

Les Études du CERI
N° 138 - octobre 2007

**Le renouveau islamique en Azerbaïdjan
entre dynamiques internes
et influences extérieures**

Bayram Balci

Bayram Balci

Le renouveau islamique en Azerbaïdjan entre dynamiques internes et influences extérieures

Résumé

L'Azerbaïdjan post-soviétique est le théâtre d'un renouveau de l'islam dans l'espace public, conséquence directe de la sortie de l'empire et de l'accession à l'indépendance qui s'est traduite par une réhabilitation du religieux, voire par l'intégration de l'islam à la nouvelle politique identitaire nationale. L'Azerbaïdjan se singularise dans toute l'ex-URSS par le fait qu'il est le pays musulman le plus laïcisé à cause d'une entrée précoce dans le giron de la Russie et parce qu'il fut longtemps le terrain d'affrontements idéologiques entre les Empires perses chiites et l'Empire ottoman sunnite. La convergence de facteurs internes – un islam préservé en dépit d'une politique soviétique antireligieuse – et externes – l'influence des pays voisins, Turquie, Iran et monde arabe – a présidé à la recomposition de l'islam azerbaïdjanais après la chute du communisme. Soucieux de préserver une laïcité qui fait la fierté de ses élites et de veiller à ce que le renouveau religieux ne crée pas de tensions entre les deux composantes (chiite et sunnite) de sa population, l'Etat a mis en place, avec difficulté et parfois une certaine maladresse, une politique religieuse loin d'être acceptée par tous. Toutefois, même contestées dans leur gestion de l'islam, les autorités azerbaïdjanaises contrôlent le phénomène religieux par une politique qui oscille entre tolérance et répression.

Bayram Balci

Islamic revival in post-Soviet Azerbaijan: internal dynamics and foreign influences

Abstract

Post-Soviet Azerbaijan is the theater of an Islamic revival in the public sphere, a direct consequence of exiting from the empire and achieving independence, which involved the rehabilitation of religion, even the integration of Islam in a new national identitarian policy. Azerbaijan stands out from the rest of the former USSR by the fact that it is the most secularized Muslim country due to its early entrance into Russia's bosom and the fact that it was long the ground for an ideological clash between the Shiite Persian Empires and the Sunni Ottoman Empire. It is through the convergence of internal factors – a preserved Islam despite the anti-religious Soviet policy – and external factors – the influence of neighboring countries, Turkey, Iran and the Arab world – that Azerbaijani Islam has been reconfigured since the end of the communist era. Eager to preserve the country's secularity – the pride of the elites – and to ensure that the religious revival does not turn into a source of tension between the two essential components of its population (Shiites and Sunnis), the state has – with difficulty and sometimes a lack of subtlety – set up a religious policy that is far from receiving general approval. However, even if its handling of Islam is disputed, the Azerbaijan government controls the religious phenomenon through a policy that alternates between tolerance and repression.

Le renouveau islamique en Azerbaïdjan entre dynamiques internes et influences extérieures

Bayram Balci

Institut français d'études sur l'Asie centrale

L'intérêt des Américains et des Russes pour la base militaire de Gabala¹ jette une lumière nouvelle sur l'Azerbaïdjan. Coincé à la croisée des mondes turc, iranien, russe et arabe et longtemps reclus derrière le rideau de fer, l'Azerbaïdjan, depuis qu'il s'est émancipé de l'Union soviétique en 1991, a pour ainsi dire rejoint le monde, s'intégrant dans le processus de mondialisation grâce, notamment, à la découverte, dans les années 1990, d'importantes réserves d'hydrocarbures. Cette entrée dans la globalisation se traduit aujourd'hui par l'afflux de mouvements prosélytes, aussi nombreux que variés, originaires pour la plupart d'entre eux d'Iran, de Turquie et du monde arabe, dans un espace de prédication quasiment vierge après soixante-dix ans de propagande communiste et de travail de sape antireligieuse.

Ce petit pays de quelque huit millions d'habitants, dont 90 % se disent de culture et de confession musulmanes, s'est trouvé très vite confronté à un dilemme identitaire. Le chaos qui a suivi la désintégration de l'identité soviétique et le désaveu de l'idéologie communiste a laissé un vide que certains ont comblé avec l'islam et d'autres avec un nationalisme réinventé et une sécularisation ancrée dans les valeurs de l'Occident. L'Azerbaïdjan n'est pas un cas isolé, puisque toutes les républiques d'Asie centrale, musulmanes et ex-soviétiques, ont plus ou moins dû faire face à la même situation et connaissent aujourd'hui de grandes difficultés à trouver un équilibre satisfaisant entre politique et religion. Mais la singularité de

¹ Dans un contexte de renouveau de la rivalité politico-stratégique entre la Russie et les Etats-Unis, le président Vladimir Poutine a proposé à l'été 2007 aux Etats-Unis une utilisation commune de la base militaire russe située à Gabala, dans le nord de l'Azerbaïdjan, à des fins de recherches spatiales.

l'Azerbaïdjan réside dans la complexité de sa réalité religieuse : la communauté musulmane azerbaïdjanaise est en effet parcourue par une fracture profonde entre chiites et sunnites, même si, historiquement, le pays est sans doute le plus séculier des républiques musulmanes de l'ex-URSS.

Notre propos est de dresser un bilan de la reconfiguration – toujours en cours – de l'islam dans ses différentes versions – chiite ou sunnite, plus ou moins transcendées par diverses tendances soufies et plusieurs autres éléments syncrétiques empruntés entre autres au chamanisme – et dans les liens qu'il entretient avec les pays voisins, notamment l'Iran, la Turquie, l'Arabie Saoudite ou encore les Etats du Golfe. Nous nous interrogerons tout d'abord sur les relations entre la majorité chiite et la minorité sunnite dans un contexte politique où l'Etat ambitionne de créer un islam « national » dépassant les clivages confessionnels. Nous analyserons ensuite la manière dont l'Etat gère ses relations avec les nouvelles autorités religieuses et les communautés qui les soutiennent ; enfin, nous nous attacherons à mesurer la place qu'occupe l'islam azerbaïdjanais dans l'espace islamique du monde musulman en dressant une typologie de ses principaux acteurs.

Cette analyse de l'islam azerbaïdjanais dans sa reconfiguration interne et externe nécessite de faire un détour par l'histoire, notamment celle de la réislamisation du pays à partir des années 1990, après plus de soixante-dix années de politique soviétique.

ISLAMISATION PRÉCOCE ET SÉCULARISATION SOUS INFLUENCE RUSSO-SOVIÉTIQUE

Implanté dans l'actuel Azerbaïdjan dès les premiers temps de la conquête arabe, l'islam pénètre le Sud-Caucase grâce aux conquêtes militaires des différentes dynasties iraniennes. En 1501, quand Shah Ismail fait du chiisme la religion officielle de l'Empire séfévide, la province d'Azerbaïdjan embrasse naturellement le chiisme duodécimain. Cependant, le Caucase demeurera longtemps un terrain de confrontation entre l'Iran chiite et l'Empire ottoman sunnite, et les populations autochtones ne seront jamais exclusivement chiites ou sunnites. Les régions septentrionales de l'Azerbaïdjan, où la présence militaire de l'Empire séfévide et de ses successeurs a été moins importante, sont restées traditionnellement plus fidèles au sunnisme que les régions du Sud. Les deux écoles ont cependant toujours coexisté dans le pays, plutôt pacifiquement par comparaison avec le reste du monde musulman. La carte religieuse de l'Azerbaïdjan a subi bien des modifications au cours des siècles mais le Sud, aujourd'hui encore, demeure plus chiite que le Nord.

L'année 1828, marquée par la signature entre l'Iran et la Russie du traité de Turkmentchay, constitue une date charnière dans l'histoire de l'Azerbaïdjan car cette province, à l'époque iranienne, est alors partiellement annexée par la Russie tsariste². Or, tandis que s'affirme

² T. Swietochowski, *Russia and a Divided Azerbaijan*, New York, Columbia University Press, 1995.

l'identité des Azéris de l'Empire perse contre ceux devenus sujets du tsar, en matière de religion, la coupure entre le Nord et le Sud est moins radicale. La frontière, matérialisée par le fleuve Araxe, demeure suffisamment poreuse pour permettre des échanges entre les chiites d'Iran et les chiites de Russie, qui disposeront encore pendant un siècle du droit de circuler, de commercer librement et de se rendre en pèlerinage dans les villes saintes de Machhad, Nadjaf et Kerbala³.

Alors même que les contacts entre Azéris du Nord et du Sud ne sont pas interdits, un courant moderniste, influencé par les milieux intellectuels russes et tatars (et, dans une moindre mesure, ottomans), se développe dans la partie russe de la province et s'élève contre le rôle prédominant de l'islam dans la société⁴. Dès le début du XIX^e siècle, des journaux comme *Ekinçi* et *Molla Nasreddin* servent de tribunes à de nombreux intellectuels azéris laïques. Beaucoup d'entre eux ont fait leurs études dans des villes comme Moscou, Saint-Pétersbourg ou Istanbul et parfois même en Europe, à l'instar de Ali Merdan Topchubashi (1895-1981), un des grands intellectuels et hommes politiques azerbaïdjanais. D'autres figures respectées, comme Ali Bey Huseyinzade (1864-1941) ou Ahmet Aghaev (1869-1939), ont joué un rôle considérable dans la sécularisation de la société. Par leurs activités intellectuelles et leur dénonciation de certaines pratiques religieuses, ils contribuent à l'affaiblissement de l'influence religieuse des mollahs, chiites en particulier, sur la population et, en fin de compte, à la sécularisation des esprits.

La chute du régime tsariste après la révolution de 1917 et l'avènement de l'Union soviétique, dans le cadre de laquelle est fondée la république soviétique d'Azerbaïdjan, signent le début d'une nouvelle (et difficile) période pour l'islam aux marges de l'empire. Les recherches sur ce thème ont longtemps été dominées par la grille d'analyse forgée par Alexandre Bennigsen⁵, mais celle-ci est de plus en plus souvent invalidée par les chercheurs contemporains sur l'islam ex-soviétique. La typologie de Bennigsen s'appuie en effet sur l'existence pendant toute l'ère communiste de deux islams, l'un « officiel » et l'autre souterrain, qu'il qualifie de « parallèle »⁶. Alors que l'islam populaire est durement réprimé à l'échelle de toute l'Union soviétique, surtout durant les grandes purges des années 1930, un islam officiel est mis en place par le pouvoir central à partir de 1944 à travers la création de quatre Directions des affaires spirituelles chargées d'administrer l'ensemble des communautés musulmanes de l'Union. Héritières d'institutions déjà existantes sous une autre forme pendant la période tsariste, ces Directions permettent au pouvoir soviétique de contrôler la part de l'islam que l'idéologie soviétique de répression du fait religieux n'a pas

³ A. Geyushov, « Azerbaycanda sovet hakimiyyetinin islama münasibetde yeritdiyi dövlət siyaseti » [La politique soviétique par rapport à l'islam en Azerbaïdjan], *Qútb +*, Bakou n° 1, 2004, p. 10.

⁴ V. Adam, « Why do they cry? Criticisms of Muharram celebrations in tsarist and socialist Azerbaijan » in Brunner R., Eden W. (ed.), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*, Leiden-Boston-Köln, E. J. Brill, 2001, pp. 114-134.

⁵ A. Bennigsen, *Les Musulmans oubliés, l'islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1981.

⁶ A. Bennigsen, *op. cit.*

réussi à faire disparaître⁷. Cet islam officiel est, à partir des années 1960, mis au service de l'Etat soviétique pour promouvoir l'image de l'URSS dans le reste du monde musulman. Il coexiste donc, selon Bennigsen, avec un « islam parallèle », appelé aussi « islam populaire », qui perdure autour des lieux de pèlerinage et des lieux saints⁸ et dont les confréries soufies sont les principaux défenseurs, surtout dans les régions majoritairement sunnites. Toutefois, d'après Bennigsen et selon bien d'autres études sur l'islam soviétique, l'attitude du pouvoir vis-à-vis de la religion se caractérise par la répression et la fermeture des lieux de prière⁹.

Des recherches plus récentes sur l'islam soviétique invitent à relativiser la part de répression dont l'islam aurait fait l'objet en URSS. Ainsi, les travaux de Bakhtiyor Babadjanov, en offrant des études inédites sur l'un des plus grands savants musulmans qui aient vécu sous le régime soviétique – Muhammadjan Hindustani –, obligent à nuancer – sans les invalider – les études de Bennigsen sur ce que fut la réalité islamique pendant la période soviétique¹⁰. Ses travaux démontrent que si, sous Brejnev, Hindustani a pu exercer et former plusieurs disciples sans être ennuyé, c'est que la répression du religieux ne fut pas aussi féroce que certains voudraient le faire croire.

En réalité, il serait plus exact de dire que l'attitude de l'Union soviétique face à la religion a été ambivalente et a évolué au fil du temps. Dans les années 1930, l'islam (comme les autres religions) a été presque totalement chassé de l'espace public. La plupart des mosquées ont été fermées, démolies ou reconverties, l'éducation religieuse a été bannie et toute manifestation publique du sentiment et de la pratique religieuse, comme les '*ashura*, ces cérémonies d'autoflagellation commémorant le martyr de Hussein à Kerbala en 680 qui se déroulaient dans les régions chiïtes, a été interdite. Or l'islam a non seulement continué à exister dans la sphère privée, mais il a réussi à se développer au vu et au su des autorités soviétiques. Faire preuve de foi et de pratique religieuse était en réalité plus déconsidéré que formellement interdit. Nos dizaines d'entretiens avec de nombreuses personnalités religieuses, d'âge mûr et ayant bien connu la politique soviétique de lutte contre la religion, montrent que la répression n'a jamais été totale, notamment dans les provinces les plus reculées. Il nous a aussi été donné de rencontrer, notamment dans le Sud, vers Lenkeran et Massalli ainsi qu'à Nakhitchevan, plusieurs témoins qui ont été des membres exemplaires du parti communiste chargés de diriger des cellules locales du PC et, dans le même temps, des acteurs dynamiques de la vie religieuse locale, qui enseignaient le Coran dans les quartiers populaires. Certaines régions d'Azerbaïdjan ont ainsi toujours été réfractaires aux injonctions

⁷ D. Brower, *Turkistan and the Fate of the Russian Empire*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

⁸ A. Bennigsen, *op. cit.*

⁹ Y. Ro'i., *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Perestroika*, New York, Columbia University Press, 2000.

¹⁰ B. Babadjanov, M. Kamilov, « Muhammadjan Hindustani (1892-1989) and the beginning of the great schism among the Muslims of Uzbekistan » in S. Dudoignon, H. Komatsu, *Islam and Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries)*, Londres-New York-Bahrein, Paul Kegan, 2001.

du pouvoir central. C'est le cas par exemple des villes du Sud susmentionnées mais aussi et surtout de Nardaran, dans la banlieue de Bakou où se trouve un lieu de pèlerinage très cher aux chiïtes, le tombeau de Rahime Hanim, fille du septième imam Musei Kazim (et donc sœur du huitième imam, Reza).

LES ANNÉES 1990 OU LA PROFONDE RECOMPOSITION DE L'ESPACE ISLAMIQUE EN AZERBAÏDJAN

Au début des années 1990, la disparition de l'Union soviétique et l'émergence sur ses cendres de républiques indépendantes provoquent de profonds bouleversements au sein des communautés musulmanes, notamment dans le domaine des relations entre Etat et religion. L'islam connaît un renouveau dans l'ensemble de l'espace ex-soviétique. Par renouveau, nous entendons la réouverture des mosquées fermées et la construction de nouveaux lieux de culte fréquentés par un nombre grandissant de fidèles, une visibilité accrue de la religion dans l'espace public, le développement et la diffusion massive d'une littérature islamique dans les librairies et la parution d'une pléthore d'articles sur le sujet dans les colonnes des quotidiens, y compris les plus généralistes. Toutefois, ce renouveau islamique doit être nuancé et analysé en détail.

Les sources locales du renouveau islamique

En premier lieu, il est impératif de rappeler que cette résurgence n'a pas commencé avec la fin de l'Union soviétique. Les forces religieuses longtemps présentées comme totalement nouvelles et fraîchement importées de l'étranger étaient déjà à l'œuvre avant même la dislocation de l'Union soviétique. Comme nous le verrons par la suite, c'est également le cas des idées fondamentalistes issues du wahhabisme ou du salafisme¹¹. Ainsi, en matière de circulation des idées religieuses, la fin de l'Union soviétique ne peut être perçue comme une date charnière. Des études sur le phénomène religieux dans les Balkans et l'Asie centrale post-soviétique confortent cette hypothèse : le champ religieux avait déjà commencé sa mutation avant même l'écroulement du système socialiste¹². Néanmoins, les

¹¹ R. Motika, « Islam in post-Soviet Azerbaijan », *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 115, Été 2001, pp. 111-124.

¹² Voir les travaux de N. Clayer et de X. Bougarel, notamment leur ouvrage collectif, *Le Nouvel islam balkanique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001. Sur le même sujet mais plus spécifiquement consacré à l'Asie

indépendances, en rendant possible la circulation des hommes et des idées, ont permis aux communautés musulmanes isolées de l'Union d'intégrer la mondialisation religieuse et ont favorisé l'accélération d'un processus de recomposition qui, dans le cas de l'Azerbaïdjan, s'est articulé autour de trois dynamiques.

La première d'entre elles, d'ordre interne, émane de la population elle-même et prend la forme d'une quête identitaire et spirituelle et d'une réappropriation de valeurs religieuses et morales longtemps refoulées. Cette dynamique, qui passe par l'affirmation dans l'espace public des pratiques et des symboles religieux, vise à rétablir le lien avec le passé et les ancêtres. Chaque village, chaque quartier se dote alors d'une mosquée, non pas tant pour pratiquer l'islam que pour rendre l'espace public conforme à la nouvelle identité nationale. On trouve ainsi à l'heure actuelle dans plusieurs villages d'Azerbaïdjan des mosquées quasiment désertes, guère fréquentées qu'une fois par semaine, pour le sermon du vendredi, par une poignée de barbes blanches, les *aksakals*. Ainsi, la nouvelle façon de définir son identité azérie passe désormais par la religion même si les mosquées qui fleurissent servent plus souvent de décors que de véritables lieux de culte.

La deuxième dynamique est initiée par les élites politiques post-soviétiques. Hier encore communistes mais reconverties au nationalisme, elles ont besoin de la religion pour imposer et légitimer leurs nouvelles politiques identitaire et nationale. Pour marquer une véritable rupture avec le régime soviétique rendu responsable de tous les maux de la société, les dirigeants introduisent un « parler islamique » dans le nouveau discours national. En Azerbaïdjan, cela se traduit par des gestes symboliques comme le pèlerinage du président Heydar Aliev¹³ à la Mecque en compagnie de son fils et successeur Ilham, ses nombreuses visites à certains mausolées réhabilités qui revêtent une grande importance pour les fidèles et sa participation régulière à des cérémonies religieuses. Par exemple, situé à une quarantaine de kilomètres de Bakou, le tombeau du saint musulman Mir Movsum Agha, né sous le régime soviétique, a bénéficié dès 1993 de la visite de Heydar Aliev qui a contribué financièrement à sa restauration et à sa réhabilitation. Cette « reconversion » des élites à l'islam s'affirme aussi dans le domaine de la politique étrangère, dans la mesure où celles-ci initient des politiques de rapprochement avec certaines organisations islamiques internationales comme l'Organisation de la conférence islamique ou la Ligue arabe. L'objectif de cette diplomatie islamique répond au besoin de trouver des alliés dont l'appui pourrait s'avérer utile pour le règlement du conflit du Karabakh, mais également à la volonté des nouveaux dirigeants d'assurer une place honorable à l'Azerbaïdjan dans le monde musulman.

centrale, voir B. Babadjanov, « Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan », *Les Cahiers d'Asie centrale*, n° 5-6, 1998, pp. 285-311.

¹³ Bien qu'il ne soit pas le premier président de l'Azerbaïdjan indépendant, Heydar Aliev doit être pris comme référence en matière d'analyse des relations entre l'Etat et la religion dans la mesure où ses prédécesseurs, Muttalibov et Eltchibey, sont restés trop peu de temps au pouvoir pour définir une politique religieuse, occupés qu'ils étaient par le conflit du Karabakh et les récurrentes crises politiques internes du jeune régime post-soviétique.

Les sources extérieures du renouveau islamique

La troisième, et sans doute la plus importante, dynamique du renouveau islamique vient de l'extérieur. S'inscrivant tantôt en continuité tantôt en rupture avec l'islam local, cette dynamique est complexe et multiforme, car elle provient de différents horizons géographiques, culturels et religieux. Trois influences extérieures entrent ici en interaction : celle venue de Turquie, celle venue d'Iran et celle venue des pays arabes. De façon isolée ou concertée, elles ont toutes trois participé au renouveau de l'islam en Azerbaïdjan. Parce qu'il est le plus proche et qu'il possède des liens historiques forts avec le pays qui formait avec lui autrefois un seul et même empire, l'Iran est sans doute le lieu d'où ont le plus tôt filtré les idées religieuses qui ont contribué au renouveau chiite.

• Les influences iraniennes

Afin de mieux cerner les influences iraniennes, rappelons que le chiisme n'est pas une religion uniforme : plusieurs tendances cohabitent en son sein, représentées par des penseurs et des chefs religieux. A ce titre, les idées chiites qui ont franchi l'Araxe pour réislamiser les Azéris du Nord sont plurielles, issues des représentations officielles de la République islamique et de celles de fondations privées. Ainsi, les services diplomatiques et les centres culturels de l'Iran sont chargés de la promotion des idées des dignitaires du régime, notamment celles d'Ali Khamenei, guide de la révolution islamique depuis la mort de Khomeiny en 1989. Le centre culturel iranien et la *huseyniyye*¹⁴ qui lui est affiliée, principaux vecteurs de diffusion de l'islam officiel iranien en Azerbaïdjan, sont dirigés par un certain Ahmedi Ojak Nejad qui n'est autre que le gendre de Khamenei et son représentant spirituel ou *vekil*. Les fondations privées sont néanmoins plus performantes et mieux organisées dans leurs œuvres missionnaires. Afin de mieux comprendre l'originalité et la complexité de ces dernières, il convient de définir brièvement quelques notions et concepts fondamentaux de la théologie chiite, les principes de l'*ijtihad*, de *marja'iyya*, de *khoms* et de *mujtahid*.

L'une des principales différences entre chiisme et sunnisme réside dans le fait que le premier est plus sensible au cléricalisme et à la hiérarchie que le second. Ainsi, si dans l'islam « originel » le droit musulman précise que le fidèle s'acquiesce de son devoir de musulman et gagne sa place au paradis par la connaissance du Coran et des *hadiths* (recueil des faits et gestes du prophète Mahomet), *a contrario*, les docteurs de la loi chiites insistent sur le fait que le musulman ordinaire n'a pas les facultés intellectuelles suffisantes pour accomplir seul ses devoirs de bon musulman et doit donc être guidé par un savant en religion seul apte à lui indiquer la voie à suivre pour vivre sa vie conformément aux préceptes de l'islam¹⁵. Le degré

¹⁴ Une *huseyniyye* est un lieu de culte propre au chiisme, semblable à une mosquée mais plus spécifiquement consacré à la tenue des cérémonies commémorant la passion de l'imam Hussein, fils de Ali. La première *huseyniyye* d'Azerbaïdjan a vu le jour en 1994 à l'initiative du centre culturel iranien.

¹⁵ H. Heinz, *Le Chiisme*, Paris, PUF, 1995.

de connaissance de ces guides leur confère le droit à l'*ijtihad*, c'est-à-dire à l'interprétation du Coran et des *hadiths* pour répondre aux préoccupations actuelles des musulmans. Cette notion de *ijtihad* (aptitude à interpréter) que détient le *mujtahid*, l'autorité religieuse savante, occupe une place fondamentale dans le chiisme et a été au centre des grands débats théologiques dans les centres intellectuels de Kerbala, Najaf, Qom et Mashad, berceaux historiques de la pensée chiite.

Un autre terme, plus lié que le précédent au chiisme, est la notion de *marja'iyya*, mot qui vient de l'arabe et qui désigne le fait de s'adresser ou de se fier à quelqu'un ; le *marja'*, instance ou autorité, est le titre donné à une haute personnalité religieuse chiite qui a atteint un tel niveau de connaissance, de compétence religieuse et de sagesse qu'elle est devenue une source d'inspiration, un exemple à suivre, *marja'i taqlid*. Formés dans des *hozé* (ou *hawza*), sortes de campus islamiques où se trouvent regroupés des *madrassa*, des écoles, des mosquées, des centres et des instituts de formation à l'intention des jeunes clercs, les *marja'* constituent un groupe de savants de très haut niveau qui ne compte en tout et pour tout qu'une dizaine de membres, la plupart vivant à Qom ou à Nadjaf. Il n'existe aucune procédure précise à suivre pour devenir *marja'i taqlid*. En règle générale, une assemblée d'autorités religieuses se réunit pour accorder ce titre au meilleur des prétendants¹⁶. Le *marja'i taqlid* dispose de pouvoirs considérables : il peut rédiger sa *Risale*, sorte de traité de droit expliquant au musulman la manière de se conduire et de se comporter en société. Ce guide revêt une importance primordiale, puisque sa diffusion dans tout le monde chiite – voire au-delà, musulman – assure à son auteur une notoriété et une popularité qui lui permettent d'élargir son cercle de disciples et d'asseoir sa puissance au sein du clergé. Dans chaque ville importante du monde musulman, les *marja'* disposent de bureaux de représentation ou *daftar*, dirigés par un représentant, le *vekil*, chargé de diffuser leurs œuvres et leurs idées et de recruter le plus grand nombre de disciples. C'est ainsi par exemple que de grands *marja'i taqlid* comme Ali Sistani ou Fazil Lenkerani ont pu, à partir des années 1970, asseoir leur autorité religieuse grâce à la diffusion de leur œuvre par le biais de *vekils*, envoyés aux quatre coins du monde chiite.

Par ailleurs, et c'est là une autre particularité du chiisme, les *marja'i taqlid* ont le pouvoir de lever un impôt spécifique auprès de leurs disciples : le *khoms*, qui en principe doit correspondre au cinquième de la fortune du fidèle. Grâce au *khoms*, le *marja'* dispose de sommes colossales qu'il peut dépenser et redistribuer à sa guise, le plus souvent sous forme d'aide aux plus nécessiteux, aux malades, aux étudiants des *madrassa*, etc. Celles-ci servent également souvent à la construction ou à la réhabilitation de mosquées, d'écoles, de dispensaires ou d'hôpitaux ou bien encore à l'octroi de bourses d'études aux centaines de jeunes étrangers qui vont étudier à Qom, Nadjaf ou dans une autre ville phare du chiisme. La plupart des étudiants azerbaïdjanais qui fréquentent les *madrassa* Imam Khomeiny et Al Hujjatiyya de Qom bénéficient de bourses d'étude qui proviennent de cet impôt spécifique au chiisme. De même, certains centres culturels ou certaines *madrassa* implantés en Azerbaïdjan et dans les provinces azérophones de la Géorgie sont financés par des fonds provenant du *khoms*.

¹⁶ S. Mervin, *Histoire de l'Islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, 2001.

En Azerbaïdjan, pour plusieurs raisons, l'institution de la *marja'iyya* est historiquement peu connue et peu implantée. D'abord, comme cela a été évoqué précédemment, la présence russe dès 1828, puis la révolution bolchevique et enfin l'expérience soviétique à partir des années 1920 ont rendu quasi impossible la pénétration des idées des grands guides chiites. Durant la période soviétique, la communication a été pratiquement coupée entre les chiites d'Azerbaïdjan et les *mujtahid* de Qom et de Najaf. Ensuite et surtout, la faible familiarité des chiites azerbaïdjanais avec la réalité de la *marja'iyya* vient du fait que celle-ci s'est surtout structurée dans les années 1940 en Irak et en Iran, à une époque de fermeture quasi totale du pays. Quand on interroge aujourd'hui les « professionnels » azerbaïdjanais de la religion à propos de la *marja'iyya* sous le régime soviétique, tous affirment en avoir toujours connu l'existence et avoir eu accès, à partir des années 1970 mais surtout 1980, aux opuscules théologiques de l'imam Khomeiny. Sans remettre en cause la bonne foi de nos interlocuteurs et en dépit des émissions de radio émises depuis Tabriz par la république islamique d'Iran dès 1980 et captées en Azerbaïdjan, nous avons pu vérifier, en croisant nos différentes sources, que bien peu de gens avaient, pendant la période soviétique, une idée précise de ce que représentait et constituait la *marja'iyya*. Il semble que les religieux acceptent mal leur « retard » et leurs lacunes en théologie et répètent à l'envi comme pour s'en convaincre eux-mêmes : « Nous étions là, y compris pendant la période soviétique », signifiant qu'ils ne doivent pas leur connaissance de l'islam à des éléments étrangers et que celle-ci ne date pas de la dislocation de l'Union. Or il apparaît clairement que la notion de *marja'iyya* n'a de sens en Azerbaïdjan que depuis l'indépendance, et que sa diffusion dans le pays n'est pas sans lien avec l'activisme de l'Iran voisin en matière de coopération religieuse.

Nombre de fondations privées iraniennes, patronnées par de grandes figures religieuses ou *mujtahid*, ont œuvré à la réislamisation de l'Azerbaïdjan. Parmi celles-ci, il convient de citer Fazil Lenkarani, Jevad Tabrizi et Ali Sistani, qui comptabilisent à eux trois le plus grand nombre de disciples en Azerbaïdjan. Si les deux premiers – décédés début 2007 – doivent leur succès à leur appartenance à l'ethnie azérie, Sistani le doit à son image d'homme modéré mais aussi, et surtout, à sa fortune. Ses fondations caritatives financent les études en Iran de nombreux jeunes Azerbaïdjanais, qui à leur retour au pays diffusent largement ses œuvres, dont sa *Risale*. La dynamique iranienne dans la recomposition de l'islam azerbaïdjanais a surtout été importante entre 1990 et 1995 et elle s'est essentiellement déployée auprès des chiites du Sud du pays et de la république autonome du Nakhitchevan. Elle a obtenu des résultats concrets entre 1991 et 1994, quand le régime de Bakou était encore instable et mis en difficulté par la guerre du Karabakh contre l'Arménie, puis, pour des raisons qu'on évoquera plus loin, son influence s'est relativisée lorsque le pouvoir politique est parvenu à mieux établir son contrôle sur la société.

• Les influences salafistes/wahhabites venues du sunnisme arabe

La deuxième influence extérieure à avoir joué un rôle dans le renouveau de l'islam en Azerbaïdjan, cette fois au sein de la communauté sunnite, est venue des Etats du Golfe et d'Arabie Saoudite. Appelé wahhabisme par ses détracteurs (en référence à l'idéologie fondée

par le théologien saoudien rigoriste Abdul Wahhab, 1703-1792) et salafisme ou *wahidun* par ses défenseurs, ce courant, en apparence homogène, comprend en réalité une multitude de mouvances qui sont, à des degrés divers, plus ou moins puritaines, fondamentalistes ou violemment radicales¹⁷. S'appuyant sur une réinvention de la tradition du Prophète, ces mouvances prônent une pratique de l'islam qu'elles qualifient de « pure », correspondant à l'islam des origines, tel que le pratiquait le prophète Mahomet. En Azerbaïdjan, cette nébuleuse s'est développée essentiellement parmi les minorités ethniques nord-caucasiennes traditionnellement sunnites (Lezguis, Tchétchènes, Avars...) ainsi que dans la capitale multiethnique qu'est Bakou.

Dans cette ville, le haut lieu de tous ces courants salafistes est la mosquée Abu Bakir, dirigée par le jeune mais très charismatique Gamet Suleymanov, qui, dès l'ouverture du pays, s'est rendu en Arabie Saoudite et au Soudan pour y poursuivre des études islamiques. La base sociale revendicative, voire révolutionnaire et moderniste, de cette idéologie qui prône une purification et une rationalisation de l'islam pour retrouver un âge d'or perdu, séduit surtout les jeunes, désemparés par le manque de repères identitaires et la crise consécutive à la transition économique et sociale que connaissent toutes les sociétés caucasiennes, et le contexte explique en partie le succès de cette école salafiste dans tout le Caucase.

• Les influences des confréries sunnites de Turquie

Les influences religieuses en provenance de Turquie constituent le troisième courant (lui-même traversé par différentes tendances) de la recomposition de l'islam azerbaïdjanais.

En Turquie, les premiers effets de l'ouverture amorcée au début des années 1980 avec la politique libérale de Turgut Özal se sont fait sentir à l'orée des années 1990, coïncidant avec l'éclatement de l'Union soviétique qui a offert au secteur privé turc des débouchés aussi faciles qu'inespérés¹⁸. La libéralisation de la Turquie a permis à des entreprises anatoliennes de taille moyenne d'atteindre une stature internationale. Or beaucoup de ces dernières étaient dirigées par des entrepreneurs traditionalistes et conservateurs. En d'autres termes, la libéralisation de l'économie turque a favorisé la montée en puissance d'hommes d'affaires aux convictions religieuses affirmées et l'essor d'entreprises transnationales colossales ayant pour ambition commerciale et missionnaire de satisfaire *l'oumma*, la communauté musulmane mondiale, dans son ensemble. Dans l'euphorie de tous les possibles qui a suivi les indépendances des républiques de l'ex-URSS, les « retrouvailles entre les peuples frères turcs » ont levé un formidable espoir auprès de nombreux acteurs, publics et privés, exaltés à l'idée de redécouvrir le « monde turc enfin libéré du joug communiste » et de lui montrer le chemin à suivre.

¹⁷ Sur le wahhabisme et ses différentes variantes, voir G. Steinberg, « Religion et Etat en Arabie Saoudite », *La Pensée*, n° 335, 2003, pp. 7-20 ainsi que H. Algar, *Wahhabism: A Critical Essay*, New York, Oneonta, 2002.

¹⁸ A. Kuru, « Globalization and diversification of Islamic movements: Three Turkish cases », *Political Science Quarterly*, Vol. 120, n° 2, 2005, pp. 253-274.

Les premiers à s'intéresser à l'ex-URSS furent les disciples de Sait Nursi (1876-1960), organisés en plusieurs mouvements dits *nourdjou* et associés à différentes activités économiques, commerciales, éducatives et religieuses. Ils ont incontestablement influencé l'islam azéri à plusieurs niveaux¹⁹. Parmi les disciples de Sait Nursi, on distingue tout d'abord les « classiques » appliquant à la lettre les préceptes de leur maître et limitant leurs activités missionnaires à la diffusion de son œuvre maîtresse, la *Risale-i Nur* (Épître de la lumière), une exégèse du Coran qui a été depuis traduite dans toutes les langues turques et en russe. Généralement, cette littérature est colportée par des hommes d'affaires ou des étudiants inscrits dans les universités azerbaïdjanaises qui organisent des séminaires ou fondent des *madrassa* informelles sur les campus ou même dans des quartiers résidentiels.

Leur islam hérité de la pensée de Sait Nursi est modéré, dans la mesure où il ne s'oppose jamais au pouvoir en place et refuse toute violence, sans cependant s'interdire la critique. L'islam *nourdjou* se caractérise également par un fort penchant pour un nationalisme turc modéré, tel qu'il est véhiculé par des jeunes Anatoliens, fiers de leur identité turque face à leurs « frères » centrasiatiques, et de leur appartenance au grand monde turc, qu'ils souhaitent voir se recomposer à l'occasion de la fin de l'Union soviétique. Enfin, cet islam, mystique et peu politisé, est aussi néo-confrérique, dans la mesure où, en dépit des avertissements de Sait Nursi qui n'y était pas favorable, ses membres s'engagent de plus en plus souvent à vivre sur le modèle de leur maître. En cela, Sait Nursi apparaît comme le père fondateur d'une nouvelle confrérie, née dans les années 1920-1930 sous la République turque, semblable dans son mode de pensée et de fonctionnement à la *nakchibendiya*, la *kubrawiyya* ou la *yeseviyya*, trois confréries mystiques musulmanes nées en Asie centrale entre le XIII^e et le XV^e siècle.

Issu de la même mouvance *nourdjou*, le mouvement de Fethullah Gülen (né à l'est de la Turquie en 1938 et actuellement en exil volontaire aux États-Unis) a lui aussi participé à la réislamisation, non seulement de l'Azerbaïdjan, mais aussi de toute l'Asie centrale, du Caucase, des régions musulmanes de la Fédération de Russie et même des Balkans où il est également actif. En Azerbaïdjan comme ailleurs, le mouvement est surtout présent par ses activités éducatives. Des hommes d'affaires ont créé selon leur région d'origine en Turquie des associations caritatives à partir desquelles ils ont fondé des lycées privés, des centres de préparation aux concours universitaires et même des écoles primaires à travers tout le pays. Une grande université émanant du mouvement *fethullahci* a été créée à Bakou en 1995 et figure aujourd'hui parmi les plus prestigieuses du pays²⁰.

Il serait pourtant erroné de croire que la quinzaine d'écoles privées, l'université et les centres de préparation aux concours d'entrée des universités ne sont que de nouvelles *madrassa* dispensant un enseignement purement religieux. En réalité, le discours que l'on peut entendre

¹⁹ Sur Sait Nursi et son empreinte sur l'islam turc, voir Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, The University of New York Press, 1989. Voir également H. Yavuz, « Said Nursi and the Turkish experience », *The Muslim World*, Vol. 89, n° 3-4, 1999.

²⁰ Sur le mode d'implantation, les activités scolaires et le message religieux véhiculé par le mouvement dans toute l'ex-URSS, voir Balci B., *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale, les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

dans ces établissements est plus complexe et le message religieux qu'il contient est véhiculé d'une manière si subtile qu'il a leurré une décennie durant les autorités post-soviétiques les plus suspicieuses. Conformément à la loi, ces écoles garantissent un enseignement laïc, donnant la priorité aux sciences, notamment à la biologie, à la physique, aux mathématiques ainsi qu'à l'informatique. Les cours sont dispensés essentiellement en anglais, ce qui leur assure un succès et un prestige que les écoles locales ne peuvent égaler.

La philosophie religieuse n'est cependant pas totalement absente de ces établissements éducatifs ; elle est simplement dispensée de façon diffuse, sous forme, par exemple, de séminaires, à travers des clubs de lecture ou des rencontres, pour ne pas éveiller les soupçons des autorités. Dans les premières années qui ont suivi l'indépendance de l'Azerbaïdjan, une éducation islamique de base a été introduite dans les lycées de façon ouverte et ostentatoire. Mais au fur et à mesure qu'a grandi l'inquiétude des autorités vis-à-vis des prosélytismes de tous bords, cet enseignement – *tabligh* (propagation) ou *da'wa* (prédication) – a été délaissé au profit d'une nouvelle méthode d'éducation plus discrète et insidieuse, développée par Fethullah Gülen, et appelée *temsif*²¹. Ce terme, signifiant « représentation » ou « modèle » en turc, suggère que les missionnaires prêchent par l'exemplarité. En d'autres termes, sans même parler d'islam ou de Coran et sans évoquer leur mouvement, son leader ou son œuvre, les missionnaires, les professeurs et les éducateurs font, par leur conduite, la preuve par l'exemple de la justesse de la pensée islamique pour un développement personnel harmonieux et couronné de succès. Ainsi, propreté, hygiène, politesse, courtoisie, sobriété, respect des aînés et patriotisme régissent leur comportement quotidien. En faisant des émules, ils amènent peu à peu les plus motivés à s'intéresser de plus près à leur philosophie et à leurs idées. Ce faisant, le mouvement a grandement participé à la formation des nouvelles élites du pays, tant politiques que religieuses.

Bien que moins actifs que ceux de Sait Nursi et de Fethullah Gülen, les disciples de deux autres mouvements turcs ont également accompagné la réislamisation de l'Azerbaïdjan. La fondation caritative Mahmut Ziya Hudayi, l'une des multiples branches de la *nakchibendiya* en Turquie, est la principale influence *nakchibendie* turque en Azerbaïdjan. Le siège de la fondation, installé à Üsküdar, sur la rive orientale d'Istanbul, a négocié avec les autorités azerbaïdjanaises et obtenu dès 1992 l'ouverture d'un bureau à Bakou. A partir de cette antenne, le groupe gère dans la capitale et dans le reste du pays une demi-dizaine de *madrasa* exclusivement vouées à l'enseignement des bases de l'islam à des jeunes dont l'âge s'échelonne de dix à quinze ans.

Proches de la *nakchibendiya* mais opérant avec moins de moyens et dans une semi-clandestinité, les disciples de Suleyman Tunahan (1888-1959)²², appelés *Suleymanci*, occupent également une place non négligeable dans le puzzle du nouvel islam azerbaïdjanais. Leur philosophie s'appuie sur le slogan « tout pour le Coran, tout par le Coran » ; ils sont en

²¹ Sur ces méthodes classiques de *da'wa* et *tabligh*, voir R. Martin, « Conversion to Islam by invitation, proselytism and the negotiation of identity in Islam » in J. Witte, R. Martin (eds.), *Sharing the Book: Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*, New York, Orbis Books, 1999, pp. 95-117.

²² La néo-confrérie en question édite peu de publications mais possède deux sites Internet régulièrement mis à jour : <http://www.beyan.com.tr> et <http://www.tunahan.org>

cela fidèles à leur maître, qui ne se souciait que de la nécessité pour tout musulman d'être apte à lire le Coran, condition *sine qua non* selon lui de l'accès au paradis.

De son côté, l'Etat turc n'est pas resté inactif même si ses initiatives et ses résultats ne peuvent être comparés à ceux des mouvements privés. Dès 1991, les diplomates d'Ankara se sont intéressés au nouvel espace turc que représentait l'Azerbaïdjan en cherchant à répondre aux multiples demandes de coopération exprimées par le nouveau pouvoir politique. Bien que laïque, la République turque a développé une politique religieuse aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ses frontières. La Direction des affaires religieuses, *Diyanet*, qui possède un quasi-statut de ministère des Cultes, sert d'instrument de gestion et de régulation de l'islam dans le pays et assure l'interface avec l'étranger en matière de coopération religieuse. Jusqu'aux années 1990, les activités de la *Diyanet* à l'étranger se limitaient à l'Europe, notamment à l'envoi d'imams et de conseillers religieux en France et en Allemagne. L'apparition de nouvelles opportunités dans l'ancien bloc de l'Est a entraîné certains changements. Bénéficiant de nouveaux moyens financiers, la *Diyanet* cherche désormais à peser de tout son poids dans la restructuration de l'islam en Asie centrale, dans le Caucase et les Balkans.

En Azerbaïdjan, la *Diyanet* a ouvert dès 1992 une représentation permanente à partir de laquelle elle édite et distribue une abondante littérature islamique dans le pays et forme de nouveaux cadres religieux. Ainsi, la Turquie a fondé l'une des deux universités islamiques que compte Bakou, qui possédait déjà un lycée de théologie créé par le gouvernement d'Ankara. De plus, depuis une quinzaine d'années, plusieurs facultés de théologie turques, notamment celle de l'université de Marmara à Istanbul, accueillent régulièrement des étudiants azerbaïdjanais qui, une fois leur cursus terminé, reviennent dans leur pays et participent à la diffusion d'un islam turc, donc sunnite, plutôt modéré et habitué à composer avec un Etat séculier.

Ces trois dynamiques – issues des fidèles, des autorités et des pays voisins –, traversées chacune par diverses sensibilités, se combinent selon le contexte et la configuration des rapports de force. Au sein même des influences extérieures, les différentes tendances peuvent s'affronter mais aussi coopérer et brouiller ainsi les pistes pour ceux qui tentent de les identifier. La segmentation des divers courants à l'œuvre est donc à géométrie variable. Ainsi, des membres de confréries turques fréquentent occasionnellement des disciples salafistes originaires du monde arabe en dépit du rigorisme de ces derniers. De jeunes imams formés en Turquie ou en Azerbaïdjan par des fondations *nakchibendies* peuvent rejoindre les rangs du salafisme. Inversement, des jeunes, séduits un temps par le salafisme, s'en éloignent dès qu'ils en découvrent certains excès. Cette interpénétration des courants et le va-et-vient de leurs disciples traversent même le clivage chiisme/sunnisme. Certains jeunes chiites, par exemple, qui, dès 1992, ont fréquenté les fondations sunnites turques implantées à Bakou, ont fini par se « convertir » au sunnisme, d'autant plus facilement, il est vrai, que le clivage entre les deux écoles est encore aujourd'hui peu intériorisé par les fidèles.

Il est donc faux de voir le wahhabisme (ou salafisme) comme un simple produit d'importation aux origines purement arabo-saoudiennes. En réalité, des recherches récentes, comme celles de Altay Geyushov, montrent bien que certaines tendances islamistes que l'on croyait importées ont des racines locales. Même limitée et sélective, la politique de

coopération religieuse établie à partir des années 1970 entre l'Union soviétique et certains Etats musulmans avait déjà permis à des musulmans soviétiques de connaître les courants puristes, proches notamment des Frères musulmans²³.

S'agissant du chiisme azerbaïdjanais, nos entretiens avec certains « anciens » montrent que les idées de la révolution islamique, diffusées à travers les œuvres de Khomeiny ou la propagande de la radio iranienne dès 1979, avaient déjà fait leur chemin dans les consciences de nombreux religieux de Bakou et de province, préfigurant le renouveau du chiisme en Azerbaïdjan une décennie plus tard.

LA RELATION DE CAUSALITÉ ENTRE GUERRE DU KARABAKH ET RENOUVEAU ISLAMIQUE

Les sources locales et extérieures du renouveau islamique en Azerbaïdjan ayant été définies, il convient, avant d'analyser la gestion de l'islam par l'Etat, de s'interroger sur les conséquences du conflit du Karabakh sur l'islam azerbaïdjanais. Cela nous paraît d'autant plus primordial que les analystes occidentaux opèrent souvent des raccourcis entre cette guerre et l'islamisation de l'Azerbaïdjan. Certes, des liens existent entre les deux phénomènes, notamment depuis l'échec des négociations, mais leur ampleur ne doit pas être exagérée.

Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que la guerre du Karabakh est typique des conflits qu'ont connus différents pays et régions de l'ex-URSS avant même la dislocation de cette dernière à la fin des années 1980. Province autonome de l'ex-république soviétique d'Azerbaïdjan mais peuplé à 80 % d'Arméniens, le Karabakh est, dès 1988, l'objet et le théâtre de combats interethniques qui se propagent en Arménie et en Azerbaïdjan. Au fur et à mesure que l'Union soviétique se délite, les tensions se transforment en guerre ouverte entre, d'un côté, l'Arménie et les Arméniens du Karabakh qui ne veulent plus vivre sous administration azérie, et de l'autre, l'Azerbaïdjan qui revendique son intégrité territoriale et l'intangibilité de ses frontières. Eclate alors un conflit qui se termine en 1994 par la victoire militaire des Arméniens du Karabakh, soutenus par l'Arménie, qui non seulement s'emparent du Karabakh mais occupent aussi sept districts azerbaïdjanais entourant la province²⁴. A ce contentieux territorial s'ajoute alors le douloureux problème des réfugiés : environ 800 000 Azéris expulsés du Karabakh, d'Arménie ou des régions azéries sous occupation et 300 000 Arméniens qui ont été obligés de partir d'Azerbaïdjan, principalement de Bakou où ils étaient pourtant très bien intégrés dans les milieux économiques, artistiques et intellectuels.

Le facteur religieux a été totalement absent du conflit durant les hostilités : aucun des deux

²³ A. Yunus, *Azerbaycanda Islam* [L'Islam en Azerbaïdjan], Bakou, Institute for Peace and Democracy, 2005.

²⁴ Ces districts sont les suivants : Lachin, Kelbajar, Agdam, Jebrayil, Fuzuli, Gugadli et Zengilan

camps n'a eu recours à la religion pour justifier la guerre. On peut simplement noter qu'au lendemain du conflit, certaines fondations caritatives islamiques, originaires d'Iran, d'Arabie Saoudite ou des Etats du Golfe, ont non seulement apporté une aide humanitaire mais aussi diffusé une abondante littérature islamique dans les camps de réfugiés en Azerbaïdjan.

En revanche, l'échec des négociations sur le règlement de ce conflit conjugué à la détérioration de la situation économique d'une grande partie des Azerbaïdjanais et à l'absence de progrès substantiels en matière de démocratisation du pays alimentent, depuis 2003, la frustration de la population, travaillée par les courants politico-religieux issus de l'opposition. Ceux-ci voient dans l'Occident un ami de l'Arménie chrétienne qui ne fera rien pour obliger les Arméniens à libérer les territoires azéris qu'ils occupent²⁵. Dans cet Occident honni, il y a avant tout la France, sans cesse critiquée, y compris par les autorités séculières, car perçue comme un allié indéfectible de l'Arménie. Viennent ensuite les Etats-Unis dont les bonnes relations avec l'Azerbaïdjan ne suffisent pas à effacer le sentiment populaire selon lequel la loi votée par le Congrès en 1992, dite Freedom Support Act (section 907 A), qui interdit toute aide publique officielle à l'Azerbaïdjan, a été conçue pour soutenir l'Arménie. De manière générale, la France et les Etats-Unis, tous deux membres du Groupe de Minsk qui œuvre sous l'égide de l'OSCE au rapprochement des deux parties pour trouver une solution équitable au conflit, sont perçus par la population comme des Etats davantage intéressés par leurs propres intérêts que par le règlement du conflit.

Plus précisément, la détérioration de la situation économique – alors que grâce à ses ressources pétrolières l'Azerbaïdjan connaît un taux de croissance à deux chiffres depuis 2005 – et, en parallèle, l'absence de véritable démocratisation des institutions du pays, hier contrôlé fermement par Heydar Aliev et aujourd'hui soumis à son fils Ilham Aliev, alimentent la frustration de la population, persuadée que l'Occident n'est pas sincère dans ses promesses sur le Karabakh et son soutien à la démocratisation du pays. Pour une partie des Azerbaïdjanais, encore minoritaires et encadrés par quelques chefs religieux contestataires, l'Occident préfère indéniablement composer avec un régime autoritaire, mieux en mesure de l'aider à réaliser de juteux investissements dans le domaine des hydrocarbures. L'invasion de l'Irak par les armées des Etats-Unis et de la Grande-Bretagne – la firme British Petroleum étant le premier investisseur étranger en Azerbaïdjan – a encore renforcé cette thèse, d'autant plus que cette guerre est bien couverte par les chaînes de télévision locales mais aussi turques et russes, très regardées dans tout le pays.

Cette insatisfaction ne conduit certes pas à la radicalisation de l'islam azéri mais elle est utilisée comme ressource politique par les autorités religieuses et certaines forces politiques dissidentes qui tentent d'islamiser les frustrations économiques et politiques de la population.

²⁵ S. Cornell, *The Politization of Islam in Azerbaijan*, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, avril 2007 (disponible sur le site : <http://www.silkroadstudies.org>).

L'échec paradoxal de l'influence iranienne

La rivalité entre les différentes influences extérieures est une dynamique en constante évolution, mais il semble bien qu'après une première période d'observation mutuelle et d'adaptation au terrain de prédication, celle-ci tourne à l'avantage des courants turcs. Ce succès s'explique d'abord par l'analyse de l'échec paradoxal de l'influence iranienne auprès d'une communauté qui lui est proche par l'histoire et la culture et au sein de laquelle le chiisme est largement majoritaire. De plus, la proximité géographique entre l'Iran et l'Azerbaïdjan, séparés par l'Araxe, aurait dû en toute logique favoriser une réelle pénétration de l'islam chiite iranien, sinon une certaine iranisation du chiisme azerbaïdjanais. Mais les autorités de Bakou ont très tôt déployé une énergie particulière pour contenir l'influence religieuse de l'Iran afin d'éviter que celle-ci n'écrase les particularismes azéris et n'affaiblisse le pays dans son identité singulière. Pour cela, l'Etat a mis en œuvre toute une série de mesures.

En premier lieu et avant même la déclaration d'indépendance, l'embrasement du conflit avec l'Arménie à propos de l'enclave du Karabakh et les différentes alliances régionales qui se sont alors dessinées ont amené Bakou à faire preuve de méfiance envers Téhéran. Si l'Iran n'a jamais armé les Arméniens du Karabakh dans leur lutte irrédentiste contre Bakou, la diplomatie iranienne a, dès les premières tensions, pratiqué une *realpolitik* pas toujours explicite et pris position en faveur des thèses arméniennes. En effet, l'Iran, craignant le sécessionnisme des Azéris iraniens, a préféré apporter son appui à l'Arménie chrétienne plutôt qu'à l'Azerbaïdjan chiite, dont la montée en puissance était vécue comme une menace potentielle pour l'intégrité territoriale et nationale iranienne²⁶.

L'aide à l'Arménie a pris essentiellement la forme d'échanges économiques. Cet aspect est d'autant plus important et vital pour Erevan que le pays est soumis à un blocus économique de la part de Bakou et d'Ankara. L'Arménie entretient des relations correctes, bien qu'assez peu chaleureuses, avec la Géorgie voisine. Cette dernière se méfie en effet de la politique pro-russe d'Erevan et de son soutien à la forte minorité arménienne qu'elle abrite dans sa province de Djavakhétie. Sans les échanges économiques avec l'Iran, sans les dizaines de camions iraniens qui franchissent chaque jour la frontière entre les deux pays, l'approvisionnement de l'Arménie en produits en tout genre (alimentaires, énergétiques, matériaux de construction) deviendrait en peu de temps très problématique.

Par ailleurs, le statut international de la mer Caspienne est source de tensions entre l'ensemble des pays riverains : le Turkménistan, la Russie, le Kazakhstan, l'Iran et l'Azerbaïdjan. Le partage des eaux territoriales et des richesses souterraines de la mer constitue une pomme de discorde supplémentaire entre Bakou et Téhéran et vient s'ajouter aux tensions politiques

²⁶ G. Riaux, « La radicalisation des nationalistes azéris en Iran », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 37, 2004, pp. 15-42.

récurrentes entre les deux pays. La question est si sensible qu'en 2001, des accrochages en pleine mer entre les marines des deux Etats ont bien failli dégénérer en crise ouverte après une démonstration de force de l'aviation turque venue prêter main forte à l'Azerbaïdjan²⁷. Les tensions politiques sont telles que la coopération entre Téhéran et Bakou est aujourd'hui au point mort.

Paradoxalement, ce qui pourrait rapprocher les deux Etats contribue au contraire à éveiller les méfiances et à dresser de nouvelles barrières entre eux. Outre leur appartenance commune à la confession chiite duodécimaine, sur laquelle nous ne reviendrons pas, les deux pays ont longtemps partagé la même histoire qu'ils interprètent cependant de façon opposée. Ainsi, la vie sous les régimes impériaux séfévide et kadjar n'est pas lue de la même manière par les historiens des deux pays. La plupart des intellectuels et politiques azéris continuent de croire que le « grand Azerbaïdjan » a été injustement désuni et morcelé à cause de la rivalité entre Russes et Persans. Ils en oublient que cette pure création soviétique qu'est l'Azerbaïdjan n'avait jamais constitué, avant les années 1920, une entité distincte et que les élites gouvernantes de l'Empire perse étaient très largement azéries. De leur côté, les Iraniens font souvent entendre que l'Azerbaïdjan actuel est un territoire volé à l'Empire perse, dont l'actuelle république islamique d'Iran est l'héritière directe.

Les deux pays divergent également dans leur perception de la nombreuse population azérie vivant en Iran. A Bakou, des cercles proches du pouvoir œuvrent pour un rapprochement culturel avec ces « coethniques », espérant à long terme leur rattachement à l'Azerbaïdjan ou du moins, à moyen terme, une large autonomisation de la province azérie au sein de la République islamique. En Iran, les autorités officielles craignent, à juste titre, qu'un rapprochement entre Bakou et les Azéris d'Iran ne conduise à la remise en question des frontières, voire du pouvoir central, et provoque une crise politique intérieure qui serait d'autant plus dangereuse et dommageable que le pays connaît déjà de nombreuses difficultés sur la scène internationale.

Ces inquiétudes iraniennes sont fondées puisqu'on assiste depuis une quinzaine d'années au renouveau du sentiment nationaliste au sein de la population azérie d'Iran. Certes bien intégrée à la société iranienne et loyale au régime des mollahs et aux structures de l'Etat islamique, celle-ci n'en est pas moins traversée par une vague de revendications de nature essentiellement culturelles et identitaires. Ce réveil national n'est pas sans rapport avec la chute de l'Union soviétique et l'émergence de plusieurs Etats turcs indépendants²⁸. Même si Bakou n'est pas directement choisi comme référent ou modèle, le seul fait que les Azéris du Nord aient acquis leur indépendance amène ceux du Sud à s'interroger sur leur destinée. Par ailleurs, le fait que d'autres peuples turcs comme les Kirghizes, les Kazakhs ou les Turkmènes aient acquis une existence propre sur la scène internationale contribue à revaloriser l'appartenance au monde turc et l'affirmation identitaire turque, si bien que les Azéris d'Iran assument et affichent de plus en plus fièrement leur langue et leur culture,

²⁷ M. Reza-Djalili, « Le Caucase dans la stratégie eurasiatique de l'Iran » in B. Balci, R. Motika, *Religion et politique dans le Caucase post-soviétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007, pp. 53-67.

²⁸ G. Riaux, *op. cit.*

mettant ainsi fin à une longue tradition de moqueries des Persans qui considèrent les Turcs azéris comme des citoyens de seconde catégorie.

Pour conclure sur la mésentente irano-azerbaïdjanaise, précisons que les deux pays ont des régimes aux politiques diamétralement opposées. Ainsi, si la république islamique d'Iran repose, comme nul ne l'ignore, sur une philosophie politique religieuse rigoriste qui se veut le chantre du tiers-mondisme et de l'antioccidentalisme, l'Azerbaïdjan, *a contrario*, déploie une politique identitaire et étrangère d'inspiration occidentale et sans référence à la religion, a fièrement rejoint l'OSCE et aspire à long terme à intégrer l'Union européenne. Pour toutes ces raisons et parce que les autorités azerbaïdjanaises voient dans les relations avec la Turquie des perspectives intéressantes, l'influence de l'Iran demeure faible alors que les courants religieux turcs bénéficient d'un soutien massif du pouvoir azerbaïdjanais.

Le succès turc

Tout d'abord, Bakou et Ankara ont des intérêts convergents en matière de politique régionale. L'axe Géorgie-Turquie-Azerbaïdjan constitue une ligne de rupture qui n'est pas sans intérêt pour la diplomatie officielle américaine dans sa lutte contre l'axe Iran-Russie. Officiellement, cette triple alliance doit permettre le développement sécurisé de l'oléoduc Bakou-Tbilissi-Ceyhan (BTC), qui véhicule les intérêts énergétiques stratégiques d'un consortium multinational emmené par le britannique British Petroleum et composé de nombreuses autres entreprises pétrolières occidentales. Le BTC contourne ainsi avec soin l'Iran et la Russie qui possèdent pourtant les infrastructures pétrolières nécessaires à l'exportation des hydrocarbures de la mer Caspienne. La réalisation de cette nouvelle route à travers le Caucase a renforcé les Azerbaïdjanais dans leur volonté d'ancrer leur pays à l'Occident.

Le contentieux à propos du Karabakh a également contribué au rapprochement entre Bakou et Ankara. Au moment fort de la guerre, entre 1991 et 1994, tout en restant à l'écart du conflit lui-même, la Turquie a multiplié les pressions sur l'Arménie et alerté la communauté internationale pour que cessent les hostilités. Le refus d'Ankara de reconnaître comme génocide les massacres d'Arméniens par la Turquie pré-kémaliste en 1915 avait déjà conduit à la rupture des relations diplomatiques et à la fermeture de la frontière turco-arménienne. Aujourd'hui, la solidarité de la Turquie avec l'Azerbaïdjan sur la question du Karabakh et la permanence de « l'ennemi commun » arménien renforcent l'axe Bakou-Ankara.

Plus fondamentalement, la parenté ethnique et linguistique entre les deux communautés nationales joue également un rôle considérable dans le rapprochement des deux pays. Au lendemain de la disparition de l'Union soviétique, le discours panturc d'Ankara a reçu un bon accueil en Azerbaïdjan. Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir se côtoyer sur les murs de certaines instances officielles les portraits d'Atatürk, père de la Turquie moderne, et de Heydar Aliiev, bâtisseur de l'Azerbaïdjan indépendant, comme il est fréquent de trouver dans la province azerbaïdjanaise des monuments dédiés aux morts anatoliens et azéris,

tombés durant la courte alliance qui a uni Ottomans et Azéris contre les Arméniens en 1918, à la fin de la Première Guerre mondiale.

Enfin, la devise *Bir Millet iki Devlet* (Une nation, deux Etats) cimente les relations officielles bilatérales. D'ailleurs, au vocable azéri est souvent ajouté celui de « turc » pour insister sur l'origine commune des deux peuples et sur la conception unique de la nation turque. Pour toutes ces raisons et parce que la Turquie symbolise pour l'Azerbaïdjan une fenêtre sur l'Occident dont les élites politiques azéries partagent les valeurs, Bakou favorise les échanges avec Ankara, y compris dans le domaine religieux. Préférer une influence islamique turque, fût-elle sunnite dans un pays majoritairement chiite, traduit un choix politique fort de la part de l'Etat, qui avoue ainsi préférer l'essor d'un islam à la turque, c'est-à-dire soumis et loyal au pouvoir politique et prêt à accompagner l'occidentalisation du pays.

LA POLITIQUE DE L'ÉTAT FACE AU RENOUVEAU ISLAMIQUE

Une politique mise en place avec lenteur et tergiversations

Recomposé à l'aune des trois tendances évoquées auparavant (turque, arabe et iranienne), l'islam azerbaïdjanais subit aussi l'influence de l'Etat, qui assume un rôle d'arbitre entre les différents courants islamiques du pays. Les relations entre le politique et le religieux sont soumises aux permanences idéologiques et tactiques des anciennes élites soviétiques encore au pouvoir en Azerbaïdjan.

Déjà, à l'époque de la tutelle russe, entre 1828 et 1917, le contrôle du politique relevait des élites formées à l'européenne dans les grandes écoles de Moscou ou de Saint-Pétersbourg. Pour asseoir sa domination, le pouvoir colonial russe avait en outre créé des écoles à l'européenne (*gymnasium*) dans les principales villes du Caucase, plus particulièrement à Tiflis, alors capitale culturelle de la région. Cette politique de formation d'élites musulmanes locales a rapidement été couronnée de succès, puisque entre 1890 et 1900, nombre de jeunes savants azerbaïdjanais se sont élevés contre la prééminence des élites religieuses dans la société. Pour ne citer qu'un exemple, le journal satirique fondé par Memmed Guluzade, *Mollah Nasreddin*, a servi de tribune pour la dénonciation des élites islamiques dans le pays, souvent d'une manière hautement caricaturale et manichéenne.

Au lendemain de la chute de l'Empire russe, puis dans le cadre de l'éphémère république démocratique indépendante d'Azerbaïdjan (1919-1921) ou encore au sein de la jeune Union soviétique, notamment dans les années 1930, les élites politiques modernes sont attachées au principe de sécularisation et font preuve d'un violent esprit anticlérical. Quant aux élites post-soviétiques, qui nous intéressent plus particulièrement, elles ne sont le plus souvent que les réincarnations nationalistes des anciennes élites communistes restées fidèles

aux valeurs séculières. Ce sont elles qui ont conçu la politique religieuse du nouvel Etat azerbaïdjanais à partir des années 1990 et présidé à un arbitrage entre les différents courants islamiques venus de l'étranger.

Durant les premières années de l'indépendance, entre 1991 et 1995, en raison de la guerre du Karabakh et des instabilités politiques du régime, secoué par plusieurs tentatives de coups d'Etat et menacé par des révoltes sécessionnistes à caractère ethnique et régional (notamment dans la région lezguine²⁹ au nord et talishe³⁰ au sud), le pouvoir, soucieux d'éviter toute rigidité politique, n'a pas cherché à imposer une politique arrêtée en matière religieuse. A cette époque, les déclarations officielles favorables à l'islam ne servent tout au plus qu'à marquer la rupture avec l'idéologie soviétique antireligieuse. Le pouvoir reste avant tout préoccupé par l'intégrité du pays et la survie du régime et ne songera que plus tard au mode de régulation de l'islam. La mise en place d'une véritable politique de gestion du religieux commence avec l'arrivée au pouvoir du président Heydar Aliiev fin 1993, plus précisément après 1995 au fur et à mesure que celui-ci affirme son autorité sur toutes les sphères de l'Etat et toutes les provinces du pays.

A partir de 1996, prenant conscience des effets dévastateurs de certains courants missionnaires chrétiens et musulmans dans le pays³¹, le pouvoir cherche à resserrer le contrôle sur l'espace religieux, notamment sur les groupes islamiques venus de l'extérieur. Certaines fondations iraniennes sont frappées d'interdiction de séjour et des voix s'élèvent pour réclamer un plus grand interventionnisme de l'Etat dans les affaires religieuses.

En 2002, un nouveau pas est franchi dans la mise en place d'une politique de régulation du religieux avec la création du Comité d'Etat pour la coordination du travail avec les organismes religieux, appelé communément Comité d'Etat pour les affaires religieuses³². Confié à Rafiq Aliiev, un orientaliste qui a préféré rompre avec la science au profit de la politique et des affaires de l'Etat, ce Comité a de nombreuses prérogatives, qui se superposent parfois à celles de la Direction des affaires religieuses. Ces interférences expliquent les fréquents

²⁹ Les Lezguines sont une minorité ethnique du Nord-Caucase, installée principalement au Daghestan mais aussi dans le nord de l'Azerbaïdjan, autour des villes de Gussar et de Gouba. A la fin de l'ère soviétique, quelques velléités autonomistes ou séparatistes, parfois radicales, se sont fait jour au sein d'une partie des élites de la communauté, sans trop de succès populaire.

³⁰ Les Talishes sont une minorité ethnique parlant une langue appartenant au groupe persan, vivant principalement près d'Astara, sur les deux rives de l'Araxe. Comme dans le cas des Lezguines, un faible et éphémère mouvement autonomiste a émergé à la fin de l'ère soviétique, rapidement maîtrisé par le pouvoir central.

³¹ En l'absence d'étude sérieuse sur le phénomène missionnaire chrétien en Azerbaïdjan, nous nous tenons à nos observations faites sur le terrain entre 2003 et 2006. Les chercheurs azerbaïdjanais évoquent le chiffre de 5 000 convertis à différentes églises protestantes dites évangéliques, parmi lesquelles les baptistes et les adventistes du 7^e jour, ou à des sectes, parmi lesquelles les témoins de Jéhovah. Le pouvoir et les autorités religieuses traditionnelles des deux religions dominantes – islam et orthodoxie – ont conçu ensemble une stratégie de lutte contre ces sectes nouvelles, dépourvues de racines historiques dans le pays mais très performantes dans leur politique d'implantation grâce à des méthodes missionnaires modernes qui s'appuient sur l'aide humanitaire et la coopération en matière d'éducation et le développement.

³² Voir le site du Comité : <http://www.addk.net>

accrochages publics entre les responsables des deux organismes. La plus importante tâche du Comité est de veiller à une stricte application de l'article 18 de la Constitution et de la loi sur la liberté de conscience qui insistent sur le caractère laïque des institutions et sur la séparation du politique et du religieux.

Officiellement, selon le décret par lequel il a été créé, ses statuts et les propos de son président actuel, le Comité poursuit quatre objectifs principaux : garantir le caractère laïc de l'Etat en veillant à la séparation entre le politique et le religieux ; protéger et développer les traditions de tolérance qui caractérisent les relations interreligieuses en Azerbaïdjan ; veiller à ce que l'éducation religieuse soit promue dans le respect de la laïcité ; contrôler la littérature religieuse, notamment celle qui est importée, en veillant à ce qu'elle ne soit pas nuisible à la bonne entente entre les religions et à la stabilité du pays.

Ces principes, associés à une série de mesures prises par l'Etat, donnent une idée de la vision de la religion et de la conception de l'Etat des dirigeants. Héritier de la politique stalinienne des nationalités, le jeune Etat azerbaïdjanais se veut séculier mais sa politique religieuse montre qu'il n'a pas encore rompu avec certaines habitudes soviétiques ni élaboré un modèle clair de sécularisation. Même si l'Etat s'affirme laïque, en réalité, il se place au-dessus du religieux pour mieux le contrôler. Une conférence sur la laïcité en France et en Azerbaïdjan qui, en mars 2006, a mis face à face le chercheur français Jean Baubérot et Rafiq Aliev, nous a permis de mesurer le gouffre qui séparait les conceptions française et azerbaïdjanaise de la laïcité. Comme le faisait remarquer le professeur Baubérot, dans le modèle français, l'Etat fixe les normes et se comporte comme un arbitre chargé du respect des règles du jeu. *A contrario*, dans le cas azerbaïdjanais, l'Etat est plus interventionniste et place les organisations religieuses sous sa tutelle directe.

La mainmise de l'Etat sur l'enseignement de l'islam

L'interventionnisme de l'Etat dans la sphère religieuse a touché de plein fouet l'éducation islamique. Idéologie socialiste oblige, cette dernière a énormément pâti de la répression antireligieuse à l'époque soviétique : sans jamais totalement disparaître, elle a été strictement régulée par le régime. Deux établissements seulement (à Tachkent et Boukhara en Ouzbékistan) offraient à une poignée de fervents candidats étroitement encadrés par le pouvoir la possibilité d'acquérir une éducation islamique. Dès l'indépendance de l'Azerbaïdjan en 1991, les autorités, inquiètes de l'essor à travers tout le pays de structures éducatives informelles souvent étrangères (dans leur financement comme dans leurs idées), ont pris soin de développer un système éducatif islamique national plus ou moins directement géré par l'Etat ou confié à un organisme privé acquis au régime.

L'université islamique de Bakou a été créée dès la fin de l'ère soviétique, pour contribuer à la formation de nouveaux cadres religieux censés pratiquer un islam à fort caractère national. Soucieux de respecter le principe de laïcité, l'Etat ne la finance que de manière indirecte sans que cela trompe personne. Les enseignements sur le chiïsme y prédominent,

bien qu'en théorie l'université se soit donné pour mission de gommer autant que possible le clivage sunnite/chiite. La qualité académique de l'ensemble reste médiocre mais l'Etat, dont l'objectif est de mieux contrôler la formation des cadres et du clergé musulman afin de garantir la cohésion sociale et la stabilité du pays, semble satisfait des résultats obtenus à ce jour.

C'est dans le même esprit qu'une faculté de théologie, rattachée à l'université islamique de Bakou, a été fondée par la Turquie, au titre de la coopération d'Ankara avec les autorités azerbaïdjanaises. Conçue sur le modèle des facultés de théologie turques, celle-ci est animée par un corps enseignant plus qualifié sur le sunnisme que sur le chiisme. Là encore, le niveau n'est pas très élevé et le recrutement peu élitiste. Le premier objectif est de former des fonctionnaires loyaux au régime et fidèles à l'institution de l'Etat avant d'être des connaisseurs de la Loi aptes à répondre aux besoins et interrogations élémentaires des citoyens en matière religieuse. L'université islamique et la faculté de théologie sont tenues de soumettre leur programme d'enseignements à l'approbation du pouvoir politique central.

Dans certains cas, il peut arriver que l'Etat confie à des organismes privés le soin d'assurer une partie de l'éducation religieuse. On citera ici les filiales de l'université islamique de Bakou qui ont été créées dans les villes de Zaqatala, de Sheki et de Goychay, où une fondation privée turque, la Fondation d'aide à la jeunesse d'Azerbaïdjan, déjà présente dans la capitale, dispense un enseignement islamique sous le contrôle de l'Etat. L'apprentissage de la lecture du Coran et des principaux préceptes théologiques de l'islam ainsi que la diffusion d'une morale conforme à celle prônée par le régime caractérisent ces structures qui œuvrent au rapprochement de l'Azerbaïdjan avec la Turquie.

L'introduction de cours de religion dans l'enseignement secondaire est devenue une question publique récurrente depuis 2001 et divise les autorités. Le Comité d'Etat pour les affaires religieuses y est plutôt favorable, tout comme la Direction des affaires spirituelles, tandis que le ministère de l'Education s'y oppose, davantage pour des raisons techniques et budgétaires qu'idéologiques. Aujourd'hui, des tensions entre les communautés sunnite, chiite, chrétienne et juive du pays se greffent aux difficultés matérielles.

Cette conception azerbaïdjanaise de la sécularisation est révélatrice des difficultés de ce jeune Etat à se définir et à se projeter dans l'avenir. L'application à géométrie variable du respect de la laïcité dans les institutions étatiques reflète assez bien les hésitations du pouvoir quant à une politique identitaire et idéologique échafaudée par des idéologues soviétiques reconvertis depuis une quinzaine d'années à un nationalisme de folklore. Ce modèle pourrait rappeler la conception turque de la laïcité dans ce qu'il a de militant et de très interventionniste dans le champ religieux. L'identification au modèle turc de sécularisation explique d'ailleurs en partie la bienveillance des autorités azerbaïdjanaises à l'égard des mouvements missionnaires originaires de Turquie.

TYPLOGIE DES PRINCIPAUX ACTEURS DE L'ISLAM AZERBAÏDJANAIS

Les acteurs de l'islam en Azerbaïdjan peuvent être tout à la fois des organisations (mouvements, cercles, institutions) ou des autorités religieuses qui occupent une place importante dans le débat et la restructuration de l'islam dans le pays depuis 1991. Tout en étant attentifs aux multiples affiliations des acteurs du champ religieux évoquées *supra*, nous dressons ici une typologie à double entrée, qui, bien qu'imparfaite, n'en possède pas moins quelques intérêts heuristiques. Nous distinguerons dans un premier temps, les acteurs officiels, serviteurs du régime qui les appointe, des leaders non-officiels, personnalités charismatiques et francs-tireurs plus ou moins en dissidence avec le régime des Aliev. Nous placerons ensuite chacun d'entre eux en fonction de leur positionnement théologique sur l'échelle des clivages chiïte/sunnite et sunnite modéré/sunnite radical. Certains cependant échappent à toute tentative de classification.

Cette typologie est, bien sûr, à utiliser avec précaution dans la mesure où nous parlons ici de dynamiques extrêmement mouvantes, n'empêchant pas une structure, un groupe tout entier ou une personnalité de changer d'affiliation selon la conjoncture religieuse et le contexte politique. Ces mouvements, ces interférences et ces interpénétrations sont à leur tour révélateurs de réalités singulières dans le monde musulman et permettent de mesurer la force et l'impact de chaque école sur l'ensemble de la communauté et de la société.

Deux acteurs concurrentiels : la Direction des affaires spirituelles du Caucase (DAS) et le Comité d'Etat pour les affaires religieuses

Evoqués précédemment, les deux organismes religieux officiels que sont la Direction des affaires spirituelles et le Comité d'Etat pour les Affaires religieuses jouent un rôle essentiel dans la gestion et la régulation quotidienne de l'islam en Azerbaïdjan. Bien que soumises au pouvoir, ces institutions doivent être considérées comme des acteurs à part entière de la scène islamique nationale dans la mesure où leurs leaders prennent chaque jour des décisions qui ont des conséquences directes sur la place et le rôle de l'islam. La Direction des affaires spirituelles du Caucase est la lointaine héritière d'une organisation créée sous le règne de la tsarine Catherine II dans le but d'administrer et de « canaliser » l'islam de Russie pour qu'il réponde aux intérêts de l'Empire. Arrivé au pouvoir, le régime soviétique s'est inspiré de cette institution pour établir des organismes de régulation de l'islam, à Oufa (pour les musulmans de Russie), à Tachkent (pour l'Asie centrale), à Makhatchkala au Daghestan (pour le Nord-Caucase) et à Bakou (pour le Sud-Caucase). L'idéologie communiste du régime soviétique prônant l'athéisme, les acteurs comme les faits religieux ont été sévèrement réprimés, mais les croyances et les traditions millénaires que ces Directions sont aujourd'hui en charge de contrôler ont survécu dans l'espace privé.

Depuis l'indépendance du pays en 1991, le président de la DAS, arrivé à ce poste en 1980, le *Sheikh ul islam* Allahshukur Pachazdeh, est plus que jamais une figure centrale de la scène religieuse nationale. Il a acquis une certaine stature internationale en assumant un rôle quasi diplomatique, recevant les autorités religieuses étrangères en visite en Azerbaïdjan, participant à des conférences et colloques internationaux sur les questions religieuses ou sur le dialogue œcuménique entre les civilisations. Au niveau national, il convoque régulièrement tous les imams et mollahs du pays qu'il réunit en *choura* (conseil), appointe et affecte, entre autres, le personnel de sa direction dans chaque province.

Jusqu'en 2002, la DAS jouit d'un quasi-monopole sur la gestion des affaires religieuses avant que n'émerge une nouvelle institution officielle, le Comité d'Etat pour les affaires religieuses qui s'impose rapidement dans le paysage religieux du pays. Présidé à ses débuts par un universitaire arabisant formé durant la période soviétique, Rafiq Aliev, le Comité passe, en juillet 2006, aux mains de Hidayet Orujov, spécialiste reconnu de la question des minorités ethniques et conseiller de la présidence pour la question des nationalités.

Parce que le pouvoir qui les finance et les supervise n'a pas clairement défini le rôle et la zone de compétence de chacun, la DAS et le Comité se perçoivent comme concurrents et se querellent régulièrement par médias interposés. Toutefois, en dépit de ces disputes – souvent stériles –, les actions des deux institutions ont un réel impact sur la vie religieuse. En effet, ces dernières nomment le personnel religieux, définissent les stratégies éducatives à mettre en œuvre dans les établissements d'enseignement islamique, visent la littérature étrangère susceptible d'être légalement importée et diffusée dans le pays. Par ailleurs, ce sont elles qui décident de la stratégie de coopération religieuse internationale et décident avec quels pays musulmans la collaboration doit être renforcée.

Ces deux organismes, malgré leur légitimité institutionnelle, se voient de plus en plus contestés par des acteurs de la société civile naissante, qui évoquent une légitimité cognitive pour s'opposer à la volonté de l'Etat de les mettre sous tutelle. Plusieurs personnalités, plus ou moins charismatiques, et autour desquelles gravitent des centaines, voire des milliers de fidèles, sont apparues depuis l'indépendance pour contester l'ingérence de l'Etat dans les affaires religieuses. Nous ne citerons ici que les figures et les cercles les plus influents, dont la communauté de Hadji Ilgar Ibrahimoglu, le parti islamique d'Azerbaïdjan, ou la nébuleuse salafiste.

La communauté de Hadji Ilgar Ibrahimoglu, ancien imam de la mosquée de la vieille ville

Comme souvent dans le domaine religieux, c'est davantage vers le chef de la communauté que la communauté elle-même qu'il faut se tourner pour connaître cette dernière. Ainsi, le cercle de disciples gravitant autour de Hadji Ilgar Ibrahimoglu, ancien imam de la mosquée du Vendredi (nom de la mosquée historique de la vieille ville aujourd'hui transformée en musée), n'est rien d'autre qu'un groupuscule rassemblant des gens extrêmement divers. Personnage charismatique, grand érudit par rapport à la moyenne de son pays, Hadji Ilgar

Ibrahimoglu, que certains médias considèrent comme le Moqtada al Sadre du Caucase³³, est un homme au parcours original. Issu d'une famille pieuse et ouvrière sous le régime soviétique, il est né sur la rive kazakhe de la Caspienne où son père travaillait dans l'industrie pétrolière, mais a grandi dans la vieille ville de Bakou, au sein d'une famille très conservatrice. Agé d'à peine vingt ans au moment où son pays accède à l'indépendance, il est envoyé par sa famille en Iran où il termine ses études de philosophie et de théologie, à Téhéran, à Qazwin, et brièvement à Qom où, selon ses dires, il aurait assisté aux prêches de grandes autorités chiites.

Après huit ans passés en Iran, il rentre en Azerbaïdjan où il développe une philosophie et une façon de vivre sa foi inédites dans son pays, mêlant religion, démocratie et droits de l'homme. Un stage de plusieurs mois dans un centre polonais de défense des droits de l'homme lui permet d'affiner ses connaissances théoriques sur les valeurs et les articulations qui régissent les rapports entre ces trois différentes notions. A partir de la fin des années 1990, la liberté religieuse devient son cheval de bataille et il dénonce le pouvoir en place qu'il n'hésite pas à comparer au régime du Shah d'Iran, ce qui permet à ses détracteurs de le soupçonner de fomenter en Azerbaïdjan une révolution islamique à l'iranienne. Hadji Ilgar Ibrahimoglu est ainsi une personnalité à plusieurs facettes : l'homme religieux domine, mais c'est également un politique et un intellectuel militant pour la défense des droits de l'homme. Son savoir théologique et sa fonction d'imam de la grande mosquée historique de la vieille ville (jusqu'en 2004) lui ont forgé une légitimité que même ses détracteurs n'osent remettre en cause. Faisant preuve d'une conception moderne de la religion, il a été le premier en Azerbaïdjan à préconiser une « pratique civilisée de la *'ashura* ». Hadji Ilgar Ibrahimoglu s'oppose par exemple au sang versé lors des spectaculaires séances d'autoflagellation collective qui célèbrent la mort de l'imam Hussein, survenue en 680 de notre ère. Ce sang est versé en vain quand tant d'enfants souffrent de thalassémie, une maladie du sang très répandue en Azerbaïdjan. A cette pratique archaïque d'autoflagellation, il oppose une initiative résolument progressiste en matière de solidarité communautaire en organisant des opérations de collecte de sang au profit des enfants malades. Il interprète ainsi la passion de Hussein comme le sacrifice d'un homme pour ses fidèles et affirme que le sang ne doit pas couler en vain le jour de *'ashura* mais contribuer à la survie des musulmans.

Le haut niveau d'instruction religieuse qu'il a acquis en Iran assure à Hadji Ilgar Ibrahimoglu une grande notoriété. Grâce aux nombreux séminaires qu'il dispense régulièrement, son cercle de disciples est évalué à plus de trois mille fidèles parmi les plus savants et les plus instruits de la chose religieuse. La promotion de ses idées passe également par ses publications et son site Internet qui véhicule un discours à la fois d'ouverture, de tolérance et de défense des droits de l'homme et des libertés publiques.

Hadji Ilgar Ibrahimoglu ne néglige pas la rhétorique humaniste car son combat pour les droits de l'homme lui garantit d'emblée un capital de sympathie important de la part du corps diplomatique présent en Azerbaïdjan (notamment auprès de l'ambassadeur de Norvège, Steinar Gil, ou de celui des Etats-Unis entre 2002 et 2006, Reno Harnish) et des mouvements

³³ S. Cornell, *The Politization of Islam in Azerbaijan*, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, avril 2007 (disponible sur le site : <http://www.silkroadstudies.org>).

internationaux de défense des droits de l'homme. Son unique combat en matière de défense de la liberté religieuse, il le poursuit au sein de sa fondation, l'Association de défense de la foi religieuse et la liberté de conscience (DEVAMM)³⁴. Celle-ci dénonce les atteintes à la liberté dont sont victimes les jeunes filles musulmanes qui souhaitent garder leur foulard y compris sur leurs photos d'identité. Il faut reconnaître qu'en Azerbaïdjan, en dehors de cette interdiction de paraître voilée sur les documents d'identité, les libertés religieuses sont respectées. Hadji Ilgar Ibrahimoglu a tissé des liens solides avec certaines organisations internationales qui militent pour la liberté religieuse. Ainsi, il est le représentant local de la fondation américaine, l'International Religious Liberty Association (IRLA)³⁵. Il est aussi en relation très étroite avec d'autres organismes similaires comme Forum 18 ou Keston Institute. Ses connexions avec l'étranger lui assurent une certaine immunité et le protègent du moindre ennui avec les autorités azerbaïdjanaises qui n'osent pas s'attaquer à un personnage aussi internationalement reconnu.

Enfin, fort de cette protection internationale, le jeune Ilgar occupe aussi le terrain politique en clamant haut et fort son opposition au régime des Aliev, notamment aux personnalités religieuses officielles qui lui sont assujetties comme le *Sheikh ul Islam* Allahshukur Pachazadeh qu'il considère comme une vieille « marionnette » au service de tous les régimes qui se sont succédé depuis 1980. Il conteste au pouvoir politique le droit d'édicter une politique religieuse nationale et de prescrire leur conduite à des millions de pratiquants en forçant l'allégeance au *Sheikh ul Islam*. Par ailleurs, il dénonce sans fléchir la corruption qui gangrène l'appareil d'Etat, inféodé selon lui aux puissances pétrolières étrangères, et accuse les commissions électorales de fraude à chaque scrutin. En novembre 2003, au lendemain de l'élection présidentielle, dont le caractère peu démocratique a été dénoncé par de nombreuses organisations internationales, Hadji Ilgar Ibrahimoglu est descendu dans la rue pour manifester avec les militants du principal parti d'opposition, Yeni Musavat, qu'il avait soutenu durant toute la campagne électorale. Arrêté par la police, il a passé deux mois en prison pour vandalisme et atteinte à l'ordre public. Le bras de fer avec le pouvoir a tourné à son désavantage puisqu'il a été expulsé de la mosquée de la vieille ville, déchu de son titre d'imam et privé de *minbar*, c'est-à-dire de chaire pour ses sermons religieux. La mosquée de la vieille ville a été transformée en musée du tapis en 2004 et il ne reste aujourd'hui à Hadji Ilgar Ibrahimoglu que la rue pour prier et dénoncer le régime.

Soucieux d'acquiescer une stature internationale lui garantissant notoriété nationale et immunité politique, l'ancien imam a su saisir, depuis 2003, les opportunités qui se sont présentées à lui, toutes liées à des événements extérieurs à l'Azerbaïdjan, pour intervenir publiquement. La première a été la guerre en Irak et l'envoi d'un modeste contingent azerbaïdjanais de quelque cent cinquante soldats. Chaque conférence de presse, chaque communication dans les médias a été l'occasion pour lui de dénoncer l'interventionnisme des Américains en Irak, de rejeter leur « hypocrisie démocratique quand leurs intérêts économiques et énergétiques ne dupent personne ». Il n'a pas épargné non plus les musulmans irakiens de ses critiques

³⁴ Dini Etihad ve Vicdan Azadligini Mudafie Merkezi.

³⁵ Voir le site de cette fondation : <http://www.irla.org>

acerbes, pointant leur communautarisme qui favorise les affrontements entre chiites et sunnites, et multiplié les initiatives et les contacts avec les autorités religieuses des deux tendances pour qu'elles intensifient leurs efforts de réconciliation. De la même manière, quand, en mars 2006, a éclaté au Danemark et dans toute l'Europe l'affaire des caricatures du Prophète, il a été le premier et le plus virulent à dénoncer l'humiliation faite à l'islam. Ses prises de position, partagées par une large majorité de ses concitoyens, ont forcé les autorités séculières et religieuses à se prononcer également contre ces caricatures.

L'homme est finalement un fin tacticien qui sait islamiser son discours politique et politiser ses propos religieux sans passer le seuil officiel de tolérance mais en bousculant certains interdits implicites sous couvert de protection politique et médiatique internationale. Il a su parfaitement utiliser les milieux diplomatiques, les représentants de la société civile nationale et internationale pour devenir une autorité politique et religieuse incontournable. Ce jeune homme d'à peine trente-cinq ans aux ambitions affirmées a donc une brillante carrière devant lui, et il est à parier qu'il pèsera sur les scènes religieuse et politique de son pays dans les années qui viennent. Toutefois, ses récentes prises de positions contre l'alliance de son pays et de certaines puissances occidentales risquent de lui enlever une partie de ses appuis en Occident, notamment dans le milieu des défenseurs de la liberté religieuse, qui ne soutiendront certainement pas une éventuelle dérive antioccidentale de Hadji Ilgar Ibrahimoglu.

Le parti islamique d'Azerbaïdjan (PIA)

Un autre mouvement chiite dissident, le parti islamique d'Azerbaïdjan (Azerbaycan Islam Partiyasi), occupe lui aussi une place non négligeable dans le paysage religieux azerbaïdjanais. Par son histoire et l'origine de ses cadres actuels, cette formation, créée à la fin de l'ère soviétique, est profondément ancrée dans la petite bourgade de Nardaran, située à une vingtaine de kilomètres de Bakou, haut lieu d'un chiisme conservateur et lieu de pèlerinage sur le tombeau de Rahime Hanim, fille du septième imam, Musayi Kazim (sœur du huitième Imam Reza). Sous le régime soviétique, le village a toujours conservé un caractère très religieux, faisant partie des rares endroits en Azerbaïdjan où le voile complet de la femme, le tchador à l'iranienne, envahissait les rues.

Le PIA, à la fin des années 1980, fait partie, avec de nombreuses autres mouvances, du Front populaire, un conglomérat d'hommes et d'idées gravitant autour du charismatique Ebulfeyz Elchibey, figure emblématique de la dissidence en Azerbaïdjan soviétique. Dès la déclaration d'indépendance, le PIA est officialisé et se fait une place dans l'espace public, ce qui lui permet de se doter d'un bureau, d'un organe de presse et de participer à plusieurs élections. Son président et fondateur, Hadji Alikram Aliev, et les membres de son état-major interviennent régulièrement pour dénoncer le régime en place, sa soumission à l'Occident et son incapacité à établir l'indépendance véritable du pays. Le PIA s'inspire alors du modèle iranien pour préconiser la formation en Azerbaïdjan d'une république islamique. Cette prise

de position en faveur du modèle iranien, dans un contexte de détérioration des relations entre les deux pays, vaut au PIA une interdiction pure et simple à partir de 1995.

Depuis cette date, il survit dans une semi-légalité, bénéficiant d'un bureau, d'un comité exécutif qui s'exprime régulièrement dans les médias et d'un organe de presse, voire deux, *Nebz* [Le Pouls] et *Islam in Sesi* [La Voix de l'islam]. La tolérance du régime à son égard montre aussi qu'il ne représente plus à ses yeux une menace pour l'ordre établi. En 2006, les cadres du PIA ont élu un nouveau secrétaire général, remplaçant Hadji Alikram Aliev par Hadji Nuri Agha. Ce dernier est connu pour être plus conciliant avec les autorités, ce qui constitue une force pour le parti mais une faiblesse pour son assise populaire car sa base reste très réfractaire à toute forme de conciliation avec le pouvoir. L'arrivée de Hadji Nuri Agha à la tête du PIA confirme le virage déjà engagé par son prédécesseur : abandon du remplacement du régime des Aliev par un nouvel Etat islamique contre une meilleure prise en compte par les autorités de l'islam dans la gestion du pays. Au cours d'un entretien à Bakou en novembre 2005, Hadji Nuri Agha nous confiait que son parti ne tenait plus la république islamique d'Iran pour modèle, lui préférant celui de la Turquie du Premier ministre Recep Tayyip Erdogan et de son parti de la justice et du développement (AKP).

A l'heure actuelle, le PIA, sans statut officiel, ne peut légalement participer aux compétitions électorales, et il devient alors ardu d'évaluer sa véritable force dans le pays en dehors de quelques enclaves islamistes chiïtes comme le village de Nardaran ou dans le sud du pays, les villes de Lenkeran, Massalli et Astara à la frontière de l'Iran.

La nébuleuse salafiste autour de Gamet Suleymanov

Les groupes wahhabites ou salafistes constituent la troisième grande force du paysage religieux en Azerbaïdjan. Cette communauté disparate se cristallise autour de Gamet Suleymanov, une jeune mais très dynamique autorité religieuse, formée en Arabie Saoudite et au Soudan. Traversée par plusieurs courants de pensée – certains puristes et fondamentalistes, d'autres plus modérés –, la mouvance salafiste fait l'objet de tous les fantasmes et de toutes les critiques en Azerbaïdjan. Bien qu'elle n'ait jamais été *jihadiste* dans ce pays, la presse l'accuse régulièrement de collusion avec al-Qaïda et le terrorisme international. En réalité le mouvement salafiste azerbaïdjanais est plus « quiétiste » et son implication dans des actes de violence est limitée. Pendant la première et jusqu'au début de la seconde guerre de Tchétchénie, la mosquée Abu Bakir, qui constitue le siège du salafisme azerbaïdjanais, a certes servi de zone de transit pour les combattants étrangers en partance pour la Tchétchénie mais le territoire azerbaïdjanais n'a cependant jamais constitué qu'un point de passage, jusqu'à ce que les autorités azerbaïdjanaises « verrouillent » la frontière entre l'Azerbaïdjan et la Russie.

Dans la plupart des pays de l'ex-URSS, durant les premières années de l'indépendance, le salafisme a assis sa popularité en adoptant une attitude des plus virulentes contre le régime soviétique et les anciennes élites politiques. Mais l'illusion d'une révolution islamique a fait

long feu et les courants salafistes ont été contraints de revoir leur tactique pour perdurer. La coexistence pacifique avec les autres mouvances de l'islam azerbaïdjanais est aujourd'hui de mise. Gamet Suleymanov est pragmatique et préfère jouer la carte de la *realpolitik* pour éviter les conflits avec le pouvoir et prendre le temps de consolider sa communauté et de lui donner la conscience idéologique qui lui fait encore défaut.

Il demeure difficile d'établir des estimations quantitatives précises sur la force des salafistes. La communauté semble assez nombreuse, à en juger par le nombre de fidèles qui viennent à la prière hebdomadaire du vendredi de la mosquée Abu Bakir de Bakou. Sa vitalité est indéniable, si l'on considère le nombre de ses librairies et celui des « conversions » de chiites au salafisme. Les liens se développent avec les autres courants salafistes de Russie, du Daghestan en particulier. Le vendredi, la grande salle et la cour la mosquée Abu Bakir ne suffisent pas pour accueillir les fidèles et les tapis de prière débordent largement dans les rues adjacentes.

L'attitude de l'Etat azerbaïdjanais est très tranchée vis-à-vis des courants se réclamant du salafisme. Leur rigorisme et leur radicalisme effraient tant le pouvoir qu'il font partie des plus surveillés et des plus réprimés dans toutes leurs variantes. Les salafistes restent minoritaires et contenus dans le nord du pays et n'ont, à ce jour, pas développé de tendance ultra-radical de type *jihadiste* comme en Tchétchénie ou au Daghestan. Les autorités de Bakou les contiennent en évitant toutefois toute attaque trop frontale. Ainsi, même si la mosquée salafiste Abu Bakir, située dans le centre de Bakou, n'a jamais été officiellement reconnue et enregistrée par les autorités compétentes, elle n'est cependant pas menacée de fermeture. De même, certaines publications d'obédience salafiste sont tolérées alors même que l'Etat s'est engagé à les éradiquer. Pour le moment, accepter la présence des salafistes reste pour l'Etat l'un des meilleurs moyens de les contrôler et de les neutraliser.

L'association Tövbe de Hadji Abdul

D'autres acteurs de moindre importance occupent une place cependant non négligeable dans la sphère religieuse du pays. Parmi eux, il convient de citer Hadji Abdul, qui a eu son heure de gloire à la fin des années 1980 grâce à une organisation dont le succès a largement dépassé les frontières de l'Azerbaïdjan. Nommée Tövbe [Repentance], celle-ci était au départ une association informelle dont l'objectif était de venir en aide aux jeunes générations « égarées » et victimes des méfaits de l'alcool et des drogues. Leur repentir passait par un retour aux principaux préceptes de l'islam, comme la prière, le jeûne, etc.

Entre 1988 et 1991, Hadji Abdul a voyagé sans relâche dans tout l'espace post-soviétique et fondé de nombreuses filiales de son organisation. Ainsi, grâce à lui, des associations Tövbe ont vu le jour en Crimée, à Moscou mais aussi dans la vallée ouzbek de la Ferghana où, dit-on, Hadji Abdul aurait formé une partie des jeunes islamistes ouzbeks. Mais les ex-républiques étant devenues indépendantes et les frontières internes de l'ex-URSS ayant été fermées, l'association a dû se replier sur l'Azerbaïdjan. En 1995, Hadji Abdul s'est lancé

en politique et a été élu au Parlement, ce qui a consolidé la place de Tövbe sur la scène politique azerbaïdjanaise.

Mais aujourd'hui, fermement contrôlée par son fondateur qui siège à la mosquée Imam Hussein située dans les hauteurs de Bakou, l'organisation a perdu beaucoup de sa force idéologique et de son aura populaire. Elle ne bénéficie plus du prestige d'antan et Hadji Abdul est de plus en plus critiqué et accusé, par sa base comme par les médias, d'escroquerie et de charlatanisme.

Les entrepreneurs islamiques

Enfin, pour conclure avec les principaux acteurs de l'islam azerbaïdjanais, il convient de dire quelques mots sur ceux que l'on pourrait appeler les entrepreneurs islamiques. Il s'agit le plus souvent d'hommes d'affaires dynamiques, qui, par conviction religieuse, s'emploient à restaurer, agrandir et gérer des lieux de sainteté et de religiosité populaire. Hadji Nizam, Hadji Sherif et Tahir Quliev incarnent parfaitement cette classe d'entrepreneurs de l'islam. Tous trois se trouvent à la tête du complexe, situé à Shövelen dans la banlieue de Bakou, de Mir Movsum Agha, ce saint musulman du milieu du XX^e siècle réputé pour sa sagesse et connu en tant que thaumaturge. Sous le régime soviétique, son tombeau était déjà devenu un lieu de pèlerinage important et son contrôle cristallise aujourd'hui la compétition entre l'Etat (représenté par la DAS) et ce triumvirat d'entrepreneurs soutenu par une poignée de croyants décidés à ne pas laisser les autorités s'emparer de ce lieu populaire appartenant aux fidèles. La dispute, en apparence religieuse, cache en réalité une affaire d'argent, puisque chacune des parties convoite la manne des offrandes que les pèlerins glissent généreusement dans la boîte à charité (*ih-san kutusu*). Dans le cas du mausolée de Mir Movsum Agha, il est frappant de constater que la popularité de ces trois hommes, dépourvus de toute légitimité ou autorité religieuse, se fonde uniquement sur la reconnaissance de leur talent d'entrepreneurs pour le développement du site. Eux-mêmes ne prétendent d'ailleurs à aucun titre religieux et avouent sans gêne leur ignorance de la théologie, mais leur savoir-faire entrepreneurial leur donne une légitimité et un soutien populaire qui leur permettent de défier les autorités au nom de ce qu'ils considèrent comme le véritable islam, un islam libre et débarrassé de la tutelle de l'Etat ou de tout organisme de surveillance religieuse.

Les relations entre les différents acteurs de la scène islamique azerbaïdjanaise ne sont pas toujours des plus cordiales. Si le clivage entre sunnites et chiites est peu intériorisé au sein de la majeure partie de la population, il n'en est pas toujours de même au niveau des mouvements et des autorités musulmanes dont le degré de pratique et de conscience religieuses est plus élevé que la moyenne. En règle générale, plus un individu ou un mouvement est sensible à la question religieuse, plus il l'est également au clivage sunnite/chiite. Chacune des deux écoles présente une certaine cohérence et solidarité de façade. La communauté de Hadji Ilgar Ibrahimoglu, par exemple, entretient d'assez bonnes relations avec le parti islamique d'Azerbaïdjan, malgré des divergences de vues et de pratiques assez importantes. En

revanche, les relations entre mouvements n'appartenant pas à la même famille de l'islam sont plus complexes, voire porteuses de tensions. Ainsi, les tenants d'un salafisme radical et ceux d'un chiisme militant s'abandonnent régulièrement à des querelles verbales d'une rare intensité. Globalement, les milieux chiites attaquent souvent les premiers, accusant les salafistes d'extrémisme, cédant facilement à la paranoïa générale selon laquelle ces derniers font peser une lourde menace sur la stabilité de l'ensemble du Sud-Caucase après avoir mis le feu aux poudres dans le Nord-Caucase. A ces provocations, les salafistes rétorquent que les milieux chiites sont les agents de l'Iran schismatique et perversi. Toutefois, ces querelles idéologiques ne se retrouvent pas vraiment au sein de la population et ne concernent que certaines élites religieuses.

CONCLUSION

Depuis la fin de l'ère soviétique, l'islam connaît en Azerbaïdjan un indéniable développement et jouit d'une plus grande visibilité dans l'espace public. La pratique religieuse est en progression. Cet engouement tout relatif résulte de la convergence de plusieurs facteurs, dont le besoin de combler le vide idéologique et spirituel et la promotion par le pouvoir d'une identité nationale construite sur l'héritage culturel musulman. Enfin, certains Etats voisins contribuent eux aussi au développement de l'islam en Azerbaïdjan, voire à sa dérive politique. Les mouvements islamistes turcs, arabes ou iraniens proposent, avec succès, une manière de vivre la religion étrangère au pays et qui se heurte à l'islam traditionnel local, populaire et marqué par l'héritage séculier des années soviétiques. La rencontre entre cet islam mondialisé, véhiculé par les courants iraniens et arabes – et turcs dans une moindre mesure –, et l'islam local provoque des conflits que les autorités parviennent aujourd'hui à gérer mais qui pourraient devenir problématiques pour elles dans les années à venir. Une détérioration des conditions de vie, le possible réveil politique des réfugiés oubliés du Karabakh, l'immobilisme du pouvoir cramponné à ses privilèges, l'importante corruption et un nouveau renvoi aux calendes grecques de la démocratisation de la vie politique pourraient bien être exploités par des organisations islamistes et transformer l'islam traditionnel de l'Azerbaïdjan en une force de protestation mieux structurée.

Face à cette émergence de la religion sur la scène publique, l'Etat se montre totalement démuni. Les différentes structures chargées de superviser l'islam – la Direction des affaires spirituelles, le Comité d'Etat pour les affaires religieuses et le ministère de la Justice – ne sont pas coordonnées. La mésentente, et même la rivalité, entre le chef religieux de la DAS et le président bureaucrate séculier du Comité d'Etat est importante. Les intérêts économiques restent sous-jacents mais expliquent en partie la concurrence que se livrent ces instances pour le contrôle des dons des fidèles aux mosquées, la distribution des quotas de pèlerins de telle ou telle communauté pour le pèlerinage annuel à la Mecque, ou la gestion des

aides envoyées par les pays arabes dans le cadre de la coopération religieuse. En réalité, le Comité d'Etat connaît des problèmes structurels. Mal pensé lors de sa conception, il ajoute à la complexité du paysage institutionnel religieux dans le pays et contribue un peu plus à l'aggravation des problèmes de corruption, endémique en Azerbaïdjan.

Les autorités azerbaïdjanaises sont confrontées dans leur gestion de l'islam à un dilemme. Le chiisme étant très hiérarchisé, il dispose d'un clergé qui n'a pas son équivalent dans le sunnisme. Toutes les grandes autorités religieuses de ce clergé sont formées à l'étranger, en Iran et en Irak où se trouvent les foyers intellectuels du chiisme. Or en Azerbaïdjan, la plus haute autorité religieuse officielle du pays, le *Sheikh ul Islam* Allahshukur Pachazadeh, formé dans la *madrassa* officielle Imam al Bukhari de Boukhara, n'est pas un produit des grandes universités chiites mais du système soviétique. Il souffre pour cette raison d'un problème de légitimité dans la mesure où il n'est ni *Marja'i taqlid* ni *Ayatollah*. Son niveau de connaissance lui permet tout juste de prétendre au titre de *Hojjatel islam*, un grade peu élevé dans la hiérarchie chiite, indigne d'un homme censé administrer tous les musulmans du pays. De ce fait, il est contesté par tous ceux qui ont fait des études poussées dans les villes phares du chiisme. La situation est d'autant plus complexe pour le pouvoir en place que remplacer cette autorité, peu légitime mais loyale au régime, par une figure religieuse plus savante mais potentiellement contestatrice risquerait de lui créer davantage de problèmes. La question rend urgente une réforme de la DAS. Mais pour cela il faudra attendre le départ du *Sheikh ul Islam* Allahshukur Pachazadeh, qui occupe ce poste à vie d'après une résolution votée par le *kaziler shurasi*, sorte de conseil des clercs qui regroupe l'ensemble des autorités religieuses du pays et dont Allahshukur Pachazadeh est le leader.

L'Etat fait face à un nouveau dilemme s'agissant de la place que doit occuper l'enseignement religieux dans les écoles secondaires. Sous prétexte de laïcité et de sécularisme, et parce qu'une telle chose serait difficile à mettre en œuvre à cause du caractère multiconfessionnel du pays (juifs de Guba, orthodoxes slaves et autres groupes chrétiens implantés depuis peu) et du caractère hétérogène de la communauté musulmane, l'Etat refuse d'introduire des cours de religion dans les programmes scolaires, ce qui pourrait s'avérer dangereux, ceux-ci étant aujourd'hui dispensés au sein de cercles informels. De plus, de nombreux étudiants partent à l'étranger et en reviennent parfois avec des convictions qui se heurtent à la pratique et la législation du pays.

Nous concluons sur le fait que si l'Azerbaïdjan connaît une réislamisation de sa société et une politisation de l'islam, nous sommes loin d'une radicalisation. Les mouvements islamistes qui contestent la politique religieuse de l'Etat ne disposent pas d'une base populaire assez importante pour se constituer en force politique revendicative. A l'heure où certains experts parlent de l'émergence au Moyen-Orient d'un arc chiite, allant du Liban à l'Iran en passant par la Syrie et l'Irak, on peut douter que le chiisme azéri soit susceptible de s'y arrimer, si tant est que cet arc existe réellement.

Sources d'information

Bibliographie indicative

Abbasov A., « Islam v sovremennom Azerbaidzhan: obrazhi i realii » [L'Islam en Azerbaïdjan contemporain : mythes et réalité] in D.E. Furman (ed.), *Azerbaijan I Rossia: Obshchestva I Gosudarstva* [Azerbaïdjan et Russie, Etat et société], Moscou, Sakharov Foundation, 2001. Disponible sur le site : http://www.sakharovcenter.ru/azrus/az_009.htm

Adam V., « Why do they cry? Criticisms of Muharram celebrations in tsarist and socialist Azerbaijan » in R. Brunner, W. Edne (ed.), *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Leiden-Boston-Cologne, E. J. Brill, 2001, pp. 114-134.

Adams, L., « The reemergence of Islam in the Transcaucasus », *Religion, State & Society*, Vol. 24, n° 2-3, 1996, pp. 221-231.

Algar H., *Wahhabism: a Critical Essay*, New York, Oneonta, 2002.

Altstadt A., *The Azeri Turks: Power and Identity under Russian Rule*, Stanford, Hoover Institution Press, 1989.

Balci B., *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale, les écoles turques de Fethullah Gülen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.

Balci B., Motika R. (dir.), *Islam et politique dans le Caucase post-soviétique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2007.

Bastian J-P., Champion F., Rousselet K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Brower D., *Turkistan and the Fate of the Russian Empire*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

Buchta W., *Who rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington, Washington Institute for Near East Policy-Konrad Adenauer Stiftung, 2000.

Constant A., *L'Azerbaïdjan*, Paris, Khartala, 2002.

Cornell S., *The Politization of Islam in Azerbaijan*, Central Asia Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, 2007.

Faradov T., « Religiosity in post-Soviet Azerbaijan: A sociological survey », *ISIM Newsletter*, septembre 2001, p. 28

Geyushiov A., « Azerbaycanda sovet hakimiyyetinin islama munasibetde yeritdiyi dovlet siyaseti » [La Politique soviétique par rapport à l'islam en Azerbaïdjan], *Qutb +*, n° 1, 2004, p. 10.

Halbach, U., « L'Islam dans le Caucase du Nord », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 115, 2001.

Hasanov R. M., « Islam v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Azerbaidzhan » [L'Islam dans la vie sociopolitique de l'Azerbaïdjan], *Socis*, Vol. 1, Printemps 2003. Disponible sur le site : http://2001.isras.ru/SocIs/SocIsArticles/2003_03/GasanovRM.doc

Heinz H., *Le Chiisme*, Paris, PUF, 1995

Henze P., *Islam in the North Caucasus: The Example of Chechnya*, Santa Monica, RAND 1995.

Keller S., *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Westport-Londres, Praeger, 2001.

Kuru A., « Globalization and diversification of Islamic movements: Three Turkish cases », *Political Science Quarterly*, Vol. 120, n° 2, 2005, pp. 253-274.

Maleschenko A., Olcott M. (eds.), *Islam in Post-Soviet Spaces: A view From Within*, Washington, Carnegie Center, 1999.

Mardin Ş., *Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, The University of New York Press, 1989.

Martin R., « Conversion to Islam by invitation, proselytism and the negotiation of identity in Islam » in J. Witte, R. Martin (eds.), *Sharing the Book, Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*, New York, Orbis Books, 1999, pp. 95-117.

Motika R., « Islam in post-Soviet Azerbaijan », *Archives de sciences sociales des religions*, Vol. 115, été 2001, pp. 111-124.

Sheffer B., *Borders and Brethren, Iran and the Challenge of the Azerbaijani Identity*, Cambridge, MIT Press, 2002.

Suny R.G (ed), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change: Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, pp. 341-374.

Swietochowski T., « Azerbaijan: The hidden faces of Islam », *World Policy Journal*, Vol. 19, n° 3, 2002, p. 69.

Swietochowski T., *Russian Azerbaijan 1905-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Tohidi N., « The global-local intersection of feminism in Muslim societies: The cases of Iran and Azerbaijan », *Social Research*, Vol. 69, n° 3, 2002, pp. 853-54.

Valiev A., « The rise of salafi Islam in Azerbaijan », *Terrorism Monitor*, Vol. 3, n° 13, July 1, 2005, p.6. Disponible sur le site : <http://www.jamestown.org/terrorism/news/article.php?articleid=2369735>

Valiev A., « Azerbaijan: Islam in a post-Soviet republic », *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 9, n° 4, décembre 2005. Disponible sur le site : <http://www.meria.org>

Yarlykapov A., « Islamic fundamentalism in the Northern Caucasus: Towards a formulation of the problem », *Caucasian Regional Studies*, Vol. 4, n° 1, 1999. Disponible sur le site : <http://poli.vub.ac.be/publi/crs/eng/0401-02.html>

Yavuz H., « Said Nursi and the Turkish experience », *The Muslim World*, Vol. 89, n° 3-4, 1999.

Yunus A., *Azerbaycada islam* [L'Islam en Azerbaïdjan], Bakou, Institute for Peace and Democracy, 2005.

Sites Internet

<http://www.islam-az.net/az>
site officiel soutenu par le Comité d'Etat pour les affaires religieuses.

<http://www.islam.com.az>
site proche du Comité d'Etat pour les affaires religieuses.

<http://www.demaz.org>
site fondé par Elmir Kuliev, jeune imam traducteur du Coran et proche de la mouvance wahhabite.

<http://azerimuslams.com>
site supposé lié à Necmettin Erbakan, chef historique de l'islam politique turc.

<http://birlik-az.org>
site totalement consacré à la promotion du chiisme.

<http://www.azerislam.com>
site de la branche modérée des wahhabites d'Azerbaïdjan fondé par Yashar Gurban.

<http://islam-azeri.az>
site de promotion du chiisme.

<http://www.manevisafliq.org> et <http://www.yenisharq.org> :
sites d'une petite association se voulant au-dessus du clivage chiite/sunnite et fondée par des étudiants formés en Iran.

<http://www.deyerler.org>
site de Hadji Ilgar Ibrahimoglu, ancien imam de la mosquée de la vieille ville et président de plusieurs associations islamiques.

<http://ddm.iatp.az/ddm>
site de Neriman Qasimoqlu, orientaliste et intellectuel azerbaïdjanais qui préside une association de recherche sur l'islam et la démocratie.

<http://saidnursi.com>
un des nombreux sites du mouvement fondé par Said Nursi.

<http://www.hudayivakfi.org>
site d'une des branches turques de la *nakhibendiya* présente en Azerbaïdjan et dont le chef spirituel est Osman Nuri Topbas.

<http://www.tunahan.org> et <http://www.beyan.com.tr>
sites de l'organisation fondée par Süleyman Hilmi Tunahan.

<http://www.diyenet.gov.tr>
site de la Direction turque des affaires religieuses.

