



HAL
open science

L'orthodoxie comme contreculture : Les nouveaux sunnites en Iran depuis 1970 et l'instrumentation des discours religieux dominants

Stéphane A. Dudoignon

► **To cite this version:**

Stéphane A. Dudoignon. L'orthodoxie comme contreculture : Les nouveaux sunnites en Iran depuis 1970 et l'instrumentation des discours religieux dominants. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2020. hal-03089111

HAL Id: hal-03089111

<https://hal.science/hal-03089111>

Submitted on 27 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Résumé :

Dominant dans les anciennes marches impériales de l'Iran, l'islam sunnite y connaît un renouveau actuel, inédit depuis l'établissement du chiïsme duodécimain comme religion d'État de la Perse au XVI^e siècle. Ce renouveau porte l'empreinte de deux courants nés hors du monde persan : à l'est, l'École dite de Déoband, d'origine indopakistanaise, installée depuis l'entre-deux-guerres au Baloutchistan ; à l'ouest, la pensée frère-musulmane (pers. *ekhwâni*), née en Égypte à la fin des années 1920, diffusée dans les années 1980 dans la société kurde. Champions de l'"orthodoxie" sunnite, madrasas *deobandi* et réseaux de prédicateurs *ekhwâni* ont défendu, après 1979, l'autonomie du religieux contre une République islamique chiïte, en s'appropriant les discours et pratiques confessionnels dominants en Iran. Ces réappropriations vont d'emprunts à la pensée chiïte anticoloniale des années 1960 à la vision du mouvement Vert de 2009 comme défense des "minorités". Ou comment des orthodoxies religieuses minoritaires nourries d'interactivité avec un chiïsme d'État sont devenues un ferment de contreculture politique adaptée au cadre institutionnel particulier de l'Iran contemporain.

Mots clés : islam, sunnisme, chiïsme, minorités, Iran, Deoband, Frères musulmans

Abstract: Sunni Islam, which remains dominant in Iran's former imperial marches, is undergoing a current revival, unprecedented since the establishment of Twelver Shiism as the state religion of Persia in the 16th century. This renewal bears the imprint of two currents born outside the Persian world: in the east, the so-called Deoband School, of Indo-Pakistani origin, established since the inter-war years in Balochistan; in the west, the Muslim Brotherhood thought (Pers. *ekhwâni*), born in Egypt at the end of the 1920s, spread in the 1980s in Kurdish society. Champions of Sunni 'orthodoxy', Deobandi madrasas and *ekhwâni* preacher networks defended, after 1979, the autonomy of religion against a Shia Islamic Republic, by appropriating the dominant religious discourses and practices in Iran. These re-appropriations range from borrowings from the anti-colonial Shia thinking of the 1960s to the vision of the 2009 Green Movement as a defence of 'minorities'. Or how minority religious orthodoxies nurtured by interactivity with state Shiism have become a leaven of political counter-culture adapted to the particular institutional framework of contemporary Iran.

Keywords: Islam, Sunnism, Shiism, minorities, Iran, Deoband, Muslim Brotherhood

Du fait de la professionnalisation des identités politiques dont les pays de l'ancien Croissant fertile ont été le théâtre depuis l'invasion américano-britannique de l'Iraq en 2003, la sagesse populaire est demeurée perplexe face aux interrelations passées et présentes entre sunnisme et chiïsme. De la révolution iranienne de 1979 à la rébellion houthie au Yémen, celles-ci sont demeurées perçues, le plus souvent, sous l'angle d'un antagonisme transhistorique (Sfeir, 2014 ; Douai & Lauricella, 2014 ; Louër, 2017 : 126-33), couplé à la défense d'intérêts étatiques bien identifiés – le royaume saoudien et la République islamique d'Iran succédant dans l'imaginaire occidental, comme puissances « sunnite » et « chiïte » de référence, aux empires musulmans d'antan, ottoman d'une part, safavide puis qadjar de l'autre.

En dépit de la rareté surprenante des publications sur les interrelations entre mondes chiïte et sunnite contemporains, des essais historiques ont souligné depuis le tournant des années 2010 la récurrence de tentatives de rapprochement politique entre ces deux traditions confessionnelles (ar. *madhhab*). Certes l'influence du salafisme côté sunnite, la dénonciation salafiste de la propension au polythéisme (ar. *shirk*) supposée du chiïsme, de sa théologie de

l'intercession (ar. *shafâ'a*) et d'un corpus de Hadiths jugés non conformes, ont pu souvent constituer, au XX^e siècle, et constituent encore un obstacle doctrinal important au rapprochement interconfessionnel (Brunner, 2004 : 228-48 ; Mervin, 2013 ; Louër, 2017 : 64-70).

En même temps et dans le but d'articuler dogmes et pratiques en appliquant les méthodes des sciences sociales à l'institution cléricale, l'auteur souhaiterait suggérer comment, sous l'influence de deux mouvements à l'origine hostiles au chiisme – d'une part l'École dite de Déoband, telle qu'elle s'est développée en Iran dans la seconde moitié du XX^e siècle à partir du sud-est, et d'autre part la pensée frère-musulmane qui a gagné ce pays depuis les régions de peuplement kurde sunnite majoritaire du nord-ouest –, le sunnisme iranien a connu un renouveau marqué par des redéfinitions de ses relations avec un chiisme dominant, depuis 1979 dans le cadre bien spécifique de la République islamique, jusqu'à la progression au cours des années 2010 d'un salafisme parfois gagné par la tentation jihadiste.

Cette interrelation complexe et dynamique entre cultures religieuses musulmanes majoritaire et minoritaire en Iran, nous nous proposons de l'examiner à travers quatre aspects de l'histoire contemporaine de l'islam iranien. D'abord l'emprunt, à la littérature iranienne de langue persane des années 1960 et 1970, d'une critique de situations coloniales à l'intérieur de l'Iran. Ensuite la valorisation, dès 1979, de la notion de *marja'* (modèle d'émulation religieux) sunnite, sur un arrière-plan de bureaucratisation rapide d'un clergé sunnite d'Iran. Puis la promotion sunnite de l'Achoura (ensemble de manifestations marquant le deuil de l'imam Hussein comme célébration, d'inspiration souvent piétiste, d'une résistance spirituelle contre la « tyrannie »). Enfin la vision du mouvement Vert de 2009 et de ses prolongements actuels comme défense des « minorités » ethno-confessionnelles du pays.

Ou comment un personnel religieux sunnite doctrinairement orthodoxe, régionalement hégémonique mais nationalement minoritaire (Déobandis baloutches à l'est, Frères musulmans kurdes à l'ouest), à la fois « conservateur et protestataire » selon les termes chers à Karl Marx et Friedrich Engels (Bozarslan, 2011 : 76), est parvenu à s'imposer comme protagoniste de la vie publique iranienne, garant des droits minoritaires mais aussi des institutions dans leur ensemble et d'une constitution de 1979 pourtant peu favorable aux sunnites. Ces derniers, en effet, restent ignorés de ce texte, sauf pour se voir interdire implicitement l'accès à certaines filières professionnelles et aux plus hautes responsabilités de l'État, au même titre que les représentants des minorités historiques zoroastrienne, juive et chrétienne dotées cependant, elles, d'un statut et d'une représentation politique distincts¹.

Peut-être ces observations nous aideront-elles à comprendre que, si l'on n'a pas constaté de « printemps persan » après 2010 et s'il a fallu attendre juin 2017 pour observer le premier attentat signé par l'Organisation État islamique en territoire iranien, c'est en partie du fait de ce rôle de conservateur contestataire joué par les personnels religieux de groupes ethniques, Baloutches et Kurdes en particulier, aux longs passés autonomiste ou indépendantiste. Une autre raison de cet apparent statu quo est l'instrumentation par Téhéran des filières jihadistes, kurdes en particulier, comme soupapes de sécurité à l'intérieur et, à l'extérieur, comme moyen de peser, même indirectement, sur la situation en Iraq et en Syrie². Ces observations nous conduiront également à questionner la vision d'un « arc » ou « croissant chiite »

¹ Voir les récentes mises au point d'un député *deobandi* du Sistan-Baloutchistan : « Mowlânâ Nazar-Mohammad Didgâh az pasti-balandihâ-ye zendegish miguyad... » [Mowlânâ Nazar-Mohammad Didgâh nous en dit davantage sur les vicissitudes de son existence...], *Nedâ-ye eslâm* (Zahedan) 61-62 (1394/2015), p. 57-61 ; sur ce personnage et son rôle en 1979, voir Dudoignon, 2017a : 193.

² Sur cet aspect, sur lequel nous reviendrons, voir en particulier Soltâni, 1395/2016 : 308-26 ; Baghali, 2019 : 184-188.

(concept lancé fin 2004 par le roi ‘Abd-Allah II de Jordanie) dans lequel la diplomatie de Téhéran aurait vocation à demeurer enfermée au Moyen-Orient.

Au-delà des oscillations sensibles, depuis près de quarante ans, de la politique de l’Iran à l’égard de ses alliés chiites dans la région (Louër, 2009), le fait même qu’Ali Khamenei et ses frères aient entamé leurs carrières comme traducteurs des pères fondateurs égyptiens du mouvement frère-musulman (Dudoignon, 2017a : 238-239) explique l’existence de nombreuses passerelles idéologiques entre le Guide actuel de la République islamique et les leaders d’une « communauté sunnite d’Iran » en gestation. Un fait comme celui-ci devrait suffire à tempérer l’assertion selon laquelle les islamismes sunnite et chiite ne se seraient pas rencontrés (ex. Luizard, 2019 : 305-307). Enfin, l’arrivée au premier plan du personnel religieux des madrasas *deobandi* et d’un parti politique de type frériste (*ekhwâni*) dans la vie publique de l’Iran nous amène à nuancer le postulat d’un passage univoque à une forme de post-islamisme (Khosrokhavar et Mottaghi, 2014 ; Dudoignon, 2015) – la structuration d’un champ religieux minoritaire du sunnisme iranien témoignant, au contraire, d’une professionnalisation originale du politique.

Structuration d’un champ religieux sunnite en Iran contemporain

À première vue, la présence du Baloutchistan et du Kurdistan peut paraître surprenante dans ces rôles de promoteurs d’une modernisation religieuse et de remparts d’une stabilité politique iranienne. En effet, ces deux régions occupent dans l’imaginaire collectif iranien la place de périphéries sunnites “tribales” aussi misérables qu’insoumises. Longtemps administrées de manière indirecte par des chefferies traditionnelles, elles continuent d’apparaître aux lettrés urbains du plateau iranien, producteurs exclusifs de l’historiographie nationale, comme des périphéries livrées à une anarchie endémique, entretenue par une économie de razzia hier, de contrebande aujourd’hui (Kasravi, 1933 : 123-124, Qayyum 1388/2009-10 : 244-245).

Dominées par des chefferies transfrontalières jugées peu sûres en dépit d’importants déplacements de populations opérés par l’État (déplacement des Kurdes vers l’est du XVI^e au XVIII^e siècle, en particulier), ces périphéries ont été exposées, notamment entre la Première Guerre mondiale et les lendemains de “Printemps arabes”, à des tentatives d’instrumentation par des puissances hostiles à Téhéran – l’Iraq entre autres, avant et après la révolution iranienne de 1979³, l’Arabie saoudite et les Émirats arabes unis depuis le tournant du XXI^e siècle. Elles se caractérisent en outre par la présence de systèmes religieux traditionnels tels le dhikrisme baloutche et le yézidisme kurde, perçus comme archaïques par des générations de bureaucrates persans chiites nourris de vision orientaliste européenne⁴.

C’est en plusieurs temps, après la prise du pouvoir par Reza Khan en 1921 puis la proclamation de la monarchie Pahlavi quatre ans plus tard, que le système de gouvernance indirecte mis en place dans ses marches “tribales” par la dynastie Qadjar à partir du milieu du XIX^e siècle céda la place à une gestion plus centralisée, appuyée sur une présence militaire pérenne⁵. Une mesure clé de ce changement fut le reclassement des périphéries « tribales » en régions « rurales » et le désarmement des tribus. Des lignées cooptées de chefs devenaient les intermédiaires prébendés de la monarchie Pahlavi, prisés pour leur compétence dans la résolution des conflits tribaux et le niveau d’éducation technique de leurs fils, devenus cols-blancs de la

³ Voir par exemple les souvenirs sur les guérillas baloutches iraniennes des années 1970 et 1980 par Zand-Moqaddam, 1393/2014 : 251-267 notamment.

⁴ Eléments d’histoire du yézidisme en Iran dans Soltâni 1394/2015 : 45-52 ; sur le dhikrisme, voir notamment Badalkhan, 2008.

⁵ Garthwaite 2009 [1983] : 138-144 ; Cronin 2007 : 25-26 ; *ibid.* 2009 : 369-373 ; et les survols proposés par Adibzâde 1392/2013-14 : 139-150 et Nowdhari 1393/2014-2015 : 409-413 et 426-429.

monarchie lorsqu'ils n'intégraient pas en masse le corps de la Gendarmerie (ex. Bestor, 1979 : 136-145).

Dans le même temps, les élites religieuses locales naguère dépendantes de la protection personnelle des chefs s'affranchissaient graduellement de cette dernière. En Inde déjà dans le dernier quart du XIX^e siècle, les oulémas de l'École de Deoband, née dans la vallée du Gange dix ans après la répression de la Grande révolte de 1857, avaient tiré profit de la dissolution des ultimes restes d'Empire moghol pour conquérir leur autonomie vis-à-vis des cours princières. Luttant contre la perte d'influence que signifiait pour le corps des oulémas le passage de l'Inde au Raj britannique, la madrasa Dar al-'Olum de Deoband et ses filiales s'étaient imposées grâce au développement d'un financement public compensant l'irrégularité des dons de particuliers par le recours aux techniques de communication moderne (Metcalf, 1982 : 93-97 ; Zaman, 2002 : 78-83 ; Moj, 2015 : 63-70).

Présent au Baloutchistan d'Iran depuis le lendemain de la Première Guerre mondiale, l'enseignement *deobandi* y a prospéré au long du XX^e siècle sur les ruines du pouvoir tribal. La région est en outre marquée, depuis les années 1890, par une migration économique massive vers le bassin portuaire de Karachi, métropole moderne du monde baloutche. Entre 1915 et 1947, l'influence politique britannique dans le quart sud-est de l'Iran a favorisé cette migration en abolissant une frontière transformée plus tard, pendant la période Pahlavi (1925-1979), en plaque tournante de la contrebande. Ceci dans une région de grande aridité, faiblement impactée par la réforme agraire mise en œuvre par la monarchie à partir de 1963, touchée de plein fouet par l'assèchement du *hamun* (complexe lacustre saisonnier) du Sistan à la suite du développement de l'hydroélectricité afghan depuis le tournant du XXI^e siècle, et demeurée privée d'investissements industriels par l'État-nation iranien.

La domination de Téhéran a peu modifié ici le ratio d'investissement entre la ville et la tribu : si la première acquérait une responsabilité formelle pour le territoire et les ressources de la seconde, elle continuait de manifester peu d'intérêt pour cette dernière. Il fallut attendre l'accroissement des flux d'information, confessionnels notamment, du dernier tiers du XX^e siècle pour voir le monde "tribal" s'ériger en contestataire du statu quo défendu par le monde urbain (Spooner, 2014 : 19-20). Les écoles religieuses baloutches se sont trouvées favorisées dans ce dessein du fait que, pour les Britanniques après 1917 comme pour les souverains Pahlavi à partir de 1925, une préoccupation majeure restait la lutte contre l'influence soviétique, par le soutien aux institutions confessionnelles⁶.

Ces circonstances ont favorisé la diffusion, au Baloutchistan puis au Khorasan après la Seconde Guerre mondiale, d'un réseau de madrasas affiliées à l'École de Deoband. C'est alors que se met en place dans l'est un clientélisme politique dominé par Asad-Allah 'Alam (1919-1978). Figure-clé de la monarchie Pahlavi, 'Alam est en 1945-48 gouverneur du Sistan-Baloutchistan, région créée en 1930 pour faire administrer le sud baloutche nomade par le Sistan persan, chiite et non tribalisé. Dès la fin de l'occupation soviéto-britannique de l'Iran en 1946, 'Alam multiplie les soutiens à la monarchie sur ses frontières orientales⁷. Au Baloutchistan et au Khorasan, cela se traduit par une intensification de la colonisation persane chiite, associée

⁶ Sur la vision du pouvoir pendant et immédiatement après la Seconde Guerre mondiale, voir les mémoires d'Ahmad Qavâm al-Saltane (1876-1955), premier ministre en 1942-43 et 1946-47 : Mirzâ-Sâleh 1391/2012-2013 : 129, 137 ; voir aussi Alam, 2008 : 216, 229, 316, 319, 418-419.

⁷ Sur la mise en place du système 'Alam dans la périphérie orientale de l'Iran, voir la description donnée dans le rapport anonyme « Eastern Persia : political situation in Province of Mukran : appreciation of the political situation in Province of Mukran for half year ending 31 Dec. 1945 (British Consulate, Zahidan, January 10th, 1946 » (Archives nationales de Grande Bretagne [infra : NAGB], Richmond, Surrey, F.O.371/52756) : fol. 3. Voir aussi le témoignage de l'espion et orientaliste U.S. Frye 1952 : fol. 21-22 ; et les reconstructions historiques par Mojtahed-Zadeh 2004 : 80-89 ; Siyâsar 1383/2004-5 : 119-135 ; et Afshâr-Sistâni 1390/2011-12, passim.

à la cooptation d'un nombre limité de chefferies tribales dans l'appareil d'État et à l'encouragement d'une élite religieuse sunnite vernaculaire.

C'est dans ce contexte qu'avec le soutien de l'État Pahlavi, l'École de Deoband se développe dans l'est de l'Iran, où elle transpose des traits distinctifs de son modèle hindoustani, parmi lesquels la centralité de l'institution de la madrasa dans ce qui était initialement une réaction, en Inde, à la politisation de l'hindouisme, la religion majoritaire du sous-continent. L'instrument de cette réaction est un réseau hiérarchisé d'écoles religieuses, créées sur le modèle des *boarding schools* britanniques⁸, réseau qui, grâce à un système de financement diversifié et régulier, jouit d'une indépendance certaine. Cette réinvention de l'islam sunnite de tradition hanafie comme religion minoritaire s'accompagne chez les oulémas *deobandi* du sous-continent de l'apologie d'un État arbitre entre groupes confessionnels dominants, conception qui sera reprise à son compte et développée, en Iran, par l'administration Rohani à partir de 2013.

Le poids acquis à l'extrême-est de l'Iran par les écoles religieuses *deobandi* va leur permettre, en dépit de l'importance démographique modeste du groupe ethnique baloutche à l'échelle nationale (3% de la population de l'Iran au recensement de 2006, contre 11% pour les Kurdes), de jouer après la révolution de 1979 un rôle de plus en plus important, notamment en période d'élections présidentielles à partir de 1993. La faiblesse démographique même des Baloutches en Iran incite les leaders religieux de ce groupe national à négliger la carte ethnique privilégiée par les organisations d'obédience marxiste des décennies précédentes, pour jouer celle d'une fédération de groupes minoritaires, sur une base confessionnelle. Grâce au choix imposé du persan comme langue de communication, les mobilisations nationales permettent aux madrasas *deobandi* de l'est de dépasser les limites régionales de leur audience et sont à l'origine du concept de « communauté sunnite d'Iran » (pers. *jamâ'at-e sonni-e Irân*) formé au tournant des XX^e et XXI^e siècles (Dudoignon, 2013).

Certes, les oulémas *deobandi* de l'extrême-est de l'Iran ne sont pas seuls à l'origine de cette notion. En effet, jusqu'à la fin de la période Pahlavi, le centre de gravité du sunnisme iranien est demeuré à Sanandaj, chef-lieu du Kurdistan d'Iran, dont le *sheykh al-eslâm* (autorité religieuse sunnite nommée avec l'approbation de Téhéran) avalise jusqu'au début des années 1980 la licence (ar. *ijâza*) d'arabe des étudiants sunnites d'Iran diplômés en sciences religieuses à l'étranger. Pendant et après la révolution, les principales régions de peuplement kurde de l'ouest iranien (du nord au sud : Azerbaïdjan occidental, Kurdistan, Kermanshah) deviennent aussi le creuset du sunnisme politique en Iran avec la création du SHAMS (Conseil central des sunnites, en acronyme persan), un lobby actif dans la première législature du *Majles-e shorwâ-ye eslâmi*, le Parlement de la République islamique (McDowall, 1997 : 267-268 ; Ezzatyar, 2016 : 148-151 ; Dudoignon, 2017a : 189-194).

La figure clé du SHAMS est d'abord un théologien sunnite kurde, Ahmad Moftizâde (1933-1993), créateur en 1979 du Parti de l'égalité islamique (pers. *Hezb-e mosâvât-e eslâmi*) qui milite pour l'égalité en droits pour les Kurdes sunnites. Choisi par Téhéran comme interlocuteur dans la région – contre le principal parti nationaliste kurde d'Iran, le PDKI de 'Abd al-Rahman Ghassemlou –, Moftizâde rompt avec Khomeyni dès la fin de l'été 1979 (Ezzatyar, 2016 : 160-165). La répression qui peu à peu s'abat sur les leaders kurdes du SHAMS place pour un temps l'homologue oriental du *sheykh al-eslâm* de Sanandaj, le *sheykh al-eslâm* de Zahedan (la capitale du Sistan–Baloutchistan) au premier rang des interlocuteurs sunnites du pouvoir. Principale figure du mouvement *deobandi* iranien, le *sheykh al-eslâm* de Zahedan est apprécié à Téhéran car le poids démographique modeste des Baloutches et l'audience encore

⁸ Voir les listes d'établissements actuellement en activité données, pour le Sistan–Baloutchistan et le Khorasan central, par Soltâni 1395/2016 : 102-106.

limitée des madrasas *deobandi* au Sistan-Baloutchistan font de ce dignitaire sunnite un interlocuteur plus souple pour le nouveau pouvoir (Harrison, 1981 : 112-3).

La faiblesse relative des réseaux *deobandi*, à l'intérieur du Baloutchistan jusqu'aux années 1990, et jusqu'à nos jours à l'échelle nationale, fait aussi du *sheykh al-eslâm* de Zahedan, Mowlavi 'Abd al-'Aziz Mollâzâde (1916-1987) et, depuis la mort de ce dernier, de son gendre Mowlavi 'Abd al-Hamid Esmâ'ilzayi (né en 1947), les protagonistes d'un lobby (pers. *ferqe*) sunnite au sein du parlement de la République islamique. À partir de l'élection de Mohammad Khâtami à la présidence de la République en 1997, Mowlavi 'Abd al-Hamid parvient aussi à s'imposer comme le mobilisateur le plus en vue d'un vote sunnite en faveur du bloc dit « réformiste », lequel va remporter ses plus grands succès dans les districts de peuplement sunnite majoritaire de la périphérie du plateau iranien, qui représentent quelque 15% de la population du pays⁹.

À partir de 2002, le *sheykh al-eslâm* de Zahedan trouve face à lui un parti politique d'origine kurde qui ambitionne de mobiliser les sunnites à l'échelle nationale. Cette année-là, en effet, quelques mois après le 11 septembre, la République islamique légalise la « Société iranienne pour la prédication et la réforme » (pers. *Jamâ'at-e da'vat va eslâh-e Irân*, infra JDEI), organisation héritière du SHAMS mais marquée par l'influence des leaders du mouvement *ekhwâni* kurde irakien, exilés en territoire iranien dans les dernières années de la guerre Iran-Iraq de 1980-88 ('Ebâdi, 1391/2012-13 ; Soltâni, 2016 : 140-145). Née elle aussi dans les piémonts de la région de Kermanshah, la JDEI a tiré les leçons des échecs du SHAMS pendant la période post-révolutionnaire et entend s'imposer comme force de modération. À partir de l'élection présidentielle de 2005, qui voit le triomphe du chiite radical Mahmud Ahmadinejad, on assiste à l'émergence d'une coalition des oulémas *deobandi* de l'est et des prédicateurs *ekhwâni* de l'ouest. Le militantisme persan et chiite de l'administration Ahmadinejad (2005-13) contribue à rapprocher les deux mouvements. Il rapproche également les théologiens *deobandi* et les intellectuels *ekhwâni* de l'élite religieuse chiite opposée à la mainmise de l'État sur les *howze* – terme d'origine arabe désignant, en Iran notamment, les écoles religieuses supérieures chiites et les branches régionales de la pensée religieuse chiite duodécimaine (Zâkeri, 1390/2011-12).

En même temps, par leur participation au processus électoral et leur validation de ce dernier (comme en 2009, après la réélection contestée d'Ahmadinejad), les mouvements *deobandi* et *ekhwâni* assoient la légitimité de la République islamique dans une époque marquée, à partir du tournant des années 2010, par la montée de la contestation puis de la violence politiques dans l'ensemble Maghreb-Machrek. En dépit de périodes de tension, on voit même ces mouvements participer à la diplomatie de la République islamique dans sa périphérie sunnite. Au tournant des années 2000 et 2010 en effet, des délégations d'oulémas *deobandi* sont envoyées dans certains États d'Asie centrale où, comme en Iran, la tradition théologique et juridique hanafie fait figure de rempart contre la progression du salafisme ; à partir de 2011, des prédicateurs *ekhwâni* sont dépêchés auprès des partis et gouvernements issus des Primitifs arabes.

Pensée chiite et lutte anticoloniale : l'impact du réalisme critique

Cette position de conservateurs contestataires de Deoband et des Frères musulmans en Iran caractérise la stratégie des establishments religieux minoritaires de nombreux pays du Proche et du Moyen-Orient. Elle exprime en outre un processus de localisation comparable à celle qu'a connue plus tôt le chiisme des tribus de l'Irak méridional, accueillant le pouvoir

⁹ Voir les cartes publiées en 2011 sur le site <http://www.irancarto.cnrs.fr> ; pour un panorama statistique des régions de peuplement sunnite compact et/ou majoritaire de la périphérie de l'Iran, voir Soltâni 2016 : 62-95.

extraterritorial des prédicateurs duodécimains de Mésopotamie pour mieux tenir à distance le pouvoir ottoman, en s'appuyant sur un puissant réseau de *howze* régionales (Louër 2008 : 22-23). En Iran, l'interaction entre chiisme dominant et sunnisme dominé se produit notamment, depuis les années 1970, à travers un certain nombre de réappropriations de discours liés à la pensée chiite de tradition iranienne. La première est celle du discours anticolonial d'écrivains iraniens parmi les plus influents des décennies qui suivent la Seconde Guerre mondiale.

En effet, plusieurs figures du réalisme critique des années 1950 à 1970 visitent alors le Baloutchistan. Tous soulignent la ségrégation spatiale et économique qui s'y est instaurée à partir de l'entre-deux-guerres entre populations persane chiite et baloutche sunnite dans les villes qui se sont mises à pousser dans la région, notamment à Zahedan, ancienne tête-de-pont du chemin de fer britannique en Inde du nord-ouest, devenue capitale de la nouvelle région du Sistan-Baloutchistan. Jalâl Âl-e Ahmad (1923-69), écrivain voyageur, nouvelliste et critique nativiste originaire de Téhéran, décrit en 1968 Zahedan comme une « colonie » (pers. *mosta'mere*) de boutiquiers persans chiites. Une vingtaine d'années après les violences interethniques qui y ont opposé, en juin 1946, une foule baloutche sunnite au commerce persan chiite sur fond de rivalité soviéto-britannique, Âl-e Ahmad dénonce en 1968 la ségrégation mutuelle des quartiers persan et baloutche de la ville¹⁰ (Âl-e Ahmad, 1357/1978-79).

Dix ans plus tard, on trouve une description analogue dans le « Rendez-vous baloutche » (*Didâr-e baluch*) de l'écrivain de la vie rurale Mahmud Dowlatâbâdi (né en 1940). Visitant la région à la fin des années 1970, le romancier déplore à la fois son arriération culturelle globale et les tensions croissantes entre populations chiite et sunnite – résultat, selon lui, de la dépossession des habitants baloutches par les riches colons persans (Dowlatâbâdi, 1357/1978-9 : 28, 48, 60-62). Un argument clé de la critique baloutche iranienne qui s'est développée dans les années 1980, à savoir les débordements croissants des intérêts privés chiites dans la région, trouve ainsi l'une de ses origines dans le vibrant réalisme critique développé à Téhéran pendant les dernières décennies de la monarchie Pahlavi.

Depuis le milieu des années 1970, plus nombreux ont été les écrivains voyageurs iraniens à observer l'évolution rapide de la religiosité de la population baloutche sunnite et l'observance plus stricte sinon « fanatique » de la norme religieuse chez cette dernière. Certains soulignent le charisme des oulémas *deobandi* et le respect récent de la population pour les madrasas de la région, en dépit du faible niveau général de leur enseignement¹¹. Le sunnisme, entretemps, est devenu un vecteur important de différenciation entre la population autochtone et les vagues de migrants en col blanc en provenance du plateau iranien.

Après 1979, il est vrai, et plus encore à partir du début de la guerre contre l'Iraq en septembre 1980, le ton change peu à peu. Une majorité d'auteurs persans (*fârs*) de la métropole insistent, dans un registre paternaliste, sur la non-participation des Baloutches aux révolutions, conflits et transformations de l'Iran moderne. L'absence de « martyrs » sunnites iraniens de la guerre Iran-Iraq fera d'ailleurs de plus en plus problème pour la République islamique, qui cherchera au tournant du XXI^e siècle à promouvoir dans ses périphéries baloutche ou kurde, par exemple, des grands morts de substitution (Dudoignon, 2017a : 71).

Inversement, des voix s'élèvent aussi progressivement pour défendre et illustrer la cause des Baloutches sinon, de plus en plus, des sunnites d'Iran en général. C'est le cas de spécialistes du folklore comme le développementaliste Mahmud Zand-Moqaddam (né en 1938).

¹⁰ Sur les troubles de juin 1946, voir Zahidan Consulate Monthly Diaries, 1945-1946 : « Zahidan Six Monthly Report... (British Consulate, Zahidan, 20th July 1946) », NAGB, Richmond : FCO 371/52756 : ff. 19-20.

¹¹ Voir les témoignages de 'Abd-Allah Nasiri, *Farhang-e mardom-e baluch* [La culture du peuple baloutche], s.l., s.n., 1358/1979-80, p. 77-78, et de Kamâl al-Din Ghorâb, *Baluchestân : yâdgâr-e matrud-e qorun* [Baloutchistan : un monument rejeté par les siècles], Téhéran, Sâzmân-e enteshârât-e Keyhân, 1364/1985-1986, p. 81.

Dans le sillage d'Âl-e Ahmad, celui-ci a été l'un des premiers à attirer l'attention des autorités sur le clivage spatial et social entre populations chiite et sunnite dans les villes en rapide développement du Sistan–Baloutchistan¹².

En région, un universitaire “chiite” tel le politologue Gholâm-Hoseyn Jahântigh (né en 1962), professeur à l'Université islamique libre de Zahedan et président de la fondation des « Sept Climats de l'Orient » (*Haft eqlim-e sharg*), conseille également le Légat (pers. *namâyande*) du Guide de la République islamique pour les sunnites du Sistan–Baloutchistan. Originaire de la sous-région iranienne du Sistan, à dominante démographique persane et chiite, Jahântigh peut se prévaloir d'un statut d'intellectuel organique, jouant d'une identité régionale plus que confessionnelle.

De Jalâl Âl-e Ahmad dans les années 1960 à Gholâm-Hoseyn Jahântigh depuis le tournant du siècle, nous voyons l'intelligentsia iranienne chiite, tant métropolitaine que régionale, jouer un rôle moteur dans la promotion d'un discours critique sur la gouvernance du Baloutchistan par l'État-nation iranien. Tout en dénonçant l'incapacité de la société baloutche à produire l'investissement économique qui permettrait une indépendance politique, ainsi que le manque récurrent d'investissement de Téhéran dans ce qui demeure une marche impériale, ces auteurs prennent acte de la confessionnalisation des identités politiques induite, en territoire iranien, par une domination pensée en termes ethno-religieux.

De la dénonciation d'une réalité coloniale à la valorisation d'un sentiment religieux fort, ces discours ne sont pas restés sans influence sur les madrasas *deobandi*. En même temps, ils apparaissaient comme le relais d'une population baloutche dépourvue de hérauts non seulement à l'extérieur de la région mais aussi parmi la population persane chiite de cette dernière. La fondation Haft Eqlim de Zahedan, institution semi-libérale qui a connu une longue période de censure à partir de 2007 sous la présidence Ahmadinejad, a joué un rôle d'intermédiaire complémentaire de celui tenu depuis 1979 par le personnel religieux sunnite des madrasas du Sistan–Baloutchistan.

Ces interactions paraissent d'autant plus significatives que la révolution de 1979 et, plus encore, la guerre Iran-Iraq de 1980-1988 ont été vécues par les protagonistes de cette période, dans les régions de peuplement sunnite majoritaire de l'Iran, comme un affrontement entre population “sunnite” d'une part, élites économiques et autorités “chiites”¹³ de l'autre. Or, contrairement à ce que suggère l'historiographie iranienne dominante de la révolution, l'année 1979 n'a pas trouvé le monde sunnite d'Iran dans un état d'inertie politique. C'est la volonté de Téhéran de marginaliser puis de réprimer les mouvements régionaux héritiers de l'autonomisme du milieu du siècle qui a permis, pendant le long été 1979, aux organismes religieux sunnites régionaux de se muer en institutions politiques représentatives et intermédiaires obligés du pouvoir central.

Réappropriations sunnites du concept de *marja'*

Imam principal de Zahedan de 1971 à sa mort en 1987, le savant *deobandi* Mowlavi 'Abd al-'Aziz Mollâzâde put rapidement obtenir un certain nombre de concessions, pour prix de son soutien longuement négocié au référendum de décembre 1979 sur la constitution de la République islamique. L'une d'elle fut la création en 1984 d'un « Conseil pour l'harmonisation des

¹² Voir notamment son rapport inédit sur les *'Ebâdatgâhhâ-ye shahr-e Zâhedân* [Les lieux de culte de la ville de Zahedan], Zahedan : Sâzmân-e barnâme va budzhe [Organisation du Plan et du Budget], 1353/1974-1975.

¹³ Voir le témoignage, sur les manifestations de 1978-1979 à Zahedan contre l'oppression des sunnites par l'ancien et le nouveau régimes, d'un militant de l'Organisation démocratique du peuple baloutche, rassemblement de partis et de militants non religieux : Âkherdâd Baluch, *Siyâsat dar Baluchestân* [La politique au Baloutchistan], s.l. : s.n., 1361/1982 : notamment 84-85.

enseignements » à la madrasa Dar al-'Olum de Zahedan, faisant de cette dernière l'institution centrale du sunnisme dans l'est de l'Iran.

Tout en valorisant l'héritage théologique et juridique de la tradition sunnite hanafie du sous-continent indien (et de l'ensemble du monde persan jusqu'au XVI^e siècle), les premières générations de l'École de Deoband avaient élaboré en Inde, à partir de 1867, un standard commun à l'intention des musulmans sunnites. La défense de la notion de *taqlid-e shakhsi*, « imitation individuelle » de chaque musulman suivant un savant religieux (ar. *'alim*) et guide (ar. *murshid*) spirituel, alimenta la défense d'une position spéciale des oulémas dans la société (Zaman, 2002 : 23-27). Au lendemain de la révolution iranienne de 1979, ce principe devait aider ces derniers à faire face aux défis des débats sur la constitution de la République islamique, en leur fournissant une émulation commode aux instrumentations politiques, par l'ayatollah Khomeyni, de la notion de *marja'-e taqlid* (« modèle d'imitation »).

L'imam sunnite et créateur de la madrasa Dar al-'Olum de Zahedan, Mowlavi 'Abd al-'Aziz Mollâzâde, alla jusqu'à promouvoir, pendant l'été 1979, la notion de « modèle d'imitation sunnite » (*marja'-e sonni*) (ex. Dâmani, 1380/2001-02 : 300). Ce faisant, Mowlavi 'Abd al-'Aziz semble avoir puisé une part de son inspiration dans les idées d'un théologien chiite particulièrement populaire chez les sunnites d'Iran, l'ayatollah Mahmud Tâleqâni (1911-1979), très critique de la centralisation de la *marja'iyat* sur la personne de Khomeyni. Le personnel enseignant des madrasas *deobandi* ne pouvait que souscrire à l'insistance de Tâleqâni sur l'islam comme législateur à travers une jurisprudence confiée à un corps d'interprètes cléricaux.

En définissant leurs homologues chiites comme principaux émules, les leaders *deobandi* baloutches d'Iran ont développé pendant cette même période un sens particulier de leur propre dignité. Ils se sont assuré une position hégémonique, en tant que meilleurs défenseurs de la foi sunnite au sein d'une « minorité » (pers. *aqalliyat*) définie à l'échelle et dans un cadre nationaux iraniens. Loin d'aller jusqu'à prôner l'union des *madhhab* (traditions confessionnelles) chiite et sunnite, les madrasas *deobandi* du Baloutchistan et du Khorasan iraniens ont brillé par une constante apologie du rite hanafi.

Plus que jamais sous la République islamique, le *madhhab* sunnite hanafi fait figure de tradition théologique et jurisprudentielle sinon nationale, du moins fondée sur un solide héritage culturel de langue persane (ou indo-persane). C'est à ce titre qu'il a pu apparaître, au cours des années 2000, comme un instrument du *soft power* iranien en Asie centrale. Certes, les oulémas *deobandi* du sud-est iranien restent très fermes en matière d'orthodoxie religieuse (notamment sur la question déjà évoquée de l'intercession, assimilée par eux à du polythéisme)¹⁴. Cependant, ils n'en rejettent pas moins l'anathématisation (ar. *takfir*) systématique pratiquée par les ailes les plus radicales de la mouvance salafite, contre laquelle Deoband cherche à apparaître en Iran comme un rempart – pendant les années d'apogée militaire du groupe État islamique à l'ouest, et de tentatives de réactivation de guérillas baloutches soutenues par Riyad à l'est.

Achoura comme résistance à la « tyrannie »

Il est d'autres domaines de la vie religieuse dans lesquels le Baloutchistan comme le Khorasan sont des régions marquées depuis le XVI^e siècle par un très haut niveau d'interaction entre chiisme et sunnisme. On en veut pour exemple l'influence, encore très mal connue des historiens, qu'ont exercée jusqu'au milieu du XIX^e siècle des cours chiites comme celles de Lucknow

¹⁴ On s'en convaincra en parcourant la rubrique « *kofr* » (impiété) d'un manuel pour le premier cycle des madrasas publié par le savant *deobandi* et maître de la voie soufie réformée *naqshbandiyya mujaddidiyya* 'Abd al-Rahman Mollâzayi Sarbâzi (1940-) de Tchabahar, ville portuaire du littoral de la mer d'Oman : *Eslâmiyat (vizhe-ye ahl-e sonnat)* [L'islamité (spécial sunnites)], Zahedan, s. n., 1390/2011-12, vol. 1-2, p. 88-91.

dans la moyenne vallée du Gange et de Hyderabad dans la basse vallée de l'Indus, sur l'émergence en terre baloutche d'une poésie religieuse multilingue (Kowthar, 1971 : 23-27 ; *ibid.*, 1975 :169 ; Rasuli, 1375/1996-97).

Une manifestation de cette influence est le culte littéraire durable de figures-types telle celle de Hossein b. 'Ali, le martyr de Karbala. Voyageurs et ethnographes des XIX^e et XX^e siècles ont par ailleurs souligné l'importance de l'importation par les Baloutches (de l'actuel Sistan, en particulier, une région à dominante démographique *fârs*) d'éléments du culte chiite, parmi lesquels la procession d'Achoura que l'on retrouve dans la pratique rituelle de certaines communautés baloutches rurales d'origine sistanaise émigrées de l'actuel Turkménistan (Rzehak, 1994).

Aire de contact entre les mondes sunnite et chiite, le Baloutchistan iranien témoigne cependant aussi de nombreux frottements, qu'a aggravés une « colonisation » dénoncée par des lettrés et des intellectuels issus des élites sociales iraniennes. Ce n'est du reste pas un hasard si le principal événement historique remémoré régionalement pour la période pré-révolutionnaire est une attaque sunnite contre une procession de l'Achoura, le 1^{er} janvier 1977, dans la ville et ancien poste militaire de Khash¹⁵.

C'est sur ce double fond d'échanges interconfessionnels et littéraires de longue durée et de tensions caractéristiques d'une période de très rapides changements démographiques et économiques que se développe, dès le début des années 1980, une poésie religieuse sunnite baloutche persane d'Iran, dont l'un des termes de référence consiste en une relecture éthique et politique d'Achoura. L'un des fondateurs de cette littérature, célébrée de nos jours par le Bureau du Légat du Guide à Zahedan, est un savant *deobandi*, Mowlavi Mohammad 'Abd-Allah Rawânbod (1927-1988), parfois vanté comme « Sa'di du Baloutchistan ».

À la fois théologien, guide soufi *jahri* (i.e. pratiquant une cérémonie de *dhikr* sonore) et missionnaire du réseau transnational du Tablighi Jama'at indopakistanaï (lequel a souvent brillé depuis sa fondation par son hostilité envers le soufisme et ses lieux saints), Mowlavi Rawânbod rassemblait des qualités que l'on eût considérées ailleurs mutuellement exclusives. Héritier d'une tribu baloutche nomade d'Afghanistan nantie d'un pédigrée de *sâdât* (descendants du prophète de l'islam), il étudie à la Mazhar al-'Olum de Karachi, la madrasa du quartier portuaire baloutche de Lyari, où il s'initie à la métrique arabo-persane classique (*'aruz*), avant de devenir imam de Pishin, bourgade située à l'extrême pointe sud-est de l'Iran, où il crée une madrasa en 1968 (Dâmani, 1380/2001-2 : 322-334 ; Jahântigh, 1381/2002-3 : 13, 139-191).

Durant la dernière décennie de la période Pahlavi, Mowlavi Mohammad 'Abd-Allah Rawânbod commence à écrire de la poésie dans laquelle il dénonce l'absence d'intérêt des autorités centrales pour sa région, la plaine côtière du Makran sur le littoral de la mer d'Oman. Dans un esprit à la fois *deobandi* et *tablighi*, on le voit également lutter contre toutes formes de pratiques « illicites », non seulement de la population régionale mais aussi de l'État iranien à la fin de la monarchie (le lancement d'emprunts publics à intérêts, en particulier). Pendant la guerre Iran-Iraq de 1980-1988, il consacre de nombreux vers à l'unité des sunnites et des chiïtes « contre les ennemis de la vraie foi ». C'est le cas en particulier dans un fameux ghazal, « En l'honneur d'Achoura et pour l'exhortation au jihad », qui est une exhortation au martyre (Jahântigh, 1381/2002-3 : 147-9).

Plus récemment, les tensions interconfessionnelles de la période révolutionnaire puis du milieu des années 1990 (période de regain de tension irano-saoudienne), de la présidence Ahmadinejad (2005-2013) et de la guerre civile du Yémen depuis 2014, ont aussi aiguillonné

¹⁵ Voir les souvenirs de l'homme d'affaires et mécène de l'enseignement *deobandi* baloutche de Khash, Hâjj Khân Mohammad Kord, *Zendeginâme : khâterât-e mazhabi, siyâsi, ejtemâ'i* [Une vie : mémoires confessionnelles, politiques et sociales], Téhéran, Yekân, 1381/2002-03, p. 18-20.

la réinterprétation critique de bien des symboles de la culture chiite. Il en va ainsi de l'Achoura elle-même et de la figure de Hossein : ce dernier se voit promu, dans la lignée de penseurs hindoustanais du XX^e siècle tel Abu'l-Kalam Muhi al-Din Ahmad Azad (1888-1958, figure du mouvement pour la restauration du Califat et, avant et après la Seconde Guerre mondiale, du parti du Congrès), au rang de symbole du sacrifice de soi au service de la communauté et de héros de la lutte contre la « tyrannie »¹⁶. Ces années voient la multiplication d'ouvrages de référence offrant autant de compendiums de la tradition sunnite sur la figure de Hossein mais insistant sur la licéité politique de la rébellion de Karbala, en 680, contre le calife omeyyade Yazid¹⁷.

Le successeur depuis 1987 de Mowlavi 'Abd al-'Aziz Mollâzâde comme imam sunnite de Zahedan et recteur du Dar al-'Olum de la ville, son beau-fils Mowlavi 'Abd al-Hamid Esmâ'ilzayi (né en 1947), a évoqué le thème de la succession du prophète Muhammad, polémique entre tous, dans une série de prênes et discours de la fin des années 2000. Dans l'un d'eux, il interprète la tragédie de Karbala en termes politiques. Sécularisant Hossein et son frère aîné Hasan, deuxième imam chiite, il les décrit comme « grands hommes » (pers. *râd-mardhâ*). Mowlavi 'Abd al-Hamid se focalise sur la notion de « service de la population » (*khedmat-e mardom*), faisant du cadet tombé martyr à Karbala un modèle pour chaque musulman dans sa lutte contre toute forme de gouvernement « perfide »¹⁸.

Le mouvement Vert de 2009 et les droits des « minorités »

Fréquentes dans la poésie religieuse d'inspiration *deobandi* dans toute l'Asie du sud, cette sécularisation de Hossein et cette déconfessionnalisation de l'Achoura s'enrichissent en Iran, dans le contexte de la République islamique, d'une remise en cause de la légitimité sinon du régime, du moins de ses gouvernements, en dépit du patriotisme constitutionnel (pour citer Habermas, auteur très lu en Iran dans les années 2010) dont ne cessent de faire montre, depuis 1979, les madrasas baloutches et leurs satellites du Khorasan.

Un point central de ce patriotisme est la défense des droits des minorités. Deoband cherche ici à apparaître comme instance représentative au sein d'une communauté ou minorité sunnite d'Iran dont elle apparaît comme l'un des inventeurs. C'est là une différence sensible d'orientation avec les relectures sécularistes du martyre de Hossein produites par la théologie et la philosophie chiites en Iran depuis le milieu du XX^e siècle – par le clerc chiite détroqué Mohammad-Taqi Shari'ati par exemple, fondateur d'un éphémère « Renouveau déiste socialiste », qui interprétait en 1951 Karbala comme acte fondateur d'un système de gouvernement (Abrahamian, 1989 : 105-6)¹⁹.

¹⁶ Une traduction persane du traité en ourdou consacré par Abul'-Kalam Azad à la figure de Hossein a été publiée il y a une décennie par la Fondation des Sept Climats : *Emâm Hoseyn, shahid-e a'zam* [L'imam Hossein, le plus grand des martyrs], trad. Mowlânâ Nazir-Ahmad Salâmi, Zahedan : Mo'assese-ye Haft eqlim-e sharq, 1383/2004-5.

¹⁷ Voir l'ouvrage édité au Khorasan par Esmâ'il Arbâb, *Sirat-e hazrat-e Hoseyn b. 'Ali az didgâh-e ahl-e sonnat* [Une Vie du vénérable Hossein b. 'Ali du point de vue des sunnites], Torbat-e Jam, Enteshârât-e Khâje 'Abd-Allah Ansâri, 1390/2011-12, en part. p. 136-138, 244-245. Voir aussi Mohammad Barfi, *Simâ-ye 'Ali az manzar-e ahl-e sonnat* [Un portrait de 'Ali du point de vue des sunnites], Téhéran, Mehrâb-e fekr, 1386/2006-7 (1^{ère} éd. 1383/2004-5), p. 248-249.

¹⁸ Mowlânâ 'Abd al-Hamid Esmâ'ilzayi, *Goftâr-hâ-ye mândegâr : gozide-ye bayânât-e Hazrat-e Shaykh al-eslâm Mowlânâ 'Abd al-Hamid, hifzahu Allahu, emâm-jom'e-ye mohtaram-e ahl-e sonnat-e Zâhedân* [Propos pour rester : commentaires choisis du vénérable *sheykh al-eslâm* Mowlânâ 'Abd al-Hamid Esmâ'ilzayi, Dieu le préserve, imam des sunnites de Zahedan], [Zahedan], Vâhed-e farhangi-e daftar-e emâm-jom'e-ye ahl-e sonnat-e Zâhedân, 1390/2011-12, p. 91.

¹⁹ Voir aussi la relecture proposée, dans le contexte de la lutte idéologique de l'Iran contre l'EI, par Kamâl Razavi,

Après les années de guerre avec l'Iraq, cette revendication de représentation de la minorité a pu trouver à s'exprimer à travers le « vote sunnite » lors des scrutins présidentiels depuis 1993, locaux depuis 1999. Depuis 1993, nous l'avons vu, les plus hauts scores des candidats de la mouvance « réformiste » ont été ceux des districts ruraux de la périphérie sunnite du pays. Revendiquant un surcroît de citoyenneté dans une république persane chiite, le vote sunnite questionne l'État-nation iranien dans une perspective d'intégration civique des minorités, même si c'est sans appeler de ses vœux le système fédératif prôné par les partis ethniques off-shore à l'image du *Baluchistan People's Party*, basé à Stockholm, soutien du *sheykh al-eslâm* de Zahedan dans les campagnes électorales du début du XXI^e siècle.

Cette période est également marquée par un rapprochement entre la JDEI d'extraction kurde et les réseaux *deobandi* d'origine baloutche, de façon particulièrement nette pendant les mois qui précèdent le scrutin présidentiel de juin 2009. Pendant cette campagne, en effet, les deux principaux candidats « alternatifs », Mir-Hoseyn Musavi et Mehdi Karrubi, soulignent leur volonté de favoriser une meilleure représentation de la minorité sunnite du pays dans la haute fonction publique et le pouvoir exécutif. On observe d'ailleurs qu'en dehors de son Lorestan natal et l'Elam voisin, c'est dans les districts à majorité sunnite de l'Azerbaïdjan occidental, du Kurdistan et du Sistan-Baloutchistan que Karrubi réalise ses meilleurs scores²⁰. Au cours des premiers mois de 2009, il a plusieurs rencontres avec les dirigeants de la JDEI, largement relayées par les media sunnites du pays²¹.

En même temps, si le vote Vert des minbars et organisations politiques sunnites apparaîtrait en juin 2009 comme l'expression d'un haut niveau de structuration de la principale minorité confessionnelle de l'Iran, ce vote constitue un important vecteur de légitimation du processus électoral. Nous l'avons vu lorsque le *sheykh al-eslâm* de Zahedan, Mowlavi 'Abd al-Hamid Esmâ'ilzayi, après avoir appelé à voter pour le principal candidat soutenu par les réformistes, Mir-Hoseyn Musavi, s'empresse d'entériner la proclamation par Khamenei de la victoire contestée d'Ahmadinejad, engrangeant ainsi le double bénéfice moral d'un vote Vert et d'une impeccable loyauté envers le Guide (Dudoignon, 2013). Quatre ans plus tard, les minbars sunnites joueront un rôle décisif dans l'élection de Hasan Rohani au premier tour, à l'issue d'une campagne dominée une nouvelle fois, à la périphérie du pays, par la question de la représentation politique de la diversité ethnique et confessionnelle.

Le salafisme ou comment s'en débarrasser

Pourtant, dès le lendemain de cette élection, et en dépit du soutien renouvelé en 2017 à Hasan Rohani par les oulémas et prédicateurs sunnites d'Iran, les relations entre le pouvoir politique et les tribuns de la minorité sunnite n'ont cessé de se dégrader, sous deux pressions concomitantes. La première a été la contestation endémique du pouvoir qui s'est installée d'un bout à l'autre du pays, toutes régions et classes sociales confondues, dès l'accession de Rohani à la présidence en 2013, et qui a culminé pendant l'hiver 2017-2018 avec une multiplication sans précédent de grèves (environ neuf cents pour la seule année 2017) et de manifestations et occupations de lieux publics.

Le caractère souvent radical, la portée potentiellement révolutionnaire de ces protestations, le pouvoir les a bien mesurés, comme le montraient dès janvier 2018 ses divisions

« Enqelâbigari va solhtalabi » [Esprit de révolution et pacifisme], *Irân-e fardâ* (6 novembre 2015), p. 58.

²⁰ Cf. « Élection présidentielle 2009 : Mehdi Karrubi » (www.irancarto.cnrs.fr, 2011).

²¹ Voir par exemple la chronique de l'agence de presse du Dar al-'Olum de Zahedan, "Sunnionline" : « Karrubi : Qânun-e asâsi ta'min-konande-ye hoquq-e aqvâm va madhâheb ast » [Karrubi : La constitution est ce qui doit déterminer les droits des groupes ethniques et confessionnels], www.sunnionline.us (2009/02/22).

internes (elles se sont, depuis, encore approfondies), même si les media internationaux continuaient à les dénier (Dudoignon, 2018). Ils ont entraîné, du reste, un changement rapide de discours et de pratique politique, malgré les répressions du printemps 2018 et le semblant d'union sacrée qu'ont entraîné, à partir de l'été, les sanctions économiques successives décrétées par l'administration Trump. À la périphérie, cette succession de mouvements de protestation a incité certains soutiens électoraux du président iranien à prendre leurs distances avec le régime, parfois de manière fracassante.

D'aucuns, comme le *sheykh al-eslâm* de Zahedan, conscient de l'impopularité du conflit syrien dans toutes les classes et groupes ethniques de la société iranienne – chez les sunnites en particulier, à commencer par le monde kurde où les bazars ont régulièrement baissé le rideau au cours de l'année 2018 –, allèrent jusqu'à dénoncer l'implication de la République islamique aux côtés de Bachar el-Assad. Plus d'une fois on entendit Mowlavi 'Abd al-Hamid brocarder les crimes de ce dernier à l'encontre de sa population civile²³. Impensable quelques années plus tôt, de telles philippiques rejoignent l'effarement qu'expriment publiquement des officiers supérieurs des Gardiens de la révolution découvrant, à leur arrivée en Syrie, l'ampleur des massacres opérés par Damas. Mais elles traduisent aussi une fragilisation du pouvoir de Rohani et une perte d'autorité du Guide Khamenei, et suscitent au sein des leaderships *deobandi* et *ekhrwâni* la crainte croissante de se retrouver débordés par une force nouvelle, opposée à leur domination politico-religieuse.

Cette force consiste en une variété de courants salafistes, en plein essor depuis le tournant du XXI^e siècle dans les périphéries de l'Iran et dans les métropoles du pays qui accueillent en masse une population migrante issue des régions frontalières²⁴. Récusant cette appellation de salafistes, taxés de « wahhabites » par le pouvoir qui voit parfois en eux des agents de Riyad, ces nouveaux acteurs se distinguent des mouvements sunnites qui les ont précédés en Iran par le refus de toute tradition confessionnelle au nom d'une interprétation littérale du Coran et de la Sunna. Une telle interprétation est problématique sous la République islamique, par son anti-chiisme militant, d'abord, et sa pratique de l'anathème (*takfir*), mais aussi du fait que certaines lectures des textes sacrés puissent être dictées, via les réseaux sociaux, depuis la rive sud du Golfe, dans une période de conflit ouvert de Téhéran avec Riyad et ses alliés de la péninsule Arabique.

Implanté principalement dans les sociétés kurde et baloutche ainsi que dans le sud arabophone du pays, intimement lié à la rive sud du Golfe par une riche histoire migratoire, moderne et contemporaine²⁵, le salafisme en Iran témoigne lui aussi de l'intensité des échanges, y compris démographiques, que le pays a eus avec son étranger proche au cours des dernières décennies. Son essor a par ailleurs reflété, dans les années 2010, l'influence croissante des réseaux sociaux auprès des moins-de-quarante-ans, qui constituent la majorité de la population du pays pendant cette décennie. Il renvoie aussi à l'épuisement de l'islamisme d'État de Téhéran, ainsi qu'au discrédit croissant de ses principaux relais institutionnels dans la « communauté sunnite d'Iran » : École de Deoband à l'est, mouvement frériste à l'ouest.

²³ Voir les chroniques et commentaires de janvier 2018 sur le bombardement des populations civiles de la Ghouta, sur le site du Dar al-'Olum de Zahedan (ex. <http://sunnionline.us/english/2018/01/09/8404/>, consulté le 8 janvier 2020).

²⁴ Ancien satellite ouvrier à l'ouest de Téhéran, Karaj accueillit au début des années 1980 un important camp de réfugiés kurdes d'Irak. Devenue une mégapole de plus de quatre millions d'habitants, chef-lieu de la nouvelle région dite de l'Alborz, Karaj est parfois considérée de nos jours comme la principale ville kurde d'Iran. Sur le salafisme contemporain et son implantation en Iran, voir notamment Soltâni 2016 : 146-151 (qui, dans un ouvrage publié au Kurdistan, tend à dénigrer l'importance du salafisme dans la société kurde) ; Baghali, 2019, notamment p. 80 (sur le rôle de Karaj au début des années 1980).

²⁵ Éléments d'histoire dans Dudoignon 2017b : 185-189 en particulier.

Faisant l'objet d'attaques violentes sur les réseaux sociaux sunnites pour leur stratégie de compromis avec une République islamique de plus en plus impopulaire, les oulémas *deobandi* baloutches et les prédicateurs *ekhwâni* kurdes ont dû se résoudre à voir prospérer sous leurs yeux des *dar al-Qur'an*. Ces écoles religieuses sunnites, opposées à leur enseignement, se sont multipliées dans les portes d'entrée du territoire iranien que sont les villes de Sarawan ou de Chabahar au sud-est, de Sanandaj, Meriwan, Baneh et maintes villes de la frontière avec l'Irak au nord-ouest, tandis que certaines *horwze* du sud, sur la rive du Golfe, adoptaient des programmes inspirés en partie d'une ligne salafiste.

D'où une course à la légitimité entre les premiers et ces nouveaux venus, accrue depuis 2014 par l'implication croissante de l'Iran dans le conflit syrien et par l'attrait qu'exerçaient alors, sur les nouvelles générations, l'État islamique et les téléprédicateurs des chaînes satellitaires financées par Riyad et par les Émirats. L'une d'elles, *Kalemeh TV*, diffusant depuis Dubaï où elle accueille nombre de transfuges de la République islamique, a offert une tribune aux oulémas *deobandi* émigrés, hostiles à la ligne de compromis de Mowlavi 'Abd al-Hamid, avant d'appuyer les critiques de ce dernier contre la politique de Rohani²⁶.

La plupart de ces institutions conservaient une ligne officiellement quiétiste, dite parfois *jâmi* (du nom de Sheykh Muhammad al-Jâmi, 1930-1995) ou *madkhali* (du nom de Sheykh Rabî al-Madkhalî, né en 1931), deux oulémas influencés par 'Abd al-'Azîz Ibn Bâz (1910-1999), lui-même grand mufti saoudien. Prépondérante de nos jours, cette ligne refuse l'action politique contre des gouvernants en pays d'islam. Les salafistes *madkhali* placent la réislamisation par le bas et la conversion au centre de leur action. Un autre aspect de ce courant est son littéralisme, doublé d'une grande méfiance à l'encontre de toute idée de réforme, assimilée à de l'innovation (ar. *bid'a*) blâmable.

Adoubé par maint régime autoritaire d'un bout à l'autre de l'*umma*, le courant *madkhali* est venu offrir à ces derniers un instrument de légitimation voire de contrôle, parfois au sein de minorités confessionnelles (comme on a pu le voir avec les Hui, musulmans sinophones de République populaire de Chine, où l'on a pu parler de salafisme d'État)²⁷. Encore limitée en Iran, son émergence a fourni à Téhéran un instrument de division du monde des *horwze* sunnites car elle limite l'autorité dont pouvaient, jusqu'alors, se réclamer le *sheykh al-eslâm* de Zahedan et le leader kurde de la Société iranienne pour la prédication et la réforme. En même temps, cette nouvelle concurrence obligeait ces derniers à des positionnements moins consensuels, notamment sur le conflit syrien, qui les exposaient à de possibles retours de bâton.

Ce salafisme quiétiste, il est vrai, n'épuise pas le sujet : depuis le milieu des années 2010, le jihadisme a lui aussi fait une percée, discrète mais rapide, en territoire iranien, dans les sociétés baloutche et kurde en particulier, créant de nouveaux défis aux autorités centrales et régionales comme aux acteurs en place du champ politico-religieux sunnite. Ici et là, la proximité de la frontière et les connexions de la contrebande offraient de multiples possibilités d'exfiltration rapide – vers la région de Mossoul principalement, à l'ouest –, en même temps que de nombreux emplois dans le secteur informel. Le prolétariat urbain constitué par la main d'œuvre précaire des bazars, chassé des zones rurales par des décennies de sécheresse et une succession de désastres écologiques au nord-ouest et au sud-est du pays, constitua rapidement l'essentiel des recrues.

Contrastant, dans la société kurde, avec le recrutement frériste parmi les classes moyennes, ce succès jihadiste dans des catégories plus populaires s'explique sans doute en

²⁶ Ex. « *Ta'kid-e Mowlana 'Abd al-Hamid bar taghyir-e siyasa dar morwzu'-e vahdat* » [L'appui de Mowlana 'Abd al-Hamid au changement politique sur la question de l'unité], <http://www.kalemeh.tv> (17 novembre 2018, accès le même jour – la pauvre qualité du persan laissant entendre qu'il s'agit d'une traduction de l'arabe).

²⁷ Voir Baghali, 2019 : 59-62 ; sur la RPC, voir par exemple Allès, Chebbi et Halfon, 2005.

partie par la volonté salafiste d'intégration des moins nantis dans un projet politique global, conjuguée à la culture paradoxale, de la part de l'EI, d'un imaginaire nationaliste. Un point d'achoppement de la propagande salafiste et de son public cible est le rejet violent de la situation socioéconomique actuelle de cette périphérie déshéritée de l'Iran, dépendante du commerce de contrebande et des systèmes de protection personnelle clos que cette spécialisation économique engendre²⁸.

Avec leur apologie d'un combat hors du « système », les militants prédicateurs ont fait preuve d'une capacité de séduction importante auprès des exclus de l'économie de marché fermée et ultra-clientéliste, de l'Iran des mollahs et de la Légion des Gardiens de la révolution. Considérant qu'ils n'ont pas grand-chose à perdre, les catéchumènes de cette nouvelle foi rejoignent les groupes et réseaux les plus radicaux, porteurs d'une forme d'espérance apocalyptique qui est, quelque part, celle aussi véhiculée depuis quatre décennies par la culture dominante de la République islamique (Khosrokhavar, 2000).

Certes, les conflits ouverts entre État islamique et forces kurdes d'Iraq et de Syrie, entre 2014 et 2019, ont quelque peu écorné l'image du premier chez les salafistes kurdes. Cependant l'EI s'est toujours efforcé d'apparaître auprès de ces derniers comme l'héritier de la lutte transhistorique des Kurdes pour leur indépendance. Le rôle joué au sein de l'organisation par un groupe tel *Ansâr al-eslâm*, créé en 2009 et recrutant principalement en milieu kurde, s'avéra décisif. Ces diverses inflexions ont permis à l'EI de trouver, au cours des années 2010, de plus en plus de relais sur les marchés d'Iran occidental, où le voyage vers Mossoul put apparaître à certains comme relevant d'une forme de colonisation kurde.

Trouvant ancrage dans de nombreuses mosquées de quartier et de village, les réseaux jihadistes drainèrent alors, dans l'ensemble de la région, toute une population de militants venus de toutes les marches de l'Iran. Le mode de sélection même des imams de ces mosquées éclaire l'interaction entre autorités et notables locaux pour la prise en charge de ces groupes. L'instance décisive, ici, est celle des curatelles de ces institutions. Composées de fidèles élus par acclamation, ces curatelles sont dominées par un petit nombre de grandes familles du bazar, enrichies par l'explosion du commerce transfrontalier, licite ou non, et mécènes des institutions religieuses locales. Alliées au *sepah* (la Légion des Gardiens) et aux Douanes – deux acteurs clés de la contrebande internationale en période de sanctions économiques –, ces dernières partagent l'encadrement des mosquées avec les soutiens locaux du régime³⁰.

Or chaque élection d'imam, y compris dans les villages plus isolés des hautes vallées de la chaîne du Zagros, est confirmée par le « Centre islamique » de la ville, institution publique de la République islamique. Ce que l'on observe ici, c'est donc comment la recherche de compromis de ces Centres avec les curatelles locales et leurs riches patrons a pu favoriser, le long de la frontière iraquienne de l'Iran, l'émergence en terre kurde de minbars jihadistes, parfois en lieu et place des imamats fréristes d'antan. Comment, aussi, ces minbars ont pu favoriser, entre 2014 et 2018, l'alimentation de l'émigration vers les terres de l'État islamique. Comment, enfin, un pouvoir politico-religieux local composite – où se retrouvent notables locaux et Gardiens de la révolution –, dépositaire d'une autorité inédite due au contexte géopolitique particulier à cette courte période, a pu jouer un rôle décisif dans la participation de citoyens de la République islamique à la geste de l'EI.

²⁸ Voir l'étude de cas de la ville frontière de Baneh in Baghali, 2019 : 184-191.

³⁰ Sur le poids de ces curatelles : *ibid.* : 190-191.

En guise de conclusion

En consacrant ces quelques paragraphes à une large typologie d'interactions entre chiisme dominant et sunnisme dominé en Iran contemporain – à travers notamment un siècle et demi de critique iranienne chiite d'un colonialisme persan à l'intérieur des frontières de l'Iran –, on a tenté de suggérer quelques manières possibles d'éviter le risque d'essentialisation propre à une sociologie religieuse centrée sur l'une ou l'autre de ces traditions confessionnelles. Ce faisant, et en soulignant l'existence de nombreuses passerelles idéologiques entre islamismes sunnite et chiite, nous avons essayé de dessiner les voies de contournement du métarécit d'un antagonisme interconfessionnel transhistorique, parfois auto-réalisateur, imposé depuis 2001 dans le contexte d'une succession de campagnes de « lutte contre le terrorisme »³².

Nous y avons été aidés par l'histoire de l'acclimatation de l'École de Deoband à l'Iran des Pahlavi et de la République islamique, et par celle de ses interactions avec un parti frère-musulman autocéphale d'origine kurde iranienne. Celles-ci nous ont fourni des éléments de réflexion sur la manière dont une contreculture islamique savante – élaborée dans la vallée du Gange, dans le cadre d'une domination européenne en réaction contre l'hindouisme politique et contre une religiosité musulmane traditionnelle dominée par un culte des lieux saints vu comme vecteur d'arriération – pouvait permettre, par la conquête d'une hégémonie sans partage sur une communauté sunnite minoritaire, la réintroduction graduelle dans le débat public de la défense d'intérêts régionaux.

De ce point de vue, en s'affirmant d'abord contre un éventail de pratiques locales "hétérodoxes" dominantes en terre baloutche puis, depuis 1979, comme force hégémonique à l'intérieur d'une « communauté sunnite d'Iran » de leur invention, les madrasas *deobandi* telles qu'elles ont pu se développer depuis l'entre-deux-guerres à partir du Baloutchistan d'Iran ont dépassé leur modèle indopakistanaï. En effet, si, à l'échelle du sous-continent, Deoband continue de faire figure de force seconde parmi les courants politiques se réclamant de l'islam, l'histoire contemporaine de l'Iran lui a permis d'émerger à la fois comme intermédiaire obligé de l'État iranien à l'extrême est du pays et comme un acteur clé des campagnes électorales d'échelle nationale.

En même temps, et selon un scénario comparable au développement du traitement de la "question kurde" en Turquie dans les élites et l'opinion (Sarigil & Fazlioglu, 2013), la présente étude ambitionne de suggérer que le combat pour le soutien populaire dans les anciennes marches impériales de l'Iran a encouragé les élites politiques des deux camps en présence à enrichir leur boîte à outils idéologique par des emprunts d'idées et de discours mutuels. Entretemps, il est vrai, intervenaient en Iran les réformes de la présidence Khâtami, le succès militaire des politiques contre-insurrectionnelles lancées depuis 2007 contre les guérillas sunnites dernièrement soutenues par Riyad, les concessions du Guide à la minorité sunnite et les premières mesures libérales de la présidence Rohani, consacrées par le populaire accord nucléaire de juillet 2015. Même si c'était avant que les tensions de l'année 2018 augurent d'une redistribution des rôles, mettant au jour les clivages internes d'un champ religieux décidément très segmenté.

Autant d'étapes qui ont aussi permis un début de renouvellement de la classe politique, et suggèrent qu'en dépit d'incontestables contraintes internationales, il convient de ne pas exagérer les barrières idéologiques au changement politique en Iran ni le poids du legs de Khomeyni (sur ce dernier, voir notamment Hunter, 2014). De ce point de vue, c'est peut-être à un niveau moyen de l'autorité politique, ici celui des madrasas de l'est et des mosquées et écoles religieuses de l'ouest vues comme corps intermédiaires entre société et État, que s'exprime le mode particulier de confessionnalisation du politique dont, dans un contexte général

³² Parallèles libanais suggérés par Di Peri, 2014.

de sécularisation de la société iranienne, témoignent quelques-unes des évolutions ici retracées.

Bibliographie

- ABRAHAMIAN Ervand, 1989, *The Iranian Mojahedin*, New Haven, CN – Londres, Yale University Press
- ADIBZADE Majid, 1392/2013-14, *Khizeshhâ-ye ‘aqlâni shodan dar tolu’-e Irân-e modern* [Les développements de la rationalisation dans l’émergence de l’Iran moderne], Téhéran, Qoqnus
- AFSHAR-SISTANI Iraj, 1390/2011-12, *Khândân-e ‘Alam va siyâsathâ-ye este‘mâri dar khâvar-e Irân* [La dynastie ‘Alam et les politiques coloniales dans l’est de l’Iran], Zahedan, Taftân
- ÂL-E AHMAD Jalâl, 1357/1978-79, « Gozâri be hâshiye-ye kavir » [Un petit tour à la lisière du désert], in id., *Kârnâme-ye si sâle*, Téhéran, Enteshârât-e Revâq (1^{ère} éd. in *Nâme-ye ‘olum-e ejtemâ’i*, 1347/1968, vol. 1)
- ALAM Asadollah, 2008, *The Shah and I: the confidential diary of Iran’s royal court, 1968-77*, trad. Alinaghi Alikhani, Londres – New York, I. B. Tauris
- ALLES Elisabeth, Leila CHEBBI, Constance-Hélène HALFON, 2005, « Les musulmans de Chine entre dynamisme et contrôle politique », *Cahiers de l’Orient*, 79, p. 147-158
- BADALKHAN Sabir, 2008, « Zikri dilemmas: origins, religious practices and political constraints », in Carina JAHANI, Agnes KORN, Paul TITUS (éd.), *The Baloch and others: linguistic, historical and socio-political perspectives on pluralism in Balochistan*, Wiesbaden, Reichert, p. 293-327
- BAGHALI Hawzhin, 2019, *Un salafisme kurde ? Sunnisme protestataire et jihadisme en Iran, depuis 2001*, thèse inédite de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.BESTOR Jane F., 1979, *The Kurds of Iranian Baluchistan: a regional elite*, mémoire inédit de Master, Montréal, Université McGill
- BOZARSLAN Hamit, 2011, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte, Thèses & Débats
- BRUNNER Rainer, 2004, *Islamic ecumenism in the 20th century: The Azhar and Shiism between rapprochement and restraint*, Leyde, Brill
- CRONIN Stephanie, 2007, *Tribal Politics in Iran: Rural Conflicts and the New State, 1921-1941*, Richmond, Routledge
- CRONIN Stephanie, 2009, « Re-Interpreting Modern Iran: Tribe and State in the Twentieth Century », *Iranian Studies*, 42/3, p. 357-88
- DAMANI ‘Abd al-Ghani, 1380/2001-2, *Simâ-ye târikhi-e Baluchestân* [Un portrait historique du Baloutchistan], Téhéran, Pâsârgâd
- DI PERI, Rosita 2014, « Re-defining the balance of power in Lebanon: Sunni and Shiite communities transformations, the regional context and the Arab uprisings », *Oriente moderno* 94/2, p. 335-356
- DOUAI Aziz., LAURICELLA Sharon., 2014, « The ‘terrorism’ frame in ‘neo-Orientalism’: Western news and the Sunni-Shia sectarian relations after 9/11 », *International journal of media & cultural politics*, 10/1, p. 7-24
- DOWLATABADI Mahmud, 1357/1978-9, *Didâr-e baluch* [Un rendez-vous baloutche], Téhéran, Peyvand
- DUDOIGNON Stéphane A., 2013, « Électorat spolié, lobby prospère ? Les sunnites d’Iran et l’élection présidentielle de 2013 », *Les dossiers du CERI* (mai), <http://www.sciencespo.fr/ceri/fr/content/dossiersduceri/>
- DUDOIGNON Stéphane A., 2015, « Vers une théocratie post-islamiste ? Des oulémas dans la sécularisation du champ politique en Iran », *Raison publique* 14 juin (<http://www.raison-publique.fr/article758.html>)
- DUDOIGNON Stéphane A., 2017a, *The Baluch, Sunnism and the state in Iran: from tribal to global*, Londres : Hurst – New York, Oxford University Press
- DUDOIGNON Stéphane A., 2017b, « Iran, a Sunni hub between South Asia and the Gulf », in C. Jaffrelot & L. Louër, éd., *Pan-Islamic connections: Transnational networks between South Asia and the Gulf*, Londres, Hurst, 2017, p. 177-194.
- DUDOIGNON Stéphane A., 2018, « Iran : les raisons d’un déni », *Revue des deux mondes*, avril, p. 146-154
- ‘EBADI Mohsen, 1391/2012-13, *Motâlê‘e-ye jâmê‘e-shenâkht-e jamâ‘at-e da‘vat va eslâh-e Irân* [Une étude sociologique de la Société iranienne pour l’appel et la réforme], mémoire inédit de Master, Université de Téhéran

- EZZATYAR Ali, *The last mufti of Iranian Kurdistan: Ethnic and religious implications in the Greater Middle East*, New York, Palgrave Mcmillan, 2016
- FRYE Richard, 1952, « Rough draft of notes of a trip to the Biyabanak, Seistan and Baluchistan, winter 1951-2, with rough draft of notes on a trip to Tang-i-Azao, Afghanistan », mimographe avec ajouts manuscrits, Londres, School of Oriental & African Studies, EB 95.12/78739
- GARTHWAITE Gene R., 2003 [1983], *Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiari in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press (republ. 2009, *Khans and Shahs: A History of the Bakhtiyari Tribe in Iran*, Londres, I. B. Tauris)
- HARRISON Zelig S., 1981, *In Afghanistan's shadow: Baluch nationalism and Soviet temptations*, New York, Carnegie Endowment for International Peace
- HUNTER Shireen T., 2014, « Constitutional and ideological barriers to reform in Iran: Is change possible within the existing system ? », in Nouredine JEBNOUN, Mehrdad KIA, Mimi KIRK (éd.), *Modern Middle East authoritarianism: Roots, ramification and crisis*, Abdington, OX – New York, Routledge, p. 159-180
- JAHÂNTIGH Gholâm-Hoseyn, 1381/2002-3, *She'r-e baluch* [La poésie baloutche], 1 : *Shâ'erân-e ruhâni* [Les poètes religieux], Qom, Nashr-e Khorram
- KASRAVI Ahmad, 1393/2014-15 [1933], *Târikh-e pânsad sâle-ye Khuzestân* [Une histoire demi-millénaire du Khouzeestan], Téhéran : Doniyâ-ye Ketâb (1^{ère} éd. 1933)
- KHOSROKHAVAR Farhad, 2000, *L'islamisme et la mort : le martyre révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan
- KHOSROKHAVAR Farhad., Mohsen MOTTAGHI, 2014, « Les intellectuels contre la théocratie ? », *Vacarme*, 68, p. 183-98
- KOWTHAR En'âm al-Haqq, 1971, *Montakhabâti az sho'arâ-ye fârsigu-ye Balochestân-e Pâkestân* [Œuvres choisies de poètes persanophones du Baloutchistan pakistanais], Lahore, Entekhâbât-e Gholâm-'Ali
- KOWTHAR En'âm al-Haqq, 1975, *She'r-e fârsi dar Baluchestân* [La poésie persane au Baloutchistan], Rawalpindi, Enteshârât-e Markaz-e tahqiqât-e fârsi-e Irân va Pâkestân
- LOUËR Laurence, 2008, *Chiïsme et politique au Moyen-Orient*, Paris, Autrement
- LOUËR Laurence, 2009, « Déconstruire le croissant chiite », *Relations internationales et stratégiques*, 76, p. 45-54
- LOUËR Laurence, 2017, *Sunnites et chiïtes : histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil (IISMM)
- LUIZARD, Pierre-Jean, 2019, *Histoire politique du clergé chiïte*, Paris, Fayard
- MCDOWALL David, 1997, *A modern history of the Kurds*, Londres – New York, Tauris
- MERVIN Sabrina, 2013, « On Sunni-Shiite doctrinal and contemporary geopolitical tensions », in Brigitte MARÉCHAL et Sami ZEMNI (eds.), *The Dynamics of Sunni-Shia relationships: doctrine, transnationalism, intellectuals and the media*, Londres, Hurst & Co, p. 11-24
- METCALF Barbara D., 1982, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982
- MIRZÂ-SÂLEH Gholâm-Hoseyn (ed.), 1391/2012-13, *Khâterât-e siyâsi-e Qavâm al-Saltane* [Les mémoires politiques de Qavâm al-Saltane], Téhéran, Mo'in
- MOJ Muhammad, 2015, *The Deoband madrassah movement: countercultural trends and tendencies*, Londres et al., Anthem Press
- MOJTAHED-ZADEH Pirouz, 2004, *Small players in the Great Game : The settlement of Iran's Eastern borderlands and the creation of Afghanistan*, Londres – New York, Routledge
- NOWDHARI 'Ezzat-Allah, 1393/2014-15, *Târikh-e ejtemâ'i-e Irân az mashrutiyyat ta enqelâb-e eslâmi* [Histoire sociale de l'Iran, de la révolution constitutionnelle à la révolution islamique], Chiraz, Navid-e Shirâz
- QAYYUM 'Abd al-Nabi, 1388/2009-10, *Pânsad sâl-e târikh-e Khuzestân va naqd-e ketâb-e "Târikh-e pânsad sâle-ye Khuzestân"-e Kasravi* [Cinq-cents ans d'histoire du Khouzeestan, avec une critique d'"Une histoire demi-millénaire du Khouzeestan" de Kasravi], Téhéran, Akhtarân
- RASULI Akhtar, 1375/1996-97, « Vali-Mohammad Panjguri », in Hasan ANUSHE (ed.), *Daneshnâme-ye adab-e fârsi*, 4/3 : *Adab-e fârsi dar shebheqâre (Hend, Pâkestân, Benglâdesh)*, Téhéran, Sâzmân-e châp va enteshârât-e Vezârât-e farhang va ershâd-e eslâmi

- RZEHAK Lutz, 1994, « Shi'itskie prazdniki u sunnitov Srednei Azii (Nesko'ko zamechaniï o religioznosti beludzhei) » [Fêtes chiïtes chez les sunnites d'Asie médiane (Quelques remarques sur la religiosité des Baloutches)], in *Kratkoe sodержanie dokladov Lavrovskikh (sredneaziatsko-kavkazskikh) chtenii 1993g.*, Saint-Pétersbourg, Muzei antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera), p. 72-74
- SARIGIL Zeki, Omer FAZLIOGLU , 2013, « Religion and ethno-nationalism: Turkey's Kurdish issue », *Nations & nationalism* 19/3, p. 551-571
- SFEIR Antoine, 2014 [2013], *L'islam contre l'islam : l'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Paris, Grasset (rééd. Le Livre de poche)
- SIYASAR Qâsem, 1383/2004-5, *Monâsebethâ-ye sardârân, 'olamâ va tahsil-kardegân-e baluch bâ dowlat-e modern* [Les relations des chefs tribaux, oulémas et diplômés du supérieur baloutches avec l'État moderne], Zahedan, Taftân
- SOLTANI 'Abd al-Zâher, 1395/2016, *Ahl-e sonnat-e Irân : forsathâ va cheleshhâ* [Les sunnites d'Iran : défis et opportunités], Sanandaj, Arâs
- SOLTANI Mohammad-'Ali, 1394/2015, *Kordhâ-ye izadi, mehr-parastân-e Irân* [Les Kurdes yézidis, adorateurs de la lumière, en Iran], Téhéran, Ettlâ'ât
- SPOONER Brian, 2014, *Investment and translocality: recontextualizing the Baloch in Islamic and global history*, Bonn, Crossroads Asia (Working Papers Series, 14)
- ZÂKERI 'Ali-Akbar, 1390/2011-12, « Howze-ye 'elmiyye-ye Qom : dowre-ye mo'âser » [L'École religieuse de Qom : la période contemporaine], in Malek Hoseyni, éd., *Howze-ye 'elmiye : târikh, sâkhtâr, kârkard* [Les écoles religieuses : leur histoire, leur constitution, leur sillage], Téhéran, Nashr-e marja', p. 51-60
- ZAMAN Muhammad Qasim, 2002, *The ulama in contemporary Islam: custodians of change*, Princeton – Oxford, Princeton University Press
- ZAND-MOQADDAM Mahmud, 1393/2014, *Hekâyat-e baluch* [Parabole baloutche], 6 : *Châbahâr* [Tchabahâr], Téhéran, Anjoman-e âthâr va mafâkher-e farhangî