

Transformation sociale et recomposition identitaire dans le golfe : parfois malgré eux, toujours entre deux

Fariba ADELKHAH

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/cemoti/136>

DOI : [10.4000/cemoti.136](https://doi.org/10.4000/cemoti.136)

ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 1996

ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Fariba ADELKHAH, « Transformation sociale et recomposition identitaire dans le golfe : parfois malgré eux, toujours entre deux », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 22 | 1996, mis en ligne le 04 mars 2005, consulté le 23 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/136> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cemoti.136>

Ce document a été généré automatiquement le 23 octobre 2023.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Transformation sociale et recomposition identitaire dans le golfe : parfois malgré eux, toujours entre deux

Fariba ADELKHAH

- 1 Une idée courante veut que les conflits diplomatiques de la région du Golfe persique épousent des conflits culturels et correspondent à l'affrontement d'identités primordiales constituées comme telles : à l'identité arabe s'opposerait l'identité persano-iranienne. En Iran cette perception est particulièrement nette dans les milieux populaires qui ne s'embarrassent pas de circonlocutions diplomatiques et qui ne se reconnaissent pas forcément dans la "semaine de l'unité" organisée chaque année par la République islamique : le clivage entre chiites et sunnites est souvent vécu (des deux côtés) comme l'antagonisme entre la vraie et la fausse foie, voire la trahison, et comme recoupant le clivage entre Persans et Arabes. Pour rappeler que l'islam a été imposé par les conquérants arabes certains Iraniens ont même affirmé que Al-e Ahmad¹ aurait mieux fait d'écrire l'"arabo-toxication" plutôt que l'*ouestoxication*. En fait, comme dans tous les conflits identitaires, nous sommes en présence d'un travail de reconstruction idéologique et politique qui systématise en partie les préjugés populaires et qui suppose l'intervention d'intellectuels patentés, en particulier d'historiens. Ce type d'interprétation ne résiste pas longtemps à l'analyse critique. Aucun des facteurs prétendument objectifs, religieux, linguistiques et culturels, qui sont censés rendre compte des tensions diplomatiques dans la région du Golfe ne se vérifie dans la réalité. Ou plus exactement chacune de ces variables peut revêtir un sens différent suivant le contexte dans lequel elle intervient : elle est susceptible de rapprocher autant que de diviser des "communautés" qui sont elles mêmes relatives et hétéroclites². Car, au fond, qui désigne-t-on quand on parle en Iran des "Arabes"? Les Arabes d'Iran dont les origines géographiques ou sociales sont au demeurant variées : par exemple les Arabes de la province d'Hormozgan, du Khorassan, ou du Khouzistan³? Les citadins ou les ruraux, les membres des grandes tribus marchandes de Khorramshahr ou d'Abadan, ou

les ouvriers agricoles des villages démunis du port de Tcharak ou de Lengueh? Les ressortissants d'Etats considérés comme "arabes", tels que l'Irak ou le Koweït, mais dont tous les habitants ne sont pas nécessairement des Arabes? Les "vrais Arabes" (les Egyptiens au premier chef⁴, puis les Saoudiens, voire les Irakiens) ou les peuples tenus pour Arabes en Occident mais pas vraiment perçus comme tels en Iran, comme les Libanais? Vue de Téhéran l'arabité n'est pas une chose qui va de soi, même si l'on est généralement convaincu du contraire.

- 2 Certes l'identité arabe correspond en Iran à un certain habitus. Les Arabes d'Iran restent fidèles à leur langue maternelle, tendent à se marier entre eux, à commercer entre eux, à vivre dans les mêmes quartiers du sud de Téhéran - à Khâvarân, à Bisym, à Dolatâbâd -, à rester fidèles à leurs habitudes gastronomiques et dans une moindre mesure à leur code vestimentaire. La spécificité de leur organisation familiale s'est même vraisemblablement accrue depuis les années cinquante dans la mesure où ils sont demeurés attachés au modèle patriarcal et polygamique et où ils ont moins renégocié les frontières entre l'espace privé et l'espace public que les familles non arabes vivant dans le même contexte. Quant aux femmes arabes elles sont réputées, sans doute à juste titre, se conformer à des normes islamiques plus strictes quand elles évoluent dans les lieux publics. Un exemple parmi d'autres : lors des mariages, hommes et femmes observent une stricte ségrégation qui va jusqu'à différencier sexuellement les enregistrements vidéo des cérémonies.
- 3 Mais la singularité de cet habitus n'explique pas grand chose à lui seul. Les particularismes turc et kurde sont sur bien des points aussi nets : par exemple dans les domaines de la langue, de l'endogamie, de l'habitat et des relations économiques. Néanmoins, s'ils nourrissent leurs lots de fantasmes et de plaisanteries de plus ou moins bon goût, ils ne se traduisent pas par une tension identitaire aussi forte qu'entre arabophones et persanophones. Inversement la dimension politique de cette dernière ne doit pas être surestimée : Saddam Hussein a appris à ses dépens que l'opposition du "Khalgh-e arab"⁵ ne remettait pas en cause son appartenance à l'Etat iranien mais cherchait plutôt à en renégocier les modalités⁶.
- 4 Or la même remarque peut être faite à propos des chiites irakiens : en 1991-92 leur dissidence n'exprimait pas une volonté de sécession par rapport à Bagdad. En d'autres termes les identités culturelles ne coïncident pas avec les alignements politiques. Jusqu'en 1935 l'Etat que l'on nomme aujourd'hui l'Iran se présentait comme les "Pays protégés d'Iran" (*mamâlek-e mahruseh-e Iran*), et c'est par déformation que les étrangers, en particulier les Occidentaux, parlaient de la Perse, un peu comme les Français identifient les Pays-Bas à la Hollande. De ce point de vue la monarchie a représenté en Iran un nationalisme de fermeture culturelle qui correspondait à un moment bien précis de cette idéologie dans le monde et qui reposait très classiquement sur l'exclusion ou la négation des identités particulières. L'histoire récente, par exemple de l'Espagne, montre que cette phase peut être dépassée, notamment sous l'effet des transformations de l'environnement international et de la société civile⁷. Il faut justement se demander, à propos de l'Iran et plus largement du Golfe, si de telles mutations ne sont pas en train de survenir dans les domaines de la religion, de l'économie et du mode de vie. Non seulement les clivages identitaires s'en trouveront modifiés dans chacun des Etats concernés mais encore les rapports diplomatiques entre les pays riverains du Golfe, par le biais des relations transnationales, devront en tenir compte.

La religion comme facteur de recomposition identitaire

- 5 En même temps que la Révolution iranienne a antagonisé les élites politiques du monde arabe, et notamment les pétromonarchies du Golfe, elle a fourni aux sociétés musulmanes un modèle et elle a élargi le champ de possibilité des pratiques sociales, voire des discours politiques.
- 6 Tout d'abord elle a enrichi l'espace de référence commun au monde islamique : Abdolkarim Soroush, Ayatollah Taleghani, Ali Shariati sont largement traduits et connus chez les Arabes. Mais simultanément Hassan al-Banna, Sayyed Qutb, Rached Ghannouchi, Abdolhamid Kishq sont diffusés en Iran. Se constitue de la sorte ce que l'on pourrait nommer un temps de l'Ummat - par référence aux travaux de Z. Laïdi⁸ - c'est-à-dire une dimension interactive entre les différentes parties de la communauté des croyants et l'élargissement de son champ de référence et de connaissance : il s'agit moins du rayonnement univoque de la Révolution iranienne dans le monde musulman, que de sa mise en relation avec d'autres sociétés de cette aire culturelle, ce qui suppose une bonne part de "réinvention de la différence"⁹. Le chiisme n'est pas épargné par cette mutation : par exemple l'enseignement religieux à Qom se situe désormais nécessairement par rapport aux débats des universités sunnites pour affirmer sa spécificité et il cherche même à se faire reconnaître au sein de celles-ci, comme l'a montré la création d'une chaire de théologie chiite à Amman par l'Ayatollah Mahdavi Kani¹⁰. Le renforcement d'une tradition religieuse jusque-là volontiers perçue comme "nationale" par les croyants iraniens passe désormais par sa "délocalisation".
- 7 Chose peut-être plus fondamentale, une telle circulation des idées et des représentations dans le monde musulman se retrouve dans des domaines plus triviaux. On assiste à un processus de régionalisation des lieux de culte en tant que lieux de dévotion mais aussi de "tourisme" selon la formule consacrée : "Pèlerinage et tourisme" (*ziyârat-o siyâhat*). Si les croyants iraniens n'ont plus accès aux villes saintes de Nadjaf et de Karbala, ils sont de plus en plus nombreux à fréquenter les sanctuaires de Syrie et à effectuer le pèlerinage à La Mecque, d'autant que ces voyages peuvent s'avérer commercialement très fructueux et qu'ils représentent simultanément un moment de détente, un signe de distinction sociale et un temps d'allègement des devoirs religieux. En contrepartie, les chiïtes du reste du monde se rendent en rangs serrés sur le mausolée de l'imam Reza à Mashhad ou de sa soeur à Qom, et les écoles théologiques de la République islamique accueillent un nombre croissant d'étudiants étrangers, grâce en particulier à leur politique de bourses, largement déconfessionnalisée. L'enseignement religieux - mais pas toujours les lieux de culte - contribue ainsi paradoxalement à dépasser le clivage entre sunnites et chiïtes, en même temps que les différences entre les traditions de chacun de ces courants.
- 8 Plus banalement encore, le foulard islamique qui s'est progressivement imposé comme norme vestimentaire citadine depuis la Révolution en Iran est devenu le symbole que l'on sait dans l'ensemble du monde musulman. Dans le même temps les Iraniennes se sont appropriés maintes modes vestimentaires en provenance des pays arabes : par exemple le tchador avec manches, qualifié de *tchador-e arabi*, et le *fouta*, le foulard noir originellement utilisé par les femmes du Khouzistan, confectionné et commercialisé dans les Emirats du Golfe. Autrement dit l'interaction religieuse à l'échelle du monde musulman est en partie médiatisée par un processus de marchandisation : elle consiste aussi en de multiples échanges de biens religieux, tels que les chapelets, les pierres de prière, les bagues *aqiq* ou *firuzeh* et l'in vraisemblable bimbeloterie vendue sur les lieux

saints. C'est peut-être par le biais de l'informatisation du savoir religieux que le rapport entre l'unification problématique de l'Ummat et la sphère de la matérialité se fait le mieux comprendre. Quoi qu'il en soit, ces flux sont voués à modifier profondément le contexte social dans lequel s'inscrivent les relations diplomatiques de part et d'autre du Golfe.

La transformation du cadre de l'expérience sociale

- 9 Le processus de recomposition identitaire que véhiculent les transformations de l'expérience sociale est singulièrement sensible en ce qui concerne la renégociation de la place de la jeunesse et des femmes dans la structure familiale. On sait que celle-ci a poursuivi son évolution en Iran depuis 1979 : la tendance à la nucléarisation s'est accentuée et les femmes ont vraisemblablement accru leur participation à l'espace public sous le couvert du *hejâb*. De la sorte la République islamique, issue d'une Révolution qui continue de déterminer sa "problématique légitime", propose un modèle de modernité sociale qui tranche avec les pratiques en usage dans la plupart des pétromonarchies du Golfe. En outre les Arabes d'Iran ne peuvent rester à l'écart de cette influence du fait de l'unification culturelle progressive que connaît le pays, y compris dans les conditions de migration éprouvées par les réfugiés du Khouzistan à la suite de la guerre avec l'Irak. Même si l'habitat reste ethniquement regroupé dans les grandes métropoles, la règle de l'endogamie semble *de facto* moins systématiquement observée, bien qu'elle demeure socialement recherchée. La polygamie paraît avoir perdu beaucoup de terrain et n'est plus un élément de distinction sociale aux yeux de la jeunesse. Le savoir moderne est désormais clairement apprécié, y compris dans les stratégies matrimoniales. L'expérience de la grande ville ouvre les membres de la famille à un espace de sociabilité qui, au moins à Téhéran et à Ispahan, incline à devenir un espace de citoyenneté et qui en tout cas tranche avec le contexte prévalant à Abadan ou à Ahvaz en raison des destructions, de l'insécurité et de la prédominance de la vie communautaire : *nolens volens* le champ des discours et des pratiques possibles mis à la disposition des femmes arabophones se voit élargi et s'aligne sur une norme considérée comme moderne. Par le jeu des échanges familiaux et économiques ces diverses mutations se répercutent inévitablement dans les régions riveraines du Golfe. De façon générale elles sont naturellement prisées par les jeunes dont le poids démographique est primordial, singulièrement dans des populations qui connaissent des taux de natalité et de fécondité plus élevés que dans le reste du pays¹¹.
- 10 A ce désir de changement et d'émancipation des nouvelles générations la société iranienne apporte des réponses. Ces dernières ne sont évidemment pas unanimes et sont l'objet d'âpres débats en Iran même, comme l'a montré entre autres exemples la dispute des antennes paraboliques en 1373/1994. Mais quoi qu'il en soit elles ont le mérite d'exister aux yeux de la population des pétromonarchies de la péninsule arabique, où elles concurrencent, de pair avec les modèles pakistanais, indien, indonésien ou autres, le conservatisme saoudien. Il est difficile d'évaluer l'impact réel de ce rayonnement. Néanmoins celui-ci est sans doute un défi plus effectif que le messianisme révolutionnaire dont on a crédité la République islamique : ne sous-estimons pas la puissance symbolique du contraste qui veut que les femmes iraniennes conduisent et fassent du *body building* quand leurs soeurs saoudiennes restent interdites de volant.
- 11 C'est ce symbole qu'actualise par exemple Faezeh Hachemi, brillamment élue à Téhéran dès le premier tour des législatives en mars 1996 et fondatrice du Comité pour

les jeux olympiques féminins des pays islamiques, en organisant des compétitions sportives qui donnent de la femme une image dynamique et *up to date* : les épreuves, retransmises à la télévision, sont non seulement l'occasion pour les sportives d'exhiber leurs performances physiques mais aussi l'opportunité de fêtes sous forme de défilés et de spectacles comparables au style prisé en France; en outre ces activités engendrent une sociabilité et une institutionnalisation spécifiques, par exemple dans le domaine associatif et professionnel, qui confirment l'inscription des femmes dans l'espace public de la République islamique. Sans doute ne faut-il pas exagérer l'ampleur de ce phénomène qui reste circonscrit à certains milieux. Il n'empêche que, par le biais des médias et de la globalisation des pratiques sportives, Mme Hachemi conforte l'intérêt croissant que l'on porte dans les familles iraniennes au développement et à la maîtrise de son corps, comme le montre la vogue du *body building*, de la marche à pied et du jogging ou encore de la thématique écologique et de la diététique. A la limite les compétitions sportives féminines sont la mise en scène théâtrale des transformations au sein de la famille que nous évoquions et qui changent les termes de la combinatoire identitaire dans le Golfe. La question qui se pose avec acuité est celle de la formation d'un éventuel espace public dans la dimension transnationale au sens où Victor Pérez Diaz utilise ce concept dans le contexte de l'Union européenne¹².

La structuration d'un espace économique

- 12 Le développement d'une véritable société civile transnationale implique l'existence d'un tissu productif et d'un flux d'échange dans le domaine économique et financier. Tel semble être justement le cas dans le Golfe. Loin de cristalliser et de stabiliser un antagonisme simple entre Arabes et Persans la guerre et ses multiples contrecoups ont bouleversé les repères identitaires. Ainsi le conflit a désenclavé les Iraniens arabophones en contraignant à l'exode un nombre non négligeable d'entre eux, comme nous l'avons mentionné, mais surtout il a donné à certaines grandes familles marchandes l'opportunité de se redéployer sur l'autre rive du Golfe, pour profiter des occasions d'enrichissement ouvertes par l'embargo, par l'économie de guerre, puis, à partir de 1989, par la politique de libéralisation de la République islamique. La guerre du Koweït et ses conséquences sur l'Irak n'ont pas été la péripétie la moins importante de cette saga marchande : en particulier des commerçants de Koweït City ont argué de leur ascendance iranienne pour s'établir à Téhéran et d'importants trafics paraissent avoir proliféré sur la frontière occidentale du pays. La structuration de cet espace marchand à l'échelle du Golfe est sous-jacente à la circulation des valeurs et des pratiques sociales dans la région : les mêmes acteurs qui fréquentaient les lieux saints de Syrie et de La Mecque à des fins à la fois religieuses et touristiques et qui en profitaient souvent, le marché des devises aidant, pour se livrer au commerce informel, se sont mis à se rendre en famille ou entre amis dans la zone franche de Kish, puis à franchir le pas et à rejoindre Dubai. Les femmes peuvent également suivre des itinéraires commerciaux de ce genre : réunies entre amies, collègues de travail, voisines ou parentes, elles sont d'ores et déjà nombreuses à Kish¹³, même si elles n'ont pas encore réellement dépassé le seuil des frontières internationales. On constate donc que les relations marchandes dans la région ne sont plus l'apanage des grandes familles commerçantes et qu'elles sont devenues un phénomène social de masse, par définition difficile à quantifier puisque nous sommes dans le domaine de l'économie informelle, mais dont l'analyse est devenue indispensable à la compréhension du Golfe.
- 13 Le jeu des Etats doit maintenant tenir compte de ces réalités transnationales. Par exemple la prospérité de Dubai, de Sharjah et dans une moindre mesure d'autres

émirats repose en partie sur leurs échanges avec l'Iran, ce qui les incite, parmi d'autres facteurs, à ne pas répondre aux injonctions américaines. Il va sans dire que la coopération de Dubaï avec Téhéran suscite également des critiques sur la rive arabe du Golfe, ce qui rend d'autant plus illusoire l'homogénéité de l'identité arabe. Du côté occidental on ne trouve pas plus de consensus : sans même parler des divergences entre les Etats-Unis et l'Union européenne, l'administration de Clinton se heurte à la volonté des compagnies américaines de poursuivre leurs exportations en direction de l'Iran via Dubaï. Quant aux acteurs iraniens, ils sont eux-mêmes partagés entre ceux qui privilégient la zone franche de Sirdjân et le port de Bandar Abbas et ceux qui accordent la priorité au Golfe proprement dit, à l'ouest du détroit d'Ormuz.

- 14 Du point de vue de l'analyse des relations internationales la leçon est triple :
- 15 - La dimension transnationale est un élément fondamental du rapport de forces diplomatique.
- 16 - Elle est en soi un enjeu de débat dans la mesure où tous les acteurs n'en ont pas la même définition.
- 17 - Elle offre une belle revanche à ceux qui paraissaient être les perdants de l'histoire récente, à savoir ces familles d'origine iranienne qui avaient été chassées d'Irak par Saddam Hussein dès la fin des années 1960, qui ont longtemps été marginalisées en Iran même à l'époque du Shah et qui ont souffert au premier chef des deux guerres du Golfe : d'une part, elles reçoivent aujourd'hui des responsabilités politiques, et administratives dans le cadre institutionnel de la République islamique grâce aux liens qu'elles avaient tissés avec la "maison" (*beyt*) de l'Imam pendant son exil à Nadjaf et, de l'autre, elles dominent le commerce de la région. Il n'est pas indifférent du point de vue de notre propos que ces acteurs soient ceux dont l'indétermination identitaire est la plus manifeste. Ils méritent donc une attention monographique particulière.

Des expulsés d'Irak malgré eux

- 18 Entre la mosquée du Shah, devenue mosquée de l'Imam en 1979, et la mosquée Djâme', au coeur du bazar des merciers, le promeneur averti saura distinguer deux passages parmi d'autres, ceux de Guiviyân et de Mansur¹⁴. Ils forment ce que l'on nomme le bâzâr-e koweitihâ, c'est à dire le bazar des Koweitiens. En réalité ce lieu renvoie moins au Koweït qu'à deux périodes sombres de crise entre l'Irak et l'Iran, correspondant rétrospectivement au différend frontalier du Shat ol-arab, en 1968-69, et à la victoire de la Révolution islamique en 1979. Chacun de ces épisodes s'est soldé par l'expulsion d'Irak d'un nombre assez considérable d'habitants d'origine iranienne dont la plupart était résidents depuis deux ou trois générations et vivaient à Baghdad, à Karbela, à Nadjaf, à Samarreh, ou à Kasemeyn. La première vague d'expulsés - environ 60,000 personnes selon les sources iraniennes¹⁵ - était principalement composée de gens qui avaient gardé la nationalité iranienne. La seconde vague, en revanche, comprenait, outre des nationaux iraniens qui avaient échappé aux premières mesures d'expulsion, des ressortissants irakiens d'origine iranienne, soit que ceux-ci aient d'eux-mêmes demandé l'asile politique à la République islamique, soit qu'ils aient été contraints à l'exil par les autorités de Baghdad malgré leur nationalité. Elle est plus difficile à quantifier mais on l'estime généralement au double des expulsés de 1968-69, soit environ 120 000 personnes¹⁶. Ces différentes catégories d'individus ou de familles ont été diversement accueillies par Téhéran : les détenteurs d'un passeport iranien ont vite vu leur situation administrative régularisée tandis que les nationaux irakiens qui arguaient d'une origine iranienne ont suscité (et ce jusqu'à aujourd'hui) les soupçons

sécuritaires que l'on peut imaginer. Mais les uns et les autres restent perçus comme des *mo'aved* (des expulsés, on pourrait presque dire des "malgré eux") ou des *mosta'rab* (i.e. des "arabisés", ou mieux des "devenus arabes"). Il est à souligner que ces deux qualificatifs, souvent connotés de manière péjorative, sont empruntés à la langue arabe et qu'ils ne doivent pas être confondus avec le terme persan de réfugié (*panâhandeh*) qui est utilisé dans la littérature officielle pour vanter la générosité de la République islamique terre d'asile, accueillant 2,2 millions personnes fuyant la guerre et la répression, ni avec celui d'émigré (*mohâjer*, de l'arabe *hajara* qui a donné l'Hégire), appliqué aux Afghans, "travailleurs immigrés" par excellence, quand bien même ils sont des réfugiés. Le réfugié demande l'abri que l'on ne peut imaginer lui refuser : Dieu est l'abri des sans-abri (*panâh-e bi panâhân*) et l'imam Reza a donné refuge (*panâh*) à la gazelle fuyant le chasseur, tant et si bien que le fidèle s'adresse à lui en tant que tel ("ô toi abri de la gazelle, qui a su protéger une bête, comment pourrais-tu m'abandonner?"). L'émigré, lui, est un peu à l'image de l'envahisseur (*mohâdjem*), prend le pain des Iraniens et lui apporte des maladies : il est donc compréhensible que les deux enfants du *Ballon blanc* de Jafar Panahi¹⁷ laissent seul le vendeur afghan de ballons aussitôt qu'il les a tirés d'affaire. Mais dans les deux cas l'émigré-réfugié, plus ou moins valorisé, a été plus ou moins maître de son destin et a choisi de venir en Iran. Le *mo'aved*, en revanche, a été chassé et la seule chose qu'il ait choisie dans le temps a été de devenir arabe (*mosta'rab*). Dans l'esprit des Iraniens "de souche" cette tache originelle est aussi indélébile que le coup de tampon rouge apposé sur les papiers d'identité des *mo'aved* en question et renvoyant à une page décrivant leur origine afin qu'on ne puisse les confondre avec de "vrais Iraniens" simplement nés à Nadjaf ou Karbala au hasard des études de leur père ou d'un pèlerinage. Il va sans dire que cette identité n'est pas portée de gaîté de coeur par les intéressés, comme nous avons pu à plusieurs reprises le constater à nos dépens au cours de notre enquête. Néanmoins les deux crises de 1968-69 et de 1979-80 ont paradoxalement engendré une nouvelle conception de la frontière entre l'Iran et l'Irak, ou en tout cas entre Iraniens et Arabes, en provoquant ces flux migratoires de part et d'autre du Shat ol-Arab et du Golfe et en grossissant les rangs de la diaspora marchande.

19 Reste à savoir d'ailleurs si cette conception de l'espace régional est si neuve et si elle ne réactualise pas plutôt un espace historique pluriséculaire en rétablissant des continuités entre des pays aujourd'hui distincts mais qui ont longtemps appartenu au même ensemble, y compris à certaines périodes de l'empire safavide (au XV^{ème} et au XVI^{ème} siècles). Ainsi c'est en "Iran", dans la province du Khorâsân, que s'est fomentée la défaite des Omeyyades à l'initiative du persan Abou Moslem-e Khorâsâni. De même la défaite de la bataille de Ghâdesiyeh, en l'an 14 de l'Hégire, située sur le rive gauche de l'Euphrate, à proximité de Baghddad ("Dieu a donné", en persan) avait suffi à sceller la chute de l'Empire sasanide, signe parmi beaucoup d'autres que l'épicentre de la Perse était situé entre Tigre et Euphrate. Ce n'est que très tardivement que le terme d'Irak a cessé de désigner des provinces qui appartenaient indéniablement aux "Pays protégés", et non à l'Empire Ottoman : on parlait de l'Irak *arab* au sujet des villes de Baghddad, Kasemeyn, Samarrâh, Karbala et de l'Irak *adjam* (littéralement de l'Irak sourd-muet, c'est-à-dire ne comprenant pas l'arabe) pour évoquer le plateau central de la Perse . Il faut attendre 1938 pour que l'une des principales provinces de cet Irak *adjam* prenne le nom d'Arâk et non plus d'Irak¹⁸.

20 Cette symbiose entre l'Irak *arab* et l'Irak *adjam* est particulièrement évidente dans le champ religieux grâce à sa codification écrite dans les "récits biographiques", *Tazkereh*,

des ulema ou dans leurs dictionnaires¹⁹, et plus largement dans l'ensemble de la littérature islamique. Les deux espaces étaient liés l'un à l'autre par de multiples flux réciproques : les clercs d'Espahan, de Mashhad, de Qom, de Borudjerd, de Kerman aimaient à retrouver le "climat" (*âb-o havâ*) des villes saintes qui seules pouvaient consacrer les études théologiques, des caravanes y amenaient les dépouilles de fidèles qui avaient souhaité reposer aux côtés des Imam et rapportaient entre autres biens pierres de prière, chapelets et encens. Mais ce rapport entre l'Irak *arab* et l'Irak *ajam* se fondait lui-même dans un espace plus vaste, celui du cercle de la civilisation islamique (*hozeh-e-tamaddon-e eslâmi*) : de même que le sanctuaire de l'Imam Reza disposait de *vaghf* sur les bords de l'Euphrate aussi bien qu'en Chine, Kerbela percevait des taxes religieuses dans l'Uttar-Pradesh; quant aux croyants ils y faisaient souvent étape pour se rendre en pèlerinage à La Mecque. Autrement dit la cartographie sacrée, mais aussi marchande, financière ou artistique de l'Islam transcendait et continue de dépasser les frontières entre les identités étatiques contemporaines²⁰. Dans cette galaxie l'Irak *arab* occupait une place éminente aux yeux des Iraniens : terre sainte par définition et refuge face aux multiples invasions venues de l'Est ou à la politique coercitive du gouvernement central, que l'on caractérisait en termes de "lieux saints suprêmes" (*'atabât-e 'âliyât*) par rapport aux tombes des Imam. Et on parlait tout simplement des "voisins" (*mojâverin*) pour qualifier les habitants d'origine iranienne de Nadjaf et de Karbala, avant que ceux-ci ne deviennent des *mo'âved*. La montée en puissance de Qom comme ville sainte entre les deux guerres, à la suite de l'occupation de l'Irak par la Grande Bretagne, le refuge de l'imam Khomeyni à Nadjaf après son bannissement, et ensuite celui des Modjahedin du Peuple dans les jupes de l'envahisseur, l'influence de l'oeuvre de Muhammad Baqer as-Sadr dans la Constitution iranienne de 1979²¹ n'ont été que des péripéties parmi d'autres dans cette longue histoire d'interaction entre les deux rives du Shat ol-Arab²². L'analyse d'autres sources que la littérature islamique montrerait que de tels échanges ont largement débordé la seule sphère religieuse²³. La destinée des marchands du *bâzâr-e koweitihâ* de Téhéran et d'autres grandes villes du pays s'inscrit dans ce très vieux contexte.

- 21 Ceci expliquant ou non cela, les *mo'âved* ne renient pas leur passé complexe et souvent ambigu. A les écouter, les difficultés de leur existence en Irak ne sont pas oubliées : difficultés politiques du fait de la nature coercitive du régime de Saddam Hussein, difficultés scolaires du fait du sous-équipement des villes de Nadjaf et de Karbela et de la nécessité d'aller étudier à Bagdad, difficultés culturelles du fait d'être qualifié d'*ajam* et de *majus* (adorateurs du feu), difficultés économiques du fait des restrictions imposées en matière de commerce, difficultés administratives aussi car il n'était pas si facile d'obtenir la nationalité irakienne qui vous ouvrait les portes, à commencer par celles de l'université et du négoce avec l'étranger, ce qui éclaire peut-être d'un autre jour l'attachement d'une partie de cette communauté à l'identité iranienne.
- 22 D'un autre côté la vie en Irak est volontiers dépeinte de manière nostalgique : sont notamment regrettées et vraisemblablement idéalisées l'insouciance permise à la jeunesse et les grandes réunions familiales, signes d'une solidarité sans faille. L'expliquent le traumatisme même de l'exode, la dureté de l'insertion dans la société d'accueil en pleine crise économique, les sentiments mitigés des Iraniens à l'égard des *mo'âved*, qualifiés pour aller vite d'arabes, la nécessité de réinventer son mode de vie afin de mieux le préserver, et en particulier de développer une structure substitutive de solidarité de type communautaire qui dépasse les clivages familiaux antérieurs et qui contribue, de pair avec les conditions matérielles de l'installation en Iran, à remettre en

cause la famille patriarcale. La grande appréhension des aînés semble être de voir se dissoudre les liens de l'endogamie sous l'effet délétère de l'habitation en appartement, de la dispersion géographique des parents au gré des aléas de l'exil, de l'imitation des moeurs persanes par voisinage, école et télévision interposés. Les *mo'âved* - tout comme les Turcs, les Kurdes et les Arabes du Khouzistan ou du Khorassan - sont persuadés que la République islamique recherche précisément par toute sorte de moyens la dilution des familles élargies et des tribus. C'est par exemple ainsi qu'est interprétée l'insistance des autorités à souligner les dangers médicaux de la consanguinité. Les craintes des anciens ne sont pas vaines. D'une part, le gouvernement de Téhéran, soucieux de centralisation, ne voit pas en effet d'un bon oeil les particularismes qui échapperaient à son contrôle. D'autre part, et surtout, les jeunes *mo'âved* ou leurs cadets nés en Iran et n'ayant rien connu d'autre que lui - ceux-là mêmes que nous avons pu interviewer ou observer - tendent à adhérer à la *persian way of life* ou peut-être plus précisément à sa modalité islamo-républicaine qui dessine une zone de compromis entre les valeurs arabo-islamiques et l'esprit de modernité.

- 23 Il se développe de la sorte une double appartenance qui est somme toute classique dans les situations d'immigration et qui ne va pas sans tensions au sein de la communauté arabophone. Par exemple Ashraf, 18 ans, dont les parents avaient quitté l'Irak lors de la première vague d'expulsions, n'avait pu s'inscrire à l'université à la session d'automne du fait de l'opposition de son père et malgré ses aspirations. Mais au vu de ses notes d'examen, parvenues avec le retard habituel, les "autres hommes de la famille", c'est-à-dire les oncles et surtout un cousin, qui est d'ailleurs son fiancé, ont intercédé en sa faveur pour qu'elle puisse débiter ses études supérieures lors de la session d'hiver. Ce genre de conflit n'est bien sûr pas inimaginable dans une famille persanophone. Mais sa probabilité est tout de même faible, aujourd'hui, dans une ville comme Téhéran. Il est surtout remarquable qu'Ashraf n'ait pas affronté directement son père et que son problème ait été résolu grâce à une médiation masculine, le chef de famille apportant finalement à sa fille l'autorisation convoitée comme un don. Il est tout aussi intéressant de noter que notre jeune femme a choisi alors de suivre un cursus de littérature persane plutôt qu'arabe, sans que l'on puisse considérer pour autant qu'elle cherche à renier son identité d'origine. De même Maryam, 15 ans, affecte de préférer fréquenter des familles non arabes, reproche à ses parents d'être bruyants et encombrants, et prétend d'ailleurs ne pas les comprendre car elle est exclusivement persanophone, contrairement à sa soeur aînée qui a choisi de suivre des études religieuses faisant évidemment une large place à la langue arabe. Maryam sait déjà qu'elle épousera un persanophone en dehors de sa communauté d'origine - alors que sa soeur exprime son faible pour le genre "Gardien de la Révolution", *pâsdâr*, corps dans lequel s'est engagé son cousin favori - et elle fera des études scientifiques, une manière peut-être d'échapper à l'alternative entre la culture persane et la culture arabe que dut affronter Ashraf.
- 24 Ces deux itinéraires, choisis parmi tant d'autres, trahissent chacun à sa manière la volonté des jeunes *mo'âved* de s'émanciper des contraintes de leur milieu et de "s'ouvrir", d'"élargir" leur horizon, de "voir autre chose". Néanmoins l'ambivalence identitaire qui en découle n'est pas le propre de cette classe d'âge. Les aînés eux-mêmes composent bon gré mal gré avec la modernité islamo-républicaine. Ainsi, lors d'un entretien, le chef de famille, après m'avoir longuement expliqué, et de façon bien traditionnelle, l'importance du rôle des femmes dans le foyer afin de justifier son opposition à la poursuite des études universitaires de ses filles, est monté dans sa

chambre avec mon beau-frère pour voir les programmes satellitaires honnis en me laissant avec son épouse et ses deux enfants pour parler "entre femmes" de mon enquête. Cette scène, caricaturale dans sa banalité, est en fait plus compliquée qu'il n'y paraît. La pièce réservée à la télévision satellite est comme la réinvention de l'espace exclusif de l'homme où celui-ci cultivait son intimité (*khalvat*), y recevant ses amis pour bavarder, boire ou fumer. On sait que la colombophilie était traditionnellement un autre champ privilégié de la masculinité. Or, précisément, notre amateur de parabole élève des pigeons sur son toit, juste au-dessus de sa pièce favorite, prétendument pour retenir ses fils à la maison, mais sans pour autant les priver de quelques escapades à Dubai par programmes satellitaires interposés! Cette cohabitation cocasse des pigeons et de l'antenne parabolique comme vecteurs de différenciation sexuelle symbolise bien l'entre-deux culturel dans lequel évoluent les chefs de nos familles arabes. Ils ne veulent pas que leur épouse se maquille en public et soupçonnent les femmes fardées de provoquer délibérément les honnêtes commerçants qu'ils sont, mais ils se sont volontiers spécialisés dans le négoce de cosmétiques qui est l'une des activités majeures du bazar des Koweïtiens. Par piété ils se gardaient d'avoir la télévision lorsqu'ils habitaient les villes saintes mais ils ont fait fortune dans la vente de téléviseurs et autres vidéos quand ils se sont établis à Téhéran.

- 25 Du point de vue des pratiques sociales, et sous réserve d'inventaire, l'ambivalence identitaire des *mo'âved* se solde par une relative marginalité au sein de la société iranienne. Par exemple les commerçants du bazar des Koweïtiens ne semblent pas occuper des positions éminentes dans les guildes; ils affirment que celles-ci n'apportent rien aux activités commerciales qui sont les leurs. Leur endogamie ou le regroupement de leur habitat sont des signes parmi d'autres de cette marginalité. Toutefois celle-ci ne doit pas être exagérée : nous avons remarqué que des alliances ou des rêves d'alliance remettent en cause la pesanteur endogamique; les quartiers de *mo'âved* ne sont en rien des ghettos et correspondent d'ailleurs à la tradition urbaine de Téhéran où on repère aussi bien des quartiers à dominante turque. Par ailleurs, et à notre avis le paradoxe n'est qu'apparent, les *mo'âved* tendent, dans leur discours, à compenser les difficultés de leur condition par l'affirmation vigoureuse de leur iranité qu'ils estiment avoir préservée au prix de grandes souffrances et de sacrifices. Une identité qui ne se confond pas avec l'usage de la langue persane, qui ne suppose pas nécessairement l'adhésion à l'idéologie du pouvoir en place, qui est déconnectée par rapport à l'espace géographique iranien et qui se trouve de ce fait largement déterritorialisée, mais une iranité tout de même. Cette fierté identitaire des Iraniens d'Irak s'était déjà manifestée au début du siècle dans le choix de leurs patronymes lorsqu'ils avaient dû se faire établir des papiers d'identité : ils avaient alors privilégié des noms de savants ou d'hommes de lettre de l'histoire de la Perse²⁴. Ce qui ne les avait nullement empêchés de centrer leur stratégie sociale sur les villes saintes de l'Irak et de jouer un rôle moteur dans la résistance nationale irakienne contre les Anglais dans les années 1920. Aujourd'hui ils n'acceptent pas que soit suspectée leur appartenance nationale, y compris lorsqu'ils se sont installés ailleurs qu'en Iran. Car, on s'en souvient, les *mo'âved* ont essaimé dans l'ensemble de la région. On les retrouve dans les Emirats du Golfe, dans le reste du Moyen-Orient, en Inde, au Pakistan et même en Europe occidentale. Fidèles à leur passé ils participent ainsi à la structuration de l'espace régional et à son insertion dans l'économie mondiale. La recomposition subtile de leur identité et de leurs pratiques sociales est indissociable des liens de partenariat ou de concurrence qu'ils nouent avec d'autres maillons de la diaspora iranienne et avec des communautés

marchandes arabes ou indo-pakistanaïses. Si l'on s'en tient au premier cas de figure, le réseau des opérateurs du bazar des Koweïtiens doit composer avec des acteurs qui se situent eux aussi à la charnière du monde iranien et du monde arabe. On constate alors que la logique équivoque de l'arabité et de l'iranité a également une dimension géographique : la recomposition des identités passe par celle de l'espace. Les destinées de la ville de Khorramshahr et de l'île de Kish sont de ce point de vue éloquentes.

Autres entre-deux : Khorramshahr et Kish

- 26 Lorsque la guerre éclate en septembre 1980, il fait peu de doute pour les habitants de Khorramshahr qu'elle est un ultime développement du conflit qui avait éclaté à la fin du printemps, entre Arabes et non-Arabes, ou entre population autochtone et allogènes, division sociale qui recoupait largement ce clivage ethnique. Ce "mercredi noir" avait laissé de telles traces que certains hésitaient à sortir de chez eux et que nombre d'habitants avaient quitté la ville. Pourtant cette confrontation entre Arabes et non-Arabes (ou persanophones) n'avait que peu à voir avec les prétentions de Saddam Hussein.
- 27 Khorramshahr est l'un des treize districts du Khouzistan, région située à la frontière de l'Irak. Elle se situe à 135 km d'Ahvaz, le centre administratif de la province, et à 15 km seulement d'Abadan avec laquelle elle a longtemps entretenu des relations de complémentarité puisqu'elle hébergeait l'administration de l'industrie pétrolière et faisait office de port commercial, pouvant offrir un lieu de villégiature par rapport à sa voisine, dévorée par la pollution et le pétrole. La population autochtone était composée de tribus arabes sédentarisées et occupées pour l'essentiel à la culture des dattes. L'expansion de la ville, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, s'était traduite par l'arrivée de migrants qui avaient fait d'elle un véritable microcosme de l'Iran et du Golfe : la population s'était vite accrue et, avant la guerre de 1980, Khorramshahr était le premier port de la région, bien qu'il ne fût pas en eau profonde et ne pût accueillir les tankers. Les nouveaux venus construisirent des habitations, mirent en place l'administration étatique et en prirent la direction, ne laissant aux autochtones vivant déjà à la périphérie de la ville nouvelle que la possibilité d'une intégration marginale, surtout dans les emplois du port. Les grands commerçants, autochtones ou allogènes, qui avaient pignon sur rue participaient à des réseaux transnationaux grâce à leurs liens familiaux ou ethniques. La prospérité certes, mais dont était exclus la majorité des indigènes. La guerre fut évidemment terrible : Khorramshahr est appelée depuis *Khuninshahr*, la ville ensanglantée. Les nouveaux venus fuirent, la population du cru se divisa mais resta pour l'essentiel fidèle à l'Iran. Le cessez-le-feu de juillet 1988 ouvrit une période de ni guerre ni paix qui dure jusqu'à présent. Pourtant la situation urbaine s'est, elle, déjà radicalement transformée.
- 28 Le changement le plus notable est sans doute l'occupation par la communauté arabe d'une bonne partie des habitations de la ville, souvent en piteux état, qui traduit, comme son activisme au niveau du port, sa volonté de ne plus jouer un rôle de second plan dans l'économie locale. Les commerçants ne sont pas revenus mais, installés aujourd'hui dans les grandes villes iraniennes et dans le reste du Golfe, ils voyagent à Khorramshahr pour leurs affaires qui furent si florissantes. Le pouvoir a adopté une attitude assez contradictoire. D'une part, il laisse faire et paraît vouloir bien plus qu'auparavant s'appuyer sur les loyautés locales plutôt que sur les allogènes : soit qu'il admette son impuissance, soit qu'il reconnaisse la fidélité des autochtones durant la guerre. De l'autre, la ville, qui est proche d'une ligne de front potentielle, reste

contrôlée par l'armée et les Gardiens de la Révolution, et est privée d'une véritable administration plus de huit ans après la fin du conflit. Pourtant bien des ambiguïtés demeurent. D'abord Abadan ne sera plus le grand port qu'il fut : le déclin, commencé sous le Shah à cause des revendications territoriales irakiennes, s'est confirmé et son impact est réel sur Khorramshahr; le président Rafsandjani, lors de sa visite en 1994, n'a pas accordé le statut de zone franche qui eût pu aider à un redécollage économique de la cité. Dans le même temps toutes les infrastructures sont réorientées vers Ahvaz, indiquant que l'intérêt du pouvoir central pour la région n'a pas faibli, ni sa volonté de conserver une forte emprise sur elle. L'Etat, de plus, a suscité une nouvelle couche sociale composée d'entrepreneurs, d'architectes et de cadres administratifs privés, qui vit fort bien du financement des projets de reconstruction dont la réalité est douteuse : ces experts et employés, à l'instar des anciens allogènes, font acte de présence pendant quelques mois et s'enrichissent des multiples primes de résidence et de risque que leur octroie le régime. Mais la ville, elle, reste en l'état.

- 29 L'important pour nous est de relever que ces réseaux marchands des Khorramshahri, largement arabophones et représentatifs de cette interface transnationale entre l'Irak et l'Iran, ne se confondent nullement avec ceux des *mo'aved* : à Téhéran ils n'habitent pas les mêmes quartiers; à Dubai et à Koweït City où ils sont très actifs, ils évitent de travailler avec d'autres commerçants iraniens, fussent-ils arabophones²⁵.
- 30 Plus à l'est, dans la province de Hormozgân, l'île de Kish est habitée par une population encore plus hétérogène. Les autochtones arabes avaient une forte tradition cosmopolite du fait de leurs activités maritimes et marchandes, qu'attestait le plurilinguisme de la région : outre l'arabe et le persan, le turc, le baloutche, l'hindi et l'anglais y étaient d'un usage courant. Pourvu d'eau douce, le port était une escale quasi obligée entre le Shat-ol arab et l'Océan indien et était ainsi un maillon clé de la galaxie marchande du Golfe. Le régime du Shah, quant à lui, consentit de gros investissements pour transformer l'île en paradis touristique²⁶, voire en paradis fiscal, non sans marginaliser la population autochtone et l'exproprier de ses meilleures terres. Encore aujourd'hui le contraste est saisissant entre les quartiers allogènes, dont les rues sont goudronnées, plantées et construites de centres commerciaux et d'hôtels, et les quartiers arabes, dont la voirie et les habitations sont en terre ou en pierre. La Révolution, puis la guerre, ont naturellement suspendu la mise en oeuvre des projets touristiques de l'ancien régime. Mais ceux-ci, épurés de leurs aspects les plus islamiquement contestables, ont été remis à l'ordre du jour lorsque le Parlement autorisa le gouvernement à créer des zones franches en 1989 : les familles sont venues de plus en plus nombreuses des quatre coins de l'Iran pour acheter des produits détaxés et séjourner dans les hôtels grâce à une véritable noria de vols directs. La crise a quelque peu ralenti le mouvement, en restreignant les franchises accordées aux particuliers. Néanmoins le destin de l'île est sans doute obéré par d'autres facteurs plus structurels. D'une part elle est cantonnée à un rôle de complémentarité par rapport à Dubai dont elle n'est qu'à 6 heures de boutre : le port en eau profonde dont la construction était prévue n'a jamais été réalisé, soit que les crédits n'aient jamais été débloqués, soit qu'ils aient été détournés, et les avantages comparatifs de l'Emirat en matière de fret sont de toute façon impossibles à concurrencer dans l'immédiat. D'autre part il n'est pas certain que les autorités iraniennes aient fait de Kish leur principal cheval de bataille. Hâchemi Rafsandjani semble avoir donné la priorité à la zone franche de Sirdjân, dans la province de Kerman, qui est désormais reliée par

chemin de fer au Caucase et bientôt à l'Asie centrale, d'un côté, et de l'autre à Bandar Abbas. Or l'île de Qeshm est plus proche de ce port que Kish.

- 31 En définitive la trajectoire de cette dernière est peut-être surtout intéressante par les transformations sociales que l'on y observe. Contrairement à Qeshm, au moins jusqu'à aujourd'hui, Kish reste associée à l'image de vacances familiales où parents et enfants s'émerveillent des plages, des palmiers et des aquariums qui ont vite fait la réputation de ce haut lieu de villégiature. Dans l'expérience sociale de la République islamique elle a été et demeure un site privilégié de la renégociation des rapports entre la sphère privée et la sphère publique : là où l'on descend à l'hôtel plutôt que chez les cousins, où l'on mange au restaurant, où l'on fait la découverte de la ville en visite organisée, où l'on consomme et où l'on achète l'électroménager et les jouets nécessaires à tout ménage moderne qui se respecte. C'est pour cette raison que les femmes peuvent s'y rendre en toute légitimité pour se procurer des biens qu'elles revendront à leur retour.
- 32 Surtout, Kish est un lieu majeur de renégociation entre les identités arabes et non-arabes. Les visiteurs du continent ne manquent pas de faire un crochet par le bazar arabe qui s'est spécialisé dans certains produits et qui a la réputation, à mon avis complètement usurpée, d'être moins cher. Ils y trouvent en tout cas une confirmation de leurs préjugés. Les autochtones développent de leur côté des stratégies propres d'accumulation : leurs réseaux d'importation et de contrebande sont spécifiques, leurs plus-values sont particulièrement confortables du fait de la faiblesse de leurs charges et ils tirent de grands profits du monopole d'accession à la propriété que leur garantit le statut des originaires de l'île. Sur le plan social ils jouent la carte de la collaboration et de la complémentarité avec les opérateurs allogènes, plutôt que celle de la confrontation, et ils affirment sans ambages leur iranité. Mais la manière dont ils le font comporte sa part d'ambiguïté : par exemple leur initiative de créer une coupe de football du Golfe persique peut être interprétée aussi bien comme une discrète valorisation de l'identité du littoral par rapport à Téhéran que comme un pendant iranien à la coupe du Golfe arabe dans les EAU. En tout cas la stratégie continentale des habitants de Kish a sa particularité : elle délaisse Téhéran et se centre sur Shiraz, voire Espahan²⁷.
- 33 Ces observations trop rapides, recueillies lors de deux brèves missions, donnent à penser que la transformation de la combinatoire identitaire entre Arabes et non-Arabes s'inscrit non seulement dans les pratiques sociales, dans les perceptions politiques, mais aussi dans les mutations de l'espace. La géographie humaine du Golfe se modifie rapidement depuis une dizaine d'années, et toute analyse du contexte régional devrait en tenir compte : notamment pour des raisons stratégiques, la région de Bandar Abbas semble avoir le vent en poupe et sa montée en puissance contribue de manière croissante au rapport de force économique qui se crée entre les grandes métropoles de l'arrière pays, par le biais du commerce, des investissements et même du tourisme. En bref la relation de l'Iran avec ses voisins arabes est un élément majeur de l'aménagement de son territoire. On peut certes faire valoir que la République islamique n'a pas su jusqu'à présent tirer parti de sa situation géographique d'intermédiaire entre les ressources pétrolières et gazières de l'Asie centrale et du Caucase et l'Océan indien. Mais il est erroné de penser pour autant qu'il tourne le dos au Golfe. Jamais celui-ci n'a été si présent au sein de la société iranienne : "aller à la mer", dans les années 70, c'était se rendre sur les plages de la Caspienne, à trois heures de route de la capitale; aujourd'hui, c'est aussi effectuer un séjour à Kish. Les

transformations sociales, les échanges économiques, les recompositions identitaires que nous avons évoqués sont indissociables de ce glissement spatial.

Conclusion : la revanche de Sindbâd ?

- 34 En mettant l'accent sur les flux transnationaux qui brouillent la dichotomie potentiellement antagonique entre Arabes et Iraniens, nous ne prétendons naturellement pas nier la part du conflit dans leurs relations passées et à venir. Sans même parler de la guerre de 1980-88, la crise de Bahrein, le différend frontalier des Tomb et d'Abou Moussa ou encore les affrontements communautaires de Karachi et de Bombay rappellent qu'un espace transnational n'est pas exempt de contradictions identitaires. Cependant notre enquête nous a montré que, dans la vie quotidienne des Iraniens, le rapport aux Arabes était surtout fait d'ignorance. Ceux-ci restent associés à l'invasion on ne peut plus sauvage du VII^{ème} siècle et en tant que tels ils sont les étrangers par excellence, les mangeurs de crocodile ou les mangeurs de sauterelles. Mais tant et si bien qu'ils finissent par ne plus vraiment exister. Al-e Ahmad, prompt à dénoncer la brutalité des envahisseurs venus du désert faisait une place à part à l'islam des oasis entre Tigre et Euphrate²⁸. Le poète Akhavan Sales (m. 1991), qui n'avait pas de mots assez durs pour stigmatiser les Arabes, ajoutait aussitôt qu'il ne parlait pas des "démunis", des "opprimés", des "gens normaux", mais des "Saoudiens" et de "ceux qui avaient pillé, ravagé"²⁹. Quant à mes interviewés, ils éprouvaient souvent une certaine gêne à répondre à mes questions sur les Arabes d'Iran, puisque d'Arabes il n'y avait point à leurs yeux, mais surtout des Iraniens arabophones qui vivent en tribus. L'Arabe c'est l'Autre, tellement autre qu'on ne le rencontre jamais. Pour résumer cette relation l'écrivain Hadad Adel citait une poésie dans son intervention lors d'un colloque à Qatar en 1995 : "Regarde le sommet de l'étrangeté, tels deux yeux, mon ami et moi, nous sommes si proches, mais nous n'avons pas vu la maison l'un de l'autre"³⁰. La problématique de l'identité doit ainsi faire la part non seulement de l'amour et de la haine mais aussi de l'indifférence et de la méconnaissance. Ces dernières, néanmoins, n'empêchent pas que l'on entend se distinguer de l'autre : l'adhésion à l'Ummat de la République islamique ne la dissuade pas de continuer à exalter la langue persane, et aussi bien l'Imam Khomeyni que Hachemi Rafsandjani se sont toujours interdit de s'entretenir en arabe sans interprète avec leurs interlocuteurs de la région. Dans cette affirmation de la spécificité de l'identité iranienne l'islam a joué un rôle décisif dans les premières années de la Révolution : il a été le vecteur de la reconquête de l'indépendance nationale et il a aidé à diluer les revendications particularistes des Turcs et des Arabes qui, à l'inverse de celles des Kurdes, s'exprimaient sur un mode religieux. Mais désormais l'islam est plutôt un facteur de relativisme identitaire. Les intellectuels et les clercs ont cédé le pas aux commerçants qui, pour être bons musulmans, n'en sont pas moins prêts aux négociations et aux compromis. Il n'est pas sûr à cet égard que l'on doive parler d'échec de l'islam politique car au fond les hommes et en tout cas les familles sont souvent les mêmes à agir. Simplement le temps et donc les méthodes ont changé. Quoi qu'il en soit, là où les théologiens insistent sur l'irréductibilité des dogmes, des rites et des représentations culturelles, là où les intellectuels nationalistes mettent en exergue l'apport de la Perse à la civilisation islamique, la grandeur de la "nature de l'Iranien" (*tabi'at-e irâni*)³¹ et la défense des intérêts du pays, quitte à pirater les hadis - "l'amour de la patrie fait partie de la foi", proclamait un slogan à l'entrée du bureau central du Mouvement de libération nationale au début de la guerre en reprenant le hadis bien connu : "l'amour de la propriété fait partie de la foi" - les marchands nouent des alliances avec leurs

homologues, quelles que soient leurs confessions, sans pour autant oublier qu'ils sont eux-mêmes chiites et Iraniens. A la limite la différence peut ainsi devenir un facteur de complémentarité et d'échange économique : à Kish les pêcheries en joint venture gardent pour le marché national les espèces licites et rétrocédant à leurs partenaires chinois les autres.

- 35 Ainsi allait Sindbad qui parcourait les mers de la région sans beaucoup s'embarrasser de considérations identitaires, habile à s'enrichir et enclin à redistribuer, passant à chaque instant de la fortune à l'infortune, mais sans jamais perdre la chaîne de ses connaissances, de ses biens et finalement de son identité³². Ce n'est pas un hasard si ses aventures ont été sans cesse reprises en Iran comme ailleurs par des films et par des bandes dessinées, éventuellement de facture japonaise, par globalisation interposée. Elles symbolisent les rebondissements de l'itinéraire des *mo'âved* et des autres rameaux de la diaspora marchande du Golfe. Elles rappellent la force d'un espace transnational pluriséculaire, celui de l'Océan indien et de la mer de Chine. Elles demandent que l'on attache autant d'importance aux situations d'indétermination identitaire qu'aux stratégies de revendication identitaire. Il apparaît en tout cas que ces dernières - le nationalisme, l'islamisme -ne renvoient pas simplement à l'effondrement des structures traditionnelles ou à la dissolution des liens communautaires dont nous ne sommes pas sûrs qu'ils existaient toujours, ni qu'ils étaient vécus de façon positive. Nous pouvons aussi bien faire l'hypothèse que l'islamisme s'articule autant à la dimension historique de la transaction culturelle et du négoce, dont il est peut-être une expression idéologique temporaire.

NOTES

1. L'essayiste Jalal Al-e Ahmad (1923-1974), membre du Parti communiste Tudeh au début des années 1960, traducteur de A. Camus, A. Gide et J. Cocteau, est l'auteur de plusieurs travaux ethnographiques sur la région du Golfe persique. Il est notamment l'inspirateur du mouvement anti-occidental pour avoir écrit *L'Ouestoxication*, qui a fait sa réputation.
2. Sur la relativité des identités ethniques en Iran cf. Jean-Pierre Digard, dir., *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris, CNRS, 1988. Curieusement cet ouvrage ne comporte aucun chapitre sur les Arabes en tant que tels.
3. Ce sont souvent des chiites d'Irak fuyant la répression sunnite ottomane qui ont été déplacés pour défendre les frontières de l'Empire safavide. Tel est par exemple le cas des *Ka'b* au Khouzistan, des *Khazimeh* ou des *Khasaï* dans le Khorassan. Ces groupes n'ont jamais manqué d'exprimer leur allégeance à l'égard du gouvernement de Téhéran. Cf. M. Mohit Tabatabai, *Nazari be Khouzestan*, s.l., Vezârat ettelâ'ât, n.d.
4. Rappelons que Reza Shah avait choisi comme seconde femme pour son fils la soeur du roi Faruq, Fowziyeh, et que Mohammad Reza Shah sera enterré au Caire.
5. En effet, dès le lendemain de la victoire révolutionnaire, plusieurs groupes se déclarant "les Arabes d'Iran", s'affichent dans la région du Khouzistan : Le "Front des guerriers arabes de Khorramshahr" (*Keyhan*, 11.12.1357/1979), le "Kânoun-e khalgh-e

arab-e moslamân-e iran dar ahvâz" (*Keyhan*, 18.1.1358/1979). Le premier groupe, s'installant dans l'ancien bureau du consulat américain, se charge, sous l'égide de l'ayatollah Khaghani, de la défense de la frontière du sud de l'Iran, tandis que le second, condamnant toute forme de séparatisme, se donne comme objectif la consolidation des principes de la République islamique.

6. Voir à ce propos le conflit armé qui éclate entre l'"Organisation du peuple arabe" et les Gardiens de la Révolution et la discussion qui s'en est suivie entre le leader de cette organisation, l'ayatollah Khaghani, et le préfet du Khouzistan, Madani (*Keyhan*, 24 et 26.2.1358/1979).

7. Victor Pérez-Díaz, *Le défi de l'espace public européen*, Madrid, ASP Research Paper, 4 (b)/1994.

8. Zaki Laïdi, *Le temps mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations*, Paris, Les Cahiers du Ceri, 14, 1996.

9. Selon l'expression célèbre de James Clifford.

10. Le puissant président de l'université Djâme'at os-Sadegh, dont l'enseignement délivré en arabe, en anglais et en persan est d'une grande réputation.

11. Marie Ladier, "La fécondité des ethnies principales d'Iran", *CEMOTI*, 16, 1993, pp. 315-335.

12. Victor Pérez-Díaz, *op. cit.*

13. Au mois de septembre 1995 le nombre des femmes dans les voyages organisés semble bien avoir dépassé celui des hommes (soit 1300 sur 2000 durant la semaine du 15 au 21), affirme, non sans une certaine fierté, l'un des responsables de l'Organisation de la zone franche.

14. Source: enquête par entretiens (été 1995).

15. Shahnaz Nikanjam, "The refugees of the imposed war", *The Iranian Journal of International Affairs*, Fall 1995, pp.645-659.

16. On estime à 100 000 le nombre de droits d'asile accordés aux ressortissants irakiens. Mais ce chiffre ne comprend ni les personnes en situation irrégulière, ni d'ailleurs celles qui ont obtenu, à cause de leur origine, la nationalité iranienne. En revanche il concerne également les Irakiens de pure souche rassemblés autour de l'ayatollah Hakim et de son gouvernement en exil. Cf. Shahnaz Nikanjam, *op. cit.*

17. Nous ne l'avons pas fait exprès mais ce nom a la même racine que *panâh*, l'abri !

18. Gholamhossein Saidien, *Dâerat ol-ma'âref-e sarzamin va mardom-e iran*, Téhéran, Madjalleh elm-o zendegi, 1362, p. 69.

19. Denise Aigle, "Le rayonnement d'une grande famille du sud de l'Iran et sa contribution à la transmission du savoir *sâfi'ite* aux XIV^{ème} - XV^{ème} siècles", in *Cahiers d'onomastique arabe*, 1988-1992, pp. 105-161.; pour ce qui est de la richesse des dictionnaires biographiques voir également Robert Gleave, "The Akhbari-usuli dispute in tabaqat literature: an analysis of the biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad baqir al-Bihbihani", *Jusûr*, 10, 1994, 79-109.

20. "La société civile shiite transcende les frontières étatiques", écrit Chibli Mallat, *The renewal of islamic law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i international*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

21. Chibli Mallat, *op. cit.*

22. Je dois beaucoup, pour cette partie concernant la relativité des frontières entre les deux rives de Shat ol-arab, à M. Pakatchi, l'éminent chercheur de la Grande encyclopédie islamique, que je tiens ici à remercier vivement. La finesse de son analyse

et d'autres détails précieux de sa pensée n'ont hélas pu intégralement trouver place dans cette étude préliminaire.

23. Voir par exemple les travaux de Jean During sur la musique, *Quelque chose se passe. Le sens de la tradition dans l'Orient musical*, Lagrasse, Verdier, 1994.

24. J'ai appris vers la fin de mon séjour l'existence de cette étude à laquelle, faute de temps, je n'ai pu accéder.

25. Source: enquête de terrain, été 1994.

26. Dr. A.H. Amini, "Manâteq-e âzâd dar iran; az andisheh tâ 'amal", in *Majles va pajuhesh*, 6, 1372, pp. 205-218.

27. Source : enquête de terrain, automne 1995.

28. Jala Al-e Ahmad, *Gharb zadegi*, Téhéran, Ferdos, 1372, p. 46-47.

29. Voir son interview dans *Sedâ-ye heyrat-e bidâr*, Téhéran, Zemestan, 1371, pp. 473-506.

30. Gholam Ali Haddad Adel, "The image of the Arabs in iranian school books", communication présentée au *Seminar on "Arab-Iranian relations : present trends and future prospects"*, Doha (Qatar), 11-14 septembre 1995; Sur la complexité des représentations des Arabes dans les manuels scolaires iraniens, cf. également Nouchine Yavari-d'Hellencourt, "Ethnies et ethnicité dans les manuels scolaires iraniens" in Jean-Pierre Digard, dir., *op. cit.*, pp. 247-267.

31. Voir par exemple l'introduction de Modjtaba Minovi et Sadegh Hedayat dans Sadegh Hedayat, *Maziyar*, Téhéran, Amir Kabir, 1342/1963.

32. Hormis ses origines qui sont un véritable sujet de controverse, ses aventures au cours de sept voyages semblent recueillir l'unanimité des auteurs qui les relatent. Cf. par exemple *Les aventures de Sindbad le marin*, Paris, Phébus, 1985.

RÉSUMÉS

L'instabilité au Moyen-Orient est trop souvent expliquée par référence au seul conflit arabo_persan qu'aggraverait le clivage religieux entre Chiïtes et Sunnites. La réalité, qu'elle soit vue d'Iran ou par ses voisins, est beaucoup plus complexe, en raison même de la diversité des acceptions du concept « d' arabité » et des enchevêtrements géopolitiques de la région.