



---

## À qui sont ces martyrs ?

Discussions autour des tombes des martyrs au cimetière de Behesht  
Zahrâ à Téhéran

*Whose martyrs ? Discussions among the graves of the martyrs at Behesht Zahrâ  
cemetery in Tehran.*

**Sepideh Parsapajouh**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12636>

DOI : 10.4000/remmm.12636

ISSN : 2105-2271

### Éditeur

Publications de l'Université de Provence

### Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 29-58

ISSN : 0997-1327

### Référence électronique

Sepideh Parsapajouh, « À qui sont ces martyrs ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*  
[En ligne], 145 | septembre 2019, mis en ligne le 30 septembre 2019, consulté le 30 octobre 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12636> ; DOI : 10.4000/remmm.12636

---



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les  
termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les  
Mêmes Conditions 4.0 International.

Sepideh Parsapajouh\*

## *À qui sont ces martyrs ?*

### *Discussions autour des tombes des martyrs au cimetière de Behesht Zahrâ à Téhéran*

**Résumé :** Les divisions des martyrs du cimetière de Behesht Zahrâ représentent un haut lieu politique de l'Iran. Elles reflètent les palpitations des événements politiques violents que la société iranienne a traversés, et elles sont à la fois des lieux publics sacro-saints attirant des visites de simples citoyens, des propriétés privées des familles de martyrs, et un patrimoine national. Différentes politiques ont été mises en œuvre par diverses organisations pour en faire évoluer le paysage. Ces décisions, de plus en plus étatisées et rationalisées, tendent aujourd'hui à uniformiser les tombes, mais se heurtent aux volontés des familles de martyrs. À travers une méthode ethnographique, nous essayons ici de montrer le lien individuel et familial avec la tombe et le martyr. Puis, nous analysons les différentes phases de l'usage politique de ces divisions, dans les projets monumentaux de l'aménagement paysagiste et la construction de mémoriaux, ainsi que le processus d'apparition des collectifs mobilisés qui cherchent à défendre une juste mémoire des martyrs et le droit individuel de leurs familles à cette mémoire, contre ses divers usages politiques.

**Mots-clefs :** chiisme, guerre Iran-Irak, martyr, mémoire, mort, pratiques funéraires, tombe.

**Abstract:** *Whose martyrs ? Discussions among the graves of the martyrs at Behesht Zahrâ cemetery in Tehran.* The martyrs' divisions in Tehran's Behesht Zahra cemetery are a major political landmark in Iran, reflecting the violent political events undergone by Iranian society. These are sacrosanct public places attracting visits from ordinary citizens. They are also the private property of the martyrs' families and a national heritage. Different policies have

---

\* CNRS-CéSor (Centre d'études en sciences sociales du religieux), EHESS, Paris, France.



been implemented by various organizations concerned with updating the landscape. These decisions, which are increasingly a matter of rationalized state oversight, have tended toward greater standardization of the graves, a standardization which is opposed by the martyrs' families. Employing ethnographic methods, we attempt to shed light on the individual and family links between the tomb and the martyr. We then review the different political uses made of these divisions, and the emergence of militant associations seeking to defend the martyrs' true memory and the family's right to this memory despite its various political uses.

**Keywords:** Shiism, Iran-Iraq war, funeral practices, martyrdom, memory, death, tomb.

Les divisions des martyrs du cimetière de Behesht Zahrâ, situé en banlieue sud de Téhéran, sont, depuis la révolution de 1979, un haut lieu politique du pays. Les victimes de la révolution y reposent depuis les années 1970 ; c'est là que l'ayatollah Khomeyni s'est rendu et a prononcé son célèbre discours à son retour d'exil en 1979 ; là que les 35 000 martyrs téhéranais de la guerre Iran-Irak (1980-1988) ainsi que d'autres victimes d'événements tragiques depuis l'avènement de la République islamique sont inhumés ; là enfin que l'on enterre aujourd'hui les corps des nouveaux « martyrs défenseurs du sanctuaire » rapatriés du front syrien<sup>1</sup>. Ces divisions sont à la fois des lieux de deuil, de commémoration et, à présent, de mémoire. Elles reflètent et représentent au cœur de la capitale tous les soubresauts liés aux événements politiques violents que la société iranienne a traversés. Elles sont à la fois des lieux publics sacrés attirant les visites des citoyens, des propriétés privées appartenant aux familles de martyrs et un patrimoine national. Ces divisions sont souvent considérées comme un foyer rayonnant pour la base populaire et idéologisée du régime iranien. Pourtant, ces multiples appartenances recouvrent des dissonances considérables : revendiquées par différents groupes, les divisions sont l'objet de tiraillements entre les usages politiques, les doléances individuelles et des formes publiques de passion-admiration (consternation, crainte, hostilité).

Dans cet article, j'essaierai de montrer d'abord le lien individuel et familial avec la tombe et le martyr, à travers une méthode ethnographique et un travail sur l'histoire orale. Il s'agit d'un rapport entre émotion et conviction, rempli de références aux *Ahl al-Bayt* (les gens de la Sainte Famille du Prophète) et lié à la mémoire chiite originelle – le mal subi lors de la tragédie de Karbalâ, le massacre du troisième imam et des siens en 61/680 – telle qu'elle est réactualisée au gré des événements politiques iraniens depuis la révolution de 1979. J'aborderai ensuite les différentes phases du processus de politisation de ces divisions, avec les projets monumentaux d'aménagement paysagiste et la construction de mémoriaux. Enfin, j'analyserai l'apparition de collectifs mobilisés et de formes d'association tendant à défendre la juste mémoire des martyrs et le droit de leurs familles à cette mémoire, à l'encontre des divers usages politiques dont cette mémoire fait l'objet.

---

1 L'expression fait référence au sanctuaire de Zeynab, sœur de l'imam Hossein, situé à proximité de Damas.

## Août 2016, les divisions des martyrs de Behesht Zahrâ

Un jeudi après-midi du mois d'août 2016, j'arrive par le métro à Behesht Zahrâ. À la sortie, comme d'habitude, de nombreux chauffeurs de taxi crient « divisions 300 à 330 », « anciennes divisions », « Urujiân<sup>2</sup> », etc., ils s'emparent des passagers et les amènent en divers endroits de cette gigantesque nécropole. Je leur échappe et tombe sur un van à l'arrêt. Sa porte est ouverte et une pancarte indique : « Division des martyrs contre un *salawât*<sup>3</sup>. » Je monte. Les femmes sont en tchador et les hommes portent la barbe ; personne ne se parle. Chacun murmure un verset ou une prière. Le van se remplit en quelques minutes et nous voilà partis. Sur le trajet, de temps à autre, la psalmodie d'un des passagers monte et se conjugue aux *salawât* des autres. Nous arrivons à la division des martyrs en passant le seuil embouteillé. Les haut-parleurs diffusent un hymne dont le son augmente au fur à mesure qu'on pénètre dans le lieu. Plus on avance, plus divers hymnes martiaux et chants élegiaques se mêlent pour former une cacophonie fracassante et exaltée. Dans cette ambiance sonore s'avancent des files de femmes, d'hommes et d'enfants. Leurs démarches, leur allure spécifique sont l'occasion d'un spectacle qui s'accorde à l'exaltation créée par le fond sonore : le tissu en crêpe des tchadors des femmes, retenu par deux doigts sous le menton, glisse à chaque pas ; les chapelets dans les mains des hommes vêtus de chemises à manches longues, qui pendent hors des pantalons, oscillent sur leurs hanches au rythme de leurs pas ; seuls les enfants manifestent de la joie en accompagnant les adultes à pas-chassés. D'un endroit à l'autre, de jeunes hommes, vêtus comme des soldats *basiji* (« mobilisés ») des années 1980, offrent sur un plateau un verre de thé ou de sirop, avec quelques dattes ou gâteaux. L'ambiance est à la fois sobre et festive. Nous sommes arrivés. Le chauffeur s'arrête à l'un des ronds-points principaux, s'adresse à nous en disant : « *eltemâs-e do'â* » (« [je vous] sollicite une prière »), et nous rappelle l'heure du départ, si nous le souhaitons, à vingt heures, c'est-à-dire un peu avant le coucher du soleil.

Depuis près de quatre décennies, la société iranienne est affectée, chargée, certains diraient dominée, par une idéologie valorisant le martyr par diverses significations théologiques et politiques<sup>4</sup>. Aussi les membres de la classe moyenne de la capitale ont tendance à regarder les divisions des martyrs de Behesht Zahrâ comme un lieu particulier, étrange voire repoussant, où l'on ne s'aventure pas si l'on ne fait pas partie des familles de martyrs ou si l'on n'est pas partisan de l'idéologie de la révolution, où l'on ne se rend pas non plus avec n'importe quelle allure vestimentaire.

En me dirigeant vers l'une des plus anciennes divisions des martyrs, je me retrouve contre toute attente dans une ambiance tendue : de jeunes hommes

---

2 Il s'agit de la morgue centralisée de la capitale située au sein de ce cimetière.

3 Formule pieuse de salutation sur le prophète et sa famille, très souvent récitée par les chiites.

4 À ce propos voir aussi : Butel, 1998 ; Devictor, 2015 ; Khosrokhavar, 1993, 2003.

distribuent des tracts dénonçant le projet d'aménagement des tombes des martyrs et incitent à la mobilisation de tous contre l'injustice que les familles de martyrs, si attachées à la tombe de leurs enfants, risquent de subir. Un homme s'exprime dans un haut-parleur, accusant les autorités qui ont l'intention de déposséder les familles de la tombe de leur fils. Une foule grandissante s'attroupe : des dizaines de femmes sont assises sur un vaste tapis, étendu sur les tombes de la division ; des dizaines d'hommes s'agitent autour d'elles. Tout se passe devant une sorte de tribune « bricolée » : les gens sont survoltés, prennent la parole à tour de rôle pour témoigner de leur attachement aux tombes, de la place qu'elles occupent dans leurs vies et dans leurs souvenirs, dénoncent furieusement la décision exécutive, qu'ils qualifient d'autoritaire, pour le « réaménagement » des tombes. Ils accusent l'État d'opprimer des familles de martyrs, dévoilent les intérêts financiers et politiques<sup>5</sup> dissimulés par cet acte. L'allure et le ton des jeunes hommes, qui ajoutent à la confusion, rappellent l'époque de la guerre : c'est comme si la distance de trois décennies avait soudain été supprimée. Alors qu'un large pan de la société a depuis pris beaucoup de distance avec cette martyrologie<sup>6</sup>, eux dénoncent le pouvoir au nom de la mémoire des martyrs, de leurs propres martyrs.



**Fig. 1** – Trois tombes placés sous le drapeau national. Au centre de la photo, un texte de salutation adressé au Prophète, aux imams et aux martyrs, pris de textes canoniques de la visite pieuse (*ziyâra*), gravé sur pierre. Divisions des martyrs, Behesht Zahrâ, 2016.

© Photo, S. Parsapajouh, 2016

5 Ces familles de martyrs estiment que ces projets municipaux d'aménagement sont avant tout des moyens pour demander des budgets colossaux au gouvernement, et d'enrichir leurs promoteurs, à l'encontre des idéaux révolutionnaires des années 1980 pour lesquels leurs enfants se sont sacrifiés.

6 À ce propos voir : Khosrokhavar, 2003.



**Fig. 2** – Exemples de tombes de martyrs avec divers ornements. En arrière plan, deux sœurs et leurs mère, se sont recueillies sur la tombe de leurs frère. Divisions des martyrs, Behesht Zahrâ, 2016 – © S. Parsapajouh, 2016

Une mère de martyr prend la parole avec force et conviction, et dit avec éloquence :

... Ils nous ont apporté tous les malheurs et ont commis toutes les fautes ! Et maintenant ils s'en prennent aux tombes de nos enfants ! Après douze ans d'attente, on m'a rapporté juste quelques os de mon fils qui repose ici ! Je ne permettrai pas jusqu'à mes dernières secondes qu'ils touchent à cette tombe.

Une jeune femme, enveloppée dans son tchador posé soigneusement sur un foulard en soie de couleurs claires et qu'elle tient de deux doigts sous le menton, dit d'une voix douce et perçante :

La tombe de mon père, telle qu'elle est actuellement, n'est pas une simple pierre ! C'est un lieu unique pour moi : c'est sur cette pierre que j'ai passé toute mon enfance ! C'est ici que j'ai mangé et dormi, jour et nuit, l'été et l'hiver, pendant toute mon enfance ! Je ne permettrai pas qu'on touche à cette pierre !

Une femme âgée enchaîne :

Je parle au nom de mes cinq fils martyrs qui reposent ici : Hossein, Hassan, Nosratollâh, Jawâd et Ali. Je jure devant Dieu que je ne suis pas d'accord pour qu'ils touchent à ces



tombes ! “Aménagement”, “rénovation”, tout cela n’est que purs mensonges... ! Ils veulent détruire ces tombes, ces boîtes miroirs (*hejleh*) que nous avons fabriquées nous-mêmes dès le début de la guerre ! Ça fait plus de trente ans maintenant que je viens ici me recueillir sur ces pierres et parler à mes fils de la douleur de mon cœur ! Ô vous les mères, levez-vous et défendez votre droit et le droit de vos fils ! [Le cri Allah akbar des mères l’accompagne]. Nous avons donné nos fils à Dieu et à l’imam Hossein, sans rien attendre du pouvoir ! Personne ne nous a jamais demandé si nous étions mortes de douleur ou encore vivantes ! Nous voulons juste une chose : pouvoir encore nous asseoir, avec notre douleur, sur les tombes de nos fils telles que nous les avons bâties de nos propres mains.

L’inquiétude grandit, les autorités du cimetière interviennent, la foule se disperse. Quand je reviens sur les lieux, le lendemain et le jeudi suivant, il n’y a plus aucune trace de ce qui s’est passé. Mais les revendications se poursuivent sur les réseaux sociaux et au sein des associations formées pour lutter contre les décisions administratives.

Quel est donc ce projet d’aménagement des tombes qui suscite une telle rage chez les familles de martyrs, ces familles que la société civile considère pourtant comme soutenues et choyées par le pouvoir depuis les années de guerre ?

## La guerre et ses martyrs

En septembre 1980, au comble des tensions et passions révolutionnaires traversées par l’Iran depuis le renversement du chah et la prise du pouvoir de l’ayatollah Khomeini (février 1979), au moment où l’on s’inquiète d’une possible guerre civile entre le pouvoir provisoire en place et les révolutionnaires, l’Iran est attaqué par l’armée irakienne. C’est une guerre de huit ans qui commence, un drame qui va constituer non seulement la marque la plus sanglante, mais aussi l’étape la plus décisive dans l’histoire contemporaine de l’Iran. Dans ce chaos révolutionnaire où l’armée et les forces militaires officielles se trouvent menacées, ce sont surtout de jeunes volontaires dévoués à l’ayatollah Khomeyni et à ses idéaux révolutionnaires, *basiji* et *pâsdârân* (gardiens de la révolution), qui s’engagent jusqu’au sacrifice (Parsapajouh, 2019). Leur effectif semble avoir été bien supérieur à celui de l’armée régulière (*artesh*) pendant toute la durée de la guerre ; pendant les seules premières années, près de 200 000 volontaires sont tués sur les champs de bataille, notamment faute d’équipement, dans des contre-attaques de vagues humaines<sup>7</sup>. Ces soldats sacrifiés ont été baptisés « martyrs » (*shahîd*, pl. *shohadâ*).

Toute révolution et toute guerre ont bien sûr leurs martyrs dont le sacrifice pour la cause sublimée est célébré après coup par la nation ; ce statut et les valeurs qui le fondent paraissent universels. Cependant, ce concept et ses exemples ont pris en Iran, pendant la guerre Iran-Irak, une ampleur et une sacralité tout à fait

---

<sup>7</sup> À ce propos voir Devictor, 2015.

nouvelle, proprement métaphysique, du fait de l'association entre ces événements et la mémoire chiite originelle issue de la tragédie historique de Karbalâ<sup>8</sup>.

La martyrologie foncière du chiisme imamite a donné lieu, au cours de l'histoire, à des rituels et cérémoniels populaires très importants dont le plus connu est bien sûr la cérémonie de 'Āshurâ commémorant les dix jours de l'épopée tragique de l'imam Hossein, ainsi qu'à toute une littérature populaire, de registres variés, dédiée à ce drame (Aghaie, 2004 ; Mervin, 2006, 2014 ; Hesam-Mazaheri, 2011 ; Rahmani, 2014). Cette martyrologie a été réactivée sous une forme nouvelle en Iran dès les prémices de la révolution dans les années 1960, suite à un mouvement de réforme, de sécularisation et de politisation du chiisme<sup>9</sup>. Dans les discours et les consciences des activistes de la révolution s'est noué un lien entre la mémoire de la bataille de Karbalâ et la révolte contre le chah (Bromberger, 1980 ; Digard, 1988). Dès lors, l'individu croyant sort de son rôle traditionnel, doloriste et quétiste – celui qui est dans l'attente patiente du retour du Mahdi, le sauveur providentiel<sup>10</sup> – pour devenir un potentiel soldat actif, capable de mépriser la mort, de glorifier la liberté, de dire non à la soumission et à l'oppression, de devenir, en quelque sorte, le Hossein de son temps, voire le soldat du Mahdi en son temps. De cette période jusqu'à la fin de la guerre (1988), les discours des leaders politiques comme l'ayatollah Khomeyni comprennent de nombreuses assimilations aux conditions des événements de Karbalâ, des personnages contemporains aux figures de l'épopée sacrée : tour à tour, Chah et Saddam Hossein ont été nommés « les Yazid du temps<sup>11</sup> », les victimes des combats appelées *shohadâ* en référence aux saints martyrs de Karbalâ. Toute une onomastique, toute une terminologie ont été empruntées à la dramaturgie de Karbalâ pour désigner les lieux, personnalités, événements politiques et militaires de ces années de révolution et de guerre. On peut citer l'exemple du célèbre *basiji* Shâhrokh Zarghâmi, baptisé le Hurr de la Révolution en référence à Hurr b. Riyâhî, l'un des compagnons de l'imam Hossein<sup>12</sup> ; ou encore les opérations militaires (près d'une centaine) et leurs codes secrets se référant à des événements des débuts de l'islam, comme les opérations de Badr et de Khaybar, et pour près de la moitié, à l'épopée de Hossein, comme les opérations dites de 'Āshurâ (de 1 à 5), de Karbalâ (1 à 10), de Muslim b. 'Aqil, de Moharram (1 à 5), de Hossein b. Ali, ou de Thâr-Allâh (Devictor, 2015). Ainsi

<sup>8</sup> Comme d'ailleurs dans le cas du Hezbollah libanais. Cf. Calabrese, 2016.

<sup>9</sup> Pourtant ce chiisme « séculier, vécu et en action » comme l'écrit J.-P. Digard (1980), malgré les études avancées sur le chiisme iranien (par H. Corbin et ses élèves), n'a été que très tardivement analysé en France (notamment par Richard, 1980). Seuls les anthropologues ont été sensibles à la force animatrice de la religion sur les couches sociales et ses effets sur la société iranienne (Digard, 1980, 1988 ; Bromberger, 1980). Au sujet du rapport entre cette guerre et la martyrologie chiite, voir également Devictor, 2015.

<sup>10</sup> Celui-ci est identifié par les chiites imamites à leur douzième imam occulté et attendu depuis 941.

<sup>11</sup> Yazid b. Mu'awiya est le calife omeyyade ayant ordonné à son armée le massacre de Hossein, de sa famille et de ses partisans.

<sup>12</sup> L'un des commandants de l'armée de Yazid, qui a changé de camp pour combattre le jour de 'Āshurâ au côté de l'imam Hossein. Il est tombé en martyr parmi ses compagnons. Il est très respecté par les chiites qui considèrent son acte comme un exemple de bénédiction divine.





l'épopée de 'Āshurā devient presque inséparable du temps présent, affranchie d'une date précise dans le passé et d'un lieu circonscrit sur la terre, susceptible de se reproduire partout et constamment, tant qu'il y aura des opprimés et des oppresseurs : « Toute terre est Karbalā, tout jour est 'Āshurā »<sup>13</sup>.

Dans les conditions chaotiques de l'époque, cette assimilation fonctionne comme une force unificatrice pour la République naissante, un pouvoir mobilisateur défensif (mais pas seulement) contre tous les ennemis internes et externes, mais aussi un remède consolateur de la douleur générée par la violence et les pertes subies<sup>14</sup>. Une forme de rationalité religieuse fusionne la raison d'État et la foi chiite. Durant les huit années de guerre, baptisées non pas *jihād* – le combat sacré légitime sous le seul commandement de l'imam – mais « défense sacrée » (*defâ'-e moqaddas*), le pays connaît alors une ambiance de deuil et de fierté mêlés où la compassion pour les martyrs de la guerre se confond avec la celle pour l'imam Hossein, ses parents et ses compagnons.

Le statut de martyr perd alors de sa singularité liée aux figures uniques du chiisme originel pour se banaliser et s'universaliser. Les fronts de la guerre deviennent symboliquement le Karbalā de l'Iran, et la société, le théâtre des défilés funéraires quotidiens autour des corps des martyrs revenus du front<sup>15</sup>. C'est ainsi que les tombes des martyrs, dans tous les villes et villages de l'arrière-front, deviennent des lieux sacrés pour une partie de la nouvelle société iranienne. Les martyrs sont enterrés au sein des divers cimetières, dans des divisions qui leur ont été consacrées, nommées *Golzâr-e shohadâ* (« jardin des martyrs »). Avec l'avancement de la guerre, le statut de martyr tend à gagner en valeur dans l'imaginaire des Iraniens convaincus par la révolution et les discours des hommes politiques, et ces divisions ne cessent de s'emplir, galvanisant la ferveur populaire. Ces « jardins des martyrs » deviennent tout à la fois des lieux de lamentation et de glorification de ces jeunes hommes tués ; ils se voient fréquentés quotidiennement par les mères, femmes, enfants et amis des martyrs, mais aussi par tous ceux qui les admirent sans avoir eu la possibilité d'accomplir le même acte sacrificiel. Ces terres sont comme sanctifiées par les corps d'hommes « purs » et « innocents » ayant eu le privilège d'« être choisis par Dieu parmi les meilleurs » – une idée centrale de la martyrologie chiite que l'on rencontre aussi couramment dans les testaments laissés par les martyrs dont des extraits sont affichés dans l'espace public et sur leurs tombes.

---

13 Cette phrase, prononcée par le leader de la révolution l'ayatollah Khomeyni le 26 septembre 1979 à Téhéran, devint un lieu commun durant toute la période de la révolution et de la guerre.

14 Au sujet du rapport entre la souffrance et la violence issues de la guerre, voir l'intéressante analyse de Sylvain Perdigon, 2010.

15 Nous avons abordé ce sujet dans Parsapajouh, 2019.

## Le cimetière de Behesht Zahrâ et ses divisions de martyrs

Les divisions des martyrs les plus importantes du pays, du point de vue du nombre et de l'importance politique des défunts depuis la révolution, se trouvent dans le cimetière de Behesht Zahrâ, lui-même de loin le plus grand cimetière d'Iran.

La conception de ce cimetière remonte aux années 1960, dans le cadre d'un programme moderne et hygiéniste du régime de Pahlavi II visant à séparer « la ville des morts » de « la ville des vivants », à centraliser toutes les sépultures de la capitale en un seul lieu administré uniquement par l'État et soumis à des règlements normalisés. Inauguré en 1970, ce cimetière reçoit d'abord peu d'attention religieuse. Sans aucune sacralité, il se présente comme un lieu parfaitement aménagé, mais froid et presque maudit, au milieu du désert, où seuls les plus démunis, sinon les moins croyants, se font enterrer. Loin du prestige des cimetières anciens situés aux alentours des mausolées chiites, c'est un cimetière public moderne, étendu alors sur une superficie de 314 hectares, complètement excentré, à 10 km de Téhéran sur la route de Qom, inaccessible par les transports en commun. Il reste presque sans usage jusqu'à la révolution.

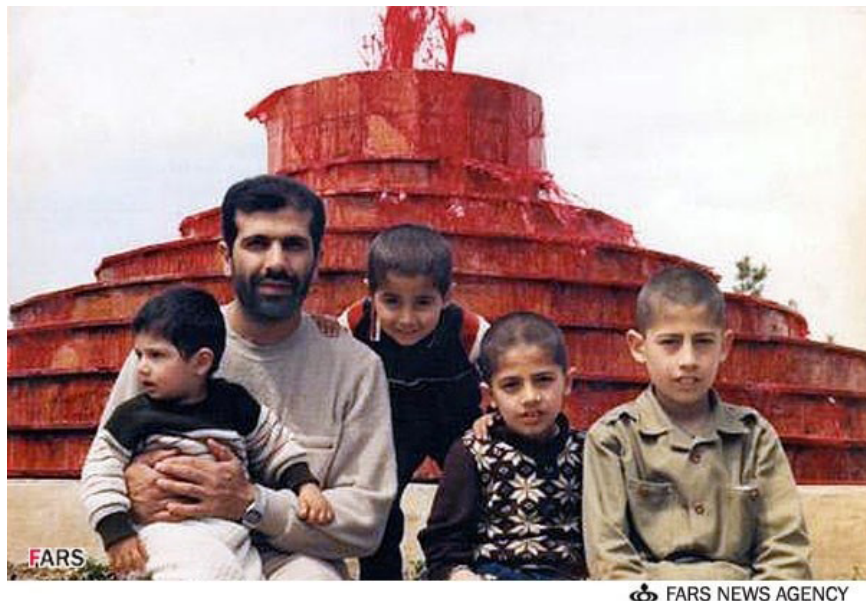
Avec les événements aboutissant à la révolution de 1979, ce cimetière voit son statut bouleversé. Il prend une importance pour la société. C'est là qu'au début de la révolution les victimes sont inhumées par les autorités dans des divisions spécifiques, et que l'ayatollah Khomeyni se rend directement depuis l'aéroport à son retour triomphal de France le 11 février 1979, afin de se recueillir auprès des « éternels vivants » (*zendegân-e javid*) et des « témoins de l'histoire » (*shâhedân-e târikh*), et de prononcer son premier discours. Dans les années 1980, avec les vagues de victimes des violents conflits intérieurs et de la guerre contre l'Irak, ce cimetière prend une importance sans pareille.

On y assiste à une véritable sacralisation des victimes de toutes sortes : depuis de jeunes soldats tombés sur les fronts de la guerre jusqu'aux figures politiques les plus importantes tuées dans les attentats contre le régime révolutionnaire. Une sacralisation réactivée, là aussi quotidiennement, avec l'arrivée des corps, leurs enterrements, les visites des mères et des femmes éplorées sur les tombes de jeunes, et même de très jeunes hommes.

Ces divisions de martyrs constituent durant toutes les années de guerre le cœur palpitant de la République islamique : ce sont des lieux de lamentations pour les familles des martyrs, mais aussi de mobilisation, des jeunes militants fervents y renouvelant sans cesse leur allégeance au Guide de la révolution et à ses idéaux. Toute personne de passage dans ces divisions durant les années 1980 se souvient de la fontaine de sang, l'emblème le plus marquant de ces lieux, composée de sept niveaux desquels coulait interminablement un liquide rouge, représentant le sang sacré des martyrs. Nombreux sont les *basiji* révolutionnaires qui se sont



fait photographier devant cette fontaine, avant de tomber eux-mêmes en martyrs (Fig. 3<sup>16</sup>).



**Fig. 3** – Sar-Lashgar Aqarab-Parast devant la fontaine de sang, avec ses enfants – © : [http://didban.ir/]. Son fils dit : « à l'époque quand je lui demandais quel était son statut, il me disait : 'je suis le soldat de l'imam Zamân' ».

La ferveur politico-religieuse entourant ces divisions où reposent plus de 30 000 martyrs à la fin de la guerre se voit à la fois couronnée et apaisée par l'enterrement somptueux de l'ayatollah Khomeyni en juin 1989, dans un gigantesque sanctuaire situé quelques kilomètres à l'ouest de ces divisions, mais au sein du même cimetière. Cet événement, suivi par des politiques de reconstruction du pays après la guerre, sous la présidence de Hâshemi Rafsandjâni, mit un terme à la passion révolutionnaire.

Le cimetière de Behesht Zahrâ est aménagé de manière très rationnelle : les défunts sont classés selon différentes catégories de personnes – ordinaires, glorifiées ou répudiées par l'État – et répartis conséquemment dans des divisions distinctes. Il comprend actuellement 164 divisions, dont 18 consacrées aux martyrs, eux-mêmes divisés en martyrs « ordinaires », martyrs de l'attentat de Haft-e tir (1981), martyrs de La Mecque (1987), victimes de l'attaque américaine contre le vol 655 d'Iran Air (1988), martyrs journalistes, nouveaux martyrs de Syrie, etc.

---

<sup>16</sup> Elle a été démontée au cours de la décennie suivante, quand la société a pris ses distances avec l'idéologie révolutionnaire et la martyrologie.

Behesht Zahrâ dispose de huit entrées aux orientations géographiques diverses, la principale et la plus fréquentée étant celle du nord, nommée Bâb ash-Shohadâ (« la porte des martyrs »). Il s'agit d'un très grand portail métallique, surveillé par des militaires. Au-dessus de cette entrée est calligraphié le célèbre verset coranique (III, 169) : « Ne crois point que sont morts ceux qui ont été tués sur le chemin d'Allah ! Au contraire ! Ils sont vivants auprès de leur Seigneur, pourvus de leur attribution<sup>17</sup>, », au-dessous duquel sont dressés de nombreux drapeaux nationaux. Derrière ce portail, de l'autre côté, est exposé le célèbre portrait de Amir Hâj-Amini représentant le martyr en grande taille.



**Fig. 4** – Célèbre portrait du martyr Amir Hâj-Amini, exposé à l'entrée Bâb ash-Shohadâ  
© DR sn,sd (poster d'une librairie située dans les divisions des martyrs)

<sup>17</sup> Traduction Blachère, 1999 : 99.

En entrant par cette porte, on traverse le Boulevard des Martyrs, avec sur la droite le sanctuaire de l'ayatollah Khomeyni, visible de loin, et sur la gauche les divisions des martyrs. Pour entrer dans ces divisions, on passe par un seuil, surveillé là aussi par des militaires. Divers pancartes et panneaux avec des images de martyrs, des versets coraniques, des citations des deux Guides de la révolution successifs, Ruhollah Khomeyni et Ali Khamenei, sont exposés. L'ensemble de ces divisions constitue un lieu particulier, animé et public, en même temps qu'un entre-soi pour les familles des martyrs au sein du cimetière. La morphologie de ces divisions suit un ordre chronologique commençant à partir du seuil à l'entrée. Le premier lieu est un rond-point au milieu duquel est bâti le tombeau de l'ayatollah Tâleqâni (1911-1979)<sup>18</sup>, situé juste devant un monument commémoratif là où l'ayatollah Khomeyni prononça son premier discours en 1979. Ce mémorial est nommé *Julûs*, terme arabe signifiant « siège » ou « place assise » ; il s'agit d'une sorte de piédestal sur lequel est posée la maquette d'un fauteuil recouvert d'un drap blanc ainsi qu'un microphone, représentant non seulement le premier discours de l'ayatollah Khomeyni, mais aussi tous les discours donnés depuis sa résidence de Jamârân (au nord de Téhéran), durant toutes les années de guerre. Puis commencent les divisions des martyrs de la révolution, les plus anciens, et un ensemble de bâtiments qui comprend une mosquée, une salle d'exposition et un centre informatique. Plus loin, on parvient à un autre monument, à la fois mémorial et sanctuaire, consacré aux hommes politiques tués dans les attentats du début de la République islamique<sup>19</sup>. Ce sanctuaire est nommé *haftâd-o-do tan* (« soixante-douze corps », allusion au nombre des martyrs de Karbalâ) et abrite les tombes de quatre-vingts hommes politiques. Ces tombes sont toutes plates, au ras du sol et couvertes de tapis rouges qui habillent les espaces laissés vides entre elles. Ces tombes se ressemblent toutes : à l'exception du nom, aucun signe particulier ne les distingue.

Plus loin, en allant vers l'ouest, on arrive à un rond-point où le monument commémoratif des « trente mille martyrs » remplace aujourd'hui la célèbre fontaine de sang des années 1980. Ce monument représente les opérations militaires avec leurs noms, lieux et dates, ainsi que les noms de leurs martyrs dont certains sont enterrés dans ces divisions. *Khâneh-ye Shahîd* (« la Maison du martyr ») est un autre lieu important autour de ce rond-point, régulièrement visité par les écoliers dans le cadre des sorties scolaires. Il s'agit d'un centre culturel, lieu de propagation de la culture du martyr, inauguré après-guerre en 1994. Il comprend un musée des martyrs<sup>20</sup> géré par la Fondation des martyrs<sup>21</sup>, où les affaires personnelles

18 Mahmud Tâleqâni, théologien et actif pendant la révolution, très apprécié pour ses points de vue pacifiques et modérés.

19 On peut citer entre autres le nom de Mohammad Beheshti (1928-1981), Secrétaire général du parti et chef du système judiciaire; Mohammad-Ali Rajâ'i (1933-1981), deuxième président de la République islamique; Mohammad Jawâd Bâhonar (1933-1981), deuxième premier ministre. Les années suivantes, les corps d'autres hommes politiques tués lors d'autres attentats y ont également été enterrés.

20 Ce musée est l'un des trois musées de martyrs de la ville de Téhéran.

21 Fondée en 1979 par un décret personnel de l'ayatollah Khomeyni, elle avait pour mission originelle

de certains martyrs (photos, testaments, Coran de poche, lunettes, keffieh, bottes, etc.) sont rassemblées dans de simples vitrines; un centre d'archives concernant les martyrs; deux salles de projection et de réunion, et une librairie vendant livres, films, musiques, images et mêmes jouets, autour de la mémoire de la « Défense sacrée ». À l'extérieur, une salle nommée *Mahdiyeh* est dédiée aux invocations collectives et officielles – comme la récitation de *Ziyârat-e 'Ashurâ* tous les jeudis soirs, ou de *Do'â-ye Nudbeh* tous les vendredis matins – puis, plus loin, un ancien char de guerre sert de terrain de jeu à de nombreux enfants.



**Fig. 5** – Ancien char de guerre qui sert de terrain de jeu pour enfants, situé près de la Maison du martyr – © S. Parsapajouh, 2016

Juste à côté se trouvent douze tombeaux fictifs, dédiés aux martyrs des mouvements de libération du monde musulman, édifiés au cours du temps. Il s'agit des tombeaux commémoratifs de 'Imâd Fâ'iz Mughniya (1962-2008)<sup>22</sup> et de son fils Jihâd Mughniya (1991-2015)<sup>23</sup>; d'Edoardo Agnelli (1954-2000)<sup>24</sup> et de Khalid

---

l'identification des victimes de l'ancien régime afin d'apporter une aide financière à leurs familles (Bombardier, 2011).

<sup>22</sup> Un des dirigeants chiites libanais du Hezbollah, mort lors d'un attentat en Syrie.

<sup>23</sup> Un combattant libanais du Hezbollah tué lors de l'incident de Mazra'at al-Amal.

<sup>24</sup> Fils de Gianni Agnelli, administrateur de Fiat et principal actionnaire de la Juventus de Turin, il est célèbre en Iran pour sa conversion au chiisme et son admiration pour le caractère spirituel et anti-impérialiste de la République islamique. Sa mort qualifiée de suicide est considérée en Iran comme un assassinat et il a été reconnu comme martyr.



Islambouli (1955-1982)<sup>25</sup>; de Rachel Aliene Corrie (1979-2003)<sup>26</sup>; de Suleiman Mohammed Khater (1961-1986)<sup>27</sup>; de Mustafa Mahmoud Mazeh (1968-1989)<sup>28</sup>; des trois frères palestiniens Nidal, Rawâd et Mohammad Fathi Farahat et de leur mère, Maryam Muhaysen, dite 'Umm Farahat, tous déclarés « *mujâhidûn* du mouvement de la résistance palestinienne »; enfin, une tombe pour les martyrs inconnus de l'attentat-suicide contre les militaires américains et français de la Force multinationale de sécurité à Beyrouth en octobre 1983. Ces cénotaphes n'attirent guère l'attention des visiteurs qui sont pour la plupart des membres des familles des martyrs iraniens. Parmi les gens que j'ai interviewés, personne ne connaissait vraiment ces martyrs internationaux.

Les divisions des martyrs de guerre sont toutes rangées selon l'ordre chronologique : les plus récentes sont celles des nouveaux martyrs afghans et iraniens du front syrien, dits « défenseurs du sanctuaire » (*modâfe'ân-e haram*). Deux divisions sont aussi consacrées aux 2 500 martyrs inconnus de la guerre Iran-Irak.

Toutes ces divisions sont très régulières et leur disposition suit le plan initial du cimetière moderne. Au milieu de chaque carrefour, autour d'un monument commémoratif, différents stands éphémères offrent leurs services d'aide et d'accompagnement : conseillers psychologues, barbiers, conseillers religieux, ateliers de travaux manuels, distributions de boissons et de nourritures votives. Quant aux tombes, hormis celles de certains hommes politiques et celles des martyrs inconnus qui sont uniformes, toutes les autres ont des formes très hétérogènes et personnalisées : la taille, la couleur, les inscriptions et les motifs dessinés diffèrent d'une tombe à l'autre. Chaque tombe est singulière et raconte sa propre histoire. Cependant, toutes suivent la même composition : une simple pierre tombale plate et une boîte vitrine, appelée tantôt « boîte miroir » (*ja'beh ayneh*), tantôt « chambre nuptiale » (*hejleh*)<sup>29</sup>, plantée en haut de la tombe. Cette composition particulière est la caractéristique de toutes les divisions des martyrs des années 1980 à travers le pays.

Les inscriptions gravées sur les pierres tombales sont souvent constituées des éléments suivants : une phrase qui revient fréquemment en haut de la pierre :

25 Militaire égyptien, l'un des responsables de l'assassinat du président Anouar al-Sadate. Son exécution par l'État égyptien en 1982, à une époque où l'Iran ne reconnaissait aucune réconciliation avec l'Égypte, lui a valu le statut de martyr.

26 Militante américaine pro-palestinienne, décédée dans la bande de Gaza, lors de la seconde Intifada.

27 Soldat égyptien ayant commis le massacre de Ras Burqa le 5 octobre 1985 dans la péninsule du Sinaï. Israël exigea une punition sévère tandis qu'il bénéficiait d'un large soutien en Égypte et dans le monde arabe. Il a été retrouvé mort en janvier 1986, pendu dans sa cellule de prison. Après sa mort, le gouvernement iranien l'a consacré martyr.

28 Suite à la fatwa de l'ayatollah Khomeyni contre Salman Rushdie le 3 août 1989, il meurt à l'hôtel Paddington à Londres, en déclenchant accidentellement la bombe qu'il fabriquait pour tuer Rushdie.

29 Il s'agit d'un petit autel funéraire, représentant une « chambre nuptiale » à l'intention des jeunes hommes morts avant de se marier, selon une tradition populaire en Iran. À propos de la raison de cette nomination en Iran voir Parsapajouh, 2019; au sujet des cas semblables au Liban sud voir Kinda Chaib, 2010.

*Bi-smi rabb-i shuhadâ wa siddiqîn* (« Au nom du Seigneur des martyrs et des véridiques<sup>30</sup> »); le nom du martyr précédé du titre *shahîd* souvent en rouge, suivi d'un préfixe mentionnant son identité sociale : enseignant, ouvrier, religieux, soldat, *basiji* ou '*âref* (« mystique »), le prénom du père, les dates de naissance et de mort, ainsi que le lieu du martyre. Autour de ces inscriptions se trouvent aussi différents motifs : un oiseau en vol (symbolisant la délivrance), un papillon (métaphore de l'amour ou de l'amant), une bougie (métaphore de l'aimé ou de la vérité), la tulipe (symbolisant le martyr)<sup>31</sup>, le livre (symbolisant la vie terrestre ou la connaissance) et parfois le logo d'une organisation comme *Sepâh* (« gardiens de la révolution ») ou *Basij*.

La partie basse de la pierre est souvent consacrée à un passage du testament de la personne dont le contenu montre très clairement l'esprit et la mentalité du martyr.



Fig. 6 – Exemple de pierre tombale à Behesht Zahrâ. – © S. Parsapajouh, 2016.

30 Cette expression n'a pas d'origine scripturaire ancienne selon nos recherches et semble être inventée après la révolution iranienne.

31 Le papillon et la bougie représentent le rapport entre l'amant et le bien-aimé, puisé dans des poésies mystiques. Les oiseaux (tourterelle, pigeon, rossignol, faucon) sont également les animaux préférés et les plus cités dans la poésie mystique persane et musulmane riche de comparaisons entre les comportements des oiseaux et des humains (Mayeur-Jaouen, 2005).

Traduction du passage du testament écrit sur la tombe (fig. 6) :

Maintenant que je suis seul avec mon Dieu dans cette noirceur de la nuit, je mets sur papier ce testament. Peut-être pourrai-je montrer ainsi à certains la vérité de ce chemin ; que l'homme baisse les bras devant la mort et seulement devant elle. Tant mieux alors que cette mort soit sur le chemin de celui qu'on aime, de celui qu'on adore et qu'on soit reconnu martyr sur ce chemin.

Les boîtes miroirs constituent un autre élément singulier de toutes ces divisions de martyrs. Ce sont de petites vitrines en aluminium, dressées à la tête de chaque tombe. Chacune rassemble quelques objets personnels du martyr ou de sa maison : sa photo dans un cadre, des bougies, un chapelet, un petit bloc de prière, un Coran de poche, quelques fleurs en plastique, parfois son testament écrit à la main, des photos de lui lors d'un pèlerinage ou avec ses amis, des images des imams chiites, etc. L'ensemble est toujours décoré ou protégé par un petit rideau joliment brodé ; avec ce rideau, la vitrine représente comme une petite fenêtre ouverte sur un univers domestique (Modaresi, 2015).

Pour un observateur extérieur, ces boîtes peuvent être des formes de reliquaires, des sortes d'autels mortuaires, mais d'après les observations et les entretiens que j'ai effectués, elles sont porteuses d'autres significations, liées à la croyance selon laquelle le martyr est considéré, non pas mort, mais comme entièrement vivant. Elles représentent d'abord des « chambres » miniatures à travers lesquelles la mère ou l'épouse entretient sa relation avec le jeune homme. Ce sont de petits espaces féminins (Modaresi, 2015) ou plus précisément maternels, où s'expriment ouvertement l'affection et la foi d'une femme endeuillée. À chaque visite, c'est une femme qui déverrouille le petit cadenas, ouvre la boîte, nettoie l'intérieur tout en parlant avec le jeune martyr, prend le chapelet et le cahier de prières, et commence ses invocations. Plus tard, quand elle s'apprête à partir, elle range tout à l'intérieur de la boîte, ferme parfois le rideau ou le laisse entrouvert, verrouille le cadenas et s'en retourne. Bien que repartie, elle reste présente à travers cette petite chambre auprès de la tombe, comme son fils (ou son mari, ou frère) doit rester toujours concrètement présent à travers le même espace. Comme le dit le frère d'un martyr à propos de ces boîtes : « Il s'agit d'un véritable chez-soi des mères, un lieu de vie, un lieu vivant, rempli d'émotion et de souvenir. »

Pour d'autres, ces petites boîtes miroirs dressées sont importantes parce qu'elles symbolisent le martyr debout et non pas tombé :

Les martyrs sont des cyprès dressés de notre histoire ! Ils ne tombent jamais ! La forme de ces boîtes exige le respect. Quand on vient leur rendre visite, on reste debout pour parler avec eux comme s'ils étaient debout !

C'est à travers ces boîtes qu'on peut également se rendre compte de la présence régulière de la mère et de la famille auprès de la tombe. Certaines disent l'absence des mères (peut être décédées), par un rideau pâli ou tombé, une photo devenue blanche sous l'effet du soleil permanent, et la poussière qui a envahi l'intérieur.

D'autres boîtes sont surprotégées par plusieurs couches de rideaux rajoutés à l'extérieur, qui les couvrent entièrement : comme si ces martyrs ne voulaient plus se donner à voir dans leur intimité, ni voir le monde extérieur ; des martyrs préférant rester repliés sur leur univers intime plutôt que de voir le monde extérieur transformé. Cette fermeture progressive des boîtes est un phénomène que l'on observe de plus en plus. M. Ayat (2016) dit à propos de ces boîtes :

Cette boîte n'est pas un objet à visiter ou à commenter ! Ce n'est pas une vitrine ni un musée, mais un vrai lieu, une extension du chez-soi du martyr ; une extension du cœur de la mère du martyr.

Elle est comme une petite niche dans le mur (*tâqceh*) où les mères rassemblent traditionnellement leurs objets personnels.



Fig. 7 – Tombe de martyr au cimetière de Behesht Zahrâ, avec sa boîte-miroir et sa photo exposées vers l'extérieur – © S. Parsapajouh, 2015.



**Fig. 8** – Tombe de martyr au cimetière de Behesht Zahrâ, avec la boîte-miroir recouverte de l'extérieur – © S. Parsapajouh, 2016.

On attribue des pouvoirs surnaturels à ces martyrs, aussi bien de leur vivant qu'après leur mort. Comme cette mère qui dit :

Il savait l'heure exacte de son martyre. En partant il m'a dit : je tomberai en martyr dans douze jours. Le douzième jour j'ai senti son départ ! Personne ne m'a crue, mais quand ils me l'ont ramené, la date du martyre indiquée était la même !

Et une autre :

Mes enfants viennent souvent dans mes rêves dès que je sens leur manque, et ils me procurent toujours ce dont j'ai besoin.

Ces divisions sont en outre un lieu de dévotions religieuses et de visites pieuses, dans une culture où le culte des morts comme des saints est très vivace. Il y a des tombes qui sont l'objet de récits différents, parfois miraculeux, comme la tombe du *shahîd* Pelârak, dit le martyr de *gol o gollâb* (« rose et eau de rose »), qui diffuse depuis son enterrement un parfum de rose, odeur qui demeure quel que soit le temps qu'il fait et la saison<sup>32</sup> ; ou encore la tombe de ce soldat inconnu qui l'a lui-même désignée en rêve à sa mère, ou encore celle qui devient une sorte de mausolée par son efficacité à répondre aux vœux de ses visiteurs. C'est aussi le cas de

<sup>32</sup> Sur ce phénomène de l'odeur et la sainteté qui lui est souvent associée dans le christianisme, l'étude de Jean-Pierre Albert (1990) montre des traits comparables avec l'islam.

Mohammad-Reza Shafi'i ou de Samad Hosseini, dont les corps seraient demeurés intacts lorsqu'on les a retrouvés sur les champs de bataille bien des années plus tard ; celui qui a souri quand on l'a mis en terre ; celui dont le corps suintait encore du sang frais ; celui dont la chair était encore chaude quand on le rendit à sa mère. Il y a aussi Ebrâhim Hâdi, qui avait toujours souhaité s'anéantir sur « le chemin de l'amour »<sup>33</sup> ; et s'en est allé ainsi : on n'a jamais retrouvé son corps. Il n'a pas de tombe mais un mémorial, et sa photo, de différentes tailles, est affichée en divers lieux de ces divisions ; il apparaît en rêve à d'innombrables visiteurs<sup>34</sup>.

D'autres tombes sont devenues, de manière encore plus intime, des lieux de visite pieuse, toujours suite à un rêve ou à un prodige, comme certains martyrs inconnus adoptés par des visiteurs auxquels ils apparaissent toujours en rêve, donnant des conseils, prévenant du danger, résolvant des problèmes, etc.

Une jeune fille me dit :

Je ne rends pas visite à n'importe quel martyr ! J'étudie d'abord l'histoire de leur vie ; je cherche dans les archives, dans les médias, partout, puis je choisis le martyr qui me touche le plus. Je lui montre ma dévotion et il me répond [elle ne m'explique pas comment] et comme ça je noue un lien avec lui au cours du temps.

Puis ces visiteurs, par différentes initiatives, nouent des liens avec chacun de ces martyrs miraculeux : ils leur rendent visite régulièrement, fêtent auprès d'eux leur mariage ou leur anniversaire, le Nouvel An, font leur rupture du jeûne pendant le mois de Ramadan près de leur tombe, etc. Combien de fois ne m'a-t-on dit : « Fais un vœu et demande aux martyrs, tu verras, ils te répondent et ils exaucent ton vœu ».

Ces pratiques et croyances sont comparables aux pratiques dévotionnelles des fidèles dans les sanctuaires des imams chiites et de leurs descendants, des pratiques pieuses très individualisées qui n'ont rien de politique. Des phrases comme celle-ci témoignent de cette croyance :

Ces tombes, telles quelles sont, portent des valeurs sacrées : certains martyrs ont formulé des prières de leur vivant devant ces tombes, tant de mères ont laissé couler leurs larmes sur ces tombes ; ces tombes sont porteuses de toutes ces vertus<sup>35</sup>.

---

33 Cette expression, utilisée assez fréquemment dans la littérature de la guerre Iran-Irak, est une métaphore pour parler du chemin de Dieu qui n'est que le combat. On l'utilise particulièrement pour parler de certains martyrs, comme Ebrâhim Hâdi qui y ont fait allusion dans leurs testaments. Ce passage du testament d'E. Hâdi l'illustre : « Mon Dieu, mon aimé, je ne sais pas comment admirer ta grandeur. Je sais seulement que celui qui te connaît, tombe amoureux de toi. Celui qui tombe amoureux de toi, renonce à toute autre chose et se lance vers toi. Et moi je sens bien cela en moi. »

34 Cela fait penser à l'histoire de la « canonisation populaire » de sainte Héléna de Toulouse qu'a analysée Elisabeth Blanc (1995).

35 L'idée que cette phrase comprend est tout à fait comparable à ce que nous avons observé à propos de la sacralité de la tombe et du sanctuaire de l'imam Hossein (Parsapajouh, 2016 b).







**Fig. 9** – Les divisions des martyrs du cimetière de Behesht Zahrâ, 2016 – © S. Parsapajouh, 2016.

## Ordonner, aménager ou détruire ?

À partir de 1998 est avancée l'idée de l'aménagement des tombes des martyrs ; la première fois, d'après M. Ayat<sup>36</sup>, ce fut l'*imam jom'eh* (officiant à la prière collective du vendredi) de la ville de Yazd qui proposa une mise en valeur de ces tombes à travers la construction d'un monument commémoratif dans les divisions de martyrs de cette ville. Cette initiative exécutée, l'idée d'aménager les divisions des martyrs s'est propagée et réalisée dans d'autres villes et villages, les uns en concurrence avec les autres, sous la direction de divers acteurs, maires, *imam jom'eh*, Fondation des martyrs, etc. Mais à mesure que ces projets se développèrent, ils se heurtèrent à la résistance des familles des martyrs qui ressentaient ces projets comme une désappropriation puis une destruction de lieux qui étaient les leurs. Longtemps, ces résistances sont restées minoritaires et sans voix face aux décisions des autorités reposant sur cet argument : « Il faut que les jardins des martyrs soient à la hauteur de leur valeur. » Or, « la hauteur » des martyrs se traduit de fait par l'uniformisation,

36 Entretien publié dans le quotidien *Tasnim*, 26 novembre 2016.

standardisée et moderniste, des tombes considérées comme « auto-fabriquées » par les familles, « avec les moyens rudimentaires et peu convenables »<sup>37</sup>.

Ainsi en l'espace de dix ans, plus de 12 000 cimetières ont été uniformisés : toutes les pierres sont désormais de la même couleur, taillées dans la même matière; les inscriptions sont harmonisées; les boîtes miroirs et toutes les autres singularités qui reflétaient les liens personnels entre un martyr et ses proches ont été supprimées. Dans certaines divisions, des projets paysagistes ont provoqué le déplacement de certaines pierres par rapport aux tombes, chose bien problématique du point de vue du culte des morts dans la tradition populaire<sup>38</sup>.



**Fig. 10** – Les tombes uniformisées des martyrs de la guerre Iran-Irak du cimetière de la ville de Kāshān, 2014 – © International Quran News Agency

37 Cela est parfaitement comparable par ailleurs à des politiques municipales d'aménagement des quartiers auto-construits comme Islamābād de Karaj, sur lequel nous avons travaillé (Parsapajouh, 2016a), mais aussi celles des quartiers anciens (dits « tissus usés ») du sud de Téhéran que montrent divers articles dans l'ouvrage collectif dirigé par Mina Saīdi-Shahrouz (2014).

38 Dans le culte chiite comme dans le soufisme, on croit à la présence de l'âme du mort auprès de ses ossements enterrés. C'est par l'intermédiaire de ces ossements que la personne considérée comme pure et sainte peut intervenir auprès de ceux qui rendent visite pieuse à sa tombe (sur le soufisme, Chambert-Loir et Gillot, 1995; Mayer-Jaouen, 2004; Amri, 2008). Cette croyance est également comparable avec le christianisme médiéval qu'analyse Peter Brown : « À la fin du <sup>ve</sup> siècle, les tombes des saints, qui se trouvaient dans les cimetières [...], étaient devenues des centres de la vie ecclésiastique de leur région. On croyait, en effet, que le saint monté au ciel était présent dans sa sépulture terrestre. » (Brown, 1984 : 1-4)

Les premiers lieux modifiés ont été les carrés de martyrs dans les villes et villages les plus éloignés, les plus démunis, les moins investis jusque-là par les politiques publiques, où cette démarche fut d'abord reçue par les habitants les plus délaissés comme une attention gracieuse à leur égard. Quand ce fut le tour de la capitale, là aussi l'aménagement commença par les carrés de martyrs au sein des petits cimetières locaux, et notamment par les tombes des martyrs inconnus.

Mais dans les grandes villes comme Téhéran, cet aménagement est vécu par les familles comme une violence ou une « trahison » ; certains ont même parlé d'« actes criminels »<sup>39</sup> tentant de faire oublier les martyrs dans leurs singularités. Mohammad-Hâdi Hâj-Amini, le frère du célèbre martyr Amir Hâj-Amini, et lui-même invalide de guerre, a déclaré :

C'est un jeu sur les mots, il ne s'agit pas d'aménagement mais d'abolition, de destruction de ces tombes et par conséquent de nos valeurs (2016).

En plus d'avoir aménagé ces lieux, les autorités y organisent diverses cérémonies et manifestations publiques : l'ornementation (*azîn-bandi*), l'embaumement (*atr-afshâni*), la plantation des drapeaux nationaux dits sacrés, la récitation collective des invocations, etc. Ces divisions deviennent ainsi des lieux politiques, conformes aux goûts et aux intérêts des gouvernements successifs.

En 2004, selon les dires de M. Ayat (2016), le processus de rénovation et d'aménagement, jusque-là en ordre dispersé, est officialisé par un texte voté par le Conseil des ministres afin de généraliser et d'appliquer l'opération dans un cadre standard au sein du plus grand cimetière national, Behesht Zahrâ. Un comité se constitue alors, avec « dix-sept personnes dont des juristes, techniciens et ingénieurs (de l'eau, du gaz, de l'électricité) ainsi que des représentants des administrations gouvernementales (préfecture et ministère du Budget), sans aucun représentant du côté des militaires, ni des familles de martyrs, ni du domaine culturel » (*ibid.*). Le projet débute en 2006. Là aussi on commença par les divisions de 2 500 martyrs inconnus, autrement dit les tombes sans propriétaire identifié<sup>40</sup>. « Le martyr inconnu, dit Hesam-Mazaheri, contrairement aux autres, est condamné, par son caractère anonyme, à être la propriété du gouvernement. Comme un terrain vague, l'État se l'approprie et décide où, comment et pour quel intérêt l'exploiter ... » (Ghorbani, 2017).

Cependant, le mécontentement des familles de martyrs depuis le début des interventions « rénovatrices » n'a pas tardé à entraîner une mobilisation contre ces aménagements, ce qui mit en suspens ce projet en 2007, alors que les divisions des martyrs inconnus étaient déjà transformées. Divers réseaux, constitués de parents

39 « Trahison » et « actes criminels » sont les expressions que les gens utilisaient pendant leurs rassemblements à Behesht Zahrâ pour dénoncer le projet d'aménagement des tombes des martyrs.

40 Précisons qu'en Iran, et notamment dans le cimetière de Behesht Zahrâ, la concession des tombes est à vie pour la famille du défunt, et la durée minimale de l'interdiction de l'exhumation est de 30 ans, durée estimée de la décomposition totale du cadavre.

et d'amis des martyrs, auxquels s'ajoutent des gens convaincus par les valeurs de la révolution et de la guerre, se sont formés depuis lors pour défendre, à travers les tombes des martyrs, les rares traces encore intactes de cette période. Pour ces militants, c'est un combat contre une société post-guerre devenue « capitaliste » et « consommatrice », qui tend à oublier ses véritables fondateurs, mais aussi contre un gouvernement qui fait de cette période un usage politique en ramenant tout à une seule catégorie uniforme, en réécrivant l'histoire de la guerre et de ses martyrs par la mise en valeur de certains aspects au détriment d'autres et la suppression de toutes les singularités.

En 2016, quand le comité de la rénovation a repris l'initiative de réaménager, sa main tomba d'abord sur la division 24, la plus ancienne division des martyrs de la guerre, alors que les deux tiers des divisions de martyrs du pays avaient été déjà aménagées (Ayat, 2016). J'assistai à ce moment-là à des protestations radicales de familles de martyrs à Behesht Zahrâ. Ces protestations dissimulaient les attachements personnels à chaque tombe derrière un message commun et convenu, formulé ainsi :

L'âme de la guerre, l'âme de nos valeurs, de tout ce que nous avons traversé avec la guerre, est cachée dans ces divisions telles qu'elles sont aujourd'hui. Tout aménagement blesserait cette âme et serait l'abolition de la diversité des sentiments populaires qui ont mené cette défense.

Le projet est dénoncé :

Ils veulent transformer les jardins d'amour spirituel des martyrs en un désert de pierres tombales. Ces tombes, telles qu'elles sont, sont vivantes et montrent la présence de chaque martyr, tandis que les tombes aménagées reflètent surtout la mort et l'absence.

Les soupçons s'affirment :

Ils veulent déposséder les familles de ces lieux ! Désormais, au lieu d'être l'extension du chez-soi des martyrs, ils seront l'extension de l'espace politique du gouvernement pour des cérémonies spectaculaires...

Se référant aux articles 5, 6 et 9 du texte de loi qui mentionne la possibilité du « changement d'usage » de ces divisions, sous la condition de l'accord de la Fondation des martyrs, M. Ayat (2016) commente :

Que veut dire le changement d'usage ? On pourra l'interpréter comme on veut, et faire tout ce qu'on veut sur ses tombes : jardin d'oiseaux, terrain de foot, salle de réunion... ! Mais la question est : qui et de quel droit peut l'interpréter ?

Dans le même article du quotidien *Tasnim*, Hâj-Amini (2016) enchaîne :

Le gouvernement tente de faire de ces divisions des lieux de loisir. Ils y ont déjà organisé des carnivals, des tournois de jeux de société, des feux d'artifice, en dépensant des sommes colossales. Cela montre bien combien les gens qui décident sont loin de l'esprit des martyrs et de l'essence de ces lieux.



Ainsi l'aménagement des tombes est aussi une manière de façonner, selon le discours officiel, les traces matérielles de l'individualité des martyrs : supprimer les différences, lisser les personnalités, les attachements familiaux et les rapports individuels avec les tombes (visites pieuses) ; tout rendre semblable comme les éléments non différenciés de la constitution d'une période sacralisée. En harmonisant les tombes, on harmonise aussi les diverses narrations de la guerre et les discours concernant les martyrs ; de même que l'on supprime les singularités des tombes, on supprime les singularités des statuts et des motivations de l'engagement durant les années 1980 : le martyr n'est plus qu'« un jeune homme qui, suivant les idéaux de l'islam et selon l'ordre de l'imam Khomeyni a rejoint la Défense sacrée » (Ghorbani, 2017 : 114).

L'interprétation la plus représentative de ce discours est celle du cinéaste Morteza Avîni qui, dans ses films documentaires, adoucit la violence de la guerre, donne une image poétique et sacrée du martyr, une image sublimée de la Défense sacrée, en sollicitant les fondements des émotions chiites<sup>41</sup>. Aujourd'hui ce sont toujours ses phrases et ses interprétations de la guerre qui sont diffusées, sous différentes formes, dans toute la société, y compris les divisions de martyrs de Behesht Zahrâ. Comme celle-ci, que j'ai vue inscrite en divers lieux : « As-tu entendu que l'oiseau enfermé peut tout de même arracher et emporter la cage dans son vol ? » Comme dit Hesam-Mazaheri :

Le discours officiel, par le moyen de la piété et de l'art – la littérature, la peinture et le cinéma – cherche à orner la guerre et à idéaliser les événements les plus hideux et destructeurs ; à déguiser la guerre, en fabriquer une image utopique afin d'émouvoir le peuple et nourrir ses partisans. (Ghorbani, 2017 : 114)

En dépit des résistances populaires, ces jardins de martyrs sont en voie de devenir des biens communs, des emblèmes de la République, un patrimoine national, au lieu de biens individuels, de propriétés particulières, de lieux de souvenir où pouvaient se nouer de manière autonome des liens sociaux et même métaphysiques, avec des substituts de martyrs qui deviennent comme des saints<sup>42</sup>.

## Conclusion

Nous avons vu comment les divisions des martyrs dans le cimetière de Behesht Zahrâ, en cristallisant d'innombrables enjeux politiques, religieux, urbains et affectifs, constituent les lieux de mémoire disputés entre les familles et l'État. Elles sont des lieux d'expression des liens intimes, mais aussi d'investissements

---

<sup>41</sup> Pendant la guerre Iran-Irak et surtout dans les années suivantes, c'est surtout Avîni qui a mis en image le conflit dans des films documentaires à tendance poétique et mystique (à propos de Avîni, voir l'article d'A. Devictor dans ce dossier).

<sup>42</sup> À propos des substituts des saints, voir Albert *et al.*, 2013.

étatiques pour refléter un récit national de toute une période historique (1980-1988) fondatrice de la République islamique.

Ici, la dispute est entre une démarche de « patrimonialisation » nationale<sup>43</sup> et les attachements affectifs des familles à ces lieux de mémoire. S'il s'agit pour les deux camps (les familles et l'État) de « biens inaliénables », l'État est dans une démarche de glorification, sinon de propagation d'une forme de « nostalgie mélancolique » au service de son ambition unificatrice de l'État-nation (Legg, 2005), alors que les familles sont toujours dans un rapport affectif lié à l'amertume de la perte. Pour l'État, ces tombes appartiennent déjà au passé, à une histoire qui doit refléter une victoire en vue de la construction d'un avenir ; pour les familles, on l'a vu, ce ne sont pas des tombes, mais des lieux de présence très actuelle de leurs fils et des lieux de mémoire qui évoquent des liens quasi éternels avec le présent<sup>44</sup>.

Avec la reconstruction et la standardisation des tombes, l'État reconstruit et façonne aussi l'histoire de la guerre et les récits de ses braves acteurs : il en choisit certains, les plus éprouvés et les plus impressionnants, en mettant en avant certains de leurs actes pour en faire des héros de la nation, et verse dans un archétype officiel tous les autres<sup>45</sup>. Ainsi avec cet archétype national, il fabrique un « monument » unique au service de ses intérêts politiques. Ce qui ne paraît d'ailleurs ni surprenant ni rare : c'est ce que toute guerre fait toujours et partout avec ses soldats. Avec le passage du temps, que reste-t-il de la singularité des centaines de milliers de soldats français tombés lors de la première guerre mondiale ? Quelle mère, épouse ou enfant, a pu individualiser la tombe de l'homme sacrifié, et en faire un récit unique ?

Mais ce qui est moins ordinaire dans le cas de ces divisions c'est justement la revendication des familles au droit de leurs fils à l'individualité et à la singularité, et leur propre droit à la propriété de la tombe et de sa confection. Ces familles si attachées à la mémoire individuelle se réunissent en une quasi-association, non pour fabriquer un patrimoine collectif, mais pour défendre ensemble leur droit individuel à la différence aussi bien du point de vue esthétique et narratif qu'historique et politique.

Il s'agit ici d'une revendication très moderne qui va à l'encontre des rhétoriques de l'État et l'idée de la construction d'une identité nationale – qui se trouve déjà dépassée par les survivants de ses premiers acteurs. Mais où se trouve la racine

---

43 Cette situation peut être comparée à celle que M. Guillaume (1980) constatait à propos des sociétés occidentales, où une nouvelle forme de passion du passé est en train de s'emparer de sociétés où tout est en train de devenir patrimoine : l'architecture, les villes, les paysages, les bâtiments industriels, les équilibres écologiques, le code génétique, la danse, la cuisine, etc. Ces martyrs devraient être désormais « le patrimoine », des biens inaliénables de tous et non plus seulement de quelques-uns (voir aussi Poulot, 1992). L'article de Kinda Chaib au sujet des tombes des martyrs au Liban sud (2011) donne également des éléments intéressants de comparaison.

44 Comme l'écrivait Pierre Nora à propos des lieux de mémoire français (1984 : XIX).

45 Parmi environ 500 000 martyrs de guerre, seulement quelque centaine d'individus sont représentés par les nominations des lieux publics et sur les murs des villes.



de cette revendication individuelle et personnelle qui se veut aujourd'hui presque apolitique ?

Farhad Khosrokhavar avait parlé en 1993, dans son *Utopie sacrifiée*, de l'échec de la Révolution et de la perte de ses illusions – l'unité communautaire, l'autonomie de l'individu et la modernité – et avait assimilé l'acte sacrificiel des soldats mobilisés, qu'il considérait en rupture totale avec leurs parents, à une forme d'écoulement dans la mort et dans le néant : avec l'échec de la révolution et la perte de ses illusions, la jeunesse sombre dans le désarroi et prend fuite dans la mort, seul terrain où elle s'exprimerait sujette de son acte, pour « mi-occulter », « mi-surmonter » son désespoir, elle devient mortifère et déguiserait ainsi son suicide en martyre (p. 73-92). Or ce que nous avons constaté à travers ces disputes autour des tombes reflète autre chose. Outre la continuité du rapport familial (et non sa rupture)<sup>46</sup>, on constate une forme de revendication à l'autonomie animée par la conviction et le vécu de ces familles.

Cette revendication à l'autonomie se trouvait déjà dans l'acte même de choisir le chemin du combat et du martyre par ces jeunes volontaires. Les lettres et les manuscrits qu'ils ont laissés témoignent de cette aspiration à l'autonomie dont les phrases suivantes sont des exemples : « Ma chère mère, ma tendre mère, observe bien : j'ai choisi ce chemin, et je le traverse avec les yeux bien ouverts » (Abdolhossein Brunesi, *in* Ameri, 2013, vol. I : 64) ; « Je choisis ce chemin avec l'amour et la volonté de mon propre cœur. Je me précipite, les bras ouverts, pour la rencontre avec Dieu (*liqâ' Allah*<sup>47</sup>). De mourir sur ce chemin m'est plus doux que le miel et plus frais que l'eau dans la chaleur de l'été » (Hamidreza Mollahanasi, *ibid.*, vol. II : 155) ; ou encore « Je vais m'envoler ! Je choisis le martyre en toute liberté et en pleine conscience » (Mohammad-Reza Khosrawi, *ibid.*, vol. I : 163). De nombreux observateurs et commentateurs de cette période ont considéré les *basiji* comme une masse populaire endoctrinée, manipulable et fanatique du Guide. Or les écrits des *basiji* datant du début des années 1980, comme le récit exprimé par leurs tombes aujourd'hui, montrent un choix individuel conscient et une aspiration à un idéal d'autonomie, dont la modernité n'est pas contradictoire avec l'enracinement de leur conviction dans l'histoire du chiisme originel.

Si le chiisme politique de la toute nouvelle République islamique a pu mobiliser pendant toute une décennie les jeunes croyants et les transformer en soldats actifs de l'imam Khomeyni (pour défendre le chiisme) ou en soldats symboliques du Mahdi (pour préparer le terrain de sa révolte ultime, comme on le lit souvent dans leurs écrits), aujourd'hui il ne fait plus consensus. La revendication de leurs familles du droit à la tombe de leurs enfants montre aussi une prise de distance avec cette

<sup>46</sup> On voit très bien ici que la critique qu'avait faite Fariba Adelpour (1994) de l'ouvrage de F. Khosrokhavar trouve toute sa pertinence.

<sup>47</sup> Il est intéressant de préciser que cette expression arabe de *liqâ' Allah* (rencontre avec Dieu), très répandue dans la littérature de guerre Iran-Irak pour parler de la mort, vient d'un hadith rapportant que Dieu donna à l'imam Hossein le choix entre la Victoire (*nasr*) ou la rencontre de Dieu (*liqâ' Allah*) et que celui-ci choisit la seconde (Kulayni, 2006, hadith 673).

politique et une forme de volonté de dépolitisation de l'acte de ces martyrs, et surtout une défense contre l'usage politique de leurs tombes comme de leurs récits. S'il y a de la politique dans cette mémoire, les familles, déçues par le devenir du chiisme politique qui va à l'encontre des valeurs tant vantées dans les années 1980, tiennent à se préserver le droit de l'interprétation. Par cette revendication de la singularité de la tombe et le lien intime qu'elles entretiennent avec elle, les familles évoquent aussi leur volonté de prendre leur retraite du politique, et surtout de retirer leur foi chiite, qu'elles jugent aujourd'hui trahie, de son versant politique et officiel. C'est au nom de l'engagement de leurs fils dans le chiisme politique des années 1980 et de leur propre loyauté à son égard qu'ils se donnent aujourd'hui le droit de dénoncer cette politisation de la croyance et des usages qu'elle vise à faire, à travers les tombes, de ces jeunes sacrifiés. La standardisation des divisions des martyrs évoque pour eux, non seulement la désappropriation forcée à leur droit à la tombe de leur fils, mais aussi la disparition des derniers vestiges matériels de toute une période utopique durant laquelle ils mettaient entièrement leur foi en acte pour une cause commune.

Nous constatons, à la lumière de ces disputes autour des tombes, que le martyr n'est pas un archétype, mais un être vivant et pluriel, constitué de personnes diverses, entre celles avec lesquelles on noue une relation dévotionnelle et auxquelles on accorde un pouvoir surnaturel, celles dont on glorifie la mémoire des bravoures exceptionnelles, celles dont les passages de récit de vie lisibles à travers les boîtes miroirs font un exemple de perfection, et encore celles dont on essaye de découvrir l'histoire de vie, les vertus et les qualités morales.

Si tous les mobilisés étaient unis autour d'une seule interprétation politique du chiisme pendant la guerre, et si tout un chacun désirait incarner la figure de Hossein, aujourd'hui on est face à une pluralité de figures de Hossein que ces jeunes avaient incarnées, et qui résistent désormais à un usage politique considéré abusif. La figure de martyr comme la figure de Hossein, comme la définition même du chiisme, ne sont plus des entités monolithiques, elles sont toutes plurielles et naviguent dans un continuum entre la politique et le religieux selon des interprétations de plus en plus personnelles<sup>48</sup>. En résistant à l'uniformisation des tombes, les familles et les sympathisants des martyrs résistent aussi au discours de l'État imposant une interprétation standard de la Révolution, de la guerre et de l'acte sacrificiel de ses soldats mobilisés.

Ces familles, déterminées par la pureté exceptionnelle de la démarche de ces jeunes, tiennent à préserver les idéaux et convictions dont « seuls Dieu lui-même et les imams purs sont des sources et des témoins absolus » (d'après leurs dires), contre une politique capricieuse et incertaine des hommes et des gouvernements d'ici-bas desquels « il n'y a rien à attendre ni à espérer »<sup>49</sup>.

48 Comme le montre M. Hesam-Mazaheri (2016) à propos de la figure de *shahid* Hemmat.

49 Ces phrases sont prises des paroles des personnes interviewées.



## Références bibliographiques

- ADELKHAH Fariba, 1994, « Khosrokhavar (Farhad) L'Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne, 1993 », *CEMOTI 17 : Grèce : identités, territoires, voisinages, modernisations*, p. 315-320, en ligne : [[https://www.persee.fr/doc/cemot\\_0764-9878\\_1994\\_num\\_17\\_1\\_1096\\_t1\\_0315\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/cemot_0764-9878_1994_num_17_1_1096_t1_0315_0000_1)].
- AGHAIE Kamran Scot, 2004, *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, University of Washington Press, Seattle & London.
- ALBERT Jean-Pierre, 1990, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- ALBERT Jean-Pierre, Raymond JAMOUS et Antoinette MOLINIE, 2013, « Introduction : figures et substituts du saint. La fabrique rituelle », *Archives de sciences sociales des religions* 161, Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016 : <http://assr.revues.org/24900>
- ALCARAZ Emmanuel, 2016, « La guerre d'indépendance algérienne : une mémoire disputée dans le champ politique algérien », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* 130, p. 125-146.
- AMERI Mohammad, 2013, *Wasiyat-e Yarân* (Les testaments des compagnons), vol. 2., Téhéran, Taqdir.
- AMRI Nelly, 2008, *Les saints en islam, les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines ».
- AYAT Mehdi, 2016, article paru dans *Tasnim* (quotidien), 28 azadr 1395 h.s./2016-17
- BLANC Elisabeth, 1995, « Hélène, la sainte du cimetière », *Terrain* 24, mis en ligne le 7 juin 2007 : <http://journals.openedition.org/terrain/3113>
- BROMBERGER Christian, 1980, « Islam et révolution en Iran : quelques pistes pour une lecture », *Revue de l'Occident musulman et la Méditerranée* 29, p. 109-129.
- , 1979, « Martyre, deuil et remords, horizons mythiques et rituels des religions méditerranéennes. À propos des “passions” du Christ et de l'Imâm Hoseyn : essai d'analyse comparée », *Études corses* 12-13 : *La mort en corse et dans les sociétés méditerranéennes*, p. 129-156.
- BROWN Peter, 1984, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf.
- BUTEL Éric, 1998, « L'individu postislamiste en Iran : la nouvelle jeunesse », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 26, en ligne : <http://cemoti.revues.org/37>
- CALABRESE Erminia Chiara, 2016, *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Paris, Karthala-Ifpo.
- CHAIB Kinda, 2011, « Les mises en scène des martyrs dans les cimetières de village au Liban Sud », *Le mouvement social*, 237, *Cimetières et politiques* (sous la direction d'Emmanuel Bellanger et de Danielle Tartakowsky), p. 55-71.

- CHAMBERT-LOIR Henri et Claude GILLOT (dir.), 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, Presse de École française d'Extrême Orient.
- Le CORAN, 1999, Traduction de l'arabe par Régis BLACHÈRE, Paris, Maisonneuve & Larose (1<sup>ère</sup> ed. 1966).
- DEVICTOR Agnès, 2011, « Du cadavre au martyr. La représentation de la mort des combattants dans la presse iranienne lors de la guerre Iran-Irak (1980-1988) », *Questions de communication* 20, p. 19-48, en ligne : [<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/1978>]
- , 2015, *Images, combattants et martyrs. La guerre Iran-Irak vue par le cinéma iranien*, Paris, Karthala-IFRI-IISM.
- DIGARD Jean-Pierre, 1980, « L'autre shi'isme ... », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 35/3-4, p. 670-676.
- , 1988, « Des ethnologues chez les ayatollahs. Approches ethnologiques de la révolution iranienne », *Revue française de science politique* 38/5, p. 783-794.
- GHORBANI Hajar, 2017, « De la mort au martyr. L'analyse culturelle des éléments visuels des divisions des martyrs de Behesht Zahrâ », Mémoire de Master 2 en Histoire de l'art, Téhéran, Université de l'art.
- GUILLAUME Marc, 1980, *La politique du patrimoine*, Paris, Galilée.
- HÂJ-AMÎNI, 2016, article publié dans *Tasnim* (quotidien), 28 azadr 1395 h.s./2016-17
- HESAM-MAZAHARI Mohsen, 2011, *Resâneh-ye shi'eh. Jâme'ye shénasi-ye â'in-ha-ye sugvâri dar Iran* (Le media du chiisme. Une sociologie des rituels de deuil en Iran), Téhéran, Nashr-e Bein-ol-melal.
- , 2016, *Ostureh-ye Hemmat* (le mythe de Hemmat), Téhéran, Arma.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1993, *Utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.
- , 2003, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Champs-Flammarion.
- KULAYNI Muhammad b. Ya'qûb, HASSANZADEH Sadeq (trad.) [traduit en persan], 2006, 4<sup>e</sup> édition, *Usûl al-Kâfî (Kitâb al-hujja)*, Qom, Qâ'em Âl-e Mohammad.
- LEGG Stephen, 2005, « Contesting and surviving memory : space, nation, and nostalgia in Les Lieux de Mémoire », *Society and Space* 23/4, p. 481-504.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005, « Les animaux, les prophètes et les saints. La culture de l'animal dans le monde musulman : tradition orale, tradition écrite, strates et sédiments », Benkheira Mohammed Hocine, Mayeur-Jaouen Catherine, et Sublet Jacqueline (dir.), *L'animal en islam*, Paris, Les Indes Savantes, p. 139-169.
- MERVIN Sabrina, 2006, « Les larmes et le sang des chiites : corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrâ' (Liban, Syrie) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113-114, p. 153-156.
- , 2014, « 'Ashûrâ' Rituals, Identity and Politics : A Comparative Approach (Lebanon and India) », Daftary Farhad, et Miskinzoda Gurdofarid (dir.),

- The Study of Shi'i Islam : History, Theology and Law*, Londres, I.B. Tauris, p. 507-528.
- MODARESI Mohammad Jawâd, 2015, *Râz-e Ja'beh-ye Ayneh* (Le secret de la boîte miroir), Téhéran, Dafrat-e Motâle'at-e Jebhe-ye Fahangi.
- NORA Pierre (dir.), 1984, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- PARSAPAJOUH Sepideh, 2016a, *Au cœur d'un bidonville iranien. De Zurâbâd à Islamâbâd*, Paris, Karthala-Ifri.
- , 2016b, « La chasse de l'imam Husayn. Fabrique et parcours politique d'un objet religieux de Qom à Karbala », *Archives des sciences sociales des religions* 174 : *La force des objets. Matières à expériences*, p. 49-74.
- , 2019, « Sous le regard des martyrs à Téhéran. Une approche anthropologique de l'iconographie urbaine », *L'Homme*, n° 229, p. 7-48.
- PERDIGON Sylvain, 2010, « L'ethnographie à l'heure des martyrs. Histoire, violence, souffrance dans la pratique anthropologique contemporaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2010/4 65<sup>e</sup> année, p. 971-996.
- POULOT Dominique, 1992, « Patrimoine et esthétiques du territoire », *Espace et société* 69, p. 9-38.
- RAHMANI Jabbar, 2014, *Ensan-shenâsi-ye taq'irât-e manâsek-e 'azadari-ye Muharram* (Une Anthropologie des changements des rituels du Muharram), Téhéran, Tisâ.
- RICHARD Yann, 1980, *Le shiïsme en Iran. Imam et révolution*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve.
- SAÏDI-SHAHROUZ Mina (dir.), 2014, *Le Téhéran des quartiers populaires. Transformation urbaine et société civile en République Islamique*, Paris, Karthala-Ifri.