

Adūri comme rite de passage ? L'enfant au centre du fonctionnement socio-économique des Ġorbat de Māzandarān

Mitra Asfari

Mitra Asfari : Chercheure associée au CANTHEL (Université Paris Cité), mitrasfari@gmail.com

Résumé :

Aux carrefours de la capitale iranienne, les enfants appartenant au groupe minoritaire Ġorbat mendient quotidiennement sous la surveillance des femmes de leur lignage. Ayant une tradition itinérante et subissant le rejet des groupes voisins et de la société majoritaire, les échanges de ce groupe avec les autres s'est réduit à l'exercice de la vente ambulante et/ou de la mendicité (*adūri*). Questionnant les processus de survie culturelle de ce groupe, cette étude est parvenue à se concentrer sur l'ethnographie de l'exercice de la mendicité par les enfants. L'apprentissage de *adūri* constitue une étape incontournable de la vie de chaque enfant Ġorbat. Nous y constatons la transmission des techniques corporelles et oratoires, mais aussi des modalités du rapport à l'« Autre », ou encore la confirmation de sa place en tant qu'individu au sein du lignage. En d'autres termes, c'est par cet exercice quotidien que l'enfant devient enfin adulte et Ġorbat. Ainsi le *adūri* semble-t-il se réaliser sous la forme d'un rite de passage.

Mots-clés : Ġorbat, mendicité, enfance, rite, Téhéran

Abstract :

Ġorbat children beg daily at crossroads of the Iranian capital under the surveillance of women of their lineage. Ġorbat have been subject to rejection and exclusion from their neighbour populations and their interaction with them is reduced to peddling and begging (*adūri*). By questioning the cultural survival of this group, this study has come to concentrate on the exercise of mendicancy among Ġorbat children. Learning the *adūri* is an essential step in the life of each Ġorbat child. By describing this activity we can observe the transmission of bodily and oratory technics and also the relation they make with Others while confirming their place within their paternal lineage. In other words, through the daily and ritualised practice of *adūri* the Ġorbat child constructs his/her identity as a Ġorbat adult (in contrast with the non-Ġorbat).

Keywords : Ġorbat, begging, childhood, rite, Tehran

Abstracto :

En los cruces de la capital iraní, niños pertenecientes al grupo minoritario Ġorbat mendigan a diario bajo la supervisión de mujeres de su linaje. Con su tradición itinerante y el rechazo de los grupos vecinos y de la sociedad mayoritaria, los intercambios de este grupo con los demás se han reducido a la venta ambulante y/o a la mendicidad (*adūri*). Cuestionando los procesos de supervivencia cultural de este grupo, este estudio se focaliza en la etnografía de la práctica de la mendicidad por parte de los niños. El aprendizaje del *adūri* es una etapa esencial en la vida de todo niño Ġorbat. Aquí vemos la transmisión de técnicas corporales y oratorias, pero también las formas de relacionarse con el "Otro", o la confirmación de su posición como individuo dentro del

Adūri comme rite de passage ?

linaje. En otras palabras, es a este ejercicio cotidiano al que el niño se convierte finalmente en adulto y ġorbat. El adūri parece adoptar así la forma de un rito de paso.

Palabras clave : Ġorbat, mendicidad, infancia, rito, Teherán

Introduction

Cet article examine les expériences des enfants ġorbat pendant l'exercice quotidien de *adūri* (une forme de mendicité qui emploie des méthodes et des moyens spécifiques). Mais avant de se focaliser sur cette pratique et la présentation de la population ġorbat, je précise que cet article est issu des enquêtes de terrain menées, entre 2010 et 2015, dans le cadre de ma thèse de doctorat en ethnologie sur les dynamismes identitaires des ġorbat. Les données ont été recueillies en immersion et par observation participante. L'étude de l'enfance a constitué la porte d'entrée pour l'étude de la société ġorbat. Car, comme nous le verrons à travers cet article, les enfants ġorbat prennent part quotidiennement aux scènes urbaines de la capitale iranienne. Ils y mendient, font de la vente ou proposent des services comme le nettoyage des vitres des voitures. Les enfants avaient une présence plus visible que les adultes dans l'espace urbain et semblaient donc plus accessibles pour une approche ethnographique. Ainsi, j'ai été amenée à questionner l'activité des enfants aux carrefours avant de m'intéresser au fonctionnement global de la société ġorbat. L'approche ethnographique par l'étude de l'enfance s'est avérée pertinente puisqu'après avoir mis au jour certaines logiques de la vie sociale ġorbat, les enfants sont apparus comme des acteurs significatifs du fonctionnement social contemporain de ce groupe.

Les ġorbat forment plusieurs groupes minoritaires en Iran. Cette étude se concentre spécifiquement sur les ġorbat de Māzandarān, une province située au bord de la mer Caspienne au nord de l'Iran. Il s'agit d'un groupe minoritaire de tradition itinérante sans terre ni bétail. Les réformes agraires des années 1960 en Iran et l'urbanisation accélérée ont poussé ce groupe à la sédentarisation. À l'heure actuelle, les ġorbat possèdent des propriétés dans des quartiers homogènes dans plusieurs villes de Māzandarān. Chaque quartier « ġorbat » regroupe plusieurs clans et chaque clan se distingue des autres par la profession anciennement pratiquée par ses hommes. Les ancêtres des clans dont nous parlerons dans cet article pratiquaient les métiers de forgeron et de menuisier. Cependant, au cours de l'urbanisation, les hommes ġorbat ont mis fin à ces pratiques d'artisanat. Aujourd'hui, certains sont sans activités rémunératrices et d'autres prennent une part marginale et irrégulière dans le marché informel de narcotiques.

Les femmes, quant à elles, indépendamment de leur clan d'appartenance, exerçaient la même activité appelée le *adūri*. *Adūri* consiste en la vente ambulante des artefacts fabriqués par les hommes du clan auprès des populations voisines qui exerçaient l'agriculture ou qui étaient pasteurs nomades. En échange de ces artefacts, les femmes ġorbat obtenaient de l'argent, de la nourriture et des vêtements.

D'après les documents historiographiques, ethnographiques et linguistiques (Ivanow 1914 ; Barth 1961 ; Monteil 1966 ; Digard 1978 ; Khosrokhavar 1997 ; Rao 1982 ; Amir-Ebrahimi 1999), mais aussi d'après mes observations sur le terrain, ce groupe a subi et continue à subir le rejet des populations voisines et de la société majoritaire. Parmi les pratiques visibles de rejet qui ont été rapportées et décrites nous pouvons souligner l'interdiction aux ġorbat de la commensalité et du mariage avec les populations voisines. Cependant, ce groupe se dit musulman et parle le persan comme la société majoritaire iranienne en plus de son propre dialecte, le ġorbatī.

L'ethnonyme ġorbat est par ailleurs sujet à controverse. Le mot « ġorbat », d'origine arabe, signifie : l'étranger, l'exilé ; et avec le suffixe « i », il signifie sans ascendance, « sans feu ni lieu » (Lazard 2002). Cette appellation semble être une assignation inventée par les populations voisines

des Ġorbat. Néanmoins elle semble avoir été réappropriée ensuite par ces derniers. Aujourd'hui, ils se disent Ġorbat tout en revendiquant leur nationalité iranienne, malgré la non-reconnaissance des Iraniens non-Ġorbat de leur origine iranienne. Pour ces derniers, les Ġorbat ont une origine étrangère et méconnue. L'exclusion et le rejet de cette population ont eu comme conséquence des interactions extrêmement limitées des Ġorbat avec la société majoritaire et les autres groupes adjacents. L'un des seuls domaines d'échange et d'interaction est toutefois maintenu par les femmes Ġorbat à travers leur activité de *adūri*.

La pratique actuelle de *adūri* et la place de l'enfant

Comme évoqué dans l'introduction, les Ġorbat possèdent actuellement des propriétés dans les périphéries des villes de la province de Māzandarān, au nord de Téhéran, mais ils passent la majeure partie de l'année à Téhéran pour leurs activités économiques ; notamment le *adūri*. Néanmoins, ils se retrouvent dans leurs quartiers à Māzandarān pendant certaines périodes afin de célébrer les cérémonies qui rassemblent tous les membres de la communauté (mariage, deuil, fête religieuse). Ce rythme de déplacement empêche la présence assidue des enfants à l'école¹ (cf. Figure 1 ci-dessous). Durant ces cérémonies, l'argent gagné à Téhéran est dépensé ou, autrement dit, redistribué au sein de la communauté sous forme de dons, de cadeaux, de banquets funéraires, etc.

Figure 1 - Les itinéraires entre Téhéran et la province de Māzandarān (distance ~300km)



Source : M. Asfari (2015)

Le *adūri* à Téhéran consiste en la vente ambulante d'objets industriels d'usage quotidien (comme des paquets de mouchoirs) et/ou la mendicité avec des techniques corporelles et oratoires spécifiques. Si les femmes ont continué leur activité de *adūri*, elles l'ont néanmoins adaptée aux conditions de la vie urbaine. En parcourant les descriptions de A. Rao (1982) de la pratique de *adūri* chez les femmes ġorbat en Afghanistan², dans les années 1970, nous apprenons que les femmes portaient en *adūri* uniquement avec leur nourrisson par souci d'allaitement mais qu'une fois sevré, l'enfant restait au campement avec les autres membres du groupe, notamment leurs aînés (filles ou garçons) et les hommes du clan. Or, aujourd'hui à Téhéran, les femmes ġorbat se font systématiquement accompagner par un enfant. Dans la pratique actuelle de *adūri*, la présence d'un enfant (même nourrisson) s'impose comme la condition *sine qua non* du départ de la femme au travail. C'est ainsi que les enfants ġorbat se familiarisent dès le plus jeune âge avec l'espace de la rue et avec la pratique de *adūri*. À partir de 4 à 5 ans, c'est-à-dire l'âge où ils acquièrent les capacités nécessaires pour pouvoir circuler entre les voitures, jusqu'au jour où ils auront d'autres cadets qui travailleront pour eux, la pratique de la mendicité devient leur occupation quotidienne principale.

L'une des raisons qui semble expliquer l'introduction de la main d'œuvre enfantine dans la pratique de *adūri* concerne la présence des femmes dans l'espace public de la ville et les dangers (les harcèlements physique et psychique) de cet espace. La compagnie d'un enfant (fille ou garçon) modifie la représentation de la femme dans l'espace public et par conséquent le regard des passants sur la mendicante. Modifier son image par la présence de l'enfant semble ainsi primer sur la provocation de la pitié. L'accompagnement d'un enfant en bas âge comme une technique pour provoquer l'empathie des passants, et par conséquent pour augmenter le gain, aurait une importance secondaire. Dans la composition des groupes et des binômes en *adūri*, l'importance accordée à l'accompagnement d'un enfant, même d'un nourrisson n'étant pas encore en mesure de travailler, révèle à quel point celui-ci affecte la représentation que la société se fait des membres de sa famille. Nous supposons que la présence d'un enfant vient, non seulement légitimer la présence de sa mère et de ses aînées dans l'espace de la rue, mais également assurer leur sécurité. Dans le contexte urbain iranien, une mère bénéficie d'un respect dont la jeune fille sans enfant, considérée d'emblée comme célibataire, est dépourvue. Dans la représentation des Téhéranais, la rue est un lieu androcentrique³ où les passantes sont souvent exposées aux harcèlements et aux dangers provoqués par des citoyens de sexe masculin. En m'appuyant sur mon expérience personnelle lors de mes observations participantes sur le terrain, j'ai constaté que la présence de l'enfant est d'ordre stratégique, comme une mesure adoptée par les femmes ġorbat, afin de faire face aux dangers de la rue.

L'autre raison qui pourrait expliquer l'utilisation de la main d'œuvre enfantine concerne l'empathie des passants pour les enfants ; ce qui relève, entre autres, des consignes islamiques au sujet de la protection de l'orphelin. Pour créer l'échange avec la société majoritaire pendant leur exercice de *adūri*, les Ģorbat utilisent les concepts et valeurs de cette dernière afin de rendre l'échange fructueux. Ils font notamment appel à des concepts qui sont susceptibles de faire réagir l'interlocuteur dans le sens voulu (c'est-à-dire faire un don). Les femmes puis les enfants se présentent souvent comme étant dépourvus d'un soutien masculin dans leur vie familiale. Cette représentation renvoie aux consignes islamiques⁴ qui responsabilisent la communauté musulmane pour qu'elle soutienne et protège financièrement les « veuves » et les « orphelins » dépourvus de père. Le *adūri* est un système de subsistance basé sur la collecte. À la différence d'un système de subsistance basé sur la production, les moyens et les outils mis en œuvre par cette pratique sont d'ordre humain et conceptuel. Les outils sont humains, car on emploie le corps humain afin de créer

un lien et les moyens sont conceptuels car le lien humain qui est créé pendant le *adūri* se base sur des concepts provenant des valeurs de la culture musulmane de la société téhéranaise utilisés par les Ġorbat afin d'obtenir leurs moyens de subsistance. Comme Marcel Mauss (1950) le précise, en désignant certaines catégories (pauvres, enfants) comme des représentants des dieux et des esprits, les principes de justice et de distribution de la richesse se répandent dans les sociétés jésuite, chrétienne et musulmane. Dans la société musulmane « Mahomet annonce à diverses reprises que le sentier qui mène à Dieu est l'aide aux orphelins et le soulagement des pauvres » (Westermarck 1928 : 550). Deux catégories sont donc légitimées comme les représentants de Dieu, ce qui peut expliquer en partie l'introduction de la main d'œuvre enfantine dans la pratique de *adūri*.

À ce stade, il est judicieux de définir l'enfance d'un point de vue *emic*. Nous constatons que l'âge officiel n'apparaît comme un concept opératoire ni dans les usages Ġorbat, ni dans la vie des enfants Ġorbat. Toutefois, en se référant aux considérations des parents Ġorbat pour chaque enfant, il semble que la catégorie « enfant » comprenne plusieurs sous-catégories définies par les stades de socialisation et d'enculturation⁵. Ce qui détermine l'entrée dans ces sous-catégories est l'acquisition de nouvelles capacités motrices et cognitives cruciales pour l'univers socioculturel Ġorbat (le contrôle sphinctérien, se repérer dans l'espace du quartier, se procurer de la nourriture, etc.). En grandissant, les enfants se trouvent de plus en plus privés de l'attention et des soins de leurs parents et deviennent de ce fait plus autonomes. En outre, un certain nombre de responsabilités, dont la surveillance des cadets et la contribution active aux revenus de la maisonnée, leur incombent. De ce fait, à chaque stade correspondent des modifications sur le plan relationnel, que ce soit sur le plan des échanges avec les adultes ou sur le plan des rapports avec les pairs. À partir du moment où la vie de l'enfant Ġorbat est socialement marquée par ces stades et les différentes positions qu'ils entraînent, il convient de les prendre en compte et d'examiner le réseau relationnel qui lie l'enfant à son entourage social. Même si ces étapes ne sont pas verbalement caractérisées par les Ġorbat, cette distinction nous paraît utile pour comprendre la position sociale de chaque enfant dans différentes situations que nous décrirons. En d'autres termes, ces stades sont définis en fonction des réalités sociales vécues par l'enfant.

Ainsi l'enfance au sein du groupe Ġorbat est-elle marquée par plusieurs étapes : (i) la petite enfance (de la naissance au sevrage) ; (ii) le post-sevrage ; (iii) l'indépendance (à partir de l'acquisition du contrôle sphinctérien, de la maîtrise primaire de la langue et d'une connaissance suffisante du quartier afin de se rendre à l'épicerie pour se nourrir), et (iv) l'entrée dans la vie active entre 12 et 16 ans (les membres de la maisonnée attendent de l'enfant une contribution financière quotidienne et indépendante). Enfin, le mariage, se réalisant par une fugue amoureuse des jeunes, marque la fin de l'enfance. Le *adūri* des garçons s'arrête au moment du mariage alors que les filles continuent leur pratique de vente ambulante et de mendicité. Elles peuvent néanmoins faire travailler leurs cadets et plus tard leurs propres enfants.

Aujourd'hui, femmes et enfants constituent des groupes de *adūri* et continuent à exercer ce métier aux carrefours, aux stations-service et dans les rames du métro de la capitale iranienne. Les femmes prennent la responsabilité des enfants avec qui elles ont des liens de parenté et des affinités. Plus précisément, chaque femme se fait accompagner par des enfants sur lesquels elle a le « droit de lignage ». Pour comprendre ce concept, il convient de rappeler que chaque clan Ġorbat est constitué de plusieurs lignages patrilinéaires. Ainsi, les membres de chaque lignage, et même les membres alliés par le mariage, peuvent utiliser la main d'œuvre des enfants du lignage (arrivés au stade de l'indépendance) aussi bien pour les tâches ménagères que pour le

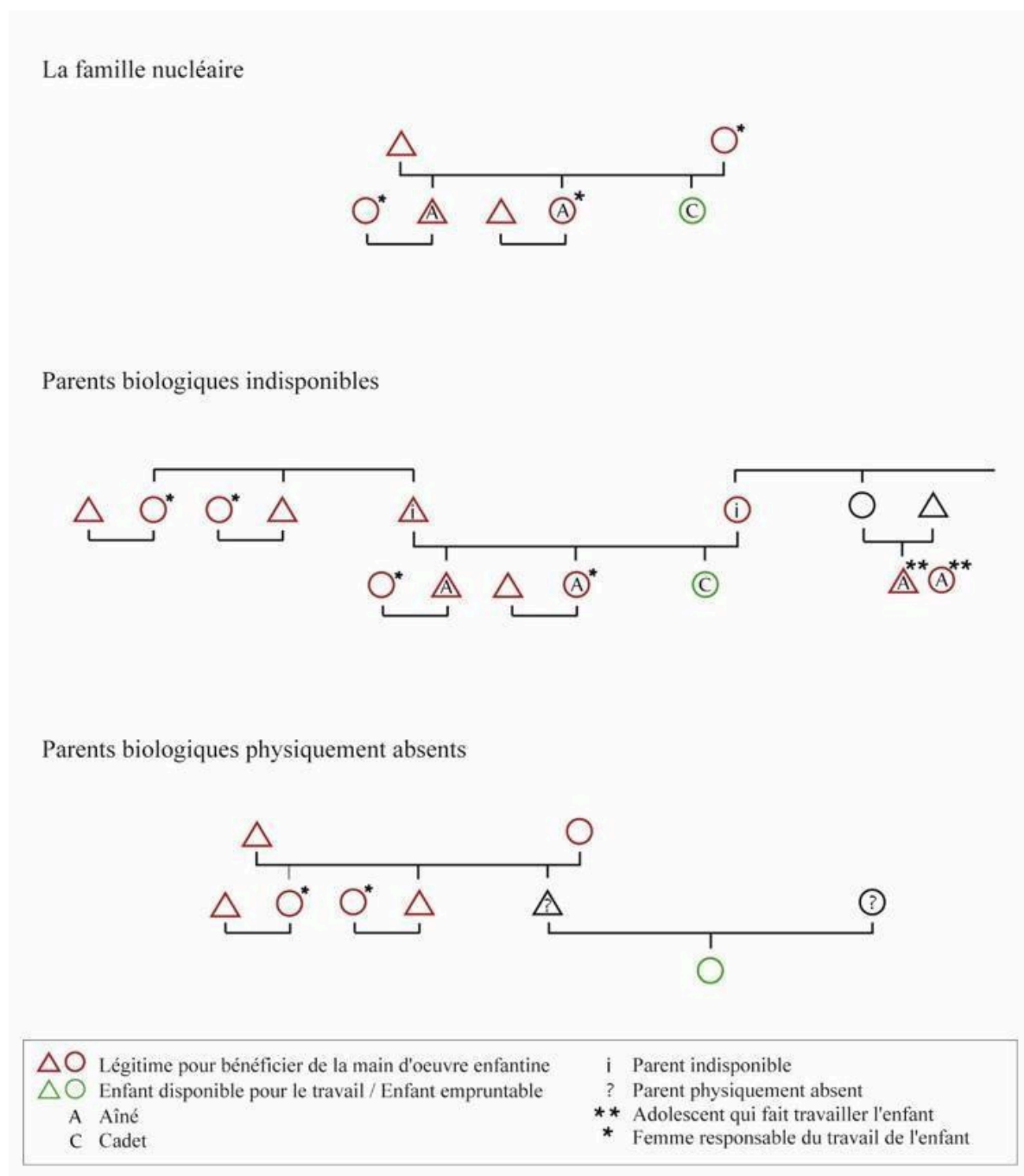
adūri et lui devront en échange des services de protection et d'autres soins. Néanmoins, il faut noter que cette association entre l'enfant et un parent du lignage patrilinéaire devient possible selon certaines circonstances d'indisponibilité des parents géniteurs comme la toxicodépendance, l'emprisonnement, la vieillesse, le décès, etc.

En cas de présence physique de l'un des géniteurs, qui n'est pas en mesure de mobiliser la force de travail de sa progéniture, les enfants sont uniquement empruntés et/ou temporairement placés auprès de leurs grands-parents, tantes ou oncles paternels, ou encore des aînés adultes. En cas de décès de la mère dans une famille monogame, et si les enfants sont très jeunes, il est possible que le père les confie à sa mère ou à sa sœur. En cas d'indisponibilité du père (incarcération ou décès), la mère continue à être la « propriétaire » (*sāheb*) de ses enfants. Dans le cas du décès du père, au cas où la mère se remarie, la progéniture du premier mari est, dans la quasi-totalité des cas, placée chez sa grand-mère paternelle.

Dans ces cas, l'enfant sera hébergé chez les personnes pour qui il va devoir travailler. Ses séjours peuvent être ponctuels (c'est-à-dire pour une journée) ou peuvent durer des années. Je propose de qualifier ces séjours ponctuels « d'emprunts de la main d'œuvre enfantine », mais dans certains cas cet emprunt peut aboutir à une adoption. Ces déplacements impliquent le déplacement récurrent de l'enfant dans d'autres maisonnées et peuvent aboutir à une circulation d'enfants au sein du lignage et s'accompagner ainsi d'une circulation monétaire. En effet, les adultes pour qui l'enfant travaille préservent une partie des gains de l'enfant pour les restituer aux parents biologiques ou aux grands-parents. Les adultes se mettent préalablement d'accord sur le montant et la régularité des paiements (hebdomadaire ou mensuel).

Ces déplacements sous forme d'emprunt ou d'adoption sont d'abord décidés par les adultes et imposés aux enfants. Toutefois, leur durabilité dépend totalement de la relation entretenue entre l'enfant et la famille d'accueil. Après l'acquisition de l'autonomie et durant le stade de l'indépendance, l'enfant *gorbat* est tout à fait en mesure de quitter la famille d'accueil et de se rendre chez d'autres parents (*cf.* Figure 2 ci-dessous). Il est par ailleurs capable de refuser un retour au domicile de ses parents biologiques en cas de bonne entente avec sa nouvelle famille.

Figure 2 - Tous les liens permettant l'utilisation de la main d'œuvre enfantine



Sources : Asfari (2015)

Le système de la division des tâches au sein de la communauté familiale a servi de porte d'entrée afin de mieux situer la place de tous les acteurs de cette structure. Le statut social de l'enfant a été décrit en fonction de ses obligations envers les adultes avec qui il entretient une relation de parenté. Puis, l'enfant et les personnes qui sont en rapports directs avec lui ou avec son gain monétaire ont

été considérés comme des points de départ pour retracer cette configuration lignagère (cf. Figure 2 ci-dessus). Ce schéma éclaire les rapports qui permettent un déplacement d'enfant.

Par une journée type de *adūri*, le groupe arrive au carrefour aux alentours de 11h et repart pour le quartier de résidence vers 21h. Au carrefour, les enfants sont les principaux acteurs du travail de *adūri*. Ils vont à la rencontre des passants et des automobilistes pour réclamer de l'argent ou de la nourriture, tandis que les femmes s'installent à proximité du lieu de travail sur la pelouse qui sépare les voies de circulation et surveillent. La femme responsable est constamment en train d'observer et de guider les enfants. Les temps de pause et leur fréquence sont décidés par la femme responsable de chaque enfant en fonction du degré d'autorité qu'elle lui impose. Il semble que les pauses ont la fonction de rythmer l'autorité et de rappeler l'ordre et la discipline. Ainsi, plus une femme a de l'autorité sur un enfant, plus elle lui impose des pauses rapprochées afin de surveiller le gain. Moins elle a d'autorité, plus l'enfant est libre de décider de la fréquence de ses pauses. Pendant la pause, l'enfant rejoint le groupement des femmes et confie son gain à la femme qui est sa responsable. L'argent gagné par chaque enfant sera théoriquement rendu dans sa totalité à la femme. Si l'enfant n'est pas la progéniture de celle-ci et/ou de son mari (puisque la polygamie est très courante), un pourcentage de son gain (1/3) appartient à ses parents biologiques. Un autre pourcentage sera théoriquement épargné pour les dépenses personnelles de l'enfant et le reste appartiendra à la femme qui en remettra une partie à son mari. C'est la femme qui est décisionnaire de cette répartition.

Les conséquences sociales de l'expérience subjective de l'enfant au carrefour

Au carrefour, les rapports entre femmes et enfants sont régis par des conflits permanents. Les femmes tentent constamment d'imposer leur autorité et de gagner la maîtrise sur le déroulement du travail. Cependant, selon les circonstances, cette autorité d'adulte est défiée par les enfants. Afin de contrecarrer ce « potentiel enfantin de défi », les femmes essaient d'imposer une discipline à la situation de travail dans la rue. Une discipline qui va, comme nous le verrons, au-delà du contexte de mendicité au carrefour et qui finit par organiser la vie sociale des jeunes *gorbat*. Nous constaterons qu'une problématique communautaire surgit de cette expérience du carrefour imposée par les femmes aux enfants.

De la discipline en *adūri*

La discipline en *adūri* exige la concentration et le sérieux des enfants dans le travail. Elle leur interdit de perdre leur temps en situation de mendicité. Les enfants doivent éviter distraction et amusement et faire preuve de dévouement dans le travail. Ils sont censés utiliser toutes les méthodes qui sont à leur disposition afin de rendre leur travail fructueux. Une méthode qui n'apporte pas d'argent doit rapidement être remplacée par une autre. Toutes les conduites conformes au travail de *adūri*, notamment une attitude de persévérance, doivent être respectées par les enfants. Supplier sans relâche, pleurer s'il le faut, danser (pour les plus jeunes en raison des restrictions de l'espace public), chanter, faire un baiser aux voitures de luxe sont autant de méthodes que les enfants (filles ou garçons) sont supposés employer les unes après les autres au carrefour. Elles sont tantôt encouragées, tantôt contestées par la femme responsable lorsqu'elle les juge insuffisamment efficaces et rapides. La discipline est donc imposée aux enfants par la femme qui les a emmenés au carrefour. Elle les surveille depuis son emplacement sur la pelouse et leur

rappelle régulièrement, en criant, de rester concentrés sur le travail.

L'emploi de la violence langagière prédomine largement les échanges entre les deux protagonistes (femme et enfant). Dès lors que le montant de l'argent gagné ne satisfait pas l'adulte, l'enfant est sévèrement blâmé. La femme insulte, injurie et menace l'enfant. Elle menace parfois avec des objets (pierres, briques, etc.) envoyés dans la direction de l'enfant, parfois en l'avertissant de l'arrivée fictive des agents municipaux (*šahrdāri*). L'autorité de la femme n'est donc jamais naturellement acquise. Les réprimandes continuent jusqu'à la dernière minute du travail⁶.

Face à ces applications violentes de la discipline, les enfants sont en mesure d'adopter une attitude indocile et de résister à l'imposition totale de l'autorité des femmes. Lorsqu'ils n'ont pas suffisamment gagné, les enfants préfèrent ne pas s'approcher de l'emplacement des femmes et se reposent sur le lieu de quête près du feu de circulation pour faire leur pause. Cette attitude est regardée avec soupçon par les femmes qui craignent que les enfants ne cachent une partie de leur gain pour leur compte personnel. Pour les obliger à se rendre à leur emplacement pendant la pause, les femmes imposent, par conséquent, le temps de pause à chaque enfant en l'appelant et en le menaçant, ce que l'enfant refuse en cas de gain insuffisant. Ce refus entraîne souvent la violence physique contre l'enfant (tirer l'oreille, tordre le bras, donner des gifles). Il faut toutefois noter que du point de vue enfantin cette discipline imposée par la femme responsable et la surveillance de celle-ci sont perçues comme indispensables afin d'assurer une certaine efficacité dans le travail.

Extrait de notes de terrain – La discipline imposée par la femme responsable perçue du point de vue enfantin

Negar traverse le stade actif (~ 9 ans) et travaille pour sa tante agnate. Je la retrouve toute seule au carrefour et lui dit qu'elle est bien sans la surveillance de sa tante. Negar me répond : « Quand tata Jamileh est là c'est mieux. Là comme ça je joue tout le temps et quand la nuit vient j'ai toujours rien gagné » !

(Carrefour n°1, Août 2012, Téhéran)

Les injures et menaces de l'exclusion du groupe

Il vient d'être noté que, pour imposer et maintenir la discipline au carrefour, les femmes emploient un langage injurieux à l'égard des enfants. Cette violence verbale consiste en des insultes, des injures, des sarcasmes et des menaces exprimés par une intonation agacée, exacerbée, irritée et coléreuse. Ainsi, lors du travail, la parente ne semble reconnaître aucune limite à son expression verbale d'autorité. Elle s'attaque à toutes les limites de la tolérance corporelle mais également à toutes les limites du cadre normatif. La tolérance corporelle est menacée par la verbalisation des pires châtimements, faisant allusion à un état frôlant la mort, et la norme se voit dépassée par la profanation du sacré.

La promesse d'un état physique de souffrance extrême est ainsi communiquée à l'enfant. Le choix des mots et le ton employé par la femme, attribuent un caractère particulièrement brutal à ce que celle-ci souhaite communiquer à l'enfant. Avertir l'enfant du simple fait de le frapper n'aura pas le même effet que de le menacer de lui « mettre le chaud »⁷. Tout se passe comme si la femme souhaitait atteindre les limites de la tolérance physique, afin de stimuler la sensibilité de l'enfant. Cette pratique du « faire peur » vise indéniablement à provoquer l'illusion d'une sensation concrète, comme la douleur ou une souffrance extrême. À ces provocations s'ajoutent des menaces plus puissantes, puisées dans le cadre des représentations sociales du groupe gōrbat. C'est le

cas notamment des injures ou des menaces injurieuses portant sur la sexualité des jeunes filles ; comme un élément sacré qui concerne tout le lignage paternel.

Les injures semblent avoir une fonction puissante : menacer d'être exclu du groupe. La brutalité omniprésente dans l'intonation est également caractéristique de ces menaces injurieuses. Mais, qu'est-ce qui explique la référence à l'organe sexuel de la fille ? Mettre le chaud, rendre paralysé, battre jusqu'à l'essoufflement ne portent pas sur une partie spécifique du corps. Les énonciations menaçantes de griffer le visage jusqu'au sang et arracher les cheveux portent sur des parties spécifiques et peuvent être adressées aussi bien aux filles qu'aux garçons. En revanche, menacer de déchirer l'organe sexuel s'adresse uniquement aux filles. En verbalisant ces menaces, outre la brutalité communiquée à l'enfant, d'autres effets sont recherchés par les femmes. Dépassez les limites de la tolérance physique dans ces menaces semble interpeller l'enfant par une secousse brutale, afin de le/la ramener à la concentration et à la soumission. Néanmoins, dépasser les limites de l'intouchable en menaçant la virginité d'une fille déclenche une nouvelle phase de communication entre les deux protagonistes. Il convient de préciser que pour les Ġorbat, la virginité de la jeune fille et sa préservation concernent toute sa famille. A la différence de l'organe génital des hommes, celui des femmes doit être soustrait à la vue et au toucher depuis la naissance. En état de virginité, cet organe est le support matériel de la pudeur de la jeune fille mais également celui de tous les membres qui lui sont apparentés. Le fait de soustraire cet organe de la vue, du toucher et de la parole (on y fait référence uniquement dans la formulation de l'injure) attribue un caractère sacré à celui-ci. Lorsque les filles sont en bas âge, leur mère est la seule garante de la préservation de cet organe qui représente la réputation de la famille élargie. Or, pendant le travail, la mère en vient elle-même à détruire verbalement ce cadre symbolique de préservation. En adressant ces menaces injurieuses à sa fille, la mère porte également atteinte à sa dignité et à celle de toute sa famille. Si l'injure, par définition, relève d'un besoin de violer l'interdit, et de profaner le sacré⁸, ces menaces injurieuses sont probablement le résultat d'une telle intention.

Afin de contrôler sa main d'œuvre et de sauvegarder sa gestion de *adūri*, la femme juge nécessaire d'adopter une attitude autoritaire et brutale vis-à-vis de la main d'œuvre. Or, dans le monde familial des Ġorbat, aucune autorité n'est absolue et constante. Les modèles d'interaction préparent ces jeunes acteurs pour une lutte permanente contre toute autorité et tout cadre dominant. Malgré le traitement autoritaire des adultes à l'égard des enfants, la docilité et l'obéissance de ces derniers aux aînés et aux parents ne sont pas mises en avant par les codes de conduites Ġorbat. Il convient aux adultes d'adapter leur comportement afin de contrecarrer les actes désobéissants de l'enfant. Dans les rapports interpersonnels entre enfant et adulte, l'enfant apprend à se défendre face aux adultes lorsqu'il souhaite se comporter selon ses propres envies. Avec l'âge, les stratégies d'esquive et le sens de la répartie prennent place dans ses rapports intergénérationnels. L'enjeu pour l'enfant est de saisir la situation de menace, venant de la part de l'adulte, et d'entreprendre la démarche d'esquive. L'affirmation de l'individu se fait par la maîtrise des rapports de force. Un exemple significatif est l'usage fort courant par l'enfant d'un langage injurieux envers les adultes ou parents. Dans ces modèles d'interaction, les règles imposées sont donc sans cesse transgressées. Cependant, les normes, elles, sont enracinées davantage dans « les formes de vie » (Wittgenstein 1981). L'autorité de la femme au carrefour relève donc d'une règle imposée par celle-ci, pour la situation du carrefour, et elle est limitée à cet espace. Elle se prête, par conséquent, à toute transgression. La femme est amenée à entreprendre des mesures afin d'empêcher et de réduire les éventuelles rébellions (fugue, refus de rendre l'argent, refus de continuer le travail). Pour que ces mesures s'avèrent écrasantes, elle les extrait du cadre normatif et des sphères que l'enfant peut

difficilement combattre. Les termes qu'elle choisit dans ses communications de brutalité à l'enfant doivent dépasser la possibilité de la rébellion de l'enfant. Le sacré en fait partie. La profanation du sacré à laquelle les femmes ont recours en maudissant les filles (menace de perdre leur virginité), signifie l'exclusion symbolique de la jeune fille de la communauté. Ces menaces relèvent de ce que nous pouvons identifier comme des « injures excluantes » (Affergan 2006 : 143).

Il s'agit des injures attaquant l'ordre établi d'une culture, en faisant référence à ses valeurs et ce qu'elle a de plus sacré. L'injurié (fille ou garçon) est ainsi susceptible de subir l'exclusion du groupe. En prononçant une telle formule, les femmes souhaitent provoquer un effet contraire et solidifier l'unité de leur groupe de *adūri*. Ce qui vient solidifier à son tour l'identité *gorbat* contre « les autres ». Elles n'expriment pas le rejet de la fille de manière directe, mais en passant par le cadre normatif et la formulation d'un souhait. C'est la raison pour laquelle cette exclusion est qualifiée ici de « symbolique ». Elle ne se réalise pas effectivement mais reste à l'état de menace.

L'acquisition de l'identité communautaire *gorbat* et le passage à l'âge adulte

Dans le contexte du carrefour, l'arrivée des agents municipaux surgit comme une menace omniprésente. Mon expérience personnelle du terrain, d'un côté, et les rappels incessants des femmes à l'adresse des enfants, de l'autre, incitent à accorder une place analytiquement importante aux interventions de ces agents. La loi pénale en vigueur (les articles 712 et 713) considère la mendicité comme un délit. Elle condamne le mendiant à une amende, consistant à réquisitionner son gain obtenu par la mendicité, et à un emprisonnement d'un à trois mois. Toutefois, l'application de cette loi n'est réalisable que dans le cadre d'une coopération entre plusieurs instances publiques. Or, la police ne considère pas la mendicité comme une infraction nécessitant l'intervention de ses forces. Ce faisant, cette tâche est assignée à la municipalité de chaque ville, catégorisant par la même occasion la mendicité comme une inconvenance urbaine : une gêne pour les citoyens et une laideur pour l'espace public. Conformément à la loi, la municipalité est chargée de transférer les personnes arrêtées aux instances juridiques ou protectrices, en fonction de leur profil. Les enfants seront remis à leur famille à condition que les parents ou les tuteurs légaux, munis des papiers d'identité justifiant leur lien juridique, se présentent au centre de protection des mineurs sous les 24 heures suivant l'arrestation. Dans le cas contraire, l'enfant sera systématiquement remis aux centres publics de protection et de l'assistanat social (*Sāzmān-e Behzisti*). Le séjour de l'enfant peut y perdurer jusqu'à sa majorité. L'arrestation de l'enfant par *Behzisti* et son placement dans ses centres constituent l'une des menaces les plus couramment employées par les parents *gorbat* à l'adresse des enfants dans le but de contrecarrer la désobéissance enfantine⁹, notamment au carrefour. Il convient de préciser que même les séjours de quelques mois dans les centres de *Behzisti* aboutissent à l'exclusion véridique de l'enfant *gorbat* du groupe. Après quelques mois d'absence, l'enfant perd sa maîtrise du dialecte *gorbati* d'une part et sa place dans la structure socio-économique du lignage d'autre part. Or, avoir l'intonation et l'accent *gorbati* est un signe distinctif par lequel les membres de la communauté se reconnaissent. Ces séjours sont donc pour certains enfants *gorbat* l'expérience même de l'exclusion du groupe et à leur retour ils rencontrent des difficultés pour l'intégrer et y retrouver leur place.

Par l'observation des scènes de la vie quotidienne sur un temps long, et le recueil des propos courants des protagonistes du carrefour (femmes et enfants), nous atteignons un degré plus fin de leur représentation des forces de l'ordre public. Il semble, de ce fait, plus pertinent d'analyser

cette forme de menace (d'être arrêté par les agents municipaux) sous un angle pragmatique et de restituer le cheminement depuis la verbalisation de l'énonciation jusqu'à la réalisation du résultat recherché par la parente.

Quelle est/sont donc la ou les représentation(s) que ces menaces véhiculent au sujet du duo *šahrdāri-behzisti* (mairie-centre de protection) ? Il convient de préciser que ce duo occupe une place omniprésente dans les discussions entre adultes, dans les interactions verbales entre adultes et enfants et dans l'imaginaire social des enfants. Je me concentre ici sur l'analyse pragmatique de la représentation enfantine de ces instances publiques.

Pour comprendre cet imaginaire enfantin, il convient de remonter au post-sevrage où l'enfant commence à découvrir son environnement social, aux moments où ses premières conceptions du monde environnant commencent à prendre forme. Dès cet âge, il existe un événement d'une grande importance sociale ayant une fonction organisatrice dans sa vie : l'enlèvement. Ce sont en effet les adultes et les aînés qui introduisent ce concept sous forme de menace dans la vie du jeune enfant au sein même de l'espace domestique et de l'espace du quartier de résidence puis plus tard au carrefour. Leur quartier de résidence à Téhéran est connu pour ses habitants passagers et instables (en migration ou ouvriers saisonniers), le fort taux de toxicomanie et ses réseaux développés du marché informel. Ce caractère urbain est historiquement producteur de récits alarmants au sujet des nombreuses insécurités qui peuvent y avoir lieu, notamment à l'égard des enfants. À cela s'ajoute l'insécurité ressentie par les *Ġorbat* concernant la cohésion du groupe au sein de ce quartier hétérogène. La superposition des deux facteurs (le quartier et l'insécurité du groupe), amène les parents à alarmer les enfants en les mettant en garde contre les enlèvements et les rapt éventuels. Pour imaginer concrètement la menace de l'enlèvement qui lui est communiquée, l'enfant *ġorbat* dispose de deux figures principales : le *tāī* (le non-*Ġorbat*) et le *behzisti*.

Ainsi les adultes, mais aussi les enfants plus âgés, participent-ils à la reconstruction de cette image menaçante portée par le *tāī* et le couple mairie-centre de protection. Les récits de descentes des agents au carrefour et d'enfants qui disparaissent pendant quelques jours à la suite de leur arrestation sont véhiculés quotidiennement et marquent l'esprit du jeune enfant.

Cette peur est, certes, conçue et définie par les adultes et transmise aux enfants. Néanmoins, les enfants, qui vivent cette peur, contribuent largement à la reproduction de cette expérience et à sa transmission. Les récits des adultes comme des enfants témoignent des enlèvements commis tantôt par la mairie au carrefour, tantôt par les voleurs d'enfants¹⁰ dans leur quartier de résidence à Téhéran. Cet effroi est donc vécu par un grand nombre d'enfants *ġorbat*, ce qui lui attribue un caractère répétitif et aboutit à une conception commune.

À travers cette conception d'adulte, puis l'expérimentation de l'enlèvement et la reproduction des récits effrayants par les enfants, le monde social de ces enfants produit deux catégories : (i) « les nôtres », les personnes intimes et familiales qui fréquentent l'espace domestique ; et (ii) les *tāī*, composés de voleurs d'enfant et d'agents de *Behzisti* qui enlèvent l'enfant de sa famille.

Pourquoi le risque de l'enlèvement – envisagé à travers des faits tantôt réels, tantôt fictifs – occupe-t-il une place aussi puissante dans l'imaginaire ? La réponse se trouve, semble-t-il, dans des liens qui attachent l'enfant à son groupe d'origine. C'est-à-dire des liens qui sont susceptibles d'être fragilisés par l'intervention importune de l'Autre. La consolidation de ces liens entraîne, au contraire, la force de la cohésion du groupe, au sens du groupement au carrefour, mais également

au sens de la « communauté » ġorbat. L'exclusion subie par le groupe de la part des *tāī*, joue également un rôle déterminant dans l'apprentissage de la cohésion communautaire.

Ces liens semblent être de deux natures : (i) les liens de sang et de lignage ; et (ii) les liens communautaires. Les liens communautaires découlent d'une opposition définie entre la « communauté ġorbat » et la société des *tāī*. Au-delà de la famille et du lignage, un « lien communautaire » rapproche les individus ġorbat venant de clans et de groupements divers. Ce lien est premièrement matérialisé par la langue (ġorbati) mais dépend ensuite des expériences de chaque individu et des liens qu'il noue au cours de sa vie avec d'autres Ġorbat. À l'échelle du groupe ethnique, le cadre qui lie ces individus ne dépend pas d'une structure figée de parenté ou de clan. Pour ce qui est du cadre communautaire, il comprend certaines normes auxquelles les individus adhèrent communément ; dont le plus important semble se concrétiser dans l'opposition ġorbat/*tāī*. Les normes communes entre les Ġorbat, se reconnaissant en tant que telles, constituent indéniablement un « lien » qui fonctionne comme la force de l'adhésion au groupe. En revanche, il existe des comportements ou des événements qui excluent. Le duo *šahrdāri-behzisti*, dans les paroles menaçantes des parentes, représente parfaitement cette exclusion effrayante car il vient arracher l'enfant de sa communauté. C'est donc par son expérience au carrefour que l'enfant intègre cet attachement au groupe qui se concrétise par la présence de l'« Autre » menaçant ce lien. Cet apprentissage semble relever d'une norme qui attachera par la suite l'individu à « une communauté ġorbat », qu'il définira selon ses expériences individuelles.

L'hypothèse que je souhaite avancer à ce stade, c'est que la pratique de *adūri* joue un rôle dans la construction de l'identité communautaire parce que cette pratique fonctionne comme un processus par lequel le jeune ġorbat se considère adulte et ġorbat.

En quoi peut-on considérer le *adūri* comme un rite de passage ?

Cet article propose une lecture dramaturgique de la pratique de *adūri* commune à tous les enfants ġorbat. Cette pratique est considérée comme une mise en scène par les enfants et les femmes. Autrement dit, l'attention est portée sur l'aspect théâtral de cette pratique. Les observations et les analyses des scènes de *adūri* et les discours proclamés pendant la mendicité dans différents contextes montrent que les Ġorbat entrent en scène de *adūri* comme s'ils entraient sur la scène d'un théâtre. Ils changent leurs postures et intonations et jouent le rôle de l'orphelin ou de la veuve afin de créer un échange avec le passant ou l'automobiliste.

Toutefois, le *adūri* constitue une scène qui ne peut pas être séparée des références symboliques qui la constituent : (i) des références religieuses pour l'interlocuteur (orphelin, veuve) ; et (ii) des références sacrées qui relèvent des rapports conflictuels de la femme et des enfants ayant pour but la sauvegarde de la cohésion communautaire.

Cette pratique apparaît ainsi comme un rituel, dans le sens que Turner (1988) lui donne. Il entend, par ce terme, une séquence complexe d'actes symboliques performés. C'est-à-dire une performance transformative qui révèle les classifications, les catégories et les contradictions majeures de processus culturels. Afin de mieux comprendre le *adūri* en tant que processus culturel, il convient de décortiquer les expériences subjectives de tous les jeunes ġorbat qui passent par ce rôle, et par ce rituel ; ce que j'ai tenté de démontrer en décrivant le contexte du travail des enfants ġorbat au carrefour. L'apprentissage des techniques corporelles et oratoires, d'une part, l'apprentissage du rapport au non-ġorbat et du rapport à la communauté, d'autre part, constituent les fondements

d'un processus identitaire.

Toutes les techniques et les valeurs que le jeune gorbat doit intégrer, et ce, par des épreuves physiques et psychiques durant la pratique de *adūri*, font de celle-ci un passage obligatoire, afin d'acquérir l'identité gorbat, dans sa version communautaire. Ce passage est constitué d'une série de pratiques ritualisées que tous les membres du groupe de *adūri* mettent en place. Tout se passe comme si le *adūri* constituait un rite de passage pour que le jeune membre devienne adulte et gorbat. Un processus qui permet à l'enfant d'intégrer par ses expériences subjectives son identité communautaire en contraste avec l'identité du non-gorbat.

Cet espace-temps de *adūri* correspond à l'état liminal, dont parle Turner ou « le stade de marge » de Van Gennep (1969), où l'enfant se situe à la limite de la société gorbat et la société des non-gorbat mais aussi entre l'enfance et l'âge adulte. Dans l'analyse du « rite de passage » par Van Gennep (1969), la vie sociale de l'individu est constituée de passages successifs d'une situation à une autre, d'un statut social à un autre. Les rites de passage sont donc constitués d'une série de séquences, dont le « stade de marge ». Celui-ci correspond au moment où l'individu perd son statut d'avant et où il n'a pas encore acquis son statut à venir. En scène de *adūri*, cela correspond à l'interface des références symboliques des deux cultures où se trouve l'enfant mendiant. Il doit maintenir la cohésion de son groupe tout en entrant dans le système de valeurs du non-gorbat et emprunter ses concepts opératoires afin de créer un échange fructueux. Une fois qu'il aura consolidé son identité gorbat en opposition à l'identité du *tāi*, il sera devenu gorbat et adulte et pourra enfin mettre fin à sa pratique de *adūri* car il aura passé ce rite.

Cette considération du stade de marge semble renforcer l'analogie que nous proposons entre la pratique de *adūri* et le rite dans sa définition turnerienne. À travers ce rite, les « classifications » au sein du groupement, les « contradictions » inhérentes à l'identité gorbat et les « catégories » concernant d'autres populations voisines, surgissent. Ce qui nous intéresse dans cette analyse concerne l'état liminal dans lequel l'agent du rite se trouve. Il est en train de changer de statut (passer de l'enfant à l'adulte gorbat) et ce passage lui permet de relever des contradictions, parfois par la transgression ou le refus du respect total de la norme ou de la règle imposée par les femmes. Par conséquent, l'individu qui s'initie à cette activité et qui la pratique durant des années, finit par prendre conscience d'une entité socioculturelle à laquelle il appartient. De surcroît, c'est pour le maintien de la structure de cette entité qu'il lui revient d'aller à la rencontre de l'Autre ; c'est-à-dire du non-gorbat. Car, rappelons-le, la présence du non-gorbat est la condition *sine qua non* de la pratique de *adūri*.

Conclusion

À la différence de Turner, qui voit dans le rite de passage une structure contraignant l'individu à agir de telle sorte (provocation de la crise) afin de produire tel effet (redresser la situation de crise), je vois dans le *adūri* la construction d'une vision du monde que chaque gorbat, adulte ou enfant, reproduit par ses propres expériences. Chaque individu, encouragé par le cadre culturel et économique de son groupement et son devoir envers le lignage dans des moments de fêtes annuelles, est amené à expérimenter cette reproduction, qui à son tour est culturelle et économique. Ainsi, dans la pratique du *adūri*, nous observons la réappropriation de l'identité du groupe par l'acteur. En d'autres termes, la réflexivité de l'individu ne se manifeste pas dans le changement de l'ordre, selon la définition de Turner, mais dans la réappropriation de l'identité gorbat à travers des expériences individuelles, d'où un cycle répétitif.

Néanmoins, nous reconnaissons que, dans son passage du monde de l'enfance à celui des adultes, l'individu ġorbat agit en perturbant l'ordre sociétal de la société urbaine et en provoquant une crise qui conduit au changement de son statut. Adopter une lecture fonctionnaliste et dire que c'est la rationalité de l'enfant et la structure de sa pensée qui le conduit à agir de telle manière ne convient pas à l'analyse de ces situations. Le comportement entièrement irrationnel de l'enfant à l'âge actif, comme le fait de se rendre à Behzisti à la suite d'une dispute avec ses parents - ce qu'il regrette quelques heures plus tard - en est un exemple parlant. Il ne s'agit donc pas d'un comportement rationnel visant à acquérir un statut préalablement défini, mais plutôt d'une quête identitaire, entreprise par une voie périlleuse et pour un but indéterminé. Par conséquent, la conduite de l'enfant actif relève de son agentivité menée selon certains modèles établis d'interactions et des formes de vie qu'il ou elle choisit parmi d'autres.

Aujourd'hui, filles et garçons passent par cette expérience que je compare à un « rite de passage », dans le sens où quelques-uns des traits distinctifs des rapports intracommunautaires des Ġorbat sont repérés dans l'exercice de cette activité que l'enfant doit intégrer afin de se définir en tant que ġorbat. Elle semble, en effet, jouer un rôle inclusif, à l'échelle de la communauté, dans le passage de chaque individu à l'âge adulte. Ces modèles d'interactions, encouragés pendant le *adūri* ou dans l'espace domestique, sont les garants d'une marge de manœuvre satisfaisante pour l'agentivité de l'acteur. La performance, l'insistance et la maintenance des rapports de force figurent parmi ces traits distinctifs.

L'analyse de *adūri* comme rite de passage, où l'enfant joue un rôle actif, nous permet d'avoir un regard neuf sur cette pratique. Un regard qui va à l'encontre des études fonctionnalistes qui ont tenté de présenter cette activité comme étant d'une nature purement substantielle et économique¹¹ - et des études misérabilistes¹² qui ne rendraient pas compte du rôle actif de l'enfant - mais aussi du dynamisme de l'activité de *adūri* qui s'adapte avec les macro-changements de la société comme l'urbanisation. En outre, cette lecture nous permet de voir que l'ethnographie des mondes enfantins est susceptible de dévoiler la part active que jouent les enfants dans les différents processus de leur individualisation et de leur socialisation.

Bibliographie

AFFERGAN F. 2006 *Martinique : les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*. Paris : Presses Universitaires de France.

AMIR-EBRAHIMI M. 1999 « L'intégration socioculturelle du sud de Téhéran dans la capitale », Thèse de doctorat en géographie, Nanterre, Université Paris X.

ASFARI M. 2015 Asfari M. 2015 « Étrangers endotiques de Téhéran. Une ethnographie des dynamiques identitaires des Ġorbat », Thèse de doctorat en ethnologie, Paris, Université de Paris 5-René Descartes.

BARTH F. 1961 *Nomads of South Persia, The Basseri tribe of the Khamseh Confederacy*. Oslo : University Press.

BENVENISTE É. 1974 *Problèmes de linguistique générale, II*. Paris : Gallimard

DIGARD J.-P. 1978 « 'Tsiganes' et pasteurs nomades dans le sud-ouest de l'Iran », *Homme et Migrations* 124 : 43-53

IVANOW W. 1914 « On the language of the Gypsies of Qainat (in Eastern Persia) », *Asiatic Society of Bengal* X : 439-455

HAJIAN MOTLAGH M. 2004 « Réflexion sur le phénomène de la mendicité et ses origines en Iran (*Ta'amolo bar padide-ye takaddi va riše-ha ye ān dar Iran*) » (191-221), *In Prostitution, les enfants de rue et mendicité*, Colloque national des Pathologies Sociales en Iran (2002), Tome 5. Téhéran : Agah.

KHOSROKHAVAR F. 1997 « Nouvelle banlieue et marginalité : la Cité Taleghani à Khak-é Sefid » (307-344), *In* C. Adle & B. Hourcade (eds.) *Téhéran, Capitale bicentenaire*. Téhéran : Institut français de recherche en Iran / Tehran engineering & Technical consulting organization.

KOUCHAKIAN FARD H. 2004 « La conception de la mendicité et les interventions de l'État et des organisations non-gouvernementales face à ce phénomène (*Mafhūm-e takaddi va eqdāmāt-e dolat va sāzmān-hā ye ġeir-e dolati dar barxorde bā ān*) » (223-264), *Prostitution, les enfants de rue et mendicité*, Colloque national des Pathologies Sociales en Iran (2002), Tome 5. Téhéran : Agah.

LAPOV Z. 2008 « Les Roms Gurbets », *Études Tsiganes* 35 : 154-166.

LAZARD G. 2002 *Dictionnaire Persan-Français*. Tehran : Édition Mehr Iran.

MAUSS M. 1950 *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

MONTEIL V. 1966 *Les tribus du Fars et la sédentarisation des nomades*. Paris : Mouton & Co / École Pratiques des Hautes Études.

RAO A. 1982 *Les Ġorbat d'Afghanistan, Aspects économiques d'un groupe itinérant 'Jat'*. Paris : Recherche sur les Civilisations.

SAĪDI-SHAROUZ M. & GUÉRIN-PACE F. 2011 « La mobilité quotidienne des femmes dans la ville de Téhéran : entre visibilité et invisibilité », *L'Espace géographique* 2(40) : 176-188.

SAROUKHANI B. 1998 *Les mendiants (Daryūzegān)*. Téhéran : Kalameh.

TURNER V. 1988 *The anthropology of performance*. New York : PAJ Publications.

VAN GENNEP A. 1969 *Les rites de passage*. Paris : Mouton & Co / Maison des Sciences de l'Homme.

VUKANOVIC T. 1983 *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*. Vranje : Nova Jugoslavija

WESTERMARCK E. 1928 *L'origine et le développement des idées morales*. Paris : Payot

WITTGENSTEIN L. 1981 *Philosophical investigations*. Oxford : Basil Blackwell

Notes

1 L'absence de document d'identité peut empêcher l'inscription de certains enfants à l'école. Parmi ceux qui y sont inscrits, le taux de décrochage reste extrêmement élevé.

2 En dehors de l'Iran et de l'Afghanistan, Lapov (2008) note la présence des « Roms Gurbets » dans les Balkans, et Vukanovic (1983) a signalé la présence des Gurbets en Serbie proche de Monténégro et en Macédoine.

3 Le caractère traditionnellement masculin de l'espace public et celui, féminin de l'espace privé sont soulignés par certains chercheurs. À Téhéran, Saïdi-Sharouz et Guérin-Pace (2011) parlent d'une visibilité restreinte de la femme dans l'espace urbain. Le caractère masculin de la rue, l'insécurité, les contraintes vestimentaires, ne pas avoir d'activité professionnelle et le manque des facilités urbaines en étant les principales causes.

4 Pour les références coraniques voir : 2/83 ; 2/177 ; 4/36 ; 2/215.

5 Ce terme souhaite traduire la transmission d'une vision du monde. C'est-à-dire l'inculcation des « formes de vie » (Wittgenstein 1981) qui régiront les rapports aux hommes, aux objets et probablement aux entités surnaturelles. À la différence de son usage dans le courant « Culture et Personnalité », ici, il n'entend pas sous-estimer l'implication active de l'agent social dans ce processus d'acquisition.

6 Dans les rapports entre adultes et enfants, les réprimandes continuent bien au-delà du travail. Les Ġorbat attribuent à la catégorie des enfants un potentiel de perturbation de règles qu'ils veillent constamment à contrecarrer.

7 Le fait de brûler la peau en plaçant dessus un objet métallique préalablement chauffé sur le feu.

8 Benveniste (1974 : 255) et Affergan (2006 : 142). Ces auteurs marquent une différence entre l'injure (« une locution dont la fonction procède du besoin du violer une interdiction [...] et de profaner le sacré ») et l'insulte qui « stigmatise, enferme, chosifie et bloque la communication dialogique » (Affergan 2006 : 142).

9 « Tu travailles pas ! Très bien ! Reste ici jusqu'à ce que Behzisti vienne t'emmener ». « Quand tout à l'heure Behzisti t'emmène, tu comprendras ! ».

10 Aucun cas concret d'enlèvement n'a été observé sur le terrain. Dans les récits des Ġorbat un « Autre » imagé et malveillant est dessiné. Cependant, il semble que les enfants soient arrêtés par les agents municipaux ou la police en raison de leur présence sans surveillance d'adulte dans l'espace de la rue.

11 Voir, entre autres, B. Saroukhani (1998).

12 Voir M. Hajian Motlagh (2004) et H. Kouchakian Fard (2004).