affaire. C'est-à-dire de trouver un point moyen pour

¹ Avocat célèbre et très médiatique des cas de *gesâs* qui vit en exil depuis des années.

² *Dorost* en persan, signifiant le contraire du faux.

qu'une action punitive soit juste pour la société, pour la victime et pour le coupable. Ces trois axes, à ma surprise personnelle, n'étaient pas totalement absents des discours des familles décideuses. Les décideurs prenaient la société en compte, en se demandant si le coupable libéré allait récidiver ou non, et ils prenaient le coupable en compte, parfois en se demandant si leur position aurait pu être renversée et si la victime aurait pu commettre une agression. Cette deuxième question se posait également de manière inverse, c'est-à-dire que le décideur arguait que la famille du condamné aurait aussi demandé la peine de mort si la situation était inverse.

La manière dont une personne argumente pour expliquer les décisions qu'elle a prises, tout en étant honnête, s'approche parfois d'une justification a posteriori. Ce n'est pas l'honnêteté de la personne qui dit agir pour la justice, ni la nécessité d'agir pour le bien de la société et non pas par vengeance qui est mis en question, mais bien la possibilité qu'une personne dans la position de victime, décidant le sort du condamné, puisse agir en dehors de ses sentiments. Il ne s'agit pas ici de la justification de son acte, ce qui n'est ni légalement, ni socialement une obligation, mais d'un processus psychologique qui a comme but de se convaincre soi-même qu'on ne contrevient pas aux valeurs morales qui nous ont été inculquées, à savoir ne pas agir dans la passion et avoir de la charité. Ce processus psychologique n'est pas sans me rappeler le processus que Milgram (Milgram, 1974) observe dans ses tests où les personnes prises entre deux valeurs conflictuelles ont recours à des mécanismes qui leur permettent de continuer à agir dans le contexte conflictuel et ne ressentent la paix que quand (et si) elles arrivent à choisir l'une des valeurs clairement supérieures à l'autre. Ce débat n'est pas dans le cadre de notre étude, cependant je tiens à mentionner pour quelle raison une explication qui s'approche d'une rationalisation de justification de la part des décideurs, ne nuit pas à la lecture que j'essaie d'avoir de leur parole. Je m'intéresse dans cette partie à des éléments qui me guideraient vers les valeurs morales de la société. Qu'un décideur les ait en effet prises en compte, ou qu'il se justifie en enjolivant la vérité, pour ne pas dire mentir, ou s'il relate les rationalisations qu'il a lui-même intégrées, ses paroles reflètent ce qu'il considère et ce que, dans sa perception, la société considère comme valeur.

Les références à la justice dans les paroles des personnes interviewées sont multiples et différentes. L'incident qui a causé la mort de la victime est systématiquement qualifié d'injuste. Cette injustice est expliquée et ressentie, non à cause des circonstances de l'incident, mais plutôt en raison des opportunités perdues par la mort de la victime. Autrement dit, comme nous l'avons évoqué plus tôt, le sentiment d'échec qui existe préalablement à l'incident (Flahault, 2004) se lie à lui pour se présenter sous forme de désir de se venger du coupable. Cette utilisation du mot justice, c'est-à-

dire celle qui renvoie à une forme de justesse¹ (*fairness*), est constatée quand le sujet de la discussion est l'agression. Quand le sujet se tourne vers les représailles éventuelles et la punition prévues pour le coupable, le mot justice prend une signification différente. Il fait référence à une compréhension spécifique de la punition et qualifie alors de « justes » les représailles égales au crime. L'utilisation du mot juste s'associe à celle du mot *haq* correspondant aux notions de mérite et de justice, pour évoquer que la punition du condamné est son dû : qu'il mérite ce qui lui arrive, ou qu'il ne mérite pas de mourir quand la famille d'un condamné évoque une personne qui fait face à une exécution. La notion de mérite pose la question de la responsabilité. Dans une philosophie qui renie toute forme de violence chez les bouddhistes, Magnin mentionne la question de la responsabilité de la personne coupable dans une fable qu'il rapporte. Dans cette histoire, il enlève même la responsabilité des acteurs pour leur caractère : le « roi » agit « par une méchanceté dont il n'est pas responsable » (Magnin, 2004). Je ne cherche pas à comparer une attitude de non-violence absolue aux fondements moraux des valeurs en Iran, mais la question de la responsabilité de la personne commettant un acte criminel n'est pas occultée aux yeux des parents des victimes. Les conditions sociales et familiales sont mentionnées, mais ces éléments sont rarement pris en compte dans la décision finale des familles, qui ne se positionnent pas en juge devant considérer les circonstances atténuantes ou aggravantes. S'il existe alors des doutes sur la responsabilité absolue du condamné, il ne serait pas juste, ni raisonnable, de le punir pour une action commise, sauf si le but de la vengeance n'était pas de punir un coupable, mais de calmer la douleur des parents de la victime, et cela pour une peine qui dépasse et même peut être précède l'acte criminel : le manque d'être dont nous avons parlé. Le principe de l'objectivité du juge et du jugement dans les traditions du droit romano-germanique ou la *common law* élève la notion de justice, dans le sens où elle n'est plus un outil de gouvernance, ni un moyen pour calmer les esprits et répondre à l'opinion publique. Si « la justice » arrive à une décision impopulaire qui ne satisfait pas la communauté, c'est à cette dernière de faire confiance aux institutions et aux procédures et à accepter le fait que ces institutions et cette justice décident que c'est ce dont la société a besoin.

La recherche et le souci de la justice paraît être ainsi une valeur importante dans la société iranienne, mais elle prend des significations différentes pour chacun selon ses intérêts et ses vécus. Au cours de mes entretiens avec les personnes impliquées dans les procédures judiciaires, je n'ai pas remarqué

¹ Il serait en effet peut-être intéressant de mentionner ici la différence sémantique entre justice et justesse, ce dernier terme fait référence à ce qui est « juste » (« *fair* ») en s'opposant à ce qui est « injuste » (*injustic*).

que l'égalité des citoyens face aux jugements soit mentionnée comme un souci, un motif ou une exigence de la part de la population.

C. Le conflit des valeurs

Pour prendre la décision « juste », les personnes se réfèrent alors à des normes et des valeurs qu'ils respectent et qui structurent leur vision du monde. Ces valeurs ne sont pas les mêmes pour tous, mais surtout, une personne a souvent des valeurs contradictoires à l'intérieur de son système de valeur de référence. Autrement dit les valeurs conflictuelles existent à deux niveaux : personnel et sociétal.

Il existe des valeurs conflictuelles dans le cadre moral de chaque personne. Ce conflit est ce qui rend le processus de la prise de décision difficile et stressant (Milgram, 1974). En effet, si toutes les valeurs allaient dans le même sens, la prise de décision serait simple, car il n'y aurait pas d'antagonisme entre les différentes choses qu'une personne désire et respecte. Non seulement une personne est porteuse des valeurs différentes et conflictuelles, mais le choix des principes qui vont guider ses actions et ses décisions dépend du contexte dans lequel les acteurs sont amenés à prendre des décisions. Selon Zaller (Zaller, 1992), les éléments d'informations et les principes moraux et éthiques qui constituent le capital des références d'une personne, ne lui sont pas accessibles de manière égalitaire.

Les personnes qui se retrouvent face à une décision importante comme celle de pardonner ou de demander le *qesâs*, doutent. Une de mes premières constatations a été que tous avaient eu des réflexions sérieuses sur le sujet et que rarement une alternative s'était imposée sans questionnement. À la question qui leur étaient posée par les autres, mais aussi probablement par eux-mêmes, à savoir ce qu'ils auraient voulu voir l'autre partie faire si la situation était inversée, j'ai constaté deux réactions : la première qui prétend qu'ils auraient compris et accepté la décision du *qesâs* de l'autre partie, et la deuxième qui est le refus de considérer la possibilité que la situation puisse être inversée, car par exemple la victime, elle, était incapable de tuer. Il existe bien sûr des exception : dans un des cas qui m'a été rapporté par le vice-président du tribunal de Kerman, la décision du pardon de la part du père de la victime a été explicitement le résultat de sa capacité à voir la situation à l'envers : avant de pardonner à la personne qui avait tué son fils dans un bain, il lui avait dit devant le juge : « Ça aurait pu être le contraire, mon fils aurait pu te tuer » (Annexe 3, obs3).

D'un autre côté, la société produit des normes contradictoires et les personnes, les victimes en l'occurrence, en sont conscientes. Chaque couche de population, chaque famille, a ses propres

normes. Nous observons une multitude de normes et de valeurs qui s'accompagnent et se contredisent dans les différentes sociétés. En matière de vengeance, les normes sont multiples. Il existe des sociétés (Verdier, 2004b: 10-19) dans lesquelles répondre à un sang versé en versant du sang est nécessaire pour que la famille de la victime retrouve l'honneur et l'intégrité qu'elle a perdus en subissant l'offense. Il serait donc déshonorant de ne pas poursuivre une justice réparatrice puisque les valeurs d'une telle société privilégient l'honneur à la charité. « Dans les sociétés traditionnelles où le pouvoir repose essentiellement sur les clans et lignages, l'honneur est une valeur familiale et religieuse, et la vengeance, loin d'être la statistique d'un besoin individuel, est un devoir strict répondant au déshonneur subi par le groupe à travers l'un de ses membres » (Verdier, 2004b: 16). Dans certaines traditions, une attention est portée à la question de la volonté : « en principe, la vengeance n'est efficace que si elle est juste et doit frapper le véritable responsable. Elle est un devoir pour celui qui est de bonne foi, mais un processus dangereux pour celui qui ne l'est pas » (Verdier, 2004b: 16). Dans un sens, cette croyance entre la différence de l'acte vindicatif en lien avec le désir véritable des parents des victimes, et l'existence ou pas d'un désir de vengeance, ressemble à la pratique iranienne, car elle met les parents de la victime face à eux-mêmes et face à leur conscience pour décider du sort du coupable. Dans la société iranienne aujourd'hui, comme dans toute société traversant des changements, des valeurs et des normes différentes et contradictoires coexistent. Dans mes entretiens avec les parents des victimes, cette dualité était apparente. Les interviewés affirmaient tous, sans que je les y invite, que ce n'était pas par un désir de vengeance qu'ils voulaient demander l'exécution des condamnés. Mais parce que le crime avait été trop haineux et qu'ils se sentiraient responsables si le condamné sortait de prison et tuait une autre personne. Même si aucune loi ne leur interdit de demander l'exécution par un sentiment de vengeance, et si les interprétations religieuses reconnaissent le sentiment de vengeance et la nécessité de le calmer en passant à l'acte, les personnes que j'ai interviewées insistent sur le fait que leur motif ne fût pas la vengeance. Dans le reste de leur discours pourtant, pour ceux qui penchaient vers une demande de *gesás*, l'aspect vindicatif de leur sentiment et de leurs motivations était évident : « il a tué, je ne peux pas supporter qu'il soit [vivant] comme ça, comme si de rien n'était. » (Annexe 3, ent8).

C'est le pardon ou c'est la vengeance et le fait d'être fort qui est la valeur ? Qu'est-ce qui fait respecter le plus ? Est-ce que la société est honnête avec elle-même ? Ou est-ce qu'elle encourage la fermeté, mais ensuite blâme les personnes pour ne pas avoir été généreuses ? Est-ce que les gens préfèrent voir les autres personnes avec des qualités qu'ils seraient incapables d'attendre ou est-ce qu'ils préfèrent pouvoir les traîner dans la boue ? Les familles des victimes, qui décident de demander l'exécution du coupable, gagnent et perdent leur statut de victime par ce seul geste. Elles sont les garants du sang de la victime, et ainsi sont des victimes dans le procès, mais au moment où elles

demandent la peine de mort, elles se mettent dans le rôle du vengeur. Ce rôle est associé à des qualités paradoxales dans les mœurs : d'un côté, il montre la force de la famille, aide à gagner la dignité perdue, et de l'autre côté il éloigne les vengeurs des vertus pures qui se trouvent dans le pardon. Dans le cas d'un pardon, la famille est louangée parce qu'elle est perçue comme vainqueur contre ses désirs naturels par les vertus de l'âme et la force de sa foi.

Dans un de mes entretiens avec les familles des victimes en Iran (Annexe 3, ent4), l'interviewée m'a relaté à deux reprises que l'opinion des gens et leur jugement de ses actions était un facteur important pour elle. Mais l'idée qu'elle se faisait de ses jugements n'était pas stable. « Si je pardonne, les gens diront que je ne l'aimais pas » m'a-t-elle dit, et à quelques minutes d'intervalle, elle a ajouté : « je sais que les gens vont penser que je suis sans cœur parce que je demande l'exécution ». Les deux normes, les deux comportements contradictoires lui paraissaient autant soutenus par l'opinion publique. Dans les réactions que j'ai pu obtenir des commentaires sur les réseaux sociaux (en l'absence de sondage accessible sur le sujet), et également les réactions à des cas médiatiques, cette dualité de normes existe dans l'ensemble de la population également. L'importance des normes sociales, aussi peu claires soient-elles, dépend également de la cohésion du groupe¹ et de la nécessité pour les membres de les respecter pour pouvoir continuer à faire partie du groupe (Flahault, 2004: 53).

D. La place de l'objectivité ou Décider quand on est victime

Un aspect décisionnel d'un grand intérêt est celui de la relation des décideurs des procès de *qesas* avec la victime. La définition de la justice dans les sociétés modernes est fortement liée au caractère indépendant et objectif de la justice et du justicier. L'absence explicite de ce caractère dans le cas que j'étudie en Iran, et les opinions des personnes intéressées et de la population en général nous a aidée à mieux comprendre comment la justice se définit en Iran, que ce soit du point de vue de l'État ou dans les yeux de la population, et dans quelles conditions une réaction est considérée comme une action juste. Cette compréhension nous est utile pour comprendre et analyser la réaction de la population face à des actions et des réactions de l'État envers les différentes typologies de « criminel ». C'est dans ce but que je m'intéresse à l'objectivité du décideur qui prend la place du juge ou le jury dans la pratique iranienne, pour comprendre si la population demande, apprécie ou rejette cette objectivité.

¹ Un groupe de référence défini de manière plus ou moins large dont parlera dans le chapitre suivant.

J'ai choisi le terme de « l'objectivité » du décideur, car je ne veux pas porter du jugement sur le lien entre l'objectivité et la rationalité. Comme des recherches le démontrent, la rationalité absolue chez l'humain n'existe pas (Ariely, 2008). Dans la tradition occidentale depuis les lumières, la rationalité, qui était liée historiquement aux sciences et qui se définissait face aux dogmes religieux, a pris le dessus et est devenue une valeur. Dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, réagir instinctivement et sur la base des émotions est signe de peu d'évolution, que ce soit chez une personne ou dans une société. Dans l'Islam, où il est prohibé aux femmes d'être juges, la justification donnée est relative à leur faiblesse présumée à pouvoir contrôler leur empathie pour décider en toute rationalité. Un paradoxe dans le système iranien devient d'ailleurs évident ici. D'une part, les femmes, jugées comme étant sous l'emprise d'émotions excessives sont écartées du métier du juge et d'autre part, les familles des victimes, naturellement, évidemment et incontestablement dans une situation de forte émotion, sont invitées, et se voient imposer de se comporter en juges le temps d'un procès.

Il existe une large quantité d'études concernant l'attitude, mais aussi et surtout la décision des membres du jury dans les procès pouvant entraîner la peine de mort (Miller and Hayward, 2008; Mullin, 1980; Kalven and Zeisel, 1966). Ces études sont souvent menées aux États-Unis et parfois en Europe, où les jurys sont sélectionnés de manière à assurer leur impartialité dans le procès. Aux États-Unis, les avocats de l'accusé et le procureur peuvent tous les deux poser des questions diverses aux candidats du jury et éliminer ceux qui, pour des raisons religieuses ou idéologiques, en raison de leurs expériences personnelles ou bien par des biais positifs ou négatifs, seraient susceptible d'avoir un avis trop tranché sur un sujet, et donc un préjugé pour ou contre l'accusé. La cour demande aux membres du jury de garder l'objectivité et de ne prendre en compte dans leur jugement que des faits. Cependant, les études montrent (Bornstein and Greene, 2011; Kaplan, 1977) que les jugements des jurys sont influencés par des facteurs divers non liés au crime directement. Alors, même la décision d'un jury attentivement sélectionné n'est pas que raison pure, et les sentiments ne sont pas absents de son processus décisionnel. Les sentiments sont, bien évidemment, fortement présents dans le cas des familles des victimes en Iran quand ils sont face à une décision judiciaire. Si nous évoquons les décisions prises par un jury de tribunal en les juxtaposant aux décisions des familles, c'est pour pointer l'effort du système judiciaire occidental moderne pour se distancer autant que possible de l'effet des affects sur les décisions judiciaires, tandis que la pratique iranienne du *qesás* ne se pose pas du tout la question de l'objectivité.

Expliquer le processus de prise de décision sous l'effet des différentes émotions est davantage du ressort de la psychologie et de la cognition. Ce que nous retenons de l'influence de l'information et de l'émotion sur la décision, est que ces facteurs font en sorte que deux personnes ayant les

mêmes valeurs et les mêmes normes aboutissent à des décisions différentes face à la même question. Ce point, qui peut paraître évident, nous amène à une interrogation importante. Se poser la question de cette différence de décision et chercher à savoir si cette différence devrait, ou pas, être adressée et prise en compte dans une décision judiciaire, c'est se demander si une société valorise l'objectivité dans les décisions de la justice. Si l'objectivité n'est pas importante dans le processus judiciaire, c'est peut-être parce que le but du système judiciaire n'est pas d'assurer l'égalité devant la loi (Voir chapitre 5) comme il serait attendu d'un système judiciaire dans un État de droit. L'image du juge et de ses devoirs, de son rôle et ses positions, est certainement impactée par la vision particulière de l'objectivité dans le système iranien.

Sur le terrain et au cours de mes recherches, la question de l'objectivité et l'importance qui lui était accordée pour jauger un jugement a été d'un grand intérêt pour moi. En effet, si la décision, forcément biaisée, des familles des victimes n'enlève rien à la valeur de leur décision dans un cadre judiciaire, alors un des fondements, une des raisons d'être de l'appareil judiciaire en tant que partie tierce dans une dispute, serait inexistante dans la structure et la nomenclature institutionnelle de l'État. Nous allons voir les effets d'un tel regard sur la justice dans le chapitre suivant.

Une grande majorité des personnes avec qui j'ai pu m'entretenir au cours de mon terrain étaient à l'aise avec l'idée que la décision revenait aux familles des victimes. L'importance de cette question m'a menée à poser une question à la fin de tous mes interviews : « vous en penseriez quoi, si c'étaient les juges qui choisissaient la peine ? » Les répondants trouvaient que ce n'était pas du ressort du juge de choisir la punition. Plusieurs personnes m'ont demandé de répéter la question car ils ne comprenaient pas quelle était la décision que je proposais de remettre au juge. Un ancien condamné au *qesâs* m'a répondu : « Mais pourquoi le juge ? Je ne lui avais rien fait, à lui ! » Dans un autre exemple, un ancien juge pénal m'a parlé des cas qu'il avait jugés avant l'instauration de la République Islamique en Iran, c'est-à-dire dans le temps où la loi du *qesâs* n'existait pas et qu'il revenait au juge de prononcer la peine. Il s'est présenté comme étant contre le principe du *qesâs* et de la décision laissée aux familles, mais il a soutenu qu'avant la loi du *qesâs*, quand il lui revenait à lui de décider de la punition des meurtriers, il avait tendance à donner des peines moins importantes, et surtout pas la peine capitale s'il savait que la famille de la victime avait pardonné au le coupable et s'il voyait les deux familles s'entretenir cordialement. « Si, eux, ils lui avaient pardonné, j'étais qui moi pour demander une peine capitale ? » Ainsi, même chez un professionnel de la justice qui, de son propre aveu, est contre la pratique du *qesâs*, son statut de juge n'est pas placé au-delà des sentiments de la famille de la victime. Notons que la question des désaccords des familles des victimes et des juges a également fait l'objet d'études aux États-Unis (King, 2003) dans les cas où

les familles contre la peine de mort essayaient d'influencer et de changer les jugements capitaux contre les personnes accusées d'avoir tué les membres de leur famille.

D'après mes observations et mes entrevues, l'idée qu'il revient à la famille de la victime de décider du sort du coupable, semble acceptée par les personnes qui sont pour ou contre la peine de mort : tous paraissent soutenir que nul ne peut pardonner de la part de la famille de la victime¹. Ainsi le pardon moral et le pardon légal sont traités comme une seule et unique chose. Il me faut aussi parler des positions, rares mais existantes, de ceux qui considèrent que les familles ne peuvent pas prendre la meilleure décision. Un argument répandu des supporteurs du *qesâs* est : « qu'aurais-tu fait s'il s'agissait de ta famille ? ». Face à cet argument, les opposants répondaient souvent que cette ligne de raisonnement est la raison pour laquelle ils sont contre le principe du *qesâs*, car c'est précisément au moment où ils sont démunis de toutes leurs capacités à cause d'une mort violente dans leur famille qu'on leur demande de prendre une décision, même si la supposition qu'une décision prise en situation de deuil ne peut pas être éthique reste à prouver (Burton and Tarlos-Benka, 1997).

Si l'objectivité reste une valeur peu importante selon le cadre moral des Iraniens en ce qui concerne les jugements criminels, il nous faut mentionner ici (voir chapitre 9 pour plus de détail) que la population s'implique dans les affaires de *qesâs*. Autrement dit, ils acceptent que la famille de la victime décide de manière subjective, mais ils ne se considèrent pas en dehors du processus décisionnel, ils s'immiscent dans le processus, et donnent leur opinion personnelle, forcément subjective. Les activistes des droits de l'Homme qui œuvrent pour faciliter les négociations entre les familles constatent une réaction plus positive de leurs efforts de la part de la société. L'une d'elles (Jabarzadegan, 2016) évoque que, 10 ans auparavant, son entourage trouvait étrange ses efforts pour sauver les condamnés à mort, tandis qu'aujourd'hui elle reçoit des encouragements. Ceci montre à son avis un changement de mentalité. Cependant, il nous faut être prudents. Il n'est pas possible, sans une étude approfondie, de se prononcer sur les raisons et les modes de ce changement d'attitude que les activistes observent. Il se peut que le manque de confiance dans le gouvernement fasse que les gens doutent des tribunaux et les incite à s'identifier avec la médiation des affaires de *qesâs* et leur visibilité dans les réseaux sociaux. Les gens auraient ainsi commencé à former une opinion contre la peine de mort, au moins dans le système du *qesâs*, ou peut être que cette visibilité a simplement habitué la population qui a fini par voir les campagnes pour le pardon comme une cause humanitaire de plus, à l'instar des campagnes de levée de fonds pour payer les

¹ Cette intériorisation renforce nos propos (dans le chapitre 6) sur la stratégie de l'État quant au caractère privé et personnel qu'il veut donner aux violences étatiques.

soins ou la chirurgie des personnes dans le besoin. Cette dernière hypothèse fait écho à un des dysfonctionnements causés par l'activisme par campagne : un effet souhaité par l'État iranien qui, comme nous l'évoquons dans ce texte, ainsi épuise et déconcentre les actions des activistes et empêche les efforts qui aboutiraient à des changements politiques profonds et systémiques.

Avant de finir ce chapitre, je tiens à réitérer que le caractère fondamental de l'objectivité et sa place dans le cadre moral de la société pour moi se pose dans son impact sur la lecture par la société des événements publics, les comportements des gens et les stratégies politiques de l'État. Car au niveau personnel, cette ségrégation entre l'émotion et l'instinct d'une part, et la raison d'autre part, ne me paraît pas réaliste. En essayant d'ignorer et d'écarter nos sentiments, nous, les êtres humains, devenons des proies faciles pour ceux qui, déguisés ou incognitos, nous influencent sans que nous ayons appris à les reconnaître, et si besoin est, à décider rationnellement malgré eux. Cette dualité imposée entre l'affect et la raison renforce la tendance naturelle des Hommes à décider selon leur instinct et leur sentiment, et de trouver des justifications rationnelles pour leurs décisions et leurs comportements ensuite. Une tendance dont une majorité n'est pas consciente. Souvent, les gens considèrent, en toute honnêteté, que leurs décisions sont dues à des raisonnements rationnels, car ils ont appris à attendre d'eux-mêmes de se comporter de manière rationnelle ; et qu'il est plus facile pour l'esprit de se convaincre que les raisons de leurs actions étaient rationnelles que de supporter de ne pas être à la hauteur des exigences des normes de comportement rationnel. « Pourquoi celui qui est animé d'un désir de vengeance considère-t-il que son désir est justifié, allant même jusqu'à croire qu'il ne cherche pas à se venger, mais seulement à faire ce qui est bien et nécessaire ? » (Flahault, 2004: 48). Notre pensée politiquement moderne a-t-elle du mal à accepter le système du *qesâs* parce que nous avons besoin de penser que le châtement subi par le condamné vient d'un raisonnement fondé sur le bien commun du groupe et sur un idéal humanitaire et social, au lieu d'être le geste d'une société qui cautionne une action vindicative fondée sur les réactions émotionnelles des âmes meurtries ? Est-ce ce même sentiment qui motive les familles à affirmer avec insistance que ce n'est pas par désir de vengeance qu'elles agissent ? Est-ce que l'État nous délivre de notre sentiment de culpabilité quant à notre désir de vengeance en nous enlevant le choix ? Est-ce que la culture chrétienne, fortement liée à la conception moderne de l'État justicier, a aidé à la création de ce sentiment de culpabilité face à tout sentiment de haine, de violence, et de vengeance et la primauté morale du pardon ? Les deux autres religions monothéistes méditerranéennes, le Judaïsme et l'Islam, qui préconisent le *qesâs*, ne portent pas de jugement moral sur le sentiment de désir de vengeance ou d'autres sentiments violents ressenti par l'Homme. C'est pour cette raison peut-être que le *qesâs* fonctionne encore mieux dans la société iranienne où, de plus, la suprématie de la raison sur la passion n'est pas une évidence. Ce n'est donc pas dans le but de « rationaliser » la pratique de la

peine capitale en cas de meurtre que je m'intéresse à la question de l'objectivité du décideur, mais dans un souci de comprendre le rôle politique et l'effet social de la pratique d'une justice des émotions, d'une valorisation de l'affect face à une raison autant que possible impartiale et objective du juge.

CHAPITRE HUIT

COMMENT LA SOCIÉTÉ EST-ELLE AFFECTÉE PAR QESÂS ?

Dans ce chapitre, je m'attarde sur certaines caractéristiques observées dans la société iranienne, pouvant parfois être qualifiées de disfonctionnements, qui nous rappellent, font écho, ou sont reflétés dans la pratique iranienne de *qesâs*. Il existe des associations entre certains comportements et attitudes de la société iranienne et les politiques punitives que le *qesâs* représente. La manière dont une société punit celui qui porte atteinte à la vie ou au corps d'un individu nous dit comment cette société définit l'individu dans sa relation avec la cité. Ce chapitre s'intéressera alors en premier au « citoyen » de l'État iranien dans la définition de son statut, ses liens directs ou interdits avec l'État, et dans sa relation de dépendance à son groupe de parenté. Ensuite, nous évoquons quelques autres attitudes et visions sociétales des droits et des devoirs des individus et des groupes qui sont renforcés par, et se trouvent reflétés dans la pratique du *qesâs*.

A. Le citoyen de l'État iranien

La pratique du *qesâs* redéfinit le statut du citoyen de l'État iranien, en minimisant l'importance de l'individu au profit de son groupe de parenté, en l'occurrence la famille liée par le sang. La cellule de citoyenneté, n'est pas un individu, mais un ensemble. Cette redéfinition n'est pas limitée au cas du *qesâs*. Le traitement du citoyen en tant que membre d'un groupe de parenté et non en tant qu'individu est manifeste dans d'autres aspects de la vie des citoyens. Rappelons que les interlocuteurs de l'État sont les familles des victimes et des coupables qui sont invités à trouver une entente à l'extérieur des murs du tribunal pendant que le coupable est incarcéré et qu'il reste ignorant, sauf de la décision de sa famille, des détails des négociations qui le concerne. Tout au long du processus qui suit une agression, dès la plainte, les familles restent des entités qui ont le rôle le plus important et le plus déterminant. Leur implication dans le procès est obligatoire et une des phases du processus leur est réservé. Sans leur implication, le procès ne peut pas suivre son cheminement habituel. Si une victime n'a aucune famille, le procureur ne peut charger son meurtrier qu'avant que le guide suprême, ou le chef du pouvoir judiciaire le représentant porte plainte en tant que gardien ou tuteur (*vali*¹), de toutes les membres de la société. Le poids et le rôle des familles dans un processus qui

¹ *Vali*, dans le langage légal est celui qui a la garde d'une autre personne, et dans le langage religieux cette garde peut se traduire à un droit à diriger le peuple, comme on a vu dans le mot *vali-é amr-é moslemin*. Le même mot se trouve dans l'expression *Vali-é dam* (gardien du sang) que l'on utilise dans le cas de *qesâs* qui renvoie à tous ceux qui ont le droit de demander le *qesâs* après la mort d'une victime.

devrait, selon le texte de la loi, reconnaître l'individualité du crime a des conséquences directes et indirectes sur la définition de la responsabilité citoyenne. L'ancien directeur des barreaux de Téhéran soutient que « le meurtre n'est pas un crime en Iran » (Azmayesh, 2015), car il a besoin d'un plaignant privé. Dans sa compréhension de la loi, le gouvernement ne considère pas que le meurtre, en soi, soit nuisible à la société pour mériter un procès, une cour et une peine. Il lui faut un plaignant. Tandis qu'un revendeur de drogue est coupable aux yeux du gouvernement pour avoir atteint l'ordre public, son crime est envers la société dans son ensemble et non pas envers des individus. Un individu, ayant le droit de vote, et n'ayant qu'un droit de vote, ne bénéficie pas d'un statut émanant du fait qu'il existe en tant qu'individu indépendant d'un groupe de parenté. Cette pratique remet en cause le statut du citoyen des individus membres de la société. Nous nous demandons ici ce que le statut de citoyen de l'État iranien veut dire pour un individu et comment ce statut définit les droits et les devoirs des citoyens et de l'État vis-à-vis l'un de l'autre.

Le registre des naissances, des mariages et des morts existe de manière nationale depuis 1925. Avant cette date, le travail d'enregistrer ces faits était effectué principalement dans la famille, par un membre respecté et âgé qui les notait souvent à l'intérieur d'une édition du Coran qui était gardée par la famille et passée de génération en génération (Organisation Nationale Des Registres Civils). Aujourd'hui, les femmes et les hommes de plus de 18 ans ont le droit de vote. Ce minimum d'âge était de 18 ans avant la Révolution de 1978, mais a subi de nombreux changements depuis. Il a été de 15 ans jusqu'en 2006 quand il a été augmenté à 18 ans. Il a été brièvement fixé à 15 ans en 2009, mais a été de 18 ans aux dernières élections de 2017. Les citoyens peuvent se porter candidats sous différentes conditions d'âge, d'éducation, de genre et de religion selon le poste pour lequel ils candidatent. L'âge minimum requis pour pouvoir se marier est de 13 ans pour les filles et 15 ans pour les garçons ; et l'âge de la responsabilité pénal pour les peines de *badd* et *qesâs* est de 9 ans pour les filles et 15 ans pour les garçons. Cet âge pour les peines *ta'zirî* est de 18 ans indépendamment du sexe, et une incarcération dans les centres spécialisés pour enfant n'est possible qu'à partir de 15 ans. Mais l'âge n'est pas le seul élément qui détermine le statut indépendant d'un individu : avoir le droit de vote et être adulte aux yeux de lois n'est pas le seul facteur qui détermine l'autonomie des décisions des citoyens iraniens.

Il existe des inégalités systématiques et légales en Iran. Les non-Musulmans font l'objet de plusieurs discriminations. Les femmes mariées ne peuvent pas obtenir un passeport ou travailler si leur mari s'y oppose. Les lois régissant les affaires familiales, comme celles sur les violences conjugales, le divorce ou la garde des enfants sont très disproportionnellement en faveur des hommes. Les Bahaïs ne sont pas autorisés à faire d'études universitaires. Les non-Musulmans ne peuvent pas accéder à

certaines postes clés comme les ministères ou la présidence et à certains métiers comme juges. Les enfants héritent de la religion de leurs parents et ils ont besoin de renoncer à ladite religion publiquement s'ils veulent accéder à ce qui leur est interdits. Ce qui nous intéresse ici n'est pourtant pas ces inégalités et la situation de vie du citoyen iranien, mais son statut même et la définition de sa personne en tant qu'individu ayant un lien direct avec l'État.

Un exemple flagrant qui lie les citoyennes iraniennes à leurs parents et gardiens se manifeste au moment du mariage. Les femmes vierges ne peuvent pas se marier sans le consentement de leur père ou leur grand-père paternel. Une exception a été ajoutée en 2018 à la loi qui exempt de cette autorisation les femmes de plus de 28 ans avec des études universitaires de niveau secondaire, 5 ans d'expérience de travail et une assurance de retraite. Notons que selon la loi (Madjles: article 1043) la femme qui se voit refuser l'autorisation de se marier avec son prétendant peut demander à un juge du tribunal familial de se prononcer sur le sujet et le juge peut lui donner cette autorisation s'il juge que les explications du père pour refuser le mariage ne sont pas valables. Même si le code des registres nationaux (l'amendement de l'article 16) stipule qu'une mère seule peut déclarer son enfant du père inconnu pour un enfant hors mariage et lui donner son nom de famille, ce procédé n'est pas aisé. L'affiliation paternelle reste très importante dans la reconnaissance des enfants, et il est encore impossible pour une mère iranienne de donner sa nationalité à son enfant si le père de l'enfant n'est pas iranien (Organisation Nationale Des Registres Civils).

En plus de ces inégalités légales énumérées à titre d'exemple, les libertés personnelles sont également menacées par les pressions sociales, qui ne sont pas les mêmes dans les différentes couches et les différentes localités. Par exemple, les traditions et les normes locales exigent parfois que les enfants prennent en charge leur parents ou leurs frères et sœurs cadets, même si cela leur demande des sacrifices importants comme renoncer à se marier. En l'absence des protections étatiques, les individus dépendent fortement de leur entourage dans les moments clés de leur vie sociale. Il serait commode de voir l'entraide qui existe dans les cellules familiales comme la manifestation d'une solidarité : ce qui sans doute est le cas. Cependant je tiens à souligner un dysfonctionnement du système de gouvernance dans ces rapports de dépendance. Faisant écho au caractère paradoxale et double qui gère la vie sociale en Iran, la dépendance des individus à leur entourage accompagne et reflète le désistement de l'État envers les citoyens, mais surtout sa définition et son traitement du concept de citoyen. La relation des citoyens avec l'État iranien n'est pas une relation sans intermédiaire et directe. Le citoyen n'existe pour l'État qu'en tant que membre de son groupe de parenté. Ce dernier a des droits et devoirs envers l'individu que l'État accepte, respecte et exige. Nous en

avons des exemples dans le cas des prisonniers et des exécutés politiques, aussi bien que dans le cas du mariage ou le *qesás*.

Dans bien des circonstances alors, l'individu n'a de droit d'existence qu'en lien avec sa famille et son groupe de parenté. L'Iran est une société traditionnellement patriarcal, qui dans sa quête d'évolution a su dans les cinquante dernières années changer fortement les cadres familiaux et les hiérarchies des rôles au sein des familles (Ladier-Fouladi, 2009). Cependant l'appartenance à un groupe de parenté reste encore déterminant dans la vie des adultes. Dans le cas du *qesás*, la société accepte facilement que les conséquences punitives d'un crime touchent toute un groupe de personnes en raison de leur lien de sang avec le coupable. Dans d'autres circonstances aussi, les devoirs et les droits des individus et leur famille sont imprécis et se chevauchent. Les liens familiaux, l'emprise des contrôles parentaux et les pressions sociales sont encore très palpables en Iran. Il s'agit d'une caractéristique et une attitude généralisée qui est mise en évidence dans la pratique du *qesás* où l'accès à la justice pour un individu devient fortement dépendant de liens et des relations dans son groupe de parenté. L'État ne parvient pas à, ou ne veut pas, gommer les inégalités qui naissent des pressions sociales pour mettre les individus au même niveau. Il finit par renforcer par les stratégies et les comportements étatiques cette caractéristique. L'importance et la centralité des groupes de parenté dans la structure sociale iranienne est ainsi renforcés par l'État qui, comme nous l'avons vue dans la partie 2 de ce texte, profite des conséquences des paradoxes de la société.

Même si le code pénal stipule que la responsabilité pénale est individuelle (Madjles, 2013: - Livre 1, Section 4, Article 141), avec la pratique du *qesás*, l'individu est renvoyé à ses liens de dépendance familiale. L'accès à la représentation n'est pas égale dépendamment des ressources financières et sociales dans tous les systèmes judiciaires. Mais le cas iranien se distingue, car pour les négociations entre les familles de la victime et du coupable il est indispensable pour le coupable d'avoir des membres de famille qui plaideraient en sa faveur. Un individu sans son groupe de parenté et sans son cercle d'amis n'est alors pas capable tout seul d'exister dans un procès de meurtre au même titre que les autres. La punition d'un coupable a toujours un effet sur son entourage, mais dans le cas du *qesás*, la famille du coupable, plutôt que son avocat, qui est dans une relation choisie, payante et -plus ou moins- accessible à tous, est en charge des négociations¹. Les actions des membres de la famille du condamné ont un effet sur la décision de la famille de la victime, et la connaissance de ce rôle et de cette responsabilité partagée des membres de la famille du condamné crée un front

¹ L'avocat, en raison de sa relation avec le condamné et ce qu'il a dû dire et faire pendant le procès n'est souvent pas la personne la mieux placée pour faire des négociations.

unique chez eux qui se comporteront comme un camp pendant le procès. Toute la famille est donc mise sous pression, parfois plus que le coupable qui est en prison, parce qu'elle sent le poids de la responsabilité de ne pas réussir à faire pardonner le coupable et engendrer son exécution¹. Les négociations entre les deux familles engagent la famille du condamné à incarner la culpabilité de l'offenseur, et si une contrepartie financière est décidée, de fournir cette somme. Autrement dit, la famille du condamné partage une grande partie des conséquences punitives du crime. Ce n'est donc pas seulement la peine, quand elle est financière, qui est partagée entre les membres d'une famille, mais toute la procédure pénale est collective.

Dans une affaire d'agression, que ce soit du côté de la victime ou du côté de l'accusé, les familles jouent un rôle central. La normalisation et la banalisation de ce rôle dans le cas d'une agression entraînant la mort, c'est-à-dire au moment où la victime de l'agression n'est plus présente, renforce et justifie la légitimité des liens familiaux et tribaux en défaveur des liens directe entre un individu et l'État. L'État ainsi dérègle et déstructure le statut du citoyen, une pratique qui n'est pas sans conséquence. Des conséquences comme *khoon-bass* ou les sentences pour un autre membre de la famille que la personne coupable. Aux yeux de certains tribus nomades de Lors qui pratiquent le *khoon-bass* comme mode de résolution de conflit pour mettre fin à des violences meurtrières entre deux familles ou tribus, une jeune femme est donnée en mariage de la part de la tribu qui a commencé les hostilités à l'autre tribu. Cette jeune femme est traitée comme une possession de la tribu payée en dédommagement et elle va payer les conséquences d'un crime qu'elle n'a pas commise (Bahman Beygi, 1945). Le statut de tribut/famille passe avant celui de l'individu qui n'a qu'un droit marchand. En 2017, au Pakistan, des sages locaux ont condamné une jeune fille à être violée en public (Bbc Persian, 2017b). Cette condamnation était prononcée pour punir le crime de son frère. La nature de la punition et le fait que les femmes ne jouissent d'aucun statut dans un contexte où elles sont traitées comme des possessions des hommes de la famille, à qui nuire serait une représailles contre eux, est un sujet digne d'attention particulière. Cependant ce qui retient notre attention ici et le caractère non-individuel de la responsabilité pénale. L'État iranien utilise des liens familiaux dans ces menaces et l'exercice de la répression. Arrestation et harcèlement des membres des familles des journalistes (Bbc Persian, 2017a) ou activistes politiques (Al Arabia, 2019) vivant à l'extérieur du pays par l'État iranien n'est pas seulement un moyen d'intimidation comme un autre, mais également un signe que la culpabilité partagée d'un groupe de parenté est encore un élément

¹ Il est par exemple possible qu'une parole ou une action anodine de la famille du condamné blesse la famille de la victime et bloque ou retarde les négociations.

existant dans le système de pensée qui situe le citoyen par rapport à l'État. Ces exemples sont des manifestations extrêmes d'une responsabilité pénale qui se définit en fonction de groupe et non de l'individu.

Nul ne nierait que la suivie et la persévérance des familles des victimes de violence étatique, comme des victimes civiles, est un facilitateur et un accélérateur des processus judiciaires. Parfois, comme dans le cas des disparus chiliens sous Pinochet (Wanda, 2004), les actions des familles endeuillées est ce qui a permis aux violences étatiques d'être reconnues et adressées bien des années après. Ce qui distingue le rôle des familles dans la pratique iranienne est le caractère obligatoire de leur engagement tout au long du processus, même dans le cas qui, contrairement aux cas de violence d'État, ne présente aucune sensibilité politique et où le procès n'est pas évité par l'État pour des raisons politiques. Dans tout cas d'emprisonnement, les familles sont évidemment affectées par le procès pénal et l'incarcération. Cependant, si dans le cas des pays européens, par exemple, les familles subissent les répercussions de la décision du juge en ce qui concerne les sentences de leur proche, la pratique actuelle iranienne veut que la famille du condamné consente à payer le tribut, ou offre à la payer, et donc participe à l'élaboration de la peine collective qu'elle subira.

L'utilisation des intellectuels et des activistes des termes liés au *qesâs* est à mon point de vue un signe qui ne doit pas être négligé. Pourrait-on lire dans ces utilisations que les structures du *qesâs* sont intériorisées et assimilées ? S'exprimant sur le sort des victimes des événements post-électoraux de 2009 qui ont été tuées pendant les manifestations ou plus tard dans les maisons d'arrêt avant d'aller à leur procès, Mehrangiz Kar, avocate et activiste de droit de l'Homme expressément contre le *qesâs* (Kar, 2018), écrit : « pourquoi le gouvernement ne présente pas le peuple iranien qui est en premier lieu le parent le plus proche de ces victimes et ensuite leur famille avec les noms de ceux qu'ils suspectent de ces crimes ? » (Kar, 2011). Plus récemment encore, au sujet de la mort d'un blogueur dans la maison d'arrestation, Arman Amiri¹ écrit : « et enfin, ces crimes ne sont en aucun cas des conflits personnels pour que l'on puisse considérer que leur suivi soit simplement la responsabilité des parents des victimes. À mes yeux, il s'agit ici des dossiers nationaux dont la suivie juridique et légale de chacun des citoyens doit être actif » (Amiri, 2012). Ainsi, l'idée qu'une agression engage les familles et n'engage que les familles paraît non-contestée et même utilisée comme instrument dans d'autres débats.

¹ Arman Amiri est journaliste, blogueur et activiste dans le domaine des droits de l'Homme.

Nation en tant groupe de parenté

La structure de la vie sociale définit un groupe de parenté et lui confie des fonctions. La famille liée par le sang est un groupe de parenté à qui, de la part de l'État iranien, est confié le rôle et la responsabilité des conséquences punitives d'une agression ; cependant la pratique du *gesâs* nous montre que la société iranienne, ici aussi démontre ses caractères paradoxaux et tout en acceptant la pratique du *gesâs*, donne une nouvelle définition du groupe de parenté par ses actions. La loi demande à des membres de la famille de la victime qui lui sont liés par le sang de décider du sort du coupable, mais l'implication volontaire de la société civile dans l'affaire, est la manifestation que toute la société se sent légitime d'intervenir. Ce qui veut dire qu'ils ne perçoivent pas un meurtre comme une affaire purement privée, mais en tant que membre de la tribu des Iraniens (ou des êtres humains) se sentent légitime pour donner leur opinion pour influencer l'issue du procès.

Les modes de résolution de conflit définissent des protagonistes d'une affaire et ils opposent des groupes différents. Dans le système français, comme beaucoup de systèmes pénaux étatiques occidentaux, la société est représentée par un procureur contre l'offenseur. Dans d'autres pratiques, la famille offensée est mise face à l'individu offensé, ou parfois toute la communauté a un rôle défini pour apaiser la famille offensée. Ces définitions sont des reflets de la structure de la société. Une identité nationale lierait chaque individu à la société nationale, française par exemple, qui par la personne du procureur se charge de représenter l'individu offensé. Je me concentre ici sur les cas de meurtre, car l'absence de l'individu offensé est ce qui fait sortir son statut en relation avec son entourage. Est-il représenté par ses proches ou par l'État ? Quelle est l'entité qui représente la partie offensée ? la pratique iranienne du *gesâs* identifie les familles de l'offenseur et de l'offensé en tant que protagonistes. L'État essaie même de limiter, comme nous en avons parlé, les prises de positions des personnes qui ne sont pas liées par les liens du sang. Mais la réaction de la société iranienne peut être interprétée différemment. Les affaires de *gesâs* suscitent l'implication de la population dans le processus des négociations. Les personnes que j'ai interviewées ont toutes mentionné que les gens qui apprennent de leur cas leur font part de leur opinion sur la décision à prendre. L'implication des personnes qui ne sont pas définies en tant que famille d'un des deux côtés ne s'arrête pas à l'expression de leur opinion. Les actions individuelles ou en groupe (voir chapitre 9) qui visent à encourager ou dissuader les familles des victimes ou de porter une aide émotionnelle ou financière aux familles impliquées redéfinissent le statut de la victime et du crime. Si pour l'État iranien, un individu n'est que membre de sa famille et le crime de meurtre ne concerne que les familles, l'action populaire des gens qui s'immiscent dans l'affaire et tentent d'influencer le

résultat élargit la communauté touchée par l'affaire. Toute la société iranienne devient le groupe de parenté de l'offenseur et de l'offensé et le crime cesse d'être une affaire personnelle.

Avec la construction d'un État-nation, les tribunaux locaux disparaissent dans la passation à un système judiciaire étatique moderne. Les référents traditionnels, c'est-à-dire les sages, les dignitaires des villages et des communautés locales et des familles, n'ont plus le pouvoir de rendre justice c'est-à-dire de châtier le coupable au nom de la communauté. Dans la structure de la société d'aujourd'hui, ce droit et ce pouvoir reviennent à l'État et ainsi les dignitaires locaux voient leur influence diminuer. La communauté de référence des individus s'agrandi jusqu'à inclure toute la nation qui vit sous les mêmes règles et qui applique les mêmes lois. Avec la pratique du *qesâs*, les familles sont renvoyées à leurs coutumes locales et personnelles, en dépit des valeurs nationales que pourrait porter l'État. Dans cette concurrence, la cohésion nationale n'est pas gagnante. En renforçant la dépendance de l'individu à son groupe familial, l'État n'encourage pas la cohésion nationale des iraniens. La société iranienne, elle, reste partagée dans ses attitudes et comportements qui ont parfois des caractères modernes et parfois traditionnels.

La pratique de *qesâs*, comme stipulé dans le Coran (17 :33), fait de la famille de la victime maître du coupable. C'est-à-dire qu'en réponse à la transgression du meurtre, une relation de dépendance est imposée au coupable qui a manqué à son devoir de respecter les règles de la société. En contrepartie de ne pas poursuivre la demande de *qesâs*, la famille de la victime peut donc demander une dette éternelle en échange du pardon. Je voudrais porter une comparaison avec le don d'organe dans le cadre où Mauss étudie des dons. Pour Mauss (Mauss, 1924: 48), à part le respect de la générosité d'un donneur d'organe, le don est anonyme « pour que la dette immense, inextinguible qu'a contractée le donataire ne l'oblige pas à entrer dans une relation personnelle d'infinie dépendance ». Mais cet anonymat n'est pas requis quand le donneur est un parent du récepteur car « Si le don s'inscrit à l'intérieur d'un collectif qui fonctionne sur l'utilisation des ressources, il devient un élément parmi d'autres d'une spirale d'échanges dont nul ne peut dire où et quand elle a commencé ». Dans la pratique du *qesâs*, l'implication de la famille de la victime fait que si un pardon est accordé, l'offenseur reste dans une telle dette envers la famille que les relations de dépendance en seront bouleversées. Ce qui pourrait expliquer la mise en place de la contrepartie qui a le rôle de fermer le dossier de cette dette. La dette ressentie n'a pas lieu quand la victime et le coupable sont membres de la même famille et où les échanges à la suite du pardon ou de l'exécution rentent à l'intérieur de la communauté. Dans une grande communauté, comme une nation, les valeurs traditionnelles n'ont pas une garantie d'exécution et la mutualisation des ressources n'est plus nécessaire car les gens ne dépendent pas des petites communautés gérées par ces valeurs, alors ils n'ont pas de mal à agir en

leur intérêt strictement personnel. Ce qui ne serait pas problématique si l'État moderne avec ses règles encadrerait les interactions. Mais la pratique actuelle du *qesās* compte (est basé peut-être au départ) sur une communauté interdépendante à laquelle appartiennent l'offensé et l'offenseur, ce qui n'est plus le cas.

Alors si la pratique iranienne de *qesās* désigne les groupes de parenté de la victime et du coupable et leur demande de négocier l'issue de l'affaire, les inspirations nationales ont réussi à inciter la population à s'impliquer dans l'affaire comme si la population se définissait comme la tribu de la victime et du condamné. Si la société iranienne reconnaît ainsi son existence en tant qu'entité nationale, elle ne reconnaît pas pour autant l'autorité du juge et de l'État comme son représentant. La double légitimité de l'État, recherché mais non exercé, se reflète sur un comportement double de la population qui réfléchit son statut et ses liens avec l'État entre la tradition et la modernité tel que théorisé en Occident.

Valeur marchande de la vie

Le statut du citoyen d'un État moderne se construit sur la présomption d'une dignité irréductible de l'individu qui ne dépend de rien d'autre que de son statut d'être humain (selon la déclaration des Droits de l'Homme). Nous venons de voir que la dépendance à la famille met en question l'autonomie de l'individu, même à porter seul la responsabilité de ses actions. Ce n'est pas le seul effet de la pratique du *qesās* sur la définition d'un citoyen et de sa valeur en tant que personne. La contrepartie qui se négocie entre les deux familles pour éviter la peine capitale monétise la valeur de la vie de la victime. La marchandisation de la perte n'est pas une spécificité du *qesās*. En Angleterre médiévale (Burger, 2015), des taux détaillés précisaient le montant dû à une victime de la part de l'offenseur dans le cas de la perte de la fonction d'une de ses membres¹. C'est ce qui arrive en Iran aujourd'hui dans le cas des blessures involontaires ou dans le cas où les victimes choisissent le *diya* dans le processus de *qesās* (voir chapitre 3). Mais dans la plupart des cas, le processus de *qesās* comprend des négociations entre les familles qui incluent des discussions sur le montant de la contrepartie que la famille de la victime recevrait pour accepter de retirer sa demande de la peine capitale. Cette partie des négociations qui donne une valeur marchande aux vies des victimes, une valeur qui se négocie entre les familles en fonction de leur situations financière, engendre des stratégies de la part des négociateurs qui mettent la société face à des questions morales impossibles.

¹ Aujourd'hui encore, les dommages et intérêts que les victimes perçoivent trouvent leur racine dans cette logique de dette.

Les organisateurs des levées de fond, qui sont en lien avec les familles impliquées et qui œuvrent régulièrement pour collecter des fonds pour payer les contreparties demandées sont parfois face à des choix difficiles. Devant des demandes plus ou moins élevées, l'optimisation des dépenses, en vue de « sauver » le plus grand nombre exige qu'il refuse d'aider certaines familles si la somme demandée est trop élevée (Jabarzadegan, 2016). La monétisation des vies dépasse ainsi l'estimation des pertes et des manques à gagner, comme ce qui est fait dans les compagnies d'assurance, ou ce qui est à l'origine des structures compensatoires comme *djya*, et chaque affaire devient une occasion de marchandage entre les familles.

B. Caractères dysfonctionnels

Il existe d'autres particularités observées dans la pratique du *qesâs*, qui renvoient aux traits observés dans la société iranienne en dehors des processus judiciaires de *qesâs*.

Déprofessionnalisation

La pratique du *qesâs* dans sa forme actuelle place la famille de la victime face à une question qui la transforme en juge, sans qu'elle ne se fût posé les questions relatives au jugement, à la punition, à la peine de mort auparavant, sans qu'elle soit préparée, idéologiquement, psychologiquement et professionnellement à trancher. Le métier du juge est un des métiers les plus professionnalisés (voir chapitre 3), mais dans la pratique du *qesâs*, ce sont les familles qui doivent prendre en compte leur intérêt personnel, les intérêts de la société, leur définition de la justice, leur volonté et la volonté de la société pour arriver à une décision. L'implication des groupes et individus se fait parfois sous forme de volontariat, mais pour la famille et l'entourage du condamné, cette implication est obligatoire et acceptée par les responsables judiciaires et la population comme normale et attendue. En d'autres termes, une fois que la sentence est prononcée, le condamné reste en prison en attendant l'exécution de sa peine. Pendant ce temps, le juge est en retrait et laisse les négociations se poursuivre, et les avocats, qui ont souvent eu à faire usage d'un langage ou à tenir des propos déplaisants au sujet de la victime ou semer le doute dans la véracité de l'affaire estiment qu'ils ne sont pas en position de contacter la famille de la victime et qu'une telle action ne serait pas bénéfique pour le sort du condamné (Annexe 3, intp7). À part les personnes tierces qui s'immiscent dans les négociations pour diverses raisons, la famille du condamné reste l'interlocuteur principal des négociations

Le ou les citoyens qui se retrouvent mêlés à une affaire de *qesâs* agissent en avocat, en juge, en médiateur, en psychologue et en politicien sans avoir les compétences professionnelles de ces

métiers. D'après mes entretiens, le résultat n'est pas un respect retrouvé pour le degré de complexité et de responsabilité de ces métiers, mais au contraire, une simplification des devoirs de ces professions qui deviennent accessibles à tous. Au cours de mon terrain, la question de la qualification personnelle pour juger ou pour plaider la cause d'un accusé ne s'est jamais posée de manière proactive de la part de mes interlocuteurs. J'ai abordé la question auprès des juges et des personnes impliquées, mais la présence d'un juge du tribunal pour gérer la légalité est le minimum que mes interlocuteurs requièrent pour un processus de *qesás*. Les familles décideuses m'ont parlé des conseils qu'elles cherchaient parfois auprès de leur proches, mais il ne s'agissait pas des spécialistes en droit pour comparer leur affaire à d'autres, ni en psychologie pour anticiper les effets de leur décision sur elles-mêmes.

Si j'ai remarqué le désintérêt pour l'expertise dans mes recherches de la pratique du *qesás*, c'est peut-être parce que la déprofessionnalisation est une caractéristique qui ne reste pas loin des esprits de ceux qui suivent les affaires sociales et politiques en Iran. Le népotisme, depuis toujours, et la priorisation d'engagement révolutionnaire à l'expertise¹ professionnelle depuis l'instauration de la République islamique qui visait à purger les éléments critiques de la politique étatiques des institutions ont créé une méfiance chez la population de ceux qui occupaient des postes et des métiers publics. La conséquence de cette méfiance se manifeste aujourd'hui dans la dévalorisation des métiers public, ou encore, plus directement, à la prise en charge de l'exercice punitif de la part de la population.

Justice populaire²

En Juillet 2017, à la suite d'enlèvement, viol et meurtre d'une fillette de 7 ans, les journaux et les internautes confondent les mots « suspect » et « coupable ». Les réactions de la population locale deviennent à tel points ingérables pour la famille du suspect-coupable, que sa mère finit par faire appel aux journaux. Toute la famille sera forcée à quitter le quartier. (Asr Iran, 2018). Je relate cet exemple pour pointer une absence. L'absence de réaction de la part de la police pour arrêter les personnes qui auraient attaqué le père du suspect, et l'absence d'un appel au calme de la part de la police ou des dignitaires locaux. Le silence et l'absence de mesure prise contre les personnes qui se

¹ Il s'agit d'une idée présentée comme un principe et une doctrine défendue par les penseurs de la République islamique (Isna, 2016)

² Les exemples de la justice populaire, en situations révolutionnaires et le détournement et l'utilisation des gouvernements et des dirigeants des actions populaire en matière de sanction (Merry and Milner, 1995) ne sont pas dans la portée de cette étude. Nous nous limitons aux manifestations des actions locales en périodes de paix.

font justice renvoie un message important à la population : qu'elle n'est pas proscrite de prendre en main l'application de la peine qu'elle-même décide, pour les personnes qu'elle jugerait coupable. Si un nombre restreint d'internautes se manifestent pour plus de retenue de la part de la population et qu'ils invitent la population à exercer de l'empathie envers la famille de l'accusé, la société en large ne s'étonne, ni ne condamne ces actions qu'elle juge une réaction naturelle des passions et des émotions remontées par une affaire détestable. La société a intériorisé que l'État n'est pas le seul à avoir une légitimité pour rendre justice et qu'agir d'après ses sentiments est toléré.

La corruption et les biais politiques dont l'État iranien est accusé (Mujtaba et al., 2011) font que ses instances ne jouissent pas de la confiance et du respect dû à un référent juste. De plus, le comportement de l'État dans ce type de situations, comme dans la pratique du *qesâs*, lui ont enlevé le statut de l'instance ultime d'arbitrage. Mais l'État iranien profite de cette situation où la société conçoit facilement que des personnes ou des groupes privés prennent en main l'exercice de la justice et ce qui peut être un handicap devient une opportunité pour l'État iranien. Les agissements et les violences commises par des groupes de pressions sont présentés systématiquement comme des actions des justiciers privés, sans lien avec la structure du pouvoir étatique. La société habituée et ouverte à l'idée de tel exercices accepterait alors plus facilement cette explication pour des violences systématiques qui sont exercées en dehors des circuits officiels de l'État.

L'histoire moderne de l'Iran comporte de nombreux exemples d'exécution des personnalités publiques, comme des politiciens, des activistes ou des journalistes et des intellectuels. Ces actions sont d'une part les manifestations extrêmes des discours tenus par les personnalités puissantes du régime, c'est-à-dire que ces actions émanent de la même idéologie de base et concordent avec le discours *mainstream* de l'État. D'autre part, les auteurs de ces actions, sont rarement jugés, et même quand ils le sont, les accusations et les peines sont nettement plus légères¹ que des peines pour des faits comparables. Ceci crée un sentiment d'impunité pour les auteurs et la population perçoit ces actions comme étant soutenues par le gouvernement.

Des actions dont on parle ici, peuvent être catégorisées en trois groupes : des attaques à des lieux spécifiques, des attaques à des rassemblements et des attaques visant une personnalité particulière. Les attaques à des ambassades sont souvent présentées comme des débordements des

¹ À titre d'exemple, je mentionne un cas célèbre : le 4/7/1999 des milices ont attaqué le dortoir des étudiants de l'Université de Téhéran. Selon les rapports officiels, un étudiant a été tué. En tout, deux personnes, de bas grades, ont été condamnés, ainsi qu'une quarantaine d'étudiants qui avaient porté plainte pour coups, blessures et dommages matériels (Bahar Daily, 2000; Dw Persian, 2011b)

manifestations légitimes (Khamenei, 2016b). Des attaques à des rassemblements des opposants, des séminaires ou des exposés, ou des présentations artistiques comme des théâtres, des concerts ou des séances de cinéma sont présentées de la part de la police ou de l'État comme des agissements des jeunes qui manifestent leur mécontentement (Dw Persian, 2015) des présentations qu'ils jugent contre les normes pieuses d'une société islamique.

Une partie de la société demande que ces personnes soient jugées pour leur actions illégales. Faire de telles demandes n'est pas sans risques¹, mais surtout est souvent une manière pour l'opposition de signaler qu'ils ne croient pas à l'indépendance de ces agissements et qu'ils demandent que l'État reconnaisse sa responsabilité : Ils demandent que l'État interdise officiellement certaines manifestations artistiques, c'est-à-dire qu'il assume sa position ou qu'il s'exprime pour condamner les agissements violents contre ces dernières, c'est-à-dire qu'il assume ses responsabilités. Les violences extrêmes contre les personnalités ou contre la population, c'est-à-dire des actions terroristes, sont moins fréquentes, mais restent souvent impunies de même. Les vitriols en série des femmes légèrement vêtues à Ispahan², l'assassinat en série des opposants politiques en 1998, l'attaque aux dortoirs des étudiants de l'université de Téhéran au milieu de la nuit en³, les attentats terroristes contre les personnalités politiques réformatrices⁴ sont des exemples des agissements violents, qui vont dans la direction de la volonté des branches plus conservatrices de l'État, et qui ne sont pas persécutés ou punis.

Le soutien implicite des hautes personnalités de l'État, dont Khamenei dans les réactions à des actes violents renforce la dualité des sources et des facteurs de jugement. Khamenei a qualifié des jeunes qui se sont emportées dans leur passion pour le vrai (Khamenei, 2016b) les actions s'un groupe de personne qui ont attaqué l'ambassade de la grande Bretagne à Téhéran en 29/11/2011

¹ À titre d'exemple, en 2014, le photographe qui avait couvert et médiatisé un rassemblement contre le laxisme de la police face aux vitrioles en série des femmes en Ispahan a été arrêté (Bbc Persian, 2014).

² En octobre 2014, à Ispahan, une série de vitriole contre les jeunes femmes a été rapporté. Les victimes ont soutenu que les assaillants les avaient critiqués sur leur tenu non-islamique avant de les attaquer. Les coupables n'ont jamais été retrouvé, mais des journalistes et des activistes qui suivaient l'affaire ont été arrêté pour atteinte à la tranquillité de l'opinion publique. La question d'une fatwa contre les femmes qui ne respecteraient pas les codes stricts vestimentaire s'est posé de manière sérieuse, mais les services judiciaires n'ont pas suivi cette piste (Movahhed, 2014).

³ Le 7 juillet 1999, suite à des démonstrations des étudiants en opposition à la fermeture du quotidien Salâm (qui avait été fermé avec ordre judiciaire après avoir émis des doutes sur le récit officiel au sujet de l'accusé principal des meurtres en série des intellectuels en 1998) la résidence universitaire de l'Université de Téhéran nommée kooy-e dânesghah a été attaqué pendant la nuit. Un étudiant a été tué et plusieurs ont été blessé pendant ces attaques. Pendant les jours qui ont suivis, des manifestations de soutiens, des sit-in et des visites des ministres du site se sont passé dans un Téhéran rempli des forces armées. Événement marquant du mouvement étudiant, il a été un des points de discordes des personnalités et des mouvements différentes qui se revendiquaient réformateurs.

⁴ Saeed Hajjarian, membre du conseil municipal a été tiré dessus en mars 1999 par un tireur qui a été condamné à 10 années d'emprisonnement.

tandis qu'il a qualifié les manifestations silencieux et pacifiques des protestataires aux résultats annoncés des élections de 2009 des actes de cessation et de rébellion (Khamenei, 2009). Il a également, dans un discours devenue célèbre, appelé ses supporteurs à agir directement. Khamenei (Khamenei, 2016a) estime que la situation est grave et qu'en tant que les soldats de la guerre douce, et tout comme les soldats de la guerre, les jeunes révolutionnaires auraient une permission d'« *atash be ekhtiar* » (feu à volonté). Face à une réaction de la société, il a dû d'ailleurs adoucir ses propos à plusieurs reprises (Khamenei, 2019b; 2019a; 2017a) et en insistant que son intention porte sur la production des œuvres artistiques, etc. Malgré ce recule, l'essence de la première parole de Khamenei représente le dysfonctionnement essentiel qui est celui de donner de la validité à une justice non soutenue par les procédures, les tribunaux ou les règles de lois.

Les groupes de pressions

L'impunité de ces actes de la part de l'État soulève la question de la source de légitimité d'un acte politique. Si la loi républicaine n'est pas la seule source et le seul facteur des actions violentes légitimes, mais que les fatwas des dignitaires religieux ou une décision d'un groupe d'activistes aboutissant à des actions terroristes restent impunies, la base et le fondement de la vie commune ne sont pas connus de tous. La non-transparence cumulée avec les cas répétés d'impunité des actions politiques illégales mais en accord avec une vision particulièrement fondamentaliste et conservatrice de la politique iranienne, face à celles qui sont dans le cadre de la loi dans leurs méthodes (publications d'article ou organisation de manifestations), mais visent à critiquer les politiques étatiques sème un doute sur la vraie jauge utilisée pour juger des actions. La loi, « le mot » sacré qui était censé sauver et organiser la vie sociale en Iran selon *Mostasharodoleh* (*Mostasharodoleh*, 2007) n'est donc pas encore la base des actions punitives de l'État.

L'arène de la justice est ainsi déplacée. La société s'habitue à faire appel à des systèmes de justice différents, ou à ce que l'opinion d'un dignitaire religieux¹, même quand elle n'est pas partagée par les autres, ait autorité de loi auprès de certains, ou que cette volonté d'obéir et de plaire de la part des agitateurs soit respectée et comprise et donc impunie même quand elle est illégale.

¹ Ceci est le cas en particulier dans certaines localités, comme Mashhad, où le pouvoir politique des dignitaires ou religieux ou des institutions (dans ce cas, Astan Ghods Razavi), a causé le ministre de la culture de se soumettre à leur avis et renoncer à la programmation des concerts dans cette ville (Ahmadi, 2016).

Sentimentalisme

Il est très difficile, presque impossible en Iran de lutter pour l'abolition du *qesâs* sans risquer de graves sanctions étatiques (voir chapitre 6 et 9). En liant le *qesâs* à l'Islam, l'État iranien en a fait un principe intouchable par les critiques. Dans ces conditions, les activistes des droits de l'Homme ont choisi de lutter par campagne. C'est-à-dire qu'ils essaient de rester informés des affaires de *qesâs* qui surviennent par le biais des amis, des journaux, des avocats et du bouche à oreille, et ils se concentrent sur une affaire à la fois essayant de changer le résultat du procès sans pour autant attaquer ou critiquer le principe qui gère le système punitif.

Les campagnes aident à lutter contre les exécutions, un cas à la fois. Mais ils rendent les activistes parfois trop immergés dans un cas en particulier au point d'oublier les raisons qui les ont poussés à s'impliquer dans une cause. Sur mon terrain, j'ai observé une attitude que je qualifierais de *storytelling marketing* chez les activistes. Ils racontent des histoires qu'ils inventent en s'inspirant d'un ou plusieurs récits qu'ils embellissent, comme on ferait dans un conte pour faire passer un message. C'est exactement ce qui se fait dans les méthodes du marketing : il y a des éléments de vérité dans une histoire racontée, mais comme un conte d'enfants, le but de l'histoire détermine les détails et non pas la réalité d'une expérience. Ces histoires sont des « exemples » des familles qui ont pardonné à un coupable pour ensuite apprendre des années plus tard que le coupable était innocent, ou pour voir ce geste transformer leur vie, en étant un bon augure, ou bien encore de toucher le condamné pardonné par ce geste de telle manière que ce dernier se consacre à des œuvres caritatives, pour sauver des enfants de la drogues et de la délinquance, ainsi toucher non seulement une seule vie, mais bien plus. Ces histoires, quand elles sont racontées pour les familles des victimes qui sont en cours de prise de décision sont en effet des méthodes classiques basé sur la psychologie de la prise de décision qu'on observe dans le marketing commercial ou politique (Woodside et al., 2008). Leur utilisation s'explique alors par leur réussite et leur efficacité, surtout dans le temps limité qui est donné aux intervenants dans une négociation de *qesâs* pour faire changer d'avis les familles des victimes. Cependant l'utilisation de ces arguments ne s'arrête pas là. La société civile finit par construire une narrative basé sur les histoires et les anecdotes. Dans un contexte où travailler sur les questions sociales souffre d'un manque cruel d'accès aux données sociologiques, cette narrative, faussée et parfois loin de la préoccupation du public finit par être reconnu comme la narrative de référence contre celle de l'État. Ainsi, le discours qui s'oppose à celui de l'État ne se construit pas sur les arguments et les résultats des études qui prennent en compte les buts de la punition et qui proposent des solutions adéquates.

En conséquence de la sentimentalisation des activités et des arguments contre le *qesâs* la prise de décision affective est légitimisée. Autrement dit, cette méthode ne met pas en question la centralité des affects sur la décision finale, mais ils essaient d'obtenir d'autres résultats en mettant l'accent sur l'empathie et la pitié plutôt que la vengeance et la colère. Les activistes ainsi tombent dans le piège tendu par l'État. En réaction à des demandes et des appels de la population à voir un meurtrier d'enfant condamné à la peine de mort, une juriste et activiste écrit sur son twitter (Annexe 3, RS1) qu'après des ans de recherches, elle peut affirmer que les familles des victimes pardonnent dans une majorité des cas et celles qui demandent le *qesâs* le font sous la pression de l'entourage. En l'absence de données officielles qui vérifieraient ces propos pour les prouver ou pour les contredire, cette observation serait au mieux le fruit du hasard des cas qu'elle a observés, et au pire, une narrative choisie pour donner une direction à l'opinion publique. Elle continue en demandant aux gens qui réclamaient l'exécution du coupable de ne pas de se comporter comme s'ils étaient plus concernés¹ que les familles car beaucoup de familles de victimes pardonnent. À l'origine d'un podcast sur le *qesâs* qui a comme but de faire changer l'opinion à propos du *qesâs* et d'encourager le pardon, cette activiste et juriste, dans son effort pour calmer les passions attisées par un crime, ne présente pas des arguments qui disqualifieraient le *qesâs* comme méthode de punition, même quand elle n'est pas en face d'une famille décideuse. En faisant référence à la prédominance (qualitative ou quantitative) de la vertu du pardon, elle reste dans le cadre décisionnel basé sur de l'affect créé et soutenu par l'État. Plus significativement, qualifier ceux qui demandent l'exécution d'un coupable de plus catholique que le pape, disqualifierait l'auteur même de se prononcer sur l'issue souhaitée pour l'affaire. Ce narratif ne met pas en question la nature privative de la décision intrinsèque du *qesâs*. Dans ce cas, il ne serait pas plus approprié d'inviter la famille à pardonner que de les inviter à exécuter, car dans les deux cas, nous serions dans le domaine des affects que la famille endommagée ressent : pardon ou vengeance, et non pas des valeurs sociétales comme la justice, l'égalité ou le bien commun.

Faire valoir les émotions, que ce soit de la vengeance ou le pardon, comme base de motivation dans les décisions, au lieu des questions rationnelles, d'intérêt politique, la dissuasion, ou la justice font une parallèle évidente à ce dont nous avons l'habitude de qualifier de privé et public. C'est en effet quand nous essayons de décider de manière rationnelle et non-émotif que le privé laisse place au public. De plus, en allant d'affaire en affaire, et en apportant des récits anecdotiques pour aider la décision, les activistes risquent d'alimenter le caractère arbitraire de la punition de *qesâs*. Avec des

¹ Expression persane traduite littéralement : le bol qui est plus chaud que la soupe.

nouvelles d'un pardon qui touche la société, beaucoup de famille de victime suivent la vague (Tasnim News, 2014) et pardonnent aux condamnés. Parallèlement, avec les nouvelles d'une récidive d'un condamné pardonné, les exécutions suivent¹. Notons que notre connaissance de la montée et de la descente des nombres des exécutions passe seulement par le biais des médias qui rapportent les nouvelles, et il existerait donc forcément des biais.

La conséquence la plus importante de l'utilisation des affects comme forme structurante des campagnes contre la peine de mort est que le sentimentalisme facilite les réactions affectives aux événements, et rendent le populisme plus simple. L'utilisation des cas de meurtre et de *qesâs* pour des buts divers, que ce soit des buts personnels ou des causes sociales, c'est-à-dire une utilisation politique des affaires judiciaires pour des règlements de compte politiques et l'étalage de son pouvoir et de son influence nuit non seulement au statut des activistes et des bienfaiteurs, mais surtout à leur but final de changement des mentalités et des politiques punitives. Dans un entretien effectué en 2011, un avocat spécialisé dans les cas de *qesâs* (Mostafaei, 2011) se plaint d'un double standard, qui aurait encouragée les activistes des droits des femmes à ne pas s'opposer à la peine et au choix du *qesâs* pour le vitriole à cause duquel la victime avait perdu la vue (Voir cas Améné dans le chapitre 9). Il prétend que dans une situation inverse, c'est-à-dire si une femme risquait de se faire aveugler à la suite d'une pratique de *qesâs*, les voix féministes s'élèveraient. Des propos que d'autres internautes lui reprocheront (Shidmehr, 2011) au cours des débats par articles interposés. Évoquant les sentiments et arguant à l'aide des affects et des exemples affectifs, les activistes qui luttent pour réduire le nombre des exécutions de *qesâs* finissent, certainement malgré eux, à aider l'emprise des affects, ce qui contribue au succès du populisme, un fléau dans la politique iranienne.

L'utilisation manipulatrice des affects se manifeste plus particulièrement au moment des élections en Iran. Depuis une vingtaine d'années, c'est-à-dire depuis les élections présidentielles de 1997, la scène politique iranienne est divisée entre deux mouvances majeures : conservateurs et réformateurs. Tous autres mouvements et partis politiques se sont vu progressivement mais sévèrement écarter des différents échelons du pouvoir. La dichotomie qui est offerte aux électeurs a rendu le choix de vote plutôt facile pour les votants, mais pour beaucoup, la question qui se pose à chaque élection est celui de l'abstention. C'est-à-dire que les forces populaires qui soutiennent les

¹ L'observation des annonces des exécutions et des pardons (voir chapitre 9) relatés dans les journaux me permet d'avancer que les tendances générales vers le pardon ou l'exécution et la pérennisation de ces tendances dans le temps, par rapport à une localité spécifiques sont bien plus complexe à déceler rigoureusement. En l'absence des données détaillées, intégrales, de longue durée et fiables, il serait plus prudent d'interpréter les directions différentes de cette tendance de manière conservatrice et n'y lire que l'effet observable des événements ponctuels.

conservateurs, et celles qui soutiennent les réformateurs se voient représentés par un des membres d'un des partis de chaque mouvance et ont un choix raisonnablement clair présenté à eux. Pour presque toutes les autres forces politiques, il faut décider si elles participent aux élections ou pas. Si elles ne décident pas de s'abstenir, leur choix se porte le plus souvent sur le candidat des réformateurs (Rouholamini, 2011). Dans un tel climat de division, les incitations au vote et à l'abstention restent rarement des raisonnements sur la base de l'intérêt de la population à moyen et à long terme, mais des appels populistes à des émotions comme base et source des décisions. Les références au sang et aux familles des martyrs de la guerre, de la part des conservateurs, et aux sang martyrs des violences étatiques du côté des boycotteurs, ainsi que des références à l'appel de certaines de ces familles lésées à aller voter (Fahimi, 2016) de la part des réformateurs, sont multiples. Encore plus flagrant dans l'utilisation de l'affect comme justificatif décisionnel est un argument que l'on entend cette fois du côté des abstentionnistes qui évoque l'orgueil et l'intégrité d'un électeur qui serait bafoué en votant dans un système électoral qu'il ne reconnaît pas, nonobstant des conséquences qu'ils reconnaissent à leur acte, tout en reconnaissant que la situation sociale dépende, en partie, du résultat des élections. La population a intégré et intériorisé que les décisions sont basées sur des affects.

CHAPITRE NEUF

COMMENT LA SOCIÉTÉ RÉAGIT-ELLE AU QESÁS

Les procès impliquant la pratique du *qesás* sont des occasions pour la population de penser les questions sociales et d'agir. En Iran, s'opposer au gouvernement n'est pas sans danger. Les activistes risquent d'être sévèrement punis par des peines de prison et d'exil. Les événements publics, allant des enterrements jusqu'aux élections ou même parfois des manifestations organisées par l'État, présentent des occasions pour la société iranienne de mettre en place des actions collectives, de s'organiser et de retrouver un certain sens de l'unité pour renforcer ses liens et son capital social. L'étude des cas de *qesás* est particulièrement pertinente pour la compréhension des actions collectives. Je vais donc m'intéresser aux formes d'organisation sociale qui se créent autour d'un cas de *qesás*. Pour cela, je vais me baser sur mes entretiens et mes observations, ainsi que sur une recherche dans les articles des journaux ayant rapporté des faits divers, afin de donner un sens à l'organisation collective de la société face à la pratique du *qesás*. Le schéma des actions de la société va me renseigner sur plusieurs aspects : la présentation de la question du *qesás* dans la sphère publique ; l'opinion du public sur la question de la peine de mort en général, et le *qesás* en particulier, et ce que ces opinions engendrent comme actions concrètes ; les modes d'actions collectives et les stratégies développées par les activistes ; et enfin, le public concerné, c'est-à-dire les cercles de proximité qui sont mêlés malgré eux à une affaire ou qui s'immiscent dans le processus par leur propre volonté. Les caractéristiques de ces campagnes nous feront appréhender la forme que prennent d'autres campagnes publiques en Iran, par exemple celles concernant la défense des droits des femmes.

A. Expression publique au sujet du *qesás*

Le traitement médiatique

Les théories de la communication politique affirment parfois que pour que le public puisse penser un sujet, il est nécessaire que l'élite formule la question et forme un vocabulaire, un discours et des arguments autour de la question (Rutledge, 1977; Breakwell and Canter, 1993). Le traitement du *qesás* par les médias de masse nous informe sur la formulation de cette question auprès du grand public. Les médias, ayant également le rôle de refléter et de reproduire les normes de la société (Ball-Rokeach and Loges, 1996), nous renseignent sur les priorités de la société, au moins au regard des journalistes, que ce soit dans les médias grand public ou dans des publications et des œuvres plus spécialisées.

Il existe peu d'information dans les médias à audience grand public concernant les détails des lois et des procédures des affaires criminelles. Au cours de mes entretiens avec les avocats et les anciens juges et inspecteurs, je me suis rendu compte qu'ils n'avaient souvent pas la même interprétation des lois et des procédures dans les affaires de meurtres et que les exemples qu'ils me présentaient semblaient contradictoires. Aujourd'hui, je suis d'avis que les contradictions et les divergences que je trouvais entre les récits devaient beaucoup à la souplesse des procédures face aux demandes des familles ou aux circonstances des cas qui diffèrent évidemment de l'un à l'autre. Notons que les avocats en Iran n'ont pas de spécialité restrictive par rapport à leur domaine d'exercice, et qu'ils deviennent spécialistes avec le temps et au gré des affaires qu'ils acceptent. Rien n'empêche donc un avocat d'affaires financières de plaider un cas de meurtre. Dans ces circonstances, à part les avocats qui se spécialisent dans les affaires criminelles, beaucoup n'ont pas l'habitude des affaires de meurtre. Pour ce qui est des non-spécialistes, la source d'information première du public sur les procédures judiciaires pénales se trouve dans les articles et les reportages classifiés « faits divers ». Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre 6, dans les procès de meurtre en Iran, l'interlocuteur principal de chaque partie n'est pas le juge, mais l'autre partie. Ainsi le tribunal perd sa fonction de lieu public d'expression d'une injustice ou d'élaboration de sa défense. Ce rôle est alors tenu par les médias à travers les reportages de faits divers.

Pour donner un aperçu du traitement médiatique du *qesâs* dans les journaux, je me suis intéressée à la fréquence et au type de reportages sur les meurtres et les exécutions, en suivant les meurtres sur une période de cinq ans, entre 2009 et 2014 dans deux quotidiens nationaux¹. J'ai identifié trois types d'articles de presse : des annonces, des articles et des reportages.

Les annonces d'exécutions ;

De manière récurrente, on retrouve des articles très courts, de quelques lignes à peine, annonçant des exécutions effectuées récemment. Ces exécutions annoncées ne sont pas restreintes à des cas de *qesâs*, mais également des cas d'exécutions de trafiquants de drogues ou de violeurs. Ces dépêches désignent les exécutés uniquement par l'initiale de leur nom, et n'élaborent pas sur les détails des affaires, mais indiquent seulement les chefs d'accusation qui ont justifié la peine de mort. Les bureaux de rédaction ne présentent pas ces brèves publications comme étant une liste exhaustive des exécutions qui sont réalisées, et ne m'ont pas indiqué à quelle audience elles sont destinées ou

¹ Je me suis penchée sur les archives de deux grands quotidiens nationaux *Ettelâât* et *Iran* pour en sortir toute mention du *qesâs*.

sous quels critères elles sont choisies. Ici, nous sommes face à des annonces d'exécutions qui paraissent de manière périodique dans les médias, sans que le lecteur ait des informations complémentaires au sujet des affaires. Ces annonces agissent alors comme des aide-mémoire pour rappeler à la population que l'État les protège en punissant les transgresseurs, mais également que l'État a le pouvoir de les punir. Ces brèves dépêches dans les journaux me paraissent être le signe le plus ostensible d'une société punitive.

Les articles d'horreur ;

On retrouve souvent dans les hebdomadaires ou les mensuels des articles décrivant en détail un cas particulièrement horrifiant ou particulièrement touchant. Il arrive rarement que la suite de ces affaires soit relatée dans les numéros suivants de ces publications. Écrits pour une audience qui demande du *gore*¹, ces reportages sont non-précis, exagérés, et parfois difficiles à croire.

Les reportages en série ;

Cette catégorie, la plus intéressante et la plus utile pour ma recherche, contient des articles et des reportages, parus dans une seule ou dans des publications différentes au sujet d'un cas unique qui intéresse le public de manière inhabituelle. Ces reportages vont suivre les différentes étapes d'une affaire, devenue une affaire publique. L'audience de ces reportages est plus élargie que celle de la catégorie d'avant et elle englobe les personnes qui pourraient potentiellement s'investir de près ou de loin dans l'affaire en question. Je vais rapporter deux cas dans cette catégorie, que j'appelle des « cas médiatiques », dans la partie suivante.

Les critères qui font qu'une affaire devient médiatique, et pas une autre, ne sont pas faciles à déceler. Des facteurs divers jouent pour qu'un cas particulier sorte du lot. Ayant passé des semaines dans les couloirs des tribunaux pénaux de Téhéran et Kerman, je peux affirmer que les cas très médiatisés ne sont pas les plus intrigants en termes de complexité ou les plus horrifiants en termes de détails. Un facteur important est celui de l'accessibilité de l'information pour les journalistes. Dans les entretiens que j'ai réalisés, les journalistes m'ont relaté des cas où les familles allaient jusqu'à leur fermer physiquement la porte quand ils avaient consigne de leur rédacteur en chef d'insister et obtenir des informations. Il est évident alors que si les familles impliquées dans l'affaire sont généreuses en termes d'information, ce cas a plus de chance d'être relaté dans les médias. Les journalistes

¹Des contes et sanglants et violents par principe.

m'ont également parlé de la nécessité d'utiliser des photos dans leurs reportages. Il est alors concevable d'imaginer que les cas les plus souhaités par les journalistes sont les cas les plus « vendeurs » avec les mêmes caractéristiques que partout dans le monde¹. Il n'est pas complètement clair sur quoi se fonde le choix des médias pour relater certains cas et passer d'autres sous silence. Il existe évidemment un effet boule de neige qui fait qu'une fois qu'un cas est traité par les médias, et qu'il reçoit des réactions en grand nombre, qu'elles soient positives ou négatives, le sujet va être fortement traité ailleurs également. À ce point, je ne peux pas identifier avec certitude les facteurs qui font ressortir un cas parmi tant d'autres aux yeux des journalistes. J'ai eu des entretiens avec deux journalistes de faits divers. L'un d'entre eux affirmait choisir les cas de manière presque arbitraire (Annexe 3, intp10). Son entourage connaissait son domaine de travail et donc lui racontait parfois des cas et le mettait en contact avec les familles. Il a également mentionné que parfois les familles impliquées dans un cas appellent les journaux et demandent à ce que leur affaire soit rendue publique, souvent parce qu'ils cherchent un moyen de s'expliquer publiquement. Un autre journaliste, en charge des pages de faits divers dans un hebdomadaire (Annexe 3, intp11), avait une méthode plus proactive : il visitait les prisons une fois par semaine et demande à rencontrer des prisonniers accusés ou inculpés pour meurtre. Il m'a expliqué que les prisonniers qui n'ont pas de visiteurs sont souvent ravis de venir au parloir pour casser la monotonie de leur journée. Parmi ceux qui acceptent de lui parler, il choisit les cas qui lui paraissent pouvoir susciter le mieux l'intérêt du public. Il a affirmé que s'il est personnellement convaincu d'une injustice ou de l'innocence de quelqu'un, il s'insère dans le processus, rencontre les familles et essaye d'obtenir la grâce avec les familles. Deux des entretiens que j'ai effectués étaient d'ailleurs par le biais de ses contacts.

Pour mieux cerner la médiatisation de certaines affaires et le type d'information qu'elle relate, je vais ici me concentrer sur deux cas, ne faisant cependant pas partie de mon terrain, mais qui ont été extrêmement médiatisés en Iran ces dernières années. Le point commun qui relie ces deux cas est l'intérêt qu'ils ont suscité dans les médias et parmi la population en général. Les affaires d'*Ameneh*² et de *Behnoud*³ étaient couvertes par les médias locaux, et même les médias persanophones basés à l'étranger. Les membres de la famille des victimes ont été interviewés et cités à différentes étapes du procès. Ces affaires ont eu des retentissements dans les réseaux sociaux et dans les

¹ Par exemple, si la victime est une belle jeune femme ou si les journalistes arrivent à trouver une photo particulièrement touchante d'une jeune victime ou du coupable, plus d'espace va être accordé à ces reportages avec photo.

² Ameneh est le prénom de la victime de ce cas de *gesâs* partiel après un vitriol et c'est sous ce nom que l'affaire est connue dans le public.

³ Behnoud est le prénom du tueur condamné à mort dans ce cas de *gesâs* de vie et c'est sous ce nom que l'affaire est connue dans le public.

discussions publiques en Iran (sujet de discussion dans les taxis communs, les bus, et autres lieux publics ou semi-publics). Ces cas, et plusieurs autres qui ont été médiatisés ces dernières années ont permis à la population de penser à la question de la peine de mort, la question du *qesas*, la justice et de se prononcer publiquement. Les sociétés civiles militant pour les droits des prisonniers ou contre la peine de mort ont également utilisé ces débats pour essayer d'émettre leurs arguments sur la scène publique.

À travers le récit de ces cas, nous allons voir les lignes de démarcation, mais aussi la fluidité entre les sphères public et privé, et nous allons relever le rôle des individus qui prend le dessus sur celui des institutions, des procédures, et même la loi, dans une société ni tout à fait moderne, ni tout à fait traditionnelle. Ce qui m'a amenée à parler de ces deux cas est la couverture médiatique qu'ils ont reçue et les références que les personnes que j'ai interviewées faisaient à ces cas en particulier, et à des cas très médiatisés en général, pour situer leur propre histoire et pour expliquer leurs stratégies, actions et réactions. Les deux cas que je vais explorer ici sont un cas de meurtre et un cas de vitriol. Dans le premier cas, le condamné a été pendu et, dans le deuxième cas, le condamné a été pardonné au dernier moment avant que les médecins procèdent à l'exécution de sa peine.

Cas Behnoud

Le premier cas (Bbc Persian, 2009a) est celui d'un meurtre d'un mineur par un autre mineur. Le coupable a été pendu à la suite de la demande de la mère de la victime. En 2005, pendant une bagarre dans un des parcs de Téhéran, Behnoud Shojai, alors âgé de 17 ans, a tué un jeune homme, lui aussi âgé de moins de 18 ans. La mère de la victime a demandé l'exécution de Behnoud. L'Iran n'exécute pas les condamnés à mort tant qu'ils sont mineurs. Ce qui veut dire qu'en attendant ses 18 ans, Behnoud a été placé au centre de détention pour mineurs¹. Par la suite il a été transféré dans une prison pour adultes en attendant l'exécution de sa peine. Il a été exécuté par pendaison en octobre 2009 à la prison Evin de Téhéran.

Ce dossier a fait l'objet de beaucoup de médiatisation. Pendant des années le sujet de ce procès et la peine prévue pour le condamné faisaient périodiquement surface à des moments de pic, qui probablement faisaient écho à des étapes du procès ou des négociations entre les familles. Une fois que la Cour suprême a appuyé le jugement, les avocats ne pouvaient rien légalement. Tout ce qui

¹*Kanoon-e Eslâb o tarbiat* (centre de réforme et d'éducation) est une organisation publique qui existe depuis 1959 et qui œuvre sous l'ordre du tribunal des enfants.

restait à faire à cette étape était d'essayer d'obtenir l'avis favorable des plaignants. Les parents de Behnoud ont changé plusieurs fois d'avocats et donc de méthodes et stratégies de défense et de négociations.

L'opinion publique a en effet été sensible à ce dossier, et les gens trouvaient souvent que le châtiement était trop sévère pour un meurtre presque accidentel, non prémédité et commis par un mineur. Des photos souriantes de Behnoud (le condamné) étaient imprimées dans les journaux, et la mère de la victime a reçu la visite de différentes personnalités, comme des acteurs très populaires, qui lui demandaient de reconsidérer sa décision. Dans un petit film qui a été diffusé plus tard sur les réseaux sociaux, on pouvait voir Ezatollah Entezami, un des acteurs les plus populaires et connus du cinéma iranien qui, au milieu de sa discussion avec la mère de la victime, fondait en larmes et disait : « Je suis père moi-même, et je ne veux même pas commencer à imaginer ce que je pourrais ressentir si j'étais à votre place, mais je me demande si moi, je pourrais continuer à vivre sachant que quelqu'un est mort à cause de ce que j'ai dit » (Entezame and Razavian). L'avocat de l'accusé, Me Mostafai, affirme (Bbc Persian, 2009a) qu'à un moment, la mère de la victime a consenti à donner son accord pour que l'exécution n'ait pas lieu. Elle a déclaré plus tard qu'elle n'avait jamais consenti à pardonner au coupable ; elle a également soutenu dans une entrevue avec des chaînes de télévision persanophones basées en occident (Aramideh, 2009) qu'elle supportait très mal la présence des représentants de la famille du coupable ou toute personne qui lui demandait de pardonner, et qu'elle faisait semblant d'être convaincue pour mettre fin à la discussion. Ces efforts ont continué de manière très importante jusqu'au jour de l'exécution. Différents entretiens avec la mère de la victime et la mère du condamné ont été publiés dans les journaux, et les télévisions persanophones basées à l'extérieur de l'Iran les ont contactées avant et après l'exécution. L'argument principal des opposants de la peine restait la nature accidentelle du meurtre et l'âge du condamné. « C'était un accident » disait la mère de Behnoud (Boroumand Foundation, 2017) .

L'exécution a été programmée et retardée plusieurs fois. À chaque fois, l'exécution avait été reportée par des demandes de suspension temporaire de la peine de la part des hauts magistrats ou à la demande de la famille de la victime. Le jour où l'exécution a enfin eu lieu, de nombreuses personnes s'étaient rassemblées devant les portes de la prison pour essayer d'influencer les plaignants et les faire revenir sur leur décision. Abbas Jadidi, champion de lutte très aimé, était également présent pour convaincre la mère de la victime de pardonner. Les témoins disent¹ que le frère de la victime

¹ Ces informations sur le déroulement de l'exécution m'ont été rapportées dans un des entretiens par une des premières avocates de Behnoud à la maison de détention pour mineurs ; elle a tenu à ajouter que la mère de la victime

a été la dernière personne qui a parlé à sa mère et, tandis que certains considéraient qu'elle allait pardonner au condamné (certains disent qu'elle a dit qu'elle allait le faire), son fils a sorti une photo de la victime et lui a demandé de rester ferme, car « il s'agit de celui qui a tué mon frère ». Le père du condamné disait regretter avoir impliqué la presse et paraissait convaincu que la plaignante n'aurait pas résisté au pardon si ce n'était pas pour tout le bruit médiatique autour de l'affaire. Une fois dans la salle de l'exécution, il est demandé aux plaignants d'exécuter la peine eux-mêmes. Ils ont la possibilité de présenter quelqu'un comme représentant ou de demander au procureur de fournir un officier de la cour. Il est reporté que la plaignante a demandé à l'officier de la cour d'exécuter la peine, et que ce dernier a refusé, en insistant qu'elle devrait le faire elle-même. C'est ce que la plaignante a fait. Le lendemain de l'exécution, elle disait dans une entrevue avec la chaîne de télévision VOA Persan (Aramideh, 2009) qu'elle se sentait soulagée et qu'elle avait bien dormi pour la première fois depuis des années.

Cas Améné

Le deuxième cas est un cas de vitriol où la victime, aujourd'hui aveugle, avait le droit de demander l'aveuglement de son agresseur. Elle a renoncé à sa demande au dernier moment avant l'exécution de la peine. Rappelons que dans le cas d'une agression, si la victime perd une fonction ou une partie de son corps, elle peut demander réparation en exigeant que le coupable subisse le même sort : c'est le *qesâs partiel*. Selon les organisations de défense des droits de l'homme¹, il existe aujourd'hui en Iran une soixantaine de cas d'exécution basés sur le principe du *qesâs* chaque année. Les rapports sur les cas de *qesâs* partiel ne sont pourtant pas nombreux. Le cas dont nous allons parler est devenu immensément médiatique en Iran au courant des années 2004 à 2011. Selon les journalistes, il s'agissait du premier verdict de *qesâs* partiel qui a retenti dans les médias. Il n'existe pas de données officielles pour vérifier si des cas de *qesâs* partiel avait abouti à des exécutions de peines, mais les responsables judiciaires n'ont jamais démenti l'assertations des médias qu'il s'agissait d'une première.

En hiver 2004, Améné Bahraminava, alors âgée de 27 ans, a été victime d'un vitriolage à Téhéran. Le coupable est Majid Movaheddi, un ancien prétendant et camarade de classe de la victime à

allait très mal depuis, qu'elle avait eu une attaque cérébrale et qu'elle avait perdu plusieurs de ses facultés, dont la vue (Annexe 3, intp14)

¹ Le rapport annuel sur la peine de mort en Iran, disponible sur <http://iranhr.net/spip.php?article1617>. Il s'agit d'un site de défense de droit de l'Homme, basé à l'extérieur de l'Iran. Les informations de cette organisation ne peuvent pas être vérifiées de manière indépendante et restent pour cette raison une estimation. Je ne m'attarde pas sur les nombres de cas et d'exécution, précisément car je n'ai pas de sources fiables d'information.

l'Université Azad de Eslamshahr¹ où ils ont suivi tous les deux une Licence en électronique. Il est arrêté deux jours après les faits et il avoue avoir commis l'acte. Améné Bahraminava est, depuis, complètement défigurée et a perdu l'usage de ses deux yeux. L'incident est suivi très rapidement par les médias. La famille de la victime raconte plus tard qu'ils ont reçu la visite d'une autre victime de vitriolage à l'hôpital 5 jours après les faits qui leur a déclaré avoir été informée de la localisation de Améné Bahraminava par le quotidien *Sbarq*.

Le Procès a eu lieu le 26 novembre 2008, présidé par le juge Aziz-Mohammadi². L'accusé Majid Movaheddi y déclare : « oui, j'accepte les accusations. J'ai déversé de l'acide sur le visage de Améné. J'étais sous pression psychologique et j'étais devenu fou. Améné se comportait comme si elle m'aimait, mais elle répondait non [à ma demande de mariage]. » À la fin du procès, il présente un document à la cour en guise de plaidoyer qui s'intitulait : « vitrioler : coupable ou victime ? » Il exprime également : « Ce sont les journaux qui ont fait du bruit, je n'ai rien fait de mal. Mon action n'était pas pire que le vitriolage des 15 filles en Afghanistan,³ mais ils ont dramatisé mon procès et chaque jour il y a un nouveau titre [dans les journaux à propos de mon procès]. Maintenant, la société accepte le *qesās* de mes yeux mais, si Améné devait effectuer cet acte, elle aurait une autre réaction. » Le conseil des juges (constitué de trois juges : Aziz-Mohammadi, Boumi et Rahimi) condamne l'accusé au *qesās* des yeux, exécutable seulement après la réception du paiement de la différence⁴ de *diyya* (prix du sang), puisque la victime est une femme. Il est également condamné à payer le *diyya* des autres parties du corps de Améné qui ont été endommagées. Appuyé par la Cour suprême, le dossier est envoyé au tribunal d'exécution des peines de Téhéran, mais la peine tarde à s'exécuter et les journaux relatent qu'ils n'en connaissent pas encore les raisons. L'agence de presse Fars rapporte pourtant que « la cour avait prévu pour le vitrioleur seulement l'aveuglement, et n'avait pas considéré la question de la brûlure des paupières ou l'énucléation qui seraient des conséquences de l'exécution d'une telle peine. Si les spécialistes considèrent qu'il y a un risque d'endommager les autres parties du corps, le *qesās* ne sera pas rendu et c'est une des raisons pour lesquelles l'exécution tarde à être réalisée. » (Fars News, 2011)⁵. Un mois plus tard, on rapporte que la victime a déclaré qu'elle n'exigerait pas l'exécution de la peine sous condition de recevoir 2

¹ Une petite ville dans la périphérie de Téhéran

² Nourollah Aziz-Mohammadi, né en 1947 a été juge dans la branche 71 du tribunal pénal de Téhéran depuis 2003. Il a été lui-même dans le rôle du fils de la victime d'un meurtre en 2009.

³ Probablement faisant référence à l'attaque à l'acide du 12 novembre 2008 que les médias internationales ont rapporté (Bbc Persian, 2008).

⁴ Le *diyya* des femmes étant la moitié de celui des hommes, la victime (ou sa famille) est obligée de payer la différence au coupable si elle demande le *qesās*.

⁵ Site d'information attaché à *Sepâh* Pasdaran

millions d'euros, mais qu'elle sait que le condamné ne pourra pas payer une telle somme et donc la sentence sera exécutée. Dans une autre entrevue, la victime déclare qu'elle demande cette somme pour avoir de quoi vivre à l'avenir, et que malgré les deux années de délai personne n'a essayé de l'aider à subvenir à ses besoins. Enfin, l'exécution de la peine, par gouttes d'acide, est fixée au 31 juillet 2011. Au dernier moment, Améné Bahraminava a pardonné au condamné. Elle relate plus tard : « Ils avaient même injecté l'anesthésiant et mon frère allait verser les gouttes d'acide dans ses yeux. Il [Majid Movaheddi, le condamné] pleurait et m'insultait. Au dernier moment, j'ai dit à mon frère de pardonner. Mon frère m'a demandé pourquoi et j'ai répondu que je n'avais jamais voulu aller jusqu'au bout de ma demande. » (Radio Farda, 2011)¹ Le dossier reste encore ouvert aujourd'hui, car, après le pardon de la victime, le procureur peut demander lui aussi une peine pour l'accusé (comme nous l'avons vu dans le chapitre 3), et de plus, le pardon de la victime a été conditionné au paiement d'une somme d'argent qu'elle n'a pas encore reçue, et donc théoriquement, il ne s'agit pas d'un pardon, mais d'une reprise des négociations pour reporter ou pardonner pour annuler l'exécution de peine. Pour ses frais médicaux, Améné Bahraminava a reçu les donations privées, l'aide du président Ahmadi-Nejad et a déclaré avoir reçu 27000 euros du Président Khatami. Le gouvernement de la Norvège a condamné le verdict en le qualifiant de barbare et inhumain. Les gouvernements de la Belgique et de la Grande-Bretagne ont également demandé à ce que la sentence ne soit pas rendue. La victime, Améné a publié un livre (Bahraminava, 2012) sur son histoire, en persan et en allemand. La sœur d'Améné a rédigé une lettre (Bahraminava, 2011) dont je vais citer des extraits : « Vous qui parlez de ce cas, vous ne le vivez pas, et c'est bien beau d'en parler dans les livres, mais c'est une autre chose que de le vivre. Améné serait contente avec une peine de prison à vie, mais elle sait que c'est difficile à obtenir, et c'est pourquoi elle préfère couper la main patriarcale et orgueilleuse de Majid par la voie du *qesâs* et s'assurer qu'elle ne l'atteindra plus. Il est facile de parler et difficile d'agir. Vous auriez demandé le *qesâs* si vous étiez à la place d'Ameneh. » « Ameneh n'est l'honneur de personne, ni de son prétendant, ni de son père ou ses frères, et nous (la famille) n'avons jamais accepté ces principes patriarcaux, et nous croyons à la dignité humaine de tous. Quand j'entends ce mot, j'ai la chair de poule. » « Est-ce que vous pouvez nous assurer que nous serons en sécurité si Majid n'est pas puni par *qesâs* ? Vous pensez que les traitements d'Ameneh ne sont pas sérieux ? Ou coûteux ? La famille de Majid n'a même pas proposé de nous aider financièrement. Ameneh est très forte et c'est elle qui nous donne de l'espoir et elle ne pleure pas et ne se plaint pas. » « Et maintenant, vous [nous] « jugez » si facilement. D'où avez-vous ce droit ? » Les références qu'elle fait au patriarcat et la manière dont elle voit sa sœur dans

¹ Site d'information de l'opposition basé à l'extérieur de l'Iran

une position où, pour s'assumer, elle n'a d'autre choix que demander l'application d'une peine à laquelle elle ne croit pas forcément, sont un exemple d'une société qui cherche à se repérer entre des normes contradictoires.

La plupart des réactions que j'ai pu observer sur les réseaux sociaux sont en accord avec la position de la sœur d'Améné et insistent sur le fait qu'il s'agit d'un « droit » pour la victime de demander le *qesás*, allant parfois jusqu'à dire que ce droit est « la moindre des choses » après l'acte dont elle a été victime. Certains insistent sur le fait que les préméditations intrinsèques à une attaque par acide distinguent cet acte d'un autre qui serait commis dans un moment de rage et donc fait du *qesás* une punition juste dans ce cas. Un autre souligne l'importance de rester dans le cadre de la raison et de ne pas tomber dans le sentimentalisme et se demande comment on peut trouver des raisons d'un tel acte et remédier aux facteurs qui causent de tels comportements.

Ce qui a donc été marquant dans le traitement de ce dossier par les médias et par les gens n'était pas la tendance à dramatisation et l'appétit pour le *gore*, mais le fait que pour la première fois, les opposants au verdict ont changé de discours. Dans les cas de *qesás* qui font l'objet de l'attention médiatique et publique, jusque-là exclusivement des cas de peine de mort, les opposants se limitaient à soulever les points paradoxaux du dossier, de souligner l'âge du condamné, et la situation de sa famille, ou d'autres circonstances atténuantes pour montrer l'injustice de son exécution. Ces opposants, dans chaque cas, consistent en deux groupes : ceux qui sont intéressés par une affaire en particulier pour des raisons souvent personnelles, et les activistes des droits de l'Homme. Ces derniers font campagne pour obtenir le pardon de la famille de la victime sans parler d'abolition de la peine de mort ou du principe du *qesás*, et, une fois le dossier clos (par pardon ou exécution), ils passent à un autre cas et une autre campagne. Dans le cas de Améné, l'intérêt était bien plus grand et le nombre d'intéressés qui se prononçaient sur le principe du *qesás*, et pas sur les particularités de l'affaire, était bien plus important. Les mots comme « inhumain », « barbaresque », « animal » qui s'utilisent rarement dans le cas du *qesás* complet et de la peine de mort s'utilisaient facilement dans ce cas.

Notons deux différences majeures entre ce cas de vitriol et des cas de meurtres habituellement médiatisés. Premièrement, les cas de meurtre et, naturellement, les demandes de *qesás* qui suivent sont connus de la population mais aussi des activistes qui savent les traiter et les aborder presque comme des stratégies. Ils savent qu'il est plus fructueux de faire appel à la pitié ou au bon cœur de la famille de la victime que de leur parler des droits de l'Homme. Ils ont d'ailleurs la réputation de

prendre toujours la défense des criminels et de harceler¹ les familles pour « obtenir le pardon ». Dans le cas d'Améné, ces activistes, souvent les mêmes, mais pas officiellement organisés, ne sont entrés dans le processus que tardivement. Deuxièmement, l'affaire en soi, ou le traitement des médias en a fait un cas absolu où il n'y avait pas de circonstances atténuantes à soulever. Le comportement du coupable et de sa famille, et leur refus de demander pardon ou d'exprimer des remords ont renforcé leur culpabilité dans l'opinion publique. Le nombre des gens qui ont manifesté leur désaccord avec l'exécution du verdict, surtout dans les réseaux sociaux ou dans les éditoriaux, était bien plus grand que dans les cas de meurtre. Et surtout, leur raisonnement était bien plus souvent fondé sur la moralité ou l'immoralité d'un tel acte, tout en affirmant que « s'il y a une personne qui le mérite » ce serait bien Majid.

Ce cas, aujourd'hui très connu en Iran, a reçu une couverture médiatique très importante et détaillée qui a suivi l'affaire à chaque étape. Les journaux, mais surtout les réseaux sociaux et les blogs, ont été envahis de discussions qui allaient des détails spécifiques du procès jusqu'au bien-fondé du principe du *qesâs*. Est-ce que le verdict a été juste ? Est-ce qu'un tel verdict aura un effet dissuasif ? Est-ce juste que la victime, de sa propre main, répète l'acte criminel ? Il y a eu également beaucoup de spéculations sur ce qu'Améné Bahraminava allait décider à la fin. Cette dernière et sa famille, tout comme la famille du condamné, ont eu de nombreuses entrevues avec les médias internes, mais aussi externes comme BBC-persan ou Radio Farda. Des photos de la victime, avant et après l'attaque, se partageaient sur les réseaux sociaux, et les journaux se précipitaient à chaque étape de la procédure pour avoir des entretiens avec les membres de la famille et la victime. Les journaux de faits divers ont relaté en grand détail les procédures médicales et l'expérience difficile de la victime et de sa famille. « Les yeux d'Améné » est devenu une phrase répétée dans les médias écrits traditionnels et digitaux, et a produit des textes en prose et des poèmes.

L'impact médiatique de ces deux cas justifie qu'on les particularise. Aucun des deux cas ne représente des événements rares en Iran, ni dans les faits ni dans les circonstances. Ce qui les différencie est la couverture médiatique qu'ils ont reçue et la manière dont cette couverture a joué un rôle dans les procès, mais également comment ces procès ont eu un impact sur le discours autour du *qesâs*. Comme le père de Behnoud, le condamné le déplorait le jour de l'exécution, la médiatisation des cas de meurtre n'est pas toujours dans l'intérêt du condamné, car la couverture médiatique et

¹ Au courant de ce cas, le site d'information de Fars, proche du *Sepâh*, écrit d'ailleurs que l'erreur et la malhonnêteté des défenseurs des droits de l'Homme devient évident face à ce cas où ils sont obligés de défendre un criminel (Fars News, 2014)

l'opinion publique penchent pour ou contre une peine capitale. Journaliste, épouse de victime ou avocat m'ont tous fait la remarque que les entretiens répétitifs dans les journaux avaient pu de manière définitive ou temporaire changer l'avis de la famille de la victime. Dans la majorité des cas, ces dernières trouvaient que leur statut de victime leur était nié dans les journaux et qu'ils apparaissaient comme des personnes froides envoyant une autre personne à l'exécution sans état d'âme. La médiatisation des affaires est un donc un sujet qui ne fait pas l'unanimité parmi les personnes impliquées. Des avocats estiment qu'une couverture médiatique négative peut amener la famille de la victime à se sentir visée et à mettre un point d'honneur à ne pas changer d'avis et à aller jusqu'au bout de sa demande de peine capitale. D'un autre côté, certains protagonistes ou avocats considèrent que l'opinion publique pourrait aider leur cause et attendrir les plaignants. Les deux opinions sont soutenues par l'exemple des cas réels.

Nous venons de voir un aperçu du traitement des cas de *gesâs* dans les médias de masse. Deux sujets se révèlent d'après mes observations. Le premier point que je tiens à soulever est l'absence d'articles à but éducatif sur les lois et les procédures de *gesâs*. Les informations légales fournies dans les articles de presse, sont présentées de manière simpliste pour clarifier les propos ou les actions rapportés dans le texte. La question du *gesâs* et des procédures qu'il déclenche ne se pose pas de manière abstraite pour la population. Le deuxième point que j'ai observé dans les rapports médiatiques est le caractère événementiel de la parution des articles de presse au sujet du *gesâs*. En l'absence d'un cas de *gesâs* qui ferait l'objet de reportage par les journalistes et dont le récit serait le fil conducteur des articles de presse, il est extrêmement rare de trouver des articles de presse qui parlent du *gesâs*. Ces deux points ne sont pas sans rapport l'un avec l'autre et nous révèlent comment les médias traitent le *gesâs* comme un fait divers, et non comme une question morale, légale ou religieuse. Autrement dit, la présentation du *gesâs* dans la presse iranienne n'en tient pas compte comme un phénomène social, mais comme un incident isolé. Ainsi chaque cas, comme une anecdote et une histoire n'influence et n'est influencé que pas les événements immédiats qui l'entourent. Ce type de traitement médiatique nous renvoie à la manière dont la question du *gesâs* est traitée par les activistes. Comme nous en parlons dans ce texte, les activistes des droits de l'Homme créent des campagnes au cas par cas pour les affaires de meurtre et ne présentent pas¹ un programme qui viserait à changer les pratiques et les lois de manière durable. Ce comportement de la part de l'élite, de poser et reposer une question sociale sous différentes formes pour permettre à des débats de

¹ Sauf dans le cas de Legam, une opposition catégorique relève presque toujours de l'expression d'une opinion personnelle et non d'un projet de réforme ou campagne publique.

fleurir dans les moments où la société ne vit pas une affaire de meurtre n'est pas loin de nous rappeler l'approche même du *qesás*, où la décision est prise sous l'emprise d'un cas qui touche les décideurs. La population n'est pas amenée à penser la peine de mort en réponse aux meurtres en tant que société décidant de ses lois et règles, mais seulement en tant que famille concernée. En évitant de n'aborder la question du *qesás* qu'en terme de faits divers, les médias contribuent à ce que la population ne pense sa position envers le *qesás* qu'en forme de réponse à la question « Que ferais-je ? ». Il devient alors difficile pour la société de penser, reconnaître, formuler et mettre en question les valeurs, les visions, et les objectifs du *qesás* et donc de comprendre et détecter ses conséquences, ce qui le rend parfois désarmé face à la question.

Qu'exprime la société ? (Opinion publique)

Les cas médiatiques¹ des dernières années ont été particulièrement formateurs pour toute une population qui s'est vue accompagnatrice des différentes étapes d'un procès et a appris les règles et les lois régissant une affaire de *qesás*. Un grand nombre de personnes se sont posé la question de ce qu'ils auraient fait à la place de la victime et donc, pour la première fois, la médiatisation est allée bien au-delà des spécificités du cas relevé par les journalistes pour son caractère spectaculaire ou présenté par des groupes d'intérêts dans le but de rallier l'opinion publique. Les médias persanophones à l'extérieur du pays ont posé des questions sur le bien-fondé du système judiciaire et les médias à l'intérieur se sont demandés si le verdict a été juste ? Si un tel verdict a un effet dissuasif ? S'il est juste que la victime, de sa propre main, répète l'acte criminel ? L'expression de l'opinion et de l'attitude envers le Code pénal, la peine de mort et la pratique du *qesás*, reste pourtant rare dans la société iranienne, et il n'existe pas de données de sondage sur des questions telles que l'attitude envers la peine de mort.

L'opinion exprimée par le public

Dans un article daté de 2014 du NewYork Times, Thomas Edbrink, envoyé spécial du journal en Iran, relate un cas de meurtre dans lequel le condamné à mort a été sauvé à cause d'une levée de fonds coordonnée par une organisation caritative sur Facebook (Edbrink, 2014). Selon lui, la classe moyenne en Iran est excédée par les exécutions et souhaiterait les voir arrêtés. Mes observations sur le terrain, mes entretiens et le suivi que j'ai effectué des opinions exprimées sur le sujet dans les médias traditionnels autant que les nouveaux médias ne soutiennent pas cette hypothèse. La classe

¹ Surtout le cas de vitriol que je viens de mentionner.

moyenne en Iran s'est beaucoup transformée après la guerre Iran-Iraq, et les catégories professionnelles et salariales qui seraient considérées comme caractéristique de la classe moyenne couvrent un spectre assez large de niveau d'études, de religiosité, et de niveau d'urbanisme du lieu de vie.

En absence de sondages d'opinion publique au sujet de la peine de mort en Iran, les médias traditionnels et les nouveaux médias restent les seuls moyens d'expression de l'opinion sur ce sujet. Je me suis penchée sur quelques cas médiatiques et j'ai recueilli des opinions exprimées sous forme de commentaire sur les pages de la chaîne d'information BBC Persan, que ce soit sur leur plateforme web ou sur leur page du réseau social Facebook, ou encore sur leur plateau d'émission directe de discussion entre téléspectateurs qui appellent le studio (voir les détails en Annexe 2). Le biais évident des données d'opinion recueillies sur les sites internet est qu'ils ne sont pas représentatifs de la société dans sa globalité, et qu'il s'agit de l'opinion de ceux qui l'ont exprimée volontairement et de leur propre initiative. D'un autre côté, cette initiative montre l'importance du sujet pour les intervenants et leur raisonnement, n'étant pas une réponse à une question est moins formatés par les cadres d'un entretien.

Sur la page Facebook de BBC Persan, en dessous du post qui expliquait l'exécution d'une femme pour avoir tué son mari, j'ai recueilli 360 commentaires directs. Je n'ai pas comptabilisé les réponses à ces commentaires.¹ Parmi ces commentaires je distingue trois tendances. Une première tendance est celle des commentateurs qui s'expriment contre l'exécution qui a eu lieu. Parmi ces derniers, je compte 12 qui font explicitement une déclaration d'opinion contre la peine de mort ; 4 autres sont contre la peine de mort parce qu'ils ne reconnaissent que Dieu comme détenteur du droit de vie et mort ; 2 autres pensent que la peine de mort doit être remplacée par la prison à perpétuité ; 3 sont contre le *qesâs*, et un dernier commentateur estime que la famille ne doit pas être le décideur. Une deuxième tendance est en faveur de l'exécution qui a eu lieu : 55 disent que la punition était méritée ; 12 que si nous nous mettions à la place de la famille de la victime, nous comprendrions leur décision ; 2 estiment que le *qesâs* est la justice même, et 3 que le *qesâs* est la loi de dieu. Une troisième tendance concerne des commentaires émotionnels sans parti pris sur la tristesse de la situation en général, que je ne vais pas comptabiliser. L'étendue de cette étude ne permet pas de réaliser une recherche causale pour déceler et comprendre les facteurs importants dans la formation de ces

¹Sur la plate-forme de Facebook, pour un article partagé, il existe des commentaires directs, et chaque commentaire peut avoir des réponses.

opinions. Mais l'observation des opinions exprimées montre un plus grand appui pour les peines plus dures.

L'expression de l'opinion de l'élite

Contrairement à la population en général, l'élite jouit d'un accès plus important aux moyens de production et de diffusion de la connaissance et de l'information. Les intellectuels, les penseurs, les philosophes, les juristes, les sociologues, les activistes ou les artistes¹ qui s'expriment de manière plus ou moins importante et consistante sur le sujet du *qesâs* devraient alors être pris en considération séparément.

Les pensées et les visions qui circulent dans la société iranienne ont besoin de passer plusieurs étapes de vérification et de s'adapter aux limites de la censure pour arriver à se produire dans les mediums classiques de la communication, c'est-à-dire la littérature, la musique, le cinéma, ou le théâtre. La télévision et la radio en Iran sont sous le contrôle de l'État et leur plus haute direction est choisie² directement par le guide. Nous avons vu dans le chapitre 3 et 6, que l'État iranien a fait de la question du *qesâs*, un sujet que les critiques n'osent pas aborder.³ Dans cette conjoncture, les seuls moyens d'expression des opinions divergentes de celle de l'État au sujet du *qesâs*, restent les publications financées par des sources privées et qui sont distribuées à l'extérieur de l'Iran, ou les nouveaux médias. Ces derniers, accessibles sans frais par les auteurs et par les internautes, fournissent des avantages inhérents à leur mode de fonctionnement au sujet du *qesâs*, c'est-à-dire le lien direct entre l'auteur et ses lecteurs, et la réactivité et la rapidité. La vitesse de réaction dans les échanges sur le web fait en sorte que des séries d'articles et de propositions prennent le format d'un débat à distance. J'ai effectué, depuis des années, une veille constante sur les contenus qui traitent du *qesâs* dans le nouveau média. Nous observons 3 types de produits : les articles sur un cas particulier qui ne peut pas être généralisé ; les articles qui partent d'un cas dans le but d'avoir des positions générales, et des articles qui ne traitent le sujet de que manière globale sans s'intéresser à un cas en particulier. Les articles qui peuvent être qualifiés de la dernière catégorie sont très peu nombreux et traitent presque exclusivement deux aspects du *qesâs* : la loi et la religion. Emad Baqi (Baqi,

¹ Une étude afin de répertorier des œuvres qui font référence et traitent le sujet du *qesâs* dans la littérature, le cinéma, la télévision, le théâtre et d'autres formes d'expressions artistiques comme des performances serait un exercice intéressant et fort nourrissant pour les recherches futures.

² Selon l'article 110 de la Constitution

³ Pendant mon terrain en Iran, j'ai contacté le journal *Sharq*, pour leur proposer un recueil sur les lois et les pratiques de *qesâs*. J'ai discuté avec le responsable du service des affaires de société qui sans demander à lire mon texte, ou demander mon nom m'a informé que le *qesâs* était un sujet que le journal préférerait éviter de traiter.

2002) écrit par exemple qu'il est important que les détenteurs de droit (les familles des victimes ne se voient pas offrir un pouvoir incontrôlable et non limité. Quand l'exécution a besoin de l'autorisation du juge, c'est-à-dire que l'État ne peut pas nier sa responsabilité dans le *qesâs*, la solution serait alors de faire de nouveaux *ejtehâd* et des innovations dans le *fiqh*. Ces articles, souvent parus dans les journaux en ligne universitaires ou sur les sites personnels des auteurs, traitent des spécificités très techniques légales ou religieuses (relatives au *fiqh*), et ne trouvent donc pas de public chez les personnes non-académiques. Les deux premières catégories que j'ai identifiées font toutes deux références au cas de meurtres qui deviennent médiatiques. La médiatisation des cas passe par ces articles, tout comme ces articles sont utilisés parfois comme outil pour influencer l'opinion publique. La deuxième catégorie c'est-à-dire les productions de contenu qui se basent sur des cas, souvent célèbres, afin de provoquer le débat et d'apporter des arguments nouveaux aux débats est la catégorie que je considère être la contribution des intellectuels¹ au débat².

La référence au *qesâs* dans la loi pénale iranienne se fonde sur les traditions islamiques et non les traditions coutumières ou locales. C'est un point de débat important entre les partisans du maintien du *qesâs* et ceux qui voudraient le voir aboli. Car si le *qesâs* perd son caractère islamique et devient une loi de l'époque qui a été tolérée et continuée par l'islam, il serait donc possible de s'y opposer sans être accusé de s'opposer à des commandements divins. Ce raisonnement rendrait l'abolition du *qesâs* compatible avec les lois religieuses. Ce débat n'est pas purement théorique, il a des

¹ J'utilise ce terme, dans le sens que Khosrokhavar utilise pour faire référence à des penseurs qui produisent et communiquent leurs réflexions sur le chose sociale et dont les réflexions et les arguments sont en interactions avec les faits et les gestes de la société. Ainsi ce label inclurait bien plus les journalistes ou les activistes qui réfléchissent sur un sujet pour l'analyser, même après son avènement, que les scientifiques dont le fruit des débats et des recherches n'atteignent pas la sphère publique.

² Par exemple la question qui s'est posée avec le cas de *qesâs* partiel de Améné, a été suivie par une pléthore d'articles d'opinion, incluant une réponse de la sœur de Améné : « *Qesâs* et psychanalyses des victimes » disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/29/4326/> [consulté le 02/08/2017] ; « Vengeance et pardon de 3 angles et demi » disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/18/4081/> [consulté le 02/08/2017] ; « Améné ne sentira pas mieux après le *qesâs* », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/node/3965/> [consulté le 02/08/2017] ; « Améné et les deux goûtes d'acide », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/14/3974/> [consulté le 02/08/2017] ; « Le vitriol de Améné et notre responsabilité collective » disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/17/4064/> [consulté le 02/08/2017] ; « Fait collectif et fait social », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/19/4108/> [Consulté le 02/08/2017] ; « Notre baptême collectif », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/node/4181/> [Consulté le 02/05/2017] ; « Au-delà du *qesâs* », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/22/4163/> [consulté le 02/08/2017] ; « le pardon de Améné et une leçon pour les activistes des droits de l'homme », disponible sur <http://www.tipf.info/darse,amene.htm> [Consulté le 02/08/2017] ; « Les yeux aveuglés en rétribution » disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/05/12/3917> [Consulté le 02/08/2017] ; « Un examen sur le pardon de Améné », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/08/04/5941> [Consulté le 02/08/2017] ; « pathologie des campagne anti-*qesâs* », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/society/humanrights/2011/06/01/4397> [Consulté le 02/08/2017] ; « Une lettre de Shirin, la sœur de Améné », disponible sur <http://archive.radiozameh.com/node/4028/> [consulté le 02/08/2017]

répercussions sur la mise en pratique des stratégies des opposants de la peine de mort et/ou du *qesâs* dans le contexte politique iranien. Une des raisons pour laquelle une lutte directe contre le *qesâs* n'existe pas en Iran aujourd'hui, c'est parce que s'attaquer à cette loi ou la critiquer reviendrait à critiquer les commandements de l'Islam. Nous observons donc que les activités contre l'exécution des condamnés au *qesâs* sont organisées de manière temporaire et autour des différents cas sans que jamais un discours clairement anti *qesâs* en ressorte.

La problématisation que l'élite fait d'un sujet d'une question sociale a de l'importance en raison de son rôle dans la formation des arguments dans le débat public. C'est alors intéressant de relever encore que les débats au sujet du *qesâs* de la part des intellectuels et les élites ne mentionnent presque jamais les philosophies de peine pour questionner le bien-fondé ou l'utilité de la pratique du *qesâs*. La réhabilitation des coupables, par exemple, et le retour des incarcérés à la société est absent des discours des partisans ou des opposants au *qesâs* dans les discours publics. Dans mes entretiens, en revanche, j'ai constaté qu'une des volontés des familles était de faire comprendre aux coupables la gravité de leurs actes en les gardant en prison, en les forçant à envisager leur mort et parfois en les menant jusqu'à l'échafaud avant de les gracier. Avec une emphase sur les sentiments et la justice, comme une valeur presque métaphysique (Voir chapitre 6 et 7), les propositions alternatives qui questionnent le pourquoi d'une punition sont rares. Ils proposent parfois des peines de prison à vie mais ceci, dit Nayeri (Nayeri, 2011), ne va pas diminuer les maux de Améné, et n'aide pas dans la rééducation du coupable. Il existe des propositions de punitions combinées d'incarcération et de travaux d'intérêt général ou l'obligation de prise en charge financière des dépenses des victime à vie (Mostafaei, 2011).

Avec le développement des réseaux sociaux et des chaînes de télévisions privée basées à l'extérieur de l'Iran, des pendaisons publiques sont aujourd'hui facilement filmées et partagées sur internet et ne passent plus inaperçues. Les journaux, ayant un cadre plus restreint d'expression, mettent souvent l'accent sur un détail dans les vidéos ou les photos pour pouvoir en parler sans critiquer la peine capitale en soi. Dans une photo qui a fait le tour de tous les réseaux sociaux, le condamné à mort (pour avoir menacé et attaqué un passant avec un couteau pour lui voler son sac) pleure sur l'épaule du bourreau qui porte une cagoule. Sur une vidéo ayant également eu beaucoup de retentissement sur les réseaux sociaux, le condamné à mort demande à voir sa mère et quand il se voit refuser cette permission, il se dégage de ses bourreaux et est rattrapé par la force puis mené à l'échafaud avec des coups. Le service persan de la BBC a dédié une de ses émissions « au tour des spectateurs » à cette vidéo et à l'opinion des téléspectateurs sur les pendaisons publiques. Mais à

côté des appels à des manifestations non violentes et des actions pacifiques, le refus de la violence jusqu'à contester la peine de mort est devenu moins inhabituel.

B. Actions entreprises

En conséquence des modes de négociations qui font partie intégrante des procès de *qesás*, les personnes intéressées sont amenées à s'organiser pour défendre leur cause des deux côtés de la querelle. J'ai distingué deux axes d'intérêt dans leurs comportements : les actions organisées de manière collective pour défendre une cause, et les stratégies développées de manière calculée pour atteindre les résultats souhaités à l'issue des négociations. Par la suite, je vais aborder la question des actions collectives et celle des stratégies, et me pencher sur les différents types de personnes qui s'engagent dans la pratique du *qesás*.

Comment s'engage-t-on ?

La manière dont une communauté s'organise collectivement et ses capacités à réagir en actions organisées sont d'un grand intérêt pour les États, surtout les États qui vivent avec la peur d'un renversement populaire comme l'État iranien. De ce point de vue, il est d'un grand intérêt d'analyser les modes d'action possibles, souhaités par les protagonistes et tolérés par l'État, ceux qui les organisent et les limites de ces actions et de leur mode d'organisation. Nous distinguons deux types de campagnes publiques : des campagnes contre le principe de la peine de mort ou du *qesás*, et des campagnes qui se créent autour d'un cas et dont le but se limite à empêcher l'exécution d'une sentence. La peine de mort et le *qesás* ne sont pas des grands sujets de débat dans la société iranienne. Il n'existe pas de mouvement social à proprement parler contre la peine de mort en Iran et les efforts des organisations ou des individus contre la peine de mort sont beaucoup plus souvent organisés autour des cas individuels de peine capitale. C'est-à-dire que, pour chaque cas, et selon les spécificités du cas, les ONG et les individus relèvent des points qu'ils jugent essentiels et essaient d'empêcher que l'exécution ait lieu. Pendant mon terrain en Iran, j'ai pu rencontrer quelques individus qui avaient été impliqués dans les efforts, réussis ou pas, pour arrêter une exécution. Il s'agissait principalement d'avocats et de journalistes. J'ai beaucoup entendu parler des groupes de défense des droits de l'Homme, des organisations caritatives, ou des individus intéressés qui également œuvraient, au cas par cas, pour obtenir le pardon des familles des victimes, mais de manière systématique, ils ont refusé de me rencontrer et ils tenaient à insister sur le fait qu'ils ne s'opposaient pas au principe du *qesás*.

Les campagnes qui visent l'abolition de la peine de mort ne sont pas courantes en Iran. À part l'association LEGAM, il existe quelques groupes, souvent anonymes, derrière des pages web qui militent contre la peine de mort. Il n'est pas clair si ces groupes sont basés à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Iran. Aucun de ces groupes n'a, à ma connaissance, organisé des actions collectives contre une loi ou pour une proposition de réformes légales. Les campagnes de ces groupes, certes également pour des raisons de restrictions et de censure à l'intérieur de l'Iran, restent des campagnes d'information, des lettres ouvertes, et surtout des participations actives dans les campagnes du deuxième type. Dans ce dernier cas, les membres connus et fondateurs de LEGAM se présentent parmi les activistes pour faire appel aux familles des victimes, ou utilisent leurs réseaux pour aider à des levées des fonds.

Malgré les restrictions et les risques, la première campagne abolitionniste du pays a vu le jour en 2014. Appelé LEGAM (qui veut dire muserolle, mais qui est aussi un acronyme pour le nom de la campagne : Pas à Pas jusqu'à l'Abolition de la Peine de mort) cet appel a été lancé par un groupe de penseurs, intellectuels, juristes et activistes des droits de l'Homme et de l'enfant et elle vise à changer les lois et abolir la peine de mort en demandant dans un premier temps l'arrêt des peines capitales pour les mineurs, l'arrêt des lapidations et des peines de mutilation (démembrement) et l'arrêt des pendaisons publiques. Insistant sur les racines sociales des crimes, ils demandent un rôle plus important de l'éducation et une attention particulière à des conditions sociales difficiles qu'ils reconnaissent non seulement comme une cause dans la criminalité, mais aussi comme le résultat des politiques punitives comme la peine de mort. Il s'agit de la première tentative basée à l'intérieur de l'Iran qui nomme l'abolition de la peine de mort dans ses buts. Ces prises de position ne sont pas sans danger : Un des chef d'accusation de Nargess Mohammadi était d'être membre de LEGAM (Eetemâd, 2016). D'autres organisations œuvrent également de manière consistante sur la peine de mort ou le *qesâs*. La fondation Boroumand¹, basée à l'extérieur de l'Iran, relate des informations et des nouvelles au sujet des exécutions et des peines de mort prononcées, même si sa préoccupation principale reste de répertorier et documenter des arrestations, des peines, des exécutions et des rapports de torture et disparition des activistes et opposants politiques. Elle a également commencé à donner des « points » aux pardons des condamnés dans chaque ville². Une autre organisation non-gouvernementale, fondée dans les années 1990 à Téhéran est également active dans les affaires de *qesâs*. L'organisation caritative Émam-Ali a été créée en tant qu'une association

¹ « Boniad e Boroumand » est accessible sur <https://www.iranrights.org/>

² Il s'agissait des messages postés sur les plates-formes de la fondation à la suite des pardons des condamnés. L'information relative à ce comptage n'est pas accessible sur le site.

charitable estudiantine et œuvre aujourd'hui principalement contre le travail des enfants, ainsi que dans la collecte et la distribution des dons pendant l'année, mais aussi au moment des catastrophes naturelles. Cette organisation a aujourd'hui une section qui, ouvertement et spécifiquement, a pour tâche d'obtenir le consentement des familles des victimes impliquées dans les affaires de *qesâs* et de faire des levées de fond quand il est nécessaire pour les convaincre. Avec un accent sur le pardon comme valeur morale, elle est une des seuls groupements qui déroge à la règle en gardant officiellement un réseau fixe d'activistes, même si elle traite aussi les affaires isolées et ne cherche pas à demander des changements dans la loi¹. Elle offre sur son site web un compteur qui tient compte de tous les « pardons » dont les nouvelles leur parviennent. Il s'agirait ici de la seule organisation qui œuvre ouvertement à influencer la décision des familles des victimes, c'est-à-dire la seule organisation auprès de laquelle les personnes condamnées pourraient demander conseils ou aides.

Le deuxième type de campagnes, c'est-à-dire celle qui se crée autour d'une affaire de meurtre, est bien plus familier et récurrent et nous informe bien plus sur les modes d'organisation de l'action collective en Iran. Ce qu'il faut noter tout d'abord, c'est précisément le caractère éphémère de ces actions. Par cela j'entends l'organisation des efforts du public autour d'un cas qui devient leur cause pour un temps donné, et ensuite la même organisation autour d'un autre cas qui devint une cause à part. Les efforts de l'organisation ne se centrent pas sur une cause plus englobante, comme la demande de l'abolition de la peine de mort ou la demande d'un moratorium sur les exécutions prononcé dans les cas du *qesâs*. Les personnes qui sont actives de manière régulière dans ce type de campagnes éphémères m'ont confié qu'elles ont le sentiment que l'élargissement de leurs actions pourrait leur attirer des problèmes avec les autorités étatiques. Au cours de mes recherches de terrain en Iran en 2012, j'ai eu connaissance de bénévoles qui cherchent à inciter les familles des victimes à pardonner. La sœur d'une des personnes que j'avais interviewées à Kerman² au sujet du procès pour meurtre de son mari était l'une de ces personnes. C'est quelqu'un qui s'informe comme elle peut à travers les journaux, son entourage ou en se présentant dans les locaux du tribunal pénal pour en savoir davantage sur les cas de *qesâs* et qui volontairement et individuellement cherche à convaincre les familles des victimes de ne pas demander le *qesâs* pour les condamnés. Elle a refusé de m'accorder un entretien après plusieurs appels téléphoniques où elle m'a expliqué qu'elle se

¹ Ce fonctionnement n'est pas non plus sans danger. L'organisation Imam Ali a été la cible des accusations d'espionnage en 2017 de la part des journalistes des médias conservateur et des personnalités publiques proche du *sepâh* dans les journaux et sur les réseaux sociaux, ce qui dans le contexte social de l'Iran peut être interprété comme une mise en garde de la part proche des organismes parallèles judiciaires (voir Chapitre 3).

² Détail d'entretien en Annexe 3, ent3. Il s'agit de l'épouse d'une victime de meurtre et enlèvement, qui a pardonné le coupable, pour des raisons idéologiques, car elle, et son défunt mari étaient contre la peine de mort.

tenait éloignée de toute forme de groupe ou d'associations, car elle est persuadée qu'elle pourra être plus efficace et plus libre dans les actions tant qu'elle travaille en solitaire.

Les conditions sur place changent au gré des responsables politiques. Jabbarzadegan, une activiste qui œuvre dans les luttes contre la peine de mort depuis 15 ans trouve que sous la direction de Hashemi Shahroudi (1999 à 2009) l'administration judiciaire était plus réceptive à leur action (Jabarzadegan, 2018). Rappelons qu'à cet époque la procédure voulait qu'au bout de 10 ans de prison, si la famille de la victime ne pardonne pas, mais ne fait pas non plus les démarches pour l'exécution de la peine, le condamné soit considéré comme ayant purgé sa peine. Depuis, Jabbarzadegan dit avoir changé de méthodes et aujourd'hui cherche à amener les familles des victimes à consentir à pardonner avec ou sans contrepartie pécuniaire. Pour cela, elle gère d'ailleurs des groupes virtuels sur les plates-formes comme *Telegram*¹ où les dossiers qu'elle choisit sont un par un expliqué en détails et où elle demande à un groupe de membres « bienfaiteurs » d'aider à lever des fonds pour payer les familles des victimes. La somme demandée par les familles des victimes est un critère qui est pris en compte par les bienfaiteurs (Jabarzadegan, 2018). Si elle est trop élevée, ceux qui sont habitués à donner pour ces causes calculeront qu'avec la somme levée, il serait possible de sauver plusieurs personnes. Les dossiers sont choisis selon les critères spécifiques liés à l'affaire, pour éviter les cas de meurtre prémédité entre autres. Ceci les rassure aussi car ils ne veulent pas faire partie des efforts de libération de gens qui reprendraient une vie de délinquance. C'est pour ça qu'ils essaient également de prendre contact avec des associations qui seraient susceptibles d'aider à la réinsertion des anciens prisonniers. Ils choisissent des femmes pour se rendre chez les familles des victimes pour la première fois, car selon leur expérience, la présence des hommes antagonise les familles et ils font davantage confiance à une compagnie de femmes. Elle dit qu'elle s'impliquait trop au début dans les affaires et les exécutions l'affectaient beaucoup. Jabbarzadegan rapporte des difficultés qu'ils ont à travailler dans ce domaine, indiquant par exemple que le centre de rééducation des mineurs ne les laisse pas entrer dans leur lieu (Jabarzadegan, 2018). Le poids de la responsabilité de ces décisions, entre l'affect et l'argent, semble être un inconvénient lié à l'activité des activistes et bienfaiteurs qui, toujours dans une démarche de campagne, ne mettent pas en cause l'État pour son désistement.

¹ Telegram est une application de communication sécurisée, qui à cause de sa facilité d'utilisation et surtout la possibilité d'accès en Iran avant qu'il soit bloqué par l'État est devenue une source de diffusion d'information et a pris la place des mailing listes et des forums.

Le fait d'« agir en campagne » et de passer d'une campagne à l'autre, presque comme une réponse à un mode de gouvernement de crise en crise, caractérise les activistes iraniens. Celles et ceux que l'on connaît sous l'appellation d'activistes des droits de l'Homme ou d'activistes des droits de femmes ne sont pas souvent impliqués dans un parti politique ou une association centralisant et organisant leurs demandes. Les campagnes qui s'organisent autour des causes défendant les droits de l'Homme, les droits des femmes, des enfants ou même l'environnement, sont des campagnes souvent liées par l'identité des personnes qui s'engagent dans ces campagnes, mais ne le sont pas de manière organisationnelle et structurelle. Les activistes apprennent et gagnent de l'expérience de campagne en campagne, mais toutes leurs demandes ne sont pas rassemblées sur une plate-forme unique. La répression de l'État pourrait expliquer ce mode de fonctionnement. Dans un entretien que j'ai effectué avec des personnalités engagées dans le mouvement des femmes en Iran en 2010 (Rouholamini and Ahmadi Khorassani, 2010), deux éléments soulevés soutiennent cette hypothèse. En premier lieu, la journaliste que j'ai interviewée a parlé des interrogatoires qu'elle avait subis par le ministère du renseignement à la suite de réunions avec d'autres personnes actives dans les campagnes des droits des femmes. Elle soutenait que les réunions d'activistes étaient une source d'inconfort pour l'État et qu'elle avait été interrogée sur les moyens de communication et les moyens organisationnels des réunions bien plus que sur leur contenu. Le deuxième élément important à noter est l'accueil que la campagne d'« un million de signatures pour le changement des lois discriminatoires envers les femmes » a reçu de la part des agents de l'État. Cette campagne visait à recueillir un million de signatures pour demander au parlement de changer des lois discriminatoires régissant la vie familiale et la vie des femmes en Iran. La réaction répressive que cette campagne a reçue a été bien plus importante et plus violente que d'autres campagnes, plus éphémères et moins fédératrices. Une autre preuve de cet inconfort peut être trouvée dans l'article de Hoodfar au sujet des maisons de santé féminine qui étaient une initiative étatique pour former des éducatrices dans les régions défavorisées afin d'informer la population sur les méthodes contraceptives, et d'autres sujets liés à la santé féminine au quotidien (Hoodfar, 2009). Elle révèle que ces personnes formées par le ministère s'étaient vues refuser une demande d'une conférence qui les réunirait pour qu'elles échangent leurs expériences. Pour Hoodfar, il s'agit d'une crainte de la part de l'État de voir des réseaux se développer.

Au vu des actions organisées autour du *gesás*, j'observe des démarches collectives qui, en raison de leurs caractéristiques, nous rappellent et nous montrent les obstacles posés par l'État iranien pour limiter et contrôler les actions collectives (voir Chapitre 6). Les caractéristiques observées dans les actions collectives reflètent également l'héritage des coutumes locales et les frontières imposées, cette fois, par les normes exigées par la société. Le caractère le plus flagrant, conséquence directe

de l'attitude méfiante de l'État (Chaudhry, 2016) envers tout type d'organisation non-gouvernementale est la non-existence d'une organisation ou d'une collectivité dédiée à se charger de suivre les affaires de meurtre dans l'étape qui est pourtant explicitement désertée par l'État. La difficulté, presque l'impossibilité, pour les activistes de former des organisations qui auraient un siège central physiquement localisé, qui servirait de lieu de lieu de rencontre ou d'un siège virtuel, qui jouerait le même rôle, mais aussi qui permettrait au grand public, qu'il s'agit des personnes intéressées à collaborer avec eux ou des personnes qui auraient besoin de leur aide, est d'une grande importance. L'absence de présentation, de vitrine ou de responsable officiel a plusieurs conséquences dans le statut, le rôle et le fonctionnement des groupements d'activistes d'un domaine.

Dans un premier lieu, l'inexistence officielle d'une organisation met le public dans une situation d'incertitude par rapport aux instances vers lesquelles il pourrait se tourner en cas de besoin. Les personnes qui voudraient s'engager, tout comme les personnes qui voudraient demander des conseils n'ont pas d'autres recours que compter sur le bouche-à-oreille pour avoir accès à des personnes déjà actives dans les campagnes autour du *qesas*. Ainsi dès l'entrée dans un affaire de meurtre, les familles qui sont face à la même procédure, incluant l'étape de la négociation privée, ne sont pas égales dans leur accès aux ressources. Dépendamment de leur expérience et connaissances passées, les familles pourraient alors avoir un accès très différent aux personnes coupables pour les accompagner dans le processus. Ce mode de fonctionnement est basé sur les réseaux immédiats et l'entourage de la famille et il caractérise une structure où les liens entre les institutions et les individus ne sont pas au cœur, mais où les relations et les liens interpersonnels donnent forme, et définissent le statut des personnes au sein de la société, et leur pouvoir dépend plus de leur relation informelle que les lois établissant leur droit en tant que citoyen.

Parallèlement l'État iranien profite de ce mode de fonctionnement non-moderne, car d'un côté, la responsabilité d'un État moderne envers les citoyens afin de leur fournir des bases égales de droits et de ressources semble oublié, même par les activistes dans un contexte où la protestation est certes difficile, et dont les dirigeants semblent plus préoccupés à changer les réactions de la population via les campagnes et parfois un travail de communication plutôt que d'entreprendre des actions et des campagnes dans le but de changer la structure des rapports entre l'État et la société. Il faudrait cependant noter que la méfiance générale des activistes envers les motivations de l'État actuel les rend, de mon point de vue, averses à l'idée de centraliser toutes formes d'activité et cela pour deux raisons. D'un côté, la centralisation des activités faciliterait la tâche de l'État dans l'éventualité qu'il veuille nuire à leur activité ou l'interdire. D'autre part la centralisation encourageraient l'État de s'impliquer dans l'affaire lui-même pour prendre le contrôle de ce qui serait un pilier

important dans la résolution des conflits, dans le cas qui nous intéresse, pour mieux exercer son influence. Influence, que comme je viens de mentionner, n'est pas objet de confiance de la part des différents statuts de la société civile.

Une autre conséquence d'activités sans bureau central est la perte de continuité des luttes. Ceci cause une absence de généralisation. Le caractère sporadique et irrégulier des campagnes et surtout le fait qu'elles sont traitées comme des cas séparés et distincts font qu'aucune généralisation n'est faite à partir de ces expériences. Il n'est pas possible, par exemple, de se référer à l'ensemble des campagnes pour en tirer des conclusions relatives aux décisions des familles, que ce soit pour persuader une famille de changer d'avis au cours d'un procès, ou pour demander des changements éventuels dans les lois et les procédures. De plus, la transmission des connaissances entre les activistes des différentes générations n'est pas possible en raison du caractère non continu des luttes.

Un autre effet de ce passage de campagne en campagne est la possibilité que ce type d'organisation permette aux activistes de se protéger contre les appareils répressifs et sécuritaires de l'État. Les acteurs de ces campagnes ont toujours la possibilité de prétendre de ne s'intéresser à une cause et au sort d'un condamné que par sentiments humanitaires, sans avoir de buts abolitionnistes. De plus, les personnes qui voudraient s'engager de manière temporaire auraient moins de difficulté à remonter aux origines, aux supports économiques et aux compagnons des campagnes afin de décider si selon les règles de l'État iranien et les tendances et les sensibilités politiques du moment, il est sans danger pour eux de rejoindre l'effectif de la campagne.

Ceci n'est pas sans nous rappeler la question des « sentiments » qui paraît être la seule « raison » acceptée par des appareils gouvernementaux. Dans plusieurs des cas d'arrestation de militants politiques en 2009, les fiancées des accusés étaient les seules parmi l'entourage des accusés à être épargnées par les accusations de collaboration, comme si l'amour qu'elles portaient à la personne arrêtée expliquait qu'elles l'aient aidé ; aide qui n'était pas considérée comme acceptable par d'autres amis. Dans un autre cas, à la suite des exécutions massives de prisonniers politiques en 1988 en Iran, les mères des exécutés, ainsi que leur famille proche étaient les seules qui ne risquaient que des interrogations, des arrestations de courte durée et d'autres types de répression légère pour avoir commémoré leur mort ou visité les lieux dits contenir leur dépouille. Cette exception réservée à la famille proche des victimes des violences d'État n'est pas un cas isolé en Iran. En Argentine, seuls les combats des mères des jeunes disparus avaient été relativement tolérés pendant de longues années. Cette légitimité des sentiments, au lieu d'autres explications traditionnelles, rationnelles dans le but ou dans la finalité (Weber, 1921) motivant les actions sociales et politiques, est reflétée

dans la pratique du *gesâs* qui permet aux familles des victimes de baser leur décision sur les sentiments¹.

Qui s'engage ?

Dans la pratique du *gesâs*, nous observons un autre caractère pour des actions, celle d'être collectif. Dans les faits, la pratique du *gesâs* engage non seulement l'individu, mais sa famille et son entourage. Du côté des victimes, la (les) personne(s) endommagée(s) sont les seuls à décider, et nous sommes alors dans un cadre qui est défini en tant que privé. Cependant, nous avons vu que la population prend sur soi de donner son avis et d'en faire une question collective. Dans une structure caractéristiquement paradoxale, la société civile et l'élite qui se prononce sur les cas de *gesâs* oscillent entre demander pardon aux victimes (Bahraminava, 2011) en tant que membre de la société qui a produit le coupable, et lui accorder le droit personnel de demander une peine ou de pardonner le coupable. La question de la responsabilité individuelle reste au cœur des argumentations sans être explicitée.

Dans le cas des affaires comme celles que je viens de décrire, un public bien plus large partage son opinion par des écrits dans les réseaux sociaux et les blogs, mais aussi à travers des lettres ouvertes et articles publiés dans les journaux. À chaque cas de *gesâs* qui devient médiatisé, les artistes, les sportifs de haut niveau, et les associations diverses se chargent d'essayer d'amener la famille de la victime à user de clémence pour empêcher l'exécution d'une personne. Les clergés du quartier ou les membres des conseils municipaux ne font pas exception à ce type de mobilisation. Souvent même les juges ou les procureurs remercient la famille qui décide de pardonner à un condamné. Dans les cas où la famille de la victime demande une compensation financière en échange de son pardon, une mobilisation est organisée pour lever des fonds. Des concerts, des écrans de films, ou des présentations de théâtre se sont multipliés ces dernières années pour lever des fonds et empêcher l'exécution des condamnés *gesâs*.

Une fois que le jugement est rendu dans un procès, le public, tel que représenté par le service judiciaire officiel de l'État, se retire du dossier. De ce point de vue, l'affaire devient privée, et va dépendre d'une entente entre les protagonistes. De l'autre côté, à ce moment-là, les affaires

¹ Je trouve que l'importance des sentiments est indéniable dans les affaires sociales et politiques ; ils doivent être considérés et leur influence ne doit pas être négligée. C'est pourquoi je ne prétends pas savoir si les modes opératoires modernes qui essaient de prôner le rationnel au-delà des sentiments comme seul motif légitime d'action (soit-elle personnelle ou collective) sont la meilleure vision ou la meilleure solution. Mon sujet d'étude pourrait d'ailleurs être utilisé dans les recherches qui se portent sur l'effet des sentiments sur la prise de décision ou sur les modes alternatifs d'action et se prêterait aussi à une lecture différente, comme celui que Phalippou (Phalippou, 2016) propose concernant la poésie.

deviennent des phénomènes où les familles élargies, les voisins, les amis, l'entourage, la ville et parfois la société iranienne dans son ensemble se voient impliqués et se sentent responsables. C'est-à-dire que le public va devenir personnellement, et presque sans intermédiaires, lié à l'affaire. Ce sentiment de responsabilité devient palpable chez les personnes qui ont été impliquées une fois dans une telle affaire et ont senti le pouvoir et l'effet que les actions peuvent avoir sur le résultat du dossier. Il est devenu presque courant à Téhéran que les groupes de théâtre ou de musique offrent leurs gains le temps d'une soirée pour lever des fonds et payer une famille de victime d'un meurtre afin de les persuader de pardonner au condamné. Il est également à la mode, dans la couche aisée et huppée de la capitale, de payer ces billets plus chers que leur prix et de continuer à en acheter même s'il n'y a plus de place disponible. Le succès des premières initiatives de ce type a multiplié le nombre de ces événements et pour la première fois, au cours de l'été 2013 (sur un événement privé de Facebook), un groupe de théâtre a ouvertement demandé l'aide du public pour pouvoir acheter le pardon pour le condamné à mort d'un meurtre prémédité et non accidentel et a réussi à atteindre la somme qu'il s'était fixée. Comme il est habituel dans ces cas, le sujet de la peine de mort est rarement discuté. Les discussions non contrôlées, c'est à dire celles qui ont lieu dans les réseaux sociaux, les blogs, ou oralement entre les gens peut questionner la légitimité de la peine du *qesás*, mais les journaux ne peuvent pas aller aussi loin.

Le public n'est pas consulté pour l'abolition ou le maintien de la peine capitale, il n'est pas présent non plus en tant que jury dans le procès. Mais il n'est pas à l'écart des affaires judiciaires car quand la famille de la victime doit prendre une décision, la famille, les amis, les voisins, les dignitaires de la ville, etc. se sentent concernés pour les conseiller. Nous distinguons trois groupes parmi les personnes qui réagissent dans un cas de *qesás* : le premier groupe est constitué des parents les plus proches de la victime, ceux qui doivent itérer et réitérer leur demande devant les tribunaux, qui doivent être présents au moment de l'exécution et exécuter les gestes pour donner la mort au coupable. Le deuxième groupe est l'entourage de la famille de la victime, c'est-à-dire la famille élargie et les amis. Le troisième groupe est constitué des personnes qui n'ont pas d'enjeu personnel dans le cas en question : le public. En parallèle à ces trois groupes, dans le camp adverse, c'est-à-dire du côté de l'accusé, nous distinguons : le condamné, la famille et l'entourage, et le public. Nous allons nous attarder sur le comportement de chaque groupe.

Ce premier groupe que je définis comme le cercle le plus fermé autour de l'affaire est constitué des seules personnes sans lesquelles le processus du *qesâs* ne peut pas avoir lieu : le ou les condamnés, le ou les plaignants.

À l'issue des négociations et des entretiens, la famille de la victime doit officialiser sa décision. C'est-à-dire que si la décision est de demander l'exécution, elle doit être présente au moment de l'exécution et réaliser elle-même le geste final de l'exécution, et dans le cas d'un pardon, elle doit notariar la décision finale. Les personnes qui signent le document demandant la peine ou attestant le pardon sont les ayants droit¹. Cette catégorie constitue le premier cercle de proximité de la décision. Sur papier, seule la décision de ces membres est nécessaire et exécutable. En pratique cependant, les décisions sont prises en groupe. Au cours de mes entretiens avec les familles des victimes, je n'ai pas été confrontée à des cas où les membres décideurs de la famille refuseraient des conseils. Les interviewés ont toujours parlé de « nous », quand ils se réfèrent à la décision qui était en cours ou à la décision qui avait été prise, même quand ils étaient les seuls ayants-droit dans l'affaire. De la même manière dans aucun de mes entretiens avec les professionnels de la justice ou les membres du public, la décision de l'exécution n'était considérée comme l'affaire exclusive des décideurs. J'observe une relation particulière avec le statut des décideurs dans la société et chez les professionnels et les amateurs de la justice. D'un côté, presque tous acceptent l'idée que la décision sur la vie du condamné reste dans le domaine des droits de la famille de la victime. D'un autre côté, la famille de la victime ne se limite pas aux décideurs, et des cercles de proximité plus éloignés de la victime rejoignent le processus de prise de décision. Tous ces efforts n'ont d'autre but que changer l'opinion des décideurs.

À l'opposé des décideurs, dans le camp adverse, il y a le condamné. Après la prononciation de la sentence, le condamné reste souvent en prison en attendant l'exécution de sa peine. Il est très rare que les condamnés à mort puissent bénéficier d'une libération sous caution, ce qui veut dire que pendant toute la période où les négociations au sujet de son exécution sont en cours, le condamné est gardé à l'écart en prison et n'a pas d'accès direct aux décideurs. Pendant mon enquête de terrain, les interviewés ont souvent fait allusion au fait que le condamné n'était pas au courant des détails des négociations. J'ai notamment réalisé un entretien avec un condamné à mort qui a été gracié après sept ans passés en prison (Annexe 3, ent11). Son frère lui rendait des visites en prison

¹Les détails quant à leur lien de parenté avec la victime ont été élaborées dans la première partie de cette thèse.

régulièrement et lui racontait les démarches effectuées auprès de la famille de la victime, mais une fois libéré, il a su que beaucoup de rebondissements lui avaient été cachés pour qu'il garde le moral et tienne bon en prison.

Écarté du processus dont le sujet est sa vie, le condamné est ramené sans cesse à son statut de l'être dépendant de ses relations sociales, surtout les liens du sang ; il est dépendant des structures sociales non-modernes et traditionnelles de sa famille pour plaider sa cause auprès de la famille de la victime. Il n'est plus un individu ayant une relation sans intermédiaire avec l'État. Ce traitement d'un individu, au centre d'une affaire, mais paradoxalement gardé à l'écart de l'affaire par ses proches, est manifeste dans d'autres domaines de la vie sociale en Iran. Sujettes à débat public, la question des droits des malades et leur rôle dans le procès du traitement médical révèle des schémas semblables où le malade peut rester ignorant de la nature de sa maladie et les détails de son traitement par une décision complice des médecins et de sa famille, souvent pour ne pas aggraver son stress. Les institutions de santé et de justice ne prennent pas l'individu en charge comme voudraient les termes foucauldien du biopouvoir, mais les liens familiaux aux clans ou au groupe de parenté priment. L'individu n'est pas maître de son corps, dans le cas médical, et il est censé avoir un entourage qui prendrait en charge les négociations pour lui sauver la vie dans le cas du *qesás*.

La famille

Le deuxième cercle de proximité que j'ai pu déceler est composé premièrement des membres proches de la famille, mais qui n'ont pas de droit de sang, par exemple les époux des victimes, les beaux-parents, et autres membres de la famille ; et ensuite des membres éloignés de la famille et des voisins, des amis, des connaissances, des collègues ou toutes autres personnes, dont le lien avec la famille de la victime est antérieur au le meurtre. Ces personnes sont affectées par l'événement et par la décision, mais ont également le choix de se distancer de l'affaire et de se tenir à l'écart. Ce groupe est souvent sollicité par la famille du condamné pour faire passer des messages et des demandes de la famille auprès des décideurs. Ils sont ciblés par les personnes qui militent pour faire pardonner le condamné à cause de leur position particulière. D'une part, ils faisaient partie de l'entourage des décideurs avant le meurtre, et donc bénéficiaient auprès d'eux de la légitimité. Ils ont été touchés par la perte de la victime, et les décideurs ne douteraient pas de leur sincérité à ce sujet. D'un autre côté, même s'ils compatissent avec les décideurs, ils sont souvent moins directement affectés qu'eux par le meurtre, et il est donc plus facile pour la famille du condamné ou d'autres personnes faisant campagne pour le pardon de les aborder, de parler du pardon ou de plaider la cause du condamné : paroles qu'il serait très difficile pour les décideurs d'entendre de la part des

personnes qu'ils catégorisent comme appartenant à « l'autre camp ». Dans cet autre camp, c'est-à-dire du côté du meurtrier, la famille et l'entourage sont, de la même manière que la famille de la victime, soudainement investis d'un rôle et d'une responsabilité auxquels ils ne s'étaient pas préparés. Les juges et la société s'attendent à ce que la famille proche du condamné initie des processus pour obtenir une grâce dans son procès. Il n'existe pas d'instance professionnelle qui se chargerait des négociations moyennant, par exemple, une compensation financière. L'idée même d'une telle instance ou compagnie serait absurde et contre-productive : comment convaincre la famille de la victime de pardonner un condamné, si même sa famille n'est pas prête à défendre sa vie. L'inconcevabilité de cette idée nous apprend une caractéristique essentielle du processus de *qesás*, qui est sa dépendance absolue d'un groupe de parenté comme unité d'interaction. La non-professionnalisation de ces pratiques soulève le caractère émotif et le caractère singulier des stratégies de négociation qui cherchent à faire gracier un condamné.

Dans un entretien au sujet d'un cas qui m'avait été rapporté, l'avocat¹ de la famille de la victime m'a relaté que le père de la victime lui avait demandé d'assister à une réunion familiale. Il s'était déplacé pour rencontrer la famille dans leur village. La réunion avait été un rassemblement d'une douzaine de personnes incluant les parents de la victime, les oncles, les cousins, etc. Le père de la victime avait demandé à l'avocat de le soutenir dans sa proposition de pardonner aux coupables. Pendant la réunion, les membres de la famille avaient agi de telle sorte que le père n'avait pas osé présenter sa proposition sous la pression du groupe qui n'acceptait aucune forme de compassion. Les membres de la famille élargie s'étaient réunis pour décider ensemble de la réponse que les ayants droit (les parents de la victime dans ce cas) donneraient aux autorités quant à leur souhait pour le sort du coupable. Dans l'affaire en question, deux jeunes hommes avaient tué un autre jeune homme, tous sous l'emprise de drogues. Selon le principe du *qesás*, la famille de la victime peut demander l'exécution d'un des coupables seulement, mais si elle insiste pour les voir tous exécuter, elle doit payer une compensation financière égale au prix du sang (comme indiqué par les services judiciaires tous les ans). À l'issue de la réunion à laquelle l'avocat a assisté, sur la proposition des oncles du défunt, le père a été tenu de vendre son camion pour payer la compensation financière qui permettait à la famille de demander la peine de mort pour les deux condamnés.

¹ Il n'est pas très courant pour la famille de la victime d'avoir un avocat, mais dans ce cas, la famille de la victime était originaire d'un village avec une langue régionale, et avait demandé à un avocat qui parlait leur langue de les représenter pour faciliter les procédures bureaucratiques réalisées en persan.

Le public

La troisième catégorie de personnes impliquées dans une affaire de meurtre est celle des membres du public. Par cela, j'entends les personnes qui ne font pas partie de l'entourage de la famille de la victime ou de la famille du condamné avant le meurtre. Le public s'intéresse à l'affaire, s'approche des familles et les aborde après la commission du meurtre. J'ai distingué trois catégories de personnes dans le public qui s'engagent dans une campagne se créant autour d'une affaire de meurtre : les professionnels, les amateurs et les occasionnels.

La première catégorie, ce sont les professionnels de la justice. Il n'existe pas de poste ou de rôle dans le système judiciaire pour gérer ou pour présenter un avis légal ou l'opinion des juges dans les négociations. Mais les personnes qui travaillent dans les tribunaux ou dans les prisons, probablement à part les juges assis, pourraient s'intéresser à une affaire en particulier et jouer un rôle dans les négociations. Dans un des cas que j'ai pu observer et étudier, un juge d'exécution des peines du tribunal de Téhéran avait convoqué la famille de la victime (Annexe 3, obs2) en prétextant une formalité de procédure à vérifier avec eux, pour les laisser seuls avec la famille du condamné qui, via leur avocat, lui avait fait savoir que la famille de la victime n'acceptait pas de leur donner un rendez-vous. Il arrive souvent (Annexe 3, tous les cas) que les travailleurs sociaux, les éducateurs, ou les gardiens des maisons d'arrêt et des prisons accompagnent la famille ou l'avocat ou le médiateur du condamné pour intervenir auprès de la famille de la victime. Au cours de mon enquête de terrain, les personnes que j'ai interviewées m'ont relaté des anecdotes et des faits qui impliquaient les membres de cette catégorie, mais je n'ai pas réussi à interviewer directement ces personnes. Je ne peux qu'extrapoler les raisons qui les motivaient à utiliser leurs ressources et leur temps pour une affaire et pas pour une autre. La relation que les avocats entretiennent avec ces personnels et leur pouvoir de persuasion est un facteur que j'ai constaté dans mon terrain. Il existe (Isna, 2017) des exemples où un avocat s'associe à un activiste pour demander, dans une lettre au chef du pouvoir judiciaire d'intervenir personnellement pour retarder l'exécution des condamnés afin de donner le temps nécessaire aux activistes pour lever des fonds pour payer la somme demandée par la famille des victimes en condition de pardon.

La deuxième catégorie est caractérisée par l'engagement social des membres. Il s'agit des activistes des droits de l'Homme, des droits des femmes, des droits des prisonniers, mais également des membres des ONG qui luttent pour les droits des enfants ou contre la pauvreté. Il s'agit dans ce cas de personnes déjà sensibilisées par ce qu'elles perçoivent comme une injustice sociale, et de personnes qui ne sont pas étrangères à des dynamiques de lutte par campagnes. Parmi ces

personnes, il existe également des activistes que l'on retrouve de manière récurrente d'une affaire à une autre. Ils ne se prononcent pas ouvertement contre la peine de mort ou le *qesàs*, mais ils suivent les affaires de meurtre cas par cas dans le but de faire gracier les condamnés. Dans ce groupe, il se trouve des personnes qui ont été touchées personnellement par un meurtre, ou des personnes qui se sont intéressées à une affaire en particulier et qui ont ensuite continué à s'engager dans les campagnes. Le caractère principal qui distingue les membres de ce groupe est leur mode de fonctionnement proactif, c'est-à-dire qu'ils cherchent activement à trouver et connaître des affaires de meurtres pour s'immiscer dans le processus et essayer d'obtenir une grâce de la part de la famille de la victime. Je comptabilise les bienfaiteurs qui participent de manière régulière à des levées de fond pour payer les familles des victimes dans cette catégorie (Hemati, 2016).

La troisième catégorie est constituée de personnes qui s'intéressent à un seul cas. Ce qui caractérise leur mode de fonctionnement est qu'elles sont confrontées à l'affaire du meurtre par accident, et non par une recherche volontaire. Leur engagement, motivé par un excès soudain d'émotion pour une des parties de l'affaire, ne les entraînerait pas forcément à chercher d'autres affaires. Ce sont des acteurs occasionnels des campagnes.

Dans les études ethnographiques traitant des rites, qu'elles traitent des rites liés aux réactions à la transgression et à la résolution des conflits ou d'autres rites qui se rapportent à plusieurs unités, nous observons un statut et un rôle à part pour les groupes de parenté, tels que définis dans le rituel et dans la communauté en question. Dans un conflit ou dans la gestion d'une transgression, comme nous rapporte Verdier sur les rites vindicatoires (Verdier, 2004b), le groupe de parenté est invité à donner son opinion et à prendre part dans la résolution de l'affaire, comme un ayant droit, avec des rôles et des engagements différents selon les rites et les communautés. Les arbitres, eux, sont choisis en raison de leur statut dans la société et non leur lien avec les protagonistes. Le public plus large n'est pas convié à la querelle, qui est structurée comme une affaire entre deux groupes (groupe de parenté, famille, tribus) de membres de la même société (acceptant le même arbitre). Le public peut d'ailleurs être défini comme ceux qui ne sont pas intégrés dans le processus de la résolution du conflit dans le cas des transgressions importantes qui touchent toute une communauté, les rituels réparateurs impliquent tous les membres. L'étude du comportement de la population face à l'objet du *qesàs* nous apprend que toute la population s'invite, à sa manière, à la querelle afin de prendre part dans le processus de la résolution du conflit et d'influencer l'issue. Ainsi, le groupe de parenté, le clan, la famille, enfin la communauté concernée par le *qesàs* devient « la nation » tout entière, telle que cette dernière est définie et délimitée dans une conception moderne d'État-Nation.

Le rituel qui suit un meurtre en Iran implique alors toute la nation, aussi que l'administration étatique.

Je vois cette participation comme un signe que la population se voit comme citoyen membre d'une société moderne. Société, grande comme la nation, dépassant la collectivité de famille, tribu ou ville. Dans cette collectivité, qui trouve alors ses frontières où les lois de l'État sont appliquées, le droit est l'affaire de tous les membres. L'État est le représentant du peuple quand il fait face à une transgression. En l'absence de cette représentation dans la pratique iranienne, la population délaisse le rôle du public observateur et prend activement part aux délibérations. Ainsi, elle transforme la question privée posée par l'État en une question publique. En formulant la loi de manière à s'adresser aux proches de la victime, lié à elle par les liens du sang, l'État définit les cadres et pose les bases de la discussion en tant qu'affaire privée qui se pose entre deux cellules familiales. En prenant part aux débats et en s'impliquant dans l'affaire, la population redéfinit les cadres et pose la question de l'agression contre un individu en tant que question d'intérêt général qui devrait impliquer toutes les personnes concernées. Tout citoyen de l'État, obéissant et assujéti aux mêmes règles et lois se voit alors concerné par l'issue de l'affaire et essaye alors d'influencer le résultat du processus. Agissant comme un jury populaire portant jugement sans être juge de profession et apportant conseil avec leurs visions et leurs expériences diverses, la population répare un système légal qui n'a pas donné sa place au jury dans les tribunaux. La population, face à un État qui manque à son devoir de représenter le peuple et défendre ses intérêts dans une affaire de transgression, se place alors, tant bien que mal, lui-même à la place de ses représentants et s'implique dans le processus de manière directe. Cette participation aux allures traditionnelles et non modernes avec des modes et des méthodes d'une pratique aussi ancienne que le *qesâs* devient ainsi révélatrice de la compréhension de la population de la communauté nationale, lié non pas par le sang, mais par le même contrat, avec des intérêts communs qu'il faut défendre. Cette vision moderne de la citoyenneté est manifeste dans le geste d'apparence traditionnelle de se porter volontaire en tant que médiateur dans la résolution d'un conflit, qui n'engage aucun co-membre du groupe d'appartenance de l'individu dans les définitions traditionnelles et non modernes, mais qui concerne l'individu en tant que concitoyen de la même nation des personnes impliquées dans le conflit.

Développement de stratégie

Dans la pratique iranienne de résolution de conflit pour cause de meurtre, c'est à dire dans les cas où le *qesâs* est appliqué, j'observe un manque de rituel. Nous avons abordé la question de la ritualisation des punitions dans le chapitre 5 en parlant des fonctionnalités des gouvernements non-

moderne. Dans les sociétés prémodernes, des rituels et des exigences claires guident et restreignent le comportement des citoyens. Dans les sociétés modernes, le système judiciaire est l'organisateur des rituels. L'absence de ces rituels mène des individus à devoir créer des stratégies personnalisées pour affronter les affaires dans le vide que la société (rituel non institutionnalisé) et l'État (rituel institutionnalisé) ont créé. La nécessité de la présence¹ de la famille de la victime au moment de l'exécution est la seule forme de ritualisation que je retrouve dans le processus de *qesás*. Les traits communs que j'appelle des stratégies dans le cas différent de négociation dans les affaires de *qesás* remplissent le vide laissé par l'absence des rites et des symboles qui auraient géré la réaction de la société à la suite d'une loi brisée.

Les modes de résolution de conflit dans les sociétés ont une fonction de réconciliation, et de réparation pour assurer la cohésion sociale. Dans les sociétés modernes, l'étape du procès est aussi importante pour les protagonistes que la peine finale. C'est pendant le procès que les médias s'intéressent à certaines affaires, que les protagonistes s'expriment en public et qu'ils s'expliquent devant le tribunal. Le tribunal, est le lieu physique et l'étape procédurale de la résolution de conflit des deux parties devant la cour. Dans la pratique iranienne, l'audience devant le tribunal marque les deux parties, mais si l'avocat, à l'aise devant la cour, n'arrive pas à changer l'issue du procès au bénéfice de l'accusé, le lieu physique du tribunal n'est plus le lieu où les décisions seront prises. Dans cet espace hors des murs des tribunaux, l'avocat de l'accusé n'a plus de légitimité. Bien au contraire, pour avoir défendu l'accusé devant le juge, il ne sera pas le bienvenu dans les séances qui se tiendront en présence de la famille de la victime.

Une fois que les négociations entre les deux parties commencent, deux groupes se forment. Chaque groupe lutte pour sa cause et, comme dans un referendum où seule la famille de la victime peut voter, chacun fait campagne comme il peut pour les convaincre. Le *framing* de la question dans chaque cas, et les stratégies utilisées par chaque camp pour guider la famille vers la décision qu'ils voient comme désirable ont été décisifs dans certains cas dans le passé. Par exemple, dans un cas récent impliquant un jeune homme condamné à mort, le frère de la victime s'est publiquement plaint de la façon dont les activistes des droits de l'Homme avaient systématiquement omis les détails et les circonstances du meurtre et du procès, optant pour la publication d'une vieille photo de l'inculpé, bien plus jeune, ciblant la sensibilité du public. Il a déclaré être contre la peine de mort

¹ De la même manière son exclusion du procès sur l'aspect public lui fait savoir que la partie publique du procès n'est plus son affaire, comme s'il s'agissait d'un autre chef d'accusation.

en général, mais se sentir agressé par la manière dont le statut de victime avait été nié à sa famille, présentée comme vindicative (Har Ir, 2010).

Les stratégies développées par les acteurs sont alors dépendantes de leur rôle dans le processus et dans le procès. Je vais nommer trois étapes que les personnes interviewées ont mentionnées d'elles-mêmes : 1- tisser un lien avec la famille de la victime, 2- laisser le temps soulager leur douleur, et 3- trouver un membre lointain de la famille pour aborder la question financière.

Il est important, selon les personnes expérimentées que j'ai interviewées, que dans les premières rencontres avec la famille de la victime, le sujet du condamné ne soit pas abordé du tout. Et de manière consciente, les personnes qui ont pour objectif de demander à la famille de reconsidérer leur décision de demander l'exécution pour le condamné fréquentent la famille de la victime pendant de longs mois, pour leur demander de ses nouvelles et tisser des relations de confiance avec elle. Pendant ces rencontres qui peuvent durer jusqu'à deux ou trois ans, la question du sort du condamné n'est pas du tout abordée. Dans un deuxième temps, une fois que les médiateurs sentent que le temps a allégé le deuil des familles, et a « refroidi les endeuillés » comme veut l'expression persane, ils commencent à aborder le sujet du pardon. À ce point, ils ont assez de connaissance de la famille de la victime pour savoir s'il est opportun de faire référence à la religion, à la compassion, à la réputation qu'ils peuvent se construire, ou à d'autres éléments qu'ils jugeraient importants pour la famille. Dans un troisième temps, les médiateurs vont aborder le sujet d'une compensation financière en contrepartie du pardon accordé. Les médiateurs que j'ai interviewés m'ont confié que dans cette étape, ils essayent d'identifier un membre de la famille, un gendre par exemple, pour lui parler de la question financière en privé et lui demander d'aborder la question avec les autres membres de la famille. Il n'est pas fructueux, selon les personnes que j'ai rencontrées, que ce soit les médiateurs qui abordent le sujet de la question financière pour la première fois.

En parallèle avec le mode de fonctionnement que je viens de relater, il existe deux autres moyens régulièrement utilisés pour persuader la famille de la victime : demander la médiation des sages ou des célébrités, et impliquer les médias de masse.

La médiation des sages et des célébrités

Au cours des négociations, il n'est pas rare que les médiateurs fassent appel aux personnalités qui bénéficient d'une influence de parole auprès de la famille de la victime pour les convaincre de pardonner au coupable. Ces personnes peuvent être de l'entourage de la famille, des dignitaires religieux, des membres du conseil municipal, ou des célébrités locales ou nationales, sportives ou

artistiques. L'intervention de ces personnalités n'est pas toujours fructueuse. Dans le cas de Behnous Shojaii que nous avons vu en détail, un acteur et un sportif de renom se sont présentés pour demander à la famille de changer d'avis. Le dernier s'est même présenté devant la prison le matin de l'exécution, sans résultat. Dans un autre cas qui m'a été rapporté, un chanteur célèbre s'était présenté chez le père de la victime qui s'était d'ailleurs vanté le lendemain de lui avoir refusé sa quête dans son quartier. Selon les dires des avocats et des médiateurs que j'ai interviewés, faire appel à des personnalités publiques reste pourtant un des moyens utilisés surtout dans les cas où les familles refusent d'entamer des discussions.

L'implication des médias

« S'il ne reste plus aucun recours, ils viennent me voir », m'a dit un des avocats que j'ai interviewés (Annexe 3, intp7). Avocat de renom, il a été en charge de bien de cas publicisés et il affiche des coupures des journaux traitant des affaires sur lesquelles il a travaillé sur le mur de son bureau. Il avoue qu'il est très dur en cour et que pour cette raison, et après avoir entendu ses plaidoyers, il est rare que les familles des victimes acceptent de s'entretenir avec lui. Il estime que ce serait désavantager le condamné de se proposer pour demander à la famille de la victime de revenir sur sa décision du *qesás*. Sa stratégie est de demander à d'autres personnes impliquées de jouer ce rôle et il n'a pas hésité à me demander si j'accepterais d'appeler quelques familles pour les solliciter. Avec l'accord des familles, et s'il considère que c'est une bonne stratégie, il porte l'affaire aux médias afin de solliciter l'opinion publique. Cette stratégie peut avoir des effets doubles. Étaler l'affaire en public et publiciser la décision de la famille de la victime pour que le public oblige la famille de la victime à rendre compte de sa décision. Les journalistes, ou les membres intéressés du public les solliciteront pour des entretiens ou pour les prier de ne pas demander le *qesás*, ou peut-être pour les encourager à le demander. Face à cette scrutation, la famille de la victime explicite ses motivations ou les justifie. Il est utile de rappeler que la justification (Govier, 2018) ici n'est pas un terme péjoratif qui décrirait une altération de la vérité pour prétendre à des vertus aux yeux des autres, mais également un processus mental qui consiste à jouer avec les frontières pour s'assurer que l'on ait respecté des normes et des valeurs auxquelles on croit. La médiatisation d'une affaire peut avoir des effets différents. Il est possible que la famille de la victime se sente visée et réagisse encore plus sévèrement, et il est possible aussi que la famille se laisse convaincre par les sollicitations du public.

Les stratégies de ceux qui cherchent à faire exécuter une peine est moins opaque. Premièrement, je n'ai pas réussi à m'entretenir avec quelqu'un qui serait ouvertement et catégoriquement pour

l'exécution systématique des condamnés, même si les familles que j'ai interviewées m'ont rapporté les paroles et les encouragements qu'elles avaient eu de la part des connaissances proches ou lointaine.

Nous avons mentionné que l'État iranien, avec ses contradictions, intentionnelles ou non-intentionnelles, ne présente pas un front unique et clair de la position qu'il défend sur l'exécution des peines de *qesás*. Dans un choix que je juge politique, il choisit son camp au cas par cas. En certains cas, il se réjouit de la diminution du nombre d'exécutions liés à *qesás*, et dans d'autres cas, il insiste sur le droit indéniable des parents des victimes de demander une telle peine.

Quelle contrepartie ?

La compensation financière que l'on évoque souvent dans les discussions n'est pas une fatalité. Il arrive que la famille de la victime ne demande aucune contrepartie pour accorder le pardon ou qu'elle fasse des demandes non pécuniaires. Un des avocats que j'ai interviewés (Annexe 3, ent8) m'a fait part d'un cas où une partie de l'arrangement entre les familles était que la famille de la victime quitte le quartier où les deux familles habitaient. Dans un cas qui est devenue médiatique en 2014 (Khabar Online, 2014) la mère de la victime a giflé le condamné en public quand il avait la corde au cou avant de prononcer qu'elle pardonnait au condamné. Ma compréhension d'après mes observations catégoriserait cette gifle publique comme contrepartie du pardon accordé.

Sous l'échafaud

Certaines familles choisissent d'elles-mêmes de faire durer la prison avant d'annoncer le pardon, car le temps est leur seul « opérateur de la peine » (Foucault, 1975: 127) dans ce cas, et elles savent qu'une fois qu'elles prononcent leur décision de pardonner au condamné, elles sont exclues de la suite du procès. Si les reportages et les annonces des journaux doivent être pris comme un élément d'information sur le type et le pourcentage des pardons, alors le pardon sous l'échafaud paraît une pratique courante.

Le développement des stratégies qui remplacent les gestes préétablis d'un rite n'est pas un moyen d'harmonisation et d'égalisation face à la question du *qesás*. D'abord, l'accès à ses stratégies reste fortement inégalitaire et de plus, il ne faut pas oublier qu'en l'absence de mode de pratique (rituel ou étatique), une grande place est laissée à la chance. Le rôle et l'impact du hasard n'est pas à négliger dans la décision des familles. Des événements politiques, des catastrophes naturelles comme des tremblements de terre, des fêtes religieuses ou nationales, des catastrophes non-

naturelles comme des chutes d'avions ou d'autres accidents, tout comme le succès d'une équipe nationale sportive dans les jeux mondiaux peuvent mouvoir et faire changer d'avis les familles des victimes. Mises à part des références significatives à ces événements marquants, des événements plus personnels, comme des rencontres fortuites, l'arrivée d'un nouveau-né dans la famille ou les rêves marquants ont également été mentionnés dans les entretiens que j'ai effectués. Dans un exemple marquant, qui est relaté dans un film documentaire, une famille de victime qui se présente le jour de l'exécution est émue de voir un jeune homme jouant de la flûte (Eetemâd, 2007) en attendant son exécution. Elle demande alors à la famille concernée par son cas de le pardonner. Ce que la deuxième famille accepte à condition qu'elle fasse de même. L'effet du hasard, sur le temps et le lieu l'exécution de ces deux familles est à lui seul un indicateur du dysfonctionnement du système punitif de *qesâs*.

CONCLUSION

Ayant eu dès la genèse de mon projet le sentiment que l'étude des relations entre l'État et la population en Iran à travers un phénomène judiciaire, exceptionnel dans son recours à l'individu et à la société pour prononcer un jugement, devrait prendre en compte les différents aspects des relations interpersonnelles, comme l'économie, la psychologie ou la moral, j'ai délibérément choisi d'ignorer les cloisonnements imposés par les disciplines « modernes » dans mes observations et mes études de cas. Partant de Dumont (Dumont, 1983), je voulais m'intéresser à un ensemble d'idées, de valeurs et de pratiques dans une perspective d'anthropologie sociale. Les aspects politiques, moraux, économiques et psychologiques des faits observés m'ont aidé à construire et à présenter un schéma du traitement juridique de la République islamique de manière à pouvoir être compris par les tenants des outils modernes des sciences sociales. Pour cela, il fallait d'abord faire disparaître les divisions, les cloisonnements et les lignes discriminatoires pour réussir à faire sortir une description puis une analyse comparable et donc compréhensible des phénomènes qui sont l'objet de cette étude. J'ai choisi alors de ne pas étudier le meurtre ou l'agression – les conséquences qui les suivent du point de vue d'une seule discipline dont les frontières créées par les sociétés modernes ne correspondraient pas forcément à la réalité du phénomène sociale en cours en Iran – mais d'inclure les rubriques économiques, psychologiques, légales, morale, religieux, politiques et sociale dans l'analyse des phénomènes. C'est à partir de la déconstruction des barrières disciplinaires que j'ai pu faire sortir une pratique judiciaire de ses cadres afin de la considérer comme un phénomène social total. Et c'est en y voyant jouer une multitude de facteurs que je pense avoir trouvé l'angle pertinent permettant d'apporter une explication au complexe entrecroisement qui est celui des rapports entre le gouvernement iranien et la population iranienne.

C'est délibérément que je viens d'utiliser les termes de gouvernance et de population et non des rapports entre l'État et les citoyens. L'étude des articulations des relations entre la gouvernance iranienne et la population à travers une procédure judiciaires m'a d'abord été nécessaire afin de redéfinir la procédure judiciaire pour le reconnaître en tant qu'un fait social et ensuite de mettre en question la pertinence les termes d'État et de citoyen. Pour dissiper tous malentendus et toutes préconceptions et présuppositions quant à la constitution de l'État et de la société iranienne, ainsi que leur comportement, il m'a fallu alors apporter et préciser des bémols, et peut-être aussi des dièses et des notes d'ornements, aux concepts utilisés dans la perspective iranienne, avant de tenter de comprendre et d'expliquer les pratiques et les structures observées en Iran par les outils des sciences sociales. Ce cas particulier de justice a également permis de proposer des explications et des éclaircissements au sujet d'autres domaines où le fait de comprendre la relation entre l'État et

la population et leurs échanges est primordiale pour analyser le fonctionnement de l'État, et analyser ses stratégies, aussi bien que les comportements et les stratégies de la population.

Dans les sociétés dites modernes, celles où la volonté du peuple est exprimée à travers les lois et la constitution, les débats publics, ont la fonction, tant bien que mal, de clarifier les buts et les visions de la communauté. Le gouvernement est redevable envers le peuple, la source de la légitimité des lois et des pouvoirs des gouvernants. Dans les sociétés où ces débats n'ont pas réussi à donner forme à des lois, les structures anciennes, tirant leur légitimité de la tradition, de la religion, du rang ou de l'âge cadrent les codes de conduite et assimilent les réactions à des transgressions. En Iran, dans une république islamique où la question de la nécessité et la possibilité du mariage de ces deux concepts reste encore objet de désaccord, je discerne, par le biais de l'observation des cas de *qesàs*, où se situent les bases d'actions de l'État : si elle est fondée sur la légitimité en tant que représentant de la volonté populaire, ou si elle est basée sur des sources traditionnelles ou religieuses. De la même manière, il est important de comprendre si la population donne une légitimité à l'État et sur quelles bases.

J'ai choisi les lois régissant les agressions physiques, emblématiques de l'espace où la légitimité étatique, la force morale de la loi, et la parole du juge sont mises en retrait pour permettre à des cellules familiales et à la population, si elle le souhaite, de faire justice. Le cas particulier de *qesàs* dans les affaires de meurtre a été choisi d'une part à cause de l'importance symbolique du pouvoir de mise à mort délaissé par l'État dans ce cas, et de l'autre, à cause des raisons pratiques d'accès aux protagonistes. Cette méthode révèle des dysfonctionnements et des paradoxes dans le système. Il s'agissait pour moi d'identifier et étudier ces paradoxes pour expliquer leurs causes et leurs effets fussent-ils délibérés ou collatéraux. À travers la pratique punitive de *qesàs* comme point d'entrée et fil conducteur de mon étude, je donne un aperçu qui cherche à expliquer les motivations, les stratégies et les actions de la République islamique relative la compréhension de ses propres devoirs et pouvoir, en accord avec ses buts et ses aspirations politiques. Nous avons vu les paradoxes du système étatique iranien pris entre les structures d'un État moderne et les comportements d'un État prémoderne, les aspirations démocratiques d'une partie de la société, les aspirations modernistes de la majorité de la société et les aspirations autoritaires des dirigeants. Nous avons soulevé les traces des stratégies de pouvoir de l'État pour se légitimer et pour survivre que l'on pouvait identifier dans la pratique de *qesàs*.

Mais pourquoi l'intervention de l'État dans la résolution d'un cas de meurtre est-elle importante ? Il est certain qu'un système uni étatique jouit d'un cumul d'expertises et d'expériences qui l'aiderait

dans les aspects techniques et le travail policier. Mais surtout, en créant une jurisprudence et un historique, le système national aura plus de donnée pour rendre les sentences comparativement équitables. De ce point de vue, la qualité de la justice rendue, et donc de la sécurité fournie aux citoyens, bénéficie de l'intervention étatique. Ce qui n'est pas le cas en Iran actuellement. Le désistement et le retrait de la République islamique dans les affaires d'agression et de meurtre est encore autrement significatif. Si pour les professeurs de droit en Iran, la loi iranienne traite le meurtre comme s'il n'était pas un crime (Azmayesh, 2015), c'est parce qu'un État est censé avoir une réaction forte face à une action qui met sa vie et sa survie en danger. Il serait alors légitime de conclure que la République islamique ne considère pas les agressions et les meurtres contre les personnes, comme une offense contre « la cité », comme une affaire privée devant être réglée entre les protagonistes. Son comportement impliquerait alors qu'il ne s'est pas construit comme garant de la vie des citoyens, ni comme le référent de la justice, l'égalité et la sécurité.

Si pour certaines actions allant à l'encontre des normes codifiés ou implicites de la société, les régulations étatiques sont aujourd'hui en Iran des procédures de référence, pour d'autres, une réaction directe de la part de la population est encore comme considérée naturelle et acceptable. Si les questions financières, comme les aides et les subventions étatiques où les questions d'héritage font en sorte que les registres des naissances et des décès soient fiables ; la question de l'âge légal du mariage ou dans un autre sens l'illégalité du concubinage entraînent que les registres administratifs étatique de mariage ne soient pas une représentation exacte des faits avérés. Je souligne ce point pour réitérer que ce n'est pas seulement dans les faits juridiques (où une transgression a eu lieu) que le monopôle de l'État en tant que référence suprême et unique est mise en question. Mais cet attachement de la société à se gérer selon les règles qui lui semblent acceptables (sans discuter ici la provenance de ces façons de faire) dépasse les questions juridiques, et à mon avis se trouve au cœur de la manière avec laquelle la société iranienne vit son hybridité. Une situation qui peut, ou pas, être une phase temporaire vers la modernité.

Le flou dont je parle ici est apparente dans un exemple que l'on a utilisé dans cette étude (Chapitre 4). Le principe de *l'ordonnance du bien et l'interdiction du mal* qui prescrit aux croyants musulmans de veiller au respect des interdits religieux. Comme nous l'avons mentionné dans cette étude, l'État iranien s'est donné le rôle et les moyens d'appliquer ce principe dans une perspective de contrôle de la société. La République islamique a ainsi institutionnalisé une règle comportementale prescrite par la religion pour les croyants. En 2015 un projet de lois controversée proposait d'étendre ce rôle

de contrôle et ce pouvoir d'ingérence à des personnes privées¹. Ce projet de loi reste un exemple de la manière dont la République islamique tente intentionnellement de brouiller les frontières entre les actions légales et étatiques et celles relevant de l'initiative populaire. Ainsi, nous sommes face à un État qui encourage les actions privées de ses partisans contre ses opposants² dans une perspective stratégique de contrôle et de fuite de la responsabilité. Il devient ainsi difficile de déceler quelles sont les pratiques qui prennent racine plutôt dans la communauté indépendamment des volontés du pouvoir et quelles sont celles qui n'existent que parce que le pouvoir étatique les impose.

La République islamique n'est pas la seule force présente sur la scène publique iranienne. La société iranienne, avec ses divisions et ses strates reste souvent indépendante des volontés de la République islamique dans son évolution. Je devrais clarifier mes propos car je ne prétends pas à défendre une thèse qui voudrait donner un caractère uniforme à la société iranienne, ni la définir en opposition constante avec la République islamique. Ce que j'entends par l'indépendance de la société iranienne par rapport à l'État est que l'évolution et les changements des différentes couches de la société iranienne ne suivent pas la volonté de l'État, En ce sens que les stratégies de ce dernier ne portent pas toujours fruit. C'est pourquoi notre étude serait incomplète et biaisée si nous ne nous étions pas également penchés sur le comportement de la société civile et de la population face à la question de la justice dans les cas de *qesás*.

La loi du talion a été pratiquée historiquement comme une méthode punitive qui serait au service de la justice (Friedland, 2012). C'est de ce point de vue d'ailleurs qu'elle n'est pas considérée comme un acte de vengeance, mais comme un système punitif vindicatoire, c'est-à-dire une peine gérée et organisée par la société (l'État), basé sur une philosophie de peine rétributive. Sa pratique actuelle en Iran ne peut pas être ainsi qualifiée. Elle ne remplit pas le rôle des rites en recherchant un apaisement et n'encadre pas les négociations entre les familles concernées. Sans le nommer, la loi

¹ Il s'agit d'une proposition de loi, reçu du l'assemblé iranien le 22 juin 2014, avec une mention urgente, qui proposait de soutenir l'action de celles et ceux qui s'engagent dans l'act de *amr be ma'rouf va nah'i az monkar*. Ce concept islamique veut que les musulmans, sous certaines conditions, réagissent à des actions publiques incorrectes d'autres musulmans. Cette proposition de loi criminalise l'atteinte à celles et ceux qui pratiqueraient ce concept (quand ils ne sont membre d'aucune organisation officielle). Jusque-là, dans le cas d'un affrontement entre deux personnes (l'un invitant l'autre à quitter une action mal vue par la religion), les tribunaux agissaient au cas par cas et acceptaient parfois que l'intervenant ait provoqué l'autre. Avec l'article 9 de cette loi, il est précisé que personnes ne peut empêcher l'application de ce concept. La loi précise que l'action entreprise par les intervenants ne peut pas être physique s'il s'agit d'une personne civile et non membre des organisations officielles. Elle précise également que les couloirs des appartements, ainsi que l'intérieurs des voitures sont considérés comme des lieux publics (Madjles, 2015)

² Dans le chapitre 8, nous avons évoqué le concept de « feu à volonté » introduit par Khamenei pour appeler ses partisans à agir de manière spontanée face à ce qu'ils considèrent comme opposé aux principes de l'islam et de la Révolution.

laisse les familles de victimes demander des « dommages et intérêts » pour injures affectives et évaluer la vie de la victime et celle du condamné. Les compensations financières, c'est-à-dire les punitions pécuniaires ne sont pas chose nouvelle dans les traditions de la punition des sociétés. Mais la coexistence de ce mode de punition avec celle du talion, sans être ritualisé comme dans les cas énumérés par Verdier, pose problème. Il existe un paradoxe entre le rôle de l'argent dans les négociations et le rôle de l'affecte et de l'émotion intrinsèque à une telle situation.

Dans la pratique actuelle iranienne, l'institution judiciaire rend légitime la demande de vengeance des familles des victimes et tente de la transformer, en système vindicatoire ritualisé. Mais il n'y arrive pas complètement : il ne parvient pas à enlever l'arbitraire des actions vindicatives en les harmonisant et en instaurant un rituel unique et accepté de tous. Bien au contraire, il institutionnalise l'arbitraire, en se retirant de la partie primordiale du processus qu'il a créé, c'est à dire la négociation, et donc met son sceau d'appui sur l'inégalité résultant de ce processus : des crimes semblables sont punies par des châtiments très différents, et des châtiments équivalents sont imposés à des coupables ayant commis des crimes très différents. La conséquence pour l'autorité de l'État est qu'il se met dans une situation impossible dans les cas où il n'arrive pas à faire exécuter sa volonté sans l'accord des personnes privées. De plus, il dévalorise le rôle du juge et du système judiciaire, garants de sa légitimité, dans l'opinion publique.

En privatisant la demande de la « justice », la définition même du citoyen et ses droits, indépendamment de ses liens de clan, et en relation directe avec l'État est affectée. L'État n'offre pas de protection sociale et ne parvient pas à gommer les inégalités, ce qui renvoie davantage les individus à des sources privées de protection, c'est-à-dire leur entourage. Cependant, j'estime que ceci n'augmente pas la solidarité et la cohésion des groupes dans la société, mais bien au contraire dresse les groupes parentaux, les familles, ou les tribus les uns contre les autres et profite encore à l'État qui voit son devoir de protection oublié dans les querelles inter-groupes de la société.

L'État iranien insiste lui-même sur le caractère islamique de la pratique du *qesās*. C'est de cette manière qu'il en justifie le maintien et qu'il écarte les critiques en les labellisant comme anti-islam. C'est pourquoi je pose que le maintien de la pratique du *qesās* peut être dans l'intérêt de la République islamique pour sa survie et dans la lignée de ses méthodes de gouvernance. L'État iranien, inquiet de sa légitimité auprès de la population, œuvre afin d'écartier la possibilité d'émergence d'une opposition viable, que ce soit par réformes ou par soulèvement. L'utilisation qu'il fait de la pratique de *qesās* a pour objectif d'entretenir l'image de sa légitimité et d'affaiblir les associations civiles. En interdisant toute lutte contre la peine capitale, il oblige les activistes à agir par campagne au rythme

des affaires de *gesás*, et il les divise en interdisant leur organisation. Mais aussi et surtout, avec la pratique de *gesás*, il focalise les efforts des activistes vers le peuple lui-même et dévie leur action pour ne pas en être la cible. L'État garde ainsi le dernier mot afin d'affirmer qu'il agit selon la volonté du peuple et délégitimiser les forces activistes comme ceux qui s'y opposeraient. En fractionnant la population et en dressant les activistes contre le *gesás* comme ceux qui s'oppose à la volonté d'une famille victime d'agression, l'État empêche le regroupement des activistes, le débat de fond sur leur demande, et des démarches menant à des changements systémiques.

Une société qui reconnaît le meurtre comme un crime contre une seule personne réagit différemment aux événements violents. L'opinion et la réaction du public face aux cas de meurtre nous aident à voir sous un nouvel angle le comportement de la société face aux violences étatiques et violences de grande envergure. Deux pics de violence ont marqué l'Iran après la fin de la guerre Iran-Iraq en 1988 : l'exécution de masse des prisonniers politiques en 1988 ; et les violences meurtrières contre les manifestants après les élections présidentielles de 2009. Dans les deux cas, malgré la censure et la répression, des voix se sont élevées pour demander des comptes aux auteurs des faits. Certains comportements observés dans ces époques peuvent être analysés à l'aide des réflexions que nous avons fait pendant cette étude. L'élection présidentielle de 2009 a été fortement contestée par une grande partie de la population. Des manifestations se sont organisées dès l'annonce des résultats. La répression des manifestants présents dans les rues, comme celle des personnalités publiques et politiques qui ont manifesté leurs doutes quant aux résultats des élections, a été très sévère. Plusieurs dizaines de personnes ont été tuées ou blessées au cours d'un mouvement que l'on a surnommé le mouvement vert. Beaucoup ont été condamnés à de lourdes peines d'emprisonnement, et les deux candidats, *Mir Hossein Mousavi* et *Mehdi Karroubi*, qui avaient dénoncé une fraude massive dans les élections, sont assignés à résidence surveillée depuis 2011 sans être passés par un tribunal. Contrairement aux autres cas de violence, en raison de l'envergure des événements et certainement à cause de l'effet des médias sociaux et des vidéos prises en direct par les citoyens, il a été difficile de nier ou de cacher les faits. De plus, des personnalités jusque-là proches de l'État se sont trouvées dans l'opposition en questionnant le résultat des élections. Plusieurs plaintes ont été déposées¹. Seul un dossier est resté ouvert². Ce dossier concerne la mort de

¹ Le nombre de plaintes déposées est inférieur au nombre des victimes. Beaucoup de famille ont raconté plus tard dans les entretiens divers qu'elles ont eu avec des médias basés à l'extérieur de l'Iran, et que j'ai pu retrouver sur les pages web, qu'elles ont dû renoncer à leurs droits de porter plainte, que les plaintes n'étaient pas acceptées ou suivies ou que les familles ont été victimes d'intimidations et de menaces et ont dû retirer leurs plaintes.

² L'un des victimes de ce dossier est le fils d'une personnalité proche de l'État, et d'autres familles de victimes ou des témoins affirment que si ce n'était pas pour la mort de ce jeune homme, la plainte ne serait pas suivie, affirmant même que les violences dans la maison d'arrêt, lieu des événements, n'auraient pas arrêtées.

trois¹ jeunes hommes dans un centre de détention au sud de Téhéran. Le Centre de détention de *Kabrizak* est fermé depuis, et les conditions inhumaines et les tortures qui y ont régné ont été reconnues par l'État. En septembre 2016, alors que le procès est toujours en cours², l'accusé principal *Saeed Mortazavi*, procureur de la ville de Téhéran au moment des événements, a publié une lettre ouverte dans laquelle nous pouvons lire : « Je demande pardon à l'Imam caché qui est le véritable auteur de la révolution, à l'esprit élevé et béat de feu l'imam [Khomeiny] et des martyrs, au guide vénérable de la révolution islamique [Khamenei], à l'honorable nation iranienne, et aux familles de ces chers [disparus]. Je déclare mon chagrin, ma désolation et mon reproche envers moi-même. J'espère que cette demande de pardon pourra être un soulagement pour cette plaie et un calmant pour cette peine ».

J'aborde le sujet de la lettre de Mortazavi et des réactions qu'elle a suscitées car elle me paraît surligner l'ambiguïté des lois et des normes face à la question d'identification des victimes et donner un exemple des conséquences politique plus vaste qui trouvent une résonance dans les affaires de *gesâs*, quand on regarde de près. Les réactions à la lettre de Saeed Mortazavi ont été nombreuses parmi les personnalités au pouvoir, les personnalités publiques, les usagers des réseaux sociaux (Bbc Persian, 2016b) ou les familles endeuillées. Mohseni Ejeï, porte-parole de la division judiciaire, a précisé (Dw Persian, 2011a) après la parution de la lettre de Mortazavi que le dossier de ce dernier était toujours ouvert et que les juges n'avaient pas encore pris de décision à son égard. Ali Motahhari (Bbc Persian, 2016b), député à l'Assemblée, a incité Mortazavi à clarifier d'autres dossiers non élucidés comme celui de la mort suspecte de Zahra Kazemi lorsqu'elle était dans une maison d'arrêt. La demande de pardon (Mortazavi, 2016) a été considérée par certains réformateur (Zeitoun, 2016) comme une preuve de culpabilité et une confession³. Parmi les internautes (Dw Persian, 2016; Bbc Persian, 2016a; 2016b) certains ont apprécié le geste de Mortazavi, mais ont convenu que cette lettre ne devait pas constituer la fin de l'affaire. Hussein Shariatmadari, rédacteur en chef du journal *Keyhan*, quotidien très conservateur, a écrit une note (Asr Iran, 2016) en réponse à la lettre de Mortazavi en louant son geste. Il considère que cette action aurait dû être suivie par une action similaire de la part de ceux qui, selon lui, ont causé les événements « séditionnistes » de 2009 « sans

¹ Le nombre des victimes a été estimé à un chiffre plus élevé mais seul ces trois cas ont été accepté par le procureur.

² Après les événements qui ont suivi les élections contestées de 2009, quelques rares victimes ont été reconnues officiellement et des processus judiciaires ont été entamés. Ce qui est également arrivé après les meurtres en série des intellectuels en 1998. Les familles ont déclaré qu'elles ne demanderaient pas de *gesâs*, parce qu'elles n'approuvaient pas cette peine. Leur cas était très particulier puisque pour beaucoup, il ne s'agissait pas de punir la personne qui avait commis le meurtre, mais celle qui l'avait commandé. Également, demander le *gesâs* donnait l'impression que les familles acceptaient l'avis du gouvernement.

³ Motazavi avait jusque-là nié toute implications dans l'affaire qui a causé la mort de plusieurs d'arrêtés.

que cet acte d'attrition empêche les punitions légales à leur rencontre ». Saeed Hajjarian, politicien réformateur et conseiller de Khatami, surnommé « le cerveau des réformes », a également réagit (Isna, 2016) aux propos de Mortazavi. Il est d'avis que ces propos sont des confessions et qu'il doit être puni. Il ajoute que sa demande de pardon doit être considérée comme un *tobé*¹. Mortazavi doit faire ce que la religion musulmane demande aux repentis : « en premier, il doit promettre de ne jamais répéter les actions qu'il a commises, ensuite, il doit réparer ce qu'il a fait, et en troisième étape des conditions du *tobé*, il doit rendre ce qu'il a obtenu grâce à ses méfaits ; s'il a tué quelqu'un, il doit être puni de *qesás*, s'il a été associé à un meurtre, il doit recevoir une sentence et payer des amendes, dans tous les cas, il doit être puni selon les règles de *fiqh* et la loi ». Dans un message qu'elle a posté sur sa page Facebook (Moussavi, 2016), la fille de MirHossein Moussavi a déclaré : « demander pardon est une bonne chose, mais quand il s'agit des vies humaines, quelle est la réaction des personnes aux yeux tristes que sont les mères et les pères et les familles des martyrs face à ces excuses ? ». Elle continue : « que demander pardon puisse changer ou pas les sentences judiciaires, et quoi que nous fassions pour empêcher ce type d'incidents de se répéter, la réaction des familles des victimes, quelle qu'elle soit, est la forme la plus instinctive de toutes et relève de leur droit personnel. » D'autres comme Fraj Sarkouhi, rédacteur en chef du magazine Adineh² et membre de la Société des Écrivains d'Iran, qui vit en exil depuis 1999, ont également réagi, non seulement à la lettre de Mortazavi qu'il a considérée comme risible (Sarkoohi, 2016), mais également, il s'est offusqué de la demande de Saeed Hajjarian à des familles de prisonniers politiques exécutés dans les années 80s de pardonner et d'aller de l'avant. En effet, les coupables dans ce cas sont ses amis et partenaires sur la scène politique actuelle, alors qu'il n'hésite pas à demander de la fermeté et de la sévérité quand il s'agit d'un rival politique.

Morazavi, dans sa lettre, énumère ceux auxquels il demande pardon. Dans sa liste, l'imam caché vient en première position et les familles endeuillées viennent en dernier lieu. Pour lui³, l'offense faite à l'imam caché est plus importante que celle faite aux familles des personnes tuées. Il considère l'imam caché comme véritable auteur de la Révolution. Dans un sens, par ce geste, il donne aux violences commises une dimension publique dont l'intérêt et les conséquences dépassent les seules familles endeuillées. Quand Shariatmadari⁴ invite les opposants à faire acte de rédemption en réponse à cette lettre, au-delà des messages et des signes politiques. Il met les violences commises à

¹ Action de se repentir selon la religion musulmane

² Qui a été fermé par ordre de Mortazavi en 1998.

³ De formation politique très conservatrice.

⁴ Rédacteur en chef du quotidien Keyhan et de formation très conservatrice

l'égard des manifestants au même niveau que les réclamations des opposants sur la justesse et la contestabilité des élections et leur donne ainsi une dimension politique et publique. Il est vrai que l'emphase mise par les personnalités réformatrices (opposition légale à la formation politique à laquelle Mortazavi est rattaché) sur la réaction des familles, et la nécessité pour Mortazavi de répondre de ses actions, peuvent être interprétées comme une stratégie pour éviter que cette lettre mette fin au dossier. Cependant, les références au *qesâs*, aux droits des familles à décider, et même les réactions qui voient la demande de pardon comme une insulte et une double peine pour les familles des victimes, nous renvoient constamment à un cadre de résolution de conflit qui privatise le meurtre, et ce (dans les exemples au-dessus) de la part des personnalités rattachées au mouvement réformateur qui concurrence les conservateurs pour accéder au pouvoir. Oubliant l'aspect politique indéniable d'une telle affaire qui délégitimerait la République islamique dans sa globalité, ces derniers gagneraient à relire les événements de 2009 comme un comportement abject qui aurait dû se régler à l'intérieur des cadres du système actuel. Mettre l'emphase sur les familles, privatise l'événement et le cadre comme un accident de parcours dans les stratégies et les comportements étatique. Ainsi parmi les personnalités publiques et intellectuelles qui pourraient prendre position contre le *qesâs* si une question directe leur était posée, la structure de référence reste basée sur les principes prémodernes. L'intérêt de ma recherche porte justement sur le fait de repérer ces paradoxes dans les philosophies fondatrices des mouvements politiques qui, par leur ambiguïté née de la peur d'une expression libre, du quiproquo et d'une tendance presque culturelle à ne jamais être clair dans les propos que l'on prononce en public, créent des espaces de confusion qui rendent le dialogue, la compréhension et donc éventuellement le changement, très difficiles.

Deux autres cas de violences étatiques, auxquels j'ai fait référence plus haut, se sont produits dans les années 1988 (le massacre des prisonniers politiques) et encore en 1998 (les meurtres en série des intellectuels). Peu après la fin de la guerre Iran-Irak, à la suite d'une lettre de Khomeiny, plusieurs milliers de prisonniers politiques ont été assassinés en l'espace de quelques mois. Les organisations de défense des droits de l'Homme (Amnesty International, 1990) estiment que jusqu'à 5000 prisonniers qui n'avaient pas été condamnés à mort, mais qui purgeaient des peines d'emprisonnement ont été victimes de ces actes. Ces événements n'ont pas eu l'écho auquel on aurait pu s'attendre (Sorg, 2008). Ce n'est que pendant les élections présidentielles de 2009, au cours desquelles beaucoup de couches de la société, qui n'avaient pas été directement touchées par ces événements, ont su qu'ils avaient eu lieu. Le candidat favori pendant les élections de 2009, Moussavi, avait été premier ministre au moment de ce massacre, et les objections qui lui ont été faites, les demandes de comptes d'une partie de l'opposition au régime iranien pour qu'il explique ce qu'il savait et fasse connaître sa position, ont été une surprise pour beaucoup qui ne savaient pas que de

tels événements avaient eu lieu ou qui en avaient sous-estimé l'ampleur. Des familles des victimes ont déclaré qu'elles étaient harcelées par les forces de l'ordre quand elles accordaient des entretiens à des médias étranger ou quand elles se réunissaient à des dates anniversaires sur les lieux réputés contenir dans une fosse commune les dépouilles des exécutés. Je relate cet événement et la réaction des forces de l'ordre et des services de renseignement face aux tentatives de commémoration ou des campagnes d'information sur ce sujet, car ces réactions sont radicalement différentes quand il s'agit des membres de la famille d'une des victimes (rappel à l'ordre, appels téléphoniques menaçants, etc.) ou d'un activiste qui poursuit l'affaire en tant que violence étatique (accusation de sédition, de trouble à l'ordre public, de tentative de soulèvement, etc.). Ces positions et ces réactions révèlent la difficulté de la société à penser une violence étatique. En conséquence des actions violentes de la part de l'État envers la société, celle-ci ne se voit pas toujours comme victime, mais considère parfois que les endeuillés sont les seules victimes.

Face à des actions et des inactions de l'État, la société réagit, résiste, coopère et change. La communauté est fortement affectée par l'issue des procédures judiciaires. Nous avons vu que dans les systèmes traditionnels, l'ensemble des rituels et des procédures poste-agression, comme tout fait social total prennent en charge de multiples fonctions. Le but est de retourner autant que possible à la normal et de retrouver la paix sociale qui a été perturbé par l'acte de transgression. La prise en charge est alors multidimensionnelle, c'est-à-dire que des notions de réparation affective des victimes, de punition et les de leçons données aux coupables, et d'implication de la communauté, sont retrouvées dans les rituels punitifs. Avec la modernisation et la professionnalisation du droit, les sociétés modernes ont vécu une séparation de prise en charge des différents aspects qui apparaissent après un acte de transgression. Les tribunaux se concentrent sur les aspects définis en tant que « légaux », c'est-à-dire ce qui concerne le crime. Le cheminement de la société, et des individus impliqués pour retrouver la paix perdue reste limité et à la charge des autres acteurs sociale. L'émergence des pensées et des pratiques comme la justice restaurative (Weitekamp and Kerner, 2002), ou les recours à des anciennes pratiques (Ben Hounet, 2012) à côté des pratiques judiciaires modernes est preuve que la justice n'a pas réussi à réparer tout ce qui était cassé par le crime dans la société.

En parallèle au point d'intérêt centrale de cette recherche, mon étude m'a conduite à questionner le système d'organisation moderne de la justice, telle qu'elle est idéalisée, telle qu'elle est appliquée et telle qu'elle est présentée dans les sociétés dites modernes. Mes questionnements rejoignent ceux de Polanyi sur le système économique (Dalton and Polanyi, 1968). Dans le même esprit, je finis par poser que le fait de détacher la justice des autres phénomènes sociaux dans un monde spécifique

où règne la rationalité et l'impartialité, et en d'en faire dépendre souvent l'état, l'efficacité et la qualité des démocraties libérales modernes ne trouve pas d'équivalent dans les sociétés non-modernes, comme en témoignent les cas rapportés par Verdier et ses collaborateurs. J'estime que les phénomènes judiciaires, font partie intégrante, du point de vue analytique, des phénomènes sociaux qui, à la manière de Mauss, sont des phénomènes sociaux totaux. L'incohérence perçue dans la régie du système judiciaire iranien s'explique aussi par la difficulté qu'a la population de désocialiser le judiciaire, d'en détacher les valeurs morales et les coutumes ancestrales ou locales, d'en détacher l'intérêt économique ou d'autres aspect présent dans un tel phénomène social. L'effort de marier le regard abstrait et positive au système judiciaire et les compréhensions culturelles et parfois instinctives de la justice a fini par créer une pratique complexe en Iran. L'implication de la société civile et les médias, les négociations et les transactions économiques ou des échanges de bons procédés en guise de compromis et d'arrangement¹ me signalent que « la justice » en tant que phénomène social total n'est pas encore désocialisé pour être l'affaire d'un seul appareil bien cadré et défini avec des règles strictes et abstraite, mais elle se négocie dans la société en relation avec des institutions et des aspects différents présentes dans la communauté come tout autre phénomène sociale à part entière.

À l'intérieur de ce fait social, les valeurs se manifestent dans l'ordre et avec des niveaux d'importance différent d'une société à l'autre. Cette hiérarchie différente en Iran comparée à celle d'une société idéal-type moderne présente une difficulté supplémentaire pour le chercheur qui essaieraient de comprendre « la justice » en Iran avec l'appareil conceptuel emprunté à la justice moderne. Car même si, avec tolérance et omission, nous réussissons à simplifier le fait judiciaire en Iran et le détacher de ses autres composants sociales, le résultat de la comparaison entre ce fait et son équivalent dans une société moderne serait très erronés dans la mesure où les faits sociaux écartés dans le processus du purification et d'encadrement du fait judiciaire, n'ont pas les mêmes attaches, ni le même poids dans leur relation avec ce que le chercheur isolera comme fait judiciaire.

La question pourrait être posée de savoir si le caractère de phénomène social total que l'on reconnaît ici à la pratique de *qesâs*, est une particularité parmi les affaires judiciaires, ou si tous les phénomènes juridiques ne bénéficieraient pas d'être analysés et traités comme tel. Je trouve que la professionnalisation des métiers juridiques et la codification ont réussi à créer un système plus ou moins indépendant dans les sociétés modernes où le juridique s'est presque désocialisé. Ce que

¹ *Settlement* en anglais, *mosâlébé* en arabe

j'entends par là est que dans les systèmes de justice des sociétés modernes, le judiciaire et la punition sont des questions pensées par des spécialistes, depuis des points de vue différents, et selon les idéologies et les buts différents de ces spécialistes. Des modes et des procédures spécifiques sont proposées et élaborées ou parfois choisies parmi les divers modes de fonctionnement d'antan. La désocialisation du système judiciaire ne veut donc pas dire que la société est absente des considérations juridiques, bien au contraire. Mais j'entends par là que la définition, la réalisation et l'exécution des faits juridiques se réalisent en dehors des interactions sociales de la population. En Iran et peut être dans toutes les sociétés hybrides, la distinction entre système étatique et phénomènes sociaux en matière de justice est moins claire. Ici, je mentionne la justice en faisant référence à tout ce qu'une société possède comme réaction à une règle brisée. Je ne parle pas seulement des institutions dédiées à la gestion de ces cas, mais de la réaction, car il ne s'agit pas toujours des rites établis, ni des procédures régularisées ; à partir du moment où nous sommes capables de faire sortir, par le biais de notre observation, un processus comprenant des étapes similaires et reconnaissables, nous pouvons parler des « réactions organisées ».

Dans la lignée des recherches sur les pouvoirs à inspiration totalitaire et les sociétés y vivant, notre étude estime que la République islamique utilise le processus de *qesas*, comme elle utilise d'autres moyens, dans pour se légitimer et renforcer son pouvoir. D'autres études sur les phénomènes comme le port obligatoire de hijab ou les règlements religieux dans l'économie, révéleraient les stratégies de pouvoir entrepris par la République islamique. Elles pourraient confirmer, infirmer ou faire évoluer nos réflexions. D'autre part, s'intéresser aux mécanismes existants dans d'autres sociétés où la peine capitale existent pourrait éclairer les mécanismes de pouvoir que l'on observe en Iran. La distance des familles dans les décisions liées aux procès d'agression, et le rôle de l'appareil étatique dans les procédures judiciaires et la construction de la sentence, mettent en relief les spécificités des comportements de la République islamique et de la société iranienne.

Notre étude, ses observations et ses résultats sont également intéressants dans la réflexion sur la question modes alternatifs de justice, leurs bienfaits et leurs limites. Les modalités de négociation et de communications propre à la pratique de *qesas* peuvent être décortiqué de manière détaillée et aider à des réflexions sur les négociations non formelles. Notons que la difficile accès à des données fiables et détaillés concernant les procès et les protagonistes des cas d'agression en Iran a rendu tout un champ d'investigation impossible. Une étude quantitative aurait pu être bénéfique pour mieux connaître la dispersion et le poids des valeurs dans les différentes strates de la société et les détails des procédures de *qesas*. Savoir si le genre, l'âge, le niveau d'éducation, le niveau de religiosité, la taille du lieu d'habitation, la profession ou d'autre facteurs socio-économiques ont un effet sur

la décision ou les processus utilisés par la population quand il s'agit des procédures judiciaires liées à *qesâs* aurait été un moyen intéressant de se focaliser sur les valeurs et les attitudes de la société iranienne.

Dans cette recherche, l'étude de la pratique de *qesâs* en Iran a été entreprise dans le but d'analyser les actions et les réactions de l'État et de la société et pour relever les paradoxes et les stratégies qui régissent leur interaction afin de mieux comprendre et lire l'humain dans son rapport avec la justice et l'État.

RÉFÉRENCES

Bibliographie

Le Coran: Berque, Jacques *ed.* (2002), Albin Michel

(2003) La Constitution du point de vue des experts. *Institut de recherche et d'éducation Imam Khomeyni*, Cent ans après le mouvement constitutionnaliste.

ABRAHAM, Henry J. (1986) Contemporary Judicial Processes and a Democratic Society. *Political Science Quarterly* 101: 2: 277-288.

ABRAHAMIAN, Ervand. (1992) *The Iranian Mojahedin*. Yale University Press. 307 p.

ABRAHAMIAN, Ervand. (1999) *Tortured confessions: Prisons and public recantations in modern Iran*. Univ of California Press. 284 p.

AFSHAR, Haleh. (1985) *Iran: A Revolution in Turmoil*. Palgrave Macmillan. 280 p.

AGAMBEN, Giorgio (2015) De l'État de droit à l'États de sécurité *Le monde*. 23/12/2015

ALIZADEH, Parvin, HAKIMIAN, Hassan et KARSHENAS, Massoud. (2000) *The Economy of Iran: The Dilemma of an Islamic State*. Bloomsbury Academic. 303 p.

ARENDT, Hannah. (1973) *The origins of totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt. 244 p.

ARIELY, Dan. (2008) *Predictably irrational*. Harper Perennial. 380 p.

ARJOMAND, Said Amir (1985) The Causes and Significance of the Iranian Revolution. *State, Culture, and Society* 1: 3: 41-66.

ARJOMAND, Said Amir (2000) Civil society and the rule of law in the constitutional politics of Iran under Khatami. *Social Research*: 283-301.

ARJOMAND, Said Amir. (2009) *After Khomeini: Iran Under His Successors*. Oxford University Press. 280 p.

ASHRAF AHMADI, Ali. (1967) *Lois et justice dans ancien Iran impérial*. (qanoun va dadgostari dar shahanshahi iran bastan). Téhéran: Ministry of Culture and Arts. 259 p.

ASSADI, Bijan. (1992) *Politique Extérieure de l'Iran au sujet de Palestine : depuis l'époque Pahlavi jusqu'au 1997*. (Barresi siçasat-e khareji Iran dar morede felestin : dar dorané Pahlavi va jomhourî eslami Iran (1376)). Qom: Daftar Tablighat Eslami Qom. 120 p. 77-80

AZIZ MOHAMMADI, Nourollah. (2011) *Meurtre intentionnel dans les verdicts du cours pénal de Téhéran*. (qatlé amd dar ârâyé keifari ostané tehran). Téhéran: Jangal-e jâvedâneh. 552 p.

BAHMAN BEYGI, Mohammad. (1945) *Normes et coutumes dans les nomades du Fars*. (orf va âdat dar ashâyeré fars). Hamara Editions. (2019) 114 p.

- BAHRAMINAVA, Améné. (2012) *Oeil pour oeil*. Téhéran: Mehr Andish. 942 p.
- BAKTIARI, Bahman. (1996) *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*. University Press of Florida. 312 p.
- BALAUDÉ, Jean-François. (2005) *Les théories de la justice dans l'Antiquité*. Armand Colin. 128 p.
- BALL-ROKEACH, Sandra J et LOGES, William E (1996) Making choices: Media roles in the construction of value-choices. *The psychology of values: The Ontario symposium* 8: 277-298.
- BAQI, 'Imad al-Din. (2002) *I'dam Va Qisas : Chalish-ha-yi Fikr-i Dini Dar Iran-i Imruz; Chalish-ha-yi Fikr-i Dini Dar Iran-i Imruz*. Tehran: Nashr-i Sara'i. 277 p.
- BASH, Anthony. (2007) *Forgiveness and Christian Ethics*. Cambridge University Press. 222 p.
- BAUMEISTER, Roy F, VOHS, Kathleen D, NATHAN DEWALL, C et ZHANG, Liqing (2007) How emotion shapes behavior: Feedback, anticipation, and reflection, rather than direct causation. *Personality and Social Psychology Review* 11: 2: 167-203.
- BECCARIA, Cesare. (1764) *On crimes and punishments*. Cambridge University Press. (2010) 236 p.
- BEN HOUNET, Yazid (2012) « La réconciliation, c'est la base ! ». Cours de justice et pratiques non officielles de réconciliation en Algérie et au Soudan. ('Reconciliation is the foundation!') *Diogène* 239-240: 3: 210-224.
- BENTHAM, Jeremy. (1830) *The rationale of punishment*. Cornell University Library. (2009) 474 p.
- BENTHAM, Jeremy. (1871) *Theory of legislation*. Hardpress Publishing. (2013) 498 p.
- BERNARD-MAUGIRON, Nathalie. (2012) La place de la charia dans la hiérarchie des normes (3). *La charia aujourd'hui*. Paris: La Découverte, 51-64.
- BERNARD-MAUGIRON, Nathalie. (2019) Justice constitutionnelle et transition démocratique dans le monde arabe après 2011. In: Massias, J. P. (ed) *Justice constitutionnelle et transition démocratique*. Fondation Varenne, p. 25-43.
- BERNARD-MAUGIRON, Nathalie et DUPRET, Baudouin (2013) L'ordre public et le référent islamique. Usages d'un standard juridique en contextes européen et nord-africain. *Les Cahiers de la Justice* 3: 3: 153-167.
- BIERSTEKER, Thomas J. et WEBER, Cynthia. (1996) *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge University Press. 316 p.
- BLUM, Steven A (1991) Public Executions: Understanding the Cruel and Unusual Punishments Clause. *Hastings Const. LQ* 19: 413.
- BORNSTEIN, Brian H. et GREENE, Edie (2011) Jury Decision Making: Implications For and From Psychology. *Current Directions in Psychological Science* 20: 1: 63-67.

- BOTENGA, Marc J (2011) State Formation Through Totalitarianism: Understanding the Islamic Republic's Resilience. *XXV Convegno SISP, Università degli Studi di Palermo Dipartimento di Studi su Politica, Diritto e Società "Gaetano Mosca," September*. 8-10.
- BOTIVEAU, Bernard. (2004) Phénomènes vindicatoires dans la société palestinienne. Le politique et le traitement de la violence. *Vengeance*. Paris: Autrement, 104-113.
- BRADER, Ted et MARCUS, George E. (2013) Emotion and political psychology. In: Huddy, L., Sears, D.O. et Levy, J.s. (eds) *The Oxford handbook of political psychology*. Oxford University Press, 165-204.
- BREAKWELL, Glynis Marie Ed et CANTER, David V. (1993) *Empirical approaches to social representations*. Clarendon Press/Oxford University Press. 358 p.
- BRISSET, Jacqueline (1980) Le stoïcisme et la vengeance. *Revue historique de droit français et étranger* 58: 1: 57-68.
- BROMBERGER, Christian (1980) Islam et révolution en Iran : quelques pistes pour une lecture. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*: 109-130.
- BROMBERGER, Christian (2009) Introduction. Paradoxes iraniens. *La pensée de midi* 27: 1: 8-20.
- BRUMBERG, Daniel. (2001) *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*. University of Chicago Press. 312 p.
- BUCHTA, Wilfried. (2000) *Who rules Iran?: the structure of power in the Islamic Republic*. Washington Institute for Near East Policy: Brookings Institution. 240 p.
- BURGER, Michael. (2015) *Sources for the History of Western Civilization, Volume I: From Antiquity to the Mid-Eighteenth Century, Second Edition*. University of Toronto Press. 560 p.
- BURTON, Laurel Arthur et TARLOS-BENKA, Judy (1997) Grief-Driven Ethical Decision-Making. *Journal of Religion and Health* 36: 4: 333-343.
- BUSKENS, Léon (2000) An Islamic Triangle Changing Relationships between Sharia, State Law, and Local Customs. *Isim Newsletter* 5: 1.
- CALINGAERT, Daniel (2010) Authoritarianism vs. the Internet. *Policy Review* 160: 63.
- CHAUDHRY, Suparna. (2016) *The assault on democracy assistance: Explaining state repression of NGOs*. Yale University. Ph.D. Political Science
- CHEHABI, H. E. (1991) Religion and Politics in Iran: How Theocratic Is the Islamic Republic? *Daedalus* 120: 3: 69-91.
- COTTAM, Richard (1989) Inside Revolutionary Iran. *Middle East Journal* 43: 2: 168-185.
- DAAÏF, Lahcen (2007) Le prix du sang (diya) au premier siècle de l'islam. (Blood Money (Diyaa) during the First Century of Islam) *Hypothèses* 10: 1: 329-342.

- DALTON, George et POLANYI, Karl. (1968) *Primitive, archaic, and modern economics: Essays of Karl Polanyi*. New York: Anchor Books 346 p.
- DAVARY, Bahar (2004) Forgiveness in Islam: Is it an ultimate reality? *Ultimate reality and meaning* 27: 2: 127-141.
- DE GARINE, I. (1980) Les étrangers, la vengeance et les parents chez les Mousset et Massa (Tchad et Cameron). In: Verdier, Raymond (ed) *La Vengeance - La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*. Paris: Cujas.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis. (1840) *De la démocratie en Amérique II*. Gallimard Education. (1986) 480 p.
- DELION, Pierre (2004) Le non, le talion et le pardon. (The No, the Retaliation, and the Pardon) *Le Carnet PSY* 94: 8: 39-46.
- DEVLIN, Patrick. (1971) Morals and the criminal law. In: Wasserstrom, Richard A. (ed) *Morality and the Law*. Belmont, Calif.: Wadsworth Pub, 33.
- DUMONT, Louis. (1966) *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Gallimard (tel). (1979) 490 p.
- DUMONT, Louis. (1983) La maladie totalitaire: individualisme et racisme chez Adolf Hitler. In: Dumont, Louis (ed) *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Ed. du Seuil, 132-164.
- DUPRET, Baudouin (2010) Droit et sciences sociales. Pour une respécification praxéologique. *Droit et société, Librairie générale de droit et de jurisprudence* 2: 315-335.
- DURANT, Will et DURANT, Ariel. (1954) *The story of civilization*. Simon and Schuster.
- DURKHEIM, Emile. (1893) *De la division du travail social*. Presses Universitaires de France - PUF. Paugam, Serge (2013) 416 p.
- EHTESHAMI, Anoushiravan. (2014) The foreign policy of Iran. In: Ehteshami, Anoushiravan et Hinnebusch, Raymond A (eds) *The Foreign Policies of the Middle East States*. Lynne Rienner Publishers, 261-288.
- FLAHAULT, François. (2004) « J'anéantis ceux qui me haïssent ». In: Verdier, Raymond (ed) *Vengeance*. Paris: Autrement, 43-55.
- FOISNEAU, Luc. (2016) *Hobbes. La vie inquiète*. Editions Gallimard (Folio). 624 p.
- FOUCAULT, Michel. (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Editions Gallimard. (2011) 228 p.
- FOUCAULT, Michel (1976) Il faut défendre la société. *Cours au Collège de France* 1997 ed.
- FRIEDLAND, Paul. (2012) *Seeing justice done: the age of spectacular capital punishment in France*. Oxford University Press. 344 p.

- GHANBARPOUR, Sina (2006) Qui puni? (Che kassi mojazat maikonad?) *keberadnameh hamsabari* 6: 1: 68-69.
- GLAUSER, Richard (1996) Ressentiment et valeurs morales : Max Scheler, critique de Nietzsche. *Revue de Théologie et de Philosophie* 128: 3: 209-228.
- GORJI, Abolghasem (1979) Le droit commun en Islam. (hoghughe jazaye omoumie eslam) *Nashrieh Moassesseh Hoghughe Tatbighi* 6: 91-end.
- GORJI, Abolghasem et SHEKARI, RoshanAli. (2006) *Hodoud, Ta'zirat et Qesás*. Téhéran: l'université de Téhéran. 340 p.
- GOVIER, Trudy. (2018) *Problems in argument analysis and evaluation*. University of Windsor. 456 p.
- GRAWITZ, Madeleine. (1990) *Bakounine*. Fenixx (édition numérique). 620 p.
- GUILLARME, Bertrand. (2003) *Penser la peine*. Presses universitaires de France. 160 p.
- GUIZOT, Francois P.G. (1822) *De la peine de mort en matière politique*. Kessinger Publishing. (2010) 210 p.
- HALLIDAY, Fred (2001) Iran and the Middle East: Foreign Policy and Domestic Change. *Middle East Report* 220: 42-47.
- The Code of Hammurabi*: King, L. W.s ed. Yale Law School
- HARBOLD, William H. (1969) Justice in the Thought of Pierre-Joseph Proudhon. *Western Political Quarterly* 22: 4: 723-741.
- HARLAND, Alan T (1978) Compensating the victims of crime. *Criminal Law Bulletin* 14: 3: 203-224.
- HART, Herbert Lionel Adolphus. (2008) *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*. Oxford University Press. 277 p.
- HARTWELL, Marcia Byrom. (1999) The role of forgiveness in reconstructing society after conflict. *The Journal of Humanitarian Assistance*. 03/05/1999. Disponible sur: <https://sites.tufts.edu/jha/archives/140> [accessed 2015]
- HASCALL, Susan C (2011) Restorative Justice in Islam: Should Qisas Be Considered a Form of Restorative Justice. *Berkeley J. Middle E. & Islamic L.* 4: 35.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1821) *Principes de la philosophie du droit (1821)*. Gallimard. *Hypolite, Jean et Kaan, André* (1989) 347 p.
- HEN-TOV, Elliot (2007) Understanding Iran's new authoritarianism. *The Washington Quarterly* 30: 1: 163-179.
- HIGGINS, Patricia J (1984) Minority-state relations in contemporary Iran. *Iranian Studies* 17: 1: 37-71.

- HILLI, Muhaqqiq. (1987) *Les condition de l'islam dans le halal et harams*. Qom: Ismailian.
- HIRO, Dilip. (1990) *The Longest War: The Iran-Iraq Military Conflict*. Routledge. 364 p.
- HOBBS, Thomas. (1668) *Léviathan Folio* (2000) 1024 p.
- HOODFAR, Homa (2009) Activism Under the Radar. *Middle East Report* 250: 57.
- HOSSEINI, Ali Asghar. (2004) *Les années grises (la vie de Mossadegh)*. Centre d'archives de la révolution islamique. 160 p.
- HOSSEINI HA'ERI, Seyed Kazem. (1993) *Gouvernement dans le temps de l'absence*. (Velâya al-amr fi asr alqibat). Qom: Majma' alfeqr al'esmai. 168-237
- HOSSEINIAN, Roohollah. (2002) *Vingt ans de lutte de l'Islam chiite en Iran (1941-1961)*. (bist sâl takâpuyé eslamé sh'i dar iran (1320-1340)). Centre d'archives de la révolution islamique. 548 p.
- HOUGH, Mike, JACKSON, Jonathan, BRADFORD, Ben, MYHILL, Andy et QUINTON, Paul (2010) Procedural justice, trust, and institutional legitimacy. *Policing: a journal of policy and practice* 4: 3: 203-210.
- HOUNET, Yazid Ben (2012) La réconciliation, c'est la base! *Diogène* 3: 210-224.
- HUGO, Victor. (1848) *Plaidoyer contre la peine de mort*. Kindle : Format Électronique.
- JACKSON, Jonathan, BRADFORD, Ben, HOUGH, Mike, MYHILL, Andy, QUINTON, Paul et TYLER, Tom R (2012) Why do people comply with the law? Legitimacy and the influence of legal institutions. *British journal of criminology* 52: 6: 1051-1071.
- JACQUOT, Stéphane. (2012) *La justice réparatrice: Quand victimes et coupables échangent pour limiter la récidive*. L'Harmattan. 132 p.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. (1967) *Le pardon*. Flammarion. (2019) 288 p.
- JAVADI AMOLI, Abdollah. (1989) *Sur le Vabi, Gouvernance, Velayat et Emamat*. (Pirâmun-e vahy va rahbari, velâyat va emâmat). Tehran: Fatemeh Zahra publishing. 344 p. 180-190
- JUDET DE LA COMBE, Pierre. (2004) La Médée d'Euripide : les raisonnements de la colère. In: Verdier, Raymond (ed) *Vengeance*. Paris: Autrement, 29-41.
- KALVEN, Harry et ZEISEL, Hans (1966) The American Jury and the Death Penalty. *The University of Chicago Law Review* 33: 4: 769-781.
- KAMALAN, Seyed Mehdi. (2018) *Recueil des jugements de la cour suprême dans les cas pénal*. (majmu'e ârâye vahdaté ravieh divân âli keshvar : jazâii). Parazesh Edition. 320 p.
- KAMANGAR, Ahmad. (1975) *La Contitution, le Code pénal, le Code de procédure, le code des armés et autres avec les derniers révisions: jusqu'à l'assemblée 23*. Edition Javidan. 728 p.

- KAPLAN, Martin F. (1977) Discussion Polarization Effects in a Modified Jury Decision Paradigm: Informational Influences. *Sociometry* 40: 3: 262-271.
- KAR, Mehrangiz. (2006) *Islamic Law and the Desecularization Process*. (Chari'at va ravand-e orf zodâii). Ketab Corp. 235 p.
- KARSTEDT, Susanne et LAFREE, Gary (2006) Democracy, Crime, and Justice. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 605: 1: 6-23.
- KAZEMIPUR, Abdolmohammad et REZAEI, Ali (2003) Religious life under theocracy: The case of Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42: 3: 347-361.
- KHOSRAVI, Mohammad Javad et MASUOD, Gholamhosein. (2016) *Étude sur l'acceptation de tobé dans les crimes différentes dans la loi iranienne*. In: Conférence international des nouvelles recherches en sciences humaines Italie.
- KHOSROKHAVAR, Farhad. (1997) *Anthropologie de la révolution iranienne*. Paris: L'Harmattan. 269 p.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (2007) The New Religiosity in Iran. *Social Compass* 54: 3: 453-463.
- KING, Rachel. (2003) *Don't Kill in Our Names: Families of Murder Victims Speak Out Against the Death Penalty*. Rutgers University Press. 304 p.
- KOESTLER, Arthut et CAMUS, Albert. (1957) *Réflexions sur la peine capitale*. Gallimard (Folio). Bloch-Michel, Jean (2002) 282 p.
- KRAYBILL, Donald B., NOLT, Steven M. et WEAVER-ZERCHER, David L. (2010) *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*. Jossey Bass. 288 p.
- LABAN HINTON, Alexander (ed). (2010) *Transitional justice: Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence*. Rutgers University Press. 271 p.
- LADIER-FOULADI, Marie. (2009) *Iran : un monde de paradoxes*. Nantes: Atalante. 347 p.
- LAPSLEY, James N (1998) Vengeance: The half hidden pillager of our lives. *Pastoral Psychology* 46: 4: 255-266.
- LEWIS, Gregory B. et OH, Seong Soo (2008) Public Opinion and State Action on Same-Sex Marriage. *State & Local Government Review* 40: 1: 42-53.
- LIEBERMAN, Joel D. et SALES, Bruce D. (2007) *Scientific jury selection*. Washington, DC, US: American Psychological Association. ix, 261-ix, 261 p.
- LOMBROSO, Cesare. (1876) *Criminal Man*. (L'uomo delinquente). Duke University Press Gibson, Mary et Rafter, Nicole Hahn (2006) 448 p.
- MAGNIN, Paul. (2004) La patience bouddhique, antidote de toute violence. In: Verdier, Raymond (ed) *Vengeance*. Paris: Autrement, 56-67.

- MAKAREMI, C. et ZAREI, A. (2011) *Le cahier d'Aziz: au coeur de la révolution iranienne*. Gallimard. 208 p.
- MALEKZADEH, Mehdi. (1992) *L'histoire de la Révolution constitutionnelle iranienne*. (tarikh enghelab mashrutiat iran). Téhéran: Éditions Elmi. 534 p.
- MAUSS, Marcel. (1897) *La religion et les origines du droit pénal*. Kessinger Publishing. (2010) 60 p.
- MAUSS, Marcel. (1924) *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris: Presses universitaires de France. Weber, Florence (2002) 264 p.
- MERRY, Sally Engle et MILNER, Neal. (1995) *The Possibility of Popular Justice: A Case Study of Community Mediation in the United States*. University of Michigan Press. 488 p.
- MILGRAM, Stanley. (1974) *Obedience to Authority: An Experimental View*. Harper Collins. (2009) 256 p.
- MILL, John Stuart. (1859) *On Liberty*. Dover Publications. (2002) 112 p.
- MILLER, Monica K. et HAYWARD, R. David (2008) Religious Characteristics and the Death Penalty. *Law and human behavior* 32: 2: 113-123.
- MILLS, Linda G (2005) The justice of recovery: How the state can heal the violence of crime. *Hastings LJ* 57: 457.
- MOGHISSI, Haideh. (2005) *Women and Islam: Images and realities*. London and NewYork: Routledge -Taylor & Francis. 419 p.
- MONTAZERI, HosseinAli. (1995) *Leçons en Velayat Faqih et feqh dans le gouvernement islamique*. (Derâsât fi welayat faqih wa figh aldolat islamiat). Qom, Iran: Tafakkor Ed. 214-216
- MOSTASHARODOLEH, Yusofkhan. (2007) *Le mot*. (یک کلمه). Bal. 80 p.
- MOTAHHARI, Morteza. (1979) *La lutte entre le Bien et le Mal*. (nabard-e hagh va bâstel). Sadra Publishing. 625 p.
- MUJTABA, Bahaudin G, TAJADDINI, Reza et CHEN, Lisa Y (2011) Business ethics perceptions of public and private sector Iranians. *Journal of Business Ethics* 104: 3: 433-447.
- MULLIN, Courtney (1980) The Jury System in Death Penalty Cases: A Symbolic Gesture. *Law and Contemporary Problems* 43: 4: 137-154.
- MURPHY, Sean D. (1999) Democratic Legitimacy and the Recognition of States and Governments. *International and Comparative Law Quarterly* 48: 3: 545-581.
- NADJAFI, Mousa et HAGHANI, Mousa. (2002) *Histoire des évolutions politiques en Iran : études des facteurs religieux, étatiques, civils, et l'instauration de l'État-Nation en vue de l'identité*. (tarikh tahavollat siasi iran : barresi mo'alefeh haye din, hakemiat, madaniat, va takvin-e dolat-mellat dar gostare-ye hoviat). Institut d'études de l'histoire contemporain de l'Iran. 728 p.

- NAJAFI ABRANDABADI, Ali Hossein. (2013) *Étude de certaines innovations du législateur dans le projet de loi pénal islamique en cours de votation*. (motale'e barkhi Noâvarihâye qanoungoza dar layehaye mojazat-e eslai dar dast-e tasvib). Téhéran: Mizan.
- NIKFAR, Jaseb et ALIYARI, Hasan (2018) Understanding the downfall of the bureaucratic authoritarian state in the government of Mohammed Reza Pahlavi. *Studies The States* 3: 12: 186-216.
- NISBETT, Richard E et WILSON, Timothy D (1977) Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes. *Psychological Review* 84: 3: 231.
- PARADIS, Annie. (2004) « Sachant tout, je pardonne tout, j'oublie tout » Mozart, la vengeance et le pardon. In: Verdier, Raymond (ed) *Vengeance*. Paris: Autrement, 73-81.
- PAYNE, Leigh A. (2008) *Unsettling accounts: Neither truth nor reconciliation in confessions of state violence*. Duke University Press. 392 p.
- PHALIPPOU, Éric. (2016) *Le Postmodernisme en poésie persane : Vernis féministe ou œuvre durable ?* In: L'Iran au prisme des sciences sociales : société et État de la fin de la guerre Iran-Irak (1988) à nos jours (Ladier-Fouladi, Marie ed.), EHESS/IISMM. 02/02/2016.
- PIAZZON, Thomas. (2009) *La sécurité juridique*. 630 p. 630
- PIERSON, Christopher. (1996) *The Modern State*. Routledge. 2004 224 p.
- QUÉTEL, Claude. (2012) *Histoire de la folie, de l'antiquité à nos jours*. Editions Tallandier. 618 p.
- RAHIMI, Mosfata. (2000) *La Constitution constitutionnelle et les règles de la démocratie*. (Qānūn-i asāsī-i mašrūṭa-i Īrān wa uṣūl-i dimūkrāsī). Téhéran: Édition Niloufar. 264 p.
- RAKEL, E.P. (2009) *Power, Islam, and Political Elite in Iran: A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad*. Brill. 304 p.
- RAKEL, Eva Patricia (2007) Iranian foreign policy since the Iranian Islamic Revolution: 1979-2006. *Perspectives on Global Development and Technology* 6: 1: 159-187.
- RAVANDI, Morteza. (1989) *Le chemin de la loi et du judiciaire en Iran*. (seyr-e ganoon va dadgostari dar iran). Babol: Cheshmeh. 489 p.
- RAVLIN, Elizabeth C et MEGLINO, Bruce M (1987) Effect of values on perception and decision making: A study of alternative work values measures. *Journal of Applied Psychology* 72: 4: 666.
- RAWLS, John. (1971) *A theory of justice*. Cambridge: Harvard Press. 560 p.
- REJALI, Darius (2001) Studying a practice: An inquiry into lapidation. *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 10: 18: 67-100.
- RENSHON, Jonathan et LERNER, Jennifer S (2012) The role of emotions in foreign policy decision making. *Encyclopedia of peace psychology* 2012: 313-317.

- REUTER, Ora John et SZAKONYI, David (2015) Online Social Media and Political Awareness in Authoritarian Regimes. *British Journal of Political Science* 45: 1: 29-51.
- REZAI, Zaman, BAYAT, Ali et MOUSSAVI, Seyed Jalal (2001) Le rôle des Dabir iraniens dans la fondation et la rédaction du Divansalari islamique dans le premier siècle hajir. (nagsh-e dabirane Irani dar Tassis va takvin Divansalari Eslami dar gharn avval hejri) *Pajouheshnameh Tarikh Tamadon Eslami* 43: 1: 43-55.
- ROGER, Abbé Baudouin (2009) De l'individu à la personne, détours historiques. *Nouvelle revue théologique* 131: 3: 570-587.
- ROUHOLAMINI, Shiva. (2011) *Le vote pour le mouvement réformateur iranien est-il un vote pour la démocratie?* Université de Montréal. Master's. Science politique
- ROUHOLAMINI, Shiva et AHMADI KHORASSANI, Noushin (2010) Le mouvement des femmes face à la question des élections dans les vingt dernières années en Iran. Dialogue avec Noushin Ahmadi Khorasani et Parastou Dokouhaki. *Altérités : revue d'anthropologie du contemporain* 7: 1 - Femmes: 9.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1762) *Du contrat social ou principes du droit politique*. Hachette Livre. (2012) 218 p.
- ROY, Olivier (2001) Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme? *Esprit* Août-Sep: 116-138.
- RUTLEDGE, M. Dennis (1977) Du Bois and the Role of the Educated Elite. *The Journal of Negro Education* 46: 4: 388-402.
- SCHEDLER, Andreas (2002) The Nested Game of Democratization by Elections. *International Political Science Review* 23: 1: 103-122.
- SCHMITT, Carl. (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press. 70 p.
- SCHNERB, Robert (1955) Maxime Leroy, Histoire des idées sociales en France : 1946, De Montesquieu à Robespierre [compte-rendu]. *Annales* 10: 1: 143-147.
- SCOTT, James C. (1990) *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale university press. 251 p.
- SHAMS NATIRI, Mohammad Ibrahim. (1999) *Étude comparée de la peine de mort*. (Barrasi-itatbighi-i mogazat-i i'dom). Qom: Centre des publications du Daftar Tabliqât Eslami Howze Elmieh Qom. 342 p.
- SHAPLAND, Joanna (1984) Victims, the criminal justice system and compensation. *Brit. J. Criminology* 24: 131.
- SHAYEGAN, Daryush. (2008) *Schizophrénie culturelle: Les sociétés islamiques face à la modernité*. Albin Michel. 304 p.

- SHOJAEI DIVKOLAEI, Seyyed Hassan (2017) Organization of commercial economy of Iran in the reign of Pahlavi I from 1303 to 1309. *JOURNAL OF IRANIAN ISLAMIC PERIOD HISTORY* 8: 14: 91-122.
- SIMON, Herbert A (1955) A behavioral model of rational choice. *The quarterly journal of economics* 69: 1: 99-118.
- SORG, Henry (2008) Le massacre des prisonniers politiques de 1988 en Iran : une mobilisation forcée ? (The 1988 Massacre of Political Prisoners in Iran: On Memory, Movements, and Debarment) *Raisons politiques* 30: 2: 59-87.
- SPINOZA, Baruch. (1670) *Traité théologico-politique*. Flammarion. (1993) 382 p.
- STARCKE, Katrin et BRAND, Matthias (2012) Decision making under stress: a selective review. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 36: 4: 1228-1248.
- STAUB, Ervin, PEARLMAN, Laurie Anne, GUBIN, Alexandra et HAGENGIMANA, Athanase (2005) Healing, reconciliation, forgiving and the prevention of violence after genocide or mass killing: An intervention and its experimental evaluation in Rwanda. *Journal of social and clinical psychology* 24: 3: 297-334.
- TABATABA'I, Javad. (2007) *Réflexion sur Iran 2:2 Les fondements du constitutionnalisme*. (Ta'ammoli darbareye Iran). Tabriz: Sotudeh. 695 p.
- TABATABA'I, Muhammad Husayn. (1971) *Tafsir Al-Mîzân*. (Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an). Qom: Daftar Entesharat Eslami.
- TAJBAKHSI, Kian. (2012) Planning culture in Iran: centralization and decentralization and local governance in the twentieth century (the case for urban management and planning). In: Sanyal, Bishwapriya (ed) *Comparative Planning Cultures*. Routledge, 91-114.
- TAMADONFAR, Mehran (2001) Islam, law, and political control in contemporary Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40: 2: 205-220.
- TAMANAH, Brian Z (2008) Understanding legal pluralism: past to present, local to global. *Sydney L. Rev.* 30: 375.
- TEZCÜR, Güneş Murat et AZADARMAKI, Taghi (2008) Religiosity and Islamic rule in Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion* 47: 2: 211-224.
- THOMAS, Yan. (1984) Se venger au forum. Solidarités traditionnelles et système pénal à Rome. In: Verdier, Raymond et Poly, Jean-Pierre (eds) *La Vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*. Paris: Editions Cujas, 65-100.
- TRIOMPHE, Robert et MARIĆ, S. (1968) *Joseph de Maistre: étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*. Droz. 637 p.
- TURNER III, Daniel W (2010) Qualitative interview design: A practical guide for novice investigators. *The qualitative report* 15: 3: 754-760.

- VAHABI, Mehrdad et COVILLE, Thierry (2017) L'économie politique de la République islamique d'Iran. (The Political Economy of the Islamic Republic of Iran) *Revue internationale des études du développement* 229: 1: 11-31.
- VAN BRUINESSEN, Martin (1986) The Kurds between Iran and Iraq. *MERIP Middle East Report* 141: 14-27.
- VAN ENGELAND-NOURAI, Anisseh (2004) Iran: Civil society versus judiciary, a struggle for human rights. *Cornell Law School Inter-University Graduate Student Conference Papers*. 3.
- VAN WIJK, Anton, LEIDEN, Ilse van et FERWERDA, Henk (2017) Murder and the long-term impact on co-victims: A qualitative, longitudinal study. *International Review of Victimology* 23: 2: 145-157.
- VARZI, Roxanne. (2006) *Warring souls: Youth, media, and martyrdom in post-revolution Iran*. Duke University Press. 304 p.
- VERDIER, Raymond (1984) Le désir, le devoir et l'interdit : masques et visages de la vengeance. *Déviance et société*. 181-193.
- VERDIER, Raymond (1993) L'épopée virgilienne. *Droit et Cultures* 25,26.
- VERDIER, Raymond. (2004a) Une énergie vitale. In: Verdier, Raymond (ed) *Vengeance*. Paris: Autrement, 8-17.
- VERDIER, Raymond. (2004b) *Vengeance. Le face-à-face victime/agresseur*. Paris: Autrement. 248 p.
- WANDA, C. Krause (2004) The Role and Example of Chilean and Argentinian Mothers in Democratisation. *Development in Practice* 14: 3: 366-380.
- WARBRICK, Colin (1992) Recognition of States. *The International and Comparative Law Quarterly* 41: 2: 473-482.
- WEBER, Max. (1921) *Économie et société*. 1, 1. (2003) 410 p.
- WEHREY, F.M., GREEN, J.D., DEFENSE, United States. Department of Defense. Office of the Secretary of, INSTITUTE, National Defense Research, NICHIPORUK, B., HANSELL, L. et NADER, A. (2009) *The Rise of the Pasdaran: Assessing the Domestic Roles of Iran's Islamic Revolutionary Guards Corps*. RAND National Defense Research Institute. 129 p.
- WEINER, M. et BANUAZIZI, A. (1994) *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*. Syracuse University Press. 502 p.
- WEITEKAMP, Elmar G. M. et KERNER, Hans-Jürgen. (2002) *Restorative Justice: Theoretical Foundations*. Willan. 372 p. 14-17
- WHITEHEAD, K Elizabeth (1992) Mourning Becomes Electric: Payne v. Tennessee's Allowance of Victim Impact Statements During Capital Sentencing Proceedings. *Ark. L. Rev.* 45: 531.

- WILLEM, Floor (2000) The "şadr" or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 150: 2: 461-500.
- WOODSIDE, Arch G, SOOD, Suresh et MILLER, Kenneth E (2008) When consumers and brands talk: Storytelling theory and research in psychology and marketing. *Psychology & Marketing* 25: 2: 97-145.
- YARSHATER, Ehsan. (1998) The Persian Presence in the Islamic World. In: Hovannisian, R.G., Sabagh, G., Studies, Gustave E. von Grunebaum Center for Near Eastern, Studies, U.C.C.N.E. et Conference, G.L.D.V. (eds) *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 4-125.
- YOUSSEF, Farid F, DOOKEERAM, Karine, BASDEO, Vasant, FRANCIS, Emmanuel, DOMAN, Mekaee, MAMED, Danielle, MALOO, Stefan, DEGANNE, Joel, DOBO, Linda et DITSHOTLO, Phatsimo (2012) Stress alters personal moral decision making. *Psychoneuroendocrinology* 37: 4: 491-498.
- ZALLER, John R. (1992) *The nature and origins of mass opinion*. Cambridge university press. 367 p.
- ZARQAMI, Barzin, SHOSHTARI, Seyed Mohammad Javad et ANSARIZADEH, Salman (2014) Shia Geopolitics or Shiite Crescent (Principles, Goals and Approaches). *Human Geography Research Quarterly* 46: 1: 197-214.

Documents, Discours, Communiqués

- Ligue nationale de patience* (Setad-e melli-e sabr) Disponible sur: <http://www.sabr.ir/> [accessed 01/07/2017]
- (2009) *Débat entre Mousavi (Mirhossein) et Ahmadinejad (Mahmoud) candidats à la présidence* Débats télévisés pour les élections présidentielles présidentielles. Chaîne 3 de la Télévision publique Iranien. 03/06/2009.
- CABINET DU PRÉSIDENT. (2017) *Ajout d'un article à la loi de la lutte contre les stupéfiants*. Tehran.
- CENTRE DES STATISTIQUES IRANIEN. 2016. *Les données sur la population*. Disponible sur: <https://www.amar.org.ir/%D8%AF%D8%A7%D8%AF%D9%87%D9%87%D8%A7-%D9%88-%D8%A7%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D8%AA-%D8%A2%D9%85%D8%A7%D8%B1%DB%8C/%D8%AC%D9%85%D8%B9%DB%8C%D8%AA-%D9%88-%D9%86%DB%8C%D8%B1%D9%88%DB%8C-%DA%A9%D8%A7%D8%B1/%D8%AC%D9%85%D8%B9%DB%8C%D8%AA#5581721-->
- DIVAN EDALAT EDARI. (2016) *L'organisation des tombes des martyrs sans autorisation est un délit*. In: Section, Aftab Legal (ed). <http://shohadayeiran.com>.
- ENGHELÂBÉ ESLAMI (1981a) "Déclaration d'un groupe de juriste de juges au sujet du projet de loi de qesâs" *Le quotidien Enghelâb eslami* 517: 19 avril 1981

- ENGHELÂBÉ ESLAMI (1981b) "Déclaration des professeurs de la faculté du droit, des juges et des avocats" *le quotidien Enghelâb eslami* 537: 12 mai 1981
- GOLPAYGANI, Mohammad-Reza (1981) *Keyhan* 16 juin 1981
- JEBHEH MELLI (1981a) "Déclaration de Jebheh Melli" *Payam-e Jebheh Melli* 05/1981
- JEBHEH MELLI (1981b) "Numéro 70" *Payam-e Jebheh Melli* 12/05/1981
- JEBHEH MELLI (1981c) "Numéro 75" *Payam-e Jebheh Melli* 05/06/1981
- JEBHEH MELLI (1981d) "Numéro 76" *Payam-e Jebheh Melli* 06/06/1981
- KHAMENEI, Syed Ali. (1999) *Discours pour les membres de Basidj*. Le site officiel de Khamenei. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2965> [accessed 09/08/2017]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2001) *Discours Complet de Khameni à l'université Polytechnique*. le site d'agence de presse ISNA . 2 mars 2001. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/7912-01626/> [accessed 13/08/2011]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2009) *Le discours de la prière de vendredi*. Le site officiel de Khamenei. 11/09/2009.
- KHAMENEI, Syed Ali. (2010) La place de Hokm Hokumati dans la Constitution. *Le site web officiel de Khamenei*. 28-07-2010. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/others-note?id=9800> [accessed 29-08-2018]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2015) *Islam miséricordieux*. Le site officiel de Khamenei. 11/07/2015. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?tid=8773>
- KHAMENEI, Syed Ali. (2016a) *Discours devant les étudiants*. Le site officiel de Khamenei. 7/06/2016. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36775> [accessed 2019]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2016b) Il ne faut pas accuser des jeunes révolutionnaires et hezbollahi au radicalisme. *Tasnim News Website*. 20/01/2016. Disponible sur: <https://tn.ai/976378> [accessed 2018]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2017a) *Le discours de la prière de Eid Fetr*. Le site officiel de Khamenei. 26/06/2017. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=37002>
- KHAMENEI, Syed Ali. (2017b) *Que veut dire l'appel du guide à "feu à volonté"*. Le site officiel de Khamenei. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36782> [accessed 20/09/2018]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2019a) *Discours dans le rencontre avec la population de Azerbaijan Sharqi*. Le site officiel de Khamenei. 18/02/2019. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=41740> [accessed 2019]
- KHAMENEI, Syed Ali. (2019b) *Discours pour étudiants*. Le site officiel de Khamenei. 22/05/2019. Disponible sur: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42633>

- KHOMAINY, Rouhollah. (1977) *Hokumat-e Islami: Velayat-e faqih*. Tehran: Institut d'Édition des oeuvres de Khomeiny (Version digital).
- KHOMAINY, Rouhollah (1988a) "L'intérêt de l'État islamique prime même sur les règles de l'Islam" *Keyhan* 7/07/1988
- KHOMAINY, Rouhollah. (1988b) *Tabrir al-Wasilah*. Qom: Dar ol Elm. 1309 p.
- KHOMAINY, Rouhollah. (1999) *Sabifeh Noor*. Tehran: Institut d'Édition des oeuvres de Khomeiny (version digital).
- KHOMAINY, Rouhollah. (2001) *Sabifeh Imam : Œuvres Complètes de Khomeiny*. Téhéran: Édition de l'institut pour la sauvegarde et la diffusion des œuvres de Khomeiny. 448 p.
- MADJLES. (1928) *Le Code Civil*. In: Melli, Madjles-é Showra-yé (ed). Tehran.
- MADJLES. 1979. *La Constitution de la République Islaique d'Iran*. Bibliothèque du Majles Shora Eslami. Disponible sur: http://rc.majlis.ir/fa/content/iran_constitution [accessed 04/08/2017]
- MADJLES. (2013) *Le Code pénale Islamique*. In: Keshvar, Divan Ali (ed).
- MADJLES. (2015) *La loi sur la protection des intervenants dans amr be ma'rouf va nabi az monkar*.
- MOJAHED (1981a) "Analyse du projet de loi de qesâs" *Mojahed (Organe de l'organisation Mojahedin Khalq)* 123: 04/06/1981
- MOJAHED (1981b) "Lettre ouverte de Maître Tehrani à Khomeini" *Mojahed, l'organe de l'organisation mojahedin* 126: 18/06/1981
- NAMEH MARDOM (1981) "Encore le projet de loi de qesâs " *Nameh Mardom (l'organ du bureau central du parti Toudeh)* 507: 9 mai 1981
- ORGANISATION NATIONALE DES REGISTRES CIVILS. *Code des registres nationaux*.
- ORGANISATION NATIONALE DES REGISTRES CIVILS. *L'histoire du registre national*. Disponible sur: <http://www.sabteahval.ir/default.aspx?tabid=59>
- PEYKAR (1981) "Projet de loi de qesâs : représentatif du font très rétrograde du régime" *Peykar (Organe du Sazman Peykar Dar Râh Âzâdi tabaghe kargar)* 103: 18/05/1981
- UN COMMISSION ON HUMAN RIGHTS. (2003) *Report of the Working Group on Arbitrary Detention : addendum : visit to the Islamic Republic of Iran (15-27 February 2003)*. Rapport du Groupe de travail sur la détention arbitraire. Assemblé Générale. 27 June 2003. E/CN.4/2004/3/Add.2 (and Corr.1). 24 décembre 2012
- VAN HOOK, James C et HOWARD, Adam M. . 2017. *Foreign Relations of the United States & Iran, 1951-1954*. United States Government Publishing Office. Disponible sur: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1951-54Iran>

Article de presse, Blogs, Communications personnelles

- AHMADI, Ne'mat. (2010) Entretien avec Ne'mat Ahmadi. *Deutsche Welle Persian Website*. 17/08/2011. Disponible sur: http://www.dw.com/popups/popup_single_mediaplayer/0,,15381473_type_audio_struct_10506_contentI_15108145,00.html [accessed 2015]
- AHMADI, Ne'mat. (2016) Les limites de l'annulation des concerts à Mashhad. *Fararou Website*. 19/08/2016. Disponible sur: <https://fararu.com/fa/news/286161>
- AKBAREIN, Javad. (2017) *Velayat-e faghib*. Destinataire: Rouholamini, Shiva. Communication personnelle.
- AMIRI, Arman. (2012) *Il faut s'organiser pour éviter une répétition du sort de Sattar Beheshti*. L'assemblée des fous. 10/11/2012. Disponible sur: http://divanesara2.blogspot.com/2012/11/blog-post_10.html
- AMOLI LARIJANI, Sadegh. (2016) L'exécution des peines de certains terroriste n'a rien avoir avec le chiisme et le sunnisme. *ISNA website*. 08-08-2016. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/95050111277/> [accessed 13/08/2017]
- ARAMIDEH, Hamideh. (2009) Entretien avec la mère de Ehsan Nasrollahi. *Zan e Emrooz*, VOA Farsi. Disponible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=YRsrPJRyGx8>
- AREFI, Armin (2019) "Une chercheuse franco-iranienne emprisonnée en Iran" 2019-07-15
- AZMAYESH, Ali. (2015) *La codification en Iran*. Destinataire: Rouholamini, Shiva. Communication personnelle.
- BAHRAMINAVA, Shirin. (2011) *Lettre de la soeur d'Améné à moi*. 17/05/2011. Disponible sur: <https://aminbozorgian.wordpress.com/2011/05/17/%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-%D8%A7%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%87%D8%B1-%D8%A2%D9%85%D9%86%D9%87/>
- BASSIRI, Massoud. (2019) On ne peut pas résoudre les problèmes avec des vœux. 2019. Disponible sur: <http://qudsonline.ir/news/640082/>
- BATHAI, Seyed Mohammad. (2018) Le sang des martyrs nous protège contre les complots. *Irna Website*. 60/02/2018. Disponible sur: <http://www.irna.ir/fa/News/82822634> [accessed 19/09/2018]
- BOJNOURDI, Moussavi. (2015a) Le système pénal islamique cherche à réhabiliter. *Shafaqna, agence de presse chiite*. 28 août 2015. Disponible sur: <http://fa.shafaqna.com/news/2247> [accessed 2017]
- BOJNOURDI, Moussavi. (2015b) Selon le prophète, le pardon est mieux que la punition. *Khabar Online Website*. 06/05/2015. Disponible sur: <http://www.khabaronline.ir/detail/414100/culture/religion> [accessed 2019]
- DARVISHPOOR, Mehdad. (2010) La Violence qui se légitime peu à peu. *Deutsche Welle Persian Website*. 17/11/2010. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/QBbJ> [accessed 2015]

- EDBRINK, Thomas. (2014) Mercy and Social Media Slow the Noose in Iran. *New York Times*. 03/09/2014. Disponible sur: <http://www.nytimes.com/2014/03/09/world/middleeast/mercy-and-social-media-slow-the-noose-in-iran.html> [accessed 2018s]
- Ils meurent mille fois par jour*. ENTEZAME, Ezatolah et RAZAVIAN, AmirShahab. Disponible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=e-i4vD3gGSc> [accessed 14.06.2017]
- FAHIMI, Parvin. (2016) Ne laissons pas les radicaux occuper les sièges de l'Assemblée. *Radio Zamaneh Website*. 25/02/2016. Disponible sur: <https://www.tribunezamanah.com/archives/92917>
- FOROUHAR, Parastoo (2018) Entretien par Heidari, Mohammad *Mon fils demandait : "Où étaient les gens pendant ce temps?"* Asso Mag Online. 2/11/2018. Disponible sur: <https://www.aasoo.org/fa/articles/1651> [accessed 2019]
- GANJI, Akbar. (2015) The Crisis of Trust in the Islamic Republic of Iran. *Huffington Post Website*. 23/01/2015. Disponible sur: <https://www.huffingtonpost.com/akbar-ganji/the-crisis-of-trust-in-the-6209216.html?guccounter=1> [accessed 2018]
- GHARA'ATI. (2018) Fragiliser le régime de la république islamique est trahir les martyrs. *Moj News Qom*. 05/01/2018. Disponible sur: <https://www.mojnews.com/fa/tiny/news-210157> [accessed 20/09/2018]
- GHOLAMHOSSEINPOUR, Mahrokh. (2017) Le taux effrayant des crimes d'honneur en Iran. *Khane-ye Amn Website*. 24/02/2017. Disponible sur: <http://www.khanehamn.org/archives/24826> [accessed 17/11/2017]
- GHOLAMHOSSEINPOUR, Mahrokh. (2018) *Observation sur les meurtres non déclarés*. Destinataire: Rouholamini, Shiva. Communication personnelle.
- GORJI, Abolghasem (1990) Le judiciaire et la gouvernance d'après Khomeiny *Keyhan Haftegi* 75: Juin 1990
- HASHEMIAN, Hassan. (2011) *Un regard à une douleur chronique : les crimes d'honneur*. Blog personnel de Hassan Hashemian. Disponible sur: <https://hash.persianblog.ir/g8BrnEmAn8h5O3kNILBq>- نیم-نگاهی-به-یک-درد-مزمین-قتل-های-ناموسی [accessed 2019]
- HEMATI, Shahrzad (2016) "Laisse-moi te pardonner" *Sharq* 12/06/2016
- HOSEINKHAH, Maryam. (2013) Mettre fin à la lapidation ou le passer sous silence pour fuir la supervision. *BBC Persian Website*. 28/05/2013. Disponible sur: http://www.bbc.com/persian/iran/2012/03/120308_125_women_day12_hosseinkhah [accessed 2015]
- JABARZADEGAN, Farkhondeh. (2016) Les problèmes des chercheurs du pardon. *Ebtekar Newspaper*. 09/04/2016. Disponible sur: <http://www.shafaf.ir/001c8I> [accessed 27/04/2017]

- JABARZADEGAN, Farkhondeh. (2018) J'allume les lumières. *Didar News Website*. 05/05/2018. Disponible sur: <http://didarnews.ir/fa/news/989/%D9%81%D8%B1%D8%AE%D9%86%D8%AF%D9%87-%D8%AC%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%B2%D8%A7%D8%AF%DA%AF%D8%A7%D9%86-%D9%85%D9%86-%DA%86%D8%B1%D8%A7%D8%BA%E2%80%8C%D9%87%D8%A7-%D8%B1%D8%A7-%D8%B1%D9%88%D8%B4%D9%86-%D9%85%DB%8C%E2%80%8C%DA%A9%D9%86%D9%85> [accessed 28/09/2018]
- KADIVAR, Mohsen. (2017) *Qesâs détruisant la dignité humaine de la nation*. Kadivar. Disponible sur: <http://kadivar.com/?p=16462>
- KAHANI, Abdoreza (2018) Entretien par Kasmi, Saïda *La censure en Iran* Table Ronde autour du film *Les Rives du Destin*. Cinéma MK2 de Bastille, Paris. 04/06/18.
- KAR, Mehrangiz. (2011) Des événements poste-électorales de 2009 . *Rooz Online Website*. 27/08/2011. Disponible sur: <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/archive/2011/august/27/article/-a49b87b130.html> [accessed 2015]
- KAR, Mehrangiz. (2018) Qesâs est injuste. *Radio Zamaneh Website*. 03/01/2018. Disponible sur: <https://www.radiozamaneh.com/374938> [accessed 16/07/2018]
- KARAMATI, Bijan. (2009) À l'attention des filles de MirHossein Moussavi. *Majleh Hafteh Online Publication*. 09/06/2009. Disponible sur: <https://mejlehhafteh.com/2009/06/11/%D8%AF%D8%AE%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%AC%D9%88%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D8%A7%D9%85%DB%8C-%D9%85%DB%8C%D8%B1%D8%AD%D8%B3%DB%8C%D9%86-%D9%85%D9%88%D8%B3%D9%88%DB%8C-%D8%A8%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86%D9%86/> [accessed 15/04/2017]
- KAZEMI, Mohammad Reza. (2017) Why Iranians Trust Celebrities More Than Government. *Radio Farda Website*. 27/12/2017. Disponible sur: <https://en.radiofarda.com/a/why-iranians-trust-celebrities-more-than-ir/28940854.html> [accessed 05/01/2018]
- KELLER, Art. (2010) The Supreme Leader's not-so-grand tour. *Foreign Policy*. 02/11/2010. Disponible sur: <https://foreignpolicy.com/2010/11/02/the-supreme-leaders-not-so-grand-tour/> [accessed 2015]
- LARIJANI, Mohammad Javad. (2011) Des explications de Larijani à propos de qesâs et sangsâr. *Mehr News Agency Website*. 1/06/2011. Disponible sur: <http://mehrnews.com/news/1326271/> [accessed 13/08/2017]
- LARIJANI, Mohammad Javad. (2016) Qesâs est le droit des gens, pas l'État . *ISNA website*. 31/07/2016. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/95050105381/> [accessed 13/08/2017]
- LEMAIGNEN, Julien. (2015) 52 % des Français sont favorables au retour de la peine de mort. *Le monde*. 07 mai 2015. Disponible sur:

https://www.lemonde.fr/societe/article/2015/05/08/les-francais-juges-plus-favorables-a-la-peine-de-mort-qu-en-2014_4630334_3224.html

- LORDON, Frédéric (2006) Invasion de la charité privée *Le Monde Diplomatique* Avril 2006
- MORTAZAVI, Saeed. (2016) lettre de Mortazavi. *Alef Website*. 11/09/2016. Disponible sur: <http://old.alef.ir/vdcgyq9wuak9yz4.rpra.html> [accessed 2019]
- MOSTAFAEE, Mohammad. (2011) Améné ne sentira pas mieux après le qesàs. 14-05-2011. Disponible sur: <http://archive.radiozamaneh.com/node/3965/%E2%80%8E> [accessed 2014]
- MOUSSAVI, MirHosseini. (2009) Injurier la photo de Khomeini est inacceptable. *Jombouri Eslami Newspaper*. 12/12/2009. Disponible sur: <https://www.kaleme.com/1388/09/21/klm-5383> [accessed 2011]
- MOUSSAVI, Zahra. (2016). Facebook personal page. 11/09/2016. Disponible sur: <https://www.facebook.com/eglantine.blue/posts/608473269333609> [accessed 05/11/2018]
- MOVAHHED, Naemeh. (2014) Pourquoi les vitrioles d'Ispahan ont été sujet aux rumeurs. *Alef Archive Website*. 22/10/2014. Disponible sur: <http://old.alef.ir/vdcqqarzt1a5r2.cbct.html?246261> [accessed 2015]
- NAYERI, M.-H.. (2011) *Pathologie d'une campagne de qesàs*. Disponible sur: <https://www.radiozamaneh.com/33790>
- RAHIMI JAHAN ABADI, Jalil. (2017) Le pouvoir judiciaire doit annoncer le nombre des exécutions lié au trafic de drogues. *Iranian Students' News Agency Website*. 23/07/2017. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/96050100193/> [accessed 30/07/2017]
- RAHMANI, Hezarroud. (2018) La continuation du régime de la république islamique d'Iran est due au sang pure des martyrs. *Issar*. 11/09/2018. Disponible sur: <http://isaar.ir/doc/news/fa/258704/> [accessed 20/09/2018]
- SAFAEI, Sajjad. (En cours de publication) *Beheading as an execution method*. Institut Max Planck. Ph.D. Political Science
- SARKOOHI, Faraj. (2016) Ceci n'est pas une pipe, ni une analyse. *Roshanfeker Online Journal*. 09/15/2016. Disponible sur: <https://wp.me/p7vZL9-1zj> [accessed 2019]
- SHIDMEHR, Niloofer. (2011) Vengeance et pardon de 3 angles et demi. *Shabakeh Website*. 15/05/2011. Disponible sur: <http://shabakeh.de/uncategorized/1660/> [accessed 02/08/2017]
- Il n'y avait pas de Facebook au temps de l'exécution de nos parents*. (2009) SHIRALI, Iman. Disponible sur: https://www.youtube.com/watch?v=SGsGn_E1CfE [accessed 16/09/2017]
- SOUREN, Behrouz. (2010) *Le role de Moussavi et Karroubi dans les exécutions massives des années 80*. ALEBORZMA'S BLOG. 18.11.2010. Disponible sur: <https://aleborzma.wordpress.com/2010/11/18/%D9%86%D9%82%D8%B4->

<https://www.youtube.com/watch?v=Yo8bIdn6dv4> [accessed 16/09/2017]

TAMADDON, Mehran (2015) Iranien

Les manifestations sanglante du jours de ashoura. (2009) UNKNOWN. Disponible sur: <https://www.youtube.com/watch?v=Yo8bIdn6dv4> [accessed 16/09/2017]

ZABIHZADEH, Ali Naghi. (2001) Le rôle de Sheik Fazlollah Noori dans le mouvement constitutionnaliste. *Institut de recherche et d'éducation Imam Khomeyni*, 10. 15/07/2010. [accessed 2018/04/17]

ZEITON. (2016) Mortazavi n'a pas demandé pardon, il a avoué. *Zeitoun Online Publication*. 16/09/2016. Disponible sur: <http://zeitoons.com/17789> [accessed 2018]

Dépêche dans la presse écrite ou sur le web

AL ARABIA. (2019) M.Alinejad porte plainte contre le Sepâh pour enlèvement de son frère. *Al Arabia Persian Website*. 05/12/2019. Disponible sur: <https://ara.tv/rwf7y> [accessed 2020]

AMNESTY INTERNATIONAL. (1990) *Iran: Violations Of Human Rights 1987 - 1990*. Amnesty International. 01/12/1990.

ASR IRAN. (2016) La réaction de Hossein Shariatmadari à la lettre de demande de pardon de Mortazavi : appréciable. *Asr Iran Website*. 14/09/2016. Disponible sur: <https://www.asriran.com/0024Qa> [accessed 2018]

ASR IRAN. (2018) Le sort de la famille d'Atena et son meurtrier un an après les faits. *Asr Iran Website*. 30/5/2018. Disponible sur: <https://www.asriran.com/002YOX> [accessed 2019]

BAHAR DAILY (2000) "Relaxé!" *Bahar Newspaper* 59: 12/07/2000

BBC PERSIAN. (2005) Le quotidien Neshat peut de nouveau paraître. *BBC Persian News Website*. 09-03-2005. Disponible sur: http://www.bbc.com/persian/iran/story/2005/03/050309_a_iran_neshat.shtml [accessed 09/08/2017]

BBC PERSIAN. (2008) Arrests after Afghan acid attack. *BBC Persian News Website*. 25/11/2008. Disponible sur: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7747621.stm> [accessed 14/07/2016]

BBC PERSIAN. (2009a) Behnoud Shojaee a été exécuté. *BBC Persian News Website*. 11-10-2009. Disponible sur: http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2009/10/091011_ba-shojaei-execution.shtml [accessed 16-04-2017]

BBC PERSIAN. (2009b) Guide: How Iran is ruled. *BBC Persian News Website*. Disponible sur: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8051750.stm [accessed 04/08/2017]

- BBC PERSIAN. (2009c) L'inquiétude de Khamenei de l'enseignement des sciences sociales dans les universités. 31/08/2009. Disponible sur: https://www.bbc.com/persian/iran/2009/08/090830_si_khamenei_universities [accessed 2017]
- BBC PERSIAN. (2013) Deux voleurs à la tire ont été exécutés en Iran. *BBC Persian News Website*. 20/01/2013. Disponible sur: https://www.bbc.com/persian/iran/2013/01/130120_mgh_iran_burglar_execution.shtml [accessed 7/09/2019]
- BBC PERSIAN. (2014) Le photographe du rassemblement contre les virtioles en série a été arrêté. *BBC Persian News Website*. 24/08/2014. Disponible sur: https://www.bbc.com/persian/iran/2014/10/141024_l45_isfahan_acid_photographer_arrest [accessed 2015]
- BBC PERSIAN. (2016a) La réaction des familles de deux victimes de Kahrizak à la demande de pardon de Mortazavi. *BBC Persian News Website*. 12/09/2016. Disponible sur: https://www.bbc.com/persian/iran/2016/09/160912_l10_mortezavi_letter_pourandarjani_ghahremani_reax [accessed 2018]
- BBC PERSIAN. (2016b) Les réactions à la demande de pardon de Mortazavi : Nous ne pardonnons pas, ni nous oublions. *BBC Persian News Website*. 11/09/2016. Disponible sur: https://www.bbc.com/persian/iran/2016/09/160911_l77_trending_mortazavi_apology
- BBC PERSIAN. (2017a) BBC porte plainte auprès des Nations Unies pour harcèlement contre ses journalistes de la part des autorités iraniennes. *BBC Persian News Website*. 25/10/2017. Disponible sur: <https://www.bbc.com/persian/world-41748705> [accessed 2019]
- BBC PERSIAN. (2017b) Le viol d'une fille pakistanaise pour venger le viol commis par son frère. *BBC Persian News Website*. 26-07-2017. Disponible sur: <http://www.bbc.com/persian/world-40735506> [accessed 28-10-2018]
- BBC PERSIAN. (2019) Des "falcificateurs" de la guerre menacés à des représaille. *BBC Persian News Website*. 12/01/2019. Disponible sur: <https://www.bbc.com/persian/iran-features-46853540> [accessed 19/12/2019]
- BOROUMAND FOUNDATION. (2017) Behnoud Shojai, un destin. *Boroumand Foundation Website*. Disponible sur: <http://www.iranrights.org/fa/memorial/story/-7591/behnud-shojai>
- BOROUMAND FOUNDATION (2019) L'exécution d'un jeune à Karaj.
- DW PERSIAN. (2011a) Le dossier de Mortazavi est-il fermé ou ouvert? *Deutsche Welle Persian Website*. 26/07/2011. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/123HO> [accessed 2018]
- DW PERSIAN. (2011b) Les paignants de l'incident du campus de l'Université condamné à prison et aux coups de fouets. *Deutsche Welle Persian Website*. 30/06/2011. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/11ms8?maca=fa-IR-> [accessed 2015]

- DW PERSIAN. (2014) Khamenei répète la nécessité de l'ingénierie culturelle et l'évolution des sciences sociales. *Deutsche Welle Persian Website*. 19/10/2014. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/1DYsb?maca=fa-IR-> [accessed 2019]
- DW PERSIAN. (2015) L'annulation du concert de "Ghorbani" à cause de la protestation du "ommat hezbollah". *Deutsche Welle Persian Website*. 26/02/2015. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/1Ei9O?maca=fa-IR-> [accessed 2019]
- DW PERSIAN. (2016) Les réactions à la demande de pardon de Mortazavi des familles des victimes de Kahrizak. *Deutsche Welle Persian Website*. 12/09/2016. Disponible sur: <https://p.dw.com/p/1K0QU> [accessed 2018]
- EETEMÂD (2007) "Sina Paymardi, joueur de ney, est libéré après 3,5 ans de prison en payant le diya" *Quotidien Etemad* 25/12/2007
- EETEMÂD. (2016) 16 ans d'incarcération pour Nargess Mohammadi. *Eetamad Newspaper Website*. 29/09/2016. Disponible sur: http://etamadnewspaper.ir/?News_Id=55848 [accessed 2018]
- ENTEKHAB. (2016) Nous n'avons pas d'exécution pour le meurtre, mais le qesâs . *Entekhab News Website*. 18-04-2016. Disponible sur: <http://www.entekhab.ir/fa/print/263750> [accessed 13/08/2017]
- EETEMÂD DAILY (2013) "S'opposer à l'exécution, c'est s'opposer à l'Islam" *Eetamad* 2013-12-12
- FARS NEWS. (2011) Le verdict de qesâs est seulement la vue d'un seul œil. *Fars News Agency Website*. Disponible sur: <http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=9002230328> [accessed 14.06.2017]
- FARS NEWS. (2014) Renoncer à qesâs du vitrolieur de ma part était empiter sur le droit des autres. *Fars News Agency Website*. 27-10-2014. Disponible sur: <https://www.farsnews.com/news/13930804000679/%D9%82%D8%B5%D8%A7%D8%B5-%D9%86%DA%A9%D8%B1%D8%AF%D9%86-%D9%81%D8%B1%D8%AF-%D8%A7%D8%B3%DB%8C%D8%AF%D9%BE%D8%A7%D8%B4-%D8%A7%D8%B2-%D8%B3%D9%88%DB%8C-%D9%85%D9%86-%D8%B8%D9%84%D9%85-%D8%A8%D9%87-%D8%AF%DB%8C%DA%AF%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A8%D9%88%D8%AF-%D8%B4%DB%8C%D8%B1%DB%8C%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%AF%DB%8C-%DB%B7> [accessed 03-01-2019]
- HAR IR. (2010) Entretien avec le fils de la victime. *Human Rights Iran News Agency Website*. 05/09/2013. Disponible sur: <http://www.rhairan.in/archives/18807> [accessed 2013]
- IRNA. (2013) L'éditeur en chef de Aséman présente des excuses. *IRNA News Agency Website*. 20/02/2014. Disponible sur: <http://www.irna.ir/fa/News/81053320> [accessed 2018]
- IRNA. (2014) Le meurtrier d'enfant adopté a été exécuté. *IRNA News Agency Website*. 21/08/2014. Disponible sur: www.irna.ir/news/81280846/ [accessed 30/80/2018]
- ISNA. (2014) Le quotidien Aséman est fermé. *ISNA website*. 20/02/2014. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/92120100253/> [accessed 09/08/2017]

- ISNA. (2016) Motazavi a fait preuve de *Tobeh*. *ISNA website*. 13/06/2016. Disponible sur: <https://www.isna.ir/news/95062314648/> [accessed 2018]
- ISNA. (2017) Lettre au chef du pouvoir judiciaire au sujet de deux condamnés à qesâs. *ISNA website*. 07/05/2017. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/96041407416/> [accessed 13/08/2017]
- ISNA. (2005) L'avocat du quotidien Neshat affirme que le verdict d'interdiction est renversé après 5 ans. *ISNA website*. 9/03/2005. Disponible sur: <http://www.isna.ir/news/8312-08289/> [accessed 08/08/2017]
- ISNA. (2014) La coupe des doigts d'un voleur en public. *ISNA website*. 22/08/2014. Disponible sur: <https://www.isna.ir/news/93053116465/> [accessed 21/09/2018]
- ISNA. (2016) Un grand homme qui n'était pas immune des rumeurs. *ISNA website*. 23/10/2016. Disponible sur: <https://www.isna.ir/news/95080200976/> [accessed 2019]
- KHABAR ONLINE. (2014) Une mère pardonne le meurtrier de son fils. 17/04/2014. Disponible sur: <https://www.khabaronline.ir/photo/349844/> - مادرى - كه - پاى - چوبه - دار - قاتل - پسرش - را - بخشيد - سيلي - را - كه - به - صورتش [accessed 2016]
- KHABAR ONLINE. (2018) l'investigation de meurtre d'une femme de 22 ans révèle que son père n'est pas son géniteur. *Kabar Online Website*. 21/04/2018. Disponible sur: <https://www.khabaronline.ir/news/771200> [accessed 28/09/2019]
- MASHREQ NEWS. (2013) Images d'un pardon au moment de l'exécution. *Mashreq News Website*. 08-05-2013. Disponible sur: <https://www.mshrgh.ir/213206> [accessed 14-06-2016]
- RADIO FARDA. (2011) L'exécution de peine de qesâs . *Radio Farda Website*. 30/07/2011. Disponible sur: http://www.radiofarda.com/content/o2_ameneh_ahmadinejad_help/24291827.html [accessed 05.13.2014]
- RADIO FARDA. (2018) Ministre de Rouhani ignore les nombres des étudiants arrêtés. *Radio Farda Website*. 02/01/2018. Disponible sur: <https://www.radiofarda.com/a/iran-minister-says-no-record-of-students-arrested-in-recent-protests/28951308.html> [accessed 2019]
- RADIO ZAMANEH. (2016) Nous sommes sans nouvelles des journalistes arrêtés. *Radio Zamaneh Website*. 08/02/2016. Disponible sur: <https://www.radiozamaneh.com/260010> [accessed 2018]
- RAJA NEWS. (2016) Les décorateurs à l'assaut contre les tombes des martyrs. *Raja News Agency Website*. 08/10/2016. Disponible sur: <http://rajanews.com/node/250990> [accessed 17/04/2017]
- RISHEH NEWS. (2016) *Rapport complet du séminaire des droits de l'Homme islamique et de la dignité humaine*. 3-08-2016.

- ROOZ ONLINE. (2008) Le pérénisation du projet d'élévation de la sécurité sociétale. *Rooz Online Website*. 2008. Disponible sur: http://www.roozonline.com/archives/2008/06/post_7940.phpm [accessed 2014]
- SHARQ DAILY. (2017) les trafiquant de drogue ne seront plus exécutés. *Sharq Newspaper Website*. 13-02-2017. Disponible sur: http://sharghdaily.ir/?News_Id=114937 [accessed 2018]
- TASNIM NEWS. (2014) Augmentation des "pardons" dans les dossiers de qesâs. *Tasnim News Website*. 23/04/2014. Disponible sur: <https://tn.ai/347377> [accessed 2017]
- YOUNG JOURNALISTS CLUB. (2018) Des coups de fouet en public à Kashmar. 13/07/2018. Disponible sur: <https://www.yjc.ir/00RfBD> [accessed 20/09/2018]

ANNEXES

1- REMARQUES MÉTHODOLOGIQUES

Avant d'être énoncé dans sa forme actuelle, ce projet de recherche est né à partir de mon intérêt pour l'étude des comportements de la société et ceux de l'État en passant par l'analyse de l'opinion publique. Dans l'absence de données quantitatives fiables et utiles et dans l'impossibilité, entre autres économique, de mener de tels sondages ou tests, je me suis dirigé vers une étude qualitative basée sur l'observation, des entretiens et des recherches documentaires. Ceci s'est avéré plus difficile que prévu.

En premier lieu, je me suis heurtée à un problème d'accès aux données officielles et fiables. Pour situer la pratique de *qesâs*, je voulais présenter de simples données : le nombre total de plaintes d'agressions physiques auprès des commissariats de police, le nombre de cas arrivés aux tribunaux, le nombre de cas élucidés, le nombre de cas finissant en exécution de peine de *qesâs*, et le nombre de cas finissant en pardon de la part des victimes et leur famille. Tandis que les avocats, les juges et d'autres personnes que j'ai pu contacter se référaient à des chiffres présentés par des journalistes ou même des organisations de défense des Droits de l'Homme, les deux centres habilités à me fournir des données officielles m'ont fait savoir qu'ils ne détenaient pas les informations que je cherchais.

Les deux centres que j'ai contactés étaient « le centre de statistique d'Iran »¹ et « le centre de recherche du pouvoir judiciaire »². Le centre de statistique d'Iran m'a présenté des données incomplètes et ma source au centre m'a conseillé de ne pas me fier aux données originales du pouvoir judiciaire. Elle a précisé que les chiffres reçus des services judiciaires changeaient de définition d'une année à l'autre : ainsi, une agression pouvait vouloir dire une agression physique, avec ou sans arme, plus ou moins grave selon les années. Les données seraient donc inutilisables pour le centre de statistique. Même avec cette précaution, le centre ne détenait pas d'information sur le nombre des cas présentés dans les tribunaux. Au centre des recherches du pouvoir judiciaire, ma tâche était plus difficile, car je n'y avais aucun contact. M'approchant du centre par des canaux officiels, j'ai obtenu comme réponse qu'il n'existait pas de données nationales sur les cas de *qesâs*

¹ Markaz-e âmâr-e iran est fondé en 1924. Le site officiel est le <https://www.amar.org.ir>

² Markaz-e pajouhesh-hâye qoveye qazâieh. Le site officiel est le <https://www.ijri.ir>

exécutés ou pardonnés, ce qui est démenti par les annonces officielles qui parlent parfois des diminutions de nombre d'exécution, et qu'à cette étape, il n'y avait que les prisons qui pouvaient me donner des chiffres relatifs à leur établissement.

Pour contourner cet obstacle, je me suis dirigée vers une méthode qualitative d'obtention de données. Utilisant et mobilisant mes ressources personnelles et des réseaux et contacts personnels, j'ai commencé à m'approcher de la scène des tribunaux pénaux. À cette étape, j'ai été confrontée à un autre type de difficulté. Alors qu'au début mes contacts, majoritairement des avocats, étaient certains que l'accès aux données et la réalisation des entretiens avec les personnes impliquées étaient faciles, tous ont été surpris de constater l'inverse : l'impossibilité de trouver des données ; la réticence ou le refus d'un grand nombre des familles impliquées de m'accorder des entretiens. Un officier de la justice, haut responsable d'une maison d'arrêt à Téhéran m'a conseillé de m'inscrire dans une université iranienne afin de ne pas divulguer le fait que je réalisais cette recherche dans le cadre de ma thèse de doctorat en France. Ce que j'ai refusé de faire. Pour les observations que j'ai effectuées auprès des tribunaux pénaux de Téhéran, j'ai accompagné une avocate, sans avoir à me présenter.

Mis à part les problèmes de terrain que je viens de survoler, j'ai également expliqué, dans le texte, pourquoi mon choix s'est davantage concentré sur les cas de *qesás* concernant les meurtres et non les cas de *qesás* partiel. Ces cas auraient été d'autant plus intéressants et notables car ce sont des cas où la victime, elle-même est présente et de plus, ces cas posent la question de la mutilation. Ce qui ouvrirait la question de torture et la relation entre l'État et le corps des citoyens. Afin d'apporter des éléments d'information sur le *qesás* partiel et de montrer que les dynamiques dans ces cas ne semblent pas fondamentalement différentes, nous avons abordé le cas de Améné traitant une affaire de vitriole et du *qesás* partielle des yeux, auquel nous avons un accès indirect grâce à l'abondante documentation, les reportages et les articles que la médiatisation de cette affaire avait produit.

En conduisant mes entretiens, je n'ai pas demandé directement aux interviewés le motif de leur décision. J'ai opté pour des entretiens ouverts. La sensibilité du sujet faisait que les interviewés essayaient de justifier leur décision. Fuyant le jugement des autres, ou le leur, les décideurs tentent des rationalisations (Nisbett and Wilson, 1977) qui rendent leur propos peu fiables pour y déceler les motivations. J'ai alors décidé d'inférer à partir de leur propos, des normes auxquelles ils veulent se conformer.

2 - RÉACTION À L'ANNONCE D'UNE EXÉCUTION

Afin de mettre en évidence la diversité et la distribution des commentaires recueillis, je vais présenter des détails relatifs à un cas dans cette partie.

En mars 2014, Farzaneh Moradi a été exécuté pour le meurtre de son mari à la suite d'un procès qui a été relaté dans les médias modérément. Voici un recueil des opinions exprimées à la publication de la nouvelle de son exécution sur la page Facebook¹ de BBC Persian. Le nombre total des commentaires qui sont pris en compte de 360 opinions. Je n'ai pris en compte que les commentaires de premier degré. C'est-à-dire les commentaires qui répondait à l'article directement, et non pas à un autre commentaire laissé plutôt par un autre internaute.

Nombre des commentaires	Contenu du commentaire
55	La punition était son dû.
19	C'est ce qui arrive quand une fille de 15 ans est mariée.
19	Expression d'inquiétude pour l'enfant du couple.
12	Je suis contre la peine de mort.
12	Expression d'empathie avec la famille de la victime pour comprendre et accepter la sentence : « Mettez-vous à la place des victimes. »
7	Expression de mépris envers la religion qualifiée d'arriérée
7	Expression de mépris envers la population qualifiée d'ignorante
6	Expression de tristesse.
6	Expression sur les détails du dossier : doute sur la culpabilité de l'exécutée, et sur l'innocence du grand père de la victime.
5	Indication des lacunes des droits de femmes en i slam
5	Les fautifs sont les parents de l'exécutée qui ont manqué à son éducation et son bien-être.
4	Je suis contre la peine de mort car Dieu seul peut reprendre la vie qu'il nous a donné
4	Ce qui est nécessaire est de régler les problèmes sociétaux
3	Je suis contre <i>gesâs</i> , il faut pardonner

¹ <https://www.facebook.com/bbcpersian/posts/79271365075613>.

3	La loi de dieu est appliquée.
3	J'approuve cette exécution, mais pas en public
3	Le gouvernement est toujours injuste
2	Il faut remplacer la peine de mort par prison à vie (159 likes)
2	Expression du doute sur l'efficacité et les retombées d'une exécution : « toute est réglé maintenant ? »
2	<i>Le qesâs</i> est la justice.
2	Je suis pour la peine de mort.
1	Il ne faut pas que ce soit la famille qui décide.
1	L'inefficacité du système judiciaire est en cause. Il faudrait prendre en compte des circonstances atténuantes.

La même information, relatée sur la page web du site d'information de BBC Persan¹ a également suscité des commentaires. Cependant beaucoup des commentaires ne contenait pas de texte, leur contenu étant supprimé par les modérateurs du site dû à une langage inappropriés ou non-conformité à la politique éditoriale de BBC. Parmi les opinions exprimées où il était possible de comprendre une position par rapport à l'affaire (plusieurs personnes se sont exprimées sur le crime, sans désigner un coupable), une majorité était en accord avec la peine rendue. Voici un recueil des opinions exprimées au nombre total de 75.

Nombre de commentaires	Contenu du commentaire
15	La punition était due face au crime.
5	<i>Le qesâs</i> est un commandement coranique (et légale) qui ne peut pas être mises en question.
5	Il faut se mettre à la place de la famille de la victime pour comprendre le <i>qesâs</i>
4	Je suis contre la peine de mort
4	Les vrais fautifs sont les parents de l'exécuté
4	Une peine moins importante serait souhaitable (il n'est pas clair si c'est une opposition à la peine de mort ou dû à des

¹ http://www.bbc.co.uk/persian/iran/2014/03/140304_nm_execution_farzaneh_moradi.shtml, le 6 mars 2014

	circonstances qu'ils estiment atténuantes. Je vais être conservatrice et les compter dans la deuxième série)
3	Les raisons du crime doivent être cherchées dans la société et les conditions sociales et particulière de l'affaire
3	Expression de critiques envers le système judiciaire (il n'est pas claire s'ils critiquent le processus, ou le résultat)
2	Les lois islamiques sont fautives (il n'est pas clair s'ils critiquent le mariage à bas âge et le droit de divorce ou le <i>qesâs</i>)
1	Les victimes ne doivent pas être des décideurs (il n'est pas clair s'il est contre la peine de mort ou seulement le <i>qesâs</i>)

3- LES ENTRETIENS

Code Intp1	Date d'interview 01-05-2012	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Intp2	Date d'interview 27-05-2012	Lieu d'interview Université de Genève, département de psychologie
Âge d'interviewé.e.s 30	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Professeur des Universités		

Code Obs1	Date d'interview 06-01-2013	Lieu d'interview La salle d'attente du tribunal pénal Numéro 71, Téhéran
Des personnes présentes Avocate du meurtrier ; mère, frère et oncle du meurtrier ; Oncle, tante, et frères de la victimes		

Code Ent1	Date d'interview 07-01-2013	Lieu d'interview Résidence d'une amie commune
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Agent d'entretien Fils de victime		

Code Ent2	Date d'interview 11-01-2013	Lieu d'interview Résidence d'une amie commune
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Infirmière Fille de victime		

Code Obs2	Date d'interview 22-01-2013	Lieu d'interview <i>Dadsara keifari</i> Téhéran (parquet pénal)
Des personnes présentes Juge d'exécution, deux membres de son bureau, l'avocate que j'accompagnais en tant que stagiaire, les oncles de deux personnes exécutés (dans un cas qui n'était pas de <i>gesás</i>), et une femme dont le fils a été tué pendant l'arrestation de son mari accusé de meurtre.		

Code Intp3	Date d'interview 11-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocat de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 40-50	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Obs3	Date d'interview 12-02-2013	Lieu d'interview <i>Dadgostaro kol ostan</i> , Kerman, antenne départementale du ministère de la justice
Des personnes présentes Sous-directeur de l'antenne, représentante du procureur au bureau 3 d'exécution des peines, inspecteur spécialiste de meurtre, un frère du condamné		

Code Ent3	Date d'interview 13-02-2013	Lieu d'interview Le café de l'Hôtel Pars
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Institutrice en retraite Épouse de victime		

Code Intp4	Date d'interview 13-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocate de l'interviewée
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Intp5	Date d'interview 18-02-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 40-50	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat, directeur de l'institut de criminologie de Kerman		

Code Intp1	Date d'interview 19-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocate de l'interviewée
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocate		

Code Intp6	Date d'interview 23-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocat de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 60-70	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat, ancien juge		

Code Intp7	Date d'interview 26-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocat de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 60-70	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Intp1	Date d'interview 27-02-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocate de l'interviewée
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Intp8	Date d'interview 03-03-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocat de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 40-50	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat, Professeur des universités		

Code Ent4	Date d'interview 04-03-2013	Lieu d'interview Le café du parc du Boulevard Mazandaran
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Femme au foyer Épouse de victime, mère du meurtrier		

Code Ent5	Date d'interview 10-03-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Profession libérale Demi-frère de la victime		

Code Intp9	Date d'interview 11-03-2013	Lieu d'interview Résidence d'une amie commune
Âge d'interviewé.e.s 40-50	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Kerman
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Assistant social		

Code Intp10	Date d'interview 19-03-2013	Lieu d'interview La résidence de l'intervieweur
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Journaliste, Directeur du service des faits divers du journal <i>E'temad</i>		

Code Ent6	Date d'interview 30-03-2013	Lieu d'interview Résidence d'une amie commune
Âge d'interviewé.e.s 70-80	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Secrétaire du tribunal pénal, retraité		

Code ent7	Date d'interview 08-04-2013	Lieu d'interview Le cimetière de Behesht-Zahra
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Femme au foyer Mère de victime		

Code Intp11	Date d'interview 10-04-2013	Lieu d'interview Bureau du journal <i>Etella'at</i>
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Journaliste ; Responsable du page faits divers de l'hebdomadaire <i>Etella'at</i>		

Code Ent8	Date d'interview 18-04-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 60-70	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Bâbol
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Agriculteur Père de victime		

Code Intp12	Date d'interview 18-04-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Ent9	Date d'interview 18-04-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Göteborg
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Professeur des lycées Fille de victime		

Code Ent10	Date d'interview 23-04-2013	Lieu d'interview Entretien par Skype, traduit par l'avocat
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Hamadān
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Conducteur routier Père de victime		

Code Intp13	Date d'interview 23-04-2013	Lieu d'interview Le cabinet d'avocat de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat		

Code Intp14	Date d'interview 25-04-2013	Lieu d'interview Le café de la grande Hôtel de Téhéran
Âge d'interviewé.e.s 50-60	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocate, défenseur du droit des enfants		

Code Ent11	Date d'interview 26-04-2013	Lieu d'interview La résidence d'intervieweur
Âge d'interviewé.e.s 40-50	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Vendeur accessoires informatiques Meurtrier, condamné à <i>qesās</i> , pardonné et libéré		

Code Ent12	Date d'interview 27-04-2013	Lieu d'interview les bureaux du quotidien Etella'at
Âge d'interviewé.e.s 20-30	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Profession libérale Frère du meurtrier, fils du victime		

Code Intp15	Date d'interview 25-02-2014	Lieu d'interview Entretien par Skype
Âge d'interviewé.e.s 60-70	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Paris
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Avocat, directeur de l'association des avocats		

Code RS1	Date de parution Le 13 juillet 2017 à 13h57	Plate-forme du réseau social utilisé Twitter
Âge d'utilisateur 40-50	Sexe d'interviewé.e.s F	Lieu d'habitation de l'utilisateur Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Juriste, journaliste, activiste		

Code Intp16	Date d'interview 18-03-2014	Lieu d'interview La résidence de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Téhéran
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Traducteur, journaliste, ex-prisonnier politique		

Code Intp17	Date d'interview 26-10-2017	Lieu d'interview La résidence de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Paris
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Directeur de projet, ex-prisonnier politique		

Code Intp18	Date d'interview 07-11-2017	Lieu d'interview La résidence de l'interviewé
Âge d'interviewé.e.s 30-40	Sexe d'interviewé.e.s M	Lieu d'habitation d'interviewé.e.s Paris
Profession de l'interviewé.e.s et/ou leur rôle Ex-prisonnier politique		