

Introduction

Habiba Fathi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/86>
ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007
Pagination : 11-33
ISBN : 978-2-7068-1986-5
ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Habiba Fathi, « Introduction », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 15/16 | 2007, mis en ligne le 22 avril 2009, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/86>

Introduction

Habiba FATHI

A. Pouvoir et forces religieuses : genèse d'un affrontement

En Asie centrale, la montée en puissance de l'islamisme est apparue à une période où la fin de l'URSS (1991) avait accéléré l'effondrement de l'idéologie communiste¹. Cet islamisme centre-asiatique éclaté en plusieurs tendances s'est singularisé par son rapide passage au politique et à la violence, du moins chez certains groupes et mouvements politico-religieux. En témoigne la percée politique du Parti de la renaissance islamique du Tadjikistan (PRIT), première force d'opposition islamique centre-asiatique, qui est parvenu à s'intégrer au jeu politique tadjik à partir de mai 1992 puis de juin 1997, après cinq années d'affrontement armé avec les forces gouvernementales du régime néo-communiste de Douchanbe². En témoigne également une autre organisation nettement plus radicale née en 1996 dans la partie ouzbègue de la vallée de la Ferghana et issue du courant « salafiste jihadiste³ » : le Mouvement islamique d'Ouzbékistan (MIO)⁴. Cette organisation transnationale clandestine s'est orientée vers la dérive terroriste en rejoignant en Afghanistan le camp des partisans du « *jihad* global⁵ » et des talibans à la veille des attaques terroristes du 11 septembre 2001 à New York⁶. Pourchassés par le régime ouzbek à la suite de leur exclusion de la scène politique, ses chefs et activistes ont fui en Afghanistan via le Tadjikistan, où l'expérience acquise dans les camps de formation au *jihad* leur a permis de revenir chez eux pour tenter de renverser à deux reprises (1999, 2000) le régime d'Islam Karimov⁷.

En dépit de leurs stratégies d'action et de leurs objectifs antagonistes, ces deux organisations politico-religieuses ont révélé l'importance des mouvements et groupes à caractère religieux dans leur opposition aux États indépendants d'Asie centrale, jeunes mais héritiers de fortes structures politiques soviétiques. Rappelons que ces mouvements et ces groupes contestataires, dont certains ont rapidement glissé vers le radicalisme islamique, sont tous nés dans un contexte de réislamisation des

sociétés musulmanes de l'ancienne URSS, qu'ils rivalisent les uns avec les autres pour le contrôle de la communauté musulmane et sont profondément divisés sur des questions de dogme et de références religieuses, y compris doctrinales et idéologiques. Si leur activisme a incontestablement mis en évidence la fragilisation de ces États indépendants d'Asie centrale, il a également établi leur poids dans les menaces de déstabilisation nationale, voire régionale.

Phénomène commun à l'ensemble du monde musulman sunnite, l'islamisme occupe le devant de la scène politique depuis les années 1970⁸. En cela, la région centre-asiatique majoritairement sunnite de rite *hanafi* n'échappe pas à cette règle. Ayant fait irruption durant ces mêmes années 1970 à l'époque soviétique, l'islamisme centre-asiatique, représenté par une diversité de courants, n'a pu véritablement s'exprimer qu'à partir de la fin des années 1980, avant d'être réprimé depuis le début des années 1990⁹. Parmi cette diversité de courants, il convient de mentionner la tendance *salafi*¹⁰ qui, en Asie centrale, a profondément marqué la relation entre le religieux et le politique, et ce depuis la fin de la période soviétique. Toutefois, les idées *salafi* avaient été diffusées parmi la population musulmane de manière intermittente par une poignée de théologiens soviétiques¹¹ partisans d'une réforme de la pensée et de la pratique religieuses centre-asiatiques. C'est ce qui avait préparé le terrain à la montée en puissance de la contestation de l'ordre établi dans les pays d'Asie centrale à la suite de l'effondrement de l'URSS.

L'islamisme centre-asiatique continue à se développer au point de remettre en cause la légitimité religieuse des États indépendants de la région, qui ont inscrit la laïcité dans leurs textes constitutionnels. Au-delà du débat centré uniquement sur le caractère laïc des institutions politiques de ces jeunes États indépendants, les diverses expressions de l'islamisme centre-asiatique ne sont-elles pas liées à la manière de concevoir la place du religieux dans la construction de l'État-nation ? Ne traduisent-elles pas non plus une lutte pour le monopole d'un héritage islamique reflété dans des attitudes et des discours religieux entre les jeunes États nationaux et les nouveaux acteurs sociaux musulmans politisés ? Ne traduisent-elles pas également une tension entre la référence à l'islam et la volonté de construire des États modernes chez des dirigeants centre-asiatiques encore très marqués par des habitudes autoritaires héritées du soviétisme ?

Voilà quelques-unes des questions majeures auxquelles le dossier des *Cahiers d'Asie centrale* entend répondre pour mieux cerner le rôle des divers mouvements et groupes religieux contestataires centre-asiatiques dans

leur hostilité déclarée aux régimes politiques en place. Cela offre l'avantage de présenter le champ islamiste centre-asiatique sunnite à travers une lecture de discours, de pratiques politiques, de références doctrinales, et de stratégies et moyens d'action. Une telle lecture permet de nuancer la variété des positions des islamistes centre-asiatiques, qui n'ont pas nécessairement tous recours à une utilisation politique de la religion comme idéologie. Rappelons que l'islam centre-asiatique s'est exprimé sous des formes variées, y compris sous des formes « néo-fondamentalistes¹² » et radicales, dans des sociétés musulmanes en mutations, et que, depuis la perestroïka, il s'est mis à regagner des espaces dont il avait été largement exclu à l'époque soviétique. De telle sorte que, derrière les revendications d'un « retour » à un État islamique axé sur une stricte application de la *shari'a*, s'exprime une volonté de retrouver une authenticité islamique centre-asiatique oblitérée pendant toute la période soviétique.

Si complexe que soit la définition de l'islamisme¹³, ce phénomène est ici appréhendé en tant que pratique politique émanant de diverses forces religieuses contestatrices. Les textes réunis dans ce dossier tendront à démontrer comment celles-ci défient les États indépendants d'Asie centrale. Pour cela, une analyse d'observations et de faits puisés dans les pays musulmans de la région (Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizistan, Tadjikistan), pays qui se différencient selon leur manière de répondre aux actions de harcèlement contre l'État indépendant faites au nom de l'islam, apporte un éclairage sur l'évolution de l'islam centre-asiatique dans ses fonctions politiques.

D'une sécularisation autoritaire à une nationalisation de l'islam

Comme dans d'autres parties du monde musulman¹⁴, les actions et les stratégies des islamistes d'Asie centrale ont mis en relief une opposition à un système d'exclusion et continuent à représenter un élément unificateur de groupes sociaux et politico-religieux rejetés ou marginalisés. Cependant, il faut reconnaître que ce constat ne suffit pas à expliquer les causes du phénomène de l'islamisme. En effet, les raisons de ce phénomène sont plutôt à rechercher dans les rapports complexes entre religion, politique, identité et modernité¹⁵. Un bref retour sur l'histoire récente de la région étudiée peut être en ce sens plus éclairant pour mettre en relief les conséquences du processus de modernisation « par le haut » sur l'évolution de la pensée religieuse des principaux théologiens de l'islam centre-asiatique soviétique.

Les États d'Asie centrale nés de l'éclatement de l'URSS sont les héritiers du pouvoir colonial de l'empire soviétique. En effet, les anciennes

« Républiques fédérées soviétiques et socialistes d'Asie centrale et du Kazakhstan » constituaient plus des entités coloniales que des véritables composantes d'un État multiethnique soviétique¹⁶. Nullement préparées à devenir indépendantes, ces « nations fabriquées », pour reprendre les termes d'Olivier Roy¹⁷, ont dû improviser des constructions nationales, sans égard pour le vide institutionnel résultant de la fin du communisme. Ne pouvant légitimer leur pouvoir par des principes démocratiques, les États indépendants d'Asie centrale se sont référés à l'islam pour légitimer leur politique de construction nationale. Rappelons qu'au moment de l'indépendance, la prégnance de l'islam dans la vie quotidienne des musulmans centre-asiatiques — estimés à près de 60 millions — était restée relativement forte, en dépit d'une expérience de modernisation soviétique accompagnée d'une politique de sécularisation autoritaire¹⁸. La question de l'attitude de l'islam face à une modernisation et à une idéologie séculière imposées par la force se pose donc en Asie centrale depuis le début des années 1920, période de l'apparition de l'ancienne URSS.

Au fond, la place nouvelle occupée par l'islam dans la construction des États nationaux d'Asie centrale n'est que le prolongement d'une réaction identitaire suscitée par plus de soixante-dix ans d'athéisme officiel. Cet islam¹⁹ repose sur une renaissance religieuse et un activisme politique, qui se sont manifestés au cours d'une période de politique de libéralisation religieuse consécutive à la démocratisation de la société soviétique : la *perestroïka* (1985-1991) de Gorbatchev, dernier chef d'État soviétique. Nourri du choc brutal de la soviétisation qui avait contribué à séculariser les pratiques et les croyances religieuses, il s'est trouvé désormais renforcé et valorisé au point de fonctionner comme une source de légitimation. Ce phénomène a été favorisé par l'attitude des dirigeants d'Asie centrale qui, au moment de l'indépendance, ont dû prendre en considération la composante islamique de l'identité, longtemps « confisquée » puis soudainement « retrouvée », de leurs divers groupes ethnoculturels musulmans. Le fait indépendant des États de la région n'a pu être reconnu que parce que ces dirigeants ont pris en compte cette dimension islamique, au sein de laquelle leurs populations musulmanes perçoivent leur identité. La relation des États indépendants de la région à l'islam aura été marquée par une prise en charge de l'identité islamique, autrefois mise à mal par le régime soviétique et revendiquée par sa population musulmane. Ainsi se sont trouvées conciliées deux attitudes apparemment contradictoires mais révélatrices d'un « bricolage » idéologique. D'un côté, les dirigeants ont exprimé leur volonté de moderniser leurs pays en s'inspirant du modèle de développement des

démocraties occidentales fondé sur la notion de libéralisme. Mais, d'un autre côté, ils ont favorisé une réislamisation « par le haut » qui a entraîné une retraditionalisation globale de leurs sociétés musulmanes (promotion d'une éthique religieuse et de pratiques rituelles observées selon une stricte séparation des sexes, (ré)ouverture de mosquées et centres religieux, rénovation de mausolées, glorification de l'héritage islamique).

• ***Des théologiens entre modernité soviétique et réformisme religieux***

Si, après 1991, les dirigeants des pays d'Asie centrale ont réhabilité la religion dans l'espace public sans rompre pour autant avec les principes institutionnels laïcistes légués par Lénine, ils se sont prononcés pour l'interdiction de la religion dans la sphère politique. Or l'appareil religieux sur lequel ils pouvaient s'appuyer, la Direction spirituelle des musulmans (DSM)²⁰, qui incarne l'« orthodoxie » islamique, n'était pas suffisamment fort. En effet, ils n'ont pas pu compter sur le très faible nombre de théologiens issus de cet appareil religieux hérité de l'URSS pour neutraliser les divers groupes et mouvements islamiques apparaissant alors au grand jour. Cette situation résultait de l'étroite coopération, engagée sous l'URSS de Staline, entre un petit groupe de théologiens d'Asie centrale issus du système religieux officiel soviétique et le pouvoir politique. Celui-ci avait fait appel à eux pour officiellement encadrer la population musulmane mais en réalité pour les utiliser dans le contrôle religieux exercé sur cette même population musulmane en vue de réorienter ses pratiques religieuses. De leur côté, tout en servant de caution islamique au régime soviétique, ces théologiens soviétiques n'avaient pas hésité à jouer la carte du réformisme religieux²¹. En effet, certains d'entre eux avaient peu à peu été amenés à participer à un véritable effort de restauration religieuse de leur communauté musulmane. Au début des années 1990, le résultat de ce rapprochement officiel a débouché sur une division des théologiens *hanafi*, qui jusque-là étaient traditionnellement dévoués au pouvoir et qui voyaient leur autorité défiée par de nouvelles figures religieuses autonomes (*shaykh* ou *mollahs* actifs).

Entre l'aile traditionnellement conservatrice de l'école de pensée *hanafi*²² alliée au pouvoir politique et le courant réformiste *hanafi* réuni autour de Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf (mufti de Tachkent de 1989 à 1993) est apparue une troisième tendance représentée par des « groupes non *hanafi* », appelés *wahhabi* dans toute la région²³. Incarnant un islam d'importation, cette troisième tendance reflétée par un islam centre-asiatique « rénové » a été portée par des *shaykh* locaux issus de la tradition *hanafi*

H. Fathi

mais ayant épousé une autre école de pensée religieuse largement représentée dans la péninsule arabe : le hanbalisme d'obédience saoudienne. C'est précisément à ce dernier courant que ces *shaykh* ont emprunté le sens de la loi religieuse (*shari'a*) fondée sur la nécessité d'un « retour » à la « pureté originelle de l'islam » telle qu'elle fut préconisée à l'époque des quatre premiers califes dits « bien guidés ».

L'adhésion à cette tendance réformatrice néo-*hanbali*, nommée « mujaddidiyya-wahhabiyya » dans la région, d'une partie des théologiens issus de l'appareil religieux ou de l'islam officiel a contribué à fragmenter l'islam centre-asiatique, notamment en Ouzbékistan, en divers courants doctrinaux contestataires et concurrents²⁴. Cela a également conduit les autorités politiques à remanier leur appareil religieux pour marginaliser cette tendance religieuse « rénovatrice » radicale — dont est issu le MIO — et à s'orienter vers la mise en place d'un islam national fondé sur une seule version de la religion : celle de la religion officielle.

Bien évidemment, cette attitude a provoqué la déception de certains théologiens officiels représentés par un cercle de réformateurs *hanafi*, qui pensaient que l'indépendance de leur pays leur permettrait d'acquérir l'autonomisation de l'appareil religieux dont ils avaient rêvé à l'époque soviétique. Au fond, cela revenait à revendiquer une véritable séparation du religieux et de l'État. Telle a été la position de l'ancien mufti Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf, position qui a entraîné sa destitution puis son exil vers la Libye en 1993, pays où il avait reçu une formation religieuse à la fin des années 1970²⁵.

Après avoir fait de l'islam un instrument de contrôle de la foi à travers un appareil religieux mis en place par Staline en 1943, l'État soviétique s'était exposé à un risque de retournement de situation. Mais celui-ci s'est opéré à un moment où ce même État soviétique s'est décomposé et a fait apparaître sur ses décombres des États indépendants de la CEI qui ont dû peu à peu s'affirmer et se consolider. C'est dans un tel contexte d'affaiblissement de l'État, incarné par la crise politique au Tadjikistan, que des théologiens et des intellectuels musulmans centre-asiatiques formés dans des disciplines scientifiques soviétiques (membres des branches du PRI) ont commencé à acquérir la crédibilité que le régime soviétique leur avait jusque-là refusée ; ces théologiens et intellectuels musulmans se sont mis ainsi à exposer leurs idéaux religieux au nom de l'islam.

La spécificité de la politique religieuse soviétique tient au fait que les théologiens membres de l'appareil religieux étaient des alliés fidèles de

Moscou, même s'ils restaient pourtant très conservateurs. Le pouvoir soviétique avait misé sur eux pour appliquer sa politique de modernisation des sociétés musulmanes centre-asiatiques, destinée à lutter contre les pratiques dévotionnelles d'inspiration soufie, qui continuaient à rester particulièrement vivaces en dépit de la lutte et de la propagande antireligieuses introduites dès les premières années de l'instauration du régime soviétique. Ce pouvoir soviétique assimilait ces pratiques dévotionnelles d'inspiration soufie, qui se développaient essentiellement autour des nombreux lieux saints (*mazar*) de la région, au maintien de « survivances » de l'« archaïsme » d'antan légué par l'époque présoviétique. Il s'inspirait des idées défendues par un mouvement réformiste musulman (*jadidisme*), né à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle en Russie (Tatarstan), puis en Asie centrale, qui était favorable à une modernisation de l'islam pour, entre autres, mettre fin aux pratiques locales des musulmans jugées « archaïques²⁶ ». Il se situait également dans le prolongement des idées de Lénine et de ses compagnons qui, au lendemain de la révolution d'Octobre 1917, étaient convaincus qu'une lecture socialiste de la religion musulmane ouvrirait la voie à la modernité dans toute l'Asie centrale soviétique alors naissante. La mise en application de cette entreprise s'appuyait sur le concept de « socialisme islamique » qui, selon l'interprétation qu'en avaient faite les idéologues bolcheviks, consistait à marier islam et communisme²⁷. D'ailleurs, la diffusion d'un tel concept parmi certains cercles intellectuels musulmans centre-asiatiques avait suffi à s'attirer la sympathie de certains d'entre eux pour l'installation du nouveau pouvoir soviétique dans la région²⁸.

• ***Les inspirations doctrinales de la pensée réformiste centre-asiatique***

À l'exception d'une élite de réformistes musulmans d'Asie centrale décimée par Staline et incarnée par le mouvement des *jadid*²⁹, les musulmans centre-asiatiques ne se sont jamais véritablement référés aux valeurs de la modernité pour régir leur société. Mais c'est au nom de cette même modernité que l'État soviétique entendait mettre fin aux pratiques religieuses locales dites populaires en utilisant ses théologiens musulmans. Ceux-ci n'étaient pas chargés de combattre l'islam d'une manière frontale, tâche qui incombait à d'autres organisations soviétiques comme, par exemple, l'Union des militants sans Dieu ou les Comités de femmes particulièrement actifs sur les lieux de travail féminins. Au contraire, ils devaient convaincre les musulmans centre-asiatiques de réformer leur pratique religieuse jugée déviante, et ce par souci de fidélité à la Tradition du Prophète Muhammad.

H. Fathi

Ils se mirent ainsi à diffuser leurs idées traditionalistes parmi la population musulmane pour susciter chez elle un élan de solidarité en faveur des nouvelles valeurs de la modernité soviétique. Cette modernité soviétique prit la forme d'un modèle de développement, qui s'inscrivait dans un nouveau projet de civilisation soviétique. Il s'agissait en effet de laïciser le droit familial, d'instaurer la mixité, de déclarer l'égalité des sexes et de favoriser une transformation des pratiques religieuses. Celles-ci, toujours selon les idéologues du Kremlin, devaient être dépourvues de leur caractère sacré, émotionnel ou magique jugé obscurantiste, processus qui devait déboucher sur un déclin graduel de la religiosité.

La plupart de ces théologiens soviétiques d'Asie centrale avaient été formés dans les prestigieuses universités islamiques du monde arabe (Égypte, Libye, Jordanie)³⁰. Une fois rentrés chez eux, en Asie centrale, ils s'efforçaient de démontrer que l'islam était à la fois compatible avec le communisme et la modernité. C'est pourquoi ils n'hésitaient pas à s'appuyer sur une relecture de la religion musulmane en l'orientant vers un rigorisme axé sur les idées des pieux « ancêtres » ou des *salaf*. Cela leur permettait de légitimer leurs actions en donnant ainsi une signification nouvelle à un ensemble de dogmes et de traditions religieuses de l'islam des origines pour régénérer l'islam centre-asiatique et l'épurer de ses nombreux éléments préislamiques. Pour marquer une rupture avec l'islam traditionnel de l'époque des trois principautés de la région avant la soviétisation (émirat de Boukhara et khanats de Khiva et Kokand), caractérisé par une forte influence mystique musulmane et par de nombreuses croyances non islamiques mais intégrées à l'islam au fil des siècles, certains d'entre eux avaient émis toute une série de *fatwa* destinées à lutter contre les us et coutumes (*'urf u 'ada*) locaux³¹. D'ailleurs, ceux-ci étaient et sont encore pratiqués par une écrasante majorité de femmes musulmanes. C'est à la famille religieuse des Babakhanov que fut confiée cette tâche, en particulier à Zyanuddin Babakhanov (1908-1982)³², fils d'Ishan Babakhanov qui avait été nommé mufti lors de la création de la DSMAC soviétique en 1943.

Issu d'une famille de théologiens de Tachkent originaire de Sayram (actuel sud du Kazakhstan), Zyanuddin Babakhanov fut mufti de la DSMAC soviétique de 1957 à 1982. Il étudia à la *madrassa* de *Mir Arab* de Boukhara et fut influencé par l'enseignement d'un théologien syro-libanais établi à Tachkent au moment de la soviétisation de l'Asie centrale : le *shaykh* Muhammad Ibn Sayyid Abd al-Wahid al-Asali al-Shami al-Tarablusi, plus connu sous le nom de Damulla Shami³³. Ce théologien, né à la fin du XIX^e siècle, fut instrumentalisé par les bolcheviks pour mettre en application leur

politique religieuse destinée à affaiblir, voire à éliminer, l'islam traditionnel centre-asiatique³⁴. Cette personnalité religieuse arabe, au parcours fort énigmatique et exécuté en 1932 dans la région du Khorezm, participa ainsi à la diffusion d'un embryon *salafi* parmi les cercles de la DSMAC soviétique. Par la suite, un autre théologien, un local et non un étranger cette fois, contribua à exercer une influence plus forte encore sur la mouvance islamiste de l'islam centre-asiatique³⁵.

Originaire de Kokand, ville de la Ferghana ouzbèque, Damulla Muhammad Hajji Rustamov (1892-1989), surnommé Hindustani (« l'Indien »), fut formé dans les deux seules *madrassa* légales existant à l'époque de l'Asie centrale soviétique (*Mir Arab* à Boukhara et *Imam al-Bukhari* à Tachkent), puis dans celles de Mazar-i Sharif et au Cachemire, d'où il tire d'ailleurs son surnom. Bien qu'il fut membre de la DSMAC soviétique, au début des années 1950, il ouvrit une école religieuse clandestine (*hujra*) vers laquelle affluèrent des étudiants venus des quatre coins de la région. Son enseignement reçut un écho considérable chez la plupart des chefs politiques des groupes islamiques centre-asiatiques apparus à la fin des années 1980 et au début des années 1990³⁶, tout comme chez les sympathisants de la tendance « rénovatrice » de la « mujaddidiyya-wahhabiyya » incarnée par certains *shaykh* d'Ouzbékistan presque tous originaires de la vallée de la Ferghana³⁷. Notons que ce théologien ouzbek la considérait comme étrangère à la tradition locale *hanafi* ; de ce fait, il était radicalement opposé à cette tendance « rénovatrice » de la « mujaddidiyya-wahhabiyya », à laquelle s'étaient pourtant ralliés ses nombreux élèves comme, par exemple, le *shaykh* Abduwali-Qari Mirzaev d'Andijan³⁸.

S'attachant à réorienter « le processus de réislamisation vers la "rénovation et purification" de l'islam originel, débarrassé des "innovations", et à définir une position politique à l'égard des fidèles³⁹ », les partisans de cet islam « nouveau » ne reconnaissaient que le Coran et la Sunna du Prophète Muhammad comme sources d'autorité religieuse. D'où leur opposition à une multitude de pratiques religieuses centre-asiatiques caractéristiques de l'islam vécu. Il s'agit du soufisme, du culte des saints, des rituels visant à communiquer avec l'esprit d'un défunt par l'invocation de prières ou de la lecture de versets coraniques, des séances de *dhikr* curatif dirigées par des chamans ou des guérisseurs musulmans, de la récitation chantée de poésies soufies lors du mois de Ramadan, du port de talismans ou d'amulettes, de la visite des tombes de saints par de jeunes mariés, des rituels féminins d'origine préislamique de *Bibi-Seshanbe* et *Bibi-Mushkulkushad*, etc. Bien que cet ensemble de croyances et de pratiques

H. Fathi

religieuses leur ait semblé déviant, il n'en demeure pas moins que celui-ci est encore très largement représentatif du paysage religieux centre-asiatique contemporain. Ajoutons que certains mollahs centre-asiatiques *hanafi* radicaux, y compris ceux qui paradoxalement appartiennent à l'islam officiel, ont également été amenés à condamner ces pratiques religieuses locales⁴⁰. Si ceux-ci n'ont pas nécessairement soutenu la tendance « mujaddidiyya-wahhabiyya », il n'en demeure pas moins qu'ils ont été influencés par ses idées, largement diffusées dès les premières années de la réislamisation.

Privés d'une véritable autonomie religieuse, les quelques théologiens *hanafi* formés à l'époque soviétique ont non seulement vu leur autorité décliner mais aussi être contestée par une nouvelle génération de *shaykh* ou de chefs religieux particulièrement actifs (Abid-Qari Nazarov de Namangan exilé à Londres, Abduwali-Qari Mirzaev d'Andijan, Hakimjan-Qari Wasiev de Marghilan). Ceux-ci étaient parvenus à diffuser leur pensée religieuse à travers des canaux clandestins de transmission d'un savoir religieux soumis à une très nette influence du radicalisme islamique. L'affaiblissement de l'école centre-asiatique de pensée *hanafi* a ainsi permis aux divers courants radicaux de l'islam centre-asiatique de se développer à un moment où la population musulmane a massivement commencé à se réislamiser. Celle-ci a été réceptive à des discours religieux radicaux de *shaykh* qui leur proposaient alors une offre idéologique disponible. Si ces *shaykh* sont aujourd'hui soit décédés, soit marginalisés, cela n'a nullement empêché le progrès de leurs idées, qui continuent encore à circuler au sein de petites structures d'éducation religieuse, y compris celles « enregistrées », et qui sont à la base de la réislamisation « par le bas⁴¹ ». En réaction à cette situation, les autorités politiques ont dû redéfinir leur positionnement en matière de légitimité juridique religieuse et, bien entendu, ont déclaré la primauté de la tradition locale *hanafi* représentée à travers leur DSM nationale.

Impulsées par des théologiens soviétiques d'Asie centrale, les références doctrinales de l'islamisme centre-asiatique ont été influencées par la pensée politique de l'islam contemporain prévalant notamment dans le monde arabe. Cette influence s'était exercée dans le cadre de la coopération soviéto-arabe grâce, à laquelle le Kremlin avait également utilisé ses théologiens pour appliquer sa politique extérieure avec les pays du monde musulman⁴². Ainsi, les idées des principaux idéologues de l'islamisme radical — Ibn Taymiyya (1263-1328), Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1791), Muhammad Abdu (1845-1905), Sayyid Qutb (1906-1966) et l'Indo-Pakistanaï Sayyid Abu Al-Ala Mawdudi (m. 1979) — avaient

essaimé du Moyen-Orient et du sous-continent indien en Asie centrale soviétique. Celles-ci avaient été portées par des théologiens soviétiques d'Asie centrale qui avaient étudié dans les universités islamiques du monde arabe et qui avaient accompli leurs pèlerinages aux lieux saints d'Arabie saoudite⁴³. Au lendemain de l'indépendance, elles se sont encore plus développées grâce à l'action de prédicateurs d'Asie centrale cette fois ayant acquis la nationalité saoudienne après l'exil de leurs proches dans le royaume saoudien dans les années 1920 et 1930 et qui agissaient dans le cadre d'associations caritatives. Elles se sont développées aussi grâce à l'action d'autres missionnaires musulmans venus de Turquie, du Pakistan ou d'ailleurs⁴⁴. Bien entendu, la conséquence de l'invasion soviétique en Afghanistan et les échos de la révolution islamique en Iran ont vivement contribué à raviver l'islam centre-asiatique, y compris dans ses manifestations les plus extrêmes⁴⁵. De même que les brochures et les opuscules de ces principaux idéologues de l'islamisme radical, traduites de l'arabe en russe dès la fin des années 1970, puis essentiellement reproduites dans les foyers de la résistance afghane à Peshawar au début des années 1980⁴⁶, avaient inondé le marché soviétique sous la perestroïka et continuent encore à circuler dans tout l'espace musulman de la CEI.

Islam et indépendance : vers une nouvelle forme de sécularisation

L'intégration d'une force d'opposition religieuse au pouvoir de Douchanbe en 1997 a sérieusement inquiété les dirigeants des pays voisins du Tadjikistan, qui y voyaient une menace pour leur propre pouvoir. Leur réaction à la percée politique du PRIT a été de redéfinir la place du religieux au sein de l'État indépendant. Ils ont réagi en réaffirmant le caractère laïc de leur régime et en veillant à bannir la religion de tout projet politique. Dès lors, ils ont décidé de subordonner l'islam à l'État indépendant en le « nationalisant⁴⁷ ». Toutefois, cette tâche de soumission du religieux à l'État indépendant n'a pu être réalisée qu'après avoir écarté les éléments islamistes de l'appareil religieux, ce qui a été déjà évoqué plus haut. Celui-ci a été remanié en profondeur pour leur permettre de gérer le religieux avec l'appui d'*ulama* nationaux entièrement loyaux envers eux. Cet appareil religieux incarné par une DSM présidée par un mufti nommé par le pouvoir et existant dans chaque pays — excepté le Tadjikistan — a pour tâche de contrôler toutes les mosquées et *madrassa*, les établissements religieux (centres, instituts, universités) et les lieux saints. Ainsi, dans chaque État, un islam officiel confondu avec un islam national a été institutionnalisé pour veiller à appliquer la politique religieuse du pays par le biais de son « clergé » de

H. Fathi

fonctionnaires. Ces fonctionnaires religieux sont chargés de s'exprimer lors de tables rondes et séminaires sur la religion, qui réunissent également les autres représentants officiels des autres Églises reconnues (christianisme, judaïsme), d'émissions religieuses dans les radios et télévisions nationales, ainsi que dans les organes de presse gouvernementaux. Ils peuvent même émettre des *fatwa* pour approuver une action prônée par les autorités politiques, comme par exemple la réduction des dépenses nécessitées par une noce⁴⁸ ou, au contraire, pour condamner une attitude jugée inadmissible telle que le recours à la violence de nature religieuse.

• ***La monopolisation du champ religieux***

En définitive, l'islam officiel de l'État indépendant contrôle la foi et les pratiques religieuses des musulmans, ce qui ne diffère guère des tâches qui incombent à l'islam officiel soviétique⁴⁹. Mais à la différence de la période soviétique, où le processus de modernisation introduit par la force supposait un renoncement à la foi, le nouveau discours de l'État indépendant sur la modernité n'exclut pas la référence au religieux, d'autant plus qu'il masque des formes modernes de retraditionalisation de la société musulmane. Un tel mouvement de va-et-vient entre les références aux valeurs d'un passé islamique idéalisé et celles d'un nouveau modèle de modernité se trouve particulièrement reflété dans la rhétorique de ses actions et discours.

Bien entendu, la place occupée par la religion dans la société musulmane de l'Asie centrale soviétique était fort différente de celle qu'elle remplit aujourd'hui. Si, pour le régime soviétique, elle représentait un obstacle à la modernité, de nos jours, elle est sollicitée par divers acteurs qui lui donnent chacun une interprétation et un sens différents. Les autorités politiques l'ont revendiquée pour consolider l'État national et en ont fait une source de légitimation de leurs transformations sociopolitiques. Chez une grande partie de la population musulmane, elle sert de support à l'affirmation d'une identité nationale ou d'une appartenance communautaire désormais revalorisée. Enfin, pour une multitude de groupes sociaux exclus, elle sert d'élément unificateur pour réclamer une justice et contester l'ordre établi. Ainsi, la revendication de la religion, notamment sous l'aspect de son instrumentalisation, a été génératrice d'un conflit entre le pouvoir de l'État indépendant et ses principaux adversaires islamistes.

Le renforcement du contrôle de la foi et des pratiques religieuses des musulmans de la région, phénomène constaté au lendemain des attentats perpétrés le 16 février 1999 à Tachkent et qui avaient pour cible le chef

d'État ouzbek⁵⁰, n'a fait qu'accentuer cette tendance à la pratique de la manipulation de la religion. Faisant 16 morts et plus de 100 blessés, ces attentats ont été officiellement attribués à deux partis religieux transnationaux et clandestins : le MIO et le *Hizb al-Tahrir al-islami* (HTI)⁵¹. En conséquence de ce renforcement du contrôle sur le religieux accompagné d'une répression, les ferments les plus radicaux de l'islamisme sont apparus au début des années 1990 dans toute la région, sur fond de sérieux problèmes socioéconomiques.

Le quasi-monopole étatique exercé par l'État sur la religion a placé l'islam au centre d'une lutte politique entre les régimes en place et les islamistes issus de diverses tendances. Devenu l'objet d'une manipulation entre ces deux principaux acteurs politiques en conflit, l'islam fonctionne comme une ressource politique à travers des lectures divergentes⁵². À chaque fois qu'un groupe politico-religieux a contesté le pouvoir politique, celui-ci considérait qu'il avait doublement transgressé l'ordre établi : d'un côté, il jugeait que les lois constitutionnelles interdisant la formation de partis politiques sur une base religieuse avaient été violées et, d'un autre côté, il estimait que l'autorité religieuse nationale incarnée par la DSM n'était nullement reconnue. Or, une fois qu'un groupe politico-religieux a été dissous ou neutralisé, il en apparaît alors un nouveau qui, à son tour, se met à délégitimer le régime en place au nom de l'islam. Ainsi, pour reprendre les termes du sociologue Lahouari Addi, « les hommes interviennent politiquement en étant convaincus qu'ils le font au nom de Dieu⁵³ ». Ce processus tire son origine du manque d'expérience politique et démocratique, conséquence de la réalité postindépendance héritée du passé colonial.

• ***Les principales tendances de l'islamisme centre-asiatique***⁵⁴

D'une manière schématique, les mouvements et groupes religieux islamiques qui ont essaimé en Asie centrale depuis 1991 et qui ont contesté les régimes en place, peuvent se décliner de la manière suivante :

— le PRIT, engagé très tôt dans une lutte armée pour participer au pouvoir. Mais une fois intégré au jeu politique après cinq années d'affrontement armé (1992-1997) qui ont fait plus de 50 000 morts, il est devenu un mouvement nationaliste tadjik⁵⁵.

— le MIO qui, dès son apparition en 1996, a agi par la violence, tant au Tadjikistan en luttant au côté de l'opposition islamique unifiée autour du PRIT qu'en Ouzbékistan. Il s'est fait connaître par deux incursions menées en Ouzbékistan durant les étés 1999 et 2000 (en passant par le Tadjikistan et

H. Fathi

le Kirghizistan) et en ayant recours à des tactiques de guérilla acquises dans les camps de formation au *jihad* afghan. Après la riposte américaine dans le nord de l'Afghanistan (automne 2001), le mouvement s'est sensiblement affaibli mais il a pu être reconstitué autour de la figure de l'Ouzbek de Namangan Tahir Yuldash en se donnant une nouvelle appellation : le Mouvement islamique du Turkestan (MIT).

— les militants du HTI qui, à l'exemple du PRIT, souhaitent participer légalement au jeu politique, mais qui se sont radicalisés parce qu'ils en sont exclus et qu'ils sont la cible des forces de maintien de l'ordre. C'est du moins le cas de l'une de ses ailes qui s'est particulièrement durcie après 2001. Organisation particulièrement active dans toute la région depuis 1999 et qui recrute essentiellement des jeunes âgés entre 18 et 40 ans, celle-ci cherche à substituer aux régimes laïcs centre-asiatiques un État supranational sur le modèle du califat — aboli en 1924 par Atatürk — en vue d'instaurer, d'abord dans les pays d'Asie centrale puis à l'échelle de la planète, une véritable communauté musulmane universelle : la fameuse grande *Umma*.

— divers groupements clandestins transnationaux (le *Jihad* d'Ouzbékistan, la *Jama'a* des *mujahidin* d'Asie centrale) qui peuvent être rattachés à la mouvance « salafitise jihadiste » internationale. Bien qu'ils soient encore insuffisamment connus faute d'information à leur sujet, ces groupements se sont fait essentiellement connaître au lendemain des actes terroristes qui ont endeuillé l'Ouzbékistan en 2004⁵⁶.

— des groupes religieux dont le caractère transnational se réduit à l'espace centre-asiatique postsoviétique. Issus de la mouvance « néo-fondamentaliste », ceux-ci prônent un discours de moralisation des mœurs par la défense de la *shari'a* et se sont engagés dans des stratégies de dynamiques sociales de mobilisation pacifique. Ils sont particulièrement actifs dans les zones rurales où ils ont créé des réseaux d'entraide en faveur des couches sociales les plus démunies. Bien entendu, ce type d'encadrement religieux fondé sur un système social traditionnel peut favoriser un soutien à leur cause et peut également déboucher sur l'occupation du terrain politique. C'est à cette catégorie que l'on peut rattacher l'Akramiyya, groupuscule religieux mis en cause dans les émeutes du 13 mai 2005 survenues à Andijan, ville de 300 000 habitants située à l'ouest de l'Ouzbékistan, dans la vallée de la Ferghana⁵⁷.

Il convient de noter que toutes ces tendances sont apparues comme forces religieuses opposées aux discours religieux officiels promus par les États indépendants, discours qui en termes idéologiques ne semblaient rien

apporter de véritablement nouveau. Compte tenu de l'absence ou de la faiblesse des discours des mouvements d'opposition laïque, le champ idéologique laissé vacant à la suite de la fin du communisme a été d'emblée occupé et investi par les divers acteurs islamistes.

• ***L'évolution de l'islam dans ses fonctions politiques***

En conclusion, l'islamisme centre-asiatique a connu son apogée au début des années 1990, période où les dirigeants des États indépendants n'étaient nullement préparés à faire face à ce phénomène, ni à l'émergence de nouveaux acteurs sociaux religieux dans le jeu politique qui cherchaient à substituer à leurs régimes laïcs une forme de gouvernement islamique. La réponse de ces régimes s'est traduite par une répression qui a poussé certains d'entre eux à la radicalisation et à la dérive terroriste. En dépit de la vigilance policière, du renforcement de la sécurité aux frontières, de la surveillance accrue des mosquées et centres religieux officiels, les activités clandestines de certains groupes et organisations politico-religieuses n'ont pas décliné pour autant. Leur essor réside plus dans leur capacité à dénoncer une situation d'injustice que dans la réception de valeurs d'ordre purement idéologique. Ils fonctionnent comme des mouvements canalisant les frustrations d'une jeunesse en mal de vivre et incarnant le mécontentement social d'une population musulmane confrontée à des conditions de vie devenues particulièrement difficiles depuis la fin de l'URSS⁵⁸. Ils récupèrent ainsi tous les exclus du système qui rêvent de changer la société par l'instauration d'un régime islamique.

Aux difficultés socioéconomiques rencontrées par une majorité de la population musulmane en voie de paupérisation s'ajoute la série de facteurs suivants : les arrestations de musulmans suspectés d'appartenir à des groupes islamistes radicaux ou terroristes, le contrôle des pratiques religieuses et des croyances, l'absence de structures d'éducation religieuse autonomes, l'essor de la corruption, etc. De tels facteurs sont non seulement susceptibles de réactiver les réseaux islamistes clandestins transnationaux, mais tendent également à favoriser la constitution de révoltes locales faites au nom de l'islam. De sorte que l'on assiste à une contestation généralisée du système, comme en témoigne l'apparition récente d'une nouvelle forme d'expression de la violence (attentats suicides de 2004 à Tachkent). Le recours à cette nouvelle forme de violence n'est pas forcément le fait de personnes affiliées à un groupe religieux ou à un réseau terroriste mais plutôt de jeunes femmes et hommes désespérés souhaitant mettre fin à la situation d'indignité qu'ils vivent dans leur vie quotidienne.

H. Fathi

L'islamisme centre-asiatique s'est donc révélé impuissant à rassembler les musulmans autour de valeurs purement idéologiques. On constate aujourd'hui qu'il n'a pas conduit à une révolution politique, y compris au Tadjikistan, où pourtant un parti religieux est parvenu à se faire reconnaître par l'usage de la violence. Sa principale force mobilisatrice réside dans le constat de l'immobilisme des États indépendants, en particulier dans les domaines économique et social, qui sert de support à la dénonciation de régimes de plus en plus assimilés à des impérialismes occidentaux. C'est ce qui favorise des discours de rejet absolu de ces régimes au bénéfice de l'idée d'un « retour » de ce que fut autrefois le modèle de l'État islamique à l'époque médiévale, modèle encore profondément ancré dans l'imaginaire collectif musulman.

B. Organisation du volume des *Cahiers d'Asie centrale*

Fruit d'une réflexion collective, le dossier du présent volume des *Cahiers d'Asie centrale* propose divers regards portés par des chercheurs centre-asiatiques et européens sur une gamme variée des diverses manifestations de l'islamisme centre-asiatique dans les États indépendants d'Asie centrale, y compris sous ses formes extrêmes. S'appuyant sur de solides enquêtes de terrain menées dans différents espaces géographiques de la vaste région concernée appartenant au monde turco-iranien islamisé, il met en relief la fragilisation de ces jeunes États indépendants d'Asie centrale qui, depuis la fin de l'URSS, sont confrontés à des revendications d'une « justice » de Dieu et à des violences de type jihadiste.

Ce dossier est divisé en trois chapitres qui se répondent et se complètent l'un l'autre. Dans le premier chapitre sont analysées les voies de la contestation au pouvoir politique des États indépendants d'Asie centrale par diverses forces religieuses, dont certaines se sont distinguées par leur nature terroriste.

Orozbek A. Moldaliev évoque le contexte dans lequel s'effectuent les constructions nationales des pays de la région, contexte favorable après plus de soixante-dix ans d'athéisme officiel à la naissance d'une opposition religieuse incarnée par des groupes islamistes radicaux, soucieux de transmettre leur message à une population musulmane qui leur semblait mûre pour contester l'ordre établi. Le texte de Kamoliddin Rabbimov a une orientation nettement plus théorique. À partir d'une réflexion sur la relation entre islamisme et libéralisme, l'auteur montre comment les discours islamistes, notamment celui du HTI d'Asie centrale, traduisent un rejet de la pensée libérale, dont la dénonciation fonctionne comme une ressource de

mobilisation politique. L'article de Mukaram Toktogulova étudie une catégorie de nouveaux prédicateurs kirghiz, des hommes et des femmes qui se sont engagés dans le processus de réislamisation du pays par la pratique de la *da'wa*, notion revêtant une importance capitale dans la mouvance islamiste sunnite internationale. S'apparentant à l'action de propagation de la foi des missionnaires itinérants du *Tabligh* — mouvement international piétiste né en Inde, au demeurant très actif dans la région —, le rôle de ces prédicateurs kirghiz vise à « ramener » à la foi leurs coreligionnaires par une rigoureuse piété et à épurer l'islam traditionnel kirghiz de son ancien fonds préislamique reflété à travers des coutumes et traditions encore vivaces de nos jours.

Le deuxième chapitre est consacré aux conflits de légitimité religieuse opposant non seulement le pouvoir politique des États nationaux et leurs multiples adversaires islamistes mais aussi les acteurs politiques du champ islamiste entre eux.

Muhiddin Kabiri — élu chef du PRIT le 2 septembre 2006 à la suite du décès de Sayyid Abudullah Nuri — se livre à une analyse comparative fondée sur des références idéologiques et des stratégies et moyens d'action de deux partis religieux qui ont fait irruption sur la scène politique centre-asiatique au début des années 1990 : le PRIT, mouvement qui a un ancrage purement national et un statut légal, et le HTI, organisation qui, elle, est transnationale et clandestine. Paolo Sartori soulève la question de la légitimation du *jihād* dans les sociétés musulmanes centre-asiatiques, question qui est loin d'être nouvelle puisqu'elle s'était déjà posée à l'époque de la colonisation tsariste (fin XIX^e siècle-début XX^e) dans l'Asie centrale présoviétique alors plus connue sous l'appellation de Turkestan (russe). L'auteur examine les arguments avancés par un mufti de Tachkent (Sadreddin-Khan) sollicitant de la Grande-Bretagne et du Japon un soutien financier et militaire pour s'élever contre la soviétisation du Turkestan au début des années 1920. L'auteur souligne à juste titre que le mufti évite de mentionner le *jihād* pour justifier la libération du Turkestan. L'avait-il fait sciemment, compte tenu de l'aversion qu'avaient les puissances coloniales du « grand Jeu » pour le *jihād* ? Rappelons que celui-ci avait été déclenché à maintes reprises au nom de la justice et de l'égalité contre le pouvoir colonial tsariste par des chefs soufis de la vallée de la Ferghana ou par les rebelles indépendantistes du Turkestan qualifiés de « brigands » (*basmatshi*) dans l'historiographie soviétique. Bakhtiyar Babajanov évoque lui aussi cette question de la légitimation du *jihād*, cette fois en le situant dans un autre paysage politique et national (Ouzbékistan) et dans un contexte régional

H. Fathi

global marqué par l'exacerbation du conflit politique au Tadjikistan et par la situation chaotique prévalant en Afghanistan à la veille des attaques du 11 septembre 2001 à New York. L'auteur retrace le processus de l'élaboration de la pensée jihadiste chez les idéologues du MIO, formés dans les camps d'entraînement au *jihad* afghan, puis de sa mise en application en Ouzbékistan pour tenter d'y instaurer un État islamique. Il s'attache à l'analyse de ce *jihad* centre-asiatique fondé sur une relecture de la tradition islamique médiévale par un très petit nombre de théologiens *hanafi* de la vallée de la Ferghana, qui avaient été pourchassés par le régime ouzbek, puis qui avaient été accueillis par les talibans en Afghanistan.

Le troisième chapitre du dossier est consacré à l'impact de l'islamisme sur les jeunes, qui ont été les plus réceptifs aux discours de l'islamisme. Issus principalement des campagnes, ils sont préoccupés par des problèmes de leur présent, comme de leur avenir et de l'injustice sociale en général. Le plus souvent inactifs, isolés, et sans espoir d'ascension sociale, ils trouvent dans leur adhésion à l'islamisme des espaces d'appartenance communautaire sécurisants d'où il est permis de dénoncer les vicissitudes de leurs régimes. La force des groupes islamistes centre-asiatiques ne réside pas tant dans l'adhésion aux références doctrinales de leurs chefs que dans la prédisposition de jeunes sympathisants, auxquels la contestation de l'ordre établi et le recours à la violence permettent de s'exprimer dans des systèmes socioéconomiques bloqués et profondément inégalitaires. C'est ce que s'attachent à montrer les trois articles du dernier chapitre du dossier.

Bakytbek S. Jumagulov étudie la perception des organisations politico-religieuses chez les jeunes ruraux dans les trois régions administratives situées au sud du Kirghizistan (Jalal-Abad, Batken, Och) en s'appuyant sur une enquête sociologique réalisée sur la base d'un sondage d'opinion. À travers un recueil de données sociologiques, Saodat Olimova analyse l'influence du renouveau religieux au Tadjikistan sur les jeunes en mettant en évidence leurs attitudes vis-à-vis des islamistes, qu'ils soient modérés ou radicaux. Mon propre texte s'interroge sur la forme de mobilisation de deux réseaux mystiques (*yasawi*, *naqshbandi*) au Kazakhstan qui, au-delà de leur participation à la dynamique de la réislamisation des jeunes, sont susceptibles de renouer avec une tradition d'occupation du terrain politique.

Quant aux deux rubriques « Libre revue » et « Notes et documents » qui closent les *Cahiers d'Asie centrale*, elles présentent une sélection des tendances de la recherche actuelle sur les pays de l'Asie centrale postsoviétique. Les textes sélectionnés (Salima Eshanova, Guillemette

Pincent, Evguéni V. Abdullaev, Ayda A. Alymbaeva, Thomas Huet, Tommaso Trevisani) offrent des études touchant à la fois à l'évolution de ces pays et aux problèmes posés par la gestion de leurs multiples héritages, aspects qui bien évidemment sont à mettre en étroite relation avec l'actualité.

Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance envers toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation de ce numéro : Rémy Dor (ancien directeur de l'IFÉAC), Olivier Roy, Jean During, Anne-Gabrielle Castagnet, Jean-José Puig, Arnaud Ruffier, Ulugh-Beg Mansurov, Kirill Kuzmine, Madeleine Maupetit, les auteurs des textes réunis ici et leurs traducteurs, dont les noms sont mentionnés à la fin de chaque article. Que tous soient ici remerciés !

NOTES

1. Dès le début des années 1990, un spécialiste analyse la question de l'islamisme dans l'ensemble du monde musulman en parlant d'un « échec de l'islam politique » et présente la situation de cette question prévalant dans la « nouvelle Asie centrale ». Voir : Olivier ROY, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992 ; *La Nouvelle Asie centrale ou la Fabrication des nations*, Paris, Seuil, 1997.
2. Sur ce parti, voir : Olivier ROY, *The Foreign Policy of the Central Asian Islamic Renaissance Party*, New York, Council for Foreign Relations, 1999.
3. Expression empruntée à Gilles KEPEL, *Jihad, Expansion et Déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 223, 479, 618. Cette expression désigne des volontaires internationaux du *jihad* qui ont séjourné en Afghanistan à partir du début des années 1980 et qui, à partir du début des années 1990, se sont alliés à des réseaux transnationaux, dont ceux des talibans et d'Ousama Ben Laden.
4. Sur l'élaboration de la doctrine jihadiste du MIO, voir le texte de Bakhtiyar Babajanov, p. 140.
5. Expression empruntée à Gilles KEPEL, *Fitna, Guerre au cœur de l'islam*, Paris, Gallimard, 2004, p. 120.
6. Olivier ROY, « De la stabilité de l'État en Afghanistan », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 5-6 (2004), p. 1183-1202.
7. À la différence des jihadistes étrangers d'Afghanistan (Arabes, Tchétchènes, Pakistanais, etc.) qui avaient une vision universelle du *jihad*, les combattants du MIO n'avaient concentré leurs efforts que sur l'Asie centrale, en particulier en Ouzbékistan. Ils étaient convaincus que le renversement du régime ouzbek leur permettrait de décréter l'État islamique à Tachkent puis dans tout le reste de la région. Malgré la destruction des bases militaires du MIO situées dans le nord de l'Afghanistan par Washington à la fin de l'année 2001 — lors de la riposte américaine aux attaques terroristes sur New York — le mouvement ne s'est pas véritablement dissous. Après la mort de son chef Juma Namangani à Kunduz en novembre 2001, il a pu se reconstituer autour de Tahir Yuldash dans une zone qui se situerait entre la frontière afghano-pakistanaise, et a été rebaptisé MIT.

-
8. B. BADIE, C. COULON, B. CUBERTAFOND, P. DUMONT, R. SANTUCCI, *Contestations en pays islamiques*, Paris, CHEAM, 1984 ; Olivier CARRÉ, *Mystique et Politique : lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Paris, Le Cerf, 1984 ; Gilles KEPEL, 2003, 2004 ; Olivier ROY, 1992, 1997, 1999.
9. DUDOIGNON, S.A., KOMATSU, H. (eds.), *Islam and Politics in Russia and Central Asia (Early 18th-Late 20th)*, London-New York-Bahrain, Kegan Paul, 2001 ; André FEILLARD (dir.), *L'Islam en Asie du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation française, 2001 ; Marc GABORIAU, Alexandre POPOVIC (dir.), « Islam et Politique dans le monde (ex-)communiste », *Archives des sciences sociales des religions*, 46-115 (2001) ; Vitaly V. NAUMKIN, *Radical Islam in Central Asia, Between Pen and Rifle*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
10. La tendance réformiste salafiste fait référence à un mouvement (*salafyya*) né à la fin du XIX^e siècle en Égypte et prônant un « retour » à la religion des *salaf* (« ancêtres »). Cette tendance, qui s'appuie sur une interprétation traditionaliste de l'islam par fidélité à la Tradition du Prophète, continue à influencer la pensée religieuse de plusieurs théologiens dans l'ensemble du monde musulman.
11. Ašiberk MUMINOV, « The 'Ulama and the Radicalisation of Islam », in Z.I. Munavvarov, R. Krum (eds.), *Secularity and Religion in Muslim Countries: searching for a rational balance*, Tachkent, Center of Imam al-Bukhari/Friedrich Ebert Stiftung, 2005, p. 193-198.
12. Pour une définition de ce concept, se reporter à : Olivier ROY : 1992, 2002.
13. Notons que les termes russes ou ouzbeks liés au vocabulaire de l'islam politique, tels que « islamisme », « fondamentalisme », « islamiste », etc., ont été récemment empruntés essentiellement à l'anglais. Ces termes sont d'abord passés en russe puis en ouzbek, en kazakh, etc. Sur la polémique liée à l'emploi de ces termes et à la notion d'islamisme en général, voir le dossier présenté dans : *Esprit*, « Islamisme, néofondamentalisme, postislamisme : vraie ou fausse guerre des mots ? », 8-9 (2001), p. 78-153.
14. Se reporter à la note 9.
15. Ce phénomène a été observé dans le monde arabe, dont les États sont également des constructions nationales récentes. Voir à ce sujet : Burhan GHALIOUN, « Islam, modernité et laïcité. Les Sociétés arabes contemporaines », *Confluences Méditerranée*, « Politique et Religion en pays d'islam, Diversités méditerranéennes », Paris, L'Harmattan, 33 (2000), p. 25-34.
16. Hélène CARRÈRE-D'ENCAUSSE, *L'Empire éclaté : la révolte des nations en URSS*, Paris, Flammarion, 1978 ; Gregory GLEASON, *The Central Asian States, Discovering Independence*, Boulder-Oxford, Westview Press, 1997.
17. Olivier ROY, 1997.
18. Habiba FATHI, *Femmes d'autorité dans l'Asie centrale contemporaine, Quête des ancêtres et recompositions identitaires dans l'islam postsoviétique*, Paris, Maisonneuve & Larose/IFÉAC, 2004a.
19. Pour une mise au point, voir : S.A. DUDOIGNON, « Islam d'Europe ? Islam d'Asie ? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale) », in A. Feillard (dir.), 2001, p. 21-80.

-
20. Par appareil religieux, on entend ici la DSMAC soviétique, qui avait été mise en place par Staline pour, officiellement, obtenir le soutien des croyants dans l'effort de guerre mais pour en réalité mieux les contrôler. Elle avait son siège à Tachkent et était présidée par un mufti qui exerçait une autorité religieuse sur tous les musulmans centre-asiatiques à travers un système de représentation religieuse républicaine. En 1990, le Kazakhstan soviétique a décidé de s'autonomiser en créant sa Direction, processus qui s'est accéléré avec l'accession à l'indépendance dans les autres pays voisins, de telle sorte qu'aujourd'hui presque tous ces pays centra-asiatiques disposent chacun d'une Direction spirituelle des musulmans. Seul le Tadjikistan est régi par un organe consultatif (*Shura-yi 'ulama*) subordonné au pouvoir local.
21. Pour une analyse de ce phénomène, voir : Bakhtiyar BABADJANOV, « Islam officiel contre l'islam politique en Ouzbékistan aujourd'hui : la Direction des musulmans et les groupes non hanafi », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 33-3 (2000), p. 151-164.
22. Le hanafisme est l'une des quatre écoles religieuses de l'islam sunnite née en Irak au VIII^e siècle mais élaborée en partie par des théologiens d'Asie centrale entre les X^e et XII^e siècles. Sur cette question, voir : Ashirbek MUMINOV, « Traditionnal and Modern Religious Theological Schools in Central Asia », in L. Jonson, M. Esenov (eds.), *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia*, Stockholm, The Swedish Institute for International Affairs, 1999, p. 101-111.
23. Ce clivage a été établi et analysé par Bakhtiyar BABADJANOV, « Islam et activisme politique : le cas ouzbek », *Annales, Histoire, Sciences sociales*, 59/5-6 (2004), p. 1139-1156.
24. *Ibid.*
25. En 2002, le mufti originaire d'Andijan a pu revenir à Tachkent et se consacre depuis à des publications d'ordre théologique. Entretien personnel avec le mufti, Tachkent, août 2002.
26. S.A. DUDOIGNON, F. GEORGEON (dir.), « Le réformisme musulman en Asie centrale, Du "premier renouveau" à la soviétisation (1788-1937) », *Cahiers du monde russe*, vol. XXXVII (1-2), 1996.
27. S.S. AZGAMHODŽAEV, « Gazeta *Hurriyat* kak istočnik po istorii obščestvenno-političeskij žizni Turkestana (mart-oktjabr' 1917) » [Le journal *Hurriyat* comme source de l'histoire de la vie politique au Turkestan (mars-octobre 1917)], in R.Ya. Radžpova (dir.), *Oktjabr'skaja Revolucija v Srednei Azii i Kazahstane : teorija, problemy, perspektivy izučenija*, Tachkent, Fan, 1991, p. 40-53. Voir aussi : A. BENNIGSEN, C. LEMERCIER-QUELQUEJAY, *Sultan Galiev, Le Père de la révolution tiers-mondiste*, Paris, Fayard, 1986.
28. A. BENNIGSEN, C. LEMERCIER-QUELQUEJAY : *L'Islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1968 ; *Les Musulmans oubliés : l'islam en URSS aujourd'hui*, Paris, Maspero, 1981.
29. Voir la note 23.
30. Alexandre BENNIGSEN, « La stratégie islamique du Kremlin », *Politique internationale*, 37 (1986-1987), p. 53-64.
31. Bahtijar BABADŽANOV, « O fetwah SADUM protiv "neislamskih obyčaeв" » [À propos des *fatwa* de la SADUM contre les coutumes non islamiques], in

-
- A. Malašenko, M.B. Olcott (dir.), *Islam na postsovetском prostranstve : vzgljad iznutri*, Moscou, Art-Bisnes-Centr, 2001, p. 170-183.
32. *Ibid.*, p. 180.
33. Entretien personnel, Tachkent, octobre 2003.
34. Se reporter à la note 11.
35. B. BABADJANOV, M. KOMILOV, « Muhammadjan Hindustani and the Beginning of the Great Schism among the Muslims of Uzbekistan », in S.A. Dudoignon, H. Komatsu (eds.), 2001, p. 195-219.
36. Abdujabbar ABDUVAHITOV, « Independant Uzbekistan : A Muslim Community in Movement », in M. Bourdeaux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, New York, Armonk, 1995, p. 293-305.
37. B. BABADJANOV, M. KOMILOV, 2001.
38. Ce *shaykh* — né en 1950 et disparu en octobre 1995 — est considéré comme un des pères fondateurs de la tendance « rénovatrice » dite « mujaddidiyya-wahhabiyya » et, au sein de sa *hujra* — la plus importante après de celle de Damulla Hindustani — a formé plusieurs chefs religieux issus de divers mouvements islamiques radicaux (Tahir Yuldash, Akram Yuldash, Abdurashid Qasimov passant pour être le premier *amir* du HTI d'Ouzbékistan, etc.). Entretien personnel avec Bakhtiyar Babajanov, Tachkent, septembre 2004.
39. Bakhtiyar BABADJANOV, 2004, p. 1146.
40. C'est ce qu'a révélé ma nouvelle étude de terrain menée pendant l'été 2006 dans l'ensemble des pays de la région et s'inscrivant dans le cadre d'un programme transversal de recherche coordonné par l'Institut français de New Delhi (« Dynamique de l'islam et développement économique en Asie du Caucase à la Chine »).
41. Observation personnelle, terrain 2006.
42. Alexandre BENNIGSEN, 1986-1987.
43. Entretien personnel avec Muhidin Kabiri alors représentant officiel du PRIT, Douchanbe, mars 2004.
44. Habiba FATHI, « La naissance de la coopération islamique en Asie centrale », *Recherches internationales*, 46 (1996), p. 65-80.
45. Olivier ROY, « Caucase et Asie centrale soviétique : vers la balkanisation », *Politique étrangère*, 3 (1989), p. 457-467.
46. Olivier ROY, 1992, p. 142.
47. Cet aspect est développé dans : Habiba FATHI, « Islam, sécularisation et indépendance : l'exemple de l'Ouzbékistan », in D. Heradstveit, A. Kazancigil, S. Vaner (dir.), *Sécularisation, Démocratisation et Monde musulman*, Paris, Peter Lang, sous presse.
48. *Ўzbekiston musulmanlari idorasi raisi*, mufti Abdurašidqori Bahramov, « Tui, marosim, va ma'rakalarni me'yorida utkazish haqida fatvo », 28 décembre 2003. Cette *fatwa*, qui a la forme d'un arrêté gouvernemental, porte sur la célébration des rituels de mariage et la tenue d'autres cérémonies religieuses (funérailles). Émise par le mufti Abdurashid-Qari Bahramov (alors président de la DSM d'Ouzbékistan), elle exige des imams-*khatib* et des femmes chefs de comités de *mahalla* du pays de s'engager dans la lutte contre les dépenses onéreuses nécessitées pas de telles célébrations jugées non conformes à la *shari'a*. La question des us et coutumes (*'urf u 'ada*) des musulmans centre-asiatiques a toujours été au cœur d'un débat entre les

théologiens hanafites de la région qui, en général, ont une attitude tolérante envers elles mais qui, sous la pression des autorités politiques, peuvent être amenés à les déclarer illégitimes.

49. A. BENNIGSEN, C. LEMERCIER-QUELQUEJAY : 1968 ; 1981.

50. A. POLAT, « The Islamic Revival in Uzbekistan : A Threat to Stability ? », in R. Sagdeev, S. Eisenhower (eds.), *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or An Evolving Threat*, Washington DC, Center for Strategic Studies, p. 39-57.

51. Sur le HTI d'Asie centrale, voir les communications de Muhidin Kabiri (p. 103) et Bakytbek Jumagulov (p.167) figurant dans cet ouvrage. Sur l'idéologie du HTI en général, Parti de la libération islamique fondé en Palestine au début des années 1950, voir : Soha TAJI-FARUQI, *A Fundamental Quest : Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, Londres, Grey Seal Books, 1996.

52. Cette fonction spécifique de la religion a été également observée dans divers pays musulmans, notamment au Maghreb. Voir, entre autres : Lahouari ADDI, *L'Algérie et la Démocratie, Pouvoir et Crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1994.

53. *Ibid.*, p. 150.

54. Les données sociologiques sur l'ensemble des groupes et mouvements islamiques ici présentés font encore largement défaut. Quant aux données statistiques, elles sont inexistantes. Il est donc très difficile de faire une évaluation en termes de représentativité de chacun d'entre eux, tout comme de dresser une typologie en fonction de leur nombre, d'autant plus que la plupart agissent dans la clandestinité. Sur ces questions, voir : Habiba FATHI, « La justice au nom de Dieu : les stratégies des islamistes d'Asie centrale », in F. Nahavandi (dir.), *Transitions*, « Les enjeux de la sécurité en Asie centrale », Vol. XLVI-1 (2006), p. 91-117.

55. Olivier ROY, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 33.

56. Du 28 mars au 1^{er} avril 2004, une série d'explosions a eu lieu dans la région de Boukhara, puis à Tachkent, qui ont fait plus de 50 victimes. Le 30 juillet de la même année, une autre série d'attentats suicides visant le siège du procureur ouzbek, ainsi que les ambassades des États-Unis et d'Israël à Tachkent, ont fait 6 morts et 9 blessés.

57. Ces émeutes sont survenues à la suite d'un procès de 23 commerçants suspectés d'appartenir à l'Akramiyya, groupe portant le nom de son fondateur, Akram Yuldash, un Andijanais arrêté en 1999 et ancien membre du HTI. Elles ont fait officiellement 167 morts, mais plus de 700 selon les instances internationales.

58. Habiba FATHI, *Islamisme et Pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale postsoviétique : vers un espace de solidarité islamique ?* Programme Paper, Geneva, UNRISD, No. 14, 2004b.