

**Groupes de solidarité au Moyen-Orient
et en Asie centrale**

Etats, territoires et réseaux

Olivier Roy

Les Cahiers du CERI
N° 16 - 1996

Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale Etats, territoires et réseaux

Olivier Roy¹

Bad qawm bâshi, bi qawm nabâshi [Mieux vaut une mauvaise *qawm* (*açabiyya*) que pas de *qawm*]
(Inscription sur une camionnette, Jaghori, Afghanistan, août 1983)
Smugglers need borders [Les contrebandiers ont besoin de frontières]
(proverbe baloutche apocryphe)

La problématique de l'Etat au Moyen-Orient ne peut se comprendre sans référence aux autres points d'imputation des loyautés personnelles : les groupes de solidarité (*açabiyya*), les réseaux et les communautarismes (entre autres religieux). Cette délégitimation de l'Etat serait une tendance de fond, étant située au point de rencontre de deux histoires : le renforcement des *açabiyya* et des communautés, propre à l'histoire de notre zone ; l'affaiblissement général de l'Etat dans le monde contemporain, du fait de la globalisation et du transfert à des réseaux et centres non étatiques de l'information et du pouvoir économique - le tout accentué par une circulation des hommes qui contournent fron-

¹ Chargé de recherche au CNRS, associé au CERI, auteur de *Afghanistan, Islam et Modernité politique*, Le Seuil, 1985, *L'Echec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, 1995.

tières, nationalités et juridiction des Etats nationaux²... Ainsi, une *açabiyya* peut se transformer en réseau international, en particulier sur le plan économique, et s'autonomiser par rapport à son pays d'origine. A l'Etat ne resteraient que des symboles vides de souveraineté nationale (drapeau, administration dépossédée du véritable pouvoir de décision etc.). Bref, pris entre La Mecque et Maastricht, l'Etat serait bien peu de chose. Ce décalage entre l'Etat et le pouvoir n'est pas le propre d'une culture "arabo-musulmane" qui perdurerait dans un univers occidental où dominerait l'Etat-nation moderne. Il correspond à une crise générale de ce dernier. De même, le phénomène des loyautés infra-étatiques n'est pas confiné au monde musulman, même si nous y limitons nos recherches.

Les solidarités infra-étatiques semblent contribuer à saper le modèle d'Etat-nation, soit par le détournement de cet Etat au profit de groupes particuliers (Alaouites en Syrie, Koulabis au Tadjikistan)³, soit par l'apparition d'espaces où l'autorité de l'Etat ne s'exerce pas ("Kurdistan" irakien, sud-Liban, zones tribales du Pakistan), soit, enfin, parce que certains groupes de solidarité en diaspora peuvent se brancher directement sur des réseaux d'échanges internationaux (économiques, religieux) qui rendent pour eux obsolète la référence étatique. Sans oublier bien sûr la contestation-dépassement de l'Etat par le communautarisme religieux, sous la forme de l'islamisme, au nom de la *oumah* des musulmans⁴.

Les deux modèles de l'Etat moderne sont en crise ici : aussi bien le modèle "politique", où le loyalisme envers l'Etat transcende les autres appartenances (modèle anglais ou français), que l'Etat "ethnique", qui se construit par le passage de l'identité ethnique au nationalisme politique (modèle "allemand"). En effet, on constate sur notre espace l'impossibilité pour les identités ethniques, pourtant renforcées, voire

² Sur la question des réseaux, voir Ariel Colonomos (dir.), *Sociologie des réseaux transnationaux*, L'Harmattan, 1995, J.M. Guéhenno, *La Fin de la démocratie*, Flammarion, 1993. Sur la délégitimation de l'Etat au Moyen-Orient, voir B. Badie, *L'Etat importé*, Fayard, 1992 et *La Fin des territoires*, Fayard, 1995.

³ Michel Seurat, *L'Etat de barbarie*, Le Seuil, 1987.

⁴ Olivier Roy, "L'invention communautariste, l'exemple du néo-fondamentalisme islamique", *Esprit*, avril 1996.

créées au cours du XX^{ème} siècle, à se donner une expression étatique, et ce pour des raisons plus internes qu'externes (Kurdes, Baloutches, Pachtounes, Tadjiks, sans parler de l'introuvable nationalisme arabe). Les "groupes de solidarité", tels qu'ils fonctionnent dans notre espace, restent infra-ethniques et se développent en deux formes : celle du "réseau" essentiellement fondé sur les relations personnelles et celle de la communauté à fondement territorial (les "gens" originaires de telle ou telle région). En ce dernier sens, il y a élargissement démographique des groupes de solidarité dans le cadre d'une territorialisation (en district et provinces) qui est le fait de l'Etat. Mais cet élargissement reste infra-ethnique et se fait même aux dépens de l'ethnicité politique. Qu'il s'agisse des Kurdes, des Baloutches, des Pachtounes, des Azéris iraniens ou des Tadjiks, on constate une sorte d'impossibilité de traduire en termes de nation et d'Etat une identité ethnique pourtant forte ; un tel passage est en effet soit ignoré par les grands mouvements politiques à base ethnique (comme les Taleban pachtounes par exemple), soit sapé à la base par les autres formes de groupes de solidarité (tribaux, régionaux, claniques dans tous les sens du terme), comme chez les Kurdes. Là où les nationalismes se définissent comme ethniques (les nouvelles républiques issues de l'URSS), c'est une ethnicité construite politiquement par en haut et dont le point de départ a été la création artificielle des "nationalités" par Staline (fondées sur la territorialisation et une politique de différenciation linguistique), reprise ensuite comme modèle de légitimation par les appareils politiques lors des indépendances de 1991⁵.

Nous nous intéresserons donc ici aux groupes de solidarité infra-étatiques et infra-ethniques, pour montrer que leur permanence est l'effet d'une recomposition par le facteur étatique, qu'ils ont donc avec l'Etat une relation complexe, loin d'en être la négation. Nous examinerons aussi leur évolution en deux formes : le réseau et la territorialisation. Enfin nous nous interrogerons sur l'impuissance des ethnies à construire des Etats, alors que l'inverse reste vrai.

Dans tous les cas, l'Etat est l'horizon indépassable des recompositions politiques. C'est, bien sûr, valable pour la lutte que mènent les dif-

⁵ De tels développements confirment la pertinence des thèses de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, 1983.

férents groupes de solidarité pour conquérir l'Etat tel qu'il existe, de l'Algérie au Tadjikistan. Mais cela reste vrai même lorsque les groupes de solidarité se construisent dans une apparente indifférence à l'Etat territorial (néo-confréries, réseaux économiques internationaux). Car, comme le dit le vieux et néanmoins apocryphe proverbe baloutche que nous avons placé en exergue à ce texte, les contrebandiers ont besoin de frontières.

Un thème constant de l'anthropologie du Moyen-Orient (mais qui ne lui est évidemment pas propre) est que l'allégeance et la loyauté primordiales sont censées aller au "groupe de solidarité", un réseau fondé, quelle qu'en soit la base sociologique, sur des relations familiales et personnelles, et qui est perçu par l'individu comme une donnée et non comme le produit construit d'une stratégie personnelle⁶. Le concept de *açabiyya*, ou "groupe de solidarité", se rencontre au début et à la fin de la réflexion politique sur le monde musulman : concept forgé par l'inventeur de la sociologie politique dans le monde arabe classique (Ibn Khaldoun : le premier politologue... et le dernier, dont on retient un concept qui est celui de l'impossibilité de l'émergence du politique...). Début car, au début de l'anthropologie traditionnelle sur le monde musulman, est le groupe de solidarité (village, parentèle, clan, tribu...), et fin, car derrière l'échec supposé de l'Etat, on retrouve le groupe de solidarité, comme s'il y avait une sorte de destin de l'échec du passage au politique. Pourtant les relations entre Etat et groupes de solidarité sont sans doute moins antagoniques qu'il n'y paraît.

Notre analyse est que les groupes de solidarité (*açabiyya*) ne sont pas l'expression de la permanence d'une société traditionnelle dans un Etat moderne, mais une recomposition de réseaux d'allégeances dans un espace politique et territorial définitivement modifié par le fait de l'Etat. Ce qui se maintient, ce ne sont pas des objets mais un type de relation au politique. On voit donc apparaître des objets nouveaux, même s'ils sont vécus par les acteurs en termes de groupes de solidarité traditionnels, et donc lus avec la même grammaire des relations

⁶ Pour une discussion voir Dale Eickelman, *The Middle East*, Prentice Hall, 1981, en particulier le chapitre 6.

(réseaux, allégeance, protection, clientélisme). En particulier, nous nous intéresserons aux groupes communautaires intermédiaires entre les *açabiyya* exclusivement fondées sur les relations personnelles et les "communautés" ethniques ou confessionnelles, qui ont d'elles-mêmes une représentation idéologique. Ces groupes intermédiaires que nous avons repérés sur notre terrain (Asie centrale) sont-ils spécifiques à cette zone, ou bien entrent-ils dans un cadre plus général de recomposition identitaire ? Nous laisserons ouverte cette question.

I. Question de définition

Dans notre espace centre-asiatique comme ailleurs, il y a un grand flou de la terminologie en langues locales pour désigner un phénomène dont la réalité ne fait pourtant pas de doute. Le contenu sémantique des termes que l'on rencontre (*awlad*, *qawm*, *qabila*, *tayfa*, *millat*), commun au persan, pachtou et ouzbek, est variable et renvoie à des niveaux divers de solidarité qui ne sont pas hiérarchisés, même si *millat* a surtout le sens de nation et *qabila* de tribu. En posant la question de l'appartenance identitaire au moyen de plusieurs de ces termes, on peut avoir un même nom propre en réponse, et, inversement, des noms propres différents en réponse à un même terme. Ainsi, dans la région de Kourgan-Teppe au Tadjikistan, où deux groupes antagonistes, persanophones et sunnites, sont en conflit (Gharmis et Koulabis), une même personne se désignera comme "Gharmi", si on utilise dans la question les termes "*qawm*", "*qabila*" et "*millat*", mais son cousin répondra "Tadjik" à la question portant sur le "*millat*". Les "Turk" (également persanophones et sunnites) de la province de Koulab se disent membres de la *qawm* des "Turk", mais, à une question sur leur "*millat*", on peut avoir comme réponse aussi bien "Koulabi" (identité localiste) que "Tadjik" ("citoyenneté" ou bien identité ethnique, le terme "*millat*" étant ici la traduction du "*natsionalnost*" russe figurant sur les documents d'identité).

Ce flou de la terminologie indique bien qu'il n'y a aucune vision "sub-

stantialiste ” du groupe d'identité. On répond “ en situation ”⁷. Mais il indique aussi la difficulté qu'ont les locuteurs à penser politiquement une affiliation qui détermine pourtant l'essentiel de leur loyauté politique. De manière intéressante, c'est un néologisme qui est devenu aujourd'hui courant au Tadjikistan pour désigner l'appartenance communautaire : le terme “ *mahalgera'y* ” (littéralement “ tropisme du lieu ”) traduit le mot russe “ *mestnichestvo* ”, “ localisme ”, lequel apparaît en 1947 dans la presse tadjike⁸.

Le champ d'utilisation du terme *açabiyya* va du lignage, augmenté ou non de sa clientèle, au groupe confessionnel, voire à l'ethnie, en passant par le clan, le terroir et le “ groupe factionaliste ” dans les partis politiques. Nous définissons, quant à nous, la *açabiyya* au sens strict comme tout “ groupe de solidarité ” fondé sur des relations personnelles (généalogiques, matrimoniales, clientélistes ou d'allégeance etc.), et dont la finalité est précisément cette solidarité et non la mise en oeuvre d'un objectif justifiant la création du groupe. La *açabiyya* n'est pas une “ communauté imaginaire ” au sens d'Anderson : même si tout le monde ne connaît pas tout le monde, chacun peut se relier à l'autre par une chaîne personnalisée, dont la généalogie ou les relations matrimoniales ne sont que l'expression la plus posée en nature. Elle peut aussi se démultiplier en groupes plus petits (familles étendues à l'intérieur d'un “ clan ” par exemple), ou se reformer sur un système plus large d'alliances, cette fois non nécessairement doublées de relations matrimoniales⁹. Elle peut aussi mêler des niveaux

⁷ Pierre Centlivres, Micheline Centlivres-Demont, *Et si on parlait de l'Afghanistan ?*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1989. Voir Jean-Pierre Digard (dir.), *Le Fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, éditions du CNRS, 1988.

⁸ Teresa Rakowska-Harmstone, *Russia and Nationalism in Central Asia, The Case of Tadjikistan*, The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 172 sq.

⁹ Au Tadjikistan, le système de mariage à la campagne reste très traditionnel (mariage préférentiel avec la cousine, avec quelqu'un du village ou du *mahalla*, ou, au pire, quelqu'un de son groupe de solidarité), ce qui fait qu'on épouse plus facilement quelqu'un d'une ethnie différente mais qui vit dans le même village ou quartier que quelqu'un d'un groupe antagonique de même ethnie ; en Afghanistan, les gens assez riches pour être polygames prendront plus facilement une deuxième épouse dans un groupe ethnique différent, mais égal ou inférieur.

différents de loyauté : confrérie soufie, où l'allégeance au “ maître ” se recoupe de liens matrimoniaux, clan tribal ou corporation professionnelle adhérant à la même confrérie, voire faction politique combinant une certaine endogamie et/ou une même origine territoriale. La *açabiyya* peut ainsi renvoyer à des groupes qui pourraient relever d'une autre classification : socio-professionnelle, économique, voire confessionnelle (Pamiris ismaéliens, Alaouites de Syrie, *tariqat* soufie) ou ethnique. Elle peut être engagée dans des stratégies politiques, économiques ou idéologiques, et, comme nous le verrons, se trouver recomposée, redéfinie, par cette stratégie, qu'elle en soit l'initiatrice ou le point d'imputation. Elle n'est donc pas une unité “ naturelle ”, primaire, infra-politique, même si elle est souvent vécue comme telle.

Un exemple permet d'illustrer cette complexité : les bazaris de Téhéran peuvent être définis en termes de “ classe sociale ”¹⁰ ou de *açabiyya*¹¹. Il s'agit d'une catégorie socio-économique avec des intérêts partagés, mais auxquels s'ajoutent des réseaux matrimoniaux, une culture commune, des relations de clientélisme, un lien étroit avec une organisation et une pratique religieuse (cérémonie religieuse propre aux membres du groupe, comme les *hayat-e senfi* ou “ guildes professionnelles ”, liens avec une mosquée particulière), et surtout la capacité de mobiliser des segments de population très variés quant à la hiérarchie (du bayalet au grand commerçant) : il y a un monde du bazar, il y a une identité collective. En même temps le bazar n'agit pas comme un simple groupe d'intérêt : il défend aussi des valeurs culturelles et politiques. Ce n'est pas pour des raisons économiques que le bazar s'est révolté en 1978, car il avait su s'adapter au développement impulsé par le pétrole et en bénéficier, c'est parce que sa position politique et culturelle était menacée (y compris sa location physique comme coeur de la ville moderne).

On voit que la *açabiyya* n'est pas tout. D'abord, elle n'est pas nécessairement

¹⁰ C'est l'analyse de Said Arjomand dans *The Turban for the Crown*, Oxford UP, 1988.

¹¹ Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East*, Suny UP, 1993, p. 141.

la clé du politique : la révolution iranienne n'est pas une affaire de *açabiyya* ; mais la mobilisation de réseaux divers, qui a permis aux forces révolutionnaires de faire l'économie d'un parti révolutionnaire de type léniniste, a beaucoup à voir avec le fonctionnement des *açabiyya*. Ensuite la politisation des *açabiyya* les amène à s'inscrire dans un champ d'enjeux politiques qui va bien au-delà de la simple volonté de se perpétuer. Elles jouent alors un rôle dans la transformation de l'Etat et de la société. La *açabiyya* s'élargit vers un type d'identité communautaire qui n'est plus fondée sur les relations personnelles : comment alors qualifier ce type de groupement qui reste infra-ethnique ? Enfin, toute *açabiyya* n'est pas politique : s'il y en a de moins en moins qui peuvent se maintenir en marge du jeu de l'Etat et de la société, il existe aussi des *açabiyya* silencieuses, qui n'expriment pas leur action en termes idéologiques ou politiques, et qui se contentent d'être et de prospérer, en société ou en économie. C'est particulièrement le cas des *açabiyya* diasporiques, qui se déterritorialisent en s'expatriant, mais qui peuvent, comme les commerçants chi'ites libanais de la côte ouest de l'Afrique, se re-politiser momentanément en fonction des événements survenant dans le terroir d'origine¹².

L'histoire des *açabiyya* est faite de "vieilles histoires", de conflits, de vengeances, de comptes à régler. Mais si l'esprit de corps se nourrit de cette mémoire, la réalité du groupe se modifie de par ses stratégies d'ascension ou de conservation. D'où, à la fois, l'impression qu'il n'y a rien de nouveau et l'évidence que la règle du jeu change avec le temps : c'est particulièrement clair dans les formes contemporaines de violence politique, en Afghanistan et en Asie centrale, par exemple, qui sont radicalement nouvelles (disparition des instances de médiation et des modes de régulation des conflits de type vendetta). Un autre effet de la recomposition est la territorialisation éventuelle de certaines *açabiyya*, ainsi que des formes de fusion de *açabiyya* mineures (fondées sur la parentèle) dans des groupes démographiquement plus consistants (Gharmis, Panjshiri). Enfin, l'entrée dans le jeu politique amène des *açabiyya* à tenir un discours de l'universel (national,

¹² Sur une diaspora chinoise, voir Xiaofeng Zhong, "L'ouverture chinoise, réseaux et localisme" in *Sociologie des réseaux transnationaux*, op. cit.

religieux, ethnique), ce qui modifie en retour le fondement de leur légitimité, mais introduit un décalage entre leur mode de recrutement et de perpétuation, qui demeure interne, et leur discours politique. Les *açabiyya* passent ainsi à un niveau "communautariste", où le réseau de relations personnelles cède devant le sentiment d'appartenance communautaire : on quitte alors la définition donnée plus haut de la *açabiyya* pour entrer dans le domaine des "communautés imaginaires", où l'appartenance ne va pas sans un discours de fondation du groupe, qui peut varier.

Ce glissement qui va de la *açabiyya*, comme groupe de solidarité, à la "communauté silencieuse", qui ne tient pas de discours identitaire mais ne relève plus du seul réseau de relations personnelles, puis à la "communauté imaginaire", définie par son discours identitaire, nous apparaît particulièrement pertinent dans notre espace. Le groupement de deuxième type est particulièrement important en Asie centrale : les Panjshiris du commandant Massoud, comme les Koulabis au pouvoir à Douchambé, ne sont plus des *açabiyya* fondées sur des relations personnelles, mais ne sont pas des communautés imaginaires. Elles ne fonctionnent pas comme simples réseaux de pouvoir, car leur masse démographique (plus de cent mille personnes) et leur territorialisation les situent au-delà. Mais en même temps, de tels groupes n'ont pas de discours ethnique ou religieux qui fonderait leur différence. L'appartenance est pertinente, opératoire et connue, mais ni conceptualisée ni idéologisée. Le discours politique et idéologique porte sur un autre registre (l'Etat, la nation, l'islam). On a ici une forme de regroupement qui est infra-ethnique, car de telles *açabiyya* d'une part ne se définissent pas comme groupes ethniques en quête d'un Etat qui leur soit propre, et d'autre part se reconnaissent volontiers comme partie intégrante d'un groupe ethnique, ou au moins d'un groupe linguistique, plus large ("farsiwan", c'est-à-dire persanophones pour les Panjshiris, Tadjiks pour les Gharmis et les Koulabis, Arabes pour les Alaouites etc.).

On a donc ici un type de groupement identitaire compris entre la *açabiyya* au sens strict et le groupe ethnique ou confessionnel se définissant explicitement comme tel (Kurdes, Maronites) ; cette forme de regroupement a été mal étudiée, mais représente sans doute les vrais acteurs d'un certain nombre de conflits actuels (en particulier au Tadjikistan et en Afghanistan). C'est ce flou des identités communautaires qui donne souvent un aspect de prime abord peu compréhensible à ces

deux conflits (qui se bat pour quoi ?). Il y a ici une forme de cristallisation communautaire où les catégories utilisées traditionnellement (clans, ethnies, groupes confessionnels) ne sont plus pertinentes.

II. Généalogie et histoire des groupes de solidarité

Les *açabiyya*, comme la science politique l'a bien noté, ne sont pas des données intemporelles : sur d'autres terrains, la crise des *açabiyya* traditionnelles a fait l'objet d'études (en Egypte, à partir de Mehmet Ali, et au Liban, avec la guerre de 1975)¹³. Les réseaux de *luti* ("mauvais garçons" des quartiers de Téhéran) iraniens perdent leur pertinence après 1963, alors qu'ils ont joué un rôle clé dans la chute de Mossadegh dix ans plus tôt. Les *açabiyya* actives sont avant tout le produit d'une recomposition, induite aussi par leurs propres pratiques, dans la mesure où le point d'imputation de leur stratégie (l'Etat, mais aussi toute recherche de l'occupation d'un "créneau" économique ou social) contribue à modifier le paysage où elles agissent et la nature même du lien qu'elles entretiennent à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur (modifications des pratiques endogamiques, bouleversements des hiérarchies traditionnelles au profit de ceux qui ont su s'insérer dans le jeu nouveau - officiers alouites, commandants afghans, émirs algériens -, territorialisation, montée des clans "cadets", etc.)¹⁴. La recomposition se fait aussi dans et par l'émigration. C'est un processus dialectique, où les acteurs ne sont plus les mêmes, malgré une permanence nominaliste.

D'autre part, les *açabiyya* ne sont pas nécessairement incompatibles avec le renforcement et l'enracinement de l'Etat : la Syrie et l'Irak

¹³ Denoeux, p. 123. Voir aussi les différentes contributions dans le numéro 147, 1er trimestre 1995, de *Maghreb-Machrek*, "Tribus, tribalismes et Etats au Moyen-Orient".

¹⁴ Un bon exemple de recomposition est celui des Alaouites de Syrie. Voir Alain Chouet, "L'espace tribal des Alaouites à l'épreuve du pouvoir", *Maghreb-Machrek* n° 147, p. 93.

montrent qu'un Etat fort, non seulement en termes d'appareil d'Etat, mais aussi d'identité nationale, peut se construire autour d'une *açabiyya*. La *açabiyya* au pouvoir renforce l'appareil d'Etat pour mieux assurer son pouvoir. Derrière une pratique particulariste, elle tient un discours universaliste, celui de l'Etat-nation. La contradiction entre le fait minoritaire et le renforcement de l'Etat entraîne bien sûr des tensions considérables : contestation "universaliste" des Frères musulmans syriens, au nom de l'islam contre la nature particulariste du pouvoir, ou bien revendications autonomistes des Kurdes irakiens. Mais ces mouvements contestataires, s'ils mettent le doigt sur la contradiction du régime, sont désespérément en mal, plus qu'en quête, d'Etat.

A) La recomposition par l'Etat

Les *açabiyya* se recomposent en s'insérant dans un système politique ou économique qui leur est extérieur. Elles peuvent faire l'objet d'une recomposition mais aussi en être les acteurs en prenant comme point d'imputation le système politique, aujourd'hui l'Etat. La manipulation des *açabiyya* par l'Etat au Moyen-Orient, leur politisation et leur territorialisation ont déjà été étudiées¹⁵.

Pour ce qui est de notre terrain, il est intéressant de noter que l'URSS entre paradoxalement dans une typologie de comportement par rapport aux *açabiyya* jusqu'ici appliquée aux Etats faibles (Ottoman) ou à la manipulation coloniale. Il est aussi intéressant de noter que récemment, dans deux contextes différents (Tadjikistan et Afghanistan), on retrouve deux phénomènes comparables : la constitution de groupes de solidarité infra-ethniques territorialisés, et le remplacement des élites traditionnelles par de nouvelles élites qui fondent leur pouvoir sur la force des *açabiyya*. Il faut noter que le territoire peut être une base en deux sens : soit l'identité communautaire englobe l'ensemble d'une population vivant sur un espace donné (les Koulabis au Tadjikistan), soit

¹⁵ Ricardo Bocco, "Asabiyat tribales et Etats au Moyen-Orient : confrontations et connivences", *Maghreb-Machrek* n° 147.

on a affaire à un simple réseau de solidarité unissant des acteurs venus d'un lieu donné mais évoluant en dehors de ce lieu (la faction de Samarcande dans le PC ouzbek). Mais toute *açabiyya* n'est pas nécessairement territorialisée, même si les réseaux de pouvoir se constituent autour d'une origine territoriale plutôt qu'ethnique ou tribale.

1) *Açabiyya tribales*

Le tribalisme est souvent perçu comme l'archétype du système des *açabiyya*. Cette réputation est d'autant plus surfaite que le système tribal, dans sa forme la plus codifiée, est récent et doit beaucoup aux Etats et aux empires ; l'évolution contemporaine fait d'ailleurs perdre au système tribal sa spécificité et le ramène au jeu plus général des *açabiyya*, tel qu'on le trouve en zones non tribales. On pourrait d'ailleurs montrer que le système des *açabiyya* est parfois plus développé dans ces zones (persanophones sunnites d'Asie centrale) qu'en zones proprement tribales (Pachtounes). La seule spécificité tribale qui demeure est celle d'un discours de la légitimité tribale, fondé en général sur l'exaltation d'une généalogie et d'une classification concentrique ou ramifiée des clans et tribus. Mais, en fait, non seulement la fonctionnalité de ce schéma, mais aussi le savoir qu'il est censé véhiculer sont très superficiels : beaucoup de notables "tribaux" sont bien en peine de faire une généalogie cohérente de leurs origines, privilège qui semble être réservé aux *se/sele* soufies.

Dans le registre de la recomposition des *açabiyya* tribales de par leur rapport à l'Etat, on rappellera pour mémoire : le développement des grandes confédérations tribales du XIX^{ème} dans l'espace turco-arabo-iranien, puis leur régression au siècle suivant¹⁶ ; la reconnaissance d'un "droit" tribal par l'Etat (par exemple par les Anglais pour les Pathans de la province de la Frontière du Nord-Ouest) ; la territorialisation qui transforme des relations contractuelles en relations hiérarchiques (l'institution du *tapu* [cadastre] ottoman, à la fin du XIX^{ème} siècle, transforme les membres d'une tribu en métayers de leurs chefs).

Si l'on prend des exemples contemporains de dynasties tribales, on

¹⁶ R. Tapper (dir.), *The Conflict of State and Tribe in Iran and Afghanistan*, Croom Helm, 1983.

voit que l'on n'est pas (et qu'on n'a sans doute jamais été) dans une structure où l'Etat serait l'instrument d'un système tribal. En Afghanistan, la dynastie, à partir de 1747, mais surtout de 1930, fonctionne sur un mythe tribal : celui de l'intronisation du souverain par la "*loya jirga*", grande assemblée des tribus pachtounes. En fait, la *loya jirga* n'a fonctionné que deux fois, en 1747 (Ahmed Chah Dourrani) et en 1931 (Nader Khan), comme formule d'intronisation du souverain après la prise effective du pouvoir. Comme institution, elle n'a aucune pertinence. Plus intéressant, la reconnaissance par l'Etat de privilèges tribaux (droit coutumier, exemption d'impôts et de conscription) concerne non pas la confédération d'origine du souverain (les Dourranis), mais les Pachtounes de l'Est, à la frontière pakistanaise ; il s'agit ici de l'adoption du système mis en place par les Britanniques de l'autre côté de la frontière, afin de s'assurer la loyauté de tribus qui auraient pu choisir le régime tribal britannique (puis pakistanais), plus favorable. Pour preuve que le système tribal est à la périphérie et non au cœur de l'Etat, l'intitulé du ministère en charge est "Ministère de la Frontière et des Tribus". Quant au mode réel de dévolution du pouvoir dans la dynastie, il n'a rien à voir avec le système tribal. Même les règles de mariage n'ont rien de "tribal" ; elles sont soit aristocratiques (on épouse une "princesse" et non une femme issue d'un "clan" donné), soit politiques (l'émir Abdourrahman, 1881-1901, a systématiquement donné à son fils une femme de chacun des groupes ethniques ralliés ou conquis, d'où un harem de 400 épouses). Le tribalisme n'est plus qu'un mythe d'origine.

On pourrait comparer ici avec le système saoudien. Celui-ci n'est pas la translation d'un pouvoir tribal dans l'Etat, mais une gestion de la succession sur un mode tribal. Il y a une culture tribale, mais pas de réalité sociologique du tribalisme. La *açabiyya* au pouvoir n'est pas la tribu des Saoud, mais la famille étendue (d'autant qu'elle est devenue démographiquement importante) avec son système d'alliances matrimoniales. La dynastie s'est efforcé de détribaliser le pays, à l'exception d'elle-même¹⁷. Une tribu au pouvoir se "déracine", qu'il s'agisse des Saoud ou des Mohammedzay afghans. On notera d'ailleurs que

¹⁷ Voir François Pouillon, "Un Etat contre les Bédouins : l'Arabie saoudite", *Maghreb-Machrek* n° 147.

les clans vainqueurs sont rarement les grands clans (car ceux-ci se satisfont du pouvoir qu'ils ont), et qu'ils s'appuient toujours sur d'autres groupes non tribaux ou détribalisés (administration, soldats, groupes religieux etc.). Les Mohammedzay pachtoues se sont persianisés (le roi Zaher, 1933-1973, ne parle pas le pachtou), les Saoud ont joué sur une secte religieuse, les Wahhabis.

Cette dilution du système tribal dans un système plus large de *açabiyya* est nette en Asie centrale. Les tribus ouzbèkes ont gardé une mémoire des noms, mais le phénomène n'est pas politiquement pertinent. L'exception qui confirme la règle est celle des Ouzbeks Lakay du sud du Tadjikistan : ce groupe, semi-nomade et organisé en clans à l'époque pré-soviétique, a été le fer de lance de la résistance anticommuniste des Basmatchis dans les années vingt. Soixante-dix ans plus tard, on le retrouve territorialisé dans le cadre soviétique ; par exemple, dans le district de Vakhsh, un sovkhose d'élevage (Mash'al) est entièrement lakay. Mais le groupe n'est plus tribal, même s'il maintient une identité "lakay" distincte des autres Ouzbeks ; loin d'exprimer une réalité tribale, il fonctionne en symétrie avec les autres groupes de solidarité, qui sont à base régionaliste ou ethnique. On distingue des kolkhozes lakay, ouzbèkes, pamiris, gharmis, koulabis, "arabes" et ghazi malek - voire allemands et coréens ; il y a symétrie dans les relations (d'alliances ou de conflits) entre les groupes "musulmans", même si leur origine historique renvoie à des réalités diverses : régionaliste pour les Gharmis et les Koulabis, ethnico-religieuse pour les Pamiris (Ismaéliens), ethnico-linguistique pour les Ouzbeks (définis uniquement par la langue), identitaire sans fondement ethnique, linguistique ou religieux pour les Ghazi Malek et les "Arabes" (tous deux persanophones sunnites, mais qui maintiennent une identité distincte des autres, marquée en particulier par une forte endogamie). Le tribalisme s'est fondu dans un système plus large de *açabiyya* et fournit non une règle propre mais un registre d'appellations, vecteur d'une mémoire historique (souvent d'ailleurs recomposée) qui sert de "totem" au groupe.

Dans les autres sociétés d'Asie centrale fortement tribalisées, comme le Kirghyzstan, le Turkménistan et, dans une moindre mesure, le Kazakhstan, on retrouve ce glissement d'un système tribal avant tout lignager à un groupe territorial ; les groupes se sont "territorialisés" et reconstitués autour d'une entité soviétique (kolkhoze, district), com-

me les groupes non tribaux. Cependant, ici, le tribalisme a gardé sa spécificité et le lignage fait sens à l'intérieur du groupe territorial : c'est le système des *tire* (lignage) turkmènes, où la répartition des lieux de résidence et de travail par rapport aux canaux d'irrigation se fait sur la base d'un lignage¹⁸. Mais ce reste de système lignager ne fait sens qu'à l'intérieur du groupe de solidarité, qui, au Turkménistan, n'est autre que le kolkhoze.

On peut dire que, sur l'ensemble de notre espace, le système tribal au sens strict s'est fondu dans d'autres formes de groupes et réseaux de solidarités, induites par le système soviétique, qui a unifié non les individus, mais les groupes. La recomposition des *açabiyya* est passée par le système soviétique.

2) Territorialisation et réseaux : l'exemple soviétique

La recomposition des *açabiyya* met en jeu deux phénomènes : la territorialisation et le système politique. Par exemple, en ce qui concerne le "localisme" en Asie centrale, on a, dans deux pays très proches et aux traditions communes, deux types différents de *açabiyya* : en Ouzbékistan, les *açabiyya* sont de simples réseaux de pouvoir regroupant des gens originaires de la même région, sans que se développe une identité régionaliste politique ; au Tadjikistan, par contre, on assiste à la formation d'une identité collective sur une base territoriale. Dans ce dernier cas, les réseaux de pouvoir issus de ces groupes sont perçus et se perçoivent comme porteurs des intérêts collectifs de leur région d'origine. Il s'établit alors une culture politique spécifique combinant la logique du système soviétique, qui est une logique de factionalisme et de centralisation (centralisation qui fait de l'Etat l'enjeu incontournable, hégémonie du Parti communiste qui en fait le lieu des luttes de pouvoir), et la recomposition de *açabiyya* sur une base territoriale. Ce qu'on appelle à Moscou les mafias ne sont rien d'autre, au Sud, que l'expression de *açabiyya* régionalistes. Le critère ici n'est ni ethnique, ni linguistique, ni religieux, mais territorial. Les groupes d'aujourd'hui

¹⁸ Analysé par Bertrand Bouchet, "Tribus d'autrefois, kolkhozes d'aujourd'hui", in O. Roy (dir.), *Des ethnies aux nations en Asie centrale, Revue du Monde musulman et de la Méditerranée* n° 59-60, janvier 1992, Aix-en-Provence, Edisud.

se définissent moins par villages que par districts, vallées ou régions car, pour jouer un rôle politique, il faut un niveau démographique minimum : les oppositions de village à village s'effacent en faveur d'une solidarité de district, qui souvent transcende même les groupes ethniques.

Le paradoxe du système soviétique est celui d'un Etat fort où cependant le jeu des *açabiyya* était la clé de la politique au niveau des républiques soviétiques. Deux éléments sont donc en jeu : la territorialisation induite par la collectivisation et le découpage administratif ; le factionnalisme dans le parti, qui, dans les républiques d'Asie centrale, se fait autour de factions régionalistes.

La collectivisation a eu pour premier effet de mettre fin à toutes les formes de nomadisme et de semi-nomadisme. Dans le système soviétique, l'être social se construit autour de l'appartenance à un " collectif " (*khwajegi* en tadjik, *kwajalik* en ouzbek, traductions du russe *khoziestvo*), ce qui contraint l'individu à s'identifier à un groupe ; à la campagne, c'est le kolkhoze. Ce groupe est le médiateur social de l'individu : l'existence administrative (passeport intérieur), l'accès aux prestations sociales, le droit au logement et au voyage, passaient par lui. En Asie centrale, où, contrairement à tout le Moyen-Orient, l'exode rural a été particulièrement faible et où l'urbanisation concernait surtout des immigrants européens, c'est le système rural qui a forgé l'identité politique. C'est donc assez naturellement que les " collectifs " soviétiques se sont moulés sur les *açabiyya*.

Mais s'agit-il ici d'une simple translation d'un ordre traditionnel dans un système nouveau ? Au niveau très local (quartier, village) on peut parler de translation. On constate que le soviétisme a peu perturbé les " noyaux de base " (les parentèles, appelées *awlad* au Tadjikistan et en Ouzbékistan), tout en opérant des déplacements massifs de population, à partir des montagnes vers les plaines mises en valeur pour cultiver le coton : comme ces déplacements étaient collectifs, les groupes de base se maintenaient dans le transfert. La collectivisation, lancée fin 1929 en Asie centrale, et le premier plan quinquennal (1928-1932) entraînent une territorialisation des groupes de solidarité dans le cadre des kolkhozes. Or, les kolkhozes se sont partout constitués autour des *awlad* lors de leur mise en place dans les années trente. Plus exactement, les sous-divisions du kolkhoze (brigade, *khurtur* ou petit village, *uchatska* ou section du kolkhoze) correspondaient exactement aux *awlad* et aux *mahalla* (quartier habité par un groupe

de solidarité) traditionnelles¹⁹. Parfois c'est le kolkhoze lui-même qui correspond à une *açabiyya* : c'est le cas, au Turkménistan et ailleurs, de certains sovkhoses tribaux (les Lakay au Tadjikistan) ou de kolkhozes mono-ethniques (allemands, coréens). Les Soviétiques se sont à plusieurs reprises efforcés de casser ces solidarités, avec des phases de concentration de kolkhozes, pour briser le cadre des *awlad*²⁰. Mais, même ainsi recomposé, le kolkhoze devient en soi un groupe de solidarité²¹. On passe ici à une *açabiyya* recomposée. Le kolkhoze donne au groupe une institutionnalisation administrative, économique, sociale, voire politique, dans le cadre du nouveau système politique, d'autant que le kolkhoze est relativement autonome. Le président du kolkhoze est élu et sert d'interface avec l'Etat. Il marque aussi sa place de notable représentant le groupe et non l'Etat, en jouant un rôle de redistribution par la dépense ostentatoire (*tuy*, ou grandes fêtes marquant les circoncisions et les mariages). Il n'y a pas de représentation de l'Etat à l'intérieur du kolkhoze mais seulement au niveau du soviet de village. Le kolkhoze fonctionne comme collectivité globale : il assure le travail, l'identité administrative, l'aide sociale, la répartition des richesses et les travaux communautaires (irrigation). Mais il assure aussi la protection de ses membres au-delà de son territoire, lorsqu'ils émigrent à la ville par exemple. L'identité kolkhozienne survit à la sortie du kolkhoze, qui n'est donc pas une institution purement fonctionnelle.

Mais, avec le kolkhoze, nous restons dans le groupe de solidarité infra-politique purement local. A un niveau démographiquement plus important, les identités vont se cristalliser dans le cadre territorial et administratif soviétique, celui des districts et des provinces (*rayon* et *oblast*). Or ce cadre est le produit complexe de certains invariants (les

¹⁹ Voir aussi V. Bushkov, " The population of Northern Tajikistan between 1870 and 1900 " in V. Naumkin (ed.), *State, Religion and Society in Central Asia*, Ithaca Press, 1995, pp. 234-235 et Rakowska, *op. cit.*

²⁰ Par exemple, sur le passage de 49 kolkhozes, correspondant aux 49 " villages " du district de Mastcha, à 9 kolkhozes, voir Naumkin, *op. cit.*, p. 235.

²¹ O. Roy, " Kolkhoziens et entrepreneurs en Asie centrale " in J.F. Bayart (dir.), *La Réinvention du capitalisme*, Karthala, 1994.

“ Pamiris ” ont toujours habité dans le Pamir) et de déplacements forcés de populations lors de la période soviétique. La soviétisation a entraîné une recomposition des groupes humains autour d'une territorialisation générale dont les deux axes sont le découpage administratif et le système des kolkhozes-sovkhozes. Si la territorialisation généralisée est acquise dès 1929, les déplacements forcés de populations vont durer jusqu'en 1970 (déplacement des Yaghnobis au Tadjikistan). La territorialisation n'est donc pas l'expression d'une société antérieure, traditionnelle, celle des terroirs, mais bien une recomposition par l'Etat. Les tensions régionalistes se sont exacerbées non pas dans les zones d'origine des différents groupes, mais dans celles où ils ont été mis en contact et ont dû partager la terre, entraînant par récurrence une cristallisation identitaire dans les vallées d'origine. Le brassage et la nouvelle fixation des populations se font dans le cadre suivant (les exemples sont pris au Tadjikistan) :

- les dépeuplements dus à la guerre des Basmatchis (1921-1930). Or, les zones de guerre sont précisément celles qui connaissent aujourd'hui la guerre civile : Douchanbé, Kurgan-Teppe, Darwaz, Koulab. Mais il n'y a pas permanence des affiliations : si les Gharmis et les Darwazis sont fondamentalistes aujourd'hui comme hier, les Koulabis et les Lakay, qui étaient basmatchis, se sont trouvés dans le camp des ex-communistes en 1992, alors que les Pamiris ont fait le chemin inverse. Il n'y a pas de continuité idéologique.

- la sédentarisation systématique qui arrache des groupes à leur niche écologique et les place donc en concurrence avec d'autres groupes avec qui ils collaboraient jusqu'ici. Les nomades kirghizes du nord Tadjikistan, dont l'économie était complémentaire à celle des paysans tadjiks, se retrouvent, une fois sédentarisés, en concurrence avec eux pour l'eau et la terre²², de même que les tribus ouzbèkes Lakay, Kunghrat et Durman du sud du Tadjikistan (province de Kourgan-Teppe).

- la croissance démographique considérable²³ introduit la pénurie et la concurrence pour la terre. En 1940 on compte 0,6 hectares de ter-

²² Naumkin, *op. cit.*, p. 236.

²³ Chiffres donnés par V. Bushkov in *Le Tadjikistan existe-t-il ?*, CEMOTI n° 18, 1994, p. 20.

re cultivée par habitant ; en 1989, 0,17.

- les déplacements collectifs de populations d'origines différentes dans une même zone de développement, loin de mélanger les individus, fixent les identités sur un mode communautariste. Ainsi le déplacement de montagnards gharmis, koulabis et pamiris dans la région de Kourgan-Teppe, en deux vagues (les années trente puis les années cinquante), crée un antagonisme entre ces trois groupes et accentue les pratiques endogamiques comme certaines divergences culturelles. Ces divergences n'existaient pas nécessairement avant les déplacements : les Gharmis deviennent “ dévots ” et les Koulabis “ laïques ” alors que, dans les années vingt, ces deux groupes étaient également présents dans la résistance musulmane fondamentaliste ; de même tous ces groupes vivaient dans des vallées séparées par des cols et n'étaient pas en concurrence pour la terre. La communautarisation des *açabiyya* dans le transfert de population crée des identités antagonistes qui se figent : Koulabis, Gharmis, Ouzbeks, mais aussi Arabes, Lakay et Ghazi Malek.

- enfin, le découpage administratif fait du groupe territorialisé la base nécessaire de toute stratégie de pouvoir dans le cadre de l'appareil du Parti communiste. Le Parti communiste a le monopole du pouvoir et toute carrière passe par lui. L'indigénisation des cadres à partir des années quarante fait que ce parti, au niveau local, cesse rapidement d'être une structure extérieure imposée, pour devenir le lieu de formation et d'expression des élites locales. Or l'appareil du parti se constitue sur une base territoriale : *rayon* (district), *oblast* (province). Pour être notable du parti, il faut disposer d'une base territoriale. Le découpage administratif devient un enjeu de pouvoir. Il peut être artificiel par rapport aux réalités ethniques, géographiques ou tribales antérieures, mais il prend vite une réalité. Il est intéressant d'en noter les variations au cours de l'histoire du Tadjikistan. En 1929, le pays compte neuf “ *vilayat* ” ou “ provinces ”, qui correspondent à des “ espaces de solidarité ” qui font sens encore aujourd'hui (du nord au sud : Khojent, Ourateppe, Pendjikent, Hissar, Douchambé, Gharm, Kourgan-Teppe, Koulab et le Gorno-Badakhchan ou Pamir). Progressivement, ils sont presque tous supprimés, au fur et à mesure que les gens de Khojent (rebaptisé Léninabad) prennent le pouvoir : en 1956, il ne reste comme provinces que Léninabad-Khojent et le Gorno-Badakhchan. Léninabad a annexé Ourateppe et Pendjikent, tandis que les districts autour de Douchambé sont “ rattachés à la république ”. Mais Koulab est ré-

tabli comme province en 1973, suivi de Kourgan-Teppe (1977), au moment où s'ébauche l'alliance entre Léninabadis et Koulabis. En 1993, après leur victoire, les Koulabis annexent la province de Kourgan-Teppe dans une nouvelle entité appelée Khatlan, nom antique de Koulab.

On note aussi, en Ouzbékistan, cette correspondance entre divisions administratives et "groupes de solidarité", au moins au niveau des provinces²⁴ : Tachkent, Ferghana, Khworezm, Karakalpakie, Boukhara, Samarcande, Soukhandarya et Kashkadarya. Les remaniements administratifs, ici aussi, indiquent l'équilibre des pouvoirs : en 1973, deux ans après la victoire du clan de Djizak sur celui de Tachkent-Ferghana, la petite ville de Djizak est érigée en district. Derrière des décisions administratives, le système soviétique masque des luttes de *açabiyya* régionalistes.

Soit dit en passant, il est significatif que, au moins dans le sud de l'URSS, à l'époque soviétique, les appareils de sécurité (KGB et MVD, ou ministère de l'Intérieur) aient été souvent recrutés dans des groupes régionaux minoritaires. Il semble que les Taléchi (groupe iranophone mais non persan) tenaient le MVD d'Azerbaïdjan. Le MVD du Tadjikistan était tenu par les Pamiris (depuis le début des années quatre-vingt), qui fournissaient une bonne part des cadres du KGB. Sans doute, dans ce dernier cas, il s'agissait, à l'époque d'Andropov, de lutter contre les "mafias", c'est-à-dire les réseaux de pouvoir communistes fondés sur des *açabiyya* régionalistes, en faisant appel à des *açabiyya* exclues du pouvoir. Cette volonté de créer des contre-pouvoirs se doublait aussi d'un désir d'éviter les solidarités ethniques entre les Tadjiks et Ouzbeks d'Asie centrale et leurs cousins afghans, en majorité moudjahidines : Andropov a donc confié le KGB tadjik aux Pamiris, car leurs "cousins" ismaéliens d'Afghanistan étaient le seul groupe ethnique du pays à avoir dans sa totalité soutenu le régime communiste. Mais appliquer une telle politique de diviser pour régner revenait aussi à reconnaître que les appareils ne pouvaient pas être repris en main selon des logiques valables au "centre".

Cela nous amène à revoir, dans ce domaine, le concept de "totalitarisme".

²⁴ Voir D. Carlisle, "Power and Politics in Soviet Uzbekistan", in W. Fierman (dir.), *Soviet Central Asia*, Westview Press, 1991, p. 97.

litarisme". Ce décalage entre l'omnipotence théorique de l'Etat soviétique et son incapacité à réduire le phénomène des *açabiyya*, illustrée par la manipulation dont il est l'objet et l'acteur, est frappante. Certes on peut dire que les empires, coloniaux et ottoman, étaient coutumiers d'une telle dialectique ; mais ces empires ne laissaient pas les *açabiyya* s'installer au coeur de l'appareil de sécurité et n'avaient pas de prétention à être des empires idéologiques. Il y avait bien, dans les républiques musulmanes de l'URSS, une société civile qui s'était "établie", plutôt que rétablie, en utilisant la logique politique et administrative du système et en ignorant superbement toute l'idéologie, transformée en rhétorique de toute parole publique. Articles des journaux (avec photos parfaitement codifiées), réunions, commémorations fonctionnaient dans l'ordre du rituel, pour faire exister un cadre soviétique que personne ne contestait vraiment, tant il était à la fois extérieur et utile pour masquer ce qui comptait (et permettre aussi le branchement des réseaux sur des sources de revenus). L'URSS fournissait l'*input* sans lequel il n'y a pas de mafia. Mais sur le fond, il n'y avait pas de séparation de l'ordre du politique et de l'ordre du social : les conflits-alliances entre réseaux de pouvoir et entre *açabiyya* étaient sus de tous, le "peuple" n'était pas en dehors du jeu politique, contrairement à celui de Russie. Dans ce système social, une étiquette d'origine "orientale" (hospitalité, dépenses ostentatoires) et des stratégies d'alliances matrimoniales fonctionnaient comme grammaire de l'ordre du politique.

3) L'Etat entre réseaux et territoires

L'exemple soviétique nous permet cependant de distinguer deux types de *açabiyya* régionalistes en quête de contrôle de l'Etat : le groupe territorialisé sujet d'une cristallisation infra-ethnique et le réseau issu d'une région mais se déployant au centre. Au Tadjikistan, le régionalisme crée de nouvelles identités communautaristes infra-ethniques fondées sur un territoire, au détriment des identités ethniques telles qu'elles ont été conceptualisées dans le classement soviétique des "nationalités" (ici Ouzbeks et Tadjiks), mais aussi au détriment des loyautés idéologiques. En Ouzbékistan, ce sentiment communautaire régionaliste est moins fort : les réseaux prennent bien leur origine dans des régions, mais s'autonomisent quelque peu par rapport à elles. En corrélation avec cette différence, il faut noter la place de l'Etat : faible et

sans ancrage propre au Tadjikistan, il s'est autonomisé en Ouzbékistan. L'ethnisation, qui était à la base de la politique soviétique des " nationalités " définie au début des années vingt, a fonctionné pour les Ouzbeks : l'identité ouzbèke a subsumé bien des identités régionalistes, ethniques ou basées sur des *açabiyya* de tout type. L'Etat soviétique a réussi une cristallisation ethnique qui l'a dépassé, en débouchant sur un nationalisme ethnique classique, qui fait que le jeu des *açabiyya* se déroule à l'intérieur de l'appareil d'Etat (ouzbek cette fois et non plus soviétique), sans remettre en cause la solidarité nationale. La forme en réseau et non territoriale que prennent les *açabiyya* régionalistes va de pair avec la mise en place d'un appareil d'Etat fort. C'est un autre aspect de la recomposition réciproque entre Etat et *açabiyya*, sur le mode de la gestion de l'appareil par des *açabiyya* qui lui doivent leur structuration et non sur le mode de la conquête d'un centre par une *açabiyya* extérieure.

En Ouzbékistan, c'est le groupe de Samarcande-Djizak qui détient l'essentiel des postes au sommet. C'est un réseau de pouvoir, mais qui ne repose pas sur une identité collective des gens de Djizak et de Samarcande. En effet, dans la population de Samarcande, un clivage fondamental oppose Tadjiks et Ouzbeks. Or, dans le réseau de pouvoir en question, ce clivage n'existe pas : si le groupe dominant joue la carte de l'ouzbékisation, il contient une forte proportion de gens d'origine mixte (la mère du président Karimov est tadjikophone). La *açabiyya* opératoire sur le plan du pouvoir ne l'est pas sur le plan de l'identité communautaire. C'est tout le contraire au Tadjikistan : le groupe dominant est depuis 1993 celui des Koulabis : c'est la population de Koulab comme communauté qui s'est emparée du pouvoir et l'exerce sur le mode prédateur, celui de la *açabiyya* décrite par Michel Seurat dans *L'Etat de barbarie*.

Si l'Etat fort (Ouzbékistan, Turkménistan) s'accommode fort bien des réseaux de pouvoir, il tend à réduire l'autonomie territoriale des *açabiyya*, parce que le groupe dominant n'en a plus besoin : le président ouzbek Karimov a inauguré en 1993 une politique de rotation rapide des " hakim " (préfets et sous-préfets), tandis que le président turkmène s'attaquait même à l'autonomie des kolkhozes en décrétant que leurs présidents ne seraient plus élus mais nommés. La captation de l'Etat par un réseau régionaliste n'est pas incompatible dans ce cas de figure avec un renforcement de l'appareil d'Etat ou de l'idéologie éta-

tiste. Inversement, dans l'Etat faible (Tadjikistan, Kirghyzstan), les identités reposent sur des groupes régionalistes qui tendent à " défendre " leur territoire contre l'empiétement de l'Etat.

Le modèle ouzbek se rapproche du modèle algérien : en Algérie, le pouvoir est tenu par des réseaux venus de l'Est, le triangle BTS, Batna-Tebessa-Souk el Ahras, mais qui jouent leur jeu propre, et n'expriment pas les intérêts d'une communauté régionale. Ce qui n'est pas le cas au Tadjikistan.

En Azerbaïdjan, on a aussi une logique de type ouzbek : le pouvoir politique est traditionnellement tenu par les Azéris originaires du Nakhitchevan ou d'Arménie, alors que ces territoires ne sont précisément pas sous le contrôle de l'Etat d'Azerbaïdjan. Pourtant cette origine n'a rien à voir avec les alliances politiques ; le chef de l'opposition nationaliste pro-turque Eltchibey, comme l'actuel président du parlement (Rasoul Guliev) et le chef du KGB (Abbasov), sont du Nakhitchevan ; le président Aliev est originaire d'Arménie. Mais en même temps la faiblesse de l'Etat tend à renforcer l'autonomie des régions, ce qui introduit un décalage entre les réseaux de pouvoir et les identités localistes.

4) Guerre et territorialisation en Afghanistan

L'exemple afghan nous permet d'appréhender de manière plus spécifique ce cas particulier de l'émergence de *açabiyya* infra-ethniques à la fois territorialisées et en lutte pour la conquête du pouvoir central. Là aussi, comme au Tadjikistan, la " territorialisation " des *açabiyya* permet le passage à un autre niveau d'identité communautaire, mais sans étiquette ethnique, où les relations ne sont plus fondées sur un système étendu de relations personnelles, mais où le dénominateur commun est fourni par une origine géographique. En Afghanistan, la territorialisation n'est pas le fait de l'Etat, mais de la guerre, autre forme de modernisation et de mutation des *açabiyya* traditionnelles. Les effets de la guerre ont été la disparition du nomadisme, le déplacement de populations, l'affaiblissement des élites traditionnelles au profit des " commandants " et des mollahs, enfin la constitution de bastions territoriaux favorisée par une guerre de guérilla plutôt statique. On trouve aujourd'hui, par exemple, une identité " panjshiri ", du nom de la vallée dont est originaire le commandant Massoud. Cette vallée connaissait de nombreuses sous-unités, y compris ethniques ou linguistiques

(les gens de la vallée adjacente de Shotol parlent une langue iranienne spécifique, le parachi). Ces identités tendaient déjà à se fondre dans une entité régionale du fait de l'émigration vers Kaboul, bien antérieure à la guerre. Mais la constitution d'un bastion militaro-politique durant huit années de guerre a cristallisé l'identité panjshiri dans cette forme militaro-politique. Or ce type d'identité n'a rien d'ethnique. Les Panjshiris se définissent bien comme "*farsiwan*", persanophones, et appartiennent au groupe des persanophones sunnites, tout en récusant l'appellation de "Tadjiks" habituellement accolée à ce groupe linguistique et religieux. Ils se distinguent des autres persanophones sunnites, qu'ils soient de l'Ouest (Hérat) ou du Badakhshan, ces derniers acceptant le terme de Tadjik. Mais les Panjshiris n'opposent pas le terme de "panjshiri" à celui de Tadjik : le nom qu'ils se donnent reste pour eux une référence à une région, pas à une spécificité "ethnique".

La cristallisation en *açabiyya* territoriales que révèlent les conflits d'Afghanistan et du Tadjikistan ne s'explique ni par des conflits ethniques, ni par des conflits proprement idéologiques. Alors de quel niveau d'identité s'agit-il ?

5) *Açabiyya "communautaire" et identité nationale*

La *açabiyya* recomposée n'a pas de discours sur elle-même. Elle tient un discours sur l'Etat et la nation. Elle veut se brancher sur l'Etat, ou s'en emparer. Elle doit alors tenir un discours idéologique, plus universaliste, et nier son "égoïsme". Elle agit donc au nom de l'islam (*djihad* des Panjshiris contre les Soviétiques), du nationalisme "arabe" (Alaouites, Takritis), du nationalisme ethnique (Gharmis), de la défense du système soviétique (Koulabis) etc. En même temps, une fois la *açabiyya* victorieuse, les cercles de pouvoir sont organisés presque exclusivement sur sa structure : sécurité et armée sont aux mains de la *açabiyya* dominante, voire du premier cercle de pouvoir (la parentèle proche en Irak et en Syrie, le clan de la vallée de Baldjwan pour les Koulabis de 1992 à 1995), alors que le ministre des Affaires étrangères est presque toujours extérieur à la *açabiyya* (un Léninabadi au Tadjikistan, un Pachtoune en Afghanistan, un chrétien en Irak...).

Deux cas de figure sont ici possibles, recoupant notre opposition entre le modèle ouzbek et le modèle tadjik. Ou bien la *açabiyya* arri-

ve à s'effacer derrière le discours qu'elle tient, occupant les postes clés mais évitant toute visibilité excessive. On parlera alors de *açabiyya* en réseaux, qui a réussi à s'autonomiser par rapport à son territoire d'origine. Ou bien la *açabiyya* au pouvoir s'appuie sur une base territoriale où s'est développée une nouvelle identité communautaire infra-ethnique, et alors elle reste perçue comme illégitime par les autres.

Le premier cas, nous l'avons vu, est illustré par l'Ouzbékistan, où les réseaux de pouvoir ont évité de mobiliser leur base territoriale : on voit donc se développer un jacobinisme nationaliste pas vraiment ethnique, dont les prodromes sont apparus au moment de l'affaire de la "mafia ouzbèke", sous Andropov. La mafia n'était rien d'autre que le pouvoir communiste lui-même, autour du clan de Jizak-Samarcande, mené par le premier secrétaire, Rachidov. En 1983, Andropov remplace l'équipe au pouvoir par des gens de Tachkent et de la vallée de Ferghana, lesquels perdront de nouveau le pouvoir juste avant l'indépendance en 1991. Toute cette affaire n'a pas été perçue comme un règlement de comptes entre *açabiyya* locales arbitré par Moscou, mais au contraire comme un effet de la volonté russe de réduire le nationalisme ouzbek. Le groupe de Jizak-Samarcande a pu se présenter ainsi comme défenseur des intérêts nationaux, et la réhabilitation de Rachidov, en 1994, a été célébrée comme une marque du nationalisme actuel (par ailleurs très virulent).

Par contre, les *açabiyya* régionalistes communautarisées, comme les Koulabis, Gharmis, Panjshiris se présentent comme des groupes "infra-ethniques", eux-mêmes subdivisés en réseaux souvent antagonistes, mais où s'affirme une identité de type communautaire, sans pour autant développer un sens ethnique, c'est-à-dire affirmer la spécificité culturelle et linguistique du groupe par rapport à d'autres. Ce type de groupe ne cherche pas à se constituer un espace politique propre mais à assurer son hégémonie ou sa sur-représentation dans un cadre étatique qu'il ne conteste pas.

Ce groupe n'est pas ethnique, d'abord parce qu'il accepte son appartenance à une entité ethnique plus large, sans que cela entraîne une solidarité politique (Tadjik pour les Koulabis et les Gharmis, "*farsiwan*" ou persanophones sunnites pour les Panjshiris), ensuite parce qu'il peut inclure des éléments d'origines ethniques différentes. Les Koulabis comptent des "Turk" (sans doute des turcophones sédentarisés antérieurement à la formation de la confédération tribale ouz-

bèke du XV^{ème} siècle) ; les inter-mariages entre Koulabis tadjikophones et Ouzbeks sont fréquents (bien plus qu'entre Koulabis et Gharmis, tous deux tadjikophones) : la proximité géographique est plus forte que l'éloignement ethnique (c'est vrai dans le cas Ouzbeks-Tadjiks en Asie centrale ex-soviétique comme en Afghanistan). Les réticences endogamiques se situent souvent à l'intérieur du groupe territorial, sur une base plus sociale qu'ethnique : dans la vallée du Ferghana, on compte deux catégories de population, les khwaja, supposés descendre des Arabes et anciens propriétaires fonciers, et les fuqurha (les " pauvres ") ; jusqu'à récemment une nette réticence aux mariages entre les deux groupes était perceptible, alors que chaque groupe peut être indifféremment ouzbekophone ou tadjikophone, sans que cela joue pour les mariages. Les réfugiés d'Asie centrale installés en Afghanistan dans les années 1920 et 1930 répondent à une question sur leur *qawm* par l'origine territoriale et non ethnique (Ferghana'y, Samarkandi etc.). On constate le même phénomène chez les Ouyghours réfugiés en Turquie, qui censurent le terme " Ouyghour " soit au profit d'une ethnicité reconstituée (" Turkestanais de l'Est "), soit d'une origine géographique (Kashgarlik)²⁵.

Le localisme l'emporte sur l'ethnicité²⁶. En fait, l'identité ethnique proprement dite n'est pas nécessairement le critère de la loyauté politique. Les Ouzbeks du général Doustom en Afghanistan ne sont pas des nationalistes ethniques ouzbeks : il y a beaucoup de Tadjiks et de Turkmènes avec eux, et le persan reste leur langue de communication. La guerre civile du Tadjikistan a montré l'absence de solidarité inter-tadjike. De même il n'y a pas de solidarité ethnique pan-pachtoune : les mouvements unificateurs des Pachtounes se font à travers des partis idéologiques et non nationalistes ethniques (Hizb-i Islami de Hekma-

²⁵ Dru Gladney, " Relational Alterities : Constructing Dungan, Uyghur and Kazakh Identities across China, Central Asia, and Turkey ", texte non publié présenté au CERI, octobre 1995, 49 pages, p. 9.

²⁶ On voit ainsi un auteur russe, Ludmilla Schyr, s'interroger avec naïveté sur l'incohérence des réponses des Tadjiks quant à leur identité, car ils répondent non par rapport à une nomenclature objective des ethnies, qui n'existe que dans l'esprit de l'auteur, mais par rapport à leur région (Naumkin, *op. cit.*, pp. 252 sq.)

tyar, mouvement des Taleban). Par contre le concept de zone, d'" espace de solidarité ", fonctionne pour tous ces groupes, ce qui explique l'étonnante stabilité des fronts afghans.

Mais cette territorialisation n'est presque jamais indépendantiste : les *açabiyya* se constituent un bastion, une base territoriale et cherchent à conquérir l'Etat (Koulab, Panjshir). L'objectif n'est pas un Etat ethnico-national, mais l'Etat existant. L'irruption de ces groupes, *açabiyya* élargies, dans le champ politique est un effet de l'élargissement de l'espace politique et du fait que l'Etat est devenu un enjeu incontournable, même, et surtout, s'il s'affaiblit. On ne peut plus jouer à guichets fermés, il faut passer à un niveau de mobilisation supérieure à celui des parentèles élargies et des solidarités de village, pour faire poids démographiquement et aussi pour se doter d'un instrument d'intervention dans le politique (parti politique, milices). Sur d'autres espaces (les " Takriti " en Irak, les Alouites en Syrie²⁷) ces *açabiyya* infra-ethniques restent profondément divisées en clans rivaux, qui ne s'unissent qu'au niveau supérieur par rapport à un groupe extérieur. Or en Asie centrale, les Gharmi, Panjshiri, Koulabi etc. sont beaucoup plus homogènes. Cette homogénéité ne vient pas d'une histoire ancienne. Elle est le produit d'une recomposition et d'une territorialisation induite en URSS par le système soviétique, et en Afghanistan par la guerre. Mais elle résiste aux clivages idéologiques de l'époque : Massoud a toujours pu compter sur un réseau Panjshiri au coeur du régime communiste afghan ; le Parti de la renaissance islamique du Tadjikistan, avant tout " gharmi ", a pu compter sur la neutralité bienveillante des officiers gharmis du régime communiste (le général Ashourov, commandant la 201^{ème} division basée au Tadjikistan, alors même qu'il n'avait aucune sympathie islamique et qu'il est resté dans l'armée russe après la reprise du pouvoir par les Koulabis).

6) L'impossible réalisation politique de l'ethnie

Il apparaît donc que cette affirmation communautaire infra-ethnique (puisqu'on partage langue et culture, voire religion, avec les autres

²⁷ Alain Chouet, " L'espace tribal alaouite à l'épreuve du pouvoir ", *Maghreb-Machrek* n° 147.

groupes) empêche la cristallisation ethnique et la formulation d'un nationalisme ethnique, souvent perçu comme le phénomène majeur de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. A moins, bien sûr, qu'elle ne soit une conséquence de l'impossibilité de ce passage. L'hégémonie de la *açabiyya* dominante, à l'intérieur d'un groupe ethnique (qui se définit par une même langue et la conscience d'une identité ethnique commune), amène une contestation des autres groupes, même si cette hégémonie se fait au nom de valeurs plus universelles, ce qui empêche l'émergence d'une conscience ethnique politique. La *açabiyya* a alors une stratégie étatique mais pas nationale. Après la prise de Kaboul en avril 1992, les Panjshiri, avec Massoud, mettent sur pied un Etat très largement "panjshiri" mais qui tient un discours extrêmement sourcilieux sur l'indépendance nationale. Il n'arrive à s'imposer ni aux Pachtounes, ni aux Ouzbeks, ni aux chi'ites pourtant persanophones, ni même aux autres persanophones sunnites, comme l'illustre la perte de Hérat en septembre 1995. Au Tadjikistan, Gharmis comme Koulabis se posent en défenseurs d'une identité nationale tadjike : les premiers explicitement, en offrant une synthèse entre islam et identité tadjike²⁸, les seconds en se retournant contre leurs alliés Ouzbeks une fois le pouvoir en leurs mains (1994). Pourtant, la clé du jeu politique reste cette rivalité à l'intérieur de l'ensemble tadjik, empêchant tout véritable nationalisme ethnique.

L'ethnicité, dont on a dit déjà le caractère artificiel, nous paraît en fait assez peu explicative quant aux cristallisations identitaires dans le champ politique. Du Kurdistan au Tadjikistan, en passant par l'Iran, des Baloutches aux Pachtounes-Pathans, en passant par les Azéris, ce n'est pas le nationalisme ethnique qui permet de comprendre l'action politique, même s'il est l'objet d'un discours explicite, et parfois du seul discours explicite. Il est frappant de voir que les modes de mobilisation politique se font en dehors d'une logique strictement ethnique, même quand elle est le discours par excellence des acteurs (comme pour les Kurdes par exemple). L'annonce faite dans les an-

²⁸ Voir l'article de Akbar Touradjanzade, ex-mufti de la république du Tadjikistan et chef de l'opposition : " Religion : the pillar of society ", in Roald Sagdeev, Susan Eisenhower (dir.), *Central Asia : Conflict Resolution and Change*, 1995, The Center for post-Soviet studies.

nées soixante-dix de l'émergence de nouveaux nationalismes ethniques (Pathans, Baloutches²⁹) n'a rien donné ; la lecture persane du nationalisme iranien ne tient pas la route. La disparition des frontières de l'URSS montre précisément le faible pouvoir de la mobilisation ethnique de part et d'autre de frontières coupant des groupes ethniques. La guerre d'Afghanistan, quant à elle, n'a fait qu'accentuer le clivage entre Pachtounes afghans et Pachtounes pakistanais. Il y a donc un hiatus entre une cristallisation ethnique certaine (visible dans le discours, mais aussi dans les allégeances politiques, comme en Afghanistan) et l'incapacité des partis ethniques à incarner un idéal national : les petits partis ethnico-nationalistes du Balouchistan et du " Pachtounistan " n'ont jamais pris leur essor, tandis que le fait que presque tous les partis kurdes se disent nationalistes dissout le nationalisme dans un factionalisme reposant sur d'autres bases. L'ethnicité est opératoire, mais guère explicative. La cristallisation ethnique reste inachevée et bute sur d'autres logiques, qui, paradoxalement, sont plus à l'aise avec le fait de l'Etat. Revers du même paradoxe : si le facteur ethnique est opératoire dans la mobilisation politique en Afghanistan (tous les grands partis ont une composante ethnique largement dominante), aucun des partis en compétition ne se définit comme parti ethnique, et tous insistent sur leur légitimité nationale ou religieuse (le Hezb-i Wahdat, qui représente les Hazaras, se définit comme " chi'ite ", et les Talebans, pachtounes, comme le seul parti vraiment islamique).

Il n'y a pas de montée de l'ethnicité " par en bas ", qui aboutirait, par un dépassement et un englobement des différents niveaux de *açabiyya*, à l'avènement d'un groupe dont l'expression politique serait celle d'un Etat-nation moderne territorialisé. Lorsque l'ethnicité advient à l'identité nationale, c'est " par en haut ", par l'Etat, par la construction étatique d'une identité nationale, dont le meilleur modèle est sans doute celui des républiques issues de la matrice soviétique. Dans cet échec à réaliser l'Etat ethnique, il n'y a pas que l'influence des facteurs exogènes (comme le refus unanime des puissances de voir émerger un Kurdistan indépendant). Kurdes, Tadjiks et Azéris auraient sans doute pu, s'il y avait eu une véritable volonté nationale, profiter des bouleversements des années quatre-vingt-dix pour créer leurs Etats sans

²⁹ Voir Selig Harrison, *In Afghanistan's Shadow, Baluch Nationalism and Soviet Temptations*, Washington, Carnegie Endowment, 1981.

attendre, comme en 1920, que les puissants de ce monde veuillent bien les leur octroyer.

Les logiques à l'oeuvre dans la mobilisation politique sont autres : infra-ethniques dans le jeu des *açabiyya*, supra-ethniques dans la référence chi'ite qui fonde la loyauté à l'Etat-nation iranien au-delà des clivages ethniques (les ethnies chi'ites sont loyales à l'Etat-nation iranien, des Persans aux Azéris, les ethnies sunnites ne le sont pas, des Kurdes aux Baloutches). Les frontières administratives et politiques de la région, aussi artificielles soient-elles dans leur genèse (délimitation des républiques soviétiques entre elles, ligne Durand entre l'Afghanistan et le Pakistan, frontières entre l'Azerbaïdjan soviétique et iranien ou entre l'Afghanistan et l'Asie centrale ex-soviétique), ont acquis un effet de réel, même si elles coupent en deux des groupes ethniques. Cet effet de réel s'inscrit aussi dans la culture et l'identité individuelle ; de simples disparités linguistiques qui seraient, à l'intérieur d'un même pays, connotées comme patoisantes, deviennent des critères de délimitations " nationales " (tadjik, persan, voire " dari " d'Afghanistan). On retrouve, pleinement justifiées, les thèses de Benedict Anderson sur l'origine politique et administrative des nationalismes qui n'a rien à voir avec la maturation d'identités ethniques fondées en " nature " (langue et culture).

Pourtant, on est loin de l'homogénéisation de l'espace national. L'Etat est autant un fait qu'un enjeu, ordonnateur de la division comme du rassemblement, et le mouvement pour s'en emparer suppose qu'on affirme plus que jamais sa légitimité au moment même où la nature " sectaire " des prétendants au pouvoir fige l'identité communautariste des groupes rivaux sans pour autant diminuer à leurs yeux la validité du symbole de l'Etat.

La légitimité de l'Etat n'est autre que celle de sa désirabilité, car il reste l'horizon de sens de pratiques qui semblent toutes, pourtant, le nier ou l'ignorer. Pour tester cette hypothèse, nous devons passer par les *açabiyya* recomposées qui n'ont pas de projet d'Etat, parce qu'elles sont en relation avec des réseaux supra-nationaux.

B) Le branchement sur un système extérieur

Nous avons abordé jusqu'ici les *açabiyya* recomposées par l'Etat, directement ou indirectement, du fait de la guerre. Mais ces guerres permettent aussi de contourner l'Etat, tout comme l'émigration. Ces deux phénomènes ont en commun l'articulation directe de *açabiyya* locales avec des réseaux internationaux en court-circuitant l'instance étatique. Nous prendrons ici deux exemples : les petits commandants autonomes des guerres modernes et les *açabiyya* diasporiques dans l'émigration.

1) Les " commandants "

Toutes les *açabiyya* n'ont pas une stratégie étatique ni même politique. L'internationalisation des conflits et des circuits économiques a permis à des *açabiyya* de se recomposer directement à partir de réseaux internationaux et de s'autonomiser par rapport aux systèmes nationaux, contribuant à les affaiblir et à les délégitimer.

La guerre permet à de petits chefs locaux de s'octroyer des moyens de financement, soit directs sous la forme de paiements de l'étranger, soit indirects en utilisant leur force militaire pour prélever des taxes, des impôts ou s'arroger le monopole d'une source de revenu (drogue, douane). Une première source est évidemment celle de services secrets d'autres pays : l'ISI (Inter-Services Intelligence) pakistanaise entretient ainsi en Afghanistan, surtout sur les zones frontières, une clientèle de petits commandants ; le mouvement des Taleban se finance largement ainsi. Le système libanais connaissait ce même type (les *qabaday*³⁰).

En s'appropriant l'argent des douanes et des taxes, mais surtout celle des grands trafics, comme la drogue, les groupes manient des enjeux financiers qui dépassent alors les possibilités des " parrains " et leaders traditionnels (y compris l'Etat). En se branchant ainsi directement sur le commerce international, la *açabiyya* se délocalise et échappe au contrôle étatique.

Mais un autre aspect de ces ressources internationales un peu négligé par les média (*French doctors* obligent) est l'aide humanitaire. Les grandes agences de l'ONU, mais surtout les ONG (dont les budgets

³⁰ Denoeux, *op. cit.*, p. 124.

ne sont que très partiellement issus de l'aide privée et qui fonctionnent de plus en plus en sous-traitants de l'ONU ou des Etats occidentaux) ont des impératifs de mise en place rapide afin de faire du résultat (rapport aux sponsors, médiatisation etc.). Elles se mettent ainsi souvent dans les mains de petits chefs locaux ; lesquels louent des " gardes ", prélèvent leur dîme, désignent les bénéficiaires de l'aide, ainsi assujettis aux réseaux de clientèle du chef. On gère des enjeux-otages (réfugiés, droit de passage, voire médecins eux-mêmes). Il y a un intéressant parallélisme à faire entre le tribalisme des ONG et le clanisme des petits chefs. Chaque ONG doit avoir sa vitrine, son dispensaire, son projet pilote etc. Celui-ci doit se faire dans une zone stable, accessible aux médias pour relancer le financement. Si la place est déjà prise par une plus grosse organisation, on négociera l'installation de l'ONG avec un petit chef situé plus loin. L'espoir d'avoir chacun son *French doctor* n'incite pas les petits chefs à s'unifier, mais au contraire à jouer de la rivalité des ONG pour renforcer leur autonomie. La recomposition est ici en miroir.

Ce phénomène est bien entendu encore renforcé quand l'ONG a un fondement ethnique ou religieux : l'Agha Khan Foundation joue un rôle important dans la fixation de l'identité ismaélienne au Nord du Pakistan. Si les sectes fondamentalistes protestantes pénètrent moins bien en milieu musulman qu'en Amérique latine, elles jouent aussi leur rôle dans l'institutionnalisation de la fragmentation.

La segmentation est aussi renforcée par les groupes de prêcheurs islamiques, qui ont la même logique que les ONG : se trouver un correspondant local complaisant. Ces groupes ont en effet du mal à entraîner les grands chefs, qui ont un contact direct avec les grandes organisations internationales (Frères Musulmans, Ligue Islamique) et les Etats. Ils se rabattent en général sur de petites *açabiyya* locales, en mal de reconnaissance et qui craignent d'être absorbées par l'expansion des grands chefs. Ainsi deux " principautés wahhabites " se sont installées à la frontière afghano-pakistanaise, toutes deux correspondant à une segmentation tribale, toutes deux prétendant incarner l'islam " salafi " contre les autres groupes : les Safi de la vallée de Pech et les Kati de Barg-i Matal. Il s'agit de deux groupes tribaux, l'un pachtoune, l'autre nouristani. La segmentation ici est " traditionnelle ", c'est-à-dire tribale, mais elle se recompose dans un discours idéologique, celui de la secte des purs contre les mauvais musulmans en-

vironnants, à qui on reproche en particulier leurs liens avec le soufisme : on peut donc légalement s'emparer de leurs pâturages et de leurs troupeaux. Dans cette recomposition se lit aussi un changement de leadership : les chefs tribaux traditionnels sont évincés au profit de mollahs ayant fait leurs études au Pakistan. On trouve aussi ce phénomène parmi de petits groupes dans le Badakhshan afghan. Plus récemment, le phénomène s'est étendu aux zones tribales pakistanaises. Dans la région de Malakand, le Tanzim-i nifâz-i shariat-i mohammadi (TNSM, Organisation pour la mise en oeuvre de la chariat de Mohammed), créé en 1989 par Maulana Sufi Mohammad, ancien du Jama'at-i Islami, a pris racine chez les Pachtounes Yousoufzay. Lorsque, en 1994, le statut de zone tribale est abrogé par l'Etat central, le TNSM déclare alors que la chariat sera la seule loi locale et expulse les représentants de l'Etat. Un parti semblable, le Tanzim-i ittihad ulema Qabail, recrute parmi les Afridi, plus au sud. En Afghanistan, c'est le phénomène des Taleban, lesquels, contrairement aux exemples ci-dessus, ont une base inter-tribale, mais exclusivement pachtoune. Une revendication universaliste et un branchement sur des réseaux religieux internationaux permettent de contester le fait même de l'Etat. Mais en même temps, le dépassement est impossible : dans les faits, de tels mouvements restent structurellement particularistes.

On voit qu'il y a un lien étroit entre expansion d'un message universaliste néo-fondamentaliste et une crise du système tribal, confronté moins à une extension de l'Etat qu'à une perte de ses repères face à la montée des mouvements communautaristes de types divers. Le discours néo-fondamentaliste donne une nouvelle légitimité à des *açabiyya* en crise ; il permet une recomposition qui n'est ici qu'une pérennisation. Le discours universaliste s'implante d'abord dans des groupes en mal de définition identitaire et de différence. Il correspond en fait à une recomposition de la position de ce groupe dans un contexte général de crise des systèmes traditionnels (ici le système tribal). La lecture religieuse de la *açabiyya* permet de pérenniser son être dans un monde nouveau, et de financer cette perpétuation par l'argent qu'apportent les missionnaires (tantôt l'Arabie saoudite, tantôt des Frères musulmans).

2) L'émigration

La *açabiyya* peut offrir l'occasion d'émigrer et de s'établir, en profitant de la position de ses membres déjà partis et installés. Elle peut se

maintenir telle quelle dans l'émigration par inertie pendant une ou deux générations (en particulier par inertie des coutumes endogamiques : on va chercher femme dans le groupe d'origine). Mais, si elle se perpétue plus longtemps, c'est par un effet de recomposition, par rapport à la société d'accueil ou aux réseaux économiques qui s'instaurent entre celle-ci et le pays d'origine. Ce type de *açabiyya* se recompose avant tout comme acteur économique et non politique, en s'installant dans un créneau qui ne correspond pas nécessairement aux activités spécifiques de la *açabiyya* dans son pays d'origine (il n'y avait pas de blanchisserie en Chine). Les créneaux sont nombreux : chaînes de restaurants, banques parallèles, tontines, embauche des nouveaux venus qui assurent ainsi par le faible coût de leur travail une accumulation du capital rapide pour ceux arrivés antérieurement etc., sans parler des trafics et contrebandes divers. Le recomposition de la *açabiyya* émigrée dépend donc de la société d'accueil mais aussi d'une "mondialisation" dans la mesure où, devenue transnationale, elle s'articule sur des circuits d'échanges internationaux. On trouve de telles relations dans l'Afrique noire : le réseau du clan Fall, originaire de Kaolack (Sénégal), de tradition mouride, s'étend sur toute l'Afrique de l'Ouest, en combinant dimensions économique et religieuse. Les pèlerinages jouent un grand rôle dans la géographie et la circulation de ces réseaux, comme les Baol Baol du Sénégal (pèlerinage à La Mecque, antennes à New-York, où ils sont devenus un relais incontournable du commerce avec Dakar). Ces réseaux sont recomposés dans le sens sociologique (les "entrepreneurs" finissent par l'emporter sur les hiérarchies traditionnelles) et géographique (le lieu d'origine n'est plus le centre).

En même temps, un tel réseau ne nie pas l'Etat. Il s'installe plutôt sur un système d'échanges fondé sur un différentiel des statuts et des valeurs d'un pays à l'autre, différentiel dont l'ordonnateur est l'Etat lui-même. Le réseau a besoin d'être en permanence "forain" et familial, résident et étranger, présent et ailleurs. Le réseau suppose l'ordre différentiel du monde. Il est le savoir même de ce qu'il dit ignorer. Il est le respect de ce qu'il affirme mépriser.

3) Les *açabiyya* des marges

Pour mémoire, nous mentionnerons ici un type de *açabiyya* dont la tradition semble retrouver une certaine vigueur sur l'espace turco-iranien : la *açabiyya* qui est à la fois mafieuse, religieuse et "sportive".

En sortant du monde musulman, on trouverait sans doute un parallèle avec certaines sectes modernes. De même, en France, l'islamisation de certains "beurs" de banlieues se fait sur un modèle analogue : l'association d'une mosquée et d'un club de sport, sous la houlette d'un personnage charismatique. Il s'agit du modèle des *futuwwat*, conjonction d'une mosquée et d'un groupe de "mauvais garçons", souvent organisés dans le cadre d'une activité sportive, dans une relation de type soufie, autour d'un personnage charismatique, un "pir" de fonction sinon de nom. Citons, à l'époque contemporaine, les *luti* iraniens autour des *zurkhana*, les *payluch* de la ville de Kandahar en Afghanistan, le mouvement Adalat dans la ville ouzbèke de Namangan (où le rôle des clubs de karaté semble avoir été important), qui a brièvement tenu la ville en 1992 et instauré des "tribunaux islamiques" pour juger la petite délinquance.

Un cas récent, inédit à notre connaissance, est celui du mouvement Tawbeh en Azerbaïdjan. Fondé il y a dix ans par Hajji Abdul Hajji Elmas Oglu, un ancien professeur de culture physique, il tient à la fois de la secte et de la mafia. Il se dit musulman, mais ne pratique pas le jeûne du Ramadan, insiste sur l'éthique et la repentance (remise des péchés accordée par le guide). Il se présente comme une organisation internationale. Le mouvement dispose manifestement d'argent, ce qui, dans le contexte azéri de 1995, est rare et un peu suspect.

Ici aussi, nous avons affaire à une *açabiyya* recomposée : autant les *luti* iraniens et les *payluch* afghans sont issus de la tradition, autant les mouvements plus récents se sont implantés à partir de ce que le marché pouvait offrir, aux jeunes à la limite de la marginalisation, comme forme de socialisation (le club de sport), en liaison avec une offre idéologique (l'islam) dans un contexte de crise, voire d'éradication de la tradition. La secte est une *açabiyya* moderne. Loin d'un retour de la tradition, les groupes islamiques qui se construisent sur cette structure sont des produits de la société moderne.

C) Les néo confréries soufies

La crise identitaire des sociétés musulmanes entraîne à la fois une résurgence du soufisme et une attaque systématique contre lui. L'at-

taque n'est pas neuve, elle est une constante de tout réformisme fondamentaliste, même si beaucoup de fondamentalistes sont d'origine soufie et en ont gardé une certaine conception de la "confrérie". Mais le néo-fondamentalisme fait de la lutte contre le soufisme (et contre tous les "sectarismes") une de ses priorités.

On assiste parallèlement à une crise du soufisme traditionnel, souvent fondé sur la correspondance entre une *tariqat* (confrérie) et une *açabiyya*, soit que la *tariqat* soit devenue *açabiyya*, soit qu'elle se soit identifiée avec une *açabiyya* traditionnelle : c'est le cas en zones tribales en Afghanistan³¹. L'élan mystique s'est éteint dans l'institutionnalisation ; les familles de *pir* sont souvent devenues de gros propriétaires fonciers (Kurdistan, Sindh). Ces *tariqat* déclinent aussi du fait de la crise des *açabiyya* traditionnelles, en particulier tribales. Les *tariqat* rurales ont été déstructurées par l'exode rural, les *tariqat* urbaines traditionnelles, comme celles liées à une corporation professionnelle³², ont aussi subi la crise de déstructuration de la société traditionnelle. La seule exception est sans doute à trouver dans les zones où l'association d'une *tariqat* et d'un clan a été un facteur de survie pour un système traditionnel, comme au Caucase soviétique par exemple. Mais on a noté plus haut que le système soviétique au Caucase et en Asie centrale a freiné l'exode rural des populations musulmanes par comparaison avec le Moyen-Orient, en faveur des populations "européennes", ce qui a été un facteur de préservation des solidarités rurales traditionnelles.

Cette crise du soufisme traditionnel a été notée sur des espaces fort différents : les Naqshbandis et les Qaderis chez les Kurdes après la Seconde Guerre mondiale³³ ; les grandes confréries africaines, Mou-

³¹ Sur l'Égypte, voir P.J. Luizard, "Le rôle des confréries soufies dans le système politique égyptien", *Maghreb-Machrek* n° 131, 1991, p. 35.

³² Pierre Centlivres, *Un bazar d'Asie centrale, Tashkurgan*, Wiesbaden, Ludwig Reichert Verlag, 1972.

³³ Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State*, Londres, Zed Books, 1992, p. 253.

rides, Tijaniyya et Qadiriyya, les Mahdistes et la Khatmiyya au Soudan³⁴, ont connu aussi un déclin relatif au profit de réseaux fondamentalistes.

Pourtant, s'il y a crise des confréries liées aux *açabiyya* traditionnelles, on assiste au contraire à l'expansion de confréries nouvelles, comme les Nurcu et les Süleymanci turcs, dont le recrutement est cette fois volontaire et individuel, et non plus fondé sur la *açabiyya* et la tradition familiale. Ces confréries-là voient le nombre de leurs adeptes se multiplier depuis les années soixante. On a donc de manière concomitante un déclin des confréries traditionnelles au profit de l'islamisme (Afghanistan, Soudan) ou du néo-fondamentalisme (Afrique de l'Ouest), et une expansion des nouvelles confréries coupées des identités communautaires traditionnelles (Turquie). Les nouvelles confréries apparaissent dans le monde turc (Nurcu, Süleymanci, Fethullaçi), arabe (en Égypte, la Mohammediyya Shadhiliyya, l'Azamiyya Shadhiliyya, fondée en 1915, la Hamidiyya, fondée en 1880)³⁵, et soudanais (la Niyassiyya). Dans un cas (la Naqshbandiyya en Turquie et en Asie centrale), la recomposition est le fait d'une branche d'une confrérie traditionnelle, qui s'est efforcée de changer son mode de recrutement, en passant de l'adhésion communautaire à l'adhésion individuelle, même si, en Asie centrale, les familles soufies traditionnelles gardent un grand prestige.

Ces confréries sont caractérisées par une intense activité sociale, la fondation d'écoles, un prosélytisme tous azimuts, une tendance réformiste (acceptation de la science, critique des aspects trop superstitieux des pratiques soufies d'antan). Même des confréries très traditionnelles, comme les Barelwis pakistanais, prennent dans l'émigration une forme plus réformiste, voire fondamentaliste³⁶. En 1986, au Soudan, la Nyassa a soutenu le FNI de Hassan Tourabi. Un élément clé

³⁴ Voir Awad Al-Sid Al-Karsani, "Beyond Sufism : the case of millenium islam in Sudan", in L. Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Indiana UP, 1993, p. 146.

³⁵ P.J. Luizard, art. cité.

³⁶ Pnina Werbner, "Le radicalisme islamique et la guerre du Golfe : les prédicateurs et les dissensions politiques chez les Pakistanais de Grande-Bretagne" dans B. Lewis et D. Schnapper (dir.), *Musulmans en Europe*, Actes Sud, 1992.

de la tradition soufie est même parfois remis en cause : la transmission héréditaire de la charge de *pir*. La Hamidiyya introduit une clause contre la transmission héréditaire. La Niassiyya recrute aussi au niveau individuel et laisse espérer à chaque membre qu'il peut atteindre les grades les plus élevés de la confrérie³⁷. La distanciation envers les généalogies et les *açabiyya* se retrouve par rapport à l'ethnicité : la grande force des confréries turques est qu'elles recrutent aussi bien parmi les Turcs que les Kurdes (Sayyid Nursi, fondateur des Nurcu, était kurde) ; de même beaucoup de confréries actives en Egypte ont été fondées au Soudan, tandis qu'en Asie centrale l'opposition entre Tadjiks et Ouzbeks ne se retrouve pas à l'intérieur des confréries. Les confréries maintiennent des liens trans-ethniques et transnationaux dans un monde où le nationalisme ethnique tend à devenir la norme.

Ces confréries offrent, en milieu urbain, non pas une rupture avec le fondamentalisme mais une vie associative et un supplément d'âme. Elles s'adressent à une population qui a la nostalgie des vieilles solidarités traditionnelles aujourd'hui disparues. Les confréries tendent à être endogamiques, mais c'est le Cheykh ou le Khalifa qui est l'entrepreneur et non le milieu familial. Ici aussi, la re-création communautariste fonctionne sur le maintien d'un type formel de relations personnelles, à partir d'une déstructuration préalable : une grammaire du social survit à la disparition de l'objet social et recrée un nouvel objet.

Les confréries sont loin d'être apolitiques. Si elles ont soutenu le régime en Egypte, elle peuvent aussi se transformer en parti politique ou mener campagne pour un parti précis. Au Pakistan, les Barelwis ont fondé le Jama'at Ulema Pakistan ; la Naqshbandiyya turque soutient alternativement le DYP et l'ANAP ; en Afghanistan, une branche qadiri a créé le Front de libération nationale et une branche naqshbandi le Front du salut islamique. En Tchétchénie, Mohamed Hajji Dolgaev, conseiller de Douaïev pour les affaires religieuses, est un qadiri, descendant de Sheykh Mansour qui était naqshbandi. Douaïev appartient au clan Orsthoï, prestigieux parce qu'un des premiers islamisés, et est un qadiri.

Les confréries "recomposées" tendent à être aussi des supports de la réislamisation et de la communautarisation identitaire, dans une

perspective trans-ethnique et transnationale, comme les mouvements néo-fondamentalistes. Mais, paradoxalement, elles restent vigoureusement dénoncées par ces derniers, au moment même où beaucoup d'entre eux tendent à virer à une forme d'organisation et de perpétuation proche des confréries traditionnelles. La confrérie de la Tijaniyya Niassène (au Sénégal, autour de l'"ayatollah" de Kaolak, Ahmed Niassé, qui a des liens avec le haut lieu du néo-fondamentalisme nigérian, Kano) couvre différents types d'échanges, économiques, humains, financiers, religieux et matrimoniaux, retrouvant un type de symbiose propre aux confréries soufies, alors qu'elle se veut "salafi". En somme, il y a plus concurrence que contradiction entre les confréries et le néo-fondamentalisme.

Dans le cas des Barelwis de Grande-Bretagne, l'opposition entre "soufisme" et "wahhabisme" va trouver un intéressant développement dans le soutien appuyé des Barelwis à Saddam Hussein lors de la guerre du Golfe, motivé avant tout par un "compte à régler" avec la monarchie saoudienne qui a financièrement soutenu les mouvements néo-wahhabis au Pakistan (comme le parti Ahl-i Hadith) ; mais, en même temps, ce militantisme pousse les Barelwis vers un fondamentalisme très contemporain (ils ont joué un rôle dans le lancement de l'affaire Rushdie) et une défense de l'identité "musulmane", qui tend vers la définition d'une néo-ethnicité. Que reste-t-il alors qui les distingue du néo-fondamentalisme ? Le rôle de la musique et de la poésie, c'est-à-dire la reconnaissance d'une culture, le mysticisme, et sans doute la conscience d'avoir une histoire, et que quelque chose de positif s'est passé depuis la mort du Prophète, à savoir la vie des "Saints". La différence entre les néo-fondamentalistes et les soufis est que ceux-ci peuvent se réclamer d'une histoire, d'une culture et d'une mémoire. Quoique récentes, les néo-confréries comme les Nurcu s'efforcent aussi de cultiver une mémoire. Elles sont moins déconnectées par rapport à l'histoire et la production intellectuelle du passé que les mouvements néo-fondamentalistes.

³⁷ Al-Karsani dans Brenner, *op. cit.*, p. 140.

III. Les limites de l'explication par les groupes de solidarité : de la *açabiyya* à la " communauté "

Y-a-t-il une fatalité des *açabiyya* ? Un des effets pervers du jeu des *açabiyya* est la présupposition d'appartenance qui est imputée à tout acteur politique, même (et surtout) s'il affirme sa volonté d'être au-dessus des *açabiyya* et des communautés. Aucun acteur politique libanais ne peut demander que les autres fassent abstraction de sa confession, même si lui-même peut le faire. Au Tadjikistan, on est présumé Gharmi ou Pamiri avant d'être islamiste ou démocrate. En Algérie, lors des élections présidentielles de novembre 1995, le candidat " laïque et démocrate ", Saïd Sadi est kabyle, et on lui impute un " kabyliste " qui ne figure pas dans son programme politique : ainsi la ville d'Oran, pourtant laïque, votera pour l'islamiste Nahnah plutôt que pour un démocrate laïque supposé porteur d'autres intérêts régionaux. Les *açabiyya* sont ainsi objectivées par le regard des autres, par la présupposition de l'appartenance. Du coup, les stratégies individuelles de promotion ne peuvent passer que par l'appui du groupe, puisqu'il n'y a pas de cadre général et impartial reconnu de promotion sociale. C'est un cercle vicieux. La promotion se fait d'abord à l'intérieur de la *açabiyya* (d'où la lutte parfois sanglante pour son contrôle) et ensuite par la constitution de la *açabiyya* en tremplin politique. Le drame des " étatistes " et autres jacobins est qu'ils se réclament de ce qui est, aux yeux des autres, une fiction : l'Etat neutre et technicien.

Pourtant cette permanence du facteur *açabiyya* n'exclut ni les autres enjeux, ni le fait de l'Etat. Il y a bien des laïques et des islamistes, des démocrates et des despotes. Il y a bien un espace politique, un environnement stratégique et des enjeux qui s'imposent aux acteurs.

Nous avons déjà noté la permanence des Etats au Moyen-Orient et l'échec des idéologies universalistes devant le fait de l'Etat³⁸. Nous avons aussi insisté sur le fait que les mouvements islamistes s'inscrivaient dans le cadre d'Etat-nations qu'ils contribuaient ainsi à renforcer, en intégrant dans le jeu politique des couches sociales jusqu'alors

³⁸ *L'Echec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992, introduction ; et " L'invention communautariste : l'exemple du néo-fondamentalisme islamique ", *Esprit*, avril 1996.

exclues. Au-delà de la quête d'une oumma universelle, les mouvements islamistes sont en fait des " islamo-nationalismes ", qui réalisent ce qu'ils nient : l'Etat-nation. Les *açabiyya* sont aussi l'objet d'une captation par une logique d'Etat.

C'est moins la faiblesse de l'Etat que sa configuration qui permet à la *açabiyya* de se mettre en place : la Syrie et l'Irak sont des systèmes étatiques forts, mais où le jeu de pouvoir interne relève presque exclusivement d'une logique de *açabiyya*. Il y a d'autres enjeux que ceux du jeu : la politique étrangère de la Syrie et de l'Irak, comme celle de l'Ouzbékistan et du Turkménistan, ne s'explique pas (ou très partiellement) par les *açabiyya* au pouvoir, car il y a bien une logique d'Etat. Mais la politique intérieure n'est pas compréhensible sans les *açabiyya*. Au demeurant, la force de l'Etat n'est pas contradictoire avec celle des *açabiyya*. Le cas syrien est ici typique : il est probable que le fait que les alévis ne soient pas des sunnites ait facilité l'entente avec l'Iran. Mais cette alliance, d'une part, obéit à une nécessité stratégique (alliance de revers contre l'Irak), d'autre part ne résiste pas à une modification substantielle du contexte stratégique (processus de paix), et enfin modifie d'une certaine manière la nature même de la *açabiyya* alaouite, qui se définit de plus en plus comme chi'ite.

La *açabiyya* ne sort pas indemne de son idéologisation et de sa stratégie de pouvoir. Même les *açabiyya* qui ont une simple stratégie de défense (exister et perdurer), sans objectif de conquête du pouvoir ni de création d'une nouvelle entité politique qui leur soit propre, entrent dans un ordre politique qui les redéfinit. A plus forte raison, la *açabiyya* qui part à la conquête du pouvoir n'est pas l'ordonnatrice de l'ordre politique : elle s'y insinue, s'y recompose et en fait son bien. Elle doit alors fonctionner sur un ordre autre que celui de sa revendication d'existence. Elle introduit ainsi une sorte de double contrainte dans l'ordre politique : être reconnue comme particulière et porteuse d'un message universaliste. Nous entrons ici dans un autre ordre : le discours de la fondation du groupe, de la communauté comme ensemble de personnes qui, précisément, ne se sentent plus unies par une solidarité naturelle.

Le groupe de solidarité passe donc du réseau à la communauté. Mais la communauté peut être silencieuse, ou bien au contraire s'établir sur un discours de l'identité qui cherche son fondement ailleurs

qu'en elle-même. Comment passe-t-on de la *açabiyya* à la communauté imaginaire ? Comment articuler le discours de l'universalité sur la pratique du particulier, ou plus exactement du groupe particulier ? Il est aisé de repérer dans les faits les *açabiyya* qui tiennent un discours universaliste mais verrouillent leurs frontières. Si le système des *açabiyya* reste une clé du jeu politique, il n'empêche pas le passage à une identité communautariste, ethnique ou confessionnelle : la communauté imaginaire ; mais c'est précisément parce que ce système est partie prenante de cette mutation.

Ce glissement est d'abord la conséquence de mutations sociologiques : diminution des familles étendues, perte de l'autorité paternelle (le fils a un niveau d'éducation supérieur au père), exode rural etc. Les *açabiyya* qui sont de simples réseaux de clientélisme dans une société traditionnelle (système des *za'im* libanais ou des *qawm* afghanes) ne survivent pas telles quelles à l'idéologisation des conflits politiques. On passe alors au communautarisme, comme l'illustre le système libanais (même s'il n'y a pas disparition de la *açabiyya*)³⁹ : question de générations, de déracinement, de nouvelles élites branchées sur de nouveaux réseaux économiques.

Cette politisation de la *açabiyya* dans le cadre national est sans doute une des causes de l'impossible passage à l'ethnie. L'ethnie suppose un autre Etat que celui qui existe, un autre jeu politique, donc une recomposition brutale, qui ne saurait être le fait du groupe de solidarité donné, qui a intégré le jeu politique existant dans son être même. C'est pourquoi la recomposition ethnique ne se fait que par en haut, par conversion d'un habitus administratif et politique en être de raison : l'Etat-nation. Lorsque le nationalisme ethnique fonctionne, c'est par en haut. C'est l'Ouzbékistan qui crée le nationalisme ethnique ouzbek et non l'inverse⁴⁰. Sinon, la transformation d'une *açabiyya* en groupe ethnique implique le renoncement aux stratégies de recomposition

³⁹ Sur l'usure des réseaux de clientélisme traditionnel au Liban, voir Denoeux, *op. cit.*, pp. 112 sq.

⁴⁰ La thèse d'Anderson (*Imagined Communities*) sur l'Amérique latine s'applique très bien à l'Asie centrale pour expliquer comment le nationalisme peut naître d'un découpage colonial : réseaux de carrière, habitus administratif, relations au centre plus qu'aux voisins etc.

(Azéris, Alaouites) et à leur horizon de recomposition, donc à leur être même, qui est dans cette recomposition. Le passage du jeu des *açabiyya* à un communautarisme ethnique revendiquant son Etat suppose la destruction de ce jeu des *açabiyya*, qui repose sur l'autre Etat, antérieur.

La *açabiyya* qui s'idéologise peut jouer sur les différents registres, particularistes dans la pratique, universels dans le discours (comme les émirats wahhabites du Pakistan, les groupes du GIA algérien ou les Moudjahidines afghans). Le passage à l'Etat-nation ethnique oblige à renoncer à ce jeu identitaire multiple et complexe. C'est une perte de sens et d'essence. *Açabiyya*, groupes infra-ethniques (panjshiris), groupes confessionnels ne sont pas indépendantistes, et ne peuvent être totalement hégémonistes : ils subordonnent les autres dans l'ordre politique mais ne les expulsent pas du territoire. Il y a eu fort peu de demande d'Etat ethniquement ou confessionnellement homogène. Le groupe veut s'emparer de l'Etat tel qu'il existe, ce qui suppose le maintien de la société qui le sous-tend, même recomposée : ce qui est en jeu c'est la hiérarchie des groupes de solidarité, l'ordre de leur collaboration-soumission, mais il n'y a pas volonté de "purification". Un bon exemple est le Hezbollah libanais, comme les Hazaras afghans : on demande une recomposition du jeu politique pour y acquérir plus de poids. On reste en-deçà de l'ethnie.

L'Etat tel qu'il existe n'est donc pas contradictoire avec les groupes de solidarité car ils sont recomposés par lui et ont besoin de lui comme horizon. Les *açabiyya* rendent toujours à l'Etat l'hommage du vice à la vertu, même lorsque l'Etat est faible (Tadjikistan). L'Etat est irremplaçable, parce qu'il est la condition de l'inscription dans un ordre/désordre mondial, même s'il est lui-même court-circuité par cet ordre. Les *açabiyya* ont besoin de l'Etat pour affirmer précisément leur pouvoir et leur différence, pour obtenir les biens, réels ou symboliques, qui animeront par leur circulation le réseau qui les constitue. Plus qu'un mouvement défensif contre les autres, la conquête de l'Etat est un mouvement constitutif. L'affaiblissement d'Etats (Afghanistan), ou la venue au monde d'Etats artificiels et nouveaux (Tadjikistan) n'entraîne nullement une remise en cause de l'existence de ces Etats : au contraire, les acteurs en font leur horizon, intéressés avant tout par son maintien comme point d'imputation d'une symbolique de l'Etat

(monnaie, ambassades, banque nationale...), qui paraît soudainement autre chose qu'une fiction, ou qui démontrerait plutôt l'utilité et la réalité des fictions.

Même les *açabiyya* transnationales ont besoin des apparences de l'Etat, dont la moindre n'est pas la frontière, et l'extra-territorialité qui en découle par rapport aux autres Etats, surtout s'ils sont forts. Les limites de l'affaiblissement du cadre étatique, c'est la crainte qu'éprouvent les réseaux envers les autres Etats, ce qui implique la nécessité de s'en protéger par les symboles d'un Etat d'origine, de l'immunité diplomatique aux eaux territoriales, en passant par la banque centrale et la double nationalité : bref une souveraineté vide qui maintient à distance toute autre souveraineté. Plus que jamais, dans un monde déterritorialisé, les contrebandiers ont besoin de frontières.

Summary

Solidarity Groups in the Middle East and Central Asia States, Territories and Networks

Olivier Roy

One of the causes of the weakness of the State in the Middle East is that prime allegiance goes to the "solidarity group" (*açabiyya*), a social network which is always founded on family and personal relationships. These solidarity groups either are committed to a national strategy in order to control the State or, on the contrary, become delocalised and internationalised within diasporas which create their own transnational networks. Solidarity groups are not the expression of the permanence of a traditional society within a modern State, but rather a recomposition of allegiance networks within a political space definitively modified by the existence of a State.

This recomposition can take three main forms. Firstly territorial establishment and the development of a community within sub-ethnic groups competing for power : the Kulabis in Tajikistan for example. Secondly the delocalisation of power networks which fade away once their objective, the obtaining of State power, is achieved (the Samarkand faction in Uzbekistan). Finally it can be achieved by the linking to an international network, for example that of humanitarian aid. These different types of recomposition do not weaken the State as such, which remains the framework of any possible inscription in the political space. But they do hinder the transition towards an ethnic State which can function only when it is built from above : thus Uzbekistan exists - not Baluchistan.

Les Cahiers du CERI

Liste des numéros parus

n° 1 (1991) : Zaki LAÏDI.- “ De l'hégémonie à la prédation ? Hypothèses sur la transformation de la puissance américaine ”, 36 pages.

n° 2 (1992) : Denis-Constant MARTIN.- “ La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparatiste à partir des expériences africaines ”, 36 pages.

n° 3 (1992) : André GRJEBINE.- “ Maastricht : s'est-on trompé d'Europe ? ”, 52 pages (*épuisé*).

n° 4 (1992) : Radovan VUKADINOVIC.- “ La fin de la Yougoslavie et l'instabilité balkanique ”, 44 pages (*épuisé*).

n° 5 (1993) : Anne GAZIER.- “ Les pouvoirs locaux dans les régions russes du Centre-Terres noires. Transition ou opposition ? ”, 47 pages.

n° 6 (1993) : Françoise AUBIN.- “ Ecrits récents sur le Tibet et les Tibétains. Bibliographie commentée ”, 68 pages.

n° 7 (1993) : Marie-Paule CANAPA.- “ Des Etats pluriethniques en ex-Yougoslavie ? ”, 40 pages.

n° 8 (1994) : Raymond BENHAÏM, Youssef COURBAGE, Rémy LEVEAU.- “ Le Maghreb en suspens ”, 58 pages.

n° 9 (1994) : Eric ANGLÈS, Chris HENSLEY, Denis-Constant MARTIN.- “ Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine ”, 62 pages.

n° 10 (1994) : David P. CALLEO.- “ L'Union européenne et la fin de la guerre froide ”, 33 pages.

n° 11 (1994) : David CAMROUX.- “ Un détour par l'extérieur. Unité nationale et politique étrangère en Malaisie ”, 64 pages.

n° 12 (1995) : Fariba ADELKHAH.- “ Quand les impôts fleurissent à Téhéran. Taxes municipales et formation de l'espace public ”, 38 pages.

n° 13 (1995) : Sudipta KAVIRAJ.- “ La démocratie comme langue du politique en Inde ”, 53 p.

n° 14 (1996) : Zaki LAÏDI.- “ Le temps mondial. Enchaînements, disjonctions et médiations ”, 40 p.

n° 15 (1996) : Jean-François BAYART.- “ L'historicité de l'Etat importé ”, 48 pages.