



## Zoroastriens et néo-zoroastriens en diaspora : une même revendication identitaire, des communalisations divergentes

**Claudine GAUTHIER**

*Chercheuse associée au CEIFR,  
EHESS-CNRS, Paris*

Lors du 7<sup>e</sup> congrès mondial zoroastrien, qui a eu lieu les 26 et 27 décembre 2000 à Houston, une capsule temporelle (contenant des artefacts zoroastriens ainsi que des écrits et des *memorabilia*) a été ensevelie dans l'atrium des locaux du Centre d'Héritage et de Culture Zoroastriennes de cette ville, en suggérant que celle-ci soit ouverte 50 ans plus tard. Cet acte, considéré comme le legs le plus durable de l'odyssée de la communauté zoroastrienne dans le nouveau millénaire qui s'ouvrait alors, a eu comme corollaire un flambeau passé symboliquement à la jeune génération. Ces gestes illustrent bien l'ampleur de la crise identitaire que traversent aujourd'hui les communautés zoroastriennes à travers le monde, celles-ci se demandant dans quelle mesure, après avoir réussi à se perpétuer durant plusieurs millénaires, leur existence n'est pas désormais menacée à très brève échéance. Et ce flambeau, allumé alors, laisse entrevoir leur espoir d'arriver à trouver une solution globale qui leur permettrait d'empêcher ce qu'ils perçoivent comme une sorte de suicide communautaire.

Le spectre de cette extinction peut être représenté au moyen d'une seule question, situant son point nodal : sur la base de quels critères peut-on se définir légitimement comme zoroastrien ? Cette interrogation, exprimant la nécessité ressentie par les acteurs de s'accorder sur une définition globale des canons d'appartenance à leur communauté<sup>1</sup>, légitimant un mode unique de communalisation à travers le monde, est toujours dans l'attente d'une réponse acceptée unanimement. Au sein même de chaque communauté zoroastrienne, les réponses qu'elle suscite forment la base de vives controverses, vécues par les acteurs sur un mode passionnel et montrant bien que celles-ci sont investies d'une valeur considérée comme vitale quant à l'avenir de leur communauté, en redéfinissant

<sup>1</sup> Dans cet article, j'utilise le mot « communauté » comme désignant un groupe de personnes possédant et jouissant de façon indivise d'un patrimoine considéré comme commun ; le mot « communalisation » est, quant à lui, employé au sens weberien : relation sociale basée sur un sentiment d'appartenance, issue de l'union entre le sentiment de partager une qualité commune et l'orientation mutuelle des comportements.

potentiellement sa structuration et sa composition. Plusieurs facteurs mis en place depuis l'époque moderne sont à l'origine de ces craintes de rapide extinction communautaire à un niveau global. Du point de vue social, le constat de la rapide chute du nombre de ses membres, estimée à moins de 200 000 personnes de nos jours à travers le monde – la majorité de celles-ci vivant désormais dans des diasporas occidentales – résonne comme un cri d'alarme. Et la communauté se demande, à l'échelle planétaire, quelles solutions apporter pour endiguer cette courbe toujours décroissante d'un point de vue numérique. Les réponses produites ramènent toutes au plan religieux. Elles oscillent entre nécessité de perpétuer une tradition communautaire basée sur l'endogamie, en trouvant une solution qui préserve strictement une composante ethnique conçue comme l'essence même de la religion zoroastrienne – position affirmée par le groupe dit orthodoxe – et remise en cause, justement, de ce strict principe d'appartenance communautaire, en développant des conceptions issues d'un courant réformiste né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Inde. Connue sous le nom de mouvement des Gâthâs, ce courant se recentre exclusivement sur la partie la plus ancienne des textes sacrés zoroastriens, en lui attribuant un message universaliste. Cette position, tenue par le groupe dit libéral, appelle ainsi la communauté à accepter la conversion de tous les alliés et de leurs enfants, acceptation présentée comme étant la seule voie possible à sa perpétuation dans le monde contemporain, en raison du développement des mariages avec des non-zoroastriens.

Le phénomène relativement récent de conversion au zoroastrisme, en dehors de tout lien d'alliance, appuyé également sur le mouvement des Gâthâs, a été perçu comme un nouveau facteur de crise majeure par cette communauté à travers le monde. Pour clarifier le discours, je dois préciser que même si ces individus se définissent eux aussi comme zoroastriens, en revendiquant pleinement le partage de la même identité que les zoroastriens inscrits dans une lignée héréditaire, je les nommerai ici néo-zoroastriens, terme qui

a été forgé par la communauté scientifique pour les désigner facilement mais qu'ils n'emploient jamais eux-mêmes. L'usage de ce mot vient rappeler leur acte de conversion à une religion dont l'appartenance est normalement conditionnée par un critère ethnique. Même les libéraux, en dépit de leurs positions réformistes, ne parviennent pas majoritairement à s'identifier aux néo-zoroastriens. Aussi leur mode de communalisation perpétue le schéma de l'appartenance ethnique et institue également, dans les faits, les néo-zoroastriens comme un groupe religieux qu'ils tolèrent, mais situé forcément à part de la communauté zoroastrienne. Ce fait démontre bien la force de la charge symbolique dont le critère ethnique a été investi par les zoroastriens. Cette communalisation séparée des néo-zoroastriens à travers le monde vient soulever une autre question qui, comme l'a bien mis en avant M. Stausberg, est celle des modes de diffusion et de réappropriation de mêmes religieux au-delà de frontières communautaires lorsque, placé face à un refus d'intégration, un groupe décide, malgré cette barrière posée, de persister dans sa revendication identitaire en inventant une forme de communalisation autonome basée sur un phénomène de véritable « migration mémétique », et dont les acteurs revendiquent ici la légitimité en lui attribuant la valeur de seule forme authentique (Hinnels, Williams, 2007, 236-237).

Le fait que les communautés zoroastriennes, à travers le monde, cherchent à trouver une réponse globale à ces phénomènes montre bien que celles-ci, indépendamment de leur ancrage dans telle ou telle nation, cherchent à apparaître et à se définir non sur le mode d'entités diasporiques disparates, selon leur pays d'ancrage, mais comme une seule et même grande communauté dont la dynamique entend se jouer, désormais, au-delà de tout ancrage territorial, dans un monde pleinement globalisé. L'analyse de ces tensions communautaires, liées à la définition de l'identité zoroastrienne, révèle bien toute la complexité du cas de cette minorité qui ne peut se définir ni s'unifier autour de critères simples, tel le partage d'une même langue. Restent ceux de l'appartenance à une même ethnie et l'adhésion à une même religion.

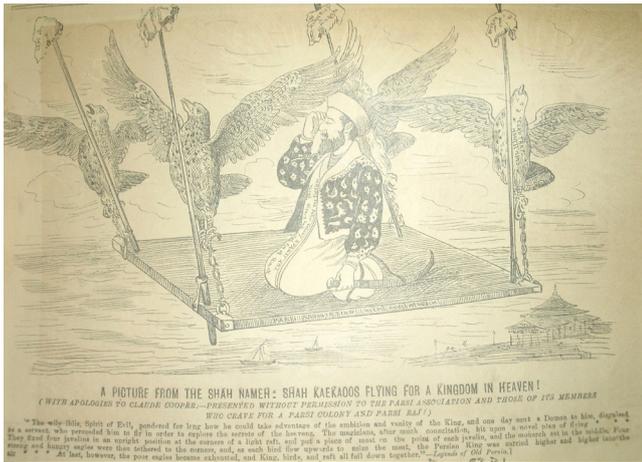


Illustration 1 : Une histoire collective inscrite dans la mythologie de l'Iran pré-islamique, Hindi Punch, décembre 1907, p. 175

Mais c'est précisément le sens à donner à ces éléments qui est au centre des discussions communautaires générées par cette crise et qui peuvent se résumer brièvement ainsi : le zoroastrisme est-il ou non une religion prosélyte que seules des circonstances historiques auraient contrainte à s'ancrer dans un modèle communautaire strictement ethnique ? Son identification à des membres inscrits dans un lignage zoroastrien constitué antérieurement à la chute de l'Empire sassanide, c'est-à-dire en un temps où le zoroastrisme était considéré comme une religion d'État en Iran, n'est-elle pas elle-même illusoire ? Les multiples réponses apportées à ces questions par les différentes communautés zoroastriennes présentes à travers le monde viennent témoigner de la composante majoritaire qui anime chacune d'elles, entre orthodoxes et libéraux, choix communautaires individuels qui viennent se situer en deçà de leur volonté de se représenter comme une grande communauté à l'échelle globale. Mais, loin d'être perçus comme des modes d'adaptation spécifique, ces choix communautaires locaux sont au contraire ressentis systématiquement comme un facteur d'aggravation de cette crise par l'autre de ces deux groupes, et imposant de s'accorder d'autant plus vite sur une réponse globale. Cette auto-représentation des zoroastriens comme devant former une seule communauté unie dans la préservation de sa religion, au-delà de tout ancrage territorial, révèle l'influence de facteurs historiques et sociaux, tout comme des enjeux politiques sous-jacents que nous allons tenter de mettre en évidence ici.



Illustration 2 : Un prêtre parsi pensant aux controverses liées à la conversion, Hindi Punch, 1905, p. 74.

## Aux origines d'une communauté déterritorialisée

La chute en 651 de Yazdgerd III, empereur de la dernière dynastie zoroastrienne au pouvoir en Iran avant la conquête arabe, marque un tournant décisif dans l'histoire des communautés zoroastriennes. L'islam devient dès lors la religion d'État de cette nation. Le grand nombre de conversions d'Iraniens à cette religion fait qu'en l'espace de quelques centaines d'années<sup>2</sup> les zoroastriens deviennent une minorité religieuse dans le pays même qui est à l'origine de cette religion (Daniel, 1993, 229-232).

### Migration et mémoire collective

Un événement d'une importance majeure se produit alors dans l'histoire de la communauté, à savoir la migration d'un groupe conséquent de zoroastriens en Inde avant le premier millénaire de notre ère. Cette migration historique serait fondatrice de la communauté parsi, en Inde. Elle constituerait également le premier processus de déterritorialisation d'une religion dont les textes montrent bien qu'elle est profondément identifiée à un territoire, l'Iran – même si les frontières de cet État se sont modifiées au cours de son histoire – et à ceux

<sup>2</sup> Nombre d'incertitudes demeurent historiquement à ce sujet. On estime généralement que ce basculement aurait eu lieu, au plus tard, aux alentours du XII<sup>e</sup> siècle.

qui en forment le peuple. Le terme « parsi » renvoie d'ailleurs à un ancrage territorial puisque, étymologiquement, il désigne un habitant de la Perse, avant d'être devenu le terme appliqué à cette communauté de Zoroastriens d'Inde, inscrits dans l'histoire collective d'un exil dont le but aurait été de fuir les persécutions et, ainsi, de sauver leur religion, menacée de disparaître. En envisageant plus en détail les sources archéologiques et historiques, il apparaît que ce récit fondateur de l'histoire collective de la première grande diaspora zoroastrienne est en grande partie légendaire, ne serait-ce que par sa datation établie au VIII<sup>e</sup> siècle (Framjee, 2006, 7), c'est-à-dire à un moment où le zoroastrisme est toujours la religion dominante en Iran. D'un point de vue historique, on estime en effet que cette migration a plutôt eu lieu au X<sup>e</sup> siècle, en la corrélant à une intensification des persécutions contre les zoroastriens en Iran à cette époque (Boyce, 1984, 24). En outre, on a pu établir un lien entre cette migration et des facteurs économiques liés au développement de relations commerciales anciennes entre l'Inde et l'Iran (Stiles Maneck, 1994, 15-16). L'analyse des détails narratifs du récit populaire, intitulé *Le sucre et le lait*, racontant l'intégration de ces migrants à la population hindoue, permet de saisir les modes d'auto-représentation sur lesquelles la communauté parsie a construit sa propre identité. Selon ce récit, c'est donc au VIII<sup>e</sup> siècle, pour fuir les persécutions dont ils sont victimes en Iran, qu'un groupe de zoroastriens, mené sous la conduite du Dastur Neryosang Dhaval<sup>3</sup>, leur prêtre, prend la mer depuis le port de Madyan, en Iran, en direction de l'Inde. Après de nombreuses années de voyage, et avoir affronté des éléments déchaînés au cours de leur traversée, ils décident de s'installer au Gujarat. Dhaval se rend alors auprès du roi qui gouvernait la ville de Sanjan, Jadhav Rana, pour lui demander la permission de s'y installer avec ses coreligionnaires. Mais le roi refuse d'accueillir les migrants, en lui expliquant que son peuple est déjà trop nombreux. Comparant son pays à un pot de lait entièrement plein, le monarque précise qu'il lui est impossible d'y rajouter une seule goutte, car alors celui-ci déborderait

3 Il s'agit d'un autre anachronisme manifeste introduit dans ce récit, Neryosang Dhaval ayant vécu entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et le début du XII<sup>e</sup> siècle de notre ère.

immanquablement. Dhaval lui rétorque que les zoroastriens ne doivent pas être comparés à du lait ; ils sont tels le sucre qui, ajouté au lait, s'y fond et l'adoucit. Jadhav Rana demande alors à Dhaval de lui prouver ses dires en réalisant véritablement l'expérience. On amène donc une cruche remplie de lait et, à part, du sucre que Dhaval verse dans le récipient tout en priant Ahura Mazdâ : effectivement, le récipient ne déborde pas<sup>4</sup>. Jadhav Rana interroge alors Dhaval : que souhaitez-vous en s'installant dans son pays ? Le prêtre zoroastrien réclame la liberté de culte et, aussi, des terres à cultiver de façon à ce qu'ils puissent devenir auto-suffisants. Le monarque accepte ces demandes, mais pose cinq conditions en retour : l'adoption du gujarati comme langue d'expression ; l'obligation pour les femmes de revêtir un sari ; le non-port d'armes par les hommes ; l'adoption d'un culte envers la vache ; la célébration des cérémonies de mariage à la nuit tombée. Acceptant de se conformer aux exigences édictées par le roi, les zoroastriens obtiennent l'autorisation de s'installer en Inde.



Illustration 3 : Le walking mango-tree

4 Il existe une variante de ce récit où le sucre est remplacé par un anneau en or. Dans les deux cas, il s'agit de prouver au roi que les zoroastriens amèneront une plus grande prospérité à l'Inde.

Ce récit est très populaire dans la communauté parsie d'Inde, si bien que l'on pourrait même dire qu'il constitue encore de nos jours le véritable *credo* de base de l'identité parsie dans ce pays (Kapadia et Khan, 1997, XII-XIII). Dans les controverses qui agitent aujourd'hui les communautés zoroastriennes, il compte même parmi les arguments employés par les libéraux pour réfuter l'interdiction de se marier en dehors de la communauté ou d'initier au zoroastrisme les enfants nés d'un tel mariage en ligne matrilineaire : « jamais le roi Jadhav Rana n'a imposé de telles conditions », peut-on lire sur Internet dans des blogs où s'expriment ces polémiques, en rappelant alors, en les citant une à une, les 5 exigences édictées par Jadhav Rana et qui constituent toujours une norme respectée par les Parsis d'Inde – à l'exception du non-port d'armes.

Comme l'a mis en évidence P. Axelrod, d'un point de vue anthropologique, ce récit illustre parfaitement l'ambiguïté de la construction de l'identité de la communauté parsie qui se perçoit, à la fois, comme soumise et intégrée à la société indienne, tout en en demeurant une composante distincte et même supérieure à celle-ci (Axelrod, 1980, 152-161). En marge de ce récit traditionnel, les Parsis possèdent un document écrit, associé à l'histoire du *Sucre et du lait*, composé en sanskrit, et qui représenterait le texte rédigé par Dhaval, à la demande de Jadhav Rana, dans le but de lui expliquer la religion de ces migrants : le zoroastrisme. Celui-ci met l'accent sur les aspects rituels de cette religion, et notamment sur les règles liées à la pureté, qui nécessitent le recours aux cinq « produits de la vache ». Il précise aussi que les Zoroastriens s'abstiennent de commerce sexuel avec des femmes de basse condition, tout en spécifiant qu'ils ne constituent pas une caste inférieure. Mais tout détail que nous pourrions appeler théologique, quant à la doctrine de cette religion, y est omis. Nous parvenons à saisir ici l'impact social et religieux de cette migration sur la constitution de la communauté parsie qui, dans un souci d'intégration, a toujours cherché au cours de son histoire à se présenter en des termes compréhensibles et acceptables pour la culture dominante à laquelle elle est soumise. En l'occurrence, elle se définit donc à partir du modèle proposé par l'hindouisme,

en se référant au système des castes<sup>5</sup> tout en mettant l'accent sur les aspects formels de sa religion, au détriment de tout élément d'ordre doctrinal (Stiles Maneck, 1997, 25). En outre, le récit populaire que nous venons d'évoquer, par le thème des risques encourus au cours de la traversée maritime, présente un autre aspect majeur de la construction de la mémoire collective de cette communauté, à savoir celui d'un groupe uni par la volonté de préserver sa tradition religieuse, serait-ce au péril de sa vie.

Cette migration historique, par l'acculturation qu'elle a engendrée, a eu pour effet d'induire une profonde rupture culturelle entre les communautés zoroastriennes d'Inde et d'Iran, rupture qui semble s'être installée de manière d'autant plus profonde que, pendant plusieurs siècles, aucune donnée historique ne permet d'établir l'existence de contacts entre ces deux communautés. Il faut attendre le milieu du XV<sup>e</sup> siècle pour être assuré d'une relation entre elles deux, grâce à la rédaction d'une correspondance, connue sous le nom de *rivayâts* persanes, qui consiste en une série de questions posées tant par les membres du clergé zoroastrien que par des laïcs. Elle atteste la prééminence accordée alors à la communauté zoroastrienne demeurée en Iran, en termes d'autorité religieuse et sociale : on attend tout simplement de ses réponses qu'elles permettent de fixer, voire de rétablir l'exercice correct des rituels religieux, des doctrines zoroastriennes, mais aussi des normes sociales à respecter au sein de la communauté parsie. Cette correspondance, qui va se poursuivre deux siècles durant (Safa-Isfehni, 1980, V-VI), montre déjà le sentiment de ces deux

---

5 Les Parsis ont une structuration interne de leur communauté qui reproduit d'une certaine façon le système hindou des castes, selon le milieu social d'appartenance, allant jusqu'à intégrer le concept d'intouchabilité pour les membres de la communauté exerçant une profession considérée comme particulièrement polluante au regard de leurs règles de pureté. Mais leur originalité, par rapport aux autres communautés de migrants non hindous sur ce territoire, est de ne s'être jamais construits sur un modèle aussi figé que celui des castes hindoues et, en ce cas, il serait donc préférable d'évoquer une structuration interne composée de plusieurs classes sociales au sein desquelles tout individu peut évoluer, après s'être soumis aux règles de purification corporelle requises et avoir changé de profession.

communautés de continuer à ne former qu'une seule entité, en dépit d'une absence de contacts pluriséculaire : une mémoire collective construite autour du thème de la nécessaire perpétuation d'un même héritage religieux, par delà les souffrances endurées par leurs ancêtres, semble suffire à les rassembler.

### *L'endogamie*

La question de la possibilité de la conversion au zoroastrisme, qui se retrouve au centre de la dynamique des communautés zoroastriennes contemporaines, est déjà évoquée à trois reprises dans cette correspondance. La réponse du clergé iranien y est toujours positive, à condition que ces personnes le désirent, qu'elles observent les règles de cette religion et qu'elles ne lui causent aucun tort (Dhabhar, 1999, XLI). Bien que tout prosélytisme soit désormais devenu impossible en Iran, le clergé iranien continue donc pourtant à l'encourager auprès de ses coreligionnaires indiens, qui vivent dans un environnement social, religieux et politique très différent du sien. Il semble d'ailleurs que des cas de conversion au zoroastrisme soient historiquement attestés en Inde à l'époque de la rédaction des *rivayâts*<sup>6</sup>. Seule la crainte d'une conversion en masse de gens issus de basses castes, dans l'unique but de pouvoir bénéficier de la structure sociale caritative mise en place par cette communauté en faveur de ses membres nécessiteux, paraît représenter dans ces textes un obstacle au développement d'une action prosélyte des Parsis en Inde. Avec le temps, sa prohibition

6 Ces passages sont au cœur de la controverse contemporaine entre orthodoxes et libéraux. Comme toujours ce débat a pour base les difficultés interprétatives liées au terme employé dans ces textes pour désigner ceux qui peuvent être l'objet d'une initiation à la religion zoroastrienne : « darvand ». Le clergé parsi réfute actuellement la possibilité que ce terme désigne des non-zoroastriens, le mot le plus couramment employé à leur propos étant « juddin » et estime que *darvand* désigne des zoroastriens qui ont cessé de bien pratiquer leur religion. Il admet cependant que l'initiation de certains enfants élevés dans des foyers zoroastriens a bien pu, au temps de la rédaction des *rivayâts*, être pratiquée effectivement tout en restreignant l'importance de ces initiations à quelques cas isolés et tout en rappelant qu'il considère le texte auquel il est fait référence (*rivayât* de 1778, 13<sup>e</sup> question) comme un faux (*Zoroastrian studies*, 1985, 11)

a même fini par devenir une composante essentielle de cette religion, mais il faut attendre le début du XIX<sup>e</sup> siècle pour en trouver des attestations écrites (Stiles Maneck, 1994, 37-38 et Writer, 1994, 137-147 et 183). Les Parsis contemporains sont d'ailleurs conscients qu'il existe parmi eux ce qu'un de mes informateurs a défini comme une « subculture », issue de mariages contractés avec des femmes hindoues au cours des siècles ou de l'initiation de la progéniture née d'unions hors mariages. (Writer, 1994, 146-147).

### *Dialectiques identitaires*

La capacité de la communauté parsie à développer un jeu dialectique entre deux composantes identitaires, jeu basé à la fois sur une stratégie d'acceptation de la culture dominante et de maintien de sa propre spécificité, lui a permis de s'intégrer différemment des autres migrants non hindous. Ayant résisté à l'influence de la société de castes environnante pour se structurer selon un modèle où la mobilité sociale et professionnelle est toujours possible, celle-ci a ainsi pu établir des relations sociales différentes de celles des autres communautés indiennes avec l'Empire britannique et devenir rapidement son intermédiaire privilégié. Cette coopération l'a conduite à une prospérité économique et à un prestige social encore jamais atteints, tout en démontrant ses grandes capacités d'adaptabilité et de mobilité géographique – l'histoire de la communauté parsie faisant état de migrations à l'intérieur du Gujarat au cours des siècles, suivant l'évolution des centres majeurs de l'activité économique de cet État (Stiles Maneck, 1994, 86-111). Ce nouveau jeu de dialectique identitaire, instauré avec les Britanniques, va être utilisé comme un facteur supplémentaire d'affirmation de sa profonde singularité : elle s'affiche désormais comme moderne et occidentalisation (Axelrod, 1980, 162). D'autre part, la grande prospérité économique de la communauté lui permet d'adopter une attitude dominante à l'égard de la communauté zoroastrienne d'Iran, qu'elle cesse désormais de considérer comme la source de son autorité religieuse, pour s'ériger elle-même comme garante de la perpétuation de la religion et de son orthopraxie. Les

contacts directs que Parsis et Iranis vont enfin pouvoir nouer à un niveau collectif au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, leur permettent de faire le constat des dissonances infrangibles qui se sont créées entre ces deux communautés du fait de leur longue séparation historique. Toutefois, la volonté des Parsis d'intégrer les Iranis récemment immigrés en Inde à leur communauté, en dépit de leurs différences culturelles et sociales<sup>7</sup>, tout comme la mise en place à cette époque d'une association visant à améliorer les conditions de vie des Iranis demeurés en Iran, démontrent clairement la volonté des Parsis de placer le critère de l'appartenance religieuse au-dessus de toute distinction territoriale ou culturelle.

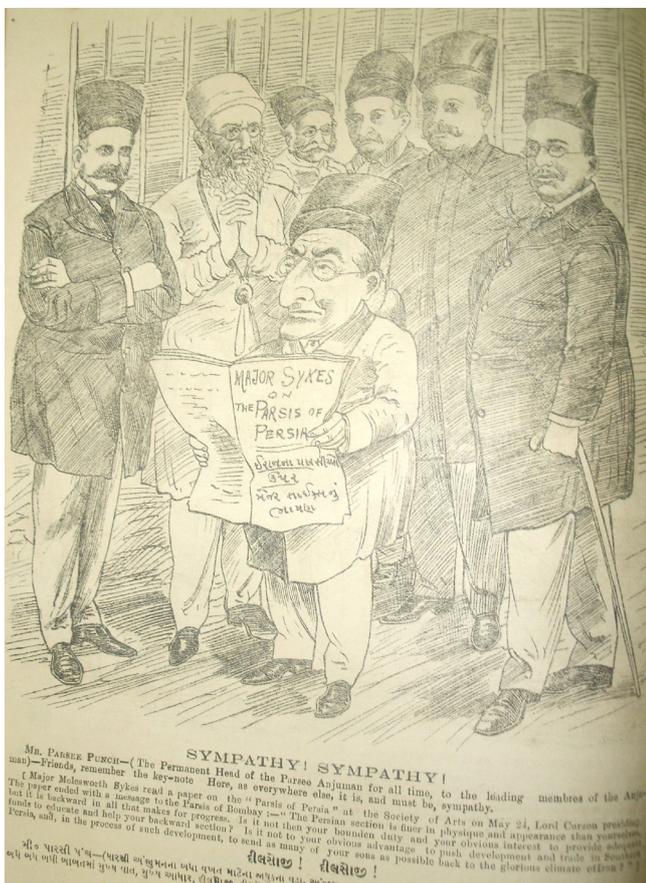


Illustration 4 : Le mouvement d'aide aux Iranis (fin XIX<sup>e</sup>-début XX<sup>e</sup> siècle) : Hindi Punch, décembre 1906, p. 264

7 Cette attitude se situe une fois encore en rupture de celui développé, en pareil cas, par les autres communautés non hindoues.



Illustration 5 : Parsis et Iranis, Hindi Punch, 1907, p. 32. Le Major Sykes à propos des Parsis de Perse

## Iranis et néo-zoroastriens

### Religion et politique

Après la conquête arabe et la conversion de nombreux Iraniens à la foi musulmane, les membres de cette minorité religieuse que finissent par représenter les zoroastriens d'Iran sont considérés comme des *dhimmi*. Normalement appliquée aux seuls adeptes des religions du livre, cette appellation leur a été attribuée d'une part parce qu'ils ont généralement été perçus par les musulmans comme distincts des polythéistes, d'autre part en raison de l'impossibilité politique de maintenir autrement le contrôle sur ce territoire immédiatement après la conquête musulmane (Sanasarian, 2000, 20-24)<sup>8</sup>. Les zoroastriens restent, cependant, considérés diversement des juifs et des chrétiens et sont de ce fait, astreints à des règles différentes : perçus comme profondément impurs par les musulmans chiites, de nombreux interdits leur ont été imposés de manière spécifique au cours des siècles, comme revêtir des vêtements de tissus teints, monter à cheval,

8 Le concept de *Dhimmi* est assez ambigu car, au-delà de cette protection qu'il accorde, il est basé sur une distinction de ces populations par rapport aux musulmans, qui leur sont supérieurs.

voyager à l'étranger, faire du commerce dans le bazar de la cité, etc<sup>9</sup>. Ils ont également été obligés de porter sur leurs vêtements, au côté droit de leur poitrine, un carré de tissu grège marquant leur appartenance à la religion zoroastrienne et, par-là, leur état d'impureté (Boyce, 1991, 15-22). Il faudra attendre l'accession au trône de Rezâ Khan, en 1926, pour qu'un véritable changement à l'égard de la perception des zoroastriens se produise dans la société musulmane iranienne (Writer, 1994, 41-46). Il décide d'asseoir sa légitimité d'empereur en promouvant une idéologie nationaliste basée sur la réutilisation des symboles des empires de l'Iran pré-islamique. Cette volonté se note jusque dans le nom qu'il donne à sa dynastie, Pahlavi, mot qui désigne la langue et l'écriture officielles de l'empire iranien sous les Sassanides (Pahlavi, 1981, 38), c'est-à-dire la dernière dynastie zoroastrienne au pouvoir avant la conquête musulmane. La promotion et le développement d'une telle idéologie, de la part de ce fin stratège qu'a été Rezâ Shah, ne sont sans doute pas sans liens avec la proximité qu'il entretient, à titre personnel, avec un zoroastrien, Arbab Kaikhosrow Shahrokh. Premier parlementaire élu pour représenter les zoroastriens dans l'assemblée créée en Iran après la révolution constitutionnelle de 1906, il est aussi devenu le conseiller officieux de Rezâ Shah après son accession au trône. Et ce serait sur ses conseils que le monarque aurait choisi d'inscrire sa dynastie dans le prolongement de la grandeur des empires pré-islamiques, notamment en décidant d'imposer dans son pays le calendrier zoroastrien (Leucowski, 1978, 37-38).

### Conversions

Cette idéologie nationaliste favorise dans la population non-zoroastrienne d'Iran le développement d'un intérêt envers les valeurs et les traditions de l'Iran pré-islamique, appelées à symboliser la grandeur du pays. Ce phénomène entraîne la conversion de nombreux musulmans au zoroastrisme. Ces

9 Il semble qu'en Iran la distinction établie parmi les *dhimmi* entre juifs et chrétiens, d'une part, et zoroastriens, d'autre part, soit due essentiellement au code de la pureté qui s'exprime de manière bien plus stricte dans le chiisme que dans le sunnisme (cf. Sanasarian, 2000, 23).

conversions sont justifiées comme signifiant le retour à une situation originelle, car tous les Iraniens auraient été zoroastriens à un moment de leur histoire. Cet acte est concomitant d'une perception de l'islam comme un joug d'origine étrangère, qui a été imposé à l'Iran, et qui est responsable des failles de l'époque moderne (Kestenberg Amighi, 1990, 227). La naissance et le développement de ce mouvement restent associés à la figure d'Ali Jafarey, musulman originaire de Kerman. Très influencé par les conceptions réformistes du zoroastrisme issues du mouvement des Gâthâs, qu'il a eues l'occasion d'étudier à Karachi (Pakistan) auprès du célèbre prêtre réformiste parsi M.N. Dhalla, il s'engage dans une action prosélyte à son retour en Iran. Définissant l'initiation au zoroastrisme comme une profession de foi individuelle, résultant d'un libre choix, il remet donc en cause le critère héréditaire qui, seul, l'autorise normalement de nos jours (Hinnels, Williams, 2007, 245-247). De telles conversions, même si elles ne sont pas reconnues officiellement par l'État pahlavi, sont rendues possibles car on ne demande pas alors de prouver à quelle religion on appartient. Se déclarer aux instances officielles comme zoroastrien était suffisant. Bien que motivant leur conversion sur la base d'un facteur idéologique opposant l'Iran pré-islamique à l'islam, les acteurs n'ont pourtant pas voulu demeurer dans l'ordre de la simple affirmation idéologique : ils se sont inscrits dans un processus religieux en recevant une initiation célébrée selon les rites zoroastriens. Les premières conversions ont été particulièrement difficiles à obtenir, car seuls de très rares prêtres zoroastriens ont accepté alors de déroger à l'exigence de filiation (Kestenberg Amighi, 1990, 230). Ceux qui ont réussi, malgré tout, à la recevoir, loin de se voir ainsi intégrés à la communauté zoroastrienne et considérés comme y appartenant de plein droit, sont toujours perçus comme des non-zoroastriens. Le schéma le plus persistant au refus de reconnaissance de ces conversions est fondé sur le thème de l'abandon d'une histoire collective basée sur la souffrance subie par les zoroastriens pour préserver leur foi. Cette argumentation reprend donc celle des candidats à la conversion pour lui donner un sens rigoureusement inverse : puisque l'Iran était à l'origine une terre zoroastrienne, tout musulman iranien a forcément été

un lâche qui, craignant les persécutions, a préféré abandonner son héritage religieux. Les candidats à la conversion sont donc dépeints comme des opportunistes, qui ne doivent en aucun cas être réadmis au sein de la communauté zoroastrienne (Writer, 1994, 122-123). En dépit de ces résistances, un groupe de zoroastriens plus libéral, établi principalement à Téhéran, a fini par tolérer ce phénomène en Iran si bien que, de nos jours, le grand nombre de personnes appartenant à cette catégorie que représentent les musulmans convertis au zoroastrisme – ce mouvement de conversions s'étant poursuivi même après la Révolution islamique de 1979 – impose au clergé zoroastrien de ne plus pouvoir les ignorer totalement. Il a donc décidé de mettre en place des réunions conciliaires à ce sujet, pour tenter de définir le statut de cette population mais, pour l'instant, ces tentatives n'ont abouti à la promulgation d'aucune ordonnance stricte et, dans les faits, les zoroastriens par voie héréditaire les perçoivent toujours comme foncièrement différents d'eux. Ce phénomène relativement récent n'est pas sans affecter les relations entre Iranis et Parsis, particulièrement en diaspora<sup>10</sup>, ces derniers en venant volontiers à suspecter tout zoroastrien d'origine iranienne d'être en fait un musulman, c'est-à-dire un converti.

10 En Inde, beaucoup de Parsis ignorent même que des musulmans se sont convertis en Iran au zoroastrisme. Pour eux, le débat autour de la question de la conversion se limite généralement à l'acceptation d'un conjoint non-zoroastrien et de ses enfants. Cependant, ce fait n'est pas ignoré des prêtres ni des membres dirigeants de la communauté qui peuvent demander à un Irani venant en Inde d'administrer la preuve qu'il est vraiment zoroastrien. Mais cette assurance n'est pas toujours aisée à fournir en raison des profondes différences socio-religieuses qui distinguent à présent ces deux groupes. Ainsi, un Parsi va attendre d'un Irani qu'il exhibe sa sudreh et sa kusti (chemise et ceinture remises lors de l'initiation de tout zoroastrien), qui sont pour lui les symboles indissociables du zoroastrien, et qu'il soit capable de lui réciter des prières en avestique. Mais les Iranis, eux, ne considérant pas la sudreh et la kusti comme des signes indissociables de leur identité, peuvent ne pas les avoir en leur possession lors de leur voyage ou de leur migration. De même, leur prononciation de l'avestique différant de celle des Parsis, leur façon de réciter leurs prières peut ne pas être trouvée convaincante, même si la personne en question est en possession d'une « carte d'identité » zoroastrienne délivrée par la communauté de Téhéran, et ce bien que l'obtention d'un tel document soit désormais soumise à la contre-signature de huit zoroastriens (Writer, 1994, 187-188).

## Diasporas occidentales

---

### *British Parsis*

À partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et, surtout, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, le développement économique de la communauté parsie incite plusieurs de ses membres à se déterritorialiser une fois encore, en émigrant notamment en direction des colonies britanniques implantées à Ceylan, mais aussi en Afrique (Hinnels et Williams, 2007, 265-266). Une nouvelle étape est franchie, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, avec l'instauration de la première diaspora zoroastrienne en Europe. Cette migration, toujours liée à des motifs professionnels, a pour destination première la Grande-Bretagne qui reste, encore aujourd'hui, le pays européen comptant le plus grand nombre de zoroastriens sur son territoire. Renouvelant, une fois encore, leur volonté systématique d'intégration à leur nation d'ancrage, les Parsis abandonnent rapidement le gujarati, qui est leur langue maternelle depuis leur migration en Inde, au profit de l'anglais, et ce jusque dans la rédaction des mémoires de l'association zoroastrienne qu'ils ont rapidement mise en place à Londres – à présent connue sous le nom de *Zoroastrian Trust Funds of Europe* (ZTFE) – pour recréer matériellement un nouveau centre mnémotecnique, garant de leur continuité et de leur conservation sociale (Bastide, 1970, 87). Cette volonté d'intégration, une fois encore, n'est pas synonyme pour autant de dissolution de l'identité communautaire. Dès l'origine, le ZTFE établit les règles d'un fonctionnement communautaire soucieux de préserver une frontière sociale et religieuse avec la population non-zoroastrienne de Grande-Bretagne, frontière qu'il considère comme seule garante de la perpétuation de son identité spécifique, par exemple, en maintenant en Occident l'interdiction de laisser des non-zoroastriens assister aux rites religieux. Les archives du ZTFE permettent de constater qu'il a fonctionné, dès l'origine, comme une institution à vocation européenne pour les Parsis et Iranis installés non pas seulement en Grande-Bretagne, mais aussi dans les autres pays européens. Dans les faits, cette vocation

concerne essentiellement la question des rites funéraires, cette association s'occupant en cas de décès de gérer le transfert des corps des zoroastriens morts en Europe pour que ceux-ci puissent être inhumés dans le cimetière zoroastrien de Brookwood à l'issue des rituels requis en ce cas. Le ZTFE, outre son identification à un lieu de culte officiel, joue également un important rôle de régulateur social pour cette communauté, du fait de sa dimension caritative, l'octroi de ses aides financières étant lié à une participation communautaire effective qui est concrétisée par l'adhésion au ZTFE et, donc, au respect des normes communautaires établies par les zoroastriens. Cette communauté parsie établie en Grande-Bretagne ne fonctionne pas comme une entité autonome, mais continue à considérer la communauté établie en Inde comme sa source de guidance, tant au sujet des affaires sociales que religieuses, tout élément majeur relatif à la vie de la communauté lui étant rapporté pour demande d'approbation, mais aussi pour en obtenir les fonds nécessaires à son fonctionnement. Cette diaspora zoroastrienne de Grande-Bretagne, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, cherche donc à s'inscrire dans une perspective globalisée. Elle n'inclue pas seulement les membres de sa communauté installés en Inde, mais aussi en Iran, et elle fonctionne déjà comme une grande communauté déterritorialisée entre l'Asie et l'Europe, notamment en poursuivant à son niveau le mouvement d'aide aux Iraniens et en profitant par exemple de toute venue d'un représentant du gouvernement iranien sur le sol britannique pour lui adresser des courriers officiels dans l'espoir que ces témoignages de respect aient un impact positif sur ses coreligionnaires.

Même si plusieurs Parsis ont joué un rôle actif dans le mouvement d'indépendance de l'Inde, une fois cette indépendance décrétée, la situation économique, tout comme le sentiment d'avoir perdu le statut d'élite qui était le sien auparavant, ainsi que la crainte de redevenir une minorité du subcontinent asiatique parmi d'autres, conduisent à une nouvelle vague d'émigration de la communauté parsie en Occident. Elle privilégie largement comme destination les nations anglophones, pour des raisons d'ordre linguistique (Angleterre ;

Amérique du Nord ou, encore, Australie) (Kapadia et al., 2001, 16). Cette émigration des Parsis d'Inde en Occident a été imitée par ceux implantés dans d'autres colonies britanniques, à mesure que celles-ci ont obtenu leur indépendance au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

### Fractures identitaires

La littérature romanesque écrite par des auteurs zoroastriens installés dans des diasporas occidentales et ayant pour objet la vie de leur communauté dans le monde d'aujourd'hui, même si elle accentue volontiers certains caractères exotiques de cette minorité religieuse dans un but commercial, reflète bien les questionnements identitaires des membres de cette communauté depuis l'indépendance de l'Inde et l'installation de diasporas zoroastriennes dans plusieurs pays occidentaux.

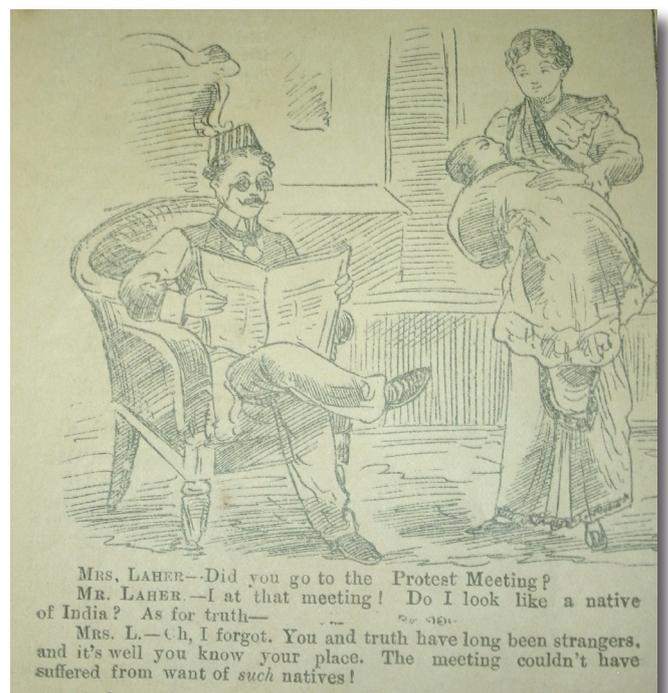


Illustration 6 : Les Parsis, des indiens hésitants, Hindi Punch, avril 1905, p. 461

Le Parsi y est décrit comme un être devant affronter des exigences contradictoires, opposant : 1 - un discours communautaire qui l'établit comme un être toujours à part

de la nation dans laquelle il est inséré<sup>11</sup> ; 2 - une intégration à un univers culturel et religieux profondément différent de celui qu'on l'engage à maintenir depuis des siècles, sur la base de spécificités ethniques et religieuses. De ce fait, dans cette littérature, les Parsis se définissent volontiers comme des « hybrides culturels », des « Indiens hésitants », partageant la vie culturelle et les valeurs de deux groupes distincts sans jamais les interpénétrer véritablement, tout en cherchant à s'identifier à un troisième groupe – les Britanniques – qui ne les a jamais considérés comme des égaux. Bien que placée face à ces nombreux facteurs d'acculturation majeure depuis près d'un millénaire, la communauté parsie a pourtant construit son histoire dans une mémoire historique continue, où son ancienne émigration en Inde est interprétée comme un élément positif, en raison du développement économique de cette communauté sous l'Empire britannique, qui a permis à ses membres d'être collectivement définis comme « les constructeurs de Bombay ». Mais, parallèlement à cette histoire collective, les acteurs individuels sont conscients des failles générées par la politique de dialectique culturelle de leur communauté, principalement avec les Britanniques : l'accent mis sur l'orthopraxie en l'absence de toute structure catéchétique systématique en Inde, tout comme la volonté d'éduquer les jeunes dans des écoles anglaises, servent à valider leur constat d'une ignorance générale des doctrines religieuses du zoroastrisme, pourtant présentées comme une des bases de leur identité. Et la littérature caricature à peine cette caractéristique communautaire contemporaine en réduisant le savoir de base de ses membres à l'injonction de devoir jouer un rôle actif dans la bataille entre le bien et le mal ; à la triade comportementale zoroastrienne, « bonne pensée, bonne parole, bonne action » ; et à l'existence d'un lien avec le feu, la chaleur, la lumière. Elle présente ainsi l'enfant qui pratique son initiation comme ignorant jusqu'au sens des prières qu'il doit réciter lors de cette cérémonie (Kapadia et al., t. 2, 2001, 248-

11 Le discours à préserver une appartenance ethnique spécifique par l'endogamie. Cette identité spécifique est associée au passé prestigieux de l'ancien Empire perse, mais celui-ci ne cesse de s'éloigner pour le zoroastrien, au fil des siècles. Fort peu en connaissent d'ailleurs précisément l'histoire de nos jours.

249), face à des adultes indifférents à leurs propres traditions et ne restant soudés à leur communauté que par le sentiment d'appartenir à un monde à part, en se percevant à la fois comme des habitants et de perpétuels étrangers du pays où ils résident – en Inde ou dans les diasporas occidentales – et sans qu'il leur soit possible de définir précisément ce sentiment d'altérité qu'ils perçoivent et que la communauté les engage à préserver. C'est parfois cette confrontation au monde occidental créée par la situation diasporique, en développant le phénomène des mariages mixtes (impliquant pour les femmes une exclusion communautaire), qui a permis aux Parsis de prendre conscience de l'importance de leur racine identitaire et de sa signification. L'écrivain Meher Pestonji confesse avoir essayé d'y échapper alors, en se forgeant une identité séparée, sans jamais y parvenir (Kapadia et al., t. 2, 246-247). Le regret de l'absence d'une structure analogue à ce que le Vatican est pour les catholiques – c'est-à-dire d'une institution édictant des dogmes religieux induisant des normes de comportement social valables pour l'ensemble des membres de la communauté, au-delà des frontières – m'a souvent été confié au cours de mes enquêtes de terrain. Car cette carence est rendue responsable du sentiment conscient d'une mauvaise transmission du patrimoine symbolique de cette communauté et, de ce fait, des crises identitaires que celle-ci doit affronter de nos jours à l'échelle globale. Sont principalement visées ici les questions majeures qui agitent la communauté dans son ensemble aujourd'hui, à savoir le maintien du principe d'endogamie et la reconnaissance des conversions basées sur un principe d'alliance, et qui ne parviennent encore à trouver ni solution, ni réponse unique.

### *Éducation et politiques matrimoniales*

Aussi, dans la droite ligne de ce constat, les Parsis orthodoxes, majoritaires en Grande-Bretagne, ont décidé de remédier aux risques que le développement des mariages en dehors de la communauté, actuellement supérieurs à 50 %, fait courir au maintien de celle-ci en renforçant l'éducation religieuse, dans le but de pallier cette carence, à leur niveau. L'Association

zoroastrienne de Londres a donc mis en place une structure d'éducation religieuse de ses membres. Elle accueille les enfants dès l'âge de trois ans dans le but de leur prodiguer un véritable catéchisme. Des cours analogues sont également tenus pour les adultes. Par ailleurs, de façon à ce que les jeunes zoroastriens installés sur le sol britannique puissent avoir l'occasion de se rencontrer et de créer des liens sociaux, plusieurs clubs les regroupant par classe d'âge, depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte, sont organisés. Mais, comme me l'a dit un de mes informateurs, la plus grande crainte des zoroastriens britanniques concernant l'avenir de leur communauté ne réside pas dans le développement des mariages mixtes mais plutôt dans l'abstention du mariage lui-même, attitude des plus répandues, surtout parmi la population féminine, et ce même en Inde. En effet, les femmes parsies ne subissent pas la contrainte sociale de se marier, comme c'est le cas parmi la communauté hindoue où le célibat est perçu comme infamant. Ayant statistiquement un niveau d'éducation supérieur à celui des hommes – et ce, pas seulement en Occident, mais également en Inde – elles répugnent à se marier avec un conjoint qui n'aurait pas un niveau d'éducation au moins équivalent au leur. De plus, le mariage arrangé étant assez peu répandu auprès des femmes parsies ayant suivi des études universitaires, celles-ci se sentent donc majoritairement libres de prendre le temps de choisir un conjoint qu'elles puissent juger acceptable socialement, voire pour lequel elles éprouveront des sentiments amoureux. Ajoutées à ces éléments, les fortes pressions familiales, exercées dans les milieux orthodoxes en vue de prévenir tout mariage en dehors de la communauté, font que la plupart des femmes célibataires expliquent leur célibat comme résultant de l'impossibilité de trouver un conjoint acceptable. Cette attitude générale des femmes parsies aboutit donc, dans les cas les plus favorables, à des âges de mariage très élevés, mais conduit également à des célibats perpétuels, qui sont aussi très répandus. Et au sein d'une minorité religieuse qui a un taux de natalité très faible au regard du nombre de décès (de 1 pour 3, en moyenne) et qui est donc confrontée à la diminution rapide du nombre de ses membres, on comprend

que ce facteur soit désormais ressenti comme un élément tout aussi alarmant que le mariage mixte ou la conversion, cette communauté se retrouvant ainsi placée face au spectre de sa propre disparition à plus ou moins brève échéance. Mais le poids de cette faute – car c'est bien ainsi que ces résistances au mariage sont perçues – mise par la communauté parsie sur ses membres féminins ne semble pas, dans l'analyse des faits, reposer totalement sur celles-ci. Il faut y voir davantage le résultat de l'affrontement de deux formes d'attentes contradictoires :

1 - des femmes occidentalisesées qui, en tant qu'Indiennes, attendent de leur mari qu'il soit bien plus éduqué qu'elles-mêmes ;

2 - des hommes occidentalisesés qui, en tant qu'Indiens, attendent de leur femme qu'elle soit docile et besogneuse au foyer.

Or les femmes parsies ont la réputation d'être épanouies professionnellement et autoritaires jusque dans leur foyer, si bien qu'elles sont souvent caricaturées dans la société indienne comme des sortes de tigresses, face à un mari qu'elles « castrent » psychologiquement. Mettre en place des conditions favorisant le mariage à l'intérieur de la communauté tout en tentant d'ériger le concept de reproduction comme une vertu « civique » est donc perçu par les orthodoxes comme un autre moyen d'échapper au risque d'extinction communautaire. En Inde, le Bombay Parsi Panchayat a mis en place, à cet effet, un bureau destiné à faciliter les mariages intra-communautaires, en développant notamment des plans destinés à permettre aux couples qui se marient d'obtenir un logement, ce qui dans une ville marquée par une forte crise du logement comme Bombay, peut être considéré comme un argument incitatif valide. Il n'a pourtant été suivi que de peu d'effets (Luhmann, 1996, 170-179).



Illustration 7 : Mariage parsi, à la nuit tombée,  
Bombay, mars 2013

### Néo-zoroastriens en diaspora

L'événement politique majeur qu'a représenté la révolution islamique de l'Iran, en 1979, n'a pas été sans conséquence sur les diasporas zoroastriennes occidentales car le vaste mouvement d'émigration qu'il a induit a favorisé le développement de communautés néo-zoroastriennes. Jusque-là, ce phénomène était resté cantonné au seul territoire iranien où il était contraint d'exister de manière plus ou moins larvée. En se libérant du joug politique, cette émigration a autorisé non seulement son extension, mais également la demande de sa reconnaissance officielle de la part de la communauté zoroastrienne à l'échelle globale. Ici encore, Ali Jafarey joue un rôle majeur au travers de l'association qu'il a alors fondée en Californie, connue sous le nom d'*Assemblée zoroastrienne*, en poursuivant en diaspora l'œuvre qu'il avait entamée en Iran. Son action prosélyte cherche désormais à s'inscrire à un niveau global, grâce au développement de nombreuses associations, d'importance plus ou moins grande, un peu partout dans le monde – sauf en Inde –, et notamment en Europe : toutes sont liées d'une façon ou d'une autre à son association. Rien qu'en Grande-Bretagne, son réseau parviendrait à convertir en moyenne 100 personnes par an (Hinnels et Williams, 2007, 245-247).

Comme du temps où il était en Iran, même s'il propage un message universaliste du zoroastrisme, Ali Jafarey cherche

principalement à obtenir la conversion de ses compatriotes appartenant à un milieu musulman. Sa volonté de cibler presque exclusivement des musulmans originaires d'Iran laisse entrevoir le fantasme, développé à partir de l'idéologie mise en place par les Pahlavis, de reconstituer ainsi une grande nation iranienne unie sous la bannière du zoroastrisme, en faisant de cette religion celle qui doit définir et unir tout le peuple iranien. Car l'histoire mobilisée par ses adeptes pour justifier leur conversion se construit en un temps antérieur à la conquête arabe, dans la représentation d'un Iran fortement idéalisé à partir, principalement, de la vision donnée par l'épopée de Firdoussi<sup>12</sup>, c'est-à-dire à un moment où le peuple iranien peut être perçu comme uni en une grande nation basée sur le partage d'une même religion – élément qui est très abusif d'un point de vue strictement historique. D'un point de vue religieux, ce mouvement se focalise sur la personne de Zoroastre, et donc sur une figure conçue comme étant à l'origine du développement même des grands empires de la Perse antique, par la révélation religieuse qu'il a apportée avec lui. Le mouvement de Jafarey se présente donc non comme une réforme du zoroastrisme, mais comme la restauration d'un patrimoine immatériel commun aux Iraniens et qui aurait été perdu pendant des millénaires. Cette association, en raison de l'influence à laquelle elle est parvenue à un niveau global, de sa puissance économique, de ses liens avec plusieurs zoroastriens particulièrement influencés par le mouvement des Gâthâs mais, aussi, par la possibilité qu'elle offre aux zoroastriens exclus de la communauté zoroastrienne à l'issue d'un mariage mixte, comme à leurs enfants, de continuer à poursuivre une vie communautaire et religieuse auprès d'elle, est perçue par les orthodoxes comme un danger communautaire majeur, à un niveau global : elle permet de remettre en cause

12 Firdoussi a écrit, entre la fin du X<sup>e</sup> et le début du XI<sup>e</sup> siècle de notre ère, une célèbre épopée retraçant le geste des rois de l'Iran, depuis des temps mythiques jusqu'à la chute de l'Empire sassanide. Pour composer son ouvrage, connu sous le nom de *Shah-Nameh* (*Le livre des rois*), cet auteur musulman aurait utilisé des sources zoroastriennes, dont un livre homonyme aujourd'hui perdu, qu'il a arrangées de manière à les rendre acceptables pour un public musulman. Cette épopée est, encore aujourd'hui, l'objet d'investissements nationalistes.

le fondement même de leur politique communautaire, ce qu'ils associent à une condamnation à mort à brève échéance de leur communauté. Aussi, des sites internet mettent en garde les zoroastriens contre cet homme en le présentant comme « l'ennemi de la religion ». Ils remettent en cause la véracité de sa formation scientifique et l'identifient à une sorte d'Antéchrist dont le but serait d'annihiler la religion zoroastrienne. En déconstruisant méthodiquement l'image que s'est forgée Jafarey, on cherche également à alerter des coreligionnaires, présentés comme « crédules », du vaste mensonge qu'il propage : l'adoption de ses préceptes aurait inmanquablement pour conséquence l'anéantissement de leur religion. Ainsi son action en faveur de l'abandon des rituels majeurs, si elle aboutissait, empêcherait Ahura Mazdâ d'accomplir son plan eschatologique, signifiant la victoire absolue du bien sur le mal, et interdirait de ce fait la résurrection finale (<http://www.fravahr.org/spip.php?article182>). Jafarey est donc présenté comme un anti-zoroastrien dont le *modus operandi* cherche à diviser la communauté zoroastrienne entre orthodoxes et libéraux. Car l'audience à laquelle il est parvenu en Amérique du Nord, où la communauté zoroastrienne est très majoritairement composée de libéraux, le fait percevoir comme d'autant plus dangereux.

Les néo-zoroastriens, malgré la dimension religieuse qu'ils veulent se donner, restent strictement exclus de la communauté zoroastrienne européenne, majoritairement composée de membres orthodoxes et qui se refuse à reconnaître la validité de leur conversion. Ce strict rejet au niveau communautaire n'empêche pas, par ailleurs, certaines sympathies entre les membres de ces différentes communautés, au plan individuel, sur une base conçue par les zoroastriens comme résolument sociale et jamais religieuse. Je souhaiterais me concentrer ici sur l'étude de deux cas exemplaires, présentant des réponses communautaires contrastées au développement d'une communauté néo-zoroastrienne. Ils montrent bien comment, derrière la dynamique s'exerçant à l'échelle globale, la structuration individuelle de chaque communauté et les modes de communalisation qu'elle va adopter peuvent

être éminemment variables, pour ne pas dire singuliers.

La communauté zoroastrienne de Paris représente un cas tout à fait exemplaire, tant en raison du petit nombre qui l'a toujours caractérisée que du profond renouvellement de sa composante principale depuis sa création, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'à nos jours. À l'origine principalement composée de Parsis, la dynamique communautaire que ceux-ci avaient d'abord établie faiblit dans le courant du XX<sup>e</sup> siècle. En 1980, en raison du faible nombre de Parsis dans ce pays et à l'instigation d'un des leurs, ils finissent par accepter l'idée de s'associer avec l'autre communauté zoroastrienne de France, qui vient de se constituer à l'issue de la révolution islamique de 1979. Toutefois, les différences culturelles entre Parsis et Iranis font que la dynamique communautaire ne se réalise jamais qu'imparfaitement et ce d'autant plus que cette association d'Iranis est majoritairement composée de néo-zoroastriens. Les Parsis ne lui accordent, de ce fait, aucune valeur religieuse mais seulement sociale. Adhérant également au ZTFE établi en Grande-Bretagne, ils en appellent toujours au clergé zoroastrien établi dans ce pays pour obtenir la célébration des rites qu'ils jugent nécessaires à un niveau individuel, notamment à l'occasion d'un décès ou, même, n'hésitent pas à se rendre jusqu'en Inde. Il en va de même des Iranis orthodoxes installés en France (moins de dix familles, dispersées sur l'ensemble du territoire), qui s'abstiennent d'assister aux cérémonies religieuses organisées par l'Association zoroastrienne de France, conçues comme adressées à des personnes toujours identifiées à des musulmans. À cette identité perçue comme différente des néo-zoroastriens, vient s'ajouter une question relative à l'orthopraxie : le prêtre zoroastrien ayant accepté d'officier pour cette association étant très influencé par le mouvement des Gâthâs, il affranchit les rites qu'il célèbre de l'ultra-ritualisme qui les caractérise normalement pour un zoroastrien. De ce fait, les zoroastriens estiment que les rituels qu'il pratique ne sont pas corrects d'un point de vue religieux et, donc, dénués de toute valeur. Les zoroastriens de France préfèrent donc se limiter, au quotidien, à un exercice individuel de leur religion. Ceux qui se

rendent au siège de cette association sont attirés par l'occasion de partager un lien dont la nature est d'ordre strictement social et non religieux. L'Association zoroastrienne de France, composée d'une centaine de membres et où les néo-zoroastriens sont donc largement majoritaires, représente donc le seul groupe se réclamant d'une identité zoroastrienne à avoir su instaurer durablement une véritable dynamique communautaire en France, puisque celle-ci perdure depuis 1979.

La dynamique est très différente en Grande-Bretagne où les néo-zoroastriens sont en bien plus petit nombre que les zoroastriens, regroupés en outre au sein d'une association qui a su imposer une forte structuration communautaire. Au niveau national, les néo-zoroastriens n'y sont donc pas perçus comme représentant un réel danger communautaire, même si leur sujet reste, à une échelle globale, l'objet de vives réactions. En outre, le prêtre principal du ZTFE a décidé de leur accorder une forme de reconnaissance qui permet, à la fois, d'encadrer leurs activités et d'éviter la mise en place d'un culte parallèle. Ainsi, il accorde aux néo-zoroastriens la possibilité d'assister à la catéchèse qu'il administre aux zoroastriens. Il accepte même de se rendre au siège social de leur association pour y dire des bénédictions, mais qui sont celles réservées aux non-zoroastriens. Et celles-ci ne sont jamais dites pour eux en avestique, langue sacrée des zoroastriens. En outre, jamais ce prêtre n'acceptera d'initier religieusement les membres de l'association néo-zoroastrienne de Londres, nommée *Maison de Firdoussi*. Toute possibilité d'adhésion au ZTFE leur est aussi prohibée, comme toute participation au culte institutionnalisé de cette association. Ces nombreuses distinctions explicites permettent de signifier aux néo-zoroastriens que malgré cette bienveillance affichée envers leur intérêt pour la religion zoroastrienne leur démarche ne saurait en aucun cas leur octroyer le partage d'une même appartenance religieuse et communautaire. La politique de tolérance mise en place par ce prêtre ne contrevient nullement aux positions orthodoxes mais vient, au contraire, les renforcer. Les zoroastriens ne considèrent en effet nullement les préceptes de leur

religion comme exclusifs et ils sont d'ailleurs fiers de mettre en avant l'influence que cette tradition religieuse a exercée, à date ancienne, sur la structuration théologique des grandes religions de notre siècle. De ce fait, tout individu suivant par sa volonté propre les principes éthiques du zoroastrisme ou pratiquant des rituels religieux d'inspiration zoroastrienne est considéré par les zoroastriens comme accomplissant un acte méritoire (*Zoroastrian studies*, 1985, 4) La frontière se situe ailleurs, dans la distinction entre mise en pratique éthique, à un niveau individuel, et revendication d'une intégration à la communauté, dont l'acceptation aurait pour conséquence de remettre en cause l'intégrité de l'essence de la communauté zoroastrienne, et donc de ses traditions, en modifiant sa composante ethnique.

## Être zoroastrien aujourd'hui

---

L'analyse des communautés zoroastriennes place aujourd'hui l'anthropologue face à l'étude d'une situation complexe, basée sur la construction d'une mémoire collective érigée, au niveau de la représentation communautaire, comme le facteur légitimant la revendication d'un mode de communalisation unique des communautés zoroastriennes dans la globalisation, volonté unificatrice qui a abouti à la mise en place, en parallèle, d'une communauté néo-zoroastrienne.

Le choix des Parsis et des Iranis de constituer formellement une seule et même communauté, à l'échelle globale, en dépit des différences culturelles et religieuses qui les distinguent désormais, a principalement pour point d'origine le mouvement actif, transnational, dans lequel se sont engagés les Parsis en Iran, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, par crainte que leur religion, fortement identifiée au territoire iranien, ne disparaisse sur le sol qui en constitue pour eux l'essence. L'union communautaire entre Parsis et Iranis a donc essentiellement pour base un critère religieux. Leur séparation est interprétée seulement comme la mise en œuvre de deux stratégies différentes dans un but commun : préserver leur religion. Ils construisent ainsi une représentation de leur communauté

à un niveau global qui passe outre toute caractéristique venant les distinguer aujourd'hui, notamment sur le plan de la pratique religieuse car même la structuration temporelle de leur calendrier est un élément qui permet de les différencier.

Derrière ces débats liés au maintien d'un principe strictement endogamique en vue de la préservation de la communauté zoroastrienne, on voit se dessiner la revendication d'assurer un rôle de gouvernance globale, rôle réclamé tant par les Parsis orthodoxes d'Inde que par les libéraux d'Amérique du Nord, continent où ce mouvement est très largement majoritaire. Cette volonté des libéraux d'imposer leurs positions réformistes à un niveau mondial est perçue par les orthodoxes indiens comme un véritable défi lancé à leur autorité, qu'ils considéraient jusqu'ici comme assise en soi, en raison de l'image de garants de la préservation de la religion authentique qu'ils sont parvenus à construire. Or la diaspora nord-américaine, du fait de son grand nombre (estimé à environ 25 000 personnes), ne se contente pas de revendiquer : elle a mis en pratique sur son sol des attitudes démontrant la possibilité pour toutes les autres communautés zoroastriennes à travers le monde de s'affranchir de la figure d'autorité représentée par l'Inde, pour créer une structure communautaire autonome, possédant ses propres temples du feu et un clergé qui agit dans une relative indépendance par rapport à son homologue indien en s'autorisant à pratiquer librement des cérémonies d'initiation qui intègrent à la communauté les alliés et leurs enfants (*Zoroastrian Studies Publication*, 1985 : passim). Aussi, au-delà de cette volonté toujours affirmée des communautés zoroastriennes implantées à travers le monde de former une seule communauté globale, nous voyons se dessiner la constitution de deux blocs géographiques (l'un étant représenté par l'Inde, l'Iran et la diaspora européenne et l'autre par la diaspora installée en Amérique du Nord) se disputant une autorité globale sur les modes de structuration de communautés plurielles, à l'échelle locale. On notera qu'un seul élément central est mis en avant dans ces débats, celui de la possibilité de perpétuer la communauté zoroastrienne en dehors

de l'endogamie, et qu'il semble résumer à lui seul l'essence de cette communauté. L'accent mis par les Parsis sur l'orthopraxie paraît en effet avoir relégué au second plan toute question purement doctrinale dans cette communauté, qui tolère que des groupes réinterprètent profondément le sens de ses textes religieux à condition que cette réinterprétation n'affecte en rien la praxis. En témoigne la profonde estime des Parsis pour les Khshnooms, petite section de la communauté d'Inde attribuant un sens ésotérique aux textes zoroastriens qu'ils réinterprètent intégralement car leurs conceptions doctrinales s'accompagnent d'un taux d'orthopraxie jugé supérieur à celui des autres membres de la communauté. La mise en exergue du facteur endogamique comme élément de base venant constituer la pierre d'achoppement de l'orthodoxie du zoroastrisme est donc bien liée à l'auto-représentation majeure sur laquelle cette communauté s'est construite, dans les siècles qui ont suivi la conquête arabe de l'Iran, et résumée entièrement dans un détail central du récit populaire rappelant l'intégration des parsis à la société indienne : elle est telle le sucre – ou l'anneau d'or – qui va toujours venir apporter plus de valeur à la composante de base à laquelle il s'intègre (Axelrod, 1980, 162). C'est de la force de cette représentation que les libéraux cherchent à s'affranchir – sans y parvenir totalement – en réclamant une adaptation aux exigences du monde contemporain, condition pour eux de la survie de cette religion (Davar, 1983, 7). Car, en dehors du principe d'alliance, tout néo-zoroastrien continue pour eux à s'inscrire dans une catégorie à part. Cette distinction formelle établie même par les libéraux entre zoroastriens et néo-zoroastriens se note magistralement dans la structuration de la *World Zoroastrian Organization*, association globale administrée par des libéraux et qui refuse la possibilité aux néo-zoroastriens de prendre part à la vie associative en tant que membres actifs, mais seulement au titre de « sympathisants », distinction qui les empêche de pouvoir prétendre accéder au conseil d'administration de cette association ou d'influer sur les actions et les œuvres que celle-ci entreprend.

En conséquence, même si elle est tolérée par les libéraux, la communauté formée par les néo-zoroastriens est donc contrainte de se développer en marge de celle des zoroastriens. Le mode de justification du refus des zoroastriens orthodoxes d'accepter la conversion des musulmans d'origine iranienne, alors qu'ils admettent en même temps que Zoroastre cherchait à répandre sa religion auprès de tout le peuple iranien, montre bien que l'enjeu n'est pas ici d'ordre ethnique. La barrière levée vient stigmatiser la rupture introduite dans une mémoire collective basée sur le thème des souffrances partagées pour préserver une religion. Car zoroastriens et musulmans iraniens, non seulement ne partagent pas la même histoire collective, mais ces derniers sont, en outre, identifiés au facteur originel de la construction de ce passé de souffrance communautaire. Le fait que ce refus de reconnaître la conversion des néo-zoroastriens iraniens ait pour base le non-partage d'une histoire collective, rupture interprétée comme un acte de haute trahison historique envers la communauté et qui ne saurait être pardonné de nos jours à ses descendants, se perçoit bien dans la façon dont les zoroastriens considèrent, au contraire, de manière plutôt favorable la récente revendication d'une identité zoroastrienne par des groupes d'individus issus du Tadjikistan, d'Azerbaïdjan, mais aussi de Turquie ou d'Irak, même si ceux-ci, tels les yézidis, appartiennent aujourd'hui formellement à une tout autre religion ayant, comme le zoroastrisme, une composante ethnique et dont les doctrines révèlent une forte influence de l'islam. Or, ici, loin de voir se profiler derrière ces revendications la perspective d'un danger majeur pour la survie de la communauté zoroastrienne, un auteur aussi orthodoxe que R. Writer a même, au contraire, pu écrire que la découverte récente de l'existence de « quelques millions de zoroastriens à travers le monde » (*sic*) pourrait permettre d'écarter la crainte de l'extinction prochaine de la communauté zoroastrienne (Writer, 1994, 245).

Faut-il pour autant conclure, comme l'a fait R. Writer, que cette volonté des zoroastriens d'exister à l'échelle globale leur permet de former une nation (Writer, 1994, 239-247) ? Ce serait exagérer, car il manque à la structuration mondiale de

cette communauté, justement, la dimension étatique de soumission à une seule autorité souveraine. En outre, les volontés politiques mises en œuvre au sein de cette communauté globale viennent rappeler la rupture profonde qui s'est instaurée désormais entre Parsis et Iranis. Les Parsis, installés depuis des siècles dans l'idée qu'ils constituent une minorité religieuse singulière, au-delà de tout ancrage territorial, adaptent toujours leur investissement politique à leur intégration territoriale effective, en démontrant la volonté de jouer un rôle étatique au sein même du pays qui les accueille, et ce particulièrement en Grande-Bretagne, en raison de leur identification à l'État britannique. Toute identification de leur communauté au sol iranien, en tant qu'entité politique, est reléguée à un lointain passé originel, perçu comme quasiment mythique, et en outre dépourvu de tout réinvestissement effectif d'ordre politique. Les Iranis, au contraire, restent très attachés à leur pays d'origine dans une perspective nationaliste, mais l'éventualité d'une possible restauration d'une gouvernance politique zoroastrienne en Iran leur semble une pure chimère après des siècles et des siècles de soumission à une domination islamique. Les néo-zoroastriens, quant à eux, bien qu'ils se soient construits sur une idéologie valorisant le modèle monarchique incarné par les Pahlavis, sont en bien trop petit nombre à ce jour, à travers le monde, pour oser rêver seulement de donner une dimension politique à leur communauté. Non, les zoroastriens aujourd'hui ne forment point une sorte de micro-nation installée au niveau global, mais bien plutôt une grande communauté, dont les spécificités ont favorisé la constitution autour d'elle d'un groupe pour l'instant toujours satellitaire, mais dont le développement lui impose de poser une question : la communauté peut-elle survivre en sacrifiant sa dimension ethnique à l'Occident ?

## BIBLIOGRAPHIE

---

- Axelrod Paul, 1980, « Myth and identity in the indian zoroastrian community », *Journal of Mithraic Studies*, vol. III, p. 150-165.
- Bastide Roger, 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, vol. 21, n°21, p. 65-108.
- Boyce Mary, 1984, *Textual sources for the study of zoroastrianism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Boyce Mary, 1991, « The vitality of zoroastrianism attested by some yazdi traditions », in Emmerich R. E. et Weber D., *Corolla iranica: papers in honor Pr. Mackenzie*, Francfort-Bern-Paris-New York, Peter Lang, p. 15-22.
- Cowasjee Toxy, 2004, *Proceedings seventh World Zoroastrian Congress*, Karachi (Pakistan), Kaiser-E-Hind Private Limited.
- Daniel Elton L., 1993, « Conversion of Iranians to islam », *Encyclopaedia Iranica*, vol. VI, p. 229-232.
- Davar Adi J., 1983, *Non-zoroastrians in zoroastrian percepts : do they have a place?*, Washington, s.l.
- Framjee Dosabhoy, 1858, *The Parsees: their history, manners, customs and religion*, Londres, Smith, Elder and Co.
- Ghani Cyrus, 2000, *Iran under the rise of Reza Shah: from Qajar collapse to pahlavi power*, Londres-New York, I.B. Tauris.
- Hinnels John et Williams Alan (éd.), 2007, *Parsis in India and the diaspora*, Londres, Routledge.
- Kapadia Novy et Khan A. G., 1997, *The Parsis-Madyan to Sanjan: an appraisal of ethnic anxieties reflected in literature*, New Delhi, Creative Books.
- Kapadia Novy, Dodiya, J. et Dhawan R. K., 2001, *Parsi fiction*, New Delhi, Prestige (2 vol.).
- Kestenbergh Amighi Janet, 1990, *The Zoroastrians of Iran: conversion, assimilation or persistence*, New York, AMS Press.
- Leuczowski George (éd.), 1978, *Iran under the Pahlavi*, Stanford, Hoover Institution Press.
- Luhmann Tanya, 1996, *The good Parsi: the fate of a colonial elite in a post-colonial society*, Cambridge-Londres, Harvard University Press.
- Pahlavi Mohamed-Reza, 1981, *Réponse à l'histoire*, Paris, Albin Michel.
- Safa-Isfehiani Nezhat, 1980, *Rivayat-i Hemit-i Asawahistan*, Harvard, Richard N. Frye éditeur.
- Sanasarian Eliz, 2000, *Religious minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stiles Maneck Susan, 1997, *The death of Arhiman: culture, identity and theological change among the Parsis of India*, Bombay, K.R. Cama Oriental Institute.
- Writer Rashna, 1994, *Contemporary zoroastrians: an unstructured nation*, Lanham-New York-Londres, University Press of America.
- Zoroastrian Studies*, 1985, « The facts as versus Dr. Kersey Antia's arguments for acceptance », Bombay, Zoroastrian Studies Publication.

## LÉGENDE DES ILLUSTRATIONS

---

### *Illustrations en-tête :*

- Photo prise au puits de l'école pour orphelines parsies fondée par Avabai Petit à Bombay. Iconographie réunissant les grands symboles du zoroastrisme : au centre, le feu, à droite Zoroastre, prophète de la religion, et à gauche kavi Vishtaspa, roi mythique de l'Iran et premier protecteur de Zoroastre. Leur tête à tous deux est surmontée d'une représentation de Faravahar ; les célèbres

colonnes à tête de taureau de Persépolis entourent chacun d'eux. En outre, le feu (considéré par les zoroastriens soit comme la forme matérielle d'Ahura Mazda, soit comme son fils, car les deux interprétations existent concurremment) est entouré de figures sculptées à l'entrée de chaque temple du feu (un taureau androcéphale ailé) et réputées protéger l'entrée des bâtiments où ils sont figurés.

- Réactions communautaires provoquées par le projet de K.R. Cama d'accepter des conversions au zoroastrisme (journal satirique parsi, le *Hindi Punch* août 1954, p. 53).

### **Illustrations article :**

**Illustration 1 :** « Une histoire collective inscrite dans la mythologie de l'Iran pré-islamique » : *Hindi Punch*, décembre 1907, p. 175).

**Illustration 2 :** « un prêtre parsi pensant aux controverses liées à la conversion », *Hindi Punch*, 1905, p. 74.

**Illustration 3 :** « Le *walking mango-tree* ». Cet arbre, dont on dit qu'il a été planté par les Parsis à leur arrivée à Sanjan, est célèbre aussi pour la capacité à se déplacer que lui attribuent les traditions populaires locales. Le champ où il se trouve a été vendu récemment à un musulman et un drapeau musulman flotte désormais à son sommet, faits qui ont contrarié la communauté parsie de Bombay, dont plusieurs membres avaient proposé de le racheter.

**Illustration 4 :** « un prêtre parsi pensant aux controverses liées à la conversion », *Hindi Punch*, 1905, p. 74.

**Illustration 5 :** « Parsis et Iranis », *Hindi Punch*, 1907, p. 32 ; (traduction, titre du journal) : *Le Major Sykes à propos des Parsis de Perse*.

*Compassion ! Compassion !*

Monsieur Parsi Punch, Président en perpétuité de la communauté parsie aux membres dirigeants de cette communauté – Amis, rappelez-vous l'attitude dominante. Là, comme partout ailleurs, c'est et ce doit être de la compassion.

Le Major Molesworth Sykes lit un article sur les Parsis de Perse, le 24 mai, à la Société des Arts. Lord Curzon, dirigeant son édition, acheva sur un message adressé aux Parsis de Bombay : la section persane est plus belle par le physique et l'apparence que vous ne l'êtes, mais elle est arriérée en tout ce qui concerne le progrès. N'est-il pas dès lors de

vos devoir, et dans votre intérêt manifeste, de lever des fonds pour éduquer votre section arriérée ? N'est-il pas manifestement dans votre intérêt de pousser le développement et le commerce avec le sud de la Perse et, au cours du processus de ce développement, de renvoyer autant de vos fils que possible dans le splendide climat de l'Iran ?

**Illustration 6 :** « Les Parsis, des indiens hésitants », *Hindi Punch*, avril 1905, p. 461.

MRS Laher : Es-tu allé au meeting de protestation ?

MR Laher : Moi, au meeting ! Est-ce que je ressemble à un natif de l'Inde ? en vérité.

MRS Laher : Oh, j'avais oublié. Toi et la vérité êtes depuis longtemps des étrangers. Et il est bon que tu connaisses ta place. Le meeting n'aurait pu tolérer les revendications de *tels* natifs !

**Illustration 7 :** « Mariage parsi, à la nuit tombée », Bombay, mars 2013.