

Anne-Sophie VIVIER*

Afzād : cohésion et autonomie communautaire d'un village iranien aujourd'hui**

Problématique et méthode

Le monde rural iranien, très étudié pendant les décennies précédant la Révolution islamique suite à la Réforme agraire, est en revanche très mal connu depuis une vingtaine d'années, alors même qu'il a dû subir de nombreuses transformations. En effet, l'intervention vigoureuse de la République islamique en matière de développement local, en multipliant les infrastructures, écoles, dispensaires et en étendant largement l'accès aux réseaux électriques et téléphoniques, a fortement contribué au décloisonnement des villages iraniens, et entraîné sans doute par là même nombre de modifications, puisque l'isolement était jusqu'alors l'un des éléments déterminants de l'organisation sociale.

* Doctorante à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

** Cet article a été traduit en persan pour la revue *Iranian Journal of Anthropology* (à paraître), et je profite de l'occasion pour remercier le Dr. Tāleb qui a bien voulu assurer sa traduction.

Mais l'origine des transformations actuelles du monde rural est aussi à rechercher plus loin encore dans le passé : celles-ci peuvent apparaître également comme le prolongement des bouleversements apportés par la Réforme agraire. Moḥammad Reza Shah, dans la ligne de sa politique modernisatrice volontariste, a tenté de briser le système de tenure et de grande propriété agricole, règle générale dans la majeure partie du territoire iranien, considérée comme un obstacle à l'accroissement des investissements, et donc de la productivité et du rendement de ce secteur économique. Toute une série de lois édictées entre 1963 et 1979 cherchèrent à opérer un vaste mouvement de redistribution des terres, plus ou moins effectif selon les régions et les conditions de tenure¹.

Si cette tentative fut un échec patent dans le domaine économique, elle eut cependant des retombées importantes sur la société rurale. Les nombreux travaux des années 1960-1970, menés justement pour évaluer les conséquences et les résultats de la Réforme agraire, décrivent une société villageoise en mutation, fortement déstabilisée par la fin du système traditionnel d'exploitation, lieu de nouvelles tensions et de nouveaux enjeux alors que tendent à disparaître d'anciennes formes de régulation et d'organisation sociales. Ce mouvement de déstabilisation et de recomposition entamé alors a dû parvenir, durant la vingtaine d'années qui suivit, à de nouvelles configurations sociales, à de nouveaux compromis, de nouveaux équilibres, plus achevés que ce qui fut étudié dans les premières années de la Réforme.

Il s'avère donc nécessaire de se pencher à nouveau aujourd'hui sur le monde rural iranien pour mesurer la portée

1. Pour des informations détaillées sur les étapes de la Réforme agraire, voir par exemple Farāzmand, 1989, *The state...* ; Lahsaeizādeh, 1993, *Contemporary...* ; Najmābādī, 1987, *Land reform...* ; Keddie, 1968, *The iranian village...*

de ses évolutions récentes, et cela à la lumière des bouleversements entamés il y a une trentaine d'années, dans une sorte de dialogue avec les études menées sur les conséquences de la Réforme agraire. Celles-ci semblent en effet s'accorder sur un trait majeur : la déstabilisation de la communauté villageoise, suite à l'effondrement du système de tenure traditionnel et à la modernisation des techniques agricoles et l'affaiblissement de sa cohésion, et c'est cette question que tentera d'étudier ce travail : peut-on vraiment parler d'un affaiblissement actuel de la cohésion communautaire villageoise ainsi que des pratiques de coopération et du sentiment de solidarité censés la soutenir, ou ne faut-il pas parler plutôt d'une transformation de leur nature et/ou de leurs manifestations? Cette question implique une réflexion s'articulant autour de deux principaux axes.

Il faudra réfléchir d'une part sur la notion de communauté villageoise, sur ce qui fonde sa cohésion et sur les conditions et les manifestations de sa vitalité car celles-ci ne se limitent sans doute pas aux critères d'homogénéité sociale et de pratiques de coopération énoncés plus haut ; de plus, les conflits et dissensions ont peut-être, contrairement à l'apparence, un rôle bénéfique à jouer. Cette réflexion devrait permettre dans le même temps de déterminer les "frontières", les marques de la communauté et de comprendre ainsi si le village est encore un cadre opératoire ou si il se retrouve réellement comme noyé dans le tissu régional ou éclaté par des alliances "verticales" avec des groupes extérieurs, par exemple l'alliance de la nouvelle bourgeoisie enrichie avec les représentants de l'Etat au détriment des autres villageois.

D'autre part, il sera aussi nécessaire de se pencher sur les notions de cohésion, de coopération et de solidarité afin de bien en saisir les caractéristiques propres à chacune et les interrelations qu'elles entretiennent : les pratiques de coopération sont-elles, par exemple, l'indice obligé du degré de

cohésion et de solidarité d'un groupe ? En ce qui concerne le contexte propre à ma recherche, le monde rural iranien, je chercherai à distinguer les mécanismes concrets de ces rapports de solidarité et de coopération, les institutions et les pratiques exactes dans lesquelles ils s'incarnaient, les groupes sociologiques sur lesquels ils se fondaient ainsi que les motivations profondes auxquelles ils répondaient : principes moraux ou religieux, besoins économiques, prestige personnel, etc..., pour les mettre ensuite en regard avec les évolutions passées ou en cours.

Cette réflexion, présentée ici de façon très abstraite, s'ancre en fait dans un terrain bien précis puisque toutes mes observations portant sur la situation actuelle de la communauté villageoise iranienne sont le fruit d'un travail de terrain d'un mois (avril 2001) dans le petit village d' Afzād, situé dans la périphérie nord-ouest de la région de Kermān. Ce travail ne prétendra donc pas traiter de la communauté villageoise iranienne en général, ce qui ne saurait avoir de sens.

Afzād, peuplé d'environ trois cents habitants et caractéristique des plateaux désertiques du centre de l'Iran, dépendant absolument de l'irrigation pour toute agriculture, semble avoir connu le système d'exploitation traditionnelle de grande propriété et de tenure, avant sa remise en cause par la Réforme agraire, ainsi que des pratiques de coopération agricoles assez développées, liées surtout à l'irrigation ; il correspond donc assez bien à la nature de la réflexion attendue, d'autant plus que son inscription géographique dans une vallée assez ouverte et au peuplement très dense, rend pertinente la question de la redéfinition régionale des communautés rurales.

L'intérêt représenté par le choix de ce village est aussi de donner accès à un certain nombre d'informations précises sur sa situation à la fin des années 1960. En effet, un groupe de

jeunes étudiants en architecture purent s'y rendre en 1969 et en rapportèrent un document écrit, ainsi que des photos, des diapos et un petit film. L'analyse de ces pièces permit ainsi de déterminer avec assez de précision l'organisation sociale et politique de l'époque et de voir dans quelle mesure ce village correspondait aux situations étudiées par les chercheurs de la même période, délimitant ainsi dans quelle mesure je pourrais me référer à leurs ouvrages et à leurs réflexions.

Mon travail s'est en effet aussi nourri d'une large bibliographie, puisant aussi bien dans les monographies villageoises, le plus souvent en persan, ou dans les travaux portant sur les conséquences de la Réforme agraire, que sur des ouvrages d'anthropologie plus théoriques abordant l'étude des notions de "communauté villageoise", "cohésion" ou "rupture" sociale, que ce soit au Moyen-Orient ou ailleurs dans le monde, nombre d'études fondatrices en la matière portant par exemple sur l'Europe.

Ce travail bibliographique fut premier, me permettant de définir ma problématique et de me constituer une connaissance relative de la société rurale iranienne. C'est ensuite, à la fin de l'année universitaire que mon travail de terrain s'appliqua à étudier le cas précis d' Afzād à la lumière des débats antérieurs et dans un esprit de comparaison. En effet, après un premier passage très rapide en septembre 2001, qui me permit de repérer les lieux et d'accomplir ce choix définitif, j'ai effectué mon travail de terrain proprement dit durant un mois et demi, de début avril à la mi-mai 2001. Pendant les deux premières semaines, je restais principalement dans ma famille d'accueil, ne prenant que de rares contacts avec le reste de l'espace villageois et les autres habitants, me contentant de définir grâce à de nombreuses questions, quels devraient être les axes directeurs de ma recherche, quels étaient les enjeux propres à Afzād concernant mon sujet. C'est aussi durant ces deux semaines

qu'eurent lieu les principaux rites liés au mois de Muharram, qui me permirent de m'inscrire peu à peu dans le cadre du village à travers ma participation aux rassemblements quotidiens. Cette période terminée, les gens étaient plus disponibles et j'étais moi-même une figure plus ou moins familière et acceptée. Je pus donc commencer à fréquenter plus assidûment les autres habitants. Pour cela, je choisis de consacrer mes matinées à un porte-à-porte systématique, qui devait me permettre de définir avec précision les composantes démographiques et sociales du village. J'entrai ainsi dans chaque maison avec quelques questions simples (nombre d'habitants, nature du mariage, occupations professionnelles, possessions agricoles, éventuelles pratiques de coopération, degré de fréquentation de Kūhbanān, etc.), en espérant que celles-ci seraient la source d'une discussion plus ouverte et plus générale qui me permettrait de déceler de nouveaux indices ou de nouvelles informations échappant à mon cadre de départ. Les après-midi étaient beaucoup plus diversifiées, laissant libre cours à la simple observation et à la constitution de relations sociales plus approfondies : je tournais dans les jardins et les champs, proposant par moments ma participation, ou me laissais inviter de maison en maison, au gré des rencontres. Je cherchais aussi à fréquenter autant que possible les principaux lieux de sociabilité comme le point d'eau ou la station de téléphone. C'est cette dernière méthode qui me permit de repérer concrètement la réalité des pratiques d'entraide et de coopération, que mes questionnements matinaux ne pouvaient parvenir à définir que de façon très floue.

Cette étude cherchera d'abord à définir les relations entretenues par Afzād avec l'ensemble régional dans lequel il s'inscrit, et donc le degré d'autonomie et de cohésion communautaire, puis à comprendre les fondements internes de cette cohésion communautaire.

I. Entre intégration régionale et autonomie communautaire

A. Afzād et la région de Kūhbanān :

La région de Kūhbanān, où se trouve le village d' Afzād, objet de cette étude, est située sur les plateaux désertiques du centre de l' Iran, à l' extrémité nord-ouest de la région de Kermān. C' est une région considérée comme montagneuse puisque d' altitude élevée (1800 m) mais qui possède pourtant un aspect assez ouvert : elle s' inscrit en effet dans une large vallée que bordent deux chaînes de montagnes aux flancs très abrupts.

Le climat y est donc plus frais que dans la plaine de Kermān et les amplitudes thermiques, annuelles et diurnes, y sont plus appuyées. Les températures atteignent ainsi 35-40° en été et 0-5° en hiver, et sévit même plusieurs dizaines de jours de gel. La pluviométrie y est extrêmement faible, dépassant rarement 150 mm/an. Depuis deux ans s' est abattue une sécheresse dramatique, comme dans bien d' autres régions de l' Iran, et cette année, le seuil atteint ne dépasserait pas 80 mm.

Dans ces conditions, l' occupation par l' homme de cette contrée fut déterminée par l' accès aux ressources en eau. Les différents villages s' échelonnent sur le bas des piémonts, aux débouchés des *qanāt*, canaux souterrains amenant l' eau depuis une nappe phréatique légèrement surélevée. Seule la petite ville de Kūhbanān, centre administratif et économique de la région, étale ses habitations, ses jardins et ses champs sur toute la largeur de la vallée. Elle aussi autrefois approvisionnée en eau par un système de *qanāt*, elle a connu depuis une vingtaine d' années le développement massif des puits à motopompes, qui a entraîné un abaissement dramatique du niveau de la nappe phréatique et l' assèchement progressif des *qanāt*. Ces puits sont aujourd' hui sa seule source en eau.

La région de Kūhbanān correspond donc à un archipel de villages accrochés aux piémonts des deux massifs montagneux bordant la vallée, distants entre eux d' à peine un kilomètre ou deux. Les villages très proches de Kūhbanān ont

été absorbés par la forte croissance enregistrée par ce gros bourg depuis une vingtaine d'années et sont désormais considérés comme des quartiers de celui-ci, il ne convient donc pas de les citer ici.

Au sud-est de Kūhbanān, sur la route de Kermān se trouve un seul village, Gavar, puis la vallée se déroule, vide et désertique, sur plusieurs dizaines de kilomètres jusqu'à l'agglomération suivante, Pobedanān, petite cité minière qui s'est développée depuis une quarantaine d'années autour de mines de charbon.

C'est donc plutôt au nord-est de Kūhbanān, sur la route de Yazd, que la vallée est densément recouverte d'un maillage de petits villages : Deh X'āje, Afzād, Sarāsyāb, Dere Jayze, Derehud, Deh-e Bālā, Fitkūh, etc..

Tous ces petits villages vivent avant tout d'une agriculture de subsistance, fondée sur deux principaux types de cultures : cultures d'hiver (*shataui*) : orge et blé semés à l'automne et récoltés en juin-juillet, et cultures d'été (*seyfi*) : coton, concombres, betteraves, maïs, tournesol, potirons, carottes, pastèques, semés au printemps et récoltés à l'automne. A cette production déjà extrêmement diversifiée, s'ajoute celle des vergers : pistaches, amandes, noix, pêches, abricots, cerises, grenades, pommes, coings. Chaque famille possède, de plus, quelques moutons, rarement plus de quatre ou cinq, et parfois quelques poules, une vache et/ou un âne. Il s'agit donc véritablement d'une polyculture de subsistance et l'on pourrait penser que les villages vivent ainsi dans une grande autonomie économique. Il n'en est pourtant rien : si les liens économiques entre les différents petits villages sont en effet très faibles, ils ont, au contraire, tous développé de très fortes relations avec la petite ville de Kūhbanān.

1. Kūhbanān, un centre incontournable

Kūhbanān est le centre administratif de cette région, son *shahrestān*. Y séjourne le *baxshdār*, équivalent du préfet,

principal représentant de l'Etat. Le seul poste de police de la région se trouve aussi dans cette petite ville, ainsi que les bureaux des différents départements administratifs en lien avec le monde rural : l'Administration Agricole (*Edāre-ye Keshāvarzī*) et la "Guerre Sainte pour la Construction" (*Jahād-e Sāzandegī*), organe promoteur du développement économique et social.

Kūhbanān est aussi le principal centre économique de la région, monopolisant quasiment toutes les transactions commerciales ainsi que la production de services. Tous les habitants d' Afzād sont ainsi obligés d'aller en ville pour leurs achats, alimentaires ou autres, en général au moins une fois par semaine. Il existe certes à Afzād même deux coopératives d'Etat, mais elles ne fournissent que des produits de base non périssables : l'une vend du pétrole et l'autre du riz, du sucre, du thé, de la farine, etc... ainsi que quelques biscuits et confiseries. Elles ne sont de plus ouvertes que trois après-midi par semaine, le dimanche, mardi et jeudi, et se révèlent donc insuffisantes à répondre aux besoins des villageois. Par ailleurs, ces coopératives sont elles-mêmes des filiales de la coopérative centrale située à Kūhbanān et sont tenues par des fonctionnaires qui habitent en ville. La même dépendance existe, inversement, pour l'écoulement des surplus agricoles et pastoraux.

Kūhbanān est enfin le principal centre des services médicaux et scolaires : s'y trouvent un dispensaire et une maternité ainsi que les collèges et lycées.

Par ailleurs, puisque Kūhbanān est le centre économique de la région, la ville concentre aussi la quasi-totalité des emplois non-agricoles et de plus en plus nombreux sont les jeunes des environs qui partent y travailler pendant la journée. A Afzād même, au moins neuf personnes y travaillent régulièrement : quatre y tiennent un commerce, deux sont fonctionnaires dans l'administration, deux dans le dispensaire, une dans une école.

Kūhbanān est aussi le cœur religieux de la région, tirant prestige d'un riche passé : cette petite ville fut en effet le siège de quelques saints et mystiques forts célèbres, dont le plus connu est sans doute Sheikh Ne‘matollāh, qui y vécut plusieurs dizaines d'années avant de partir enseigner à Māhān, où son mausolée s'élève aujourd'hui. Plusieurs vestiges rappellent ce passé prestigieux : *Taxt-e Latīfi*, "l'esplanade des mystiques", grande aire pavée accrochée au flanc de la montagne, lieu de rencontre présumé de ces saints hommes, un *xānqāh* en ruine, ancienne résidence et lieu d'enseignement de ces mêmes soufis, et *X'āje Xeẓr*, grotte taillée dans la montagne où un saint est dit avoir vécu et qui est aujourd'hui un lieu de culte important : les gens viennent y déposer de l'argent et y faire brûler des bougies en offrande, dans l'espoir d'obtenir une réponse à leurs demandes.

De nombreux tombeaux de saints viennent, de plus, contribuer au rayonnement religieux de Kūhbanān. On peut citer ceux de Shahid Moḥammad-e Kūhbanānī, Sheikh Abu Sa‘īd mais ce sont surtout l'Emāmzādeh Shāh Soleymān et le mausolée de Bibi ‘Eṣmat² qui attirent les pèlerinages et visites des habitants de la région.

2. Un réseau régional

Il serait cependant erroné de limiter l'inscription régionale d' Afzād à une simple relation bilatérale avec la petite ville de Kūhbanān. En effet, ce village entretient aussi tout un réseau de relations, parfois complexe, avec les autres villages des environs.

La situation est complexe car il existe un décalage entre la situation administrative et la réalité de fait des relations locales. Ainsi, Afzād appartient à une division territoriale définie comme rurale, qui englobe aussi les villages de Fitkuh, Derehud et Dere Jayze. Ces localités partagent donc des

2. Ces deux saints personnages sont respectivement le frère et la sœur du huitième imām, l'Imām Reẓā, enterré à Mashhad.

services administratifs communs, comme le contrôle de l'hygiène par exemple. Et pourtant, les relations d' Afzād avec Derehūd et Fitkūh, qui sont situés à plus d'une dizaine de kilomètres, sont extrêmement lâches, pour ne pas dire quasi-inexistantes.

Pour ce qui est de Dere Jayze, il s'agit en fait d'une sorte d'"annexe" d' Afzād : distant d'à peine un kilomètre ou deux, faisant face à Afzād sur le versant opposé de la vallée, il n'est qu'un hameau inhabité dont les terres sont entièrement aux mains de certains résidents d' Afzād, qui, pour la plupart, se contentent de déplacements journaliers pour cultiver leurs propriétés, quand ils ne délèguent pas ces travaux par un contrat de métayage à quelques individus qui s'y rendent régulièrement. Seules quatre familles partent investir réellement les lieux durant les mois d'été, de juin à septembre, mais moins pour des raisons agricoles, semble-t-il, que pour profiter de la fraîcheur de l'air due à l'altitude légèrement plus élevée de cette localité. Deux familles, désormais installées à Kermān, les y rejoignent³. On ne peut donc pas parler de Dere Jayze en terme de communauté villageoise.

Les villages avec lesquels Afzād entretient de véritables relations de voisinage sont en fait deux localités, Deh X^vāje et Sarāsyāb⁴, qui lui sont distantes d'à peine un kilomètre, mais qui sont, elles, sous la juridiction territoriale de Kūhbanān, et

3. Il semble qu'autrefois, les déplacements estivaux des habitants d' Afzād vers Dere Jayze étaient beaucoup plus massifs. Selon les dires des villageois, il en aurait de plus toujours été ainsi et il n'est nulle mémoire d'une communauté indépendante installée à Dere Jayze

4. Sarāsyāb est en fait un ensemble de trois entités réparties sur plusieurs kilomètres : Sarāsyāb-e bālā ("du haut"), qui ne comprend qu'une maison habitée, Sarāsyāb-e vasaṭ ("du milieu"), qui compte une dizaine de foyers, et Sarāsyāb-e pāyin ("du bas"), qui en compte une trentaine. Seul Sarāsyāb-e bālā et Sarāsyāb-e vasaṭ se trouvent réellement à proximité d' Afzād et entretiennent avec lui les liens décrits par la suite. C'est donc ces deux entités que recouvrent le terme Sarāsyāb que j'emploie seul pour plus de facilité.

sont donc considérées comme *shahri*, urbaines. Si ces trois localités sont séparées administrativement, elles sont en fait liées par un réseau de relations étroites, dont Afzād est le pôle puisque Sarāsyāb et Deh X^vāje ont peu de contacts directs. Cette situation se reflète au premier abord dans la parenté puisque des liens familiaux, assez importants quoique souvent éloignés de plusieurs degrés, sont présents entre les habitants d’Afzād et ceux de Sarāsyāb et de Deh X^vāje, mais sont en revanche inexistantes entre ces deux derniers villages.

Les liens sont donc très étroits entre Afzād et Sarāsyāb, au point d’entraîner parfois une confusion : Sarāsyāb apparaissait ainsi autrefois dans certains discours comme part constitutive d’Afzād et non comme une entité indépendante. Une telle confusion ne s’est au contraire jamais fait jour en ce qui concerne Deh X^vāje, avec qui Afzād entretenait, me semble-t-il, des relations sourdement plus conflictuelles même si les discours ne le laissaient jamais transparaître directement, et dans lesquelles on peut peut-être reconnaître les traditionnels rapports de rivalité entre localités voisines, qu’analyse par exemple Pitt-Rivers⁵. Mais, contrairement à l’exemple espagnol, cet antagonisme silencieux ne paraît pas suffire à la constitution d’une identité proprement “afzādienne”, qui se démarquerait fortement de celle de ses voisins.

En effet, les habitants d’Afzād semblent apporter peu d’importance à leur identité proprement villageoise. Interrogés sur la spécificité du village, ils ne m’ont fourni pour réponse que l’abondance et la “douceur” de leur eau, qui contraste avec la forte salinité de la plupart des sources d’eau environnantes. L’autre principale caractéristique d’Afzād, qui selon eux puisse justifier l’excellence de mon choix, était de se trouver très proche de Kūhbanān, c’est-à-dire du monde urbain et de ses facilités.

5. Voir Pitt-Rivers, 1954, *The people...*

Il apparaît ainsi que la définition même d' Afzād se constitue en rapport à son lien de dépendance vis-à-vis de Kūhbanān et passe donc par l'aveu de sa faible autonomie communautaire. Par ailleurs, une telle affirmation ne permet pas de distinguer Afzād des localités avoisinantes, qui partagent le même privilège. Se trouve donc confirmé le contour plus proprement "régional" du sentiment d'appartenance identitaire⁶.

Mais cette identité régionale est elle-même complexe puisqu'elle peut, en réalité, se définir sur trois niveaux. Le premier, que je pourrais nommer "espace régional familial", concerne la définition la plus étroite et sans doute aussi la plus forte de cette aire d'appartenance : il s'agit de Kūhbanān et des villages de Sarāsyāb, de Dere Jayze et de Deh X'āje, avec lesquels Afzād entretient des liens étroits réguliers et avec qui il partage les caractéristiques d'une périurbanité.

Il existe cependant un deuxième niveau d'identification régionale, plus large, se constituant sur une opposition nette entre Kūhbanān et les deux principales agglomérations qui l'encadrent, Deh 'Alī, situé à 30 km au nord-ouest sur la route de Yazd, et la grande ville de Zarand, à 80 km au sud-est, sur la route de Kermān.

Les villageois refusaient cependant d'étayer ces distinctions régionales par des caractéristiques proprement humaines : « Les gens sont les mêmes à Deh 'Alī, à Zarand ou à Kūhbanān », me disaient-ils. Par contre, j'ai souvent entendu dire que la population de la région de Kermān était particulièrement accueillante et chaleureuse et que je ne rencontrerais pas ailleurs une telle amabilité. Il semble donc exister un troisième niveau d'identification régionale, bien plus large, englobant toute la région de Kermān.⁷

6. Il n'existe aussi apparemment aucune légende propre au village et à son passé. Les seules légendes que j'ai pu entendre concernaient Kūhbanān.

7. On peut évoquer un quatrième niveau, le sentiment d'appartenance nationale, qui existe bien sûr fortement. Cela dépasse cependant le cadre de mon sujet.

Ces analyses semblent ainsi interdire toute supposition d'une forte constitution communautaire d' Afzād, qui paraît au contraire absorbé dans le tissu régional et vidé de toute autonomie, qu'elle soit d'ordre social, économique, religieux, administratif, ou simplement "imaginaire". Une telle affirmation demande cependant à être nuancée.

B. Cohésion et autonomie communautaire :

Il serait simplificateur de réduire Afzād à une maille du réseau régional, sans considérer sa vie communautaire propre. En effet, malgré sa forte dépendance économique, religieuse et administrative, ce village a su garder une certaine marge d'autonomie, que vient appuyer une forte cohésion interne. Cette autonomie s'impose d'ailleurs au premier regard du visiteur car elle s'inscrit avant tout dans le paysage même : comme chaque localité de cette région désertique de l'Iran, le village est avant tout une oasis, ramassé au pied de sa source en eau et étroitement entouré de ses champs, isolé des autres lieux d'habitation humaine par le *biyābān*, steppe désertique et rocailleuse.

1. Un espace écologique et agricole

L'autonomie du village se définit donc d'abord en termes écologiques, et se fonde sur la ressource la plus rare et la plus précieuse dans la région : l'eau. L'eau est en effet le critère essentiel dans la constitution de la notion de *deh*, village : selon les dires des Afzādi, un *deh* se définit comme une entité possédant une ressource en eau et des terres agricoles autonomes. Les terres agricoles sont elles mêmes déterminées par les ressources en eau puisque toute culture, quelle qu'elle soit, n'est rendue possible que par l'irrigation : est terre agricole une terre irriguée. Le pilier écologique fondateur du village est donc bien l'eau.

Une telle définition permet d'expliquer des configurations étrangères, et donc étranges, à nos propres conceptions oc-

cidentales. Je m'étonnais ainsi que les villageois nomment *deh*, et considèrent donc comme une entité séparée, une grosse propriété, à peine éloignée du village d'une centaine de mètres, et qui selon moi, aurait dû logiquement en faire partie, et ne pouvait de toute façon mériter le terme de "village", traduction habituelle du mot persan *deh*. La justification était pourtant irréfutable : cette propriété possédait une source d'eau séparée, et ses terrains agricoles étaient eux-même distincts de ceux de l'ensemble des villageois. Son autonomie se marquait d'ailleurs, comme me le firent remarquer les *Afzādī*, dans le fait qu'elle possédait un nom qui lui était propre : *Moḥammadī*.

Pour les mêmes raisons devient aussi compréhensible l'unité onomastique des trois localités Sarāsyāb *bālā/vasat/pāyīn*, pourtant distantes de plus d'un kilomètre, en ce qui concerne du moins les deux dernières entités. On se retrouve en fait ici dans le cas de figure inverse : ces trois villages sont tous situés le long d'un même *qanāt*, c'est à dire d'une même source d'eau. De plus, cette eau leur offrait à tous, autrefois, le privilège commun de posséder des moulins, dont le mécanisme utilisait la force hydraulique. Leur nom, Sarāsyāb, s'explique ainsi puisqu'il signifie en persan "au pied du moulin". Un nom identique regroupe donc les trois villages⁸ dans une même entité conceptuelle, et les attributs *bālā/vasat/pāyīn* ne font que préciser les distinctions géographiques effectives.

L'eau est donc le critère fondamental de l'entité villageoise, elle est aussi par-là même son principal "marqueur territorial" : le territoire d'Afzād s'étend aussi loin que les terres irriguées par son eau. Ainsi, alors que la partie la plus basse des champs du village se trouve bien plus près des

8. Ils étaient huit autrefois mais cinq ont été abandonnés après la cession d'activité de leurs moulins, provoquée par un effondrement au niveau du *qanāt*. Seul un moulin est encore en activité, celui de Sarāsyāb-e bālā.

habitations de Deh X^vāje que de celles d' Afzād, leur appartenance au territoire Afzādi ne peut absolument pas être remis en cause du fait même qu'ils sont irrigués par le *qanāt* d' Afzād. Le territoire de Deh X^vāje ne commence donc, en amont, qu'à la limite de ses premières habitations, où surgit l'eau de son propre *qanāt*⁹, et s'étend ensuite vers l'aval.

2. Un espace politique autonome ?

Afzād apparaissait, selon les analyses précédentes, comme fortement assujetti administrativement à la petite ville de Kūhbanān. Cela ne saurait cependant nier toute possibilité d'une vie politique interne, et ceci d'autant plus qu' Afzād, contrairement aux localités de Deh X^vāje et de Sarāsyāb et malgré sa grande proximité avec Kūhbanān, possède une certaine marge de manœuvre car il ne dépend pas de la municipalité urbaine. Il détient donc son propre organe administratif et politique, le *showrā*, ou conseil du village, création de la République islamique faisant suite à une institution quasiment identique qui avait vu le jour à l'occasion de la Réforme agraire. Ce conseil semble monopoliser la quasi-totalité de la vie politique villageoise, c'est donc sur son étude que se concentrera ma réflexion.

Afzād, malgré sa "sujétion" administrative, il a un conseil composé de trois membres, un président, *ra'is*, et de deux adjoints, *mo'āven*¹⁰, élu pour quatre ans de façon démocra-

9. La situation est d'autant plus complexe que la partie souterraine du *qanāt* de Deh X^vāje traverse les terres d' Afzād. Seule l'eau à ciel ouvert et "utilisée", pour des usages domestiques ou agricoles, permet donc de définir le territoire du village. Inversement, les villageois possèdent un droit exclusif sur leur eau et il est ainsi absolument inconcevable que les *Afzādi* utilisent cette eau souterraine, appartenant à Deh X^vāje, pour leurs propres cultures. Ce serait un véritable *casus belli*.

10. Le *showrā* était composé de cinq membres jusqu'aux dernières élections, il y a deux ans. Cette réduction drastique de ses effectifs reflète de façon significative la dépopulation inquiétante du village, dont elle est la conséquence directe. La majorité des jeunes émigre en effet vers les grandes villes, telles que Kermān, Yazd, Téhéran. La baisse importante

tique, puisque tout résident au village depuis cinq ans, homme ou femme, ayant atteint l'âge de la majorité (18 ans) est habilité à voter. Les conditions de candidature sont identiques si ce n'est l'obligation supplémentaire de posséder une instruction scolaire minimale.

Pour mesurer son rôle dans la constitution d'un espace communautaire autonome, il est nécessaire de se pencher tout d'abord sur la question de sa représentativité, c'est-à-dire sur l'efficacité réelle du processus démocratique. En effet, rappelons qu'à l'époque du Shah, de semblables instances démocratiques avaient été mises en place, mais le caractère purement formel des élections, qui ne faisaient qu'entériner le choix préalable des notabilités foncières et du personnel administratif, les vidaient de leur signification politique. Loin d'être un organe de décision autonome et démocratique, elles n'étaient qu'un instrument de contrôle et d'exécution du pouvoir réel en place.

En ce qui concerne la situation actuelle à Afzād, la réponse semble devoir être plus positive. On ne peut prétendre que les élus soient les représentants des pouvoirs traditionnels établis pour la simple et bonne raison qu'il n'existe plus à Afzād de grand propriétaire dominant l'ensemble de la société villageoise, aujourd'hui assez homogène. Ils ne semblent pas non plus être l'émanation d'une simple volonté administrative.

Le caractère représentatif du *showrā* ne suffit pas cependant à affirmer l'autonomie politique de la communauté villageoise. Il reste en effet à s'interroger sur son rôle effectif : est-il un réel organe de décision qui permette aux habitants de construire et d'organiser leur vie sociale dans une relative indépendance vis-à-vis des structures administratives et politiques extérieures au village ?

←

de la fécondité depuis une quinzaine d'années est aussi à prendre en compte, puisque les couples n'ont désormais pas plus de trois à quatre enfants, contre six à huit dans le passé.

La réponse apparaît là plus mitigée. Le *showrā* semble en effet avoir plutôt pour rôle principal de jouer les intermédiaires avec l'Etat : ses trois membres m'ont ainsi cité en premier lieu son devoir de faire suivre auprès des services administratifs les demandes ou les réclamations des villageois, en matière d'électricité, d'eau courante, de téléphone, etc. Il lui arrive aussi de prendre des décisions, mais celles-ci concernent souvent moins une action directement exécutable par les habitants, qu'une requête adressée à l'Etat. Il s'agit en effet généralement de décider de la construction ou de l'entretien des infrastructures, routes, bassins d'eau, ou de l'obtention de services publics : téléphone, centre d'hygiène. L'aide importante offerte par l'Etat dans ces domaines entraîne logiquement le recours à son intervention.

Il arrive parfois aussi au *showrā* d'entreprendre des actions de façon parfaitement autonome, en particulier en ce qui concerne l'organisation des rituels religieux propres au village. Son principal rôle dans l'instauration d'un espace politique autonome n'est cependant pas là.

Le rôle essentiel du *showrā* est en effet ailleurs, loin de ses fonctions officielles, et les villageois ne s'y trompent pas : contrairement aux élus, ils commençaient toujours par me citer son rôle informel, s'y bornant même parfois : un rôle de conciliation. Le *showrā* a en effet aussi pour mission de résoudre les conflits internes au village, afin d'éviter tout recours à la gendarmerie de Kūhbanān et donc toute intervention extérieure dans les affaires communautaires. Ces conflits atteignent rarement une ampleur dramatique, aux dires des villageois. Il s'agit en général d'incidents liés à la vie agricole et portant atteinte aux droits de propriété : troupeaux de moutons menés paître sur les terres d'un autre, branches d'un arbre coupées sans autorisation, débordement du temps d'irrigation sur la part du suivant, etc. Les protagonistes font alors, pour régler leur différend, appel au *showrā*, qui cherche à établir un compromis satisfaisant les deux parties. En effet,

il ne s'agit pas d'un tribunal coutumier, jugeant et mettant à l'amende selon des règles déterminées, mais seulement d'un conseil respecté et écouté et donc plus à même de parvenir à une conciliation. Son rôle judiciaire n'est donc pas à surestimer.

Mais il n'est pas non plus à sous-estimer : le *showrā* parviendrait en effet, selon les dires des villageois, à régler 90% des conflits. Si une telle affirmation s'avère exacte, le *showrā* joue un rôle essentiel dans la préservation de l'autonomie villageoise face aux instances policières et judiciaires étatiques. Il exprime et supporte à la fois la cohésion communautaire, dont l'importance se fait jour à cette occasion, et protège l'intégrité du village comme "corps moral". Afzād apparaît donc bien là comme une communauté qui a su conserver autonomie et cohésion sociale.

Il est un dernier domaine où le *showrā* a un rôle important, la gestion des bâtiments religieux et l'organisation des cérémonies, et il agit là de façon tout à fait autonome, sans référence aucune à une quelconque intervention étatique. Cela n'est pas sans signification. En effet, c'est aussi grâce et à travers la vie rituelle que se construit la communauté villageoise.

3. Un espace rituel

Afzād était apparu, au sortir des analyses précédentes, comme dépendant sur le plan religieux de la petite ville de Kūhbanān : l'absence de tout véritable religieux oblige les villageois à se rendre en ville pour assister à la prière du vendredi, sans parler du rayonnement des grands mausolées, qui attirent à eux les principaux pèlerinages de la région.

Et pourtant, Afzād a su garder une vitalité religieuse locale importante, qui se manifeste tout d'abord en marquant l'espace villageois. Le centre du village est en effet occupé par deux bâtiments religieux formant le cœur de la communauté rituelle : la mosquée et le *hoseynīye*.

Deux autres bâtiments marquent religieusement l'espace villageois : une petite mosquée, bâtie à quelques dizaines de mètres seulement de la mosquée principale, et dont la fonction n'est donc pas réellement importante, et un lieu saint, *Davāzdah Emām*, situé dans la partie haute du village. En bordure du cimetière, hors du village, se trouve le *ghassāl-xāne*, petit bâtiment où est lavé rituellement le corps du mort avant sa mise en terre.

A l'occasion de cette présentation des espaces religieux du village, ont été évoqués des temps rituels qui scandent la vie villageoise : les trois prières quotidiennes ou la veillée mortuaire du jeudi soir par exemple. En effet, la communauté villageoise se construit aussi comme communauté rituelle grâce à un marquage précis de sa temporalité. Outre les deux éléments déjà cités, la semaine est ainsi rythmée par des séances de prières extrêmement régulières, nommées *do 'ā*, pour les distinguer de la prière quotidienne, *namāz*. Le mardi soir a lieu le *do 'ā-ye tavassol*, le jeudi soir, le *do 'ā-ye Komeyl*, le vendredi matin le *do 'ā-ye nodbe* et le vendredi après-midi, le *do 'ā-ye samāt*. Ces séances de prière durent environ une heure mais sont toujours prolongées ou précédées d'un temps de discussion. Elles ont lieu le plus souvent dans le *hoseyniye*, parfois dans les maisons. C'est en particulier le cas du *do 'ā-ye samāt*, qui est le seul à être entièrement pris en charge par les femmes. Celles-ci se rassemblent chaque semaine dans une maison différente, suivant un roulement régulier, qu'elle reprécisent toujours d'une fois sur l'autre. Ces prières quotidiennes et hebdomadaires sont donc l'occasion d'une très forte expression des liens communautaires, mais dans le respect de la liberté individuelle de chacun, puisque la présence aux séances n'est jamais obligatoire. Ils sont aussi l'occasion d'une véritable "auto-gestion" villageoise. Ils constituent donc un lieu privilégié de construction de la cohésion et de l'autonomie communautaire.

C. Une illustration : les rituels religieux : l'exemple du mois de *muḥarram*

La vie religieuse est donc l'un des piliers de la vie communautaire et est riche de nombreuses significations. Elle se prête ainsi de façon privilégiée à l'illustration des relations complexes d' Afzād avec son milieu environnant, et à l'éclairage plus approfondi de la dialectique confrontant insertion régionale et autonomie communautaire.

Cette interpénétration complexe de l'affirmation de la cohésion et de l'autonomie rituelle du village et de son insertion dans une communauté rituelle plus vaste, est particulièrement visible à l'occasion des rites de *'āshūrā* et du mois de *muḥarram*. Il convient donc de les présenter en détail pour affiner les tenants et aboutissants de cette analyse.

Comme pour les autres cérémonies religieuses, ces rituels donnent d'abord lieu au renforcement interne de la communauté villageoise, dans une sorte de *crescendo* progressif qui trouve son apogée le jour de *'āshūrā*. Le temps rituel que l'on pourrait qualifier de "piano" correspond aux semaines qui encadrent les deux journées de *tāsū'ā* et *'āshūrā*, et pendant lesquelles sont simplement accomplies quotidiennement des séances de *rowze*. Sa durée varie légèrement selon les années mais oscille généralement entre trois semaines et un mois complet, selon la disponibilité de l'*āxūnd*. En effet, ces séances sont accomplies par un *āxūnd*, venu de Mashhad mais originaire d' Afzād, qui revient séjourner dans ce village chaque année à cette occasion, ainsi que pendant le mois de *ramazān*. Cette présence d'un *āxūnd* souligne le renforcement temporaire de l'autonomie de la communauté villageoise, qui peut enfin se rassembler autour d'un homme de religion sans avoir besoin de se rendre à Kūhbanān.

Durant ces séances de *rowze*, l'*āxūnd* commence par lire le Coran puis prononce un sermon, sur un thème choisi librement par lui, avant d'attaquer le temps fort de cette réunion, la commémoration des souffrances et du martyre de

l'imām Ḥoseyn. Il s'agit donc avant tout d'un rituel de deuil, où l'on vient tout revêtu de noir, et où l'on pleure abondamment, hommes et femmes. Mais il s'agit aussi d'un moment de sociabilité particulièrement intense, surtout pour les femmes. Alors que les hommes sont en général plus pris par leurs activités professionnelles, les femmes sont presque toutes présentes et arrivent même en avance, si elles en ont la possibilité. Les premières à arriver, parfois jusqu'à trois quarts d'heure à l'avance, sont les vieilles femmes, qui sont souvent seules et désœuvrées. Le caractère de pure sociabilité de ces cérémonies transparait ainsi fortement. Les assistantes n'hésitent d'ailleurs pas à discuter pendant le sermon de l'*āxūnd*, ne s'interrompant totalement qu'au moment de la commémoration proprement dite, s'enveloppant alors entièrement le visage dans leur *tchādor* et fondant en larmes. C'est à ce moment, dans l'expression si démonstrative de cette douleur collective, que le sentiment de partager une même communauté rituelle paraît devoir être le plus exacerbé. Et cela se reproduit six fois par jour, deux fois le matin, trois fois l'après-midi, et une fois le soir, pendant trois à quatre semaines ; l'on peut donc mesurer toute la portée d'un tel événement sur le renforcement de la vie communautaire.

Ces cérémonies sont aussi l'occasion d'une véritable solidarité collective, au sens matériel du terme, puisque les villageois participent tous au financement des services de l'*āxūnd*, et de l'achat du thé qui est distribué à tous au cours de chaque séance. Cette contribution a été fixée par le *showrā* en fonction des revenus de chacun, et reste facultative, mais les défections sont quasi-inexistantes. Deux ou trois personnes se désignent de plus spontanément pour la préparation et le service du thé. Du moins en est-il ainsi pour les *rowze* qui se déroulent dans le *ḥoseynīye*, une fois chaque matin et chaque soir.

Car il en est d'autres qui se déroulent dans des maisons individuelles et sont alors entièrement aux frais des maîtres de

maison. Cinq maisons sont concernées à Afzād, et toujours, semble-t-il, pour la même raison : la profération d'un *naẓr*, vœu pieux, qui fait souvent suite à la mort d'un proche, en faveur de qui ces actes méritoires sont dits être comptés. Étaient ainsi concernées lors de mon séjour les deux familles qui ont eu un fils *shahīd*, tué pendant la guerre avec l'Irak. Ces séances accomplies dans des maisons individuelles prennent un sens particulier, puisqu'elles sont aussi l'occasion de renforcer le prestige de ces quelques familles, qui rivalisent d'hospitalité et de générosité en offrant thé et pâtisseries aux participants et en les aspergeant d'eau de rose. La cohésion se construit donc bien là grâce à l'établissement d'une sorte de hiérarchie interne et grâce aux rivalités qui en découlent, comme l'indiquaient les analyses de Norbert Elias.

Ce renforcement de la communauté rituelle atteint son apogée pendant cet autre temps rituel, que l'on pourrait qualifier de *forte*, et qui débute trois jours avant le jour J proprement dit, *'āshūrā*. Les séances de *rowẓe* sont alors doublées des rituels de *sine-zanī*, c'est-à-dire, littéralement de "frappe de poitrine", expression par excellence du deuil. Au sortir de chaque séance, une vingtaine d'hommes se répartissent en deux rangées de dix qui se font suite, et parcourent les rues du village jusqu'au siège du *rowẓe* suivant, en se frappant la poitrine de leur main droite, en rythme avec le martèlement de leurs pieds sur le sol et avec les lamentations que chaque groupe proclame tour à tour. Arrivés au lieu suivant, ils poursuivent ce rituel en tournant en rond deux ou trois fois devant la porte du bâtiment ou à l'intérieur de sa cour, *hayāt*.

Ces défilés permettent ainsi de marquer fortement l'espace villageois, parcouru en tous sens plusieurs fois par jour. Il est par ailleurs significatif que le point de départ et d'arrivée quotidien de ces rituels de *sine-zanī* soit toujours le *hoseyniye*, véritable cœur rituel collectif du village. Ce caractère de "marquage territorial" apparaît de façon claire dans un par-

cours très particulier emprunté trois fois par ces défilés au cours de cette période : ayant pour destination le sanctuaire de *Davāzdah-imām*, situé dans le dos du *ḥoseynīye*, au haut du village, il suit une trajectoire tortueuse, au lieu d'emprunter la petite ruelle qui relie directement l'un à l'autre bâtiment. La seule logique guidant ce chemin qui rallonge doublement ou triplement la distance accomplie, semble être une logique rituelle : l'espace villageois est ainsi plus amplement marqué, en étant parcouru par cette procession.

Marquer l'espace et renforcer la cohésion communautaire se fait aussi d'une autre façon : en affirmant l'identité de la communauté face aux communautés voisines, rôle que remplissent aussi processions de *sine-zanī*, les *hey'at*, mais là dans un cadre beaucoup plus large puisqu'elles rassemblent tous les hommes du village et se composent alors aussi de deux ou trois tambours et, plus important, d'un porte-enseigne¹¹ qui précède la procession. Afzād envoie en effet ses *hey'at* en délégation à Deh X'āje et à différents quartiers de Kūhbanān, tout en recevant à son tour les délégations qui lui sont envoyées par les mêmes localités, accueillies dans la *ḥoseynīye* avec un peu de thé ou de *sharbat*, sirop.

Il est intéressant de constater que les hommes originaires d' Afzād mais installés à Kūhbanān viennent participer d'office aux *hey'at* de leur village d'origine et non à celles de leur lieu de résidence. Par ailleurs, tous les "émigrés" s'efforcent de revenir à Afzād pour l'occasion, de Yazd, de Kermān, ou même de Mashhad. Seuls les Téhéranais y renoncent parfois, du fait de la distance. L'appartenance communautaire de chacun, imposée par la naissance et indépendante du lieu de vie, se marque et se perpétue ainsi à travers ces rituels.

11. Cette enseigne, *'alam*, déposée le reste du temps au centre du *ḥoseynīye*, joue sans doute un rôle central dans l'affirmation de l'identité villageoise, et est justifié par une tradition shi'ite selon laquelle l'imām Ḥoseyn était lui même porte-enseigne dans la bataille où il trouva la mort.

Le jour de *'āshūrā*, toutes les *hey'at* de la région, c'est-à-dire d' Afzād, de Deh X^vāje, de Gavar et de Kūhbanān, se retrouvent devant le mausolée de Bibi 'Eṣmat, à l'entrée de Kūhbanān. Là, elles y défilent devant la foule, accourue de tous côtés, dans une sorte de grand spectacle rituel.

Ces cérémonies sont donc l'occasion pour la communauté villageoise de réaffirmer son identité et son autonomie tout en soulignant l'importance des liens intercommunautaires, et même la véritable unité rituelle de la région, autour du cœur rayonnant de Bibi 'Eṣmat. Un autre rituel joue le même rôle, que les villageois nomment *xardj dādan*, "donner une dépense", et qui consiste dans l'offre d'un repas aux habitants des autres communautés. En ce qui concerne Afzād, il s'agit surtout de réaffirmer ses liens avec Deh X^vāje, et, indirectement, avec Sarāsyāb. En effet, le jour de *tāsu 'ā*, la veille de *'āshūrā*, Afzād offre un repas de midi, officiellement aussi bien aux habitants de Kūhbanān que de Deh X^vāje mais il est tacitement entendu que les principaux invités sont ceux de Deh X^vāje. Ne viennent d'ailleurs de Kūhbanān que quelques familles dispersées, alors que la population de Deh X^vāje vient en masse, et se fait précéder de ses *hey'at*. *Hey'at* d' Afzād et de Kūhbanān se mêlent alors à l'intérieur de la *hoseynīye* dans un même spectacle de *sine-zanī*, avant que ne soit partagé le repas, *ābgūsh*, pain, yaourt, *sabzī* et thé. S'y exprime symboliquement la communion fraternelle des deux communautés, que vient expliciter les termes de "frère" et de "sœur" employés à cette occasion pour désigner les habitants de Deh X^vāje, au moment de l'accueil ou des annonces. Un repas identique est rendu en retour par Deh X^vāje le lendemain midi, jour de *'āshūrā*. Mais parallèlement à ce sentiment de fraternité, les rivalités et tensions sont toujours tacitement présentes : on cherche ainsi à comparer la quantité de nourriture offerte, pour déterminer la communauté la plus

riche et la plus généreuse, l'on craint les vols de chaussures à l'entrée de la *hoseynīye*¹², etc.

Par ailleurs, ces rituels de communion intercommunautaire permettent aussi de renforcer l'identité et la cohésion du village puisqu'ils impliquent un grand effort de solidarité collective. Le *showrā* désigne à cette occasion deux membres qui sont responsables, l'un de collecter les fonds et de procéder aux achats, l'autre d'organiser la préparation du repas. Seuls les moutons, source de prestige sont offerts par des particuliers. De plus les villageois se mobilisent spontanément pour nettoyer la grande rue du village après l'abattage des moutons, fournir la vaisselle ou la glace en quantité suffisante, etc. Les habitants de Sarāsyāb se joignent à cette occasion à la population d' Afzād, participent à la collecte de fonds, ainsi qu'à la préparation de nourriture et accueillent avec eux les villageois de Deh X^vāje¹³, les hommes de Sarāsyāb étant membres à part entière des *hey'at* d' Afzād. Le rituel ne fait donc que souligner le caractère asymétrique des relations entre Afzād et Sarāsyāb et Afzād et Deh X^vāje : Sarāsyāb ne possède pas réellement d'autonomie rituelle propre et est ainsi intégré plus ou moins à Afzād, alors que Deh X^vāje se pose réellement comme une communauté autonome, et donc plus ou moins rivale.

Ces rituels permettent d'illustrer la complexité des relations intercommunautaires, qu'ils servent aussi à renforcer. L'affirmation d'une unité et d'une intégration régionale ne nie pas l'autonomie de la communauté villageoise, bien au contraire, elle l'accepte et la révèle, puisqu'au sein du grand rassemblement de Kūhbanān et des repas partagés, chaque communauté garde et affiche son identité propre, grâce à l'institution des *hey'at*. L'importance de ces rituels est par

12. Ce qui ne saurait avoir lieu lors des cérémonies se déroulant dans le cadre strict du village

13. Précisons à ce sujet que les habitants d' Afzād et de Sarāsyāb assistaient régulièrement aux *rowze* de l'une et de l'autre localité

ailleurs telle qu'y participent tous les villageois en état de le faire : tous les habitants d' Afzād et de Deh X^vāje m'ont ainsi affirmé être allés à Bībī 'Eṣmat le jour de 'āshūrā, ce qui n'est pas le cas de ceux de Kūhbanān, qui sont allés en nombre assister au défilé de Deh 'Alī, à trente kilomètres de là, parce que "c'était bien plus beau". Ces cérémonies ont sans doute perdu pour eux ce sens rituel d'affirmation communautaire locale et régionale, pour n'être plus qu'un spectacle divertissant. Kūhbanān, qui attire l'exode rural de toute la région, a en effet vu sa population augmenter et se diversifier grandement ces dernières décennies, et il s'ensuit logiquement la perte d'un fort sentiment de solidarité communautaire, contrairement à la situation des petites localités.

II. La cohésion communautaire : mécanismes et fondement :

Nous venons de montrer qu'intégration régionale et autonomie communautaire ne s'excluent pas l'un l'autre et qu' Afzād constitue donc réellement une communauté vivante et dynamique, malgré ses liens de dépendance multiples avec la petite ville de Kūhbanān. Il est aussi apparu à cette occasion que l'affirmation de l'identité et de l'autonomie villageoises allait de pair avec celle de sa cohésion, sur le plan religieux comme politique, par l'accomplissement d'actes rituels collectifs ou par la recherche d'un règlement interne des conflits, par exemple. Reste donc à mesurer exactement le degré de cette cohésion villageoise et les mécanismes qui la constituent et la soutiennent.

A. La société villageoise : quelle cohésion?

1. L'évolution de la société villageoise

Pour saisir les transformations en cours de la société, il faut bien sûr commencer par se pencher sur ce qu'elle fut autrefois¹⁴. Il semble¹⁵ qu' Afzād occupait une position mé-

14. Il ne s'agit pas d'opposer aux dernières décennies un passé figé de toute éternité, car la société rurale a certes connu bien des évolutions à
→

diane entre les deux grands types d'occupation foncière qui partageaient l'Iran à cette époque, métayage au profit d'un grand propriétaire absentéiste, ou petite propriété indépendante.

La région était dominée par un seigneur, *arbāb*, qui possédait la majorité des terres, et "faisait la loi", en échange de sa protection contre les bandes armées qui pillaient encore la région. Tous lui étaient donc soumis politiquement, mais non point économiquement : il subsistait en effet un nombre important de petits propriétaires indépendants, particulièrement à Afzād semble-t-il. Cet *arbāb* n'avait de plus aucun caractère absentéiste, puisqu'il avait son siège à Kūhbanān, et circulait continûment entre les différentes localités de la région dans lesquelles il possédait une résidence princière. Celle d' Afzād témoigne encore aujourd'hui, malgré son état de ruine, de la richesse et de la puissance de cet ancien seigneur.

La population villageoise se partageait donc entre petits propriétaires indépendants, *xorde-mālek*, métayers, *za'im*, et ouvriers agricoles, *kārgar*. Si certains petits propriétaires pouvaient atteindre un niveau de vie honorable, les *za'im*-s vivaient en revanche assez pauvrement, ne touchant le plus souvent qu'un quart ou un cinquième de la récolte¹⁶, et ne possédant pas de demeures propres. L'été, ils séjournaient dans des huttes de terre et de branchages aux abords des champs, et l'hiver, dans une pièce d'une des maisons du propriétaire. Ils ne semblaient pas être organisés en *bone* mais cultivaient chacun seuls leurs terres, qui étaient cependant redistribuées chaque année au gré des désirs du propriétaire.

←
travers les siècles, mais de mettre simplement en regard la situation présente avec celle d'il y a quarante ou cinquante ans.

15. Les sources de ces informations est double : elle tient dans le propos des villageois d'une part, ainsi que dans les observations faites il y a une trentaine d'années par de jeunes étudiants : Fromont, Paris, Trintignac, 1969, *Kūhbanān*.

16. Selon le système de répartition commun à la plus grande partie du Moyen-Orient

Le sort des ouvriers agricoles étaient encore moins enviable, on s'en doute. Administrativement, les villageois étaient tous soumis à la juridiction du *kadxodā* de Kūhbanān, qu'ils rétribuait eux-mêmes.

Cette situation avait cependant évolué d'elle-même dans les années qui précédèrent la Réforme agraire : parallèlement au renforcement du contrôle de l'Etat, l'*arbāb* perdit peu à peu sa prééminence politique, et dans le rapport écrit sur la région il y a une trentaine d'années par de jeunes étudiants en architecture, nulle mention n'est faite de ce seigneur de la terre. Par contre, les statut de *za'im* et de *kārgar* existaient toujours et semblaient n'avoir rien perdu de leur précarité. Une autre couche sociale venait de plus tout juste d'émerger, suite à la création de la mine de charbon de Pābedanān. Les hommes qui y travaillaient paraissaient détenir un rang social enviable, comparativement aux *za'im* et aux *kārgar*, car ils avaient le privilège de posséder leurs propres maisons à l'intérieur du village.

Aujourd'hui, la situation pourrait, au premier abord, sembler n'avoir pas changé, si l'on se contente de relever les termes employés : *mālek*, *za'im*, *kārgar*, fonctionnaires, à la mine ou ailleurs, restent les quatre catégories sociales majeures repérables dans les discours. Mais leur contenu sémantique, a, lui, changé. De fait, il ne s'agit plus de quatre catégories étanches, loin de là.

Ainsi, suite à une enquête systématique portant sur l'ensemble des foyers du village, soixante en tout, il apparaît que, sur les dix-neuf mineurs dénombrés, retraités ou en activité, douze possèdent aussi des terres et peuvent donc être désignés par le titre de *mālek*. Il en va de même pour la moitié de ceux qui possèdent une autre fonction salariée, qu'elle qu'elle soit : un homme travaillant dans une compagnie d'autobus, deux commerçants possédant un magasin à Kūhbanān, un infirmier au dispensaire de Kūhbanān, un fonctionnaire du ministère de l'agriculture, et un ouvrier employé à Zarand, se consacrent en parallèle à l'agriculture sur leurs propres terres.

Les statuts de *mālek* et de *za'im* s'interpénètrent de même complètement : le métayage ne signifie plus aujourd'hui une condition de subordination totale et de grande précarité, seule source de revenu, mais bien plutôt un lien contractuel stable, perçu le plus souvent comme une façon de compléter les ressources du foyer. La majorité des *za'im* possèdent en effet soit des terres qui leur appartiennent en propre, soit une activité complémentaire. Loin d'être un signe de pauvreté et de soumission, le métayage est parfois au contraire l'indice d'un foyer dynamique, riche en force de travail : dans la situation actuelle d'exode rural accéléré, la présence au sein d'un même foyer de trois ou quatre hommes en âge de travailler devient un privilège rare, qui permet seul cette multiplication d'activité.

Les ouvriers agricoles, *kārgar*, ne constituent plus, de même, une classe à part de paysans sans terre, mais sont des *za'im* ou des petits propriétaires, qui profitent de leur disponibilité éventuelle pour augmenter leur revenu en travaillant pour un autre. Bien souvent, il s'agit d'hommes jeunes, non encore mariés, qui travaillent par ailleurs sur la terre de leurs pères.

Inversement, le statut de *mālek* n'implique pas automatiquement richesse et puissance, loin de là, puisque sur les trente que compte le village, soit la moitié des chefs de famille¹⁷, le tiers ne possède guère plus que quelques lopins de terre¹⁸. Quant à donner sa terre en métayage, loin d'être un signe d'aisance, c'est bien plutôt celui d'une incapacité à travailler, le plus souvent du fait de la vieillesse (cela concerne en particulier les veuves, nombreuses dans le village), à moins que ce choix ne s'explique par la taille extrêmement petite de la propriété : le *mālek* préfère alors

17. La famille ici prise en compte est la famille nucléaire, car c'est elle qui structure la société villageoise aujourd'hui.

18. La propriété se mesure en fait en fonction de l'eau et non de la surface cultivée. Ces petits propriétaires possèdent ainsi chacun moins d'"une heure d'eau".

s'adonner à une autre activité et donner ses deux lopins de terre à un métayer.

Autre signe du changement radical de ces statuts, le métayer est en fait très souvent un membre de la famille proche : frère, père, beau-frère, oncle, cousin, etc. La relation qui lie les deux parties s'exprime donc en termes plutôt égalitaires et amicaux. Le métayage permet parfois, dans ce dernier cas, d'éviter un démembrement trop important des propriétés, conséquence d'un régime d'héritage égalitaire¹⁹. L'un des enfants se spécialise ainsi dans l'agriculture et récupère en métayage la part de ses frères, qui ont, eux, choisi une autre occupation professionnelle.

On dénote donc une extrême intrication des statuts, ainsi qu'un nombre très important de petits propriétaires, puisque, rappelons-le, ceux-ci représentent la moitié des chefs de famille. Il y a donc eu forte augmentation de la petite propriété privée depuis les deux ou trois dernières décennies. Cependant, cela ne saurait être attribué aux effets de la réforme agraire, au dire même des villageois. En effet, selon certains, il existait peu de propriétés assez grandes pour être concernées par la redistribution des terres, et selon d'autres, les gens auraient d'eux-mêmes refusé son application. En explication de ce dernier fait, deux propos différents m'ont été fournis : d'anciens *za'im*, aujourd'hui réduits à la misère, m'ont ainsi affirmé que les propriétaires étaient la source du refus, tandis que d'autres villageois, eux-même *mālek*, m'ont prétendu au contraire que les *za'im* avaient eux-mêmes refusé de porter la main sur la propriété privée d'un autre, ce qui leur semblait illégitime, voire presque sacrilège.

B. Des divisions structurelles significatives ?

Si la société villageoise apparaît donc assez homogène

19. Il s'agit du régime musulman : tous les enfants reçoivent une part égale de l'héritage paternel ou maternel, la seule discrimination touchant les filles, qui ne reçoivent que la moitié de la part de leurs frères.

dans son ensemble, mise à part la présence de ces anciens *za'im*, cela ne signifie pas non plus qu'elle ne connaisse aucune division ni rupture. En effet, selon Mendras, une société ne peut vivre sans connaître un antagonisme structurel qui, s'il n'est pas déterminé par une division de classe, le sera par des lignes de rupture épousant les contours de la parenté ou du quartier²⁰. Cette question donnait naissance, pour l'Iran, à un débat particulier concernant l'importance respective des deux modes d'appartenance, familial et territorial. Il s'agit donc à présent de voir ce qu'il en est d' Afzād.

1. La famille

A Afzād, la famille apparaît d'emblée comme le référent majeur en matière d'appartenance, et principal critère de cohésion sociale. C'est ainsi que expliquent les villageois "le remarquable esprit d'entraide et de solidarité des habitants de Sarâsyâb", par le fait qu'ils sont tous de la même famille.

Le terme habituel employé pour désigner la famille élargie est celui de *fāmīl*. Ce terme est cependant à manier avec précaution car porteur d'une grande ambiguïté. Il désigne, d'une part, la famille élargie, en opposition à la famille nucléaire, *xānevāde*, et, d'autre part, le nom de famille²¹. Le piège serait alors de penser que la *fāmīl* correspond à un groupe de parenté agnatique marqué par un nom de famille spécifique.

Il n'en est rien puisque la *fāmīl* ne rentre pas en adéquation exacte avec l'ensemble de ceux qui portent un même nom de famille. Ainsi, trois noms de famille prédominent largement à Afzād, *Aḥmadi*, *Akbari* et *Shar'iatī*, mais il serait erroné de croire qu'ils désignent trois groupes familiaux solidaires. Les villageois eux-mêmes m'ont affirmé que ces

20. Mendras, 1995, *Les sociétés...*, p. 117 et suivantes.

21. Pour demander le nom de famille de quelqu'un, on lui demande : *fāmīletun čī-ye?*, c'est-à-dire : qu'elle est votre *fāmīl* ?

noms, choisis arbitrairement à l'époque de Rezā Shāh, n'ont aucune signification de parenté réelle, mais désignent au contraire des groupes très divers, les serviteurs ayant choisi en général le même nom que leur maître.

Par ailleurs, ce qui est plus important, la famille n'est pas fondée sur la stricte patrilinéarité mais inclut au contraire les affins, et se trouve donc tout à fait exempte des devoirs moraux inhérents aux lignages agnatiques, si présents ailleurs au Moyen-Orient²².

Il s'agit d'une institution beaucoup plus souple, qui laisse donc une grande place aux affins. Sont ainsi considérés comme membres de la *fāmīl* l'ensemble de la parenté agnatique des affins²³, voire même les affins des affins, comme par exemple l'époux de la sœur de la mère

Cette bilatéralité se double d'une grande importance de la famille nucléaire, *xānevāde*. Si l'indépendance de la famille nucléaire semble être décelable déjà dans la société traditionnelle, elle s'est clairement accrue lors des deux ou trois dernières décennies. En effet, la règle de patrilocalité était autrefois de mise et chaque enfant mâle restait, une fois marié, dans la maison de ses parents, où il occupait cependant une pièce indépendante. Les différents foyers, *xānevār*, étaient ainsi rassemblés autour d'une cour commune, centre de l'habitat. Aujourd'hui, il n'en est nulle part question, et chaque enfant marié se doit désormais d'occuper une maison

22. Je pense en particulier au devoir de vengeance, qui implique parfois de terribles vendettas, phénomène absolument inconnu à Afzād.

23. Il semblerait même que les relations entretenues avec les membres de la famille maternelle soient généralement bien meilleures. L'on m'a ainsi affirmé de nombreuses fois que l'on avait pour celle-ci bien plus d'attachement, car elle montrait plus de tendresse et d'attention. Une telle affirmation est cependant à considérer avec précaution, car, selon les analyses classiques, il est habituel de voir des relations plus détendues lier l'ego à ses parents maternels dans un système patrilinéaire. Il serait donc intéressant de voir ce que signifie ici cet attachement.

distincte, quitte à retarder l'âge du mariage pour rassembler l'argent nécessaire à sa construction²⁴. L'architecture des nouvelles maisons reflète ce changement : la cour n'est plus l'espace central, mais se situe plutôt à l'entrée, tandis qu'à l'intérieur même de la maison, toutes les pièces sont solitaires, rayonnant autour de l'*otāq-e pazirā'ī*, pièce de réception des invités, aussi principal espace de vie commune.

De telles observations peuvent légitimement laisser penser que cette affirmation progressive de la famille nucléaire s'accompagne d'un affaiblissement parallèle des liens familiaux plus larges, et donc un renforcement de la cohésion d'ensemble du village, puisque les deux semblent aller de pair.

D'autres faits paraissent venir confirmer cette hypothèse, dont le premier concerne les stratégies matrimoniales. Autrefois, une préférence nette était accordée aux mariages entre cousins germains, croisés ou parallèles, comme dans l'ensemble du Moyen-Orient. Même si la réalité n'a jamais pu être conforme à l'idéal, il semble cependant qu'aujourd'hui, les mariages se fassent de plus en plus avec des *qarīb*, "étrangers", ou du moins avec la famille lointaine, phénomène qu'encourage naturellement l'exode rural massif : dans les villes de Yazd, de Kermān, de Mashhad, il est plus difficile de trouver un cousin germain... Plus significatif encore, les villageois sont désormais nombreux à dénoncer les mariages consanguins, sous l'influence des discours scientifiques qui dénoncent les risques génétiques menaçant la santé des enfants issus d'un tel mariage.

Par ailleurs, l'exode rural paraît devoir affaiblir plus directement encore les liens familiaux puisqu'il implique la

24. A mon grand étonnement, même les veuves, nombreuses à Afzād, et parfois très affaiblies par la vieillesse, vivent séparément de leurs enfants. Mais j'ai eu du mal à démêler qui est responsable de ce choix, car l'on m'a affirmé que certaines veuves avaient elles-mêmes préféré vivre "indépendantes", contrairement au vœu de leurs enfants.

séparation prolongée, et souvent définitive, des parents et des enfants.

Et pourtant, il ne faut pas crier si vite à la mort de la famille élargie. En effet, la séparation physique des foyers n'implique pas forcément une rupture des liens sociaux. L'on m'a ainsi souvent cité le cas d'enfants revenant régulièrement l'été depuis Yazd ou Kermān, pour aider leurs parents à accomplir la moisson. Lorsque les enfants se sont installés à Kūhbanān, l'aide dans les travaux agricoles semble systématique tout au long de l'année, rendue permise par la faible distance. L'on peut même aboutir au résultat tout à fait inverse de l'hypothèse émise, puisque certains couples dont les enfants sont tous à Kūhbanān, se replient complètement sur leur famille, qu'ils peuvent voir très régulièrement, au point de se trouver fortement coupés du reste de la société villageoise.

Il en va de même pour la séparation physique à l'intérieur du village, qui n'implique absolument pas de rupture des relations sociales. Les femmes, en particulier, vont très souvent rendre visite à leurs mères, grand-mères, sœurs, ou filles, qui sont souvent fort éloignées puisque les nouvelles maisons ont rarement pu être construites à proximité des anciennes. Le maintien des liens familiaux renforce donc là, contrairement à la situation précédente, la cohésion d'ensemble du village puisqu'il tend à gommer les divisions spatiales internes en entraînant ces incessantes allées et venues d'une maison à l'autre, d'un quartier à l'autre.

2. L'organisation spatiale

L'organisation spatiale du village constitue en effet un autre fondement de la vie sociale villageoise, concurrent de la parenté dans la délimitation des solidarités et des appartenances. Et puisque la parenté semble jouer un rôle structurel si peu important à Afzād, ne déterminant pas d'alliances, ni de ruptures ou de conflits majeurs dans le village, on peut se

demander si ce rôle n'est pas assumé par les divisions spatiales.

Le village est avant tout une unité écologique, rassemblée autour de la denrée la plus précieuse dans ces régions désertiques, l'eau. Il est donc normal que celle-ci soit aussi le principal facteur d'organisation spatiale du village. Dans la plupart des monographies, l'eau surgit au haut du village et le traverse verticalement, organisant une distinction entre quartier du haut et quartier du bas. Le quartier du haut ayant logiquement accès à une eau plus pure et plus abondante est souvent occupé par les habitants les plus aisés. Cette division géographique se double donc d'une division sociale.

Afzād se démarque tout à fait de la structure habituelle, tout en obéissant cependant au même principe. En effet, l'eau du *qanāt* ne surgit pas au haut du village, pour en dévaler ensuite les ruelles, mais apparaît plutôt au bas de celui-ci. Elle se divise alors en trois branches : l'une allait alimenter directement la demeure, aujourd'hui en ruine, de l'ancien *arbāb*, seigneur du pays, une autre part directement dans les vergers, la dernière suit une trajectoire parallèle à la pente jusqu'à l'un des *ṣahrā*²⁵, qu'il n'atteint qu'après avoir traversé successivement plusieurs demeures, aujourd'hui presque toutes laissées à l'abandon²⁶.

Les maisons ainsi alimentées directement par l'eau du *jūb* se voyaient donc grandement privilégiées, à l'époque où l'eau courante n'existait pas encore, et constituaient sans doute le quartier plus aisé du village, comme tend à l'indiquer la présence du "palais" de l'*arbāb*. On peut peut-être comprendre ainsi que la division traditionnelle du village ne se fasse pas dans une opposition entre quartier du haut et quartier du bas, mais entre quartier de gauche et de droite, ou, pour traduire littéralement l'expression persane, quartier "de

25. Ensemble des champs ouverts.

26. Seules trois maisons sur les neuf traversées par le *jūb*, sont encore habitées.

ce côté-ci” et de “de ce côté-là”²⁷. En effet, la frontière entre ces deux quartiers correspond au point de sortie de l’eau à l’air libre, “ce côté-ci” désignant la partie du village traversée longitudinalement par l’eau du *jūb*, tandis que “ce côté-là” se réfère à la partie sans eau, donc défavorisée. Le bassin d’eau, nommé *sar-e jūb*, situé à la sortie du *qanāt*, marque donc le centre du village, et c’est face à lui que l’on choisit de construire la mosquée et le *hoseynīye*.

Cette division du village en deux quartiers, si elle est toujours employée dans les discours pour situer spatialement divers points ou bâtiments, n’est cependant plus pertinente pour comprendre la réalité actuelle de la société villageoise. En effet, les maisons situées le long du *jūb* sont aujourd’hui presque toutes désertées, de même que celles qui constituaient le cœur de l’autre quartier. En fait, il y a eu abandon massif des anciennes maisons en terre, provoqué soit par l’exode rural, soit par cette “nucléarisation” de la famille évoquée plus haut : les jeunes construisent ailleurs leurs propres maisons, et la demeure des parents se retrouve donc inhabitée après leur mort. Quant à l’eau du *jūb*, elle a perdu son rôle structurel fondamental après l’installation de l’eau courante, il y a 17 ans.

La plupart des nouvelles constructions, affranchies des contraintes anciennes, ont été d’abord établies en hauteur, où l’air est dit plus pur et plus frais, et où, loin des *jūb*, elles ne risquent pas de souffrir des éventuelles inondations qui surviennent parfois suite à une trop brusque fonte des neiges. Le critère de départ est donc comme renversé puisque c’est l’éloignement du *jūb* qui devient un avantage recherché. Les capacités de construction vers le haut du village étant cependant limitées par la forte dénivellation, le village s’est étendu ensuite plus bas, en long, à la sortie de la route goudronnée qui traverse le village parallèlement au *jūb*.

27. En persan : *i sar-se maḥalle* et *u sar-e maḥalle*.

Que les constructions soient établies en hauteur ou le long de la route goudronnée, elles se situent quasiment toutes du même côté du *sar-e jūb*, dans le prolongement de l'ancien quartier *i sar-e maḥalle* correspondant à l'espace traversé par le *jūb*. Il existe donc aujourd'hui un véritable déséquilibre entre les deux anciens quartiers, l'un étant quasiment déserté tandis que l'autre ne cesse de s'accroître d'année en année.

Il est donc inapproprié de continuer à concevoir les divisions spatiales en fonction de cette expression figée, vidée de son sens.

3. L'espace public

Je n'ai donc pas relevé de divisions spatiales qui aient un rôle structurel majeur. Une telle cohésion communautaire, dépassant les cadres familiaux et territoriaux, peut peut-être s'expliquer par la faiblesse de la population, et particulièrement de la population jeune. Cependant, elle semble surtout prendre essor sur la très grande fréquentation de l'espace public, où se tissent de nombreux liens, indépendamment de l'appartenance, familiale, sociale, ou "territoriale".

Plusieurs lieux possèdent un rôle privilégié dans le développement de cette forte sociabilité. Le *ṣahrā*²⁸ en constitue un, puisque les travaux des champs concernent la quasi-totalité de la population villageoise et que, par ailleurs, les propriétés foncières sont éclatées en petits lopins dispersés dans un espace totalement ouvert, contrairement aux jardins, plus homogènes et clos par des murs en terre. Les villageois

28. Lors de mon séjour, en avril 2001, ce rôle était plus particulièrement assumé par le *ṣahrā -ye posht-e Deh-e X'āje*, destiné aux cultures de divers légumes dont le labour et la plantation des graines se font au printemps. Le *ṣahrā -ye gowd-e sorx* était par contre en jachère cette année, tandis que le *ṣahrā -ye qal'e*, planté de blé depuis l'automne, nécessitait moins de travail (arrachage des mauvaises herbes, engrais, irrigation principalement). Le degré de fréquentation des différents *ṣahrā* varie donc selon les saisons et les années.

se côtoient donc de près lorsqu'ils travaillent aux champs, et cette proximité facilite de nombreuses discussions, à l'occasion de pauses faites en commun.

Le *ṣahrā* représente plutôt l'espace privilégié de la sociabilité masculine, tandis que les femmes ont pour cela d'autres lieux, situés dans le village lui-même, le *sar-e jūb*²⁹ en particulier. Ce bassin, qui occupe le centre du village, est en effet le lieu de rencontre par excellence des femmes, qui viennent y laver le linge et la vaisselle. En effet, l'eau courante présente aujourd'hui dans chaque maison, est une eau potable, et rationnée, qui ne coule que deux jours par semaine. Elle est donc réservée aux usages strictement culinaires dans la quasi totalité des foyers.

Il serait cependant erroné de réduire la fréquentation féminine du *sar-e jūb* à des raisons purement pratiques. En effet, les seules femmes qui refusent de s'y rendre et qui préfèrent laver linge et vaisselle dans leurs maisons sont, hormis une exception, les quatre femmes étrangères au village, originaires de Kūhbanān ou de Gavar. Elles ont toutes prétendu que la distance les en dissuadait, car elles habitent dans le nouveau quartier du bas, assez excentré il est vrai. Mais un tel argument doit être examiné avec circonspection. En effet, la distance n'est pas non plus énorme et d'autres villageoises, situées plus loin encore, n'hésitent pas à faire le trajet plusieurs fois par jour, alors même que tout déplacement leur est rendu difficile par la vieillesse.

Le deuxième argument présenté était de nature religieuse : au *sar-e jūb*, les femmes sont obligées de relever leurs manches, et risquent donc d'être aperçues par des hommes qui leur sont *nā-maḥram*, objet de scandale et de honte pour toute bonne musulmane. Cette raison, sans doute bien plus déterminante, indique le fossé culturel qui sépare ces femmes semi-urbanisées des villageoises, ainsi que,

29. Bassin où se déverse l'eau au sortir du *qanāt*.

implicitement, me semble-t-il, le refus de celles-ci, fières de leurs origines et de leur culture urbaine, d'être assimilées à celles-là. Mais il est aussi sans doute vrai que leur statut d'étrangères leur rend l'accès au *sar-e jūb* plus difficile, dans une société si fermée au *gharīb*, à l'étranger. Quoiqu'il en soit, se couper du *sar-e jūb*, c'est affirmer sa coupure de la société villageoise tout entière, et cela d'autant plus que ce lieu constitue la principale plaque tournante des nouvelles et des potins, dont le rôle social est central dans ces sociétés "d'inter-connaissance"³⁰ où tout savoir sur les autres est un instrument essentiel de pression sociale et d'insertion communautaire³¹.

En effet, le *sar-e jūb* n'est pas réservé à une sociabilité d'ordre purement féminine. Les hommes aussi y viennent, pour y faire boire leurs vaches ou leurs ânes, laver des sacs ou des outils, ou pour les besoins de l'irrigation³². Par ailleurs, ce bassin est situé au centre du village, rappelons-le, sur l'axe central, goudronné, face à la mosquée et au *hoseynīye*, et à côté de la petite coopérative qui ouvre trois fois par semaine. Ces trois emplacements, aux fonctions si différentes et si complémentaires (religieuses, économiques, agricoles et domestiques) forment ainsi une sorte de "triangle d'or", cœur des rencontres inter-villageoises. C'est à la tombée du jour, surtout, que cet espace se trouve envahi de monde. Aux gens venus pour la mosquée, la coopérative, ou le *sar-e jūb*, s'ajoutent ceux qui reviennent des champs, sur le trajet desquels il est un passage obligé, et surtout ceux qui, assis par petits groupes au pied d'un mur, discutent en profitant de la fraîcheur du soir, des personnes âgées pour la plupart.

30. Expression de Mendras, 1995, *Les sociétés...*, p 97 ; voir par ailleurs Peace, 1993, "Clontarf...".

31. Cette importance du "savoir sur l'autre" est sensible à tout moment. Toutes les personnes qui se croisent dans les rues ou dans les champs s'interrogent ainsi toujours sur leur destination et leurs activités en cours.

32. L'un des principaux embranchements des *jūb*-s se situe en effet au niveau de ce bassin.

Ce lieu est donc le principal espace de rencontre et de sociabilité du village, mais il n'en est pas l'unique. En effet, le *moxāberāt*, pièce où se situe le téléphone public, seul téléphone du village, joue aussi un rôle important, durant ses heures d'ouverture du moins, surtout pour les jeunes filles. Quant aux jeunes garçons, ils ont leur propre lieu de rencontre, le terrain de sport situé près de l'école, où ils se retrouvent chaque jour en fin d'après-midi pour jouer au volley. Grâce à tous ces lieux se bâtit donc une dense sociabilité collective, condition essentielle de la cohésion communautaire.

C. Pratiques de coopération

La cohésion de la société villageoise ne peut cependant se comprendre seulement à la lumière de cet intense réseau d'information et de discussion. Les pratiques de coopération en constituent en effet sans doute un fondement encore plus essentiel. Nombreuses, elles peuvent prendre des formes très diverses suivant les situations.

1. Une coopération nécessaire et continue : l'irrigation

Dans cette région désertique, l'irrigation est une condition essentielle à toute pratique agricole. L'acquisition et la gestion de l'eau, ressource à la fois rare et nécessaire à tous, a donc donné lieu à l'élaboration d'un système complexe requérant la coopération de tous, sur différents niveaux.

Le premier aspect concerne la règle de répartition de l'eau, trop rare pour être utilisée par plus d'un agriculteur à la fois. Un règlement collectif concernant l'utilisation de l'eau a donc été rendu nécessaire. Il institue une rotation des "tours d'eau" sur une période de dix jours, c'est à dire que les différentes "parts d'eau" possédées par chacun³³ sont organisées selon un cycle de dix jours, soit 240 heures. La part d'eau est en effet calculée en temps et non en volume, puisque ce dernier varie selon les saisons et les années. Plusieurs unités de temps sont

33. L'eau est en effet une propriété privée qui s'achète ou s'hérite, indépendamment des possessions foncières.

utilisées : le *tesht* équivaut à 12 minutes, le *tāq* à 12 heures et le *dāng* à 36 heures. Pour assurer une parfaite égalité entre tous, il existe de plus une alternance jour/nuit systématique, c'est à dire que le tour d'eau de chacun est d'un cycle à l'autre situé tour à tour le jour ou la nuit.

L'irrigation nécessite de plus une coopération plus concrète, qui concerne l'entretien et la gestion du *qanāt* et des *jūb*. L'entretien de ces *qanāt* exige le travail de professionnels, les *moqannī*. La coopération des villageois se situe donc moins dans un travail collectif que dans le financement commun de ces travaux, décidés et organisés par la *showrā*. La participation des propriétaires fonciers est particulièrement requise, puisqu'ils sont les principaux consommateurs de cette eau, cependant, tous apportent leur contribution, aussi modeste soit-elle, car l'eau du *sar-e jūb* sert aussi aux travaux domestiques.

En ce qui concerne les *jūb*-s, c'est à dire les canaux d'irrigation à l'air libre, simples tranchées de quelques dizaines de centimètres de profondeur, leur entretien, bien plus facile, est assuré par les villageois eux-mêmes, les agriculteurs étant là seuls concernés. Chacun a plus particulièrement la responsabilité de la partie du *jūb* qui passe devant ses terres et s'efforce en général de l'entretenir régulièrement en même temps qu'il procède à l'irrigation. Si les dégâts sont trop importants et concernent une large surface, les villageois se regroupent alors à plusieurs pour mener à bien les réparations, mais de façon tout à fait souple, volontaire et informelle, nul n'est besoin de décision du *showrā*.

La facilité avec laquelle se constituent ces groupes de travail volontaires s'explique par l'existence de pratiques de coopération beaucoup plus stables et régulières. Pour assurer les travaux d'irrigation, les villageois sont en effet souvent associés en équipes de *sharīk*, qui se justifient de deux manières. D'une part, il est nécessaire d'être minimum deux, puisque les lopins de terre sont très souvent dispersés aux quatre coins du *ṣahrā* et que l'eau est trop rare pour permettre le moindre gaspillage. L'un reste à proximité de la

parcelle irriguée tandis que l'autre s'en va plus loin préparer les barrages qui permettront l'irrigation de la parcelle suivante. Dès que la première parcelle est totalement recouverte d'eau, un signe est envoyé par l'un pour prévenir l'autre de diriger l'eau vers la nouvelle parcelle à irriguer. De plus, le morcellement de la propriété est telle que certains se retrouvent avec une part d'eau minuscule, ne dépassant parfois pas deux ou trois *teshte*, c'est à dire 24 ou 36 minutes. Dans ce cas, le détail de la rotation serait trop complexe à établir. Les villageois sont donc associés en nombre nécessaire pour que leur part d'eau totale recouvre un laps de 12 heures (*tāq*).

Seuls les "gros" propriétaires, qui possèdent par ailleurs une main-d'œuvre familiale suffisante en la personne de leurs fils³⁴, peuvent ainsi se passer de *sharīk*. Les groupes de coopération sont donc nombreux et prennent des formes très diverses suivant les situations : le plus souvent de deux personnes seulement, ils peuvent atteindre parfois quatre ou cinq membres. Leur composition obéit à plusieurs critères³⁵. Elle est le plus souvent imposée par des questions d'héritage, l'eau de quelqu'un se trouvant ainsi "liée" à l'eau d'un autre ; les *sharīk* sont alors parents, plus ou moins proches. Sinon, le critère fondamental semble être la proximité des terres, on limite en effet la perte d'eau et de temps en irriguant tour à tour des terres relativement proches les unes des autres. En dernier lieu, on m'a indiqué le fait que les *sharīk* devaient "bien s'entendre" : les affinités personnelles sont donc à ne pas négliger.

2. Une coopération collective occasionnelle

Ces actes de coopération concernent surtout les agriculteurs, cependant, il en est d'autres qui nécessitent le concours

34. Ces deux conditions sont rarement remplies à Afzād, étant donné le morcellement de la propriété d'une part, et l'exode rural d'autre part.

35. Ces groupes de coopération sont établis chaque année en même temps que l'ordre de rotation des "tours d'eau", par les principaux propriétaires fonciers.

de l'ensemble du village sans exception. La construction et l'entretien des bâtiments publics donne en effet lieu à une activité collective ponctuelle, mais répétée. Celle-ci prend cependant des formes différentes selon les cas.

En ce qui concerne les infrastructures "profanes", c'est-à-dire à but non-religieux, l'effort collectif est en général de moindre importance. Il se limite en général à la demande insistante auprès du gouvernement de la construction de tel ou tel bâtiment, ainsi que d'une participation financière partielle aux travaux, organisée de la même façon que toutes les autres souscriptions publiques déjà évoquées : le *showrā* fixe le montant que chacun semble en mesure de fournir, mais la liberté d'accepter ou de refuser toute contribution reste totale, rares étant les défections.

Les bâtiments religieux occupent une place à part car ils semblent susciter une action collective bien plus importante. Leur financement est en effet presque toujours entièrement pris en charge par les villageois. La participation financière de chacun se fait par ailleurs de façon plus souple et informelle : ce n'est pas le *showrā* mais un individu, qui, le plus souvent suite à un *nazr*, prend l'initiative des travaux, et organise le tout. Le *bā'eth*, tel qu'il est alors dénommé, fait alors un appel à contribution, auquel les gens répondent de façon tout à fait libre, puis s'occupe du recrutement des travailleurs. Ce fut le cas pour la construction de la petite mosquée et l'agrandissement de la mosquée principale et du sanctuaire de *Davāzda Emām*. Le *hoseynīye* représente lui un cas particulier : un accord en effet a été passé entre les villageois et l'Etat : les mineurs ont accepté de travailler sans salaire deux jours par mois, pendant une certaine période, en échange de quoi, l'Etat a reversé la somme équivalente dans la caisse destinée à la construction du bâtiment. Seule la *ghassālxāne*³⁶ a été financée par l'Etat, mais les hommes du village en revanche pris entièrement en charge les travaux de construction.

36. Petit bâtiment à proximité du cimetière, où l'on lave les morts.

3. Coopérations individuelles et ponctuelles

Les autres travaux agricoles ou domestiques requièrent, eux aussi, des actes de coopération, mais ne donnent cependant pas lieu à une organisation aussi stable. En effet, nul n'est besoin, dans ce cas, d'une coordination générale, qui seule justifiait autrefois l'instauration des groupes de *sharīk*. Le terme d'entraide est donc peut-être plus approprié pour désigner ces pratiques³⁷.

Les travaux agricoles donnent lieu à une entraide purement masculine. Non que les femmes ne participent pas à ces travaux, loin de là, mais parce qu'elles le font toujours dans le cadre strict de la famille nucléaire, ne s'associant presque jamais avec une autre femme qui leur soit "étrangère". En effet, le travail des femmes dans les jardins et aux champs est moins important et ne demande pas à être accompli dans un temps limité, que ce soit la moisson quotidienne du trèfle destiné aux moutons ou le désherbage des champs de blé par exemple.

Les hommes ont au contraire à assumer des travaux beaucoup plus pénibles et plus longs, le labour, les semailles, la moisson et le battage principalement. Certains travaux demandent de plus à être réalisés dans un temps assez bref, à cause de contraintes saisonnières ou irrigatoires, comme la moisson ou les semailles³⁸. La contrainte temporelle est d'autant plus pressante que les travaux se font encore à la main. Les agriculteurs qui n'ont pas recours à la mécanisation, et ils sont de loin les plus nombreux, sont donc les premiers concernés par ces pratiques d'entraide. Celles-ci consistent dans un échange de services qui peut prendre deux

37. Sont seulement ici pris en compte les actes d'entraide accomplis en dehors de la famille nucléaire, la solidarité intra-familiale étant une évidence.

38. Il est par exemple parfois nécessaire de planter des graines juste après avoir irrigué des terres, et chacun n'ayant droit qu'à quelques heures d'eau tous les dix jours, il faut donc pouvoir semer ces graines en l'espace d'une journée.

formes : prêt d'un animal, vache ou âne, pour les labours, ou mise à disposition de sa force de travail, pour une activité quelconque.

Même si les femmes sont parfois associées à ces groupes d'entraide, elles le sont toujours en tant que femmes ou filles de l'initiateur de l'entraide et ne rentrent donc jamais dans un réseau d'échange de service. Mais il en va tout autrement des travaux domestiques : là s'y déploie au contraire une entraide purement féminine. En effet, il est certains travaux qui nécessitent, à leur tour, un travail pénible ou prolongé, voire impossible à accomplir seul. La fabrication du pain et du beurre en sont les deux principaux exemples. Ces travaux, complexes, ne sont accomplis que rarement, et, de ce fait, pour une grande quantité³⁹, rendant utile l'appel à une main d'œuvre supplémentaire

La fabrication du beurre donne indirectement lieu à une autre pratique d'entraide, bien plus complexe. En effet, elle nécessite l'accumulation d'une quantité importante de yaourt et donc de lait, ce que peuvent rarement permettre les maigres possessions ovines ou bovines des villageois, dépassant peu deux ou trois têtes. Les femmes ont donc mis en place un système d'échange, nommé *bede-bestūn*, ou *dād-o-setad*. Elles s'associent à plusieurs, en général trois, quatre, ou cinq, et s'engagent à fournir chaque jour une certaine quantité de lait, chacune recevant tour à tour le "capital" ainsi rassemblé⁴⁰

Une stricte démarcation de genre détermine donc l'organisation de ces pratiques de coopération. Non, encore une fois, que la mixité soit exclue de toute équipe d'entraide, mais

39. Le pain, par exemple, n'est fait qu'une fois ou deux par mois. Il est donc nécessaire de faire des dizaines de galettes à chaque fois.

40. Cette pratique, de même que la fabrication du beurre, est limitée au printemps puisque conditionnée par production de lait. Elle a par ailleurs souvent été citée dans diverses monographies et semble donc assez répandue en Iran; voir par exemple Watson, 1979, *Archeological ethnography...*; Horn, 1994, *Village spaces...*, p. 101.

parce que les réseaux d'échange de service, sont, eux, exclusivement masculins, ou féminins. Il peut donc se révéler intéressant, et éclairant, de comparer ces deux réseaux et les critères selon lesquels ils se constituent.

En ce qui concerne l'entraide masculine, il m'a été dit et répété par les villageois que le choix du partenaire était totalement variable et indifférent. "Quiconque est disponible", "quiconque est d'accord", étaient les réponses habituelles à mes questions, à moins que l'on ne me désigne sous le terme de *dūst*, ami, le partenaire privilégié. L'entraide masculine semble donc se baser sur un contrat entièrement libre entre deux individus tout au plus liés par des affinités personnelles.

Pour les femmes, il en va un peu autrement. Le terme récurrent est au contraire celui de *hamsāye*, voisin : pour la fabrication du pain et du beurre, comme pour l'établissement des *bede-bestūn*, le partenaire privilégié est donc déterminé par sa proximité spatiale. Mais dans la réalité, le terme de *hamsāye* se révèle assez flou et désigne parfois une femme habitant à plusieurs maisons de distance. Le nombre de *hamsāye* est ainsi assez important pour donner une marge de manœuvre et laisser place aussi aux affinités personnelles. Il est cependant caractéristique que le terme de *dūst* n'était jamais prononcé par les femmes, en réponse à mes questions.

L'emploi spécifiquement plus masculin ou plus féminin des notions de *dūst* et de *hamsāye* se comprend alors peut-être par le contexte symbolique sous-jacent : alors que la femme est avant tout liée au foyer et donc ancrée dans un espace bien précis, l'homme est lui destiné à l'espace public, sans ancrage particulier. Cette relation différente à l'espace se refléterait donc dans la conceptualisation des relations sociales : ressentant le poids de l'espace de façon beaucoup plus forte que les hommes, les femmes penseraient d'abord en terme de voisinage et non d'amitié.

Se limiter aux affirmations des villageois est cependant dangereux. En effet, celles-ci se révélèrent vite bancales à la lumière des faits observés. La constitution des équipes

d'entraide obéit à certaines règles sous-jacentes, omises dans le discours. Les liens de parenté apparaissent ainsi comme un critère majeur. Oncle, cousins, gendres, neveux sont souvent associés et représentent sans nul doute des partenaires privilégiés. Même les équipes assez larges, dépassant ce cadre strict, sont ainsi en général constituées de plusieurs "noyaux parentaux" associés les uns aux autres. Ce partenariat privilégié avec la famille ne semble cependant pas être compris en terme "statutaire" : en effet, cette entraide apparaît sans doute moins comme un devoir moral inhérent à une appartenance corporative, que comme une relation librement choisie et assumée, ce qui permet de comprendre les réponses spontanées des villageois : s'ils prétendent que peu importe le partenaire, c'est sans doute qu'ils ne ressentent pas de contrainte imposée par les liens familiaux. De même, l'on commençait souvent par me désigner sous le terme de *dūst*, ami, ou *hamsāye*, voisin, quelqu'un qui se révélait par la suite être un cousin, ou un oncle, ce qui implique que l'idéal social est bien plutôt celui du contrat que du statut : chacun serait libre de choisir ses partenaires en fonction de ses affinités personnelles, et si la famille est privilégiée, c'est plutôt du fait d'un lien d'amitié naturellement plus étroit, que d'une "obligation morale". Mais la réalité est sans doute plus nuancée : une certaine contrainte morale, tout à fait implicite, existe en effet sans doute, surtout entre gendres et beaux-parents. Par ailleurs, n'est-il pas significatif que quelqu'un se soit plaint à moi de ne pouvoir participer à ces pratiques d'entraide car il n'avait plus, disait-il, de famille dans le village ?

Le dernier point qui semble se dégager de cette analyse comparative est l'attachement viscéral des villageois à la propriété. L'entraide masculine comme féminine n'implique en effet jamais la mise en commun d'un bien ni le partage d'un fruit collectif mais se limite toujours à un strict échange de force de travail. Ainsi, une femme qui vient aider à faire le pain ou le beurre, n'en emporte jamais une partie en échange,

de même que des hommes venus aider à la moisson n'en réclament jamais de part. En ce qui concerne l'irrigation, la coopération des *sharīk* n'implique aucune mise en commun des parts d'eau, ce qui permettrait une irrigation plus souple des terres, mais se fait toujours dans le respect total des divisions temporelles et foncières : la propriété de l'un est irriguée d'abord selon son temps d'eau avant que ne le soit celle de l'autre, alors même que de nombreuses parcelles, de propriétaires différents, sont à côté l'une de l'autre et auraient ainsi gagné à être irriguées directement à la suite l'une de l'autre.

C'est ainsi que les villageois distinguent avec soin *ta 'āvonī*, coopération⁴¹, et *hamkārī*, entraide, le premier terme impliquant pour eux la mise en commun d'un certain capital, tandis que le deuxième ne met en cause que la simple force de travail. La seule réelle tentative de *ta 'āvonī* au village, fut la création du magasin coopératif, et ce fut, on l'a vu, un échec, puisque les villageois renoncèrent vite à sa gestion et demandèrent à l'Etat de prendre le relais.

Conclusion

Afzād apparaît donc comme un village extrêmement intégré dans une trame régionale complexe, d'un point de vue administratif, économique et religieux, sans que cela puisse réellement menacer son autonomie communautaire. Il ne faut pas confondre en effet autonomie et auto-subsistance ou total isolement et repli sur soi, situation qui de fait n'eut sans doute jamais lieu en Iran, mais comprendre plutôt ce terme comme la possibilité laissée à la communauté villageoise de se constituer une identité propre et de prendre de façon indépendante les principales décisions touchant à l'organisation de la vie collective.

41. Il n'a donc pas adéquation entre l'utilisation que j'ai faite jusqu'à présent de ce mot et celle du terme *ta 'āvonī* employé par les villageois.

Sur ce point, les domaines d'action majeurs semblent concerner la gestion de l'eau, denrée si rare et indispensable à tous, fondement écologique de la communauté villageoise, l'entretien et la construction des infrastructures et bâtiments collectifs, ainsi que l'organisation des différentes cérémonies ponctuant la vie rituelle du village.

Il apparaît alors qu'autonomie et cohésion sont deux notions inséparables, puisque l'affirmation de l'indépendance relative de la communauté passe ainsi avant tout par des actions collectives. "L'union fait la force" est par ailleurs un principe suffisamment connu.

La cohésion communautaire se construit donc d'abord par la gestion des ressources ou biens communs mais aussi grâce à un tissu de petits actes de coopération plus ponctuels et plus souples, qui n'impliquent pas plus d'une dizaine de personnes à la fois et concernent la vie économique. Il s'agit surtout d'un échange de force de travail, ou échange de service, qui se constitue selon des réseaux extrêmement fluctuants en fonction des relations personnelles de chacun, mais qui obéissent par contre strictement au contraire du genre : en dehors de la famille nucléaire, les femmes s'entraident entre femmes et les hommes entre hommes. Ces limites une fois fixées, le choix du partenaire paraît assez libre même si l'on dénote tout de même un certain décalage entre l'idéal social, incarné par le discours, décrivant une société fondée sur le contrat, où les affinités personnelles sont donc le critère absolu et où les relations entre individus se construisent de façon entièrement libre et volontaire, et entre la réalité qui semble, elle, révéler une certaine importance des liens familiaux, agnatiques ou affins, et donc la pertinence, toute relative certes, de la notion de statut dans ce cadre.

Mais les fondements de la cohésion comme de l'autonomie communautaire ne se limitent pas à des actes, ils s'incarnent aussi dans le respect de certaines valeurs, morales ou religieuses. Affirmer son appartenance à la communauté né-

cessite en effet d'en accepter les différentes valeurs, et le prestige de chacun se mesure en partie selon son respect de celles-ci.

Comme l'indiquait Mendras, certaines rivalités internes, s'appuyant sur une compétition de "vertu sociale", permettent ainsi paradoxalement de renforcer la cohésion interne en renforçant le système de valeur propre à la société. Les valeurs sociales principalement concernée à Afzād par ce mécanisme sont sans doute la générosité et l'hospitalité, extrêmement codifiées et objet d'enquêtes serrées : on cherche toujours à savoir comment un tel a reçu un tel, pour vérifier que chacun "tient son rang". C'est que la cohésion sociale est aussi une notion inséparable de celle de contrôle social.

Par ailleurs, l'autonomie du village s'exprime ainsi dans le refus de toute intervention extérieure dans le règlement des conflits internes au village, ce qui là encore implique une forte cohésion puisque la communauté villageoise doit alors pouvoir imposer une solution à l'amiable, sans recours aucun à une quelconque force coercitive coutumière. Il s'agit là d'un point essentiel puisque c'est ainsi que le village s'affirme comme corps moral, or c'est cette même notion de corps moral qui distingue toute "communauté" d'un simple "groupe humain".

Cette notion de corps moral implique aussi l'existence de droits et de devoirs partagés. Or il me semble qu'à Afzād, ces droits et devoirs concernent avant tout les actes de solidarité. En effet, l'on m'a indiqué ainsi souvent comme "obligées"⁴² des actions qui concernaient une action collective, *hamkārī* en persan, comme la participation aux rituels impliquant la rencontre avec d'autres communautés villageoises, par exemple. C'est par ailleurs la religion qui donne à beaucoup d'actes de solidarité son aspect prescriptif, comme la plupart des gestes d'aumône et de générosité, ou qui motive le plus les entreprises collectives totalement autonomes, comme cela

42. Il s'agit bien sûr toujours d'une obligation purement sociale, aucune coercition réelle n'étant jamais imposée.

a pu être observé avec la construction ou l'agrandissement des bâtiments religieux. Cohésion, autonomie, solidarité se rejoignent donc dans une même relation extrêmement forte à la vie religieuse et rituelle du village, fondement essentiel de la communauté.

La cohésion interne d' Afzād est donc très forte, au point même qu'elle pose question. En effet, je n'ai pu donc déceler aucune rupture réelle à l'intérieur de la communauté villageoise, qui épouse quelque division structurelle, qu'elle soit sociale, familiale ou territoriale ; les seuls antagonismes décelés semblaient se limiter à des conflits d'ordre personnel entre deux familles nucléaires ou deux individus. Cela semble contredire l'idée que toute communauté ne peut vivre sans certains mécanismes de division, nécessaires à son dynamisme et à son organisation interne. Reste donc à comprendre si une telle analyse n'est pas née d'une observation insuffisante, qu'un terrain plus prolongé devrait contredire, ou si Afzād fait réellement exception sur ce point, ce qui ne serait pas sans rappeler l'analyse de Pitt-Rivers, pour qui le manque d'"obligations structurelles" du village andalou qu'il étudie, est lié à sa "complétude comme communauté", ainsi que celle de Goodell, qui ne nota pas non plus de divisions majeures dans le village du Khūzestān où elle vécut.

Bibliographie

- Ajami, I., 1975, "Agrarian reform, modernisation and agricultural development in Iran" - in : J. Jacqz éd. : *Iran, past, present, future*, N. Y., Aspen Institute for Humanistic Studies, 1976.
- Alberts, R., C., 1963, *Social structure and cultural change in an Iranian village*, University of Ann Arbor.
- Antoun, R. T., 1981, "The complexity of the lower stratum : sharcroppers and wage-labourers in a Iranian village", *Iranian Studies*, vol. 14, n° 3-4, pp. 215-246.
- Attarha, S., 1977, *Le secteur coopératif rural iranien : observations sur les avatars d'un développement ambigu*, Paris, EHESS.

- Azkiya, M., 1980, *The effect of rural development programmes on the Iranian peasantry between 1962 and 1978, with special reference to farm corporation*, University of Abdeen.
- 1996, *Jāme 'eshenāsī-ye towse 'eh va towse 'eh-ye nayāftegī-ye rūstā'ī-ye Irān* [Sociologie du développement et non-développement rural de l'Iran], Tehran, Eṭṭelā'āt.
- Barth, F., 1953, *Principles of social organization in southern Kurdistan*, Oslo, Universitets etnografiske Museum.
- Bazin, M., 1974, *Vie rurale dans la région de Qom*, Paris, PUF.
- Beeman, W., 1976, "Status, style and strategy in Iranian interaction", *Anthropological Linguistics*, n. 18, pp. 305-322.
- Bell, C. et Newby, H., 1971, *Community studies*, Londres, George Allen and Unwin LTD.
- Betteridge, A. H., 1985, "Gift exchange in Iran : the locus of self-identity in social interaction", *Anthropological Quarterly*, 58, 4, pp. 190-202.
- Black, J., 1972, « Tyranny as a strategy for survival in an "egalitarian" society : Luri facts versus an anthropological mystique », *Man*, vol. 7, n. 4, pp. 614-634.
- Campbell, J. K., 1964, *Honour, family and patronage*, Oxford University Press.
- Cohen, A.(éd.), 1982, *Belonging : identity and social organization in British rural culture*, Manchester University Press.
- 1985, *The symbolic construction of community*, Tavistock Publication, London and New-York.
- Digard, J. P., 1987, "Jeux de structures, segmentarité et pouvoir chez les nomades baxtiyārī d'Iran", *L'homme*, 27, n. 102, pp. 12-53.
- Durkheim, E., 1893, *De la division du travail social*, Paris, réédition : PUF, Quadrige, 1998.
- Eickelman, D.F., 1981, *The Middle East : an anthropological approach*, Prentice Hall.
- Elias, N., 1997, *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard, (édition anglaise : 1965).
- English, P. W., 1966, *City and village in Iran*, The University of Wisconsin Press.

Farhadi, M., 1988, "Güne-shenāsi-e 'yāvarīhā' va yārīgarīhā-ye sonnatī dar Irān", [Typologie des formes d'entraide et de coopération traditionnelles en Iran] *Nāmeḥ-ye 'Olūm-e Ejtemā'ī*, 1, 1.
 — 1992, "Bone shenāsi", [Connaissance du bone] *Fasl-nāme'ye taḥqīqāt-e Joghrāfiyā'ī* 7, 1.

— 1994, *Farhang-e yārīgarī dar Irān*, [Les traditions de coopération en Iran], Tehran, Iran University Press.

Foster, G. M., 1961, "The dyadic contract : a model for the social structure of a mexican peasant village", *American Anthropologist*, n. 63, pp. 1173-1192.

Freeman, S., 1970, *Neighbours : The social contract in a Castillian hamlet*, University of Chicago Press.

Fromont, M. C. ; Paris, B. ; Trintignac, P., 1969, *Kūhbanān* (non publié).

Geertz, C., 1959, "Form and variation in Balinese village structure", *American Anthropologist*, n. 61, pp. 991-1012.

Gharatchehdagi, C., 1967, *Distribution of Land in Varāmīn*, C. W. Leske Opladen.

Gluckman, M., 1963, "Gossip and scandal", *Current Anthropology*, n. 4, pp. 307-316.

Hooglund, E.J., 1973, "The Khwushnishin population of Iran", *Iranian Studies*, vol. 6, n°4, p 229-245.

— 1986, "Rural socio-economic organization in transition : the case of Iran's Boneh" in : M. E. Bonine and N. Keddie ed. : *Modern Iran the dialectics of continuities and change*, New-York, Syracuse University Press.

Horne, L., 1994, *Village spaces : settlement and society in northeastern Iran*, Washington and London, Smithsonian Institution Press.

Hourcade B. ; Mazurek H. ; Taleghānī M. ; Papoli Yazdi M. H., 1998, *Atlas d'Iran*, Paris, Reclus-La Documentation française.

I.E.R.S (Institut d'Études et de Recherches Sociales). 1973, *Jow-khāh : un village de Ṭabas*, Université de Téhéran.

Khosravi, K., 1979, *Jāme 'e-shenāsi-ye rūstā'ī-ye Irān* [Sociologie rurale de l'Iran], Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī.

Kielstra, N., 1987, "Expectations and reality in the modernisation of two Iranian villages"- in : Lawless, R. ed., *The Middle Eastern village : changing economics and social relations*, Kent, Croom Helm, pp. 115-144.

Lahsaeizadeh, A., 1990, "Contemporary rural production cooperatives in Iran", *Annals of Public and cooperative economics*, vol. 61, n. 1, pp. 117-124.

— 1993, *Contemporary rural Iran*, Avebury, Aldershot.

Lambton, A. K. S., 1953, *Landlord and peasant in Persia*, Oxford university Press.

Lawless, R., 1988, *The Middle Eastern village : changing economic and social relations*, N. Y. Londres, Croom Helm.

MacLachlan, K. ; Bonine, M. ; Beaumont, P. (éd.), 1989, *Qanat, Kariz and Khattara*, Middle East and North African Studies Press.

Morio Ono, 1967, "On socio-economic structure of Iranian villages", *The developing Economies*, vol.5, n. 3, pp. 446-462.

Mendras, H., 1995, *Les sociétés paysannes*, Gallimard, Paris.

Mukherjee, R., 1961, "A note on village as unit for studies of rural society", *The Eastern Anthropologist*, vol.14, n. 1, pp. 3-29.

Najafī, N., 1960, *Reveille for a persian village*, London, Victor Gollancz LTD.

Najmābādī, A., 1987, *Land reform and social change in Iran*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Noland, S., 1981, "Dispute settlement and social organization in two iranian rural communities", *Anthropological quarterly*, 54, 4, pp. 190-202.

Paine, R., 1967, "What is gossip about? An alternative hypothesis.", *Man* (new series), n. 2, pp. 278-85.

Papoli-Yazdi, M. H., 1986, "Yāzu : nemune-yi az neẓām-e sonnātī-ye bahrebardārī-ye jāme' dar shomāl-e Khorāsān" [Yāzu : un exemple d'organisation de production agricole collective dans le nord du Khorassan], *Majmū'e-ye maqālāt-e seminār-e joghrāfī*, 3, pp. 377-407.

Perry, J., R., 1999, "Toward a theory of Iranian Urban Moieties : the Haydariyyah and Ni'matiyyah revisited", *Iranian Studies*, vol. 32, n. 1, pp. 51-70.

Peace, Adrian, 1993, "Clontarf, un endroit tout à fait différent" - in : Larsen, S. éd., *Villages anglais, écossais et irlandais : la communauté villageoise dans les Iles britanniques*, Presses universitaires du Mirail, pp. 107-120.

Pitt-Rivers, J.A., 1954, *The people of the Sierra*, University of Chicago Press.

Pukarim, H., 1960, *Fashandak*, Tehran, Dāneshkadeh-ye Adabīyāt.

Razavi, S., 1991, "Agrarian change in two regions of Kermān", *Iran*, 29, pp. 161-180.

— 1994, "Agrarian change and gender relations in South-East Iran", *Development and Change*, 25, 3, pp. 591-634.

Redfield, R., 1960, *The little community*, University of Chicago Press.

Safinejād, J., 1966, *Monogrāfi-ye deh-e Ṭalebābād*, (Monographie du village de Ṭalebabād), Téhéran.

— 1989, *Bone : nezāmhā-ye zerā'i-ye sonnati dar Irān*, [*Bone : les systèmes d'agriculture traditionnelle en Iran*], Tehran, Amīr-Kabīr.

Shahshahānī, S., 1987, *Čāhār faṣl-e āftāb* [Les quatre saisons du soleil], Tehran, Ṭūs.

Spooner, B., 1974, "Irrigation and society : the Iranian plateau" - in : Théodore E. Downing and Mc Guire Gibson éd., *Irrigation's impact on society*, University of Arizona Press, Tucson.

Ṭāleb, M., 1988, "Shīve-hā-ye hamyārī dar jāme'e-ye rūstā'i-ye Irān" [Formes de coopération dans la société rurale iranienne], *Nāme-ye 'olūm-e ejtemā'i*, 1, 1, pp. 167-180.

Vieille, P., 1963, *Le groupement féodal en Iran : exemple d'un groupement du Gilān*, Institut d'études et de recherches sociales, Université de Téhéran.

— 1966, (avec Kotobi, M) "Familles et unions de familles en Iran", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 41, pp. 93-104.

— 1972, *Les paysans, la petite bourgeoisie rurale et l'Etat après la Réforme agraire*, Institut d'études et de recherches sociales, Université de Téhéran.