

Islamisme et pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale post-soviétique

Vers un espace de solidarité islamique?

Habiba Fathi



Ce Document du programme de l'Institut de recherche des Nations Unies pour le développement social (UNRISD) a été produit avec le soutien de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), et du budget général de l'Institut. L'UNRISD remercie les principaux donateurs à son budget général—le Danemark, la Finlande, le Mexique, la Norvège, le Royaume-Uni, la Suède et la Suisse—du soutien qu'ils apportent à ses activités.

Copyright © UNRISD. De courts extraits de cette publication pourront être reproduits, sans altération et sans autorisation, sous condition que leur source soit mentionnée. Toute demande d'autorisation de reproduction ou de traduction, devra être adressée à l'UNRISD, Palais des Nations, 1211 Genève 10, Suisse.

Les appellations employées dans la présente publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNRISD ni de la FAO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones, ou de leurs autorités, ni quant au tracé de leurs frontières ou limites.

La responsabilité des opinions exprimées est celle de l'auteur et leur publication ne reflète pas nécessairement le point de vue de l'UNRISD, ni de la FAO.

Table des matières

Abréviations	ii
Summary/Résumé/Resumen	iii
Summary	iii
Résumé	iv
Resumen	vi
Introduction	1
La paupérisation du monde rural	4
Les particularités de la famille centre-asiatique	4
Les stratégies de survie et d'entraide dans le réseau familial	6
Les facteurs d'exclusion sociale	9
L'Islam d'Asie centrale: De l'institutionnalisation à la mobilisation	12
L'islam d'État	12
L'islam non normatif	14
L'impact de l'islamisme sur les ruraux	20
Réseaux, solidarités et justice dans les territoires de Dieu	22
L'intégration des <i>ulémas</i> aux lois du marché	22
Le rôle des <i>mollahs</i> fermiers dans le jeu économique: Entre loyauté et retrait	26
Les formes islamiques de soutien aux pauvres	28
<i>Mollahs</i> et <i>raïs</i> : Des protecteurs rivaux ou alliés?	31
Conclusion	33
Bibliographie	39
Documents du programme de l'UNRISD Société civile et mouvements sociaux	41
Tableau	
Comparaison des principales caractéristiques des <i>mollahs</i> fermiers dans les trois pays d'Asie centrale	26

Abréviations

CEI	Communauté des Etats indépendants
IFEAC	Institut français d'étude sur l'Asie centrale
OCI	Organisation des conférences islamiques
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
OSCE	Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe
PC	Parti communiste
PRI	Parti de la renaissance islamique
URSS	Union des républiques socialistes soviétiques
US	Etats-Unis
USAID	Agence des Etats-Unis pour le développement international

Summary/Résumé/Resumen

Summary

This study seeks to show how rural notables (including those who identify with a fundamentalist form of Islam) have formed local networks, linked with other politically and economically based Islamic religious organizations and non-governmental organizations operating domestically and abroad, to work to reduce poverty in their villages through a revival of traditional forms of Islamic solidarity. These efforts are redefining the social environment for an Islamic population that feels abandoned by the state and faces increasing prospects of poverty. The emergence of these Islamic networks, which compete with central governments to control their societies, is rooted in the authoritarian political regimes of post-Soviet Central Asia, where authoritarianism is a characteristic of traditional societies in which the teacher-disciple relationship is still a prominent feature of the Islamic mystique.

The study, based on data from various field surveys conducted primarily during the summer of 2002 in three central Asian countries—Uzbekistan, Tajikistan and Kyrgyzstan—covers three main topics. First is the issue of rural impoverishment, examined through the lens of “families” in traditional Central Asian societies. Here, it is worth noting that the end of the Soviet system and the introduction of market principles occurred in a troubled social and economic environment. Despite the socioeconomic crisis, the major international organizations pressured the independent Central Asian states to transform their societies, a process that included land privatization. The crisis revealed the vulnerability of rural households and of certain social groups, including young people, whose living conditions were deteriorating rather than improving. This setting provided the essential prerequisites for the Islamic movement. During this period of socioeconomic change, the extended-family model prevalent in rural areas of Central Asia re-emerged—not out of a desire to revive tradition, but rather because this approach provided the best key to survival. The “return” of polygamy in both rural and urban areas is perceived as a source of “revenue”, inasmuch as it allows a divorced woman or a single mother to be provided for by an already married man. Also bearing on this situation is the privatization of land, which has a direct effect on family structure and the management of household finances. At the same time, the size of rural households makes the task of survival particularly challenging. It is against this background that one must view the inclination of some rural households to seek refuge in Islam, an act that is less a demonstration of ideological conviction than an expression of dissatisfaction.

Second, the study examines the dynamics by which the sense of exclusion felt by rural Islamic populations of Central Asia can impel them to join the Islamic movement. It provides a typology of Central Asian Islam, dividing the religion into state Islam, non-traditional Islam and radical Islam, with the latter divided, in turn, into a number of different movements, of which some, such as the Tajik Islamic Renaissance Party, the Islamic Movement of Uzbekistan and Hizb ut-Tahrir, are banned. The study goes on to consider the impact of Islam on rural populations. This environment is conducive to the growth of the Islamic movement, given that the high degree of disorganization in production and in the management of economic resources—a consequence of privatization policies that exist on paper only—is felt directly. Islamic fundamentalists—particularly the clandestine Hizb ut-Tahrir militants, whose strong emergence coincided with the weakening of the Islamic Movement of Uzbekistan forces at the time of the American response in 2001—are quick to address the rural population’s demands for divine justice. In doing so, however, they face competition from the *mullahs*, including the official *mullahs* who make up the core of the local notables and who, though not themselves adherents of a fundamentalist Islam, engage in a highly conservative rhetoric.

The third focus of the study concerns the activities of these different *mullahs*. They are organized in local networks, forming a true clan culture in the sense of Ibn Khaldun (*acabiyya*). A number of these have had access to land as a result of their clientist networks. A brief comparative examination of the status of land reform in the three countries shows that land has primarily been distributed to prominent figures in the community, all heads of family, some of whom are also

religious figures. With the exception of the notables, most do not manage to participate in the market, due to severe constraints—such as the persisting interventionist role of the state in Uzbekistan and Tajikistan, and the struggle to meet basic survival needs. It is clear that local political officials rely on the traditional social system to carry out the reforms dictated “from above”, preferring to deal directly with those who hold power, such as the *mullahs*. These *mullahs*, who not so long ago were themselves farmers, have developed ways of helping the poor—a strategy consistent with the spirit of the Islamic religion—most notably through various forms of charity, such as *zakat*. In reality, however, they are merely exploiting the prevailing confusion and sense of injustice, offering up Islamic solidarity as a balm. These disadvantaged Islamic populations, having benefited from the aid, willingly adopt the religious ideals being promoted, in what is perceived as an effort to return the favor. In this way, aid to those most in need creates a relationship between the official *mullahs* and the leaders of the restructured agricultural organizations (*raïis*). This phenomenon is illustrated by the cases of two rural Tajik localities (near Gcharm and Hissar), which highlight the complex political game in which religious figures and those who hold political and economic power confront one another in a struggle to control the wealth of the state and the trust of the people.

Habiba Fathi is a researcher at the French Institute of Central Asian Studies (IFEAC) in Tashkent, Uzbekistan. This paper was prepared under the UNRISD project on Evolving Agricultural Structures and Civil Society in Transitional Countries: The Case of Central Asia, which was carried out between 2002 and 2003. The project was implemented in close collaboration with the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). Santiago Funes, then Director of the Rural Development Division, initially sponsored the project, and David Palmer from the Land Tenure Service helped to ensure liaison. At UNRISD, the project was led by Kléber B. Ghimire, with research assistance from Francesca Bossano, Lucy Earle and Behzod Mingboev, and secretarial assistance from Anita Tombez.

Résumé

Cette étude vise à montrer comment des notables ruraux, y compris ceux se réclamant de l'islamisme, organisés en réseaux locaux, eux-mêmes connectés à d'autres réseaux nationaux fondés sur le politique ou l'économique et extérieurs (organisations religieuses ou ONG islamiques), cherchent à réduire la pauvreté dans leur propre village en réactivant des formes traditionnelles de solidarité islamique. Ils proposent en effet un encadrement de l'espace social destiné à une population musulmane qui se sent délaissée par l'État et qui est en voie de paupérisation. Le succès de la mise en place des réseaux de solidarité islamique qui rivalisent avec le pouvoir central en se disputant le contrôle de la société tire ses racines dans le système politique autoritaire des pays de l'Asie centrale post-soviétique, schéma caractéristique des sociétés traditionnelles encore très marquées par la relation entre maître et disciple prévalant dans la mystique musulmane.

L'étude s'appuie sur des données tirées de diverses enquêtes de terrain menées essentiellement durant l'été 2002 dans trois pays d'Asie centrale: l'Ouzbékistan, le Tadjikistan et le Kirghizistan. Elle est organisée autour de trois thèmes. Le premier thème est consacré à la paupérisation du monde rural à travers l'objet “famille” dans les sociétés traditionnelles centre-asiatiques. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que la sortie du système soviétique et l'introduction des lois du marché se produisent dans un environnement social et économique déstructuré. En dépit d'une crise socio-économique, les grandes instances internationales poussent les États indépendants d'Asie centrale à transformer leurs sociétés suivant différentes étapes dont l'une d'entre elles porte sur la politique de privatisation de la terre. Cette crise socio-économique a révélé au grand jour la vulnérabilité des ménages ruraux et de certains groupes sociaux comme, par exemple, les jeunes qui voient leurs conditions de vie non pas s'améliorer mais, au contraire, se détériorer et qui fournissent l'essentiel de la contestation islamique. En période de transformations socio-économiques, on note que le modèle de la famille élargie, majoritaire dans les campagnes centre-asiatiques, refait surface non pas par souci de “retraditionnalisation” mais plutôt parce

qu'il permet de développer des logiques de survie. La polygamie, dont le "retour" est également observé tant à la campagne qu'à la ville, est elle-même perçue comme une forme de "revenus" dans la mesure où elle permet à une femme divorcée ou laissée seule avec ses enfants d'être prise en charge par un homme déjà marié. La privatisation de la terre a une incidence directe sur l'organisation des formes de familles et de la gestion de leur économie domestique. L'importance de la taille des ménages ruraux rend particulièrement difficile la course à la survie. Et, c'est ce qui incite certains de ces ménages ruraux à se réfugier dans l'islamisme non pas par conviction idéologique mais plutôt pour exprimer leur mécontentement.

Le deuxième thème de l'étude s'interroge sur l'islam centre-asiatique et cherche à montrer comment l'exclusion d'une population musulmane issue du monde rural peut la faire basculer dans la mobilisation islamique. Après avoir dressé une typologie de l'islam centre-asiatique qui est divisé entre un islam d'État, un islam non normatif et un islam radical lui-même divisé en plusieurs tendances dont certaines sont illégales (Parti de la renaissance islamique tadjik, le Mouvement islamique d'Ouzbékistan et le Hizb ut-Tahir), une attention particulière sera portée à l'impact de l'islamisme sur les ruraux. Le monde rural offre un terrain favorable au développement de la contestation islamique parce qu'il est directement touché par la désorganisation du système de production et de gestion des ressources économiques, conséquence de la privatisation qui, au demeurant, n'existe que sur papier. Les islamistes, notamment les militants clandestins du Hizb ut-Tahrir, devenus extrêmement actifs depuis l'affaiblissement des troupes du Mouvement islamique d'Ouzbékistan lors de la riposte américaine en 2001, ambitionnent désormais de répondre aux attentes des ruraux en quête d'une justice de Dieu. Toutefois, ils sont concurrencés dans cette entreprise par des *mollahs*, y compris des *mollahs* officiels, qui constituent le corps des notabilités locales et qui, eux, même s'ils ne se réclament pas de l'islamisme, ont un discours très conservateur.

Le troisième thème examine justement l'action de ces divers *mollahs* organisés en réseaux locaux et qui forment une véritable culture de clan dans le sens où l'entend Ibn Khaldun (*acabiyya*). En effet, plusieurs d'entre eux ont eu accès à la terre grâce à leurs réseaux clientélistes. Après un bref examen de l'état des réformes agraires dans les trois pays étudiés dans une perspective comparative, on en déduit que la terre a été principalement distribuée à des hommes de confiance, tous chefs de famille, dont des personnalités religieuses. La plupart d'entre eux, à l'exception sans doute des notables, ne parviennent pas à intégrer le marché en raison des lourdes contraintes qui pèsent sur eux, comme, entre autres, le rôle encore interventionniste de l'État (Ouzbékistan, Tadjikistan) et se "débrouillent" pour assurer leur propre consommation alimentaire. On s'aperçoit que les autorités politiques locales s'appuient sur des sociabilités traditionnelles pour mener la politique de réformes dictée "par le haut", préférant directement traiter avec des hommes de pouvoir, tels que les *mollahs*. Ces *mollahs* ont récemment eu le statut de fermiers et se mettent à déployer des formes de soutien aux pauvres, stratégie qui s'inscrit dans l'esprit de la religion musulmane, notamment par l'observance d'aumônes diverses, comme, par exemple, la *zakat*. Mais en réalité, ceux-ci ne font qu'exploiter leur situation de désarroi et de révolte contre l'injustice en leur offrant des espaces de solidarité islamiques. En échange de ce soutien, ces populations musulmanes déshéritées n'hésitent pas à adhérer à leurs idéaux religieux, ce qui est perçu comme un contre-don. L'aide aux plus défavorisés découle aussi des rapports entre *mollahs* officiels et présidents des structures agricoles réorganisées (*rais*). Cela est notamment illustré par deux cas de figure observés dans deux localités rurales situées au Tadjikistan (près de Gcharm et Hissar) et qui mettent ainsi en relief le jeu politique complexe dans lequel les religieux et les représentants du pouvoir politico-économique peuvent s'affronter pour le contrôle des richesses de l'État et la croyance des hommes.

Habiba Fathi est chercheuse à l'Institut français d'études sur l'Asie centrale (IFEAC) à Tashkent, Ouzbékistan. Ce rapport a été préparé dans le cadre du projet de l'UNRISD sur l'Evolution des structures agricoles et la société civile dans les pays en transition: Le cas de l'Asie centrale. Ce projet, mené entre 2002 et 2003, a été mis en oeuvre en étroite collaboration avec l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO). Lorsque le projet a débuté, il a reçu un soutien financier de Santiago Funes, alors Directeur de la Division du développement

rural. David Palmer, du Service des régimes fonciers nous a alors aidé à maintenir la liaison. A l'UNRISD, le projet a été dirigé par Kléber B. Ghimire avec l'aide de Francesca Bossano, Lucy Earle, Behzod Mingboev et Anita Tombez.

Resumen

Este estudio tiene por objeto revelar cómo algunos ciudadanos importantes del medio rural (notables rurales), incluidos aquellos que se identifican con el islamismo, organizados en redes locales, conectadas a su vez con otras redes nacionales basadas en principios políticos o económicos, y con redes exteriores (organizaciones religiosas u ONG islámicas); se esfuerzan por reducir la pobreza en sus propias aldeas a través de la reactivación de formas tradicionales de solidaridad islámica. Proponen una supervisión del espacio social destinado a una población musulmana que se siente abandonada por el Estado y que está empobreciéndose progresivamente. El éxito del establecimiento de redes de solidaridad islámica que rivalizan con el poder central, al disputarse el control de la sociedad, tiene sus raíces en el sistema político autoritario de los países del Asia central post-soviética, esquema característico de las sociedades tradicionales aún muy marcadas por la relación entre maestro y discípulo que prevalece en la mística musulmana.

El estudio se basa en los resultados de diversas encuestas en campo realizadas fundamentalmente en el verano de 2002 en tres países de Asia central: Uzbekistán, Tayikistán y Kirguistán. Se organiza en torno a tres temas. El primer tema está dedicado al empobrecimiento progresivo del medio rural, a través del estudio de la "familia" en las sociedades tradicionales centroasiáticas. Conviene recordar que la salida del sistema soviético y la introducción de las leyes del mercado se producen en un entorno social y económico desestructurado. A pesar de una crisis socioeconómica, las grandes instancias internacionales obligan a los Estados independientes de Asia central a transformar sus sociedades siguiendo diferentes etapas, una de las cuales se refiere a la política de privatización de la tierra. Esta crisis socioeconómica reveló ampliamente la vulnerabilidad de los hogares rurales y de ciertos grupos sociales como, por ejemplo, los jóvenes, conscientes de que sus condiciones de vida no sólo no mejoran, sino que se deterioran, y que constituyen el núcleo de la oposición islámica. En un período de transformaciones socioeconómicas, se observa el resurgimiento del modelo de la familia ampliada, mayoritario en el entorno rural centroasiático, no tanto por la preocupación por la "retradicionalización", sino porque este modelo permite desarrollar una lógica de supervivencia. La poligamia, cuyo "regreso" se observa tanto en la ciudad como en el campo, se percibe como una forma de "ingresos", en la medida en que permite que una mujer divorciada o abandonada con sus hijos pueda estar a cargo de un hombre casado. La privatización de la tierra tiene consecuencias directas en la organización de las formas de familia y en la gestión de su economía doméstica. El tamaño de las familias rurales dificulta particularmente la lucha por la supervivencia. Y esto es precisamente lo que incita a algunas de estas familias rurales a refugiarse en el islamismo, no tanto por convicción ideológica, sino para expresar su descontento.

El segundo tema del estudio examina el islamismo en Asia central y pretende mostrar cómo la exclusión de una población musulmana procedente del mundo rural puede orillar a esta población a inclinarse por la movilización islámica. Tras haber elaborado una tipología de islamismo centroasiático, que se divide entre un islamismo estatal, un islamismo no normativo, y un islamismo radical dividido a su vez en diversas tendencias, algunas de ellas ilegales (Partido del Renacimiento Islámico Tayiko, Movimiento Islámico de Uzbekistán y Movimiento Hizb ut-Tahir); se prestará particular atención a los efectos del islamismo en la población rural. El ámbito rural ofrece un terreno propicio para el desarrollo de la oposición islámica, al estar directamente afectado por la desorganización del sistema de producción y gestión de los recursos económicos, consecuencia de la privatización que, por lo demás, sólo figura por escrito. Los islamistas, en particular los militantes clandestinos del Hizb ut-Tahrir, sumamente activos desde el debilitamiento de las tropas del Movimiento Islámico de Uzbekistán durante la represalia estadounidense en 2001, ambicionan responder en lo sucesivo a las expectativas de la población rural en busca de la justicia divina. Sin embargo, en esta empresa se enfrentan con los intereses

de los *mollahs*, incluidos los *mollahs* oficiales, que constituyen el cuerpo de notables locales y que, si bien no se refugian en el islamismo, tienen un discurso muy conservador.

El tercer tema examina precisamente la acción emprendida por estos diversos *mollahs* organizados en redes locales y que constituyen una auténtica cultura de clan en el sentido en que la concibe Ibn Khaldun (*acabiyya*). En efecto, algunos de ellos han podido acceder a la tierra gracias a sus redes clientelistas. Tras un breve análisis del estado de las reformas agrarias en los tres países estudiados comparativamente, se deduce que la tierra se ha distribuido principalmente entre hombres de confianza, todos ellos cabezas de familia, incluidas personalidades religiosas. La mayoría de ellos, con excepción tal vez de los notables, no consiguen integrarse en el mercado debido a las grandes limitaciones que pesan sobre ellos, como por ejemplo, el papel intervencionista que sigue desempeñando el Estado (Uzbekistán, Tayikistán) y “se las arreglan” para asegurar su propio consumo alimentario. Se observa que las autoridades políticas locales se basan en principios sociales tradicionales para aplicar la política reformista dictada “desde arriba”, prefiriendo tratar directamente con hombres poderosos, como los *mollahs*. Recientemente, estos *mollahs* han obtenido el estatus de granjeros y emprenden iniciativas para apoyar a los pobres, estrategia que forma parte del espíritu de la religión musulmana; en particular por la observación de diversas limosnas, como la *zakat*. Pero, en realidad, lo único que estos hacen es aprovecharse de la situación de desconcierto y de rebelión contra la injusticia, al ofrecerles espacios de solidaridad islámicos. A cambio de dicho apoyo, estas poblaciones musulmanas desheredadas no dudan en adherirse a sus ideales religiosos. La ayuda prestada a los más desfavorecidos se deriva también de las relaciones entre *mollahs* oficiales y presidentes de las estructuras agrícolas reorganizadas (*raïis*). Dos ejemplos observados en dos localidades rurales situadas en Tayikistán (cerca de Gharm y de Hissar) ilustran particularmente esta situación, al poner de relieve el complejo juego político en el que los religiosos y los representantes del poder político-económico pueden enfrentarse por el control de las riquezas estatales y la creencia de los hombres.

Habiba Fathi es investigadora en el Institut français d'études sur l'Asie centrale (IFEAC) en Tashkent, Uzbekistán. Este documento se preparó como parte del proyecto de UNRISD sobre Estructuras agrícolas en evolución y la sociedad civil en países en transición: El caso de Asia Central, el cual se llevó a cabo entre 2002 y 2003. El proyecto fue implementado en colaboración cercana con la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Santiago Funes, el entonces Director de la Dirección de Desarrollo Rural, inicialmente patrocinó el proyecto, y David Palmer del Servicio de Tenencia de la Tierra actuó como enlace entre ambos organismos. El proyecto fue encabezado por Kléber B. Ghimire, con la asistencia de investigación de Francesca Bossano, Lucy Earle y Behzod Mingboev y la asistencia secretarial de Anita Tombez.

Introduction

Le rôle des ruraux dans la mobilisation islamique a peu été analysé. Bien que la contestation politico-religieuse soit un phénomène des villes, il n'en demeure pas moins qu'elle se déploie avec la participation des paysans et, plus précisément, des urbains originaires des campagnes. Que cela soit l'Iran islamiste ou l'Algérie contemporaine, on a observé une alliance entre les couches urbaines et le monde rural dans la contestation politico-religieuse.¹ Dans le monde musulman sunnite, l'émergence de l'islam radical s'est accompagnée d'un regain d'activité des pratiques cultuelles, en particulier dans les mosquées. Ces lieux de culte constituent des espaces privilégiés d'où il est permis de dénoncer les vicissitudes des régimes par le recours au sacré. L'Asie centrale post-soviétique n'échappe pas à cette règle.

L'islamisme centre-asiatique² se distingue par sa "visibilité", apparue au début des années 1980, c'est-à-dire à l'époque de l'ancienne Union soviétique, par sa politisation, par l'usage de la violence et par son éclatement en plusieurs tendances. Le fait que ces diverses tendances ne soient identifiables que par leurs propres chefs—lorsqu'ils existent—révèle l'absence de références idéologiques précises et communes. Parmi les plus importants d'entre eux, on peut citer: Juma Namangani, chef du Mouvement islamique d'Ouzbékistan—vraisemblablement tué lors de la riposte américaine dans le nord de l'Afghanistan en novembre 2001—originaire du village de Khodja situé à une quinzaine de kilomètres de la ville ouzbèke de Namangan; Hajji Akbar Turajanzade, ancien chef de l'Opposition tadjike unifiée et actuel Premier vice-Premier ministre du Tadjikistan, vit dans une localité rurale du district de Kofirnagon, au sud-ouest de Douchanbe.³ Saïd Abdullah Nuri, autre figure importante de l'Opposition tadjike unifiée, est lui né à Tavildara en 1947 mais, comme de nombreux autres chefs politiques tadjiks, sa famille avait été déplacée par le pouvoir soviétique en 1953 dans un village de la vallée de Vakhsh situé au sud du pays, non loin de la ville de Kurgan-Teppe, afin de participer à la production du coton.⁴ Enfin, Muhammad Hindustani (1892–1989), théologien qui a réformé l'islam hanafite centre-asiatique dans toute la vallée de la Ferghana, est né à Shorboq, un village localisé près de Kokand, en Ouzbékistan. Celui-ci avait formé des *mollahs* actifs comme, par exemple, Rahmatullah Alloma (décédé en 1981) et Abdulvali-qori arrêté en 1995 (Babajanov et Kamilov 2001). Ces deux *mollahs* actifs viennent des environs de Kokand et s'étaient opposés à l'enseignement de leur maître en introduisant des innovations dans la pratique religieuse, étant ainsi à l'origine de l'apparition d'une tendance *wahhabie* centre-asiatique.⁵ En dépit de leur divergence d'interprétation sur les textes fondateurs de la religion, tous ces chefs religieux se rejoignent sur trois points: premièrement, ils appartiennent à des familles saintes provenant d'une lignée soufie la plupart du temps; deuxièmement, ils ont une origine rurale; et, troisièmement, ils sont issus de l'islam traditionnel, aspect qu'ils ne récusent pas nécessairement.⁶ Conscients des profondes inégalités socio-économiques existant entre le monde urbain et le milieu rural, les religieux, qu'ils soient islamistes ou conservateurs, cherchent à réduire la pauvreté dans leur village en réactivant des

¹ Dans une étude consacrée à l'islamisme en Algérie, un auteur montre comment l'introduction de réformes agraires par l'État au milieu des années 1970, perçues comme marxistes et athées, a déclenché un mouvement de protestation dans les mosquées. Voir Roudjia (1990). En ce qui concerne l'Iran islamiste, Farhad Khosrokhavar (1999) a mis en lumière le rôle des paysans qui ont migré vers la ville et qui ont participé au mouvement révolutionnaire.

² Le terme "islamisme" est à entendre ici dans le sens d'une idéologie de lutte qui ne s'accompagne pas nécessairement d'un acte violent, ni même d'une prise du pouvoir. En dépit d'une multitude de termes renvoyant à des catégories précises de musulmans radicaux ("islamistes", "fondamentalistes" ou "néo-fondamentalistes", "salafis", "wahhabis") qui ne peuvent pas toujours s'appliquer aux divers acteurs sociaux musulmans centre-asiatiques, il a paru utile d'utiliser les termes "islamiste" et "islamisme" pris ici dans une acception générale dans la mesure où les frontières entre les divers courants de l'islam centre-asiatique sont floues. Alors qu'elles sont divergentes, la plupart des branches de cet islam centre-asiatique fondent leur action sur une fidélité au Coran et à la Tradition du Prophète, sans nécessairement chercher à jouer un rôle dans le pouvoir politique. Pour une clarification des concepts renvoyant à l'idéologie religieuse, voir Roy (2002:133–164).

³ Cette personnalité a grandi dans le village de Turkabad où ses parents, originaires d'un autre village de montagne situé dans la région de Romit, avaient été installés dans les années 50 par le régime stalinien pour participer à la production du coton. Entretien personnel avec Hajji Akbar Turajanzade, août 2002, Douchanbe.

⁴ Lors de sa création en 1990, la plupart des adhérents du Parti de la renaissance islamique tadjik étaient des migrants, c'est-à-dire des ruraux venus dans les principaux centres urbains industrialisés du pays (Nurek, Rogun, Tursunzade). Voir à ce sujet Olimov et Olimova (2001:185–199).

⁵ Sur le wahhabisme centre-asiatique très influencé par le wahhabisme saoudien, voir A. Abdurahitov, "Islamic Revalism in Uzbekistan", in D.F. Eckelman, *Russia's Muslim Frontiers*, Indiana University Press, 1993, cité par Babajanov et Kamilov (2001).

⁶ Cette idée est développée dans mon ouvrage: Fathi (2004).

formes traditionnelles de solidarité religieuse. Ils ambitionnent d'occuper l'espace social en guidant les plus démunis et déploient ainsi leurs efforts pour encadrer une population musulmane livrée à elle-même parce qu'elle se sent délaissée par l'État. Le soutien apporté à cette population musulmane démunie permet à ces islamistes d'acquérir l'allégeance et l'aura dont ils ont besoin pour renforcer leur prestige.

Le succès de cette situation tient au mode de structuration de l'autoritarisme local qui est entièrement calqué sur celui du soufisme. En effet, l'exercice de cette autorité est fondé sur le schéma maître/disciple propre à la mystique musulmane. En dépit des changements induits par le système soviétique, les sociétés musulmanes centre-asiatiques sont restées traditionnelles, en particulier en zone rurale. Il est même intéressant de noter que celles-ci sont marquées par un autoritarisme qui n'est pas uniquement un héritage du soviétisme, mais qui puise également ses racines dans le soufisme. L'Asie centrale ancienne fut un haut lieu du soufisme qui, d'ailleurs, a survécu à la soviétisation.⁷ Si l'autorité telle qu'elle se définit dans la sainteté musulmane se maintient encore chez les familles centre-asiatiques ayant hérité de la *baraka* de leurs saints ancêtres, elle se retrouve également dans d'autres sphères, y compris celle du pouvoir politique. Le maître, qu'il soit religieux ou non, est vénéré pour son charisme, ses largesses et ses dons. Les structures politiques des pays de l'Asie centrale contemporaine traduisent cette forme d'autoritarisme fondé sur des pratiques de domination/soumission propres au soufisme et sur un système de patronage.⁸

Dans tous les pays d'Asie centrale, la relation avec le maître domine tous les aspects du quotidien: elle se retrouve aussi bien dans la vie politique – notamment dans le parti au pouvoir proche du clan présidentiel – que dans les diverses branches de l'islam (officiel, populaire, soufi, chamanisé, radical). Mais l'ancrage mystique de la figure du chef est davantage incarné chez les islamistes. Les chefs islamistes essaient de récupérer tous les déçus et les exclus du système en répondant à leurs espoirs: sous couvert d'une réislamisation à la base, ils veulent ainsi rallier à leur cause une population musulmane rurale à la fois désenchantée et désœuvrée. Comme dans n'importe quel autre pays musulman, les islamistes savent tirer profit des défaillances de l'État en encadrant des masses populaires de plus en plus abandonnées à leur sort depuis 1991. En effet, l'accession à l'indépendance des pays d'Asie centrale est vécue comme un lot d'horreurs parce qu'elle a fait apparaître de nouveaux facteurs de risques comme le chômage, l'augmentation régulière du coût de la vie, l'absence de perspectives d'avenir chez les jeunes, une crise dans les secteurs de l'éducation, de la santé, ou encore de l'agriculture. La sortie du système soviétique et la transition vers une économie de marché ont contribué à vulnérabiliser de nombreux ménages centre-asiatiques qui ont vu leurs conditions de vie se dégrader de jour en jour, en particulier dans les campagnes frappées de plein fouet par une paupérisation jamais connue depuis l'époque soviétique. Réduite en marge de la société, la population musulmane rurale est en quête de justice incarnée dans l'islam. Dans quelle mesure est-elle prête à s'identifier puis à répondre aux valeurs véhiculées par la mobilisation islamique?

Tel est l'objectif de cette étude. Pour tenter de répondre à cette question, il convient d'analyser les formes de réseaux de solidarité locale qui se disputent le contrôle de la communauté des croyants en utilisant la religion, en tant que ressource parmi d'autres, pour renforcer leur prestige. On s'intéresse donc ici aux acteurs musulmans du pouvoir au niveau local et aux ressources qu'ils mobilisent, aux groupes sur lesquels ils cherchent à s'appuyer et aux réseaux qu'ils forment. Dans cette perspective, il s'agit de mieux cerner les stratégies déployées par les figures religieuses du pouvoir local qui agissent dans différents espaces (régional, national, transnational). Parmi elles, on trouve des notables religieux appartenant à l'islam officiel et subordonnés à l'État. Tous ces acteurs musulmans du pouvoir local, qui agissent donc à la base, ambitionnent de participer à la gestion des affaires de la cité. Sans nécessairement chercher à

⁷ Plusieurs grandes confréries soufies sont nées en terre centre-asiatique comme, par exemple, la Naqshbandiyya fondée par Muhammad Bahaouddin Naqshband (1318–1389) et dont le tombeau situé près de Boukhara est visité par des pèlerins de toute l'Asie centrale. Sur l'histoire du soufisme, voir Schimmel (1975).

⁸ C'est la thèse de Hammoudi (2001).

s'inscrire dans le champ politique, ils veulent participer au développement socio-économique de leurs pays en proposant des solutions basées sur des préceptes religieux. Ils aspirent à la formation d'une société islamique régie par des principes relevant d'une éthique islamique. La première étape de ce processus consiste à occuper le terrain social et la sphère publique pour ré-islamiser la société. Dans cette entreprise, une catégorie de religieux officiels, des *mollahs* fermiers, qui ont eu accès à la terre à la suite des récentes réformes agraires, occupent une position privilégiée. La participation de ces *mollahs* officiels dans la privatisation de la terre et, de fait, aux économies nationales des pays d'Asie centrale, a abouti à la formation d'un groupe religieux influent et particulier: des propriétaires terriens au service de Dieu. Ce groupe a non seulement été intégré à des structures de gestion étatique mais contribue également à transformer le milieu rural en un espace islamisé.⁹

En dépit de leur discours radicalement opposé sur l'islam, les islamistes et les *mollahs* fermiers poursuivent néanmoins le même objectif: la volonté de créer des territoires islamisés en développant des stratégies de solidarité islamique en faveur des plus démunis. En nous appuyant sur deux exemples, c'est-à-dire ceux des islamistes et des *mollahs* fermiers, cette étude se propose de montrer comment ces deux types d'acteurs sociaux musulmans du pouvoir local parviennent à accroître leur autorité et à étendre leur influence auprès d'une population musulmane indigente. Ils exercent non seulement une autorité dans le domaine religieux, mais ils investissent aussi l'espace public. Ils parviennent peu à peu à remplir le vide laissé vacant par l'État en matière d'encadrement social. À la campagne plus qu'à la ville, l'inactivité et l'absence d'infrastructures incitent les jeunes à fréquenter les mosquées officielles ou les cellules clandestines des islamistes, le discours religieux recevant ainsi un écho considérable. Ils les prennent en charge, ainsi que leur famille, et leur rappellent inlassablement que "Dieu est toujours proche des pauvres". Ils leur apportent un soutien à la fois moral, psychologique, affectif et même matériel, ce qui se traduit par des gestes de générosité en pratiquant des aumônes conçues comme des dons envers et pour Dieu. Cette économie de la générosité contribue à sécuriser une population musulmane rurale et relève davantage d'un état d'esprit propre à la religion musulmane que d'une véritable stratégie à proprement dit, à l'exception des islamistes qui prennent en charge la défense du système des traditionnelles valeurs islamiques (éthique, droit, mœurs). Les *mollahs* officiels se montrent loyaux envers le régime qui les a soigneusement sélectionnés pour incarner les chefs spirituels de la communauté religieuse nationale. Toutefois, il est permis de s'interroger sur la nature de leur loyauté envers le pouvoir politique. Bien des *mollahs* officiels attendent le retour de leurs dons, ce qui peut se manifester, entre autres, par une simple adhésion de leur clientèle à leur discours islamique caractérisé par une dénonciation de l'injustice et la nécessité de moraliser les mœurs.

La présente étude s'appuie essentiellement sur la base de données recueillies et d'observations personnelles faites lors d'une enquête menée sur le terrain durant l'été 2002 dans diverses régions de l'Ouzbékistan, du Tadjikistan et du Kirghizistan, en particulier dans des lieux qui ont été le théâtre de violences islamistes comme, par exemple, la région de Batken (Kirghizistan) ou de Gharm (Tadjikistan) ou encore du Ferghana ouzbek. Mais d'autres régions un peu moins connues ont été prises en compte comme, par exemple, celles du Surkhan-Daria en Ouzbékistan (districts de Denau, Boysun, Termez) et de Penjikent au nord-ouest du Tadjikistan.¹⁰ La relation entre ville et campagne a été appréhendée en tant que continuité, étant entendu que l'urbanisation encouragée par le régime soviétique avait très peu transformé les bases communautaires de la culture patriarcale.

Cette étude se divise en trois parties. La première est consacrée à la paupérisation du monde rural dans un contexte de transition, la deuxième aux diverses branches de l'islam centre-

⁹ La mise en place d'un espace islamisé a été analysée par Roy (1992:107-113).

¹⁰ Une partie des éléments d'enquête présentés ici a été tirée d'une recherche consacrée aux problèmes sociaux dans le monde rural ("Analyse des risques d'explosion sociale à travers le quotidien des familles en Asie centrale"), réalisée sous la direction d'Olivier Roy avec l'appui du CERI (Centre d'études de relations internationales, Paris). L'enquête visait à étudier la contestation sociale en appréhendant la situation de la famille centre-asiatique à travers une approche micro-économique et microsociale en diversifiant le terrain et la position sociale, ce qui offrait ainsi un réexamen de certains indicateurs (revenus réels, niveau de vie).

asiatique et, enfin, la troisième au rôle des *mollahs* fermiers dans la mise en place de réseaux de solidarité islamique. Par *mollahs* fermiers, on entend des notables religieux qui, dans le cadre de la politique de privatisation entreprise par l'État indépendant, ont récemment eu accès à la terre. Ce qui nous intéresse dans cette perspective n'est pas tant la recomposition des réseaux de solidarité traditionnels d'Asie centrale (village, clan, tribu, ancien kolkhoze ou nouvelle structure agricole, famille étendue, notables), mais l'aspiration de ces notables locaux à investir le champ politique en contestant le régime en place, condition préalable à l'avènement d'une société islamique idéale.

Le concept de solidarité de type khaldunien (*acabiyya*) (Monteil 1967-1968) paraît pertinent pour appréhender les sociétés rurales islamiques de l'Asie centrale contemporaine et post-soviétique. L'expression de cette solidarité s'appuie sur la rémanence et la mémoire d'anciennes sociabilités traditionnelles propres à ces sociétés rurales islamiques. Le recours à la mémoire des anciens est en effet une constante dans l'espace centre-asiatique islamique. Il permet de réaffirmer les identités et de faire écho aux bouleversements sociopolitiques nés de l'indépendance mais aussi d'exprimer des tactiques diverses: recomposition des réseaux de clientélisme, lutte entre factions rivales cherchant à accéder aux richesses nationales et aux postes de commande de l'État. C'est donc dans un nouvel élan de recomposition du politique dans l'espace post-soviétique que l'islamisme est sollicité dans le quotidien des individus pour créer un nouvel espace public fondé sur des références religieuses mais servant à défendre des intérêts purement privés.

La paupérisation du monde rural

La récession économique et les problèmes sociaux qui en découlent ont une conséquence directe sur l'organisation domestique des ménages ruraux, ainsi que sur leur vie familiale. En effet, elle entraîne une consolidation de la famille étendue. Les bolcheviks puis leurs successeurs soviétiques avaient tenté de transformer la famille centre-asiatique en une cellule nucléaire de type russe ou "européen". Or, la famille centre-asiatique, en particulier dans le monde rural, a conservé ses caractéristiques traditionnelles, tels que l'endogamie (régions rurales de Namangan, Marghilan, Pendjikent, Gharm), les mariages précoces et arrangés, le respect des anciens, etc., autant d'éléments qui constituaient un obstacle à l'émergence de l'"homo-soviétique". En période de crise, on constate que le modèle de la famille élargie tend de plus en plus à devenir la norme. Ce modèle de famille élargie est sollicité car il permet à tous les membres d'une parentèle de développer un réseau d'entraide familiale afin de subvenir à ses besoins les plus élémentaires. Plus le réseau est grand, plus les chances de survie d'une famille sont multipliées. Par exemple, si un couple marié (et leurs enfants) n'a aucune source de revenus, même informelle, il sera alors entièrement pris en charge par tous les autres membres de la communauté familiale. Comparées à la période soviétique où la sécurité matérielle était assurée par le régime communiste, les conditions d'existence des ménages ruraux ont empiré au point qu'ils vivent aujourd'hui une situation de précarité. À cela s'ajoute une détérioration de leur environnement. Ainsi réduits aux marges du système, ces derniers peuvent exprimer leur mécontentement et protester contre le régime en adhérant à l'islamisme.

Les particularités de la famille centre-asiatique

D'une manière générale, la famille centre-asiatique a conservé son caractère patriarcal en dépit de plus d'un siècle d'influence russe et de soixante-dix ans de soviétisation. On constate une nette prédominance du modèle de la famille élargie comme l'ont révélé les résultats d'une enquête menée durant l'été 2002 et portant sur un échantillon de 85 familles, tant rurales qu'urbaines.¹¹ L'échantillon comprenait 37 familles en Ouzbékistan (23 urbaines et 14 rurales),

¹¹ L'objet "famille" a été appréhendé à partir du budget domestique et pour cela les familles ont été interrogées sur leur âge, leur niveau d'études, leur situation professionnelle, leurs revenus légaux et/ou informels, leurs conditions d'habitation et de vie, leur acquisition de la terre et leurs formes de solidarité économique dans leur parentèle. Enfin, l'entretien a été semi-directif et les questions ont été adressées à des couples interviewés séparément ou ensemble.

35 au Tadjikistan (14 urbaines et 21 rurales) et 13 au Kirghizistan (3 urbaines et 10 rurales). Parmi cet échantillon, 12 d'entre elles étaient représentées par des chefs de famille religieux qui n'étaient pas tous nécessairement employés dans les institutions religieuses existant dans chaque pays concerné (*Direction spirituelle des musulmans*), en tant qu'*imam-khatib*, aspect qui sera développé plus loin. Les résultats de l'enquête ont révélé que 54 familles étaient de type étendu dont 25 en Ouzbékistan, 21 au Tadjikistan et 8 au Kirghizistan. En milieu urbain, on trouvait 21 familles élargies dont 13 en Ouzbékistan, 7 au Tadjikistan et 1 au Kirghizistan. Quant au milieu rural, on comptait 33 familles étendues dont 12 en Ouzbékistan, 14 au Tadjikistan et 7 au Kirghizistan. Enfin, il convient de signaler que parmi l'échantillon, il y avait 3 familles monoparentales, 22 familles nucléaires et 6 familles polygamiques (2 en Ouzbékistan, 3 au Tadjikistan et 1 au Kirghizistan). Si la polygamie est plus le fait des villes, elle est cependant pratiquée par des hommes ruraux. Ces derniers ont une résidence initiale (première femme et enfants) chez leurs parents ou un frère marié restés au village, tandis que leur coépouse ayant un ou des enfants d'un premier lit habite la ville et constitue leur seconde résidence. Ces maris polygames sont ainsi partagés entre deux résidences et sont essentiellement des fonctionnaires ou des hommes d'affaires qui ont les moyens de subvenir aux besoins de leurs "deux" ménages isolés. Toutefois, la polygamie remplit essentiellement une fonction économique, étant entendu que la famille classique (parents + enfants), qu'elle soit ou non étendue, reste en principe le modèle familial le plus courant.

Plusieurs générations peuvent cohabiter au sein d'une même unité domestique (résidence du père + un ou plusieurs fils mariés et leur(s) femme(s) et enfants). Le nombre de personnes regroupées au sein d'un foyer comprend plusieurs générations qui constituent chacune des cellules nucléaires regroupées autour d'une seule et même résidence sans nécessairement partager le même chaudron (*kazan*). Le père, chef de famille incontesté, exerce une autorité sur tous les autres membres du réseau familial, c'est-à-dire sur ses enfants mariés et adultes (fils et filles divorcés), ses petits-enfants, ses belles filles, sa femme et d'autres proches (collatéraux). Conformément à la coutume, chez les Ouzbeks et les Tadjiks, c'est le dernier des fils mariés qui hérite de la maison des parents, ou plus exactement du père, et qui vit avec eux avec le soutien moral de sa ou ses sœur(s), ainsi qu'avec l'apport financier de son ou ses frère(s).

La concentration de plusieurs membres d'une seule et même parentèle regroupée autour de plusieurs générations tend à grossir la taille des foyers,¹² ce qui a une incidence sur l'économie domestique. La taille des foyers des familles élargies est aussi élevée à la ville qu'à la campagne. Selon l'enquête menée en 2002, la taille moyenne d'une famille élargie était de 8.88 sur un total de 25 en Ouzbékistan, de 9.52 sur un total de 21 au Tadjikistan et de 9.5 sur un total de 8 au Kirghizistan. La famille étendue rassemblant le plus de corésidents a été rencontrée dans un village du district de Hissar, à 40 km de Douchanbe, et réunissait 35 personnes. Dans ce cas de figure, il semble plus approprié de parler d'un véritable réseau familial. La taille importante des foyers tient au fait que les familles regroupent un ou plusieurs proches en lignée agnatique dans la résidence parentale dirigée par le père ou le fils aîné, en cas de décès de celui-ci. Ces collatéraux sont la mère du père, sa grand-mère, sa sœur ou sa fille qui peuvent être divorcées avec leur(s) enfant(s). Une femme divorcée retourne le plus souvent chez ses parents ou un frère même plus jeune ou encore devient coépouse. Une femme qui quitte le domicile conjugal pour aller vivre chez un parent amène toujours avec elle son ou ses enfants (filles et garçons). Lorsqu'un homme divorce, il rompt aussi avec ses enfants. Il cherche alors à fonder une nouvelle famille en se remariant presque aussitôt avec une jeune fille ou une autre femme divorcée. Si celle-ci a des enfants, elle les laisse à la charge de ses parents ou de sa mère, y compris s'ils sont encore en bas âge. Elle essaiera d'assurer une progéniture masculine à son nouveau conjoint pour garantir son avenir au sein du foyer en mettant au monde un enfant de sexe masculin, de préférence. Cette situation complexe contribue à gonfler la taille des foyers de par le nombre considérable des collatéraux et explique pourquoi le célibat n'existe pas pour les

¹² Le terme "foyer" s'apparente à celui de "ménage" traditionnellement employé dans les recensements nationaux ou les statistiques et désigne ici des personnes vivant sous le même toit, indépendamment de la prise des repas ensemble ou séparés.

hommes. Si ceux-ci se retrouvent veufs, même s'ils sont âgés, ils attendent de rompre la période de deuil d'une durée d'un an pour contracter un nouveau mariage.

Bien que certaines unités nucléaires formant une famille composée aspirent à l'autonomisation par la prise de repas séparé, elles ont dû s'unir en raison des contraintes économiques qui pèsent sur elles. La plupart d'entre elles comprennent des couples, parfois jeunes, qui ne parviennent pas à trouver un emploi stable et qui sont à la charge de leurs parents. Ceux-ci ont le statut de retraités qui, dans toute l'Asie centrale, sont pratiquement les seuls à avoir une rentrée d'argent versée régulièrement et en espèces. Mais le montant de ces retraites est si faible qu'il ne suffit pas à couvrir les dépenses du foyer dont la taille est importante, la moyenne générale se situant autour de 9.22 sur un total de 85 ménages. Ces retraités se voient donc obligés de continuer à travailler en occupant un emploi différent de leur secteur d'activité originel pour avoir des ressources supplémentaires et faire vivre les leurs. Les jeunes couples continuent de vivre et de grandir chez leurs parents car ils ne peuvent pas faire face aux dépenses domestiques de leur propre ménage (femme + enfants). Le coût élevé de la vie, une forte inflation et une stabilité des salaires—lorsqu'ils sont versés—ne favorisent pas la formation de familles nucléaires, ni l'autonomisation des noyaux domestiques existant au sein d'une famille étendue. La plupart de ces noyaux domestiques ont un lien de dépendance économique avec tous les membres de leur parentèle à travers les réseaux d'entraide. Cela est également le cas des familles nucléaires qui se voient obligées d'assister matériellement les leurs ou d'être assistées à leur tour si elles sont dans le besoin. Au sein d'un seul et même réseau familial, ce n'est pas seulement l'argent qui circule de maison en maison mais ce sont aussi les assiettes de nourriture. Dans ces conditions, il paraît extrêmement difficile de faire une estimation du budget familial et des dépenses d'un foyer, voire d'un couple.¹³

Les stratégies de survie et d'entraide dans le réseau familial

Les stratégies de survie dépendent des conditions économiques de la famille. Aux diverses formes d'entraide familiale s'ajoute un soutien moral entre les membres de la parentèle. L'enquête révèle que la majorité des ménages ruraux (45) n'avait aucune source de revenu tirée d'une activité professionnelle alors qu'ils étaient officiellement salariés. Comme déjà dit plus haut, bon nombre d'ouvriers et d'ouvrières agricoles sont payés en nature et reçoivent des vivres à la place d'un salaire lors d'une récolte. L'exercice d'une profession ne permet donc pas nécessairement de fournir l'essentiel des ressources familiales. D'où le développement d'activités informelles qui servent non pas à gonfler le budget familial mais plutôt à le constituer.

Les ressources légales de la famille sont tirées de salaires qui ne sont versés régulièrement que pour une catégorie de personnes: celles qui ont un emploi stable comme, par exemple, les fonctionnaires. Le reste de la population se trouve dans une situation précaire: il s'agit d'inactifs occupés qui ne travaillent que temporairement. Cela est particulièrement le cas des migrants, dont la période de travail en Russie ne durait, lors de l'enquête de 2002, qu'entre 3 et 8 mois pour 5 familles rurales interrogées (3 au Tadjikistan et 2 au Kirghizistan): l'aide monétaire envoyée au pays en dollars américains¹⁴ ou en roubles russes était transférée irrégulièrement.

Cette situation difficile a conduit des gens à haut niveau d'éducation à faire du petit commerce. Mais ils parviennent à gagner de l'argent que lorsqu'ils arrivent à écouler des produits agricoles achetés en ville à des ruraux et qu'ils revendent dans un "magasin" situé chez eux. Les ruraux essaient de vendre leurs denrées agricoles au bazar, situé en ville, mais y renoncent très souvent pour deux raisons. D'une part, ils ne disposent pas de moyens de transport pour les acheminer. D'ailleurs, lorsqu'ils se débrouillent pour trouver un véhicule, ils sont littéralement "rackettés"

¹³ Les liens d'interdépendance économique au sein d'une famille, dont les formes sont diverses et complexes, rendent difficile le calcul des ressources d'un seul et même foyer. Ce problème de calcul des dépenses de la famille a été souligné par Kandiyoti (1999).

¹⁴ Les monnaies nationales ont peu de valeur et leur taux de convertibilité en dollars américains subit des variations régulières, ce qui conduit les familles à s'aligner sur le cours du marché noir. Celles qui peuvent épargner pour anticiper sur les dépenses onéreuses, comme un mariage ou l'enterrement d'une personne pouvant rassembler des membres de plusieurs réseaux liés à la fois par la parenté, le travail et le monde des affaires, le font en accumulant des dollars américains.

par la police stationnée aux innombrables barrages routiers, renforcés depuis les incursions du Mouvement islamique d'Ouzbékistan et l'installation des troupes américaines dans la région au lendemain du 11 septembre 2001. D'autre part, les régions sont enclavées en raison du relief montagneux: les axes de communication entre les diverses provinces d'un même pays sont réduits. De plus, depuis 1999, année de la première incursion du Mouvement islamique d'Ouzbékistan au Kirghizistan et des attentats de Tachkent, le transit des marchandises entre les trois pays de la vallée de la Ferghana, principal fief de contestation islamique, est devenu interdit.

Enfin, il convient de souligner que dans la plupart des pays d'Asie centrale, il n'existe pratiquement pas de couverture sociale. L'existence de prestations sociales est essentiellement le fait de l'Ouzbékistan qui apporte une aide relative aux femmes en congé de maternité, aux invalides et aux familles sans revenus. Cas presque unique dans toute l'Asie centrale, un seuil de pauvreté a été instauré dans ce pays. Fixé à 4000-5000 *soums* (3 à 4 US\$ en août 2002) pour une famille nucléaire, ce type d'aide sociale mensualisée permet de soulager certains foyers. Mais l'écrasante majorité des familles, soit 52 sur 85, est contrainte de recourir à des activités informelles pour vivre.¹⁵

Comme déjà dit, l'obtention de revenus informels ne sert non pas à arrondir les fins de mois mais plutôt à assurer une rentrée d'argent en espèces. La présence de l'argent au sein du foyer devient une chose de plus en plus rare, ainsi que son mode d'acquisition. Pour pallier cette difficulté, la plupart des ménagères ont été amenées à recourir à la pratique du *gap*.

Le *gap* est le premier type d'entraide permettant d'assurer un revenu informel. Le *gap* est désormais devenu une entraide entre voisins, amis, collègues de travail, proches, etc. À l'origine, c'est une "causerie" autour d'une table ou dans une maison de thé pour les hommes, s'accompagnant d'une participation financière essentiellement symbolique. Un groupe de personnes partageant les mêmes intérêts (chanteurs, camarades de classe, voisines) se réunit régulièrement, chacun(e) à leur tour pour "discuter" (de l'ouzbek *gap* réunion/discussion et du tadjik *gashtak* réservé essentiellement aux hommes). Lors de chaque rencontre, on est tenu de verser une somme d'argent à celui qui invite. Cette organisation, qui ressemble au système des tontines, est devenue le moyen le plus répandu de se procurer de l'argent en liquide. Le montant de la réunion est fixé par un chef de *gap* qui est toujours le plus âgé de tous les membres et qui incarne l'autorité dans le groupe. Les *gaps* sont plus pratiqués par les femmes que les hommes. Les *gaps* féminins réunissent le plus souvent des membres d'une parentèle ou des voisines mais très rarement des amies, contrairement aux hommes qui, eux, l'observent presque toujours entre amis. L'argent des *gaps* féminins est systématiquement réintroduit dans l'économie domestique pour constituer le budget familial, ce qui montre qu'elles ont des responsabilités au sein de leur ménage, même si leur mari en est pourtant le chef. Durant l'été 2002, le montant d'un *gap* féminin était calculé sur le prix du kilo de viande, soumis à des variations en raison de l'inflation. Le prix d'un kilo de bœuf—viande la plus chère sur le marché—était de 3000 *soums* en Ouzbékistan, de 4 *somonis* au Tadjikistan et de 80 *soms* au Kirghizistan,¹⁶ pays où le *gap* s'est étendu à quelques familles kirghizes, en particulier celles du sud vivant au contact des Ouzbeks.

Le second type de revenu informel le plus répandu est l'argent acquis par la pratique de divers rituels. Cela concerne uniquement les *mollahs*, hommes ou femmes,¹⁷ qui sont sollicités par des familles pas nécessairement pratiquantes pour accomplir les rites ponctuant les cycles de vie (naissance, circoncision, mariage, enterrement religieux). Ces revenus informels tirés de la pratique de rituels sont aussi le fait des guérisseurs et des guérisseuses, y compris des chamans à la foi musulmans, qui sont spécialisés dans toutes sortes de soins curatifs à l'aide de formules

¹⁵ Sur les particularités du travail dans le monde rural, voir Kandiyoti (1998).

¹⁶ Le dollar américain est passé de 1200 *soums* début juillet 2002 à 1050 *soums* fin septembre de la même année. Il s'agit du cours non officiel du *soum* ouzbek, celui de l'État se situant entre 900 et 1000 *soums*. Dans les deux autres pays, selon le cours officiel de la monnaie nationale, le dollar américain équivalait alors à 3,5 *somonis* tadjik et à 46-48 *soms* kirghiz.

¹⁷ En milieu tadjiko-ouzbek mais aussi dans les ethnies arabes, iraniennes de confession chiite, ouïghoures, tatares, dounganes d'Asie centrale, des femmes remplissent des fonctions de *mollahs*. Voir à ce sujet: Fathi (1997); Kleinmichel (2001).

propitiatoires. Ces guérisseurs sont, eux aussi, de plus en plus sollicités. En effet, de nombreuses familles rurales sont obligées de recourir à la médecine traditionnelle pour deux raisons essentielles: soit parce que le village ne dispose plus d'infrastructures médicales, soit parce que leur bourse ne le permet pas. Cependant, l'argent de ces rites a plus une fonction symbolique que marchande. Par conséquent, il ne permet pas de s'enrichir comme l'ont souligné certaines analyses (Koroteyeva et Makarova 1998). Celles-ci indiquent que dans un contexte de crise, des *mollahs* et, plus précisément, des femmes de religion de Samarcande (*bibi-khalife*) opèrent un retour au traditionalisme en s'adonnant à des activités commerciales tirées de la religion. C'est donc leur statut religieux qui est mis en cause. Or, les "honoraires" religieux perçus en argent ou en nature ne sont que des dons offerts en échange de prières et de bénédictions faites à la demande des clients. L'argent ou le don ne remplit qu'une fonction symbolique, les *mollahs* n'étant que les gardiens d'un capital symbolique. Depuis l'accession à l'indépendance, l'argent des rituels est soudain devenu "visible" parce que les religieux sont eux-mêmes devenus plus "visibles". Contrairement à l'époque soviétique, ces religieux n'ont plus besoin de cacher leur foi, ni leurs pratiques. Ils peuvent donc pratiquer, à condition de respecter le texte de loi sur "la liberté de conscience" fixé par la Constitution, sans être systématiquement attaqués comme dans le passé. Toutefois, si l'argent des rituels profite à certaines personnes, cela ne concerne qu'une poignée de religieux, ceux en particulier qui sont dans les institutions de l'État et qui habitent la ville. Eux seuls peuvent s'enrichir non pas sur le dos de la religion mais plutôt en jouant sur leurs réseaux de relations sociales, réseaux parfois très importants et pouvant même s'étendre à ceux d'autres pays musulmans.¹⁸ Ce sont justement ces relations sociales qui justifient leur pouvoir d'influence exercé sur la population locale frappée par leur "notoriété" extérieure, notamment celle qui se manifeste dans le monde arabe. Les *mollahs* des campagnes ont moins de prestige que ceux des villes, d'autant plus qu'ils ont une clientèle paysanne aux revenus nettement plus bas. De plus, contrairement à leurs "frères" urbains qui ont des relations officieuses avec des représentants de pays musulmans, ils ont plutôt affaire à des prédicateurs extérieurs se réclamant d'organisations islamiques peu connues et se livrant à une véritable lutte d'influence.

Le troisième type de revenu informel est tiré des produits cultivés dans le jardin/potager. La plupart des familles, qu'elles soient urbaines ou rurales, ont un potager dont la taille varie en fonction de celle de la maison. Le jardin centre-asiatique, dont la fonction initiale est bioclimatique, devient un instrument de survie: il permet aux familles de cultiver des fruits et des légumes essentiellement destinés à leur propre consommation, les surplus étant distribués aux membres de la parentèle. Dans le village de Namuna (district de Termez, Ouzbékistan), des frères faisaient une rotation des cultures dans chacun de leur jardin pour les répartir au sein du réseau familial: l'un cultivait du blé, l'autre des fruits, un autre encore des pommes de terre, etc. Enfin, nombreuses sont les familles qui disposent de bêtes dans leur foyer, y compris en ville. Si la vache sert à procurer du lait ou de la crème fraîche pour les consommer et les vendre aux voisins à un prix inférieur à celui du bazar, elle est aussi entretenue pour être vendue en cas de besoin soudain d'argent comme, par exemple, une cérémonie de deuil. Cela est également le cas pour les autres types de bêtes. Par exemple, à Sharq, dans le district d'Osh, un mouton pouvait rapporter 1 500 *soms* (32 US\$ en 2002) pour acheter, selon une urbaine devenue paysanne, "un manteau qui constituera un des éléments de la dot de sa future belle-sœur".¹⁹

Ainsi, on voit que la faible circulation de l'argent et surtout la difficulté à s'en procurer ont entraîné une monétarisation du bétail et de certaines traditions socioculturelles, telles que le *gap* ou le *hashar*, qui ont pris chacune une valeur marchande. La réactivation de ces traditions socioculturelles n'est pas liée à la manifestation d'un retour au traditionalisme. Si elles sont sollicitées, c'est uniquement à des fins et des réflexes de survie, comme en témoigne leur monétarisation.

¹⁸ De nombreux pays musulmans se disputent le contrôle de l'islam centre-asiatique et ont noué des contacts avec des *mollahs* officiels des capitales ou des grandes villes de la région. Bien entendu, ces *mollahs* officiels tirent des avantages de ces contacts qui se traduisent, par exemple, par la prise en charge des études religieuses de leur(s) enfant(s) dans une université islamique et par d'autres dons, tout aussi charitables. Voir à ce sujet: Fathi (1996).

¹⁹ Entretien personnel avec une paysanne issue de la ville et ayant rejoint son mari au village à la suite de la distribution de la terre, village de Sharq situé non loin d'Osh, été 2002.

Les facteurs d'exclusion sociale

L'enquête de terrain révèle que l'on n'assiste pas à une amélioration des conditions d'existence des ménages centre-asiatiques, en particulier à la campagne où la situation est dramatique, ce qui accentue davantage les disparités entre villes et campagnes. Quelles sont les indications sur les principaux facteurs d'exclusion sociale des familles centre-asiatiques et sur la situation de leur environnement? Trois principaux facteurs d'exclusion sociale ont été observés: le premier concerne la baisse du niveau de vie des foyers, le second la détérioration de leurs conditions d'habitation et d'environnement et, le troisième, l'échec du système éducatif de type laïc qui tend à être remplacé par une structure éducative religieuse.

Contrairement à une idée conventionnellement admise, le niveau de vie ne se réduit pas aux seules ressources financières d'une famille. Mais il nécessite de prendre en compte des normes de consommation et de bien-être tels qu'elles sont définies par les intéressés et non par certaines instances internationales qui ont tendance à transplanter leurs instruments de mesure occidentaux sur ceux des populations assistées, leurs besoins étant évalués en fonction d'une situation préconçue et non naturelle.²⁰ Selon les résultats de l'enquête, les 85 familles interrogées ont été classées en 3 groupes distincts pour évaluer leurs conditions d'existence: catégorie au niveau de vie élevé, catégorie intermédiaire et catégorie à bas niveau de vie. Le niveau de vie de la population a été formulé par les indices suivants:

- l'existence de ressources légales et régulières dans le foyer,
- la fréquence de la consommation de viande et de pain,
- la possession d'un potager dans le foyer,
- la possession de bêtes dans le foyer ou sur la parcelle de terre,
- l'acquisition récente d'un lopin de terre, qu'il soit loué ou non.

Ce sont les cinq indices qui m'ont semblé être les plus pertinents dans la mesure où ils ont une incidence sur la qualité de la vie. Ajoutés aux conditions d'habitation et aux commodités domestiques (eau potable, chauffage), ainsi qu'à la situation de l'environnement (accès à l'eau, l'éducation et aux soins), ils peuvent contribuer au bien-être d'une unité domestique et à l'amélioration de ses conditions de vie, ce à quoi aspire toute société.

L'enquête révèle que seule une minorité de 33 foyers vit d'une manière décente. Cette première catégorie n'est pas confrontée à des difficultés matérielles et est majoritairement issue de l'ancienne *nomenklatura* soviétique. Elle est la seule à acheter de la viande pour la consommer quotidiennement, ce qui signifie qu'elle peut se permettre de faire d'autres dépenses comme celles, par exemple, liées aux soins de type moderne ou à l'instruction. Les familles rurales de cette catégorie (8 sur 14 en Ouzbékistan, 6 sur 21 au Tadjikistan et 3 sur 10 au Kirghizistan) ont les moyens d'envoyer leurs enfants à la ville pour y étudier ou se soigner, le savoir et les centres médicaux étant concentrés en milieu urbain. Cela signifie aussi que les familles de cette première catégorie peuvent se vêtir, faire rénover leur maison ou en construire une nouvelle pour un fils à marier, voyager en accomplissant, entre autres, le pèlerinage à La Mecque, marier leurs enfants en célébrant des noces fastes et ostentatoires, observer les fêtes ou les coutumes religieuses nécessitant offrandes et sacrifices animaliers, même si elles sont loin d'observer les cinq devoirs religieux.

La seconde catégorie réunit des familles ayant un niveau de vie intermédiaire. Elle est au nombre de 32 (14 dans le milieu ouzbek urbain contre 3 en milieu rural, 5 en milieu urbain tadjik contre 4 en zone rurale et 1 en milieu urbain kirghiz contre 5 en zone rurale). Celle-ci n'a pas

²⁰ Un des inconvénients de cette procédure de mesure réside dans la récolte d'informations qui ne sont pas appropriées car celles-ci résultent d'une méthode quantitative où les questionnaires restent fermés. Or, dans le cas de l'Asie centrale, le recours à une méthode qualitative s'impose pour saisir les liens d'interdépendance entre divers phénomènes, comme, par exemple, le lien familial et les stratégies de survie d'un foyer. Ce problème spécifique a été abordé par Kandiyoti (1999).

nécessairement du mal à se procurer des produits alimentaires de base, mais elle s'abstient pour faire des économies sur la moindre dépense, ce qui implique de nombreuses privations.

Enfin, la dernière catégorie regroupe 20 familles qui ne consomment pratiquement jamais de viande. La fréquence, lorsqu'elle existe, ne se situe qu'entre 1 et 3 fois par mois. Rares sont les occasions où elles peuvent en consommer et manger à leur faim: c'est uniquement à l'occasion d'une cérémonie familiale (noce, funérailles), le plus souvent accomplie par une connaissance ou un voisin et nécessitant la préparation de nourritures spécifiques et abondantes. D'ailleurs, si un deuil survient chez l'une de ces familles, elles se voient contraintes de s'endetter pour inviter à leur tour amis et voisins autour d'un festin pour accompagner le défunt dans son "retour à Dieu", ce qui relève davantage d'une tradition socioculturelle que d'une pratique exclusivement religieuse. Ces 20 familles se privent encore plus que la catégorie intermédiaire. Elles s'abstiennent des principales denrées alimentaires et de vêtements alors que les hivers sont secs et rigoureux. Elles se passent aussi de l'école, des soins et des frais occasionnés par une célébration liée à un heureux événement. Dans les villages de Bel (district de Khaydarkhan, région de Batken, Kirghizistan) et de Qarasuv (district de Boysun, région du Surkhan-Daria, Ouzbékistan), bien que les petits garçons des familles enquêtées aient été circoncis, cela n'a pourtant jamais été fêté, faute d'argent. De même, bien des enfants adultes des familles provenant de ces localités rurales étaient toujours célibataires car leurs parents n'avaient pas d'argent pour les marier et fêter l'événement d'une manière ostentatoire comme le veut la coutume: ils avaient atteint ou dépassé leur vingt-cinquième année, âge considéré comme tardif dans toute l'Asie centrale, étant entendu que les mariages sont très souvent précoces et arrangés. Cette catégorie compense l'absence de viande par la surconsommation de pain. Comme pour la catégorie intermédiaire, le pain devient la base de son alimentation: il est consommé plusieurs fois par jour et s'accompagne de thé sans sucre, ni confiture, l'observance des 3 à 4 repas n'étant plus la règle. À la campagne, la galette de pain est préparée à base de farine de blé noir et est plus grande mais moins épaisse que celle des villes dont la farine de froment est de bien meilleure qualité.

Le second facteur d'exclusion est lié à la dégradation des conditions d'habitation et de l'environnement. Que cela soit l'hiver ou l'été, de nombreux foyers ruraux (Loyobad près de Gharm au Tadjikistan, Olmos près de Namangan en Ouzbékistan, Bel entre les villes de Kizil-Kiya et de Khaydarkhan à l'ouest du Kirghizistan) sont régulièrement privés d'eau, d'électricité et de chauffage. Dans les villages situés près de Gharm, les habitants n'ont droit qu'à quatre heures d'électricité le matin ou le soir entre septembre et mai. Le moyen de chauffage le plus utilisé est de type traditionnel, aussi bien à la campagne qu'à la ville. L'entretien des conduites d'eau, d'électrification ou de chauffage est inexistant et n'est pas assuré par l'État, ce qui pousse les familles à mettre en place des moyens archaïques pour pouvoir passer l'hiver et prendre des repas chauds. L'été, une des activités domestiques des femmes rurales consiste à fabriquer une sorte de mortier qui formera la provision de chauffage l'hiver et appelée en ouzbek *tuziq*. Que cela soit à la campagne ou à la ville (Namangan, Boysun, Gharm), les femmes ramassent des crottes de moutons ou de la bouse de vache qu'elles mélangent avec de la paille et de l'eau. Elles constituent un pâté de forme rectangulaire ou ovale qu'elles font sécher sous le soleil et qu'elles conservent dans un endroit sec. Ces types de mortiers locaux sont utilisés l'hiver pour approvisionner les poêles et les fours traditionnels (*tandir*, *ütshoq*). Les habitants du village mixte (Ouzbeks et Kirghizes) de Bel utilisent le bois pour se chauffer l'hiver, mais comme ils se trouvent dans une zone aride et sèche où le bois manque, ils sont obligés de l'acheter en Ouzbékistan lorsqu'ils en ont les moyens. Une voiture remplie de bois, dont le coût était de 2000 soums durant l'hiver 2001 (1000 soums équivalait à 1 US\$ en 2002), permet de se chauffer pour une période de deux mois.

À la dégradation généralisée des infrastructures datant de l'époque soviétique, s'ajoutent les caprices de la nature et du climat. L'eau fait défaut dans les maisons, d'autant plus que la plupart des foyers ruraux ne sont pas pourvus en eau potable; elle est donc approvisionnée, ce qui est devenu une lourde tâche pour les femmes et les enfants. Ceux-ci transportent à l'aide de seaux de l'eau provenant des canaux d'irrigation (*aryq*) situés dans la rue, le plus souvent devant le seuil de la maison. La vaisselle et la lessive, corvées qui incombent aux fillettes été

comme hiver, sont faites à l'extérieur près de ces *aryq*. Toutes ces conditions contribuent à détériorer l'état de santé des enfants dont les mères, elles-mêmes affaiblies physiquement, ne peuvent plus consacrer leur temps à apprendre les règles d'hygiène élémentaires en raison du poids des responsabilités domestiques qui pèsent sur elles.

L'eau devient de plus en plus rare en raison de la sécheresse mais surtout en raison de l'abaissement des nappes phréatiques, ce qui est dû à un pompage excessif et aux circuits de distribution d'eau laissés en état de délabrement. Dans le village de Bel, dans la région de Batken, les villageois sont obligés d'aller à la recherche de l'eau dans les localités environnantes qui ne sont pas toujours accueillantes car elles aussi manquent cruellement d'eau. Ainsi, l'accès à l'eau pourrait être une source de conflit entre villages voisins. Cette course effrénée aux points d'eau (*aryq*, rivières, étangs) présente l'inconvénient de négliger la qualité de l'eau qui est loin de répondre aux normes sécuritaires. L'usage de ces eaux a des effets sur la santé des hommes mais aussi sur celle du bétail. D'autant plus que l'on rencontre des problèmes d'assainissement essentiellement dus à l'évacuation des eaux polluées. Cette situation entraîne un taux important de mortalité (9 cas recensés à Bel en l'espace de moins d'un an) et toutes sortes de maladies infectieuses comme la diarrhée qui a touché presque tous les enfants des foyers enquêtés. Dans le sud du Tadjikistan, les foyers ruraux des districts de Kurgan-Teppe ont tous eu un ou plusieurs membres de leur famille victimes de la dysenterie. Bien entendu, les destructions causées par la guerre civile ont largement contribué à provoquer de graves maladies (malaria, typhus) dans tout le pays tadjik mais, lors de l'enquête, on a constaté que l'Ouzbékistan et le Kirghizistan n'étaient pas non plus épargnés par la tuberculose, l'anémie ou les problèmes rénaux qui ont affecté l'écrasante majorité des femmes interviewées. D'ailleurs, certaines d'entre elles ont révélé qu'elles avaient accouché chez elles (Bel, kolkhoze "Navruz" dans le district de Kurgan-Teppe, Qarasuv, district de Boysun) en étant assistées par une chamane (*falbin*) ou une guérisseuse (*tabib*) car elles ne pouvaient pas s'offrir le luxe d'être transportées en ville, ni celui d'être hospitalisées.

Le troisième facteur d'exclusion sociale porte sur la crise du système éducatif de type laïc. Alors que la scolarité est censée être gratuite, en réalité, elle est payante et coûte chère, surtout en versements de pots de vins. En effet, le système éducatif est celui où l'on verse le plus de pots de vins. Dans des pays où tout se fait par relations et où tout s'achète, notamment les diplômes d'État, on peut se demander pourquoi alors encourager les enfants à faire des études. En effet, les familles qui peuvent offrir une scolarité à leurs enfants sont extrêmement sensibles au regard et au jugement des autres, ce qui est une caractéristique des sociétés traditionnelles. Décrocher une place à l'université et un diplôme—alors que la qualité des études est d'un niveau médiocre—n'est qu'une question de prestige. Les familles mettent tout leur honneur en jeu pour que leurs enfants soient intégrés dans une université située en ville en vue d'un diplôme. L'obtention du diplôme qui, le plus souvent, est "acheté", donnera prétexte à une fête réunissant des proches, des amis, des voisins et tous les professeurs qui ont contribué à la "réussite" de l'enfant. Il est évident que les élèves dont les parents n'ont pas les moyens de payer les professeurs pour réussir seront marginalisés car ils auront nettement moins d'opportunités pour trouver un emploi enviable où l'on exigera une attestation de diplôme. Quoi qu'il en soit, tous les élèves et les étudiants, indépendamment de leur milieu social, doivent payer l'école ou plutôt assurer son entretien. En plus des fournitures scolaires (livres, cahiers), chaque année, ils doivent payer la rénovation des bâtiments de l'établissement, le directeur ou la directrice en guise de remerciements, leurs enseignants à l'occasion d'une fête nationale ou de leur anniversaire. Ces paiements sont perçus à la fois comme des cadeaux et des services rendus pour pouvoir étudier.

Dans les campagnes, l'école n'est plus perçue comme une forme d'éducation en raison des contraintes économiques des familles. L'enfant est devenu une force de travail et participe aux divers travaux domestiques et économiques: conduire les bêtes vers des zones de pâturages ou arracher des fourrages pour les garçons; traire les vaches ou entretenir l'étable pour les fillettes. D'autant plus que les enfants sont sollicités chaque année pour la cueillette du coton qui commence au milieu du mois d'août et qui ne prend fin qu'en décembre. Cette corvée du coton, qui est obligatoire, concerne tous les enfants, y compris ceux qui viennent du milieu urbain. Tous

les ans, la rentrée scolaire en Ouzbékistan et au Tadjikistan est retardée par la récolte du coton qui mobilise enfants, adolescents et étudiants pour une longue période au cours de laquelle ils sont littéralement exploités en raison des hauts rendements exigés par l'État.

L'éducation n'est donc pas à la portée de tous et de nombreuses familles ont été contraintes de ne pas envoyer leurs enfants à l'école faute d'argent. En milieu rural, les structures éducatives de type laïc font défaut et sont naturellement remplacées par un autre type d'éducation, le religieux. Les jeunes inactifs, qui se sentent abandonnés sur le plan social et moral, sont ainsi disponibles pour fréquenter les mosquées et les *madrasas*,²¹ ainsi que les cellules clandestines des islamistes, en particulier celles du Hizb ut-Tahrir. Que cela soit en ville ou au village, la crise du système éducatif de type laïc a incité de nombreux jeunes à fréquenter les mosquées et les cellules clandestines religieuses qui sont devenues des lieux de rassemblement d'où il est permis de contester les failles du système.

L'Islam d'Asie centrale: De l'institutionnalisation à la mobilisation

Le succès de la mobilisation islamique tient au fait que des populations musulmanes se sentent exclues, qu'elles n'ont pas accès à des conditions d'existence dignes, qu'elles se savent délaissées par le pouvoir central, de plus en plus discrédité d'ailleurs, en particulier dans les campagnes. De nombreuses familles se réfugient dans l'islamisme non pas parce qu'elles adhèrent à l'idéologie religieuse mais plutôt parce qu'elles se sentent soutenues par des militants islamiques qui leur promettent des lendemains radieux. En réalité, ces derniers ne font que contribuer à sécuriser des familles dont le quotidien est devenu insoutenable, le durcissement des régimes ne faisant que susciter leur désir de changement. Il est vrai que le verrouillage de la scène politique par l'État, l'absence d'une quelconque ouverture démocratique et l'autoritarisme des régimes centre-asiatiques favorisent une contestation exploitée par des groupes radicaux actifs et variés. Avant de développer cet aspect, il convient d'abord de prendre en compte les diverses branches de l'islam centre-asiatique telles qu'elles se manifestent depuis l'accession aux indépendances.

L'islam d'État

Si l'islam n'est pas reconnu religion d'État dans les Constitutions adoptées entre 1991 et 1994 où il est stipulé que "l'Église est séparée de l'État", il dispose cependant d'un statut officiel. Dans chaque pays d'Asie centrale, la situation religieuse présente un contraste entre une administration religieuse dévouée au pouvoir politique et un islam vécu qui comprend une grande diversité de conduites et de croyances, ainsi qu'une variété de spécialistes du religieux non reconnus par l'islam institutionnalisé mais qui gèrent dans le quotidien les besoins les plus élémentaires des individus, même s'ils ne sont pas pratiquants ou croyants (rituels de naissance, mariage, deuil).

Pour combattre les divisions confessionnelles propres aux divers peuples musulmans qui sont partagés entre différents courants religieux, les dirigeants de la nouvelle Asie centrale se réfèrent à l'islam orthodoxe pour construire leur politique de "consolidation nationale". Chaque État d'Asie centrale dispose d'une administration religieuse officielle, appelée Direction spirituelle des musulmans. Celle-ci a son siège dans la capitale et est présidée par un *mufti* nommé par le gouvernement qui, en dépit de son titre, ne remplit pas les fonctions d'un juriste musulman et incarne plutôt une autorité religieuse nationale. Contrairement à l'époque soviétique où les religieux de cette institution étaient formés dans les établissements religieux du monde arabe (Jordanie, Egypte, Libye), la plupart des *muftis* actuels ont acquis leur savoir religieux au sein de leur propre famille et viennent presque tous des campagnes. En Ouzbékistan, Abdurashid Bohromov, âgé de 52 ans et originaire de la région d'Andigan, dirige la *Direction spirituelle des musulmans* depuis l'été 1997. Venant d'une famille de récitants du Coran (*hafiz*), il participa à divers concours du meilleur

²¹ Les *madrasas* sont des écoles religieuses officielles qui peuvent être soit de niveau secondaire, soit de niveau supérieure. Entretien personnel avec Shoazim Minavarov, président du Comité des affaires religieuses de l'Ouzbékistan, Tachkent, mars 2004.

lecteur du Coran dans divers pays musulmans.²² Au Kirghizistan, l'Ouzbek Juma Muratali Hajji Sharif, âgé de 31 ans, a été nommé le 10 août 2002 président de la Direction spirituelle des musulmans du pays. Le fait qu'il ait exercé les fonctions d'*imam* de la mosquée de Qyzyl-Qiya laisse penser qu'il est originaire de la région de Batken. Au Tadjikistan, Amanullah Nemat-zade a été nommé en juin 1996 et vient du village d'Eloq, situé dans le district de Fayzabad, à l'est de Douchanbe. L'autorité de la Direction spirituelle des musulmans du Tadjikistan s'étend aussi bien aux sunnites qu'aux chiites ismaéliens du pays localisés dans les montagnes du Pamir, à l'est du pays.

Chaque *Direction spirituelle des musulmans* contrôle tous les établissements d'éducation religieuse et toutes les mosquées du pays divisés en plusieurs régions administratives. Dans chacune de ces régions, un délégué de la Direction a été nommé "*imam principal*" pour représenter et gérer les activités religieuses officielles. Comme à l'époque soviétique, tout lieu de culte ou d'éducation religieuse doit être enregistré auprès de la *Direction spirituelle des musulmans*, qui accordera ou non l'autorisation d'accueillir des fidèles. C'est aussi elle qui donne son accord pour la rénovation ou la réouverture d'anciens bâtiments religieux fermés du temps de l'URSS. Plusieurs d'entre eux étaient réapparus sous la *perestroïka* et lors des premières années d'indépendance à l'initiative de *mollahs* et de croyants non liés aux autorités religieuses, mais ont été à nouveau fermés à partir de l'année 1992, début de la lutte contre les groupes islamiques radicaux en Ouzbékistan. Cette année coïncide avec l'éclatement de la guerre civile au Tadjikistan, née d'une contestation du régime néo-communiste de Douchanbe réunie autour d'un parti religieux (Parti de la renaissance islamique) (Roy 2000). La fermeture des mosquées s'accompagne presque toujours de l'arrestation de leur personnel, des jeunes *mollahs* accusés de diffuser des idées à caractère *wahhabi* ou de s'adonner à une pratique "illégal" de la religion, en particulier en Ouzbékistan. En réalité, les dirigeants craignent que les mosquées ne se transforment en puissants foyers d'agitation politico-religieuse. D'où leur volonté de confiner la pratique de la religion dans un cadre exclusivement institutionnel par un strict contrôle des mosquées et des *imams* qui sont habilités à y officier.

Si les mosquées sont soumises à une surveillance étroite,²³ elles sont cependant loin de répondre aux besoins des musulmans. Leurs nombres indiqués entre 1999 et 2002 par les *Directions spirituelles des musulmans* sont les suivants: 1700 en Ouzbékistan dont 107 à Tachkent; 1200 au Kirghizistan dont 8 à Bichkek; 250 au Turkménistan dont 140 étaient en activité en 1999, notamment 6 à Achgabat (ancienne Achkhabad); 5000 au Kazakhstan dont 20 à Almaty et 3350 au Tadjikistan.²⁴ Mais il convient de prendre en compte l'existence de mosquées clandestines qui échappent au contrôle de l'État, en particulier dans certaines localités rurales.

Les centres d'éducation religieuse sont eux aussi peu nombreux et ne sont réservés qu'à une élite masculine qui constituera le personnel des *Directions spirituelles des musulmans*. Chaque pays dispose d'un institut islamique situé près du siège de chacune de ces Directions, structure d'éducation religieuse la plus importante dont l'intégration se fait par un concours d'entrée. Mais c'est l'Ouzbékistan qui a hérité des deux instituts d'éducation les plus prestigieux de toute l'Asie centrale et qui ont fait autorité dans tout le monde musulman. Il s'agit des *madrasas* dites *Imam-al-Bukhari* à Tachkent (niveau supérieur) et de *Mir Arab* à Boukhara (niveau moyen). L'institut islamique du Kirghizistan *Hazrat Umar* est apparu à Bichkek en octobre 1990. Celui de Douchanbe, nommé *Imam al-Tirmidi*, a vu le jour en 1993. La durée des études est de quatre à cinq ans et certains diplômés peuvent être envoyés dans des pays musulmans pour compléter leur formation théologique.

²² Entretien personnel avec le *mufti*, Tachkent, décembre 1999.

²³ Les prêches du vendredi prononcés dans les mosquées principales des *Directions spirituelles des musulmans*, à Tachkent, ou Khodjent, ou encore Osh se déroulent sous la surveillance de la police et de l'armée. Bien que certaines mosquées de village conservent une relative autonomie, elles ne sont pas épargnées par cette surveillance au nom de la lutte contre les éléments islamistes (Ouzbékistan, Tadjikistan, Kirghizistan, Kazakhstan).

²⁴ Ces chiffres ont été fournis entre 1999 et 2002 et comprennent à la fois les mosquées ouvertes et non ouvertes aux fidèles.

Outre ces principaux centres islamiques, des petites mosquées officielles diffusent un enseignement gratuit²⁵ et ouvert à toutes les catégories d'âge et de personne. Cet enseignement n'est mixte que dans les capitales du Kazakhstan et du Kirghizistan et ne s'adresse pas nécessairement à des pratiquants, ni à de potentiels théologiens mais plutôt à des adultes qui souhaitent découvrir la religion de leurs ancêtres. Il a très souvent lieu les samedis et dimanches, jours de repos officiel. Toutefois, dans les zones rurales du Tadjikistan, les religieux proches du Parti de la renaissance islamique, mais exerçant dans les mosquées officielles, ne sont pas autorisés à diffuser un enseignement par les autorités politiques tadjikes et cela conformément aux textes de législation sur la religion et de la Constitution prévalants dans le pays.²⁶ En ce qui concerne les établissements religieux féminins, ils sont extrêmement rares, même si les instituts islamiques des *Directions spirituelles des musulmans* comprennent un département féminin, à l'exception de ceux du Turkménistan et d'Ouzbékistan. Celui-ci comprend deux écoles religieuses de niveau élémentaire mais appelées malgré tout *madrasas* féminines (Boukhara et Tachkent) par les autorités politiques du pays. Si les femmes ont accès aux études religieuses officielles, elles sont néanmoins cantonnées dans un rôle religieux subalterne.

L'islam non normatif

L'islam non normatif est représenté par une pluralité de courants qui vont du traditionalisme au radicalisme. Si les musulmans centre-asiatiques ne se reconnaissent pas tous dans l'islam officiel, cela ne signifie pas qu'ils remettent nécessairement en cause l'autorité de leurs "clercs". Ces "clercs", que nous assimilons à des hommes de Dieu recrutés par l'État laïc, constituent le corps des *ulémas*, c'est-à-dire des savants en sciences religieuses. S'ils sont habilités à s'exprimer en matière religieuse, leurs paroles et leurs actions sont entièrement subordonnées au pouvoir politique qui exerce un strict contrôle sur eux. Ils ne disposent pas de véritable autorité sacramentelle et sont regroupés autour d'un organe gouvernemental ("conseil des *ulémas*") relevant du cabinet des ministres de chaque pays. Mais la catégorie des hommes de Dieu comprend également d'autres savants religieux qui sont affiliés à un cercle confrérique ou eux-mêmes chefs de confréries soufies, membres de familles pieuses ou saintes (*sayyed*, *khwaja*, *mir*, *shah*), guérisseurs et qui, eux, exercent une influence considérable sur la population musulmane.

D'une manière générale, les musulmans centre-asiatiques ne reconnaissent pas nécessairement l'autorité religieuse de leurs *ulémas* mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils militent tous au sein d'un parti religieux pour les délégitimer en leur reprochant de s'être alliés à un pouvoir politique jugé impie. À la différence des islamistes qui, eux, les accusent de justifier l'autoritarisme politique des régimes en place, ces musulmans centre-asiatiques ont plutôt une autre manière de croire. Cela témoigne d'une diversité de pratiques et de discours sur la religion musulmane, phénomène qui soulève également la question des tendances et de divergences entre croyants. En effet, comme les différentes manières de croire en l'islam vécu se distinguent de celles de l'État, elles sont d'emblée jugées illégitimes. D'ailleurs, les dichotomies peuvent être formulées de plusieurs façons: islam officiel/islam non officiel; islam d'État/islam vécu; islam légal/islam illégal; islam moderne/islam traditionnel; islam savant/islam populaire. Il existe ainsi un écart entre les critères d'une religion légalisée et définie par l'État et une réalité au sein de laquelle des musulmans se considèrent comme des "croyants sincères".

Quoi qu'il en soit, les musulmans centre-asiatiques, qui adhèrent à un courant spécifique de l'islam, sont issus de l'islam traditionnel soit par naissance, soit en ayant acquis les bases d'un savoir religieux chez des traditionalistes. L'islam traditionnel est l'élément de base qui permettra au

²⁵ Comme l'enseignement laïc, celui dispensé dans les instituts islamiques et les *madrasas* des *Directions spirituelles des musulmans* est payant, mais de nombreux élèves peuvent recevoir une bourse d'études. Ainsi, plusieurs organisations islamiques étrangères prennent en charge les frais de scolarité et, parfois, des programmes d'études, conformément à des accords intergouvernementaux.

²⁶ Cette situation a été observée sur place dans les districts de Kofirnagon et Hissar, ainsi que dans la région de Khodjent, au nord du pays. Il convient d'ajouter qu'en août 2002, le président tadjik Emomali Rahmonov s'est rendu dans les mosquées du nord et a renvoyé de nombreux sympathisants du Parti de la renaissance islamique. Cette attitude a été justifiée par la lutte contre le "terrorisme islamique" (trois citoyens tadjiks d'Isfara liés aux Talibans se trouvent sur la base américaine de Guantanamo à Cuba) mais, en réalité, elle vise à neutraliser l'influence du Parti de la renaissance islamique dans tout le territoire du Tadjikistan. Sur les prisonniers tadjiks, voir "Tshevo opasaetsiya Emomali Rahmonov?" [Qu'est-ce qui menace Emomali Rahmonov?], *Vesherniy Dushanbe*, 2 août 2002.

musulman ou à la musulmane centre-asiatique d'évoluer dans sa quête de Dieu. Que l'on soit soufi, islamiste, modéré, laïc, pratiquant, guérisseur, chamane, non pratiquant ou croyant, le point de départ de l'éducation religieuse commence presque toujours à l'intérieur de la famille. Plusieurs familles pieuses se considèrent comme les dépositaires de la Tradition du Prophète: elles prétendent descendre d'une lignée de saints. Les étudiants qui se présentent au concours d'entrée des instituts islamiques relevant des *Directions spirituelles des musulmans* sont pour la plupart issus de ces familles. Ils sont sélectionnés sur la base d'un test de connaissances reposant essentiellement sur les *hadith* (ce qui est rapporté du Prophète), la lecture du Coran (*tajwid*), la naissance de l'islam, la biographie du Prophète et l'histoire de leur pays indépendant et les œuvres de leur président (Ouzbékistan). Les connaissances religieuses ne peuvent être acquises que dans un cadre privé, au sein du foyer ou chez un *mollah* (homme ou femme). Avant la soviétisation, ce type de savoir s'acquerrait dans un *maktab* (sorte d'école primaire) qui, d'ailleurs, pouvait être dirigé par une institutrice religieuse (*atun-ayi* ou *bibi-khalife*) école élémentaire permettant d'accéder au niveau supérieur des *madrasas* réservés aux seuls hommes. Pendant toute la période soviétique, ce sont des *mollahs* clandestins et clandestines provenant de ces pieuses lignées qui fournissaient un minimum d'instruction religieuse à l'ensemble de la population et qui accomplissaient les rituels de célébrations familiales. De nos jours, l'enseignement religieux s'acquiert encore au sein de la famille: il s'agit d'un savoir de base très imprégnée de poésie d'inspiration soufie et transmis de génération en génération par des familles qui se sentent investies d'un pouvoir spirituel hérité du passé.

Depuis la *perestroïka*, on assiste à un regain d'activités des confréries soufies qui ont survécu au système soviétique et se sont organisées en cercles hiérarchisés (Babajanov 1999a). Les groupes soufis les plus structurés sont ceux de la *Naqshbandiyya* fondée au XIV^e siècle à Boukhara où tous les adeptes se soumettent à l'autorité d'un chef, "le plus âgé et le plus expérimenté" (Babajanov 1999a). Contrairement aux autres cercles, en particulier *yasavis* qui recrutent essentiellement en milieu ouzbek, ils sont ouverts à tous les groupes ethniques (Babajanov 1999a). Au Tadjikistan, les cercles soufis *naqshbandis* sont les plus importants, comme le révèlent les entretiens effectués avec les *mollahs* ruraux (districts de Pendjikent, Khodjent, Kulab, Kurgan-Teppe, Gharm, Kofirnagon, Hissar, Sharkhinov).

Le soufisme ne connut un essor qu'à partir du XII^e siècle, époque où il évolua vers une structure hiérarchisée. À la tête de celle-ci se trouve un guide, maître du savoir, appelé *shaykh* ou *murshid* en arabe, *pir* ou *baba* en persan. La fonction de soufi ne s'acquiert que lorsque le disciple est devenu un mystique accompli. Avant cette étape, celui-ci n'est qu'un aspirant (*murid*) qui apprend les règles de prières fixées par son maître, en particulier celle du *dhikr* (remémoration). Ce rituel soufi est une prière récitée au moyen d'un chapelet et consiste à répéter une formule religieuse accompagnée de noms divins et de versets du Coran. De nos jours, les nouveaux adeptes *nashqbandis* ne reçoivent pas nécessairement le rituel initiatique (*irshad*) mais "se contentent de l'autorisation orale de recruter des élèves" (Babajanov 1999a). Une des particularités des soufis centre-asiatiques réside dans le fait que leur action ne vise pas nécessairement à recruter des adeptes mais plutôt à réislamiser des individus, tant hommes que femmes. On peut ainsi s'adresser à un *shaykh* pour être guidé dans une expérience purement personnelle et recevoir une éducation religieuse.

Au-delà d'un *dhikr*, un soufi peut conduire une prière collective, prêcher, accomplir un rite de célébration familiale, prescrire un remède de guérison et, parfois, se réclamer de l'islamisme. Ainsi, en Asie centrale, les fonctions religieuses des spécialistes ne sont pas toujours distinctes et peuvent reposer très souvent sur plusieurs registres (soufisme/chamanisme; soufisme/sorcellerie). Cela montre que les frontières entre les divers courants de l'islam centre-asiatique ne sont pas figées mais qu'elles sont en étroite interpénétration. L'actuel Premier vice-Premier ministre du Tadjikistan, Hajji Akbar Turajanzade est issu d'une lignée de *qadiris*. Pourtant, c'est un ancien représentant de l'islam officiel qui s'est rapproché du Parti de la renaissance islamique tadjik pendant la guerre civile. Il en est de même pour la plupart des *mollahs* officiels ou des militants islamiques (Parti de la renaissance islamique tadjik et Hizb ut-Tahrir). Cependant, une fois radicalisés, certains islamistes rompent très souvent avec l'islam traditionnel acquis dans leur famille dans la mesure où ils estiment qu'il ne coïncide pas avec leur "vraie religion", nou-

velle et nettement plus idéologisée. Ils le combattent alors qu'il constitue le courant le plus représentatif de toute l'Asie centrale. Ce sont eux qui forment le lot des groupes néo-wahhabis centre-asiatiques favorables à un islam des origines et purifié: ils se sont "désahanafisés" et ont opté pour l'école de jurisprudence islamique en vigueur dans la péninsule arabique, à savoir le hanbalisme, étant ainsi à l'origine d'un "grand schisme" selon l'expression de Bakhtiyar Babadjanov et de Muzzafar Kamilov (Babajanov et Kamilov 2001).

L'islam radical

Si l'islam centre-asiatique est resté coupé du reste du monde musulman pendant plus de soixante-dix ans, il s'est cependant réintégré au *Dar-al-islam* en s'imprégnant de toutes les tendances de l'islam contemporain. Les conflits locaux (Afghanistan, Tchétchénie) dans lesquels le religieux est utilisé à des fins politiques et des questions exclusivement nationalistes, comme les velléités indépendantistes des Ouïghours,²⁷ ont été ainsi projetés sur la scène centre-asiatique. Les groupes armés islamiques d'Asie centrale ne sont plus cantonnés à une région ou un pays. Ils agissent non seulement d'une manière conjointe entre musulmans centre-asiatiques mais aussi avec des Pakistanais ou des Afghans ou des Arabes, comme l'ont montré les violences islamistes de Batken de 1999 et 2000 (Omuraliev et Elebaeva 2000). L'islam centre-asiatique a éclaté en plusieurs branches dont les plus radicales se disputent à la fois le contrôle des croyants et la forme de gouvernement islamique. Si certains mouvements islamiques incarnent un nationalisme (Parti de la renaissance islamique tadjik) (Roy 2002:33), d'autres ne sont pas confinés à une ethnie particulière et entendent regrouper le plus de "musulmans possibles" indépendamment de leur allégeance ethnique ou nationale afin de favoriser l'émergence d'un califat centre-asiatique qui s'étendrait alors à d'autres contrées musulmanes, voire à des pays occidentaux de tradition chrétienne.

Le Parti de la renaissance islamique tadjik

Le Tadjikistan est le seul pays de la région où une force d'opposition islamique, le Parti de la renaissance islamique tadjik (PRI), est parvenue à accéder au pouvoir par la lutte armée et à être reconnue, tant à l'échelle nationale qu'internationale (Roy 2000). Le Parti de la renaissance islamique tadjik se singularise donc des autres mouvances de l'islamisme centre-asiatique.

En 1992, un an après l'accession à l'indépendance, le pays a sombré dans une guerre civile qui a fait officiellement entre 50 000 et 100 000 morts. En dépit d'un climat de terreur dû aux rivalités entre les factions régionalistes, des négociations se sont engagées dès 1994 entre les deux parties en conflit, à savoir le régime d'Emomali Rahmonov soutenu par le Kremlin et l'Opposition tadjike unifiée réunie autour du Parti de la renaissance islamique. L'Organisation des Nations Unies (ONU), l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE), l'Organisation de la coopération islamique (OCI), la Russie, l'Iran et d'autres États de la Communauté des États indépendants (CEI), ont participé à ces négociations qui se sont soldées par la signature à Moscou, le 27 juin 1997, d'un Accord général prévoyant le retour à la paix. Depuis, malgré la permanence de petits groupes armés, une paix relative règne au Tadjikistan. Il est à noter que les membres de l'Opposition tadjike unifiée ont refusé de suivre les Talibans lorsque ceux-ci ont pris Kaboul et le nord du pays en 1996. Ils se sont au contraire rangés du côté du commandant Massoud, tout comme le président Emomali Rahmonov.

Malgré la formation d'un gouvernement de coalition, les divergences entre l'équipe du président tadjik et l'Opposition tadjike unifiée ont continué à caractériser la vie politique du pays. Alors que les anciens combattants du Parti de la renaissance islamique devaient rendre les armes et être intégrés au pouvoir, beaucoup d'entre eux ont conservé le contrôle de leur région, régnant ainsi tels des "seigneurs de la guerre". Les deux partis en conflit sont difficilement parvenus à s'entendre sur les conditions du partage du pouvoir et le rétablissement de la paix: des explosions de violence ont eu lieu, comme l'élimination en août 2001 du groupe de Rahman

²⁷ Plusieurs citoyens ouïghours du Kazakhstan et du Kirghizistan aspirent à créer une "république indépendante du Ouïghouristan" en regroupant leurs compatriotes et coreligionnaires vivant dans la région autonome du Xinkiang, située en Chine.

Sanguinov et Mansur Muakkalov, des proches de Hajji Akbar Turajanzade, numéro deux de l'Opposition tadjike unifiée. Mais, grâce à une intégration dans l'appareil d'État des principaux dirigeants de l'Opposition tadjike unifiée accompagnée de distributions de prébendes, l'opposition s'est largement "désidéologisée". Le timide retour que l'on perçoit du Parti renaissance islamique tadjik est mené par une nouvelle génération plus moderne de dirigeants et n'a plus rien à voir avec une contestation armée et idéologique. De même, dans les zones rurales, on note que les religieux à la tête de petites mosquées de quartier dans les zones rurales sont des sympathisants du Parti de la renaissance islamique tadjik. Ils reviennent à des thèmes fondateurs du mouvement "néofondamentaliste" apparu en juin 1990 à Astrakhan (Russie), à l'initiative de Tatars et de Caucasiens. Ils veulent réislamiser la société qui a vécu une expérience de sécularisation soviétique et cherchent ainsi à la réformer pour revenir au message coranique et à la *Sunna*. En cela, ils rappellent l'attitude de la *Salafiyya*, un mouvement réformiste musulman dont les principaux chefs étaient Jamal al-Din al-Aghani (1838-1898) et Rashid Rida (1865-1935). Mais d'autres concurrents aspirent également à transformer la société moderne en puisant dans les textes sacrés. Si le Parti de la renaissance islamique tadjik est concurrencé par d'autres courants islamiques centre-asiatiques, il a été cependant le premier parti "néo-fondamentaliste", selon l'expression d'Olivier Roy (2002:33), à lutter à la fois contre le régime en place et contre l'islam officiel au nom d'un islam réformé.

La principale menace vient d'une autre force islamiste, cette fois à caractère transnational, celle du Mouvement islamique d'Ouzbékistan, lorsque ses militants passent par le Tadjikistan. La plupart des membres du Mouvement islamique d'Ouzbékistan, des Ouzbeks d'Ouzbékistan, avaient fui la répression du président Islam Karimov en se réfugiant au Tadjikistan où ils ont noué des sympathies avec les islamistes tadjiks. Plusieurs jeunes du Tadjikistan, déçus à la fois par le processus de paix et la classe politique tadjike, ont exprimé leur mécontentement en adhérant soit au Mouvement islamique d'Ouzbékistan, soit au Hizb ut-Tahrir. Après l'affaiblissement du Mouvement islamique d'Ouzbékistan, consécutive à l'intervention américaine en Afghanistan à partir de novembre 2001, c'est le Hizb ut-Tahrir qui désormais recrute dans la jeunesse tadjike, en particulier dans les régions rurales du nord du pays.

Le Mouvement islamique d'Ouzbékistan

Le Mouvement islamique d'Ouzbékistan de l'Ouzbek Juma Namangani—vraisemblablement tué à Kunduz lors de la riposte américaine en 2001—est une formation politico-religieuse essentiellement centre-asiatique, même si elle a trouvé des appuis extérieurs en s'alliant avec les Talibans. Le chef de cette formation, de son vrai nom Jumaboy Khodjiev, s'est fait connaître durant l'été 1999 lorsqu'il quitta le Tadjikistan pour se rendre au Kirghizistan dans la région de Batken où il prit en otages un groupe de Japonais avec l'intention de faire irruption dans la partie de la vallée de la Ferghana ouzbèke. Il était proche du chef du Parti de la renaissance islamique ouzbek (A. Ustaev) arrêté en 1992 et de divers groupes islamiques radicaux comme, par exemple, *Adolat* (Justice) éliminé en 1992 à Namangan par les autorités politiques ouzbèques.

Tout comme son compagnon d'armes Tahir Yuldash, Juma Namangani envisageait de créer une force politico-religieuse pour renverser le "pouvoir infidèle d'Islam Karimov". Ces deux hommes avaient fondé à Namangan une organisation islamique clandestine, appelée *Tavba* (Repentir) et démantelée par la police. En 1992, ils ont fui la répression, ce qui les a poussés à se radicaliser davantage. Ils se sont réfugiés au Tadjikistan où ils ont participé à la lutte contre le régime de Douchanbe auprès de leurs "frères" tadjiks. Déterminés à revenir chez eux pour lancer le *jihad* en Ouzbékistan, ils se sont ensuite rendus en Afghanistan où ils ont trouvé un appui chez les Talibans. Progressivement, le Mouvement islamique d'Ouzbékistan a fusionné avec les forces des Talibans et celles de Ben Laden: ils ont fourni une partie des combattants qui s'est durement battue à Kunduz, dans le nord de l'Afghanistan, en novembre 2001.

Depuis le 11 septembre, les dirigeants ouzbeks, tadjiks et kirghiz sont de plus en plus préoccupés par le problème de leur sécurité régionale et de l'instabilité à la frontière tadjiko-afghane.²⁸ L'une des conséquences de la crise afghane a été la fermeture des frontières du Tadjikistan et de l'Ouzbékistan avec l'Afghanistan, ce qui a rassuré le président Islam Karimov. Celui-ci a perçu l'intervention américaine en Afghanistan comme une opération internationale dirigée contre son rival d'antan, le Mouvement islamique d'Ouzbékistan, qui figure sur la liste des ennemis de l'Amérique. Cependant, il reste préoccupé par le sort des membres survivants du mouvement qu'il suspecte de fuir vers le Tadjikistan pour revenir sur son territoire. Il s'inquiète aussi du sort de Tahir Yuldash qui aurait repris la direction du Mouvement islamique d'Ouzbékistan. Ce quadragénaire avait tenté de faire partie du Parti de la renaissance islamique ouzbek et avait émigré en 1993 dans plusieurs pays arabes (Libye, Jordanie) avant de revenir au Tadjikistan *via* l'Afghanistan afin de poursuivre son combat contre le président ouzbek Islam Karimov.

La popularité de ces deux figures islamiques a incité le président ouzbek à répondre à la menace en choisissant l'option répressive. Pourtant, la répression a commencé dès 1992 et a frappé les *imams* et les *mollahs* actifs dans les mosquées comme, par exemple, Abduvali-qori, arrêté en 1995 à Tachkent. Originaire de Kokand, il avait été formé par un théologien hanafite, Domla Hindustani, figure spirituelle de la vallée de la Ferghana dont les élèves sont devenus des *néo-wahhabis* (Babajanov et Kamilov 2001). De nombreux *imams* ont dû fuir et s'exiler pour échapper aux repréailles du régime ouzbek. Les années 1997 et 1999 ont marqué deux dates importantes dans la répression du régime. Si la première date a inauguré le premier affrontement armé entre les islamistes ouzbeks et les forces de l'ordre à Namangan, la seconde, elle, a été celle des attentats meurtriers de Tachkent, officiellement attribués aux islamistes.²⁹ Ces deux événements ont servi à justifier pour les autorités politiques l'élimination des éléments radicaux par le recours à des méthodes policières. Depuis, les arrestations se multiplient, les mosquées sont sous surveillance lorsqu'elles ne sont pas fermées, le port de la barbe est interdit ainsi que celui du voile masquant le visage (*paranja*), la possession de livres religieux imprimés à l'étranger (Turquie, Pakistan, Jordanie, Arabie Saoudite) peut donner prétexte à une interpellation, la pratique ostentatoire de la religion peut conduire à une arrestation ou à un licenciement. La population, qu'elle ait adhéré ou non à l'islamisme, a vu dans ces mesures répressives une attaque directe contre la religion musulmane et non contre l'islamisme. Malgré un climat d'hostilité et de terreur, de nouveaux militants islamiques continuent d'apparaître et d'agir dans la clandestinité. Ils ne cessent pas de dénoncer les pratiques jugées "fascistes" du président Islam Karimov. Cela constitue le nouveau thème de mobilisation islamique réactivée, non pas par le Mouvement islamique d'Ouzbékistan cette fois, mais par le Hizb ut-Tahrir.

Le Hizb ut-Tahrir (Parti de la libération)

Depuis la chute du Mouvement islamique d'Ouzbékistan en 2001, le parti du Hizb ut-Tahrir est devenu la principale menace des régimes d'Asie centrale, en particulier dans la vallée de la Ferghana. Le Hizb ut-Tahrir recrute essentiellement dans la jeunesse. Il prospère non sur le régionalisme mais sur les frustrations sociales et économiques d'une jeunesse qui se voit sans avenir et surtout déplore l'absence de justice sociale. L'année 1999 est celle où l'on a observé le plus d'arrestations de jeunes liés au Hizb ut-Tahrir, en particulier en Ouzbékistan où plusieurs familles ont encore un membre de leur famille en prison, voire plus. Les accusations du gouvernement contre les actions et la menace de ce parti n'ont fait qu'accroître sa popularité. Sans nécessairement adhérer à l'idéologie islamiste du parti, la population musulmane a considéré être la cible de ces attaques gouvernementales. Celle-ci se réfugie dans l'islamisme non pas par sympathie idéologique mais pour réclamer un "ordre islamique" en dénonçant la

²⁸ Que cela soit lors des sommets de la CEI ou ceux du "groupe de Shangai", ces pays réaffirment à chaque fois leur volonté de mener une politique commune contre le "terrorisme international", le "fondamentalisme", le "séparatisme ethnique" et le "trafic de drogue". Voir au sujet des sommets inter-CEI Radvanyj (2003).

²⁹ Les attentats du 16 février 1999 visaient le président Islam Karimov qui a invoqué l'existence d'un complot international opérant dans la vallée de la Ferghana, au Tadjikistan, en Turquie et en Afghanistan. Bien que Tahir Yuldash et Mohammed Solih, un opposant exilé en Turquie, aient aussitôt démenti leur participation aux actes terroristes, le Mouvement islamique d'Ouzbékistan a alors déclaré qu'il exigeait la démission du président, la libération de ses "frères" emprisonnés et qu'il s'apprêtait à lancer un *Jihad* contre le chef d'État ouzbek. Voir Polat (2000:48-49).

politique répressive du président Islam Karimov et les "conditions inhumaines de détention dans les prisons" regorgeant de jeunes militants et militantes.³⁰

L'attitude des autorités politiques ouzbèques ne fait qu'augmenter le nombre des nouvelles recrues qui agissent dans la discrétion, en particulier en Ouzbékistan et dans le nord du Tadjikistan. Au Kirghizistan, les militants du Hizb ut-Tahrir sont plus "visibles" et sont nettement moins traqués par la police, notamment dans le sud du pays. La plupart des militants sont âgés de 16 à 40 ans et sont majoritairement Ouzbeks mais on trouve aussi parmi eux des Turcs du Caucase, des Ouïghours et des Kirghizes. Ils déclarent ouvertement leur hostilité envers les régimes d'Askar Akaev et d'Islam Karimov qu'ils perçoivent comme des "ennemis de l'islam". Ils leur reprochent de refuser le califat et de s'être alliés aux Américains après le 11 septembre.

Les divers militants du Hizb ut-Tahrir rencontrés lors de notre enquête s'accordent à dire qu'ils s'opposent à la violence et qu'ils préfèrent agir avec des méthodes pacifistes afin de convaincre puis gagner à leur cause de nouveaux membres et poursuivre leur combat d'une manière progressive pour l'instauration du califat. Leur action est donc essentiellement prosélyte et peut s'étendre à des ethnies non musulmanes: à Kara-Suu, localité rurale située au nord d'Osh au Kirghizistan, certains d'entre eux sont parvenus à recruter des Russes et en tiraient même une certaine fierté. Les partisans du Hizb ut-Tahrir constituent divers petits groupes, dont certains sont liés à des milieux extrémistes étrangers depuis la fin du "rideau de fer", et qui sont tous apparus dans la vallée de la Ferghana. Parmi eux, on peut citer l'*Akramiyya*, nom de son chef, Akram Yuldash, originaire d'Andigan. Celui-ci a élaboré une méthode de recrutement adaptée au contexte centre-asiatique mais s'inspirant du modèle des branches arabes du Hizb ut-Tahrir (Babajanov 1999b). Exposée en "12 leçons", cette méthode explique comment atteindre la "juste foi" qui mènera au califat et s'articule autour de cinq étapes observées par les militants du Hizb ut-Tahrir indépendamment de leur groupe (Babajanov 1999b). La première appelée le "secret/*sirli*" consiste à éduquer le néophyte en lui enseignant les bases des rites des premiers temps de l'islam. La seconde est d'ordre "matérielle/*moddiy*" et est consacrée à la création d'une base matérielle par les efforts de la communauté du groupe; on leur apprend comment appliquer la taxe dans les petites entreprises agricoles (un cinquième du revenu de chaque membre) du Trésor (*bayt al-mal*). La troisième étape "spirituelle/*manavij*" porte sur l'apprentissage des prières collectives. La quatrième "union/*uzvij majdon*" se propose d'élargir la communauté par le recrutement. Enfin, la cinquième étape "finale/*ohirat*" devrait déboucher sur une "véritable islamisation" de la société et sur un "passage naturel" vers le pouvoir par les chefs du groupe.

Les membres du Hizb ut-Tahrir fonctionnent en noyaux atomisés réunissant 3 à 5 personnes. En cas d'arrestation d'un membre, les autres sont chargés de reconstituer le noyau en recherchant de nouvelles recrues. Si un des membres d'une cellule est arrêté, il doit, en principe, garder le secret le plus absolu en ce qui concerne l'activité du groupe et les noms des participants. D'ailleurs, ils développent une culture du secret et, contrairement aux *mollahs*, ils n'ont pas de signes (vêtement, barbe) permettant de les identifier. Cela rappelle les modes de structuration du soufisme tant par le cheminement personnel vers la "juste" voie nécessitant un chef/guide que par le caractère secret de leur action, laquelle fait implicitement penser à la *taqiyya*, principe consistant à dissimuler sa foi pour éviter des persécutions.

Leur action commence par la création d'une cellule appelée "*halqa*" (de l'arabe "*cercle*"). Le nom de cette cellule n'est jamais lié à celui du parti Hizb ut-Tahrir mais prend le nom de son fondateur, celui d'un métier du chef de groupe, voire d'une référence coranique. La création d'une cellule correspond à la première étape définie par Akram Yuldash. Il s'agit d'une initiation à l'éducation religieuse qui prendra fin quand le néophyte (homme ou femme) deviendra un "authentique musulman". Ce statut d'"authentique musulman" permettra d'accéder au rang de chefs, lesquels créeront une communauté de musulmans telle qu'elle existait à l'époque du

³⁰ Dans les prisons, les "frères", c'est-à-dire les sympathisants du Hizb ut-Tahrir, continuent d'exprimer leur opposition au régime en refusant de présenter leurs excuses auprès du chef d'État ouzbek et de chanter l'hymne national ouzbek considéré comme un signe de soumission au régime.

Prophète Muhammad et ses proches Compagnons (les Califes bien guidés/*al-khulfa ar-rashidun*), d'où leur soif de califat.

Le Hizb ut-Tahrir est, pour l'heure, un mouvement piétiste dont les membres se sentent investis d'une vocation de missionnaire. Ils rappellent inlassablement aux musulmans qu'ils ne sont pas d'"authentiques musulmans", qu'ils vivent dans l'"ignorance", (celle de la "vraie religion"), qu'ils ne doivent pas s'adonner au culte des saints, qu'ils doivent œuvrer pour l'avènement d'une société islamique fidèle à la tradition du Prophète et qu'ils doivent respecter la *sharia*. Par certains aspects, ce mouvement est proche du wahhabisme saoudien et de l'école indo-pakistanaise de Déoband. D'ailleurs, certains militants centre-asiatiques ont été formés dans les *madrasas* du Pakistan et d'Arabie Saoudite. Qu'ils viennent du Tadjikistan ou du Kirghizistan, plusieurs militants de ce parti clandestin prêchent de village en village pour répandre leur "juste voie". Le premier volet de leur mission consiste à convaincre les paysans d'imposer le voile à leur(s) femme(s), les épouses des militants du Hizb ut-Tahrir se chargeant de faire le reste. Se sentant investies d'une mission de réislamisation, celles-ci s'occupent de l'éducation d'autres femmes, de fillettes et d'adolescentes qui sont en quête de Dieu. Particulièrement actives dans la partie kirghize de la vallée de la Ferghana, elles suivent les directives de leurs maris qui leur montrent comment faire une action de prédication en milieu féminin pour avoir de nouvelles recrues. Contrairement aux hommes qui se regroupent essentiellement à la mosquée ou dans les maisons de thé (*tchaiikhana*), les femmes ne se réunissent qu'à l'intérieur de leur foyer en invitant leurs "sœurs" et agissent de la sorte conformément aux principes fixés par le parti.³¹

L'impact de l'islamisme sur les ruraux

L'adhésion d'une grande partie de la population musulmane à l'islamisme résulte de la série de facteurs suivants: une récession économique, de rudes conditions de vie, une hausse régulière des prix des produits de base, une cherté de la vie, la corruption, l'enrichissement d'une nouvelle "classe" de parvenus liée au pouvoir politique et jugée arrogante, la crise de l'éducation de type laïc et un avenir incertain pour les jeunes. À cela, s'ajoute le mécontentement provoqué par la politique autoritaire des régimes mais aussi par le bilan d'une décennie d'indépendance jugée désastreuse. En effet, celle-ci est perçue comme un lot d'horreurs: le niveau de vie de la population a empiré par rapport à l'ère soviétique, qui reste associée à une période faste sur le plan de la sécurité matérielle, laquelle fait aujourd'hui défaut. Les ruraux sont las du discours officiel sur l'"idéologie de l'indépendance" qui se manifeste par une glorification des héros du passé (Tamerlan en Ouzbékistan, Ismaïl Somoni au Tadjikistan et Manas au Kirghizistan). L'islamisme est donc susceptible de remplir ce vide idéologique.

Les militants islamiques tirent profit de cette situation de crise généralisée et orientent leur action vers les plus démunis. Dans les campagnes, ils n'hésitent pas à soutenir les familles qui n'ont plus de ressources et qui sont pratiquement réduites à un état d'esclavage dans les kolkhozes ou les nouvelles coopératives agricoles. La pseudo-privatisation a souvent aggravé les conditions de vie des ménages ruraux. Le système de production a contribué à lier les familles à la collectivité du kolkhoze: plusieurs générations ont travaillé et continueront de travailler pour le kolkhoze, les possibilités de quitter le village et de trouver un emploi en ville étant extrêmement réduites. Alors que les paysans ne sont pas payés, ils ne cessent pas pour autant de travailler. Bien qu'ils soient démotivés, ils veillent à se rendre dans les champs car ils sont sûrs qu'ils recevront un jour, en échange de leur dur labeur, un sac de 25 kilos de blé ou des pieds de coton (*ghozopoy*) qui serviront de bois mort pour approvisionner les poêles l'hiver, faire un feu pour cuire un repas ou bouillir de l'eau. Ce sont ces conditions jugées anormales qui sont mises en avant par les militants du Hizb ut-Tahrir. Ils rêvent d'une "justice de Dieu" incarnée dans l'islam. Mais ces dénonciations sont également le fait de jeunes musulmans, eux aussi, fatigués du système mais qui n'appartiennent pas nécessairement à un groupe islamique radical. C'est, par exemple, ce que révèlent les propos d'un jeune paysan ouzbek de 23 ans vivant et rencontré dans la localité rurale de Kara-Suu (nord d'Osh, Kirghizistan):

³¹ Observation personnelle, village de Suzaq situé dans la région de Jalal-Abad (Kirghizistan), août 2002.

Nos parents et nos aînés ont grandi dans le mensonge communiste et dans l'erreur: ils sont incroyants. Que nous ont-ils donc appris? À part voler et tromper les autres, ils ne nous ont rien appris d'autre. Le temps est venu de rétablir la justice et l'ordre. Et, naturellement, seul, l'islam peut nous permettre de vivre dans une société juste et honnête. La démocratie du président Akaev, ça n'est pas pour nous les musulmans...

Lors de l'entretien, ce jeune musulman pratiquant a révélé qu'il était fidèle à l'enseignement de Allahudin Mansur, un *mollah* officiel de Kara-Suu jouissant d'une autorité et réputé pour avoir traduit le Coran en ouzbek et en kirghiz. Ses paroles montrent combien il n'est pas toujours aisé de dessiner une frontière entre "islamistes" et "non islamistes" parmi les divers musulmans centre-asiatiques qui ont chacun des pratiques religieuses et des discours divergents sur leur religion. Ce jeune musulman se demandait même dans quelle mesure il se distinguait des militants du Hizb ut-Tahrir, particulièrement actifs dans sa région:

Les gens du Hizb ut-Tahrir ne nous [partisans d'Allahudin Mansur] reconnaissent pas. Ils pensent que nous ne sommes pas de vrais musulmans. Pourtant moi, je me considère comme un véritable croyant. Je respecte les devoirs religieux... Par exemple, je n'oublie jamais de faire une prière dans la journée. Or, ils disent que nous ne sommes pas dans la juste voie, ce qui est discutable. Ils ont peut-être raison. Mais nous avons sans doute raison? On verra bien le jour du Jugement...

Si l'on n'observe pas de confrontation entre des musulmans pratiquant un islam rigoriste et d'autres musulmans qui, eux, ont volontairement adhéré au Hizb ut-Tahrir, c'est essentiellement parce que les *mollahs* des mosquées officielles de la région "tiennent" les jeunes et leur conseillent donc de ne pas répondre aux tentatives de conversion aux idéaux politico-religieux des militants du Hizb ut-Tahrir. Ces tentatives peuvent parfois se faire brutalement et prendre, par exemple, la forme de "commandos" de religieux qui font irruption chez les gens à la morale religieuse jugée douteuse pour les "remettre sur la juste voie" et instaurer un ordre moral islamique au sein de la sphère domestique.³²

Les élèves ou les jeunes fidèles de l'*imam* Allahudin Mansur, que nous avons rencontrés à Kara-Suu, ont révélé qu'ils n'étaient pas autorisés à les côtoyer. En effet, leur chef spirituel ne permettait pas aux militants islamistes du Hizb ut-Tahrir de visiter sa mosquée, en particulier pour y prier et y écouter son prêche les jours solennels du vendredi car il ne les reconnaissait pas. Il est fort probable que son attitude ait été dictée par les autorités politiques du Kirghizistan, qui non seulement exercent un contrôle sur les mosquées officielles à travers les fonctionnaires religieux qu'ils ont eux-mêmes nommés pour y officier, mais qui les utilisent également pour lutter contre les diverses activités du Hizb ut-Tahrir dans tout le sud du pays. En revanche, à Suzaq (district de Jalal-Abad), un *mollah* fermier issu d'une lignée soufie était indifférent à l'égard des militants du Hizb ut-Tahrir agissant dans la région. S'il leur permettait de pénétrer dans sa mosquée le vendredi, il était pourtant loin de partager leurs idées. Hajji Akbar Turajanzade, l'actuel Premier vice-Premier ministre du Tadjikistan, a indiqué qu'ils devaient être vraisemblablement manipulés par une organisation ou une puissance étrangère.³³ On fait ainsi circuler l'idée selon laquelle le parti du Hizb ut-Tahrir ne serait qu'une "tactique des Américains et des Israéliens pour réduire le nombre de musulmans sur la planète", développant ainsi une culture du complot sur laquelle le parti religieux transnational joue aussi (l'Occident conspire contre l'Islam).

Quoi qu'il en soit, en plus de l'adhésion des musulmans à l'islam des origines, les militants du Hizb ut-Tahrir sont très attachés au principe de justice sociale en aspirant à la vertu par un "retour" au modèle éthique légué par le Prophète et ses successeurs (califes), modèle éthique qui a été érigé en code d'obligations islamiques jugées exemplaires. Pour l'heure, cette aspiration ne vise pas à s'emparer du pouvoir politique qui ne semble pas être une priorité, les militants étant

³² Observations personnelles, vallée de la Ferghana et Tachkent, 1995; Kara-Suu et Suzaq, été 2002.

³³ Entretien personnel, Douchanbe, août 2002.

d'abord préoccupés par la nécessité d'inciter les fidèles à se conformer aux prescriptions de la loi religieuse. Ils prétendent justement répondre à ce désir de justice sociale et tendent peu à peu à transformer les espaces sociaux en territoires de Dieu d'où ils dénoncent la corruption des dirigeants et les failles des régimes en place. Ils participent donc à la mise en place d'une solidarité islamique au sein de laquelle ils apportent chaleur, reconnaissance, intégrité et normes de conduite très simples et au sein de laquelle se retrouvent tous les nécessiteux et les déshérités des régimes. Toutefois, les militants du Hizb ut-Tahrir ne sont pas les seuls à défendre cette idée de "justice des pauvres". Des *mollahs* officiels s'efforcent également de défendre cette idée et contribuent eux aussi à créer un espace de solidarité islamique.

Réseaux, solidarités et justice dans les territoires de Dieu

Comme déjà dit plus haut, dans les zones rurales, les conditions de vie insoutenables poussent des familles à se réfugier dans l'islamisme non pas par conviction idéologique, mais parce que cela leur permet de retrouver une dignité. Le soutien moral et psychologique apporté par les islamistes peut s'accompagner d'une aide financière provenant de leurs réseaux d'entraide islamique. Dans la région de Jalal-Abad, quelques militants du Hizb ut-Tahrir se sont spécialisés dans le petit commerce: ils achètent des produits au bazar de détail, à Kara-Suu, non loin de la frontière avec l'Ouzbékistan, pour les revendre chez eux. Lorsqu'ils arrivent à faire des gains sur leur vente, ils s'acquittent de la *zakat*, un impôt prescrit dans le Coran,³⁴ dont le taux est fixé à un quarantième. Ce paiement est versé par tous les membres d'une cellule pour être ensuite redistribué aux nécessiteux. Que la *zakat* profite aux pauvres ou aux entreprises agricoles pour constituer leur "budget",³⁵ il n'en demeure pas moins que le recours à une taxe religieuse pose le problème de la répartition des richesses qui, en Asie centrale, sont concentrées dans les clans des "élites" au pouvoir. Cela révèle aussi l'incapacité des entreprises à s'adapter à la transition puisqu'elles n'arrivent pas à prendre le train de la privatisation. En définitive, il est permis d'affirmer que cette situation ne dessert que les intérêts des partisans du califat (*halifatshilar*) ou des religieux officiels qui, eux, ont été intégrés au système économique.

L'intégration des ulémas aux lois du marché

Dans le cadre des réformes agraires entreprises par des régimes laïcs d'Asie centrale,³⁶ la terre a été distribuée à des privés soigneusement sélectionnés et appartenant aux privilégiés du système. Parmi eux, on trouve des hommes de Dieu employés dans les institutions de l'État. La terre a été en effet octroyée à des membres officiels du "clergé" qui restent entièrement soumis à l'État. Sur un nombre total de 12 *mollahs* fermiers (8 au Tadjikistan, 2 en Ouzbékistan et 2 au Kirghizistan), seuls 3 d'entre eux (1 en Ouzbékistan et 2 au Tadjikistan) n'étaient pas des fonctionnaires. Mais ces 3 derniers étaient, lors de l'enquête, liés à de puissants réseaux d'allégeance existant au sein de l'appareil étatique. Il convient de préciser que ces 12 *mollahs* indépendants sont des chefs de famille qui faisaient partie de l'échantillon des 85 ménages enquêtés durant l'été 2002.

Qu'ils soient de la fonction publique ou non, ces 12 *mollahs* sont des personnages religieux appartenant dans leur écrasante majorité à des familles saintes qui fournissent les divers spécialistes (hommes et femmes) de l'islam aussi bien officiel que vécu. Conformément à une tradition islamique tant chiite que sunnite, ils sont le plus souvent désignés par le terme générique de *mollahs* et peuvent être également désignés par des termes spécifiques qui renvoient à l'histoire de leur famille sainte (*sayyed*, *qari*, *ishan*), à leur appartenance confrérique (*hazrat*, *pir*, *murshid*) et à leur domaine de spécialité magico-religieuse (*tabib*, *duohon*, *bakhshi*). Mais lorsqu'ils

³⁴ Elle est recommandée dans le Coran (II, 158–177; 215–222). Pour une traduction, voir Berque (2002).

³⁵ En Ouzbékistan, le paiement de la *zakat* par des militants du Hizb ut-Tahrir a été mentionné par Babajanov. Celui-ci l'explique par la fermeture des frontières entre les pays et les impôts déficitaires chez les petites entreprises agricoles qui ont dû y recourir pour assurer le succès de leurs affaires personnelles et non pour le bien des pauvres. Voir Babajanov (1999b:130).

³⁶ Sur la transformation des anciens kolkhozes en nouvelles coopératives agricoles privées, voir, par exemple, pour le cas de l'Ouzbékistan, Ilkhamov (1998) et Meier (2001).

sont habilités à officier dans les espaces religieux officiels (mosquée, *madrasas*, instituts ou centres islamiques), ils occupent alors une fonction précise (*imam-khatib*, muezzin, *mudaris*, recteur). Beaucoup d'entre eux sont des religieux officiels qui, en principe, témoignent de leur loyauté envers l'État. Au-delà de la question des statuts différents occupés par les individus dans la religion vécue et dans la religion officielle, il n'est pas sans intérêt de préciser que l'islam ne mobilise pas seulement des religieux mais aussi des fonctionnaires et des notables. L'islam permet en effet à des individus de mettre en place des stratégies d'ascension sociale. Les activités religieuses et socio-économiques des *mollahs* fermiers qui ont été enquêtés durant l'été 2002 s'inscrivent donc dans des logiques clientélistes. Ils constituent ainsi une sorte de "classe" particulière et un "esprit de clan" de type khaldunien. Mais il s'agit d'un "esprit de clan" (*asabiyya*) au sens où l'a analysé Olivier Roy, c'est-à-dire une "catégorie socio-économique avec des intérêts partagés, mais auxquels s'ajoutent des réseaux matrimoniaux, une culture commune, des relations de clientélisme, un lien étroit avec une organisation et une pratique religieuse..., et surtout la capacité à mobiliser les segments de la population très variés quant à la hiérarchie" (Roy 1996:9).

On note que ce sont des religieux officiels qui ont été choisis pour tirer profit des avantages de la pseudo-privatisation, fort faibles au demeurant, en particulier en Ouzbékistan et au Tadjikistan, encore marqués par l'esprit collectiviste. Les dirigeants ont distribué la terre à des personnes de confiance car ils préfèrent avoir affaire à des gens qu'ils connaissent déjà, avec lesquels ils ont l'habitude de s'entretenir et qui leur sont fidèles, y compris dans le domaine de la religion officielle. Cela montre que toutes les sphères sont occupées par le pouvoir politique: en plus du monopole du politique, ces dirigeants détiennent celui de l'économique et de la gestion du sacré à travers la religion institutionnalisée. Cette situation leur permet de révoquer un fonctionnaire s'ils estiment qu'il est trop insoumis, ce qui se produit régulièrement en Ouzbékistan. Cela se produit également au Tadjikistan: en août 2002, dans la région de Soghd, des *mollahs* officiels proches du Parti de la renaissance islamique tadjik accusés d'avoir enfreint la loi sur la séparation de l'État et de la religion, ont été destitués de leurs fonctions.³⁷ En réalité, cette attitude semble plutôt traduire une volonté de neutraliser des personnes opposées au régime de Douchanbe en les faisant "remplacer" par d'autres personnes issues, elles, du clan présidentiel afin d'étendre l'influence de celui-ci à l'ensemble du pays. Les dirigeants peuvent même confisquer un bien comme, par exemple, une terre qui pourtant a été acquise légalement. Dans ce dernier cas de figure, ils pourront toujours prétexter qu'untel a violé les clauses du contrat. D'autant que ce sont eux qui ont défini ces clauses relatives à la loi sur la terre. Un tel système montre que ce sont bien les relations interpersonnelles reposant sur un rapport de soumission/domination et débouchant sur un réseau de solidarité qui prédominent au détriment de l'intérêt national ou collectif, ce qui contribue à renforcer les bases communautaires de la société traditionnelle.³⁸

La confiance ne découle pas du religieux mais plutôt des réseaux personnalisés de clientélisme qui sont présents dans toutes les instances de l'État. Celui-ci préfère avoir comme interlocuteurs des personnes qu'il connaît déjà plutôt que de devoir traiter avec des inconnus. Cela explique pourquoi, lorsqu'un homme accède au pouvoir, il fait immédiatement placer des gens issus de son propre clan, c'est-à-dire des membres de sa famille et des natifs de son village et/ou de sa région (Samarcande en Ouzbékistan, Dangara au Tadjikistan), aux postes clefs du pays pour ne pas être trahi. Il en est de même pour certains chefs d'entreprise centre-asiatiques qui exercent également des fonctions de responsabilité dans les hautes instances de l'État; parallèlement à leurs activités au sein du gouvernement, ces hommes politiques peuvent investir dans les

³⁷ Cette attitude s'inscrit dans un programme gouvernemental visant à rappeler aux religieux officiels qu'ils doivent veiller à respecter la loi sur la "liberté de conscience" relative à la séparation de l'État et de la religion. Mais cette législation est en contradiction avec l'amendement constitutionnel d'août 1999 qui a légalisé les activités politiques du Parti de la renaissance islamique tadjik.

³⁸ L'emploi du terme "traditionnel" n'est pas péjoratif. Il fait référence à un ensemble de normes culturelles propres à un groupe donné et qui sont reproduites de génération en génération (stratégie matrimoniale, endogamie, clan, sociabilités, code de l'honneur) pour assurer sa cohésion sociale. Les bolcheviks puis leurs successeurs soviétiques avaient essayé de briser la société traditionnelle: ils considéraient que ses particularités étaient un obstacle au progrès et une des causes du maintien des "traditions nationales" des peuples de l'Orient soviétique associées à la religion musulmane.

affaires et faire du business. Acquérir une position au sein de l'État n'est pas nécessairement perçu comme un moyen de servir les intérêts collectifs de la communauté nationale mais plutôt des intérêts purement privés. Accéder à un poste au sein des hautes sphères de l'État permet très souvent de s'intégrer à de puissants réseaux de relations interpersonnelles qui peuvent être l'occasion de s'enrichir et synonymes d'ascension sociale.

Le politologue kazakh, Nurbulat Masanov, note que la grande horde—structure tribale à laquelle appartiennent la plupart des dirigeants du Kazakhstan— a pu se maintenir puis s'ériger en réelle force politique parce qu'elle regroupe essentiellement des gens originaires du monde rurale encore très attachés à l'esprit de clan en dépit de leur urbanisation.³⁹ De la sorte que la division des Kazakhs en divers clans influe considérablement sur la distribution du pouvoir des "élites" du pays lequel est entièrement caractérisé par un système de clientélisme. Ce chercheur kazakh écrit précisément à ce sujet:

Ainsi, il convient de noter que les élites politiques du Kazakhstan combinent en elles, paradoxalement, un infantilisme administratif, un utopisme étatique, un traditionalisme ethnocratique et clanique, un totalitarisme soviétique et une rhétorique de marché bourgeois. Cela tient au fait que la plupart d'entre elles viennent de la nomenklatura soviétique du parti et de l'agriculture et, par conséquent, elles sont naturellement favorables au concept d'économie planifiée et dirigée; elles sont aussi partisans du monopole étatique dans la mesure où la plupart d'entre elles sont originaires des localités rurales et, de ce fait, elles ont adhéré à l'ethnocentrisme, au tribalisme... La plupart d'entre elles ont reçu une formation par correspondance au sein du parti: elles proviennent de la nomenklatura du secteur de l'agriculture et ont reçu une instruction, soit dans le domaine de l'agriculture, soit, dans le meilleur des cas, dans l'ingénierie technique. C'est pourquoi, il est tout à fait normal que l'on ne trouve pas parmi elles de véritables démocrates; on ne trouve pas non plus parmi elles des gens dotés de principes fermes, ni des partisans compétents du marché. D'ailleurs, la liste de leurs incompétences pourrait être complétée à l'infini. Il fut un temps où elles étaient devenues "communistes" parce qu'elles n'avaient pas le choix. À présent, elles sont devenues favorables au marché parce qu'il est plus facile, dans ce cas, de "protéger ses propres intérêts". Elles sont également devenues démocrates par nécessité car cela exige une pratique moderne de relations intergouvernementales et de droit international.⁴⁰

Le système politique post-soviétique décrit par Nurbulat Masanov n'est pas spécifique au seul Kazakhstan. On peut en effet retrouver ce modèle dans d'autres pays d'Asie centrale, voire de la CEI. Nul doute qu'un tel système favorise le développement du népotisme et de la corruption, ce qui a contribué à provoquer une indifférence de la population musulmane à l'égard de l'État et un profond sentiment d'injustice. Lasse des attitudes et de l'arrogance de ses dirigeants, cette population musulmane souffre de l'absence de justice dans tous les domaines de la vie quotidienne. Et c'est presque naturellement dans l'islam, qu'elle cherche une solution aux défaillances et aux dérives de l'État, aspect qui sera développé plus loin.

Que cela soit les divers secteurs de l'administration ou de l'économie des pays d'Asie centrale post-soviétique, on constate qu'ils ont entièrement été domestiqués. Les liens sociaux tissés au sein d'un réseau découlant de ces secteurs d'activité fonctionnent sur une relation de confiance. Cela explique pourquoi les notables et les fonctionnaires locaux cherchent toujours à "pistonner" des gens de leur groupe lignager, voir régional, dans l'appareil de production ou au sein de l'administration. Ces personnes de pouvoir préfèrent avoir comme interlocuteur un membre de leur parentèle, un frère ou un cousin, un homme du même village, de la même confrérie soufie, de la même tendance religieuse, etc. Par exemple, un *mollah* officiel de Kasansoy, une fois devenu propriétaire terrien, grâce à son réseau de relations sociales lié à la mairie de la ville, a aussitôt veillé à développer des stratégies individuelles non pas pour faire fructifier ses

³⁹ Masanov (1996).

⁴⁰ *Idem.*, p. 85.

affaires mais pour au contraire les protéger. Il a en effet pu "placer" un de ses fils dans la banque au sein de laquelle les autorités politiques ouzbèques l'obligent à ouvrir un compte, condition requise pour accéder à la propriété. Bien que les possibilités de gérer lui-même son compte bancaire soient réduites dans la mesure où l'État le gère à sa place, il a quand même tenu à ce que son fils soit présent dans l'institution bancaire pour défendre ses intérêts privés et le représenter. Ensuite, pour anticiper sur un conflit pouvant résulter de la délimitation territoriale de ses 15 hectares de terre, il a encouragé puis aidé deux de ses frères à acquérir une parcelle de terre située chacune autour de la sienne. En cas de contestation de frontière avec le voisin qui, lui aussi, détient un lopin de terre, c'est l'ensemble de son réseau familial qui est susceptible d'être mobilisé pour répondre à une agression potentielle, d'autant plus qu'il est parvenu à augmenter la superficie de la totalité de leur terre, laquelle est considérée comme un bien familial.

On voit que cette situation permet d'éviter des conflits et surtout de faire valoir ses "droits" car beaucoup d'autres concurrents sont impliqués dans cette course aux privilèges et sont donc susceptibles d'en gêner l'accès. Et l'accès à la terre est justement pensé en termes de privilèges. Il ne s'inscrit donc pas dans une logique de marché qui, au demeurant, est encore inexistant en Asie centrale.⁴¹

La terre a été distribuée par l'État en s'appuyant sur un système de patronage. Lorsque l'on examine le profil des nouveaux propriétaires terriens, on s'aperçoit que se sont des membres de l'ancienne *nomenklatura* soviétique. Selon les résultats de l'enquête, on constate que le partage de la terre s'est opéré entre les membres d'un même clan. Les pères, des chefs de famille récemment devenus propriétaires, sont tous liés au président (*rais*) de la nouvelle structure agricole sur la base d'un réseau de type familial, amical ou professionnel. En Ouzbékistan, parmi ces nouveaux propriétaires, on trouve en ville: un *mollah* officiel (Kasansoy), un ancien président de kolkhoze (Kasansoy), un administrateur (Namangan) et un *mollah* non officiel (Kokand). Bien que ces deux *mollahs* habitent la ville, ils ont reçu une parcelle à la périphérie. En ce qui concerne la campagne, on a le schéma suivant: une veuve dont l'époux était président de kolkhoze du temps de l'URSS et dont le fils aîné est maintenant *rais* (Olmos), un parent du président de la *shirkat* (deux cas à Beshkeppe, district de Marghilan; Ghalaba, district de Denau), un ami du *rais* (Shirmon-Bulaq, district d'Andigan; Namuna, district de Termez). Même au Kirghizistan, pays où la terre semble avoir été répartie d'une manière plus "équitable" et qui a engagé un véritable processus de privatisation, l'attribution de la terre a pourtant obéi à la loi du réseau: dans le village de Kashgar-Qishloq, près de la ville d'Osh, la personne qui a été nommée juriste par la municipalité rurale est un ancien milicien dont la famille s'était alliée par un mariage à celle d'un responsable local de l'ancienne cellule du Parti communiste (PC) kirghiz. Ce juriste est chargé de conseiller les futurs propriétaires sur les modalités d'accès à la terre, cas unique dans les trois pays, et, bien entendu, il veille d'abord à "placer" ses proches et amis.

Tous les propriétaires terriens viennent dans leur écrasante majorité de la direction des anciens kolkhozes soviétiques, des anciens PC locaux qui géraient les mairies et des membres de l'institution religieuse. Ces trois sphères (économique, politique et religieuse) faisaient et font toujours alliance dans l'équilibre du pouvoir politique local soumis, en principe, au pouvoir central. Ce sont donc des notables ruraux qui se sont alliés par un jeu de stratégies matrimoniales.⁴² À l'exception sans doute du Tadjikistan, le centre, incarné dans le clan du président de chaque pays, contrôle les puissants réseaux locaux ou régionaux et peut à sa guise favoriser, réduire ou accroître l'influence d'une clientèle en fonction de ses propres intérêts. Cela explique pourquoi les clans régionaux segmentaires se maintiennent et freinent l'évolution vers la consolidation de l'État-nation. D'où le clivage entre un localisme fort contre un sentiment national faible (Roy 1995:153). Cela révèle également que les cinq entités nationales centre-asiatiques, élaborées sur la base de la politique stalinienne des nationalités soviétiques, sont artificielles (Roy 1997). À

⁴¹ Voir à ce sujet Kandiyoti (1996).

⁴² Dans des sociétés traditionnelles, les femmes sont conçues comme un "don" et s'échangent donc entre clans pour renforcer leur prestige et leurs richesses communes. Cet aspect a été analysé, entre autres, dans le cas de la société kabyle par Bourdieu (1980) et, d'une manière générale, par Lévi-Strauss (1989).

toute l'échelle du pays, la nomination des hommes politiques à des postes de commande ne repose pas sur des critères de type idéologique, ni démocratique mais est toujours négociée en vue d'une cooptation.

Le tableau figurant ci-après permet de distinguer les principales caractéristiques des *mollahs* fermiers dans les trois pays d'Asie centrale (Ouzbékistan, Tadjikistan et Kirghizistan) dans une perspective comparatiste. La taille des lopins de terre varie entre 1 et 15 hectares. Le nombre le plus grand était détenu en 2002 par un *mollah* de Kasansoy, en Ouzbékistan, mais sur ces 15 hectares, seuls 5 d'entre eux étaient réellement à lui, c'est-à-dire qu'il était entièrement libre de les exploiter comme il l'entendait. Car 2 de ces hectares étaient inutilisables et 8 autres n'étaient exploités que pour remettre les produits (blé, tomates, carottes, oignons) à l'État qui exerce un strict contrôle sur toutes les activités, qu'elles soient ou non liées à la terre. D'ailleurs, il convient de souligner que le nombre de familles devenues propriétaires terriens est extrêmement faible: l'enquête a révélé que 10 familles sur les 37 familles de l'enquête en Ouzbékistan avaient eu accès à ce nouveau statut. Au Tadjikistan, les ayants droits à la propriété avaient d'abord eu un statut de métayer renouvelé annuellement pendant une période variant entre 3 et 5 ans. D'ailleurs, certains d'entre eux ont obtenu des papiers officiels d'accession à la propriété par la mairie et le *raïs* mais, en réalité, ils continuent d'avoir un statut de métayer. Quant au Kirghizistan, le nombre d'hectares de terre octroyée a été fixé en fonction de chaque membre de la famille élargie, y compris les enfants. Chaque personne a reçu en moyenne 0.8 hectares. Les chiffres indiqués ici ne concernent donc que deux membres de la famille (fils et père ou père et fils) figurant sur le contrat et sur lequel apparaissent d'autres membres de la famille.

Comparaison des principales caractéristiques des *mollahs* fermiers dans les trois pays d'Asie centrale

Lieux	Statut	Age	Nombre d'hectares
1. Ouzbékistan			
• Kasansoy	officiel	48	15
• Kokand	non officiel	59	6
2. Tadjikistan			
• Kurgan-Teppe	officiel	60	2
• Kulab	non officiel	38	2
• Kulab	officiel	57	12
• Kulab	non officiel	65	2
• Buston (district de Kofirnogon)	officiel	32	1
• Zebon (district de Pendjikent)	officiel	51	5
• Turdi-Baba (district de Hissar)	officiel	79	2
• Loyobad (district de Gharm)	officiel	45	1
3. Kirghizistan			
• Suzaq (district de Jalal-Abad)	officiel	38	1.6
• Bel (district de Khaydarkhan)	officiel	73	2

Le rôle des mollahs fermiers dans le jeu économique: Entre loyauté et retrait

Si les notables ruraux se montrent loyaux envers le pouvoir central, il n'en demeure pas moins qu'ils peuvent le contester à tout moment en remettant en cause sa légitimité. Plusieurs militants islamiques manifestent leur désaccord avec l'État et la société, assimilée à la période de l'ignorance (*jahiliyya*) précédant la naissance de l'islam, en se plaçant en position de retrait, tels

des *muhajirun*. Cette attitude s'inspire de celle du Prophète Muhammad et de ses Compagnons qui avaient fui à Médine pour éviter les persécutions des Mecquois (*hijra*). Si les islamistes centre-asiatiques essaient d'opérer un retour à la communauté originelle par la prédication, l'enseignement et éventuellement l'appel au *jihād*, d'autres musulmans tentent d'imiter ce modèle prophétique qu'ils inscrivent dans une perspective d'éthique islamique mais qui est hautement symbolique. Cela est particulièrement le cas de certains *mollahs* fermiers qui cherchent à concilier islam, économie et politique conformément à une morale islamique. Ils mettent ainsi l'accent sur une quête du bien et de justice sociale de la communauté des croyants en s'appuyant sur l'observance de la *zakat*, telle qu'elle est institutionnalisée dans l'islam.

Bien que les *mollahs* fermiers fassent partie des notables ruraux, ils sont loin de constituer un groupe homogène sur le plan religieux. En effet, ils ont des positions différentes sur l'islam en matière d'enseignement, de pratiques et de discours religieux: leur attitude oscille entre modération et conservatisme. Mais ils ont été sélectionnés par l'État pour être acteurs des changements économiques qui sont illusoires. Ce sont de petits propriétaires terriens qui continuent d'être presque tous au service de l'État. Mais à la différence des autres fermiers, ils disposent d'un capital symbolique et d'une aura, ce qui contribue à accroître leur prestige, notamment auprès de la population.

Si les *mollahs* fermiers sont utilisés par l'État pour mener leurs politiques tant économiques que religieuses, en réalité, ils s'accommodent fort bien de cette situation. En effet, ils sont à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du système. Leur attitude s'inscrit dans l'approche définie par le sociologue A.O. Hirschman où se combinent les concepts de "*exit*", "*voice*" et de "*loyalty*" (Hirschman 1970, cité par Hanafi 1997). Si l'on se réfère à ce modèle, on constate que les *mollahs* fermiers membres de l'institutionnel sont partagés entre trois attitudes. La première concerne leur "fuite", symbolisée par l'*hijra*. La seconde porte sur une "protestation" qui n'est pas ouvertement exprimée, mais qui se traduit par leur tentative d'islamiser des secteurs de l'administration de l'État et surtout de la société. La troisième est liée au maintien de leurs relations avec les autorités politiques. Ces attitudes ne débouchent pas sur un conflit et visent à reproduire un modèle islamique, ce qui est facilité par le fait que les réformes économiques ne démarrent pas véritablement.

D'un côté, les *mollahs* fermiers ont été intégrés dans le jeu du pouvoir non pas pour jouer un véritable rôle économique mais plutôt pour tirer profit des avantages du système. Ce sont eux qui ont été désignés pour recevoir la terre et qui, par conséquent, ont été autorisés à bénéficier des privilèges qui devraient en découler. Leur participation à la vie économique ne vise pas à desservir l'intérêt de la communauté nationale mais plutôt celui d'un enrichissement privé, même si les gains liés à la terre sont quasiment insignifiants. L'insertion de clients dans un réseau de distribution économique contribue à faire passer au second plan les éventuelles retombées économiques et l'intérêt national car ce sont les relations interpersonnelles qui priment. Un *mollah* fermier ou un directeur d'une usine agroalimentaire est plus soucieux de cultiver ses relations que du succès de ses affaires. Il passe donc plus de temps à entretenir ses réseaux qu'à s'occuper des potentiels bénéfices de ses activités commerciales.

D'un autre côté, malgré leur dévouement au pouvoir central, ces *mollahs* fermiers conservent une certaine autonomie. Tout en continuant de gagner les faveurs des clans aux pouvoirs (centre et régions), au niveau local, ils peuvent organiser leurs affaires comme ils l'entendent sans nécessairement chercher à minimiser l'influence du centre. D'autant plus que l'intervention de l'État dans les affaires locales n'a pas toujours les effets escomptés en raison de la prégnance d'attitudes bureaucratiques héritées de l'URSS. Le nombre élevé de directives émanant de la capitale ne se réduit qu'à des discours, des décrets, des circulaires, des lois, autant de documents écrits, signés, tamponnés puis soigneusement conservés dans des bâtiments administratifs mais qui, dans les faits, sont loin de favoriser les changements annoncés.

Dans certaines localités rurales, on constate que l'État n'a pratiquement aucune emprise et y exerce très peu d'influence. Bien des villages se sentent délaissés par l'État qui se montre incapable de répondre à leurs soucis du quotidien, comme la détérioration de leur environnement. Dans

la région de Batken, au sud du Kirghizistan, les villageois de Bel ont conscience d'avoir été abandonnés par Bichkek, qui ne se soucie pas des problèmes de sa périphérie. Dans ce village composé d'une population mixte (kirghize et ouzbèque), les ménages en situation de pauvreté sont pris en charge par les notables qui ont déployé des mécanismes d'autogestion communautaire pour assurer leur survie. C'est donc le conseil des anciens de la *mahalla* qui gère la vie de la communauté villageoise. Ce conseil des anciens sert d'interlocuteur avec les représentants ruraux qui gèrent une quinzaine de villages et qui se chargent de répartir la distribution de l'eau qui n'est plus assurée depuis qu'une conduite s'est disloquée. Selon les villageois que nous avons rencontrés, la mairie n'avait pas les moyens de faire réparer ce conduit d'eau situé au sommet d'une montagne. Quant à l'État, il semblait être indifférent à ce problème. Les 800 villages de la région ne reçoivent que 2 heures d'eau chacun à tour de rôle tous les quinze jours. Il est évident que cela ne suffit pas à assurer l'entretien d'un seul foyer. Elles ne suffisent pas non plus à arroser les lopins de terre individuels reçus à la suite de la privatisation mais laissés à l'abandon.

Le conseil des anciens de Bel a fait également construire une école élémentaire avec de l'argent essentiellement tiré des *gaps*, des *zakats* — même si les villageois ne sont pas tous pratiquants — et des réseaux de solidarité familiale (argent envoyé de Russie par un parent migrant).⁴³ Mais cette école manque de chauffage l'hiver et surtout de livres, en particulier les nouveaux manuels scolaires élaborés après l'indépendance du Kirghizistan, de sorte que les élèves continuent d'étudier avec des manuels soviétiques. Il est évident que l'État ne semble pas concerné par ces problèmes, ce qui constitue un terrain de contestation politico-religieuse. La quasi-absence de l'État a poussé le groupe du comité des anciens à prendre de plus en plus d'importance en organisant la vie du village et en s'autogérant. Les notables ruraux, qui comprennent toujours des religieux, s'appuient à la fois sur des sociabilités traditionnelles et un système de solidarité islamique pour venir en aide aux pauvres. On constate que le retour à l'esprit de solidarité est sollicité en période de crise, ce qui contribue à renforcer des relations sociales entre les membres de la collectivité de la communauté villageoise.

Les formes islamiques de soutien aux pauvres

Les notables ruraux ont investi le champ social laissé vacant par l'État en assurant un encadrement à une population musulmane en plein désarroi. Leur action, bien qu'elle soit sociale, s'inscrit dans une dimension religieuse. Elle est fondée sur la bienfaisance, "une des vertus essentielles du vrai croyant", selon le Prophète, aspect qui revêt une importance capitale dans la religion musulmane. La bienfaisance apparaît dans plusieurs versets du Coran et constitue même le troisième des Cinq Piliers de l'islam (*arkan ad-din*). En effet, en plus de la *shahada*, la quintuple prière quotidienne (*salat*), l'observance du jeûne du mois de Ramadân (*sawm*), le pèlerinage à La Mecque (*hajj*), le musulman doit s'acquitter de son devoir d'aumône. On distingue deux types d'aumône: la *sadaqa* et la *zakat*. Si la première est volontaire et la seconde obligatoire, elles sont toutes deux conçues comme un don destiné aux nécessiteux. L'aumône est étroitement liée à l'idée de justice qui est soulignée dans plusieurs versets coraniques (LX, 8,9) et qui a été reprise par certains idéologues musulmans au nom d'une lecture révolutionnaire du Coran (Carré 1984). C'est donc par fidélité à l'islam que les musulmans centro-asiatiques se sentent investis du devoir sacré d'assister et de secourir les pauvres. Leurs gestes répétés de générosité inspirent respect et, en échange, on leur témoigne fidélité et allégeance, ce qui peut être une forme de contre-don.

On a vu que les notables ruraux avaient une emprise totale sur la population musulmane de leur village. La vie au village ressemble à une vaste famille élargie dont les chefs ou les parents sont représentés par les notables. Ceux-ci forment un groupe de solidarité qui comprend à la fois les élus municipaux, les religieux, le conseil des sages de la *mahalla*, les chefs des petites

⁴³ À l'époque de l'URSS, Bel faisait partie d'une quinzaine de villages soumis à une administration commune, en raison de leur petite taille, pour faciliter la gestion de la production agricole et les besoins les plus élémentaires des familles. C'est pourquoi les autorités avaient regroupé les élèves de plusieurs villages au sein d'une seule et même école élémentaire située dans un de ces villages. Un bus assurait alors le transport quotidien des enfants de Bel pour les conduire à l'école située à environ 5 kilomètres. Mais après la dislocation des structures soviétiques, le bus a cessé de passer et, depuis, les élèves ne sont plus retournés à l'école.

exploitations et les directeurs des nouvelles coopératives agricoles. C'est ce groupe qui intervient dans divers domaines de la vie quotidienne des villageois. Cette intervention peut être aussi bien liée à l'organisation de la vie collective (répartition équitable de l'eau, célébration d'une fête nationale) qu'à un règlement de questions privées (réconciliation entre époux ou plutôt entre deux familles). Etant donné la paupérisation des ménages ruraux, ces derniers ont de plus en plus recours aux notables associés à des maîtres pour obtenir un soutien et, de ce fait, deviennent de plus en plus dépendants d'eux. Les notables n'ont donc pas besoin de faire d'efforts pour exercer leur influence, ce qui permet d'accroître leur aura. Cependant, en période de crise, ce sont les *mollahs* qui sont le plus consultés par la population musulmane, indépendamment de l'observance des principaux devoirs religieux.

Les ménages ruraux doivent faire face à toutes sortes de difficultés qu'ils cherchent à surmonter en ayant recours à un *mollah* qui fera des prières destinées à atténuer leur douleur: certains versets coraniques sont réputés pour leur vertu bienfaitrice comme, par exemple, la sourate *Yâ' Sin* (XXXVI). Les villages centre-asiatiques comprennent tous un lieu saint (*mazar*), même fictif, destiné à se mettre sous la protection divine. Depuis l'accession aux indépendances, les *mollahs* officiant à la mosquée ou gardant le tombeau ont vu leur clientèle se multiplier. Les familles viennent se recueillir sur la tombe du saint et adressent à Dieu un vœu par l'intermédiaire d'un *mollah* qui lira des prières censées, selon elles, "chasser" une de leurs difficultés du quotidien (maladie, pauvreté, chômage). Le miracle, une des principales caractéristiques des saints musulmans, est une forme de croyance toujours omniprésente dans la vie quotidienne des populations centre-asiatiques. Cette forme de croyance est une des particularités de l'islam centre-asiatique, qui repose sur le culte des saints⁴⁴ et des saintes (*Bibi-Seshanbe*, *Bibi-Moshkel Goshay*).⁴⁵ Ainsi, de nombreux lieux saints dans les campagnes sont réputés pour leur pouvoir de mettre fin à un problème attribué à un mauvais sort, en invoquant l'esprit (*arwah*) du saint censé être doté de pouvoirs surnaturels. Dans le kolkhoze "Navruz" (district de Sharkhinov au Tadjikistan), le lieu saint du village de Hajji-Bulaq est visité par de nombreux pèlerins qui vénèrent non seulement la famille du gardien, un soufi *naqshbandi*, mais aussi les rochers, les arbres et les poissons d'un petit bassin, tous considérés comme sacrés et censés détenir une force secrète bénéfique pour les pèlerins. Les islamistes centre-asiatiques combattent de telles pratiques jugées déviantes mais ne les interdisent que s'ils parviennent à exercer une réelle influence dans le village. En général, ces derniers, tout comme de nombreux *mollahs* conservateurs officiant dans des mosquées légales, ferment les yeux sur de telles pratiques pour deux raisons. D'une part, la majorité des pèlerins sont des femmes, ce qui sous-entend qu'elles sont "naturellement ignorantes"; d'autre part, la tradition hanafite de l'islam sunnite centre-asiatique a toujours eu une attitude de tolérance à l'égard de ces pratiques ancestrales où se mêlent d'anciens cultes pré-islamiques, comme, par exemple, le chamanisme.⁴⁶

Les familles villageoises, qu'elles soient pratiquantes ou non, sollicitent un *mollah* qui leur apportera un peu de réconfort par la simple lecture de prières. En échange d'une supplique destinée à implorer l'aide de Dieu dans l'espoir d'alléger leur fardeau, ce *mollah* reçoit une petite somme d'argent. Si la famille ne dispose pas d'argent, elle lui remet des mets (galettes de pain, petits beignets aux légumes, fruits). Ce contre-don choque de nombreux prédicateurs étrangers qui cherchent à expliquer le "vrai islam" en essayant d'imposer leur vision nettement plus puritaine. Pourtant, cela n'empêche pas ces prédicateurs, qui appartiennent à des organisations islamiques internationales, de se montrer généreux envers des *mollahs* officiels en les comblant de dons au nom de la bienfaisance, principale vertu islamique.⁴⁷

⁴⁴ Sur le culte des saints, forme de croyance la plus répandue dans toute l'Asie centrale, voir: Muminov (1996); Subtelny (1989).

⁴⁵ Ces deux saintes "imaginaires" sont considérées comme les protectrices de la famille et sont liées à la figure mystique et réelle de ce dernier par des femmes pour se "libérer d'une difficulté" par le biais de rituels exclusivement féminins. Ces rituels portent le nom de ces deux saintes et nécessitent chacun la présence d'une *atun-ayi* ou d'une *bibi-khalife* qui lira un conte soufi et des prières. Ils sont pratiqués par des femmes qui ne sont pas nécessairement pratiquantes et qui réunissent amies ou voisines pour adresser une demande de vœu à Dieu. Ce vœu correspond à un problème précis de leur vie, mais il prend la forme d'une supplique, ce qui n'est pas contraire à la religion musulmane.

⁴⁶ Sur l'influence du chamanisme dans les pratiques rituelles d'inspiration soufie, voir Zarccone (2000).

⁴⁷ Cet aspect est développé par Ghandour (2002) et Bellion-Jourdan (2001).

Les maisons de certains *mollahs* ressemblent à de véritables lieux saints: à n'importe quel moment de la journée, des gens se présentent à eux pour demander une bénédiction, sont ensuite nourris et comblés de nourriture qu'ils emporteront chez eux. Cette forme de rituel est perçue comme un don et devient le moyen efficace de nourrir les voisins indigents, en particulier les femmes et leurs enfants. Ce don est le fait de familles centre-asiatiques réputées saintes (*sayyid*, *khwaja*) et qui ont hérité de la *baraka* de leurs ancêtres. Ces familles se distinguent des autres par une rigueur extrême dans leurs mœurs et par un strict respect de leurs obligations religieuses. Elles observent la séparation des sexes dans leur foyer, divisé de fait en deux espaces, n'autorisent pas leurs femmes à travailler et manifestent en permanence une discrétion extrême lors d'un mariage ou d'une fête religieuse toujours célébrée très simplement. Certains *mollahs* fermiers appartiennent à ce type de familles.

En plus d'un soutien moral et psychologique, les *mollahs* fermiers ont recours à une forme d'aide financière relevant de la tradition islamique. Ils versent un impôt (*zakat*) tiré d'une partie de leurs revenus, lorsqu'ils en ont, et de leurs récoltes aux pauvres, c'est-à-dire à ceux qui ne peuvent pas subvenir à leurs besoins élémentaires d'existence. Certains *mollahs* fermiers appliquent en plus de l'impôt sur un revenu, celui lié à la terre et appelé *ushr*: il s'agit d'un dixième de chaque produit récolté dans l'année. Seul, un *mollah* de Kokand, en Ouzbékistan, n'appartenant pas à l'institution religieuse du pays, venait d'acquérir une parcelle de terre à une trentaine de kilomètres de chez lui, a déclaré qu'il allait se spécialiser dans l'élevage et qu'il envisageait d'appliquer le *nisab*. Il s'agit du montant dû de la *zakat* relevant du cheptel versé en espèces dont le barème est fixé sur le nombre de têtes de bétail se trouvant sur le lopin de terre du propriétaire et non chez lui. Il avait payé 20 millions de *soums* 6 hectares de terre sur lesquels se trouvent des anciens dépôts agricoles de l'époque soviétique qu'il s'apprêtait à rénover.

Le paiement de ce type d'aumône-impôt consiste à donner une partie de ses biens afin de légitimer et de purifier ce qui est gardé pour soi. C'est un impôt fait sur ce que l'on possède et qui est directement versé aux nécessiteux, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas les moyens de gagner un bien et qui ne peuvent donc pas s'en acquitter. La *zakat*, telle qu'elle a été institutionnalisée à l'époque d'Abu Bakr, provient des richesses suivantes: les produits agricoles, les fruits, les raisins et les dattes, le bétail dont les chevaux pour l'école hanafite, l'or et l'argent et, enfin, les marchandises. C'est donc un impôt provenant du bien des riches destiné aux pauvres et perçu chez les idéologues de l'islam radical, tel que Sayyid Qutb, comme un "impôt social de l'Islam (...) établi par Dieu comme droit des pauvres sur les biens des riches" (Carré 1984:152).

Or, plusieurs *mollahs* fermiers de l'échantillon étudié appliquant la *zakat* sont loin d'être riches. Certains sont même dans une situation d'extrême pauvreté, comme l'un d'entre eux vivant dans un village de Loyobad, non loin de Gharm, au Tadjikistan. Ce *mollah* est issu d'une lignée de soufis *naqshbandi* et, bien qu'il enseigne à la *madrasa* de Gharm, il n'a pas de salaire. Il refuse de recevoir un salaire de la part de la municipalité car, selon lui, il enseigne les préceptes religieux pour "le bien de la communauté des croyants" dans l'esprit de la "voie de Dieu" (*Sabil Allah*). Il vit de dons offerts, entre autres, par ses élèves. Cela suffit tout juste à nourrir sa famille composée de huit personnes dont sa mère: il est le plus jeune des frères. Sa parcelle de terre (1 hectare) lui permet de cultiver des pommes de terre, produit récolté irrégulièrement et destiné à sa propre consommation domestique et non au marché. Lorsqu'il reçoit un don en nature ou en argent, il n'omet jamais d'en distribuer une partie à des gens plus pauvres que lui. Il fait de même lorsqu'il reçoit une aide provenant d'une organisation humanitaire. Lors de l'enquête, l'USAID, présente dans la région, venait de lui offrir un sac de 25 kilos de farine. En dépit de sa situation de pauvreté, il n'a pas manqué d'en redistribuer un dixième à ses voisins. Cela montre que la *zakat* est plus un état d'esprit qu'une obligation religieuse et qu'elle va de pair avec l'acte de foi.

Les familles de *mollahs* appartenant à une pieuse lignée considèrent qu'elles peuvent guider spirituellement leur communauté de voisinage ou de village. Ce devoir d'encadrement religieux s'accompagne d'une collecte de biens provenant de dons offerts par leurs réseaux multiples mais destinés à circuler pour être redistribuer aux pauvres. L'islam est ainsi entièrement intégré à une dimension sociale et politique au nom des principes de spiritualité et d'égalité, ce qui a

été défendu par le "Frère musulman radical" Sayyid Qutb (1906-1966). Les musulmans centre-asiatiques, qu'ils soient radicaux ou non, en puisant dans les préceptes du Coran et de la Sunna, contribuent à favoriser l'esprit de l'idéologie islamique. Il est vrai que la région de Gharm a joué un rôle important dans l'opposition et la lutte armée contre le pouvoir de Duchanbe lors de la guerre civile et qu'elle représente le principal bastion de l'islamisme tadjik réuni autour du Parti de la renaissance islamique. Mais tous les Gharmis qui ont soutenu ce parti n'en sont pas nécessairement membres. Qu'ils soient militants ou non, les islamistes tadjiks viennent de milieux soufis, ce qui révèle, encore une fois, l'artificialité des frontières entre les diverses branches de l'islam centre-asiatiques.

Mollahs et raïs: Des protecteurs rivaux ou alliés?

L'examen des relations entre un *raïs* et un *mollah* officiel au sein d'un kolkhoze (Ouzbékistan, Tadjikistan) montre qu'elles sont fort complexes. Aussi bien l'un que l'autre cherche à asseoir son pouvoir, ce qui les met dans une situation de rivalité, car, chacun à leur manière, ils incarnent une autorité et exercent une influence sur toute la population musulmane. Si l'autorité du *raïs* est politique, celle du *mollah* est d'ordre spirituel. L'enjeu de leur rivalité repose sur le contrôle de la communauté du kolkhoze, ce qui demande quelques précisions.

La structure collective est centrée autour de l'entité politico-économique incarnée par le kolkhoze, mais elle découle d'une complémentarité entre les religieux, les chefs laïcs (en principe) et les autres notables. Le kolkhoze est une entité territoriale pouvant regrouper plusieurs villages. En plus de ses fonctions économiques, il a une fonction privée pour les villageois. Il est perçu comme une famille étendue dirigée par un père/chef, le *raïs*. Être *raïs*, ce n'est pas seulement diriger et organiser les moyens de production et d'exploitation des ressources. C'est aussi savoir se consacrer à la gestion des relations sociales, se montrer disponible, écouter, recevoir et donner comme arbitrer ou prévenir les conflits. Le *raïs* considère qu'il détient le monopole des ressources stratégiques qu'il est censé remettre annuellement à l'État par la livraison des récoltes. Mais, en réalité, il peut "s'en réserver" une part, qu'il répartira entre des personnes loyales. C'est pourquoi il cherche à augmenter les rendements en allant au-delà des exigences de l'État, qui continue encore d'être un acteur interventionniste. D'où la surexploitation des paysans et des paysannes. Mais le *mollah*, gardien éternel des valeurs morales, peut remettre en cause son pouvoir et juger ses actes.

En effet, parmi les personnes influentes qui gravitent autour du kolkhoze, le *mollah* est celle qui peut le plus contester le rôle du chef laïc. Bien que l'un, comme l'autre, exerce des fonctions distinctes, ils ont la particularité d'incarner un même modèle de figure autoritaire. Ils sont parvenus à acquérir position et prestige grâce au soutien des membres du groupe communautaire. Étant tous deux chefs de ce groupe, ils représentent des guides vénérés pour leur charisme. Mais l'un est tyran, l'autre homme de Dieu. Le premier impose à la communauté de tous les villages une discipline et une hiérarchie qui induit une distribution des tâches de travail de tous. Le second, veille à assurer l'observance des coutumes et des devoirs religieux, en particulier dans son propre village mais aussi dans les autres si son aura le lui permet.

Chacun d'entre eux exerce une influence sur les membres de la communauté du kolkhoze. Leurs relations relèvent dans chaque cas de l'autorité/protection: ils participent à leurs fêtes de mariage, ils sont sollicités pour donner leur opinion sur un divorce ou le choix d'un fiancé, ils les soutiennent dans les dures épreuves de la vie et ils sont appréciés pour leurs largesses. Cette situation particulière ne débouche pas sur un conflit, les rôles et les statuts de chacun revêtant davantage un caractère de domination/soumission. Les *mollahs* considèrent qu'ils ont une légitimité religieuse fondée sur une ascendance spirituelle: l'écrasante majorité des religieux du monde rural appartient à des confréries soufies, en particulier au Tadjikistan. D'où leur aspiration à jouer un rôle dans l'exercice du pouvoir politique local. Au lieu de se heurter directement aux représentants de ce pouvoir politique local, ils préfèrent les soutenir ou ne pas le faire suivant s'ils répondent ou non à leurs intérêts. À ce sujet, deux exemples peuvent être cités.

Au sein du kolkhoze "Navruz", dans le district de Hissar, au Tadjikistan, la seule légitimité dont le *raïs* pourrait se réclamer est celle des groupes qui l'ont porté au pouvoir. Le *mollah* du principal village du kolkhoze—celui où siège la mairie—appartient à une lignée de soufis *naqshbandis* et est un ami d'enfance du *raïs*. Ce dernier l'a nommé à ce poste officiel. Cette décision a été approuvée par la municipalité rurale puis a été enregistrée au Conseil des affaires religieuses du pays siégeant à Douchanbe. Le *raïs* est proche du clan présidentiel et se dit communiste, ce qui ne signifie pas qu'il est contre la religion. Comme de nombreuses personnes en Asie centrale, il n'est pas pratiquant et observe plutôt les normes socio-culturelles véhiculées par la religion. Il ne souhaite pas que "son" *mollah*, ainsi que tous les autres religieux du kolkhoze déploie leur influence religieuse sur l'ensemble des 12 villages. Il exerce ainsi un contrôle sur les activités et les pratiques religieuses de ses "sujets". Aussi, il a lui-même défini les règles en matière de célébrations religieuses de la communauté. Par exemple, il interdit aux gens de faire des dépenses onéreuses à l'occasion d'un rituel de deuil ou de mariage car, dit-il, cela n'est pas écrit dans le Livre. Il intervient également dans les affaires de "son" *mollah* en lui recommandant de ne pas exiger des sommes d'argent et des cadeaux considérables lorsqu'il est invité par des familles pas nécessairement pratiquantes à accomplir des rites à domicile. Il peut aussi lui indiquer les orientations de son discours lors des prêches du vendredi, jour solennel de la prière collective, pour assurer le "bien-être" de son groupe. Les actions du *raïs* dépassent donc le cadre de ses compétences. En effet, il est présent dans tous les domaines de la vie quotidienne des habitants du kolkhoze.

Dans une autre localité du Tadjikistan, près de Gharm, la situation est bien différente. Les religieux, réunis autour de puissants réseaux confrériques, jouent un rôle prépondérant au sein de l'administration. La prière du vendredi rassemble des centaines de fidèles venant de la ville mais aussi des villages voisins. Un jeune *imam* de trente-cinq ans, fils d'un défunt notable, dirige cette prière. Parmi l'assistance, se trouvent de nombreux notables unis par un chef, un *pir naqshbandi*, originaire du village de Loyobad, situé à une quinzaine de kilomètres de la ville. En tant que chef religieux, ce soufi dispose d'une autorité plus grande que celle du *raïs*. C'est tout le kolkhoze qui se rallie à son autorité en le reconnaissant comme maître spirituel. Cette autorité spirituelle s'accompagne d'une reconnaissance sociale par l'ensemble de la collectivité. Ainsi, la vie du kolkhoze se déroule en fonction des recommandations de ce religieux qui ne se réduisent pas à des questions exclusivement religieuses: il peut, par exemple, donner son avis sur la manière de distribuer le travail de la terre. Ce dernier occupe une position particulière, possède des qualités remarquables et s'en sert pour étendre son influence dans diverses sphères de l'État. Les notables tiennent ainsi les mosquées, aussi bien en milieu rural qu'urbain. Mais ils ont aussi envahi tous les autres domaines de la vie et de l'administration. Plusieurs personnes travaillant à la mairie de Gharm assistent d'une manière régulière à la prière du vendredi en arborant des signes de ralliement relevant de l'islam comme, par exemple, le port du costume religieux.

Dans ces deux cas de figure, on constate qu'il y a un équilibre dans le jeu politique local entre les religieux et les élites rurales (administration de la nouvelle coopérative agricole et municipalité). Si, dans la première situation, les religieux sont tenus à l'écart de la vie politique et économique, dans la seconde, ils sont au contraire en position de force. La rivalité entre religieux et *raïs* repose sur la question de l'accès aux richesses et de sa redistribution qui ne va pas nécessairement à l'État, contrairement à ce qui est officiellement prévu. Celles-ci sont très souvent partagées entre ceux qui en détiennent déjà le monopole. Ce détournement des ressources se pratique à toute l'échelle du pays. D'ailleurs, on entend souvent dire dans toute l'Asie centrale que "c'est l'État qui détourne le plus les biens nationaux du peuple", en particulier chez les militants du Hizb ut-Tahrir. Mais si un *mollah* peut invoquer la *baraka* pour justifier l'acquisition de richesses informelles, cela n'est pas le cas pour le *raïs*, le maire ou un fonctionnaire. On ne remet jamais en cause l'éthique d'un homme pieux et l'on ne se méfie pas non plus de son mode d'enrichissement puisqu'il veillera, en principe, à en redistribuer une partie aux pauvres. Au contraire, un *raïs* non pieux se sent constamment observé et cherche plutôt à dissimuler ses biens. Toutefois, l'honnêteté du *mollah* est parfois jugée douteuse, comme en témoigne le proverbe ouzbek suivant et qui peut s'appliquer à toute l'Asie centrale: "Fais ce que te dit le *mollah* mais ne fais pas ce qu'il fait!" (*Mullaning aytganini qil, qilganini qilma'!*).

Conclusion

Comme dans d'autres pays musulmans, c'est la combinaison de plusieurs facteurs qui favorise une contestation sociale incarnée par les islamistes. La désintégration de l'URSS a entraîné une désorganisation de l'appareil de production et a fait apparaître une série de problèmes inconnus jusque-là. En effet, les diverses sociétés islamiques d'Asie centrale sont confrontées à de nouveaux risques, tels que le chômage, la cherté de la vie, l'inflation, la crise des secteurs de l'éducation de type laïc, de la santé et de l'agriculture. En dépit de l'introduction de réformes agraires censées stimuler l'emploi et de l'incitation à une transition vers un marché de type libéral, la classe d'entrepreneurs ruraux ou de paysans privés reste inexistante. Les paysans indépendants n'ont aucune marge de manœuvre: les produits cultivés ne servent qu'à assurer une sécurité alimentaire pour les besoins domestiques et non pour l'approvisionnement du bazar. D'autant que leurs possibilités d'action sont freinées par l'État qui les contrôle et qui n'a pas rompu avec les principes d'une économie "obéissante". Au contraire, on assiste plutôt à un enrichissement personnel d'une minorité de nouveaux notables ruraux (chefs des nouvelles coopératives agricoles, élus municipaux, *mollahs* officiels). Ainsi, l'écart entre les plus démunis et les plus riches s'accroît de jour en jour. D'où la mobilisation des islamistes qui prétendent apporter des solutions religieuses à des questions plus socio-économiques que politiques. L'islamisme représente donc un réel défi pour les régimes laïcs en place dans la mesure où il devient de plus en plus sollicité dans le quotidien.⁴⁸

L'analyse des conditions de vie de 85 familles urbaines et rurales révèle que leur situation est inquiétante. Le lien entre source de revenu et stratégie de survie a permis de dégager les quatre principales tendances de la situation économique au sein de laquelle évoluent les familles centre-asiatiques. La première porte sur le déséquilibre entre ressources et famille, ce qui transparaît en termes de charge humaine au niveau de la taille du foyer. Cela explique l'incapacité de la famille de se procurer une source légale de revenu. La deuxième est liée à l'écart entre la valeur d'un revenu légal et le coût des produits sur le marché. Les prix des produits de base, en hausse régulière, sont disproportionnés par rapport au montant des salaires qui, eux, restent stables. Le revenu moyen était estimé à 7000/8000 *soums* en Ouzbékistan (été 2002) alors que le kilo de viande était fixé à 3000 *soums*. D'autant que le prix des soins, devenu un luxe de la ville, dépasse largement ce salaire moyen. La troisième est la part considérable des couples dont l'insuffisance des revenus légaux ne permet pas de faire face aux dépenses du foyer. En effet, deux revenus légaux provenant d'une activité salariale officielle ne suffisent pas pour vivre dans une ville comme Tachkent, par exemple. La quatrième concerne la part extrêmement importante des familles rurales qui travaillent durement sans percevoir de salaire et qui se situent à la marge du salariat.

Les campagnes sont plus affectées que les villes par la crise des domaines de la santé et de l'éducation et par la désorganisation des systèmes de production. Comme déjà dit, le secteur agricole traverse une crise même s'il a pourtant fait l'objet de réformes. Ces réformes ont été lancées sans se soucier du besoin de compétences en matière de recherche scientifique, de la nécessité d'acquérir du matériel moderne, de rénover les conduites d'eau, laissées en état de délabrement avancé, pour arroser les champs et les lopins de terre récemment acquis mais inutilisables. D'autant que les réseaux de circulation des marchandises pour la commercialisation sont inexistants, notamment depuis 1999, année de la fermeture des frontières entre l'Ouzbékistan et le Tadjikistan, à la suite de la première incursion du Mouvement islamique d'Ouzbékistan. Depuis, la circulation des produits s'est encore plus réduite entre tous les pays d'Asie centrale dont les relations diplomatiques sont extrêmement tendues. Dans ces conditions, on peut se demander pourquoi vouloir instaurer une économie libérale dans un environnement où le marché est inexistant et où prédomine une économie de subsistance.

Si l'infrastructure économique est absente dans le monde rural, les jeunes ne quittent cependant pas spontanément le village pour migrer vers la ville et essayer de réussir. Les jeunes ruraux mé-

⁴⁸ Ce phénomène a particulièrement été analysé dans l'Algérie contemporaine. Voir à ce sujet Addi (1999).

présent la ville souvent associée à la dépravation des mœurs et à la menace de la famille élargie, y compris de ses valeurs (respect des anciens, observance des pratiques religieuses, code de l'honneur). Les ruraux restent donc très attachés à leur village. Les jeunes ruraux attendent toujours qu'un proche ayant lui-même déjà quitté le village leur annonce qu'il leur a trouvé un emploi, même s'il est saisonnier et clandestin. Ils occuperont cet emploi un moment puis reviendront chez eux et se retrouveront de nouveau inactifs. Mais certains, las de cette situation, se mettent à contester le régime en adhérant à l'islamisme et en invitant leur femme à les suivre, seule manière d'exprimer leur mécontentement, étant donné l'absence d'une culture démocratique.

Depuis l'accession aux indépendances des pays d'Asie centrale, l'islam centre-asiatique a éclaté en plusieurs tendances allant du traditionalisme au radicalisme. La tendance islamiste est, elle-même, divisée en une multitude de courants apparus dans un contexte de transition caractérisée par une crise socio-économique et par un profond malaise identitaire. On constate l'échec des régimes centre-asiatiques à construire la nation, à offrir à leur société un modèle de développement susceptible d'accumuler des richesses, d'intégrer les jeunes au marché du travail, de réformer leur mode de production et de procéder à une ouverture démocratique, ni de favoriser une quelconque évolution. Leur immobilisme ne contribue qu'à accentuer les inégalités sociales, en particulier les disparités entre le monde rural et le monde urbain. Les graves dysfonctionnements du système ont conduit les populations rurales à être livrées à elles-mêmes et à rechercher par leurs propres moyens des solutions pour assurer leurs conditions de survie. Bien qu'elles développent des mécanismes d'entraide familiale, elles se révèlent tout juste capables de maintenir un minimum vital, cet état de pauvreté les réduisant aux marges du système. D'où leur désir de justice incarnée dans la religion.

L'absence d'encadrement de la population rurale et l'indifférence du centre aux problèmes socio-économiques du monde paysan situé à sa périphérie permettent aux religieux, qui ne sont pas nécessairement tous des militants islamiques, d'occuper le terrain social laissé vacant par l'État. Les hommes de Dieu prétendent ainsi apporter une réponse religieuse au système jugé responsable de la pauvreté. Leur réponse vise donc à réduire la pauvreté et les inégalités sociales en faisant appel à la traditionnelle solidarité islamique.

Les sociétés islamiques n'ont pas de clergé à proprement dit mais l'État a institutionnalisé une "élite" religieuse qu'il contrôle et sur laquelle il s'appuie pour construire sa politique religieuse orientée vers la modération et la rationalité. En désignant lui-même les membres de l'islam orthodoxe, il réduit leur champ d'action: les religieux officiels remplissent à la fois une fonction politique en conformité avec celle de l'État et une fonction purement religieuse. Au niveau local, ils essaient de consolider leur autorité non pas en contestant le pouvoir politique mais en se rapprochant d'une population désarmée. Ils se chargent de lui apporter un soutien entièrement fondé sur le religieux et à lui transmettre le message divin.

Les "clercs" ne sont pas les seuls à occuper le terrain social. D'autres musulmans, nettement plus radicaux, ont aussi commencé à le faire. Parmi ces musulmans radicaux, les membres du Hizb ut-Tahrir constituent une sérieuse menace à la fois pour les régimes en place et pour la hiérarchie religieuse officielle. Ils ne reconnaissent pas cette hiérarchie en raison de son alliance avec le pouvoir politique jugé corrompu et athée. Ils envisagent de transformer radicalement la société malade de l'État indépendant en critiquant ses vicissitudes. Ils dénoncent la corruption, le versement systématique de pots de vin pour intégrer l'université ou trouver un emploi, le chômage, la pauvreté et la concentration des richesses nationales chez les élites dirigeantes. À leur sentiment d'exclusion, s'ajoutent une série de déceptions nées de la transition. Le constat d'échec de plus d'une décennie d'indépendance suscite chez eux une remise en cause de l'organisation sociale et politique. En puisant dans le vieux fonds de l'islam des origines, ils veulent reconstituer une société islamique idéale. C'est pourquoi ils agissent, très souvent dans la clandestinité, en islamisant à la base des "musulmans encore ignorants" et œuvrer ainsi pour l'émergence de l'*Umma* par le retour au califat—supprimé en 1924 par Atatürk—en s'inspirant du modèle prophétique de Médine. Les militants du Hizb ut-Tahrir combattent à la fois les ethnies, le nationalisme, le caractère laïc des régimes et de la société, l'injustice, la visibilité des

femmes non voilées dans l'espace public, la persistance d'un mode de vie occidental hérité des Russes et le prosélytisme des missionnaires chrétiens sous couvert d'assistance humanitaire. Ils veulent donc renverser l'ordre établi et revenir au modèle des premiers temps de l'islam pour rétablir une justice et une éthique entièrement fondées sur la *sharia*. Leur discours s'adresse à tous les déçus et les exclus dont le nombre grandit de jour en jour. Il cible une partie importante de la population qui vit une situation de précarité et de pauvreté. Cependant, les islamistes ne sont pas les seuls à exiger une justice dirigée vers les plus démunis. Ils sont concurrencés par les *oulémas* qui entreprennent eux aussi une action sociale auprès des nécessiteux.

Que cela soit les religieux officiels ou les islamistes, ils portent secours à une population indigente au nom d'une morale religieuse. Ils contribuent ainsi à son islamisation et transforment peu à peu le monde rural, en particulier les *mahallas* défavorisées, en territoires islamisés. En dépit d'une vision différente de la religion, leur action repose sur un principe de solidarité islamique et débouche sur la constitution d'espaces communautaires au sein desquels les ruraux trouvent réconfort, soutien, espoir et dignité. S'ils cherchent à les sécuriser, ils leur permettent cependant de faire face aux dures épreuves de la vie en les soutenant moralement par de simples sermons accompagnés de lectures coraniques. Le contenu de ces sermons insiste sur des notions de justice, d'égalité, d'éthique, de bonté, de bien, d'entraide, de crainte de Dieu, autant d'éléments figurant dans le Coran et revêtant une importance capitale dans la religion musulmane.

À ces formes de soutien s'ajoutent des actes de générosité répétés et destinés à leur fournir un minimum de sécurité matérielle. Or un don est rarement gratuit. Il suppose un contre-don qui, à l'heure actuelle, se manifeste par une adhésion à un ensemble de valeurs prônées par les religieux. Adhérer à ces valeurs ne se réduit pas nécessairement à un respect de la foi ou des devoirs religieux. Cela peut aussi conduire à des actes de violence justifiés, selon certains islamistes, par l'instauration d'un État islamique. Le don établit ainsi une relation de dépendance qui, dans un contexte de crise, ne peut que s'accroître.

C'est à travers cette relation de dépendance que l'on peut déceler l'autorité exercée par le chef, celui qui, en l'occurrence, a le pouvoir de donner ou de transmettre. Du Prophète Muhammad, messenger de Dieu et chef de la communauté des croyants, découle une image de guide. La figure de Muhammad sert de modèle de référence à tous les musulmans. L'islam est une soumission au Divin. La soumission à un maître spirituel est incarnée dans la mystique musulmane. Le maître détient la connaissance religieuse et doit veiller à assurer sa transmission. Que cela soit les religieux officiels ou les militants du Hizb ut-Tahrir, ils se perçoivent tous comme des guides (*murs-hid*) transmettant le message coranique. Dans les diverses sociétés musulmanes, le rapport maître/disciple domine les pratiques sociales qui peuvent être en interaction avec le religieux. D'ailleurs, le paradigme d'une telle autorité ne se réduit pas seulement à la sphère du religieux, mais il peut s'étendre à d'autres domaines. Les structures politiques actuelles des pays d'Asie centrale sont elles-mêmes régies par un autoritarisme calqué sur cette forme d'autorité fondée sur le rapport maître/disciple.

Dans les zones rurales, les paysans qui ont reçu une parcelle de terre sont plus réceptifs au discours religieux. Ils estiment que la transition ou la période post-soviétique ne leur a apporté qu'une série de malheurs. En effet, ils voient de jour en jour leurs conditions de vie (absence ou insuffisance du budget familial), d'habitation (absence d'eau potable ou chaude, de combustible) et d'environnement (points d'eau pollués, insalubrité) se dégrader davantage. La situation est encore pire pour les métayers: les réformes agraires ne les ont libérés de la dépendance de la structure des kolkhozes d'antan que pour les transformer en paysans et paysannes non rémunérés au sein des nouvelles coopératives agricoles.

Seuls, les propriétaires terriens religieux ont profité des maigres avantages résultant de la pseudo-privatisation de la terre. L'intégration de membres de la hiérarchie religieuse officielle dans l'appareil de production ne vise pas l'intérêt économique de la collectivité nationale mais une fidélité à l'organisation du système de patronage, qui reste encore bien ancré dans les mentalités. Les *mollahs* officiels n'ont été introduits dans le jeu économique national que pour

tirer profit des potentielles retombées qui, pour l'heure, sont quasiment nulles. D'ailleurs, dans un tel système, ce qui importe, c'est plutôt la connexion à des réseaux clientélistes liés au centre, lequel occupe toujours une position stratégique. Le clan du centre détient le monopole des richesses, qu'il peut redistribuer entre ses divers clients. L'apparition d'une "classe" de *mollahs* fermiers donne l'illusion d'un changement local. En réalité, ils sont exploités par l'État (Ouzbékistan, Tadjikistan) tandis que, eux, exploitent à leur tour les ouvriers agricoles. Mais ils déploient des stratégies visant à contenir les conflits potentiels en se montrant loyaux envers l'État et généreux envers leurs ouvriers pauvres.

Mollahs officiels et islamistes se livrent ainsi à une lutte d'influence pour gagner les ruraux à une juste cause, celle des déshérités du système, leur rappelant sans arrêt que Dieu protège les faibles. Ils leur fournissent un encadrement socio-religieux au sein duquel ils prêchent une justice de Dieu. Vers laquelle de ces deux tendances évoluera les jeunes générations musulmanes du monde rural?

L'action des islamistes aux prêches enflammés prononcés dans la clandestinité risque de déboucher sur des troubles, en particulier en Ouzbékistan, et de déstabiliser toute la région. Pour l'heure, les islamistes et les *mollahs* officiels continuent d'orienter leur action en faveur des plus démunis. Ce sont les principaux acteurs du changement social, étant entendu que les libertés les plus élémentaires ne peuvent être exprimées. Ils mobilisent des valeurs religieuses auxquelles répond la population musulmane du monde rural qui trouve les valeurs éthiques dont elle a besoin pour surmonter les rudes épreuves de la vie.

Que cela soit les islamistes du Hizb ut-tahrir ou les membres de l'islam officiel, ils contribuent à islamiser l'espace public dans les zones rurales. En dépit de la divergence de leur discours, ces deux tendances religieuses opposées dominent actuellement à la fois la vie religieuse et sociale centre-asiatique. Mais dans chaque cas de figure, l'occupation du terrain social est le résultat de stratégies différenciées. Chez les militants islamiques, elle implique une islamisation en profondeur afin d'œuvrer pour la restauration du califat. En revanche, chez les seconds, elle correspond à une logique d'ascension personnelle qui, en tant que notables, leur permet de conserver les acquis et d'accroître leur prestige par le jeu du clientélisme.

L'islamisation de l'espace public ne rencontre pas d'obstacles dans la mesure où elle assure une cohésion de la communauté villageoise qui s'identifie aux valeurs religieuses réactivées. L'islam est sollicité par les ruraux non pas en tant que projet politique, mais parce qu'il incarne la défense de leurs normes sociocommunautaires menacées par les changements nés de la période de transition. L'avenir incertain, l'insécurité matérielle, la lutte contre la famine, l'absence ou l'insuffisance de ressources, éléments consécutifs à la fin de l'URSS, les poussent à orienter leurs efforts vers l'organisation de leurs conditions de survie. Les soucis liés aux besoins quotidiens et immédiats de survie, caractéristiques d'une économie de subsistance, ajoutés à l'appréhension des risques qui en découlent, révèlent une peur difficilement surmontable. Or, l'islam, y compris sous une forme radicale, apparaît être le seul moyen de maîtriser cette peur. Dans ce contexte, il remplit plus une fonction psychologique que religieuse: il sécurise et donne du sens à leur vie. Ils sont, de plus fort, sensibles à la notion d'équité et aux principes de la morale du bien, principes promus par la religion musulmane et régissant également leur société traditionnelle. Dans le monde rural, la société traditionnelle a réussi à survivre aux transformations soviétiques, qui visaient à la briser au nom d'une modernisation autoritaire, parce qu'elle est régie par des règles de vie collective. En effet, toute action est menée collectivement pour le bien de la communauté entière. La répartition équitable des biens entre les membres de la communauté est une de ses principales préoccupations. Sans cette répartition équitable, la communauté pourrait se disloquer.

Cette notion d'équité se retrouve dans le cas de la polygamie, phénomène qui a tendance à se banaliser dans toute l'Asie centrale. À une femme seule avec ses enfants, laissés sans ressources et incapables de s'en procurer, l'on préférera un homme déjà marié pouvant subvenir aux besoins des siens. La polygamie remplit donc une fonction plus socio-économique que religieuse.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce ne sont pas les religieux qui favorisent le plus sa pratique. D'ailleurs, les hommes de Dieu la justifient très souvent en invoquant la maladie de leur première femme qui, d'après eux, "ne peut plus s'occuper d'eux, ni des tâches domestiques". Ils ont ainsi deux foyers séparés à leur charge. Elle est surtout le fait d'hommes laïcs aisés et reste essentiellement pratiquée par des hommes d'affaires, ou des hauts fonctionnaires de l'État, ou encore des directeurs d'entreprises agricoles venant principalement du monde rural. Au village, ils laissent leur première femme et leurs enfants auprès de leurs parents ou de leur(s) frère(s) marié(s). Mais, à la ville, ils ont une coépouse qu'ils soutiennent matériellement ainsi que ses enfants d'un premier lit. La plupart des coépouses sont des femmes instruites qui se sont retrouvées seules à la suite d'un divorce civil. Elles se sont remariées avec "un homme déjà marié", le plus souvent avec l'accord d'un parent (père, mère) ou d'un frère et pas nécessairement en contractant un mariage religieux (*nikah*). Bien que la polygamie soit encouragée par les religieux, notamment les islamistes, sa réapparition est incontestablement liée à la pauvreté et aux déstructurations socio-économiques des pays d'Asie centrale; elle permet à de nombreuses femmes abandonnées avec leur(s) enfant(s) de survivre. D'autant qu'une femme seule ou divorcée n'est pas toujours reconnue socialement et, cela, aussi bien à la ville qu'à la campagne.

À la tentative d'intégrer les sociétés islamiques centre-asiatiques à la globalisation, l'on préfère manifester une résistance à des changements imposés, importés et surtout inconnus par un recours au religieux. Le choc subi par la modernisation autoritaire des bolcheviks avait déjà déstructuré les sociétés islamiques centre-asiatiques, le monde urbain en premier lieu. Le monde rural, lui, a conservé certains de ses principaux traits comme celui, par exemple, de la culture patriarcale. Si l'expérience de la modernisation soviétique a contribué à fragiliser la famille patriarcale élargie, en revanche, elle n'est pas parvenue à l'anéantir. Ce type de famille recèle de forts potentiels de solidarité qu'elle réactive en période de crise endémique pour assurer sa propre survie. Les ruraux préfèrent déployer des systèmes de soutien propres à l'organisation traditionnelle de leur société que de se soumettre aux innovations imposées par le modèle occidental étranger à leur monde. S'ils répondent en masse au discours des religieux, en particulier à celui des islamistes, c'est parce qu'ils s'identifient pleinement aux valeurs mobilisées dans la religion.

Plus de dix ans après l'indépendance des pays d'Asie centrale, on note que la transition, c'est-à-dire le passage d'une économie planifiée à une économie de marché, est vécue comme un lot d'horreurs pour une majorité de la population musulmane. En effet, cette période de transition a entraîné vulnérabilité, instabilité, crise sociale, chômage, pauvreté et malaise identitaire ajouté à l'incertitude des lendemains. Cette situation d'appauvrissement touche de plein fouet le milieu rural qui a le sentiment d'avoir été pénalisé. Si les ménages ruraux sont les premières victimes de la paupérisation, ils parviennent néanmoins à développer des stratégies de survie en réactivant des formes de solidarités propres aux sociétés traditionnelles: rôle de la parentèle, du président du kolkhoze ou des nouvelles structures agricoles, des *gap*, du clientélisme, de la redistribution des dons émanant des notables ruraux lors d'une fête ou d'un rituel islamique célébrés de façon ostentatoire. Dans cette perspective, l'essor de la pratique de la polygamie est perçu comme une forme de "revenus d'appoint" pour des jeunes femmes (veuves, divorcées).

Loin d'améliorer le sort des ruraux, on constate que les mécanismes d'instauration des lois du marché participent à la "retraditionnalisation" des relations sociales, phénomène qui favorise le retour à l'islam de la société, y compris sous une forme radicale. Effectivement, on voit que les valeurs de l'islam radical rencontrent plus d'écho au sein de sociétés traditionnelles appauvries qui rêvent d'une "justice" incarnée dans la religion musulmane. C'est là qu'intervient le rôle des *mollahs* locaux qui oscillent entre deux attitudes: soit ils s'appuient sur des références religieuses dans leur discours de conservation de l'ordre établi, soit, au contraire, ils essaient d'utiliser ces mêmes références religieuses pour contester les régimes en place. Bien que les *mollahs* locaux voient dans la religion une forme de légitimation symbolique, ils se révèlent pourtant incapables de s'organiser autour d'un véritable mouvement de contestation populaire fondé sur l'islam en raison de leur ancrage local ou régional. On assiste ainsi à l'occupation du terrain social par des hommes de Dieu qui transforment l'espace social en un nouveau territoire islamisé d'où ils

peuvent dénoncer les carences du système sans nécessairement chercher à le combattre parce qu'ils s'attachent plutôt à reconstituer des communautés à l'intérieur desquelles tous les déshérités viennent chercher une raison de vivre et une forme de solidarité islamique.

Il est intéressant de noter qu'aucun mouvement politico-religieux centre-asiatique ne semble capable de transcender le niveau local en raison de la prégnance d'autres formes de mobilisation à caractère traditionnel, comme l'enracinement des réseaux de clientélisme fondés sur des identités locales ou régionales. Après l'intégration du Parti de la renaissance islamique sur la scène politique tadjike, l'affaiblissement du Mouvement islamique d'Ouzbékistan suite à l'intervention américaine en Afghanistan au lendemain du 11 septembre et la marginalisation des groupes néo-wahhabi du Ferghana en Ouzbékistan, seul le Hizb ut-Tahrir ambitionne de mobiliser la population musulmane autour d'une entité collective transnationale, prétendant ainsi dépasser les frontières locales. Or, on constate que le Hizb ut-Tahrir prospère essentiellement sur des frustrations socio-économiques. S'il est parvenu à capter les frustrations et à répondre aux attentes des ruraux, il recrute parmi une nouvelle génération qui se situe en rupture avec les bases communautaires et des logiques clientélistes fort complexes de la société traditionnelle, lui préférant la mythique communauté des croyants (*Umma*) par le "retour" au califat. Mais la construction d'une telle communauté suppose l'effacement des différences ethniques et l'abandon des normes socio-communautaires propres à la société traditionnelle. Et, pour l'heure, il n'est pas susceptible de briser les vieilles solidarités rurales (famille étendue, codes de l'honneur, respect des anciens, pratiques dévotionnelles collectives, fidélité au groupe) qui se sont maintenues en dépit de la soviétisation et qui n'ont été réactivées depuis 1991 que parce qu'elles permettent d'assurer de maigres ressources à une population musulmane de plus en plus démunie. En revanche, il fournit l'essentiel des jeunes désœuvrés qui, du jour au lendemain, peuvent basculer dans la violence en ayant le sentiment non pas de combattre le régime en place mais d'obéir à une puissance divine. Il faudra donc s'attendre à l'apparition de groupes armés islamistes clandestins transnationaux dans toute l'Asie centrale qui agiront avec le soutien d'autres groupuscules islamistes (Afghanistan, Pakistan, Arabie Saoudite) mais qui seront incapables de mobiliser idéologiquement. La violence islamiste est donc liée à des contextes locaux marqués par l'autoritarisme politique et l'exacerbation des conflits sociaux, en particulier dans des régions rurales où les partis islamistes se manifestent sans pour autant offrir d'alternative crédible.

Bibliographie

- Addi, L. 1999. *Les Mutations de la société algérienne. Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*. La Découverte, Paris.
- Babajanov, B. 1999a. "Vozrozhdenie dejatel'nosti sufijskih grupp v Uzbekistane" [Le renouveau de l'activité des groupes soufis en Ouzbékistan], *Central'naja Azija i Kavkaz*, No. 1 (2), pp. 181–192.
- . 1999b. "Ferganskaya dolina: Istotchnik ili zhertva islamskogo fundamentalizma?" [La vallée de la Ferghana: Source ou victime du fondamentalisme?], *Central'naja Azija i Kavkaz*, No. 4 (5), pp. 125–132.
- Babajanov, B. and M. Kamilov. 2001. "Muhammadjan Hindustani (1892–1989) and the beginning of the 'Great Schism' among the Muslims of Uzbekistan", in S.A. Dudoignon et H. Komatsu (éds.), *Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*, Islamic Area Studies Series, Vol. 3, pp. 195–219. Kegan Paul International, London.
- Bellion-Jourdan, J. 2001. "Les organisations de secours islamique et l'action humanitaire", *Esprit*, No. 8–9, août–septembre, pp. 173–185.
- Berque, J. 2002. *Le Coran: Essai de traduction de l'arabe annoté et suivi d'une exégétique*. Albin Michel, Paris.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens pratique*. Editions Minuit, Paris.
- Carré, O. 1984. *Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*. Editions du Cerf, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- Fathi, H. 2004. *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine: Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam post-soviétique*. Maisonneuve & Larose/IFEAC, Paris.
- . 1997. "The Otines, the Unknown Muslim Women Clerics of Central Asian Islam", *Central Asian Survey*, 16 (1), pp. 27–43.
- . 1996. "La naissance de la coopération islamique en Asie centrale", *Recherches internationales*, No. 46, pp. 65–80.
- Ghandour, A.-R. 2002. *Jihad humanitaire: Enquête sur les ONG islamiques*. Flammarion, Paris.
- Hammoudi, A. 2001. *Maîtres et disciples: Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes, Essai d'anthropologie politique*. Maisonneuve & Larose, Paris et Toukbal, Casablanca.
- Hanafi, S. 1997. "Les ingénieurs égyptiens, orientation modernisatrice et 'esthétisme' islamique," in François-Paul Blanc (dir.), *L'es islamisation/s réel et imaginaire*, IX^e réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman, AFEMAM, Perpignan, 7–8 juillet 1995, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, pp. 269–279.
- Ilkhamov, A. 1998. "Shirkats, dekhqon farmers and others: Farm restructuring in Uzbekistan," *Central Asian Survey*, 17 (4), pp. 539–560.
- Kandiyoti, D. 1999. "Poverty in transition: An ethnographic critique of household surveys in post-Soviet Central Asia", *Development and Change*, Vol. 30, pp. 499–524.
- . 1998. Rural livelihoods and social networks in Uzbekistan: Perspectives from Andigan", *Central Asian Survey*, Vol. 17 (4), pp. 561–578.
- . 1996. "Modernization without the market? The case of the 'Soviet East'", *Economy and Society*, Vol. 25, No. 4, November, pp. 529–542.
- Khosrokhavar, F. 1999. "Les paysans dépayonnés et la révolution iranienne", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, No. 27, janvier–juin, pp. 159–179.
- Kleinmichel, S. 2001. *Halpa in Chorezm und Atin Ayi im Ferghana. Zur Geschichte des Lesens in Uzbekistan*. Verlag Das Arab Buch, Anor, Berlin.
- Koroteyeva, V. et E. Makarova. 1998. "Money and social connections in the Soviet and post-Soviet Uzbek city", *Central Asian Survey*, Vol. 17 (4), pp. 579–596.
- Lévi-Strauss, C. 1989. "Clan, lignée, maison", *Paroles données*. Plon, Paris, pp. 189–241.
- Masanov, N. 1996. "Kazahskaja politicheskaja i intellektual'naja èlita klanovaja prinadlezhnost' i vnutri ètnicheskoe copernitchestvo" [Les élites politiques et intellectuelles kazakhes: appartenance clanique et rivalités ethniques intérieures], *Vetsnik Evrazii*, 1 (2), pp. 79–92.

- Meier, M. 2001. "L'Asie centrale en transition: La privatisation de l'agriculture en Ouzbékistan", in András November (dir.), *Du socialisme à l'économie de marché: Errances de la transition*. PUF, Paris, pp. 219–232.
- Monteil, V. 1967–1968. *Ibn Khaldûn—Discours sur l'Histoire universelle, Al-Muqadimma*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil. Sindbad, Paris.
- Muminov, A. 1996. "Veneration of holy sites of the Mid-Sirdar'ya valley: Continuity and transformation", in M. Kemper, A. Von Kügelgen et D. Yermakov (ed.), *Muslim Culture in Russian and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Klaus Schwarz Verlag, Berlin, pp. 355–367.
- Olimov, M. et S. Olimova. 2001. "Politicheskij islam v sovremennom Tadjikistane" [L'islam politique dans le Tadjikistan contemporain], in A. Malashenko et M.B. Olcott (dir.), *Islam na postsovetskom prostranstve: vzgljad iznutri* [L'Islam dans l'espace post-soviétique: Regard intérieur]. Art-biznes-centr, Moscou, pp. 185–204.
- Omuraliev, N. et A. Elebaeva. 2000. "Batkenskije sobytija v kyrgyzstane, Hronika, sobytij" [Les événements de Batken au Kirghizistan: Chronique des événements], *Central'naja Azija i Kavkaz*, No. 1 (7), pp. 24–35.
- Polat, A. 2000. "The islamic revival in Uzbekistan: A threat to stability?", in R. Sagdeev et S. Eisenhower (éds.), *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or an Evolving Threat*. Center for Political and Strategic Studies, Washington, DC, pp. 39–57.
- Radvanyi, J. (dir.). 2003. *Les États postsoviétiques: Identités en construction, transformations politiques, trajectoires économiques*. Armand Colin, Paris.
- Roudjia, A. 1990. *Les Frères et la Mosquée: Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Karthala, Paris.
- Roy, O. 2002. *L'islam mondialisé*. Seuil, Paris.
- . 2000. *The Foreign Policy of the Central Asian Islamic Renaissance Party*. Council on Foreign Relations, New York.
- . 1997. *La Nouvelle Asie centrale ou la Fabrication des nations*, Seuil, Paris.
- . 1996. "Groupes de solidarités au Moyen-Orient et en Asie centrale: États, territoires et réseaux", *Les Cahiers du CERI*, No. 16, Paris.
- . 1995. "Le conflit du Tadjikistan est-il un modèle des conflits d'Asie centrale?" in M.-R. Djalili et F. Grare, *Le Tadjikistan à l'épreuve de l'indépendance*. IUHEI, Genève, pp. 151–168.
- . 1992. *L'Échec de l'islam politique*. Seuil, Paris.
- Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, New York.
- Subtelny, M. E. 1989. "The Cult of Holy Places: Religious Practices Among Soviet Muslims", *The Middle East Journal*, No. 4, Vol. 43, pp. 593–604.
- Zarcone, T. 2000. "Interpénétration du soufisme et du chamanisme dans l'aire turque, 'chamanisme soufisé' et 'soufisme chamanisé'", in D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil (dir.), *La Politique des esprits: Chamanismes et religions universalistes*. Société d'ethnologie, Nanterre, pp. 383–396.

Documents du programme de l'UNRISD **Société civile et mouvements sociaux**

- PP CSSM 14 **Islamisme et pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale post-soviétique: Vers un espace de solidarité islamique?**
Habiba Fathi, November 2004
- PP CSSM 13 **Agricultural Restructuring and Trends in Rural Inequalities in Central Asia: A Socio-Statistical Survey**
Max Spoor, November 2004
- PP CSSM 12 **Agrarian Research Institutes and Civil Society in Kazakhstan and Kyrgyzstan: In Search of Linkages**
Malcolm D. Childress, November 2004
- PP CSSM 11 **Post-Soviet Institutional Design, NGOs and Rural Livelihoods in Uzbekistan**
Deniz Kandiyoti, November 2004
- PP CSSM 10 **Civil Society and Social Movements: The Dynamics of Inter-sectoral Alliances and Urban-Rural Linkages in Latin America**
Henry Veltmeyer, October 2004
- PP CSSM 9 **Civil Society and the Uncivil State: Land Tenure in Egypt and the Crisis of Rural Livelihoods**
Ray Bush, May 2004
- PP CSSM 8 **Peasant Associations in Theory and Practice**
Nora McKeon, Michael Watts and Wendy Wolford, May 2004
- PP CSSM 7 **Understanding the Evolving Diversities and Originalities in Rural Social Movements in the Age of Globalization**
Neil Webster, February 2004
- PP CSSM 6 **The Agrarian Question, Access to Land, and Peasant Responses in Sub-Saharan Africa**
Archie Mafeje, May 2003
- PP CSSM 5 **Women's Movements in Egypt, with Selected References to Turkey**
Nadje S. Al-Ali, April 2002
- PP CSSM 4 **Grassroots Movements, Political Activism and Social Development in Latin America: A Comparison of Chile and Brazil**
Joe Foweraker, August 2001
- PP CSSM 3 **Social Movements, Activism and Social Development in the Middle East**
Asef Bayat, November 2000
- PP CSSM 2 **Civil Society Organizations and Service Provision**
Andrew Clayton, Peter Oakley and Jon Taylor, October 2000
- PP CSSM 1 **Trade Unions and NGOs: A Necessary Partnership for Social Development**
Dan Gallin, June 2000

