

Université de Montréal

**La non-prolifération de l'islamisme radical en Asie centrale :
la continuité de la co-construction de la nation et de l'islam « soviétiques » en Ouzbékistan**

Par

Timour Khametov

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en Études internationales, option mémoire

Juin, 2023

© Timour Khametov, 2023

Université de Montréal

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**La non-prolifération de l'islamisme radical en Asie centrale :
la continuité de la co-construction de la nation et de l'islam « soviétiques » en Ouzbékistan**

Présenté par

Timour Khametov

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Jean Lachapelle

Président-rapporteur

Magdalena Dembinska

Directrice de recherche

Laurence Deschamps-Laporte

Membre du jury

Résumé

L'objectif de ce mémoire est de comprendre les facteurs qui ont contribué à la non-prolifération des groupes islamistes en Asie centrale. Bien que la menace islamiste radicale soit encore très présente dans la région, nous partons du constat qu'une telle menace ne s'est pas concrétisée. Sur la base de la littérature secondaire, nous examinons le cas de l'Ouzbékistan, sa construction nationale (*nation-building*) et identitaire (*identity-building*), et le traitement de l'islam avant, pendant et après la période soviétique. Comme le démontrent nos recherches, plusieurs facteurs qui expliquent la non-prolifération de l'islamisme sont fortement liés à la période soviétique et aux politiques mises en place au début du XXe siècle. Ayant construit la nouvelle nation sur des notions soviétiques, l'Ouzbékistan a choisi la voie de la restriction et du contrôle du clergé islamique officiel tout en promouvant le « bon » islam. En s'interrogeant sur le mécanisme particulier qu'utilise l'État pour contrôler l'expression religieuse et empêcher l'infiltration des mouvements islamistes ainsi que tout islam « non officiel », nous identifions et étudions le rôle de la *mahalla* comme moyen coercitif de contrôle et comme vecteur de continuité avec le passé présoviétique et le régime soviétique plutôt qu'un outil de changement.

Mots-clés: Islamisme radical, Islam, Asie centrale, Ouzbékistan, Édification de la nation, Institutions traditionnelles, *Mahalla*

Abstract

The goal of this thesis is to understand the factors that have contributed to the non-proliferation of Islamist groups in Central Asia. Although the radical Islamist threat is still very present in the region, we come from the assumption that such a threat has not materialized. Based on the secondary literature, we analyze the case of Uzbekistan, its nation-building and identity-building, and the treatment of Islam before, during and after the Soviet period. As our research shows, several factors that explain the non-proliferation of Islamism are strongly linked to the Soviet period and policies put in place in the early 20th century. Having built the new nation on Soviet notions, Uzbekistan has chosen the path of restricting and controlling the official Islamic clergy all the while promoting the “good” Islam. By inquiring into the mechanism that the state uses to control religious expression and to prevent the infiltration of Islamist movements, we identify and study the role of *mahalla* as the coercive medium of control and as the vector of continuity with the pre-Soviet past and the Soviet regime rather than a tool for change.

Keywords: Islamism, Islam, Central Asia, Uzbekistan, Nation-building, Traditional institutions, *Mahalla*

Table des matières

Résumé	II
Abstract.....	III
Table des matières	IV
Liste des sigles et abréviations	VIII
Préambule et remerciements.....	IX
Introduction	1
Chapitre 1. L’islam, l’islamisme et l’État en Asie centrale.....	6
1.1. L’activité islamiste en Asie centrale.....	6
1.1.1. L’islamisme « étranger » et ses définitions.	7
1.1.2. Le wahhabisme de l’Arabie saoudite.	8
1.1.3. La laïcité turque et son emprise sur le religieux.....	10
1.1.4. Les tentatives de l’Iran.	11
1.1.5. Les groupes islamistes étrangers : Hizb ut-Tahrir et Jamaat al-Tabligh.	12
1.1.6. Le terrorisme indigène, le cas du Mouvement islamique d’Ouzbékistan.	13
1.2. Cornell : les deux facteurs de la non-prolifération et au-delà	15
1.2.1. Le facteur culturel : l’islam folklorique et l’école hanbalite.	16
1.2.2. Le facteur étatique : la poigne de fer du gouvernement.	17

1.2.3. Le facteur X : quelle place pour l'héritage soviétique.	20
1.3. Nation, nationalisme et islam	21
1.3.1. La nation et le nationalisme.....	22
1.3.2. L'islam et nation.....	25
1.4. La méthodologie de la recherche et l'étude de cas.....	27
1.4.1. L'approche de l'analyse de la littérature secondaire.	27
1.4.2. Le cas de l'Ouzbékistan.....	28
1.4.3. Les limites de la recherche.	30
Chapitre 2. L'Ouzbékistan soviétique	32
2.1. Du centre de la civilisation islamique au protectorat de l'empire russe.....	32
2.2. La genèse de la nation ouzbèk : une entreprise soviétique.....	35
2.2.1. La langue comme principal attribut de la nation.	36
2.2.2. L'origine des frontières de l'Ouzbékistan.	37
2.2.3. Korenizatsiia : une installation de la nomenklatura et la révolution culturelle de la modernité.....	40
2.3. L'URSS et l'islam en ébullition	44
2.3.1. Le mouvement des basmatchis.....	45
2.3.2. La conquête de l'islam.....	46
2.3.3. Dépolitiser et traditionaliser le « bon » islam.....	47
Chapitre 3. <i>Mustaqil O'zbekiston</i> : la quête identitaire de l'Ouzbékistan indépendant.....	51

3.1. À la quête de la nouvelle nation	51
3.2. Les élites de nomenklatura perdurent.....	53
3.3. Le nationalisme étatique de l'Ouzbékistan.....	55
3.3.1. La culture politique et le culte de la personnalité.....	55
3.3.2. Tamerlan, le fondateur de l'État ouzbek.	57
3.3.3. La langue comme élément décisif de la construction nationale.....	62
3.3.4. Le rôle de l'islam dans le nation-building.	64
Chapitre 4. Les institutions traditionnelles comme outil de contrôle de l'État: le cas des <i>mahallas</i>	70
4.1. Changement dans la continuité : l'étude de cas de mahalla	71
4.1.1. Le mahalla et son rôle dans la société.	72
4.1.2. Mahalla traditionnel pré-soviétique.....	73
4.1.3. Mahalla soviétique : l'allié inattendu du communisme.....	76
4.1.4. Instrumentalisation du mahalla dans l'Ouzbékistan post-indépendant.	79
4.2. La carotte et le bâton du gouvernement	81
4.2.1. Mahalla comme instrument coercitif de contrôle.....	81
4.2.2. Mahalla comme marqueur d'identité ouzbek.	84
Conclusion.....	87
Bibliographie	92
Annexe 1.....	100

Liste des sigles et abréviations

EI: État islamique

GTD: Global Terrorism Database (site Internet)

ICCT: The International Centre for Counter-Terrorism

SADUM: Administration spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan (*Duhovnoe upravlenie musul'man Srednej Azii i Kazahstana*)

URSS : Union des républiques socialistes soviétiques

UZSSR: République socialiste soviétique d'Ouzbékistan (*Ouzbekskaia Sovietskaja Sotsialistitcheskaja Respublika*)

VTsIK : Comité exécutif central panrusse (*Vserossiyskij centralnij ispolnitel'nyj komitet*)

Préambule et remerciements

Né à Tachkent, Ouzbékistan dans les années 80, mon enfance est associée à la dernière décennie de la présence soviétique dans la région. Au début des années 90, avant que ma famille ne décide de s'installer en Russie après l'effondrement de l'Union soviétique, j'ai été témoin d'une forte volonté du nouveau gouvernement ouzbèke de changer rapidement le « décor » soviétique et le remplacer par de nouveaux symboles créés sur le champ. Ce changement était palpable à tous les niveaux même pour un enfant : on a déboulonné des monuments, on a changé la langue sur les panneaux d'affichage publics, on a remplacé les armoiries soviétiques des bâtiments gouvernementaux et les documents officiels. Quelque trente années plus tard, dont plus de 20 vécues à Montréal, cette expérience d'enfance a toujours été le moteur pour connaître le rôle de la période soviétique dans l'histoire mondiale, son empreinte extrêmement forte sur les sociétés et les ethnies qu'elle a touchées et sa relation avec les territoires historiquement islamiques comme l'Asie centrale. Ce travail de mémoire est l'expression de cette réflexion de longue haleine et se situe à l'intersection de la science politique, de la sociologie et des études islamiques. Comme ce travail n'impliquait pas de recherche de terrain ni d'entretiens de première main, mis à part l'expérience de première main de l'enfance, du processus de transformation de la nation, une étude approfondie de la littérature secondaire était de mise.

De longues heures ont dû être consacrées à l'exécution de cette analyse, travail qui ne serait pas possible sans le soutien de plusieurs personnes instrumental à la réalisation de ce mémoire. Pour cette raison, quelques remerciements sont nécessaires.

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma sincère gratitude à ma directrice de recherche **Magdalena Dembinska** qui m'a aidé à trouver le fil conducteur pour cette recherche dans les nombreuses pages d'extraits que je lui ai envoyé au début de cet exercice. Grâce à ses judicieux

conseils, entre autres celui de « prendre le lecteur par la main », j'ai pu organiser cet ouvrage de la manière la plus complète et la plus facile à suivre. Elle m'a également appuyé sans réserve lors de ma demande d'extension exceptionnelle qui a dû être faite pour compléter ce travail.

De plus, je voudrais dire un énorme merci aux membres de ma famille. Une profonde gratitude pour ma femme **Sarah Paquette-Beudry** et à mes enfants qui m'ont soutenu à maintes reprises durant les nombreuses soirées et fins de semaine où j'ai dû m'absenter physiquement ou mentalement pour faire avancer cette recherche. Ma femme assurait le rôle des deux parents sans équivoque chaque fois que je pouvais trouver le temps d'avancer avec mes chapitres. Mais surtout, elle m'a poussé et a cru en moi dans des moments où moi-même je n'y croyais pas. Je tiens également à remercier mes parents **Flioura Souleimanova** et **Erik Khametov** et mes beaux-parents **Johanne Paquette** et **Jean-Pierre Beudry** qui m'ont soutenu et encouragé tout au long de cette entreprise, m'offrant constamment leur soutien et se rendant disponibles en cas de besoin. Un merci tout particulier à mon beau-père **Jean-Pierre** qui m'a apporté un soutien concret en relisant maintes fois mes textes et fourni ses suggestions et commentaires. Son accompagnement au tout début de la rédaction, alors que je me trouvais face à une montagne infranchissable, a fini par être déterminant pour achever ce travail et ne pas abandonner ma réflexion.

Introduction

En juillet 2022, Tachkent a accueilli une conférence internationale sur l’Afghanistan, au cours de laquelle le président ouzbek Shavkat Mirziyoyev a exhorté le gouvernement taliban actuel « à faire preuve d’une ferme volonté et à prendre des mesures décisives pour prévenir et contrer le terrorisme sous toutes ses formes et manifestations, et à rompre les liens avec toutes les organisations terroristes internationales¹ » (Lillis 2022). De telles initiatives démontrent que la région de l’Asie centrale, composée des ex-républiques soviétiques du Kazakhstan, du Kirghizistan, du Tadjikistan, du Turkménistan et de l’Ouzbékistan, prend en main les questions de sécurité, de développement économique et de géopolitique (Pannier 2022). Les cinq républiques, cependant, ont vu le jour il y a seulement une trentaine d’années, avec la dissolution de l’Union soviétique, et ont depuis parcouru un long chemin pour commencer à se tailler une place sur la scène internationale. Les cinq républiques étant toutes à prédominance musulmane, le rôle de l’islam dans la formation des nouveaux États était l’un des sujets de discussion à la fois à l’époque soviétique et post-soviétique.

La préoccupation de devenir un terreau fertile des mouvements islamistes a été évoquée par de nombreux universitaires et experts de la région. Un chercheur particulièrement reconnu pour ces œuvres au sujet de l’islam en Asie centrale Adeb Khalid résume bien les tendances observées dans la littérature de la période soviétique :

The idea of Central Asia as the ‘soft underbelly’ of the Soviet Union seemed to enthrall many observers (Rywkin 1981; Bennigsen and Broxup 1983; Bennigsen and Wimbush

¹ Toutes les traductions de l’anglais et du russe sont les miennes, sauf indication contraire.

1985; Bennigsen 1989; cf. Kalinovsky 2015). Alexandre Bennigsen, one of the most prominent of such scholars, wrote copiously of an ‘Islamic threat to the Soviet state’. (Khalid 2021b, 541)

Khalid nous rappelle que l’islam était considéré comme un puissant antidote au communisme et causerait « beaucoup de problèmes à l’Union soviétique » (selon les mots du directeur de la CIA, James Casey, cité dans Khalid 2007, 116). Les discussions universitaires sur le rôle crucial de l’islam se sont poursuivies jusqu’à l’indépendance des républiques avec un changement de paradigme sur son rôle. Dans le nouveau paradigme post-soviétique, la religion était désormais considérée comme une menace pour la stabilité de la région. Le développement des forces radicales de l’islam semblait inévitable dans la région et cette vision s’est encore amplifiée après les attentats du 11 septembre 2001.

Svante E. Cornell, un autre auteur qui a produit plusieurs livres et articles sur le thème de l’espace post-soviétique et de l’Eurasie reprend bien les titres de la littérature de l’époque que Khalid qualifie de « sensationnaliste » (Khalid 2021b, 541) :

These included Vitaly Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2005; and Martha Brill Olcott, *In the Whirlwind of Jihad*, Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 2012. Other studies include Ahmed Rashid, “The Fires of Faith in Central Asia,” *World Policy Journal*, Vol. 18, No. 1, 2001; Ahmed Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002;” to name a few. (Cornell 2018, 65)

Cornell conclut à propos de cette période « qu’un paradigme distinct a émergé dans cette littérature, celui qui soutient que la combinaison de gouvernements répressifs et de privations économiques en Asie centrale, et en particulier en Ouzbékistan, servirait d’incubateur au

radicalisme » (Cornell 2018, 65). Ces analyses ne promettaient pas un développement pacifique et prospère pour les cinq républiques mais plutôt des temps tumultueux à venir avec la disparition du garant de la stabilité, l'Union soviétique.

Dans ces hypothèses pré- et post-soviétiques sur la réalité politique en Asie centrale, une rupture avec le passé laïc soviétique était imaginée. Ces hypothèses comprenaient l'idée que, pour les États d'Asie centrale, le communisme était une idéologie politique étrangère qui ne s'alignait pas sur les valeurs de l'islam et que les gens rompraient facilement avec ce passé « étranger ». L'islam était donc considéré comme la nouvelle idéologie politique qui gagnerait de nombreux adeptes au sein de la population majoritairement musulmane. La réalité, cependant, semblait prouver le contraire. L'activité des groupes radicaux dans la région n'a pas obtenu d'attraction significative dans ces pays (Heathershaw et Montgomery 2014, Cornell 2018, Khalid 2021b, Thibault 2022). Cela devient encore plus évident à la lumière d'autres pays musulmans, en particulier au Moyen-Orient, où l'ascension et la chute de Daech au sein de l'Irak et de la Syrie de 2014 à 2019 ont secoué la communauté internationale. Pour soutenir cela, la « Global Terrorism Database » (GTD), une base de données « open-source » soutenue par l'Université du Maryland, fournit des graphiques visuels clairs du nombre « d'incidents terroristes » (pas seulement sur une base religieuse) depuis 1970 jusqu'à nos jours. Si l'on considère les cinq républiques d'Asie centrale, l'activité terroriste peut être qualifiée de faible et stable avec un nombre d'attentats dépassant rarement cinq attentats par an (voir Annexe 1). Le seul pic d'incidents peut être observé dans le cas du Tadjikistan pendant la période de la guerre civile du pays de 1992 à 1997. En regardant brièvement les graphiques représentatifs du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord (voir Annexe 2), une tendance à la hausse s'observe depuis plusieurs décennies avec un pic du nombre d'incidents d'abord à la fin des années 1970, avec 500 incidents, puis au début des années 90 avec

environ 1200 incidents pour enfin dépasser les 6500 incidents en 2014. Bien sûr, la zone géographique couverte par le Moyen-Orient et l’Afrique du Nord est nettement plus vaste et couvre plusieurs conflits internationaux importants, dans la période présentée, tels que les guerres du Golfe et d’Irak, le conflit israélo-palestinien, la guerre civile syrienne et l’insurrection du groupe État islamique (EI), pour n’en nommer que quelques-uns. Mais la comparaison donne une idée générale que les États d’Asie centrale ont été épargnés par les principaux incidents terroristes.

En ce qui concerne les attentats terroristes en Asie centrale qui ont été directement revendiqués par des « organisations extrémistes violentes » telles que le Mouvement islamique d’Ouzbékistan (MIO) et l’Union du Jihad islamique (IJU), Heathershaw et Montgomery présentent une perspective comparative du GTD qui mérite d’être notée : « De 2001 à 2013, il y a eu trois attaques qui auraient été revendiquées par de tels groupes, avec un total de 11 morts. Au cours de cette période, seulement 0,1 % des attentats terroristes mondiaux ont eu lieu en Asie centrale, une région qui compte environ 1 % de la population mondiale ». (Heathershaw et Montgomery 2014, 14). Dans le même ordre d’idées, Omelicheva évoque la nature des attentats survenus en Asie centrale en soulignant leur caractère différencié à ceux commis ailleurs dans le monde par des groupes violents islamistes. L’auteur déclare que les attaques terroristes sont principalement à petite échelle et ont des cibles politiques très spécifiques, les attentats à la bombe de février 1999 qui visaient des bâtiments gouvernementaux à Tachkent (Omelicheva 2011).

À la lumière de ces observations, ce travail de mémoire portera sur une question simple : *Pourquoi l’Asie centrale a-t-elle été relativement épargnée par l’extrémisme islamiste et la prolifération de groupes radicaux, malgré les prédictions ?* L’objectif de l’ouvrage est de tenter de faire la lumière sur certains des facteurs qui auraient pu contribuer à « l’immunisation » (Cornell 2018, 96) des régimes centrasiatiques aux mouvements islamistes. Si les travaux universitaires sur

l'islam en Asie centrale supposaient une rupture avec le passé soviétique marquée par une forte émergence de l'extrémisme islamiste, l'absence du phénomène nous oriente vers la thèse inverse où la période post-soviétique s'inscrit dans la continuité soviétique (et pré-soviétique). Ce travail tentera de faire émerger les éléments de cette continuité afin de fournir les pistes de réponses.

Dans le premier chapitre, nous ferons une revue de la littérature sur l'état actuel de l'activité islamiste dans la région et examinerons les facteurs qui ont contribué à la non-prolifération des groupes islamistes. Pour poursuivre nos recherches, nous nous concentrerons sur le cas de l'Ouzbékistan, sa profonde histoire islamique et l'affrontement du gouvernement ouzbek aux groupes islamiques. Le chapitre 2 se penchera sur la période soviétique et la construction nationale du pays dans le contexte de la révolution bolchevique et la place de l'islam durant cette période. Le 3e chapitre se concentrera sur les mêmes aspects de la nation et de la religion pour la période post-soviétique. Finalement, le 4e chapitre s'appuiera sur la conclusion tirée dans les chapitres précédents et examinera la continuité et le changement de l'institution traditionnelle ouzbèke de la *mahalla*, son rôle dans la vie quotidienne et l'expression religieuse des Ouzbeks.

Chapitre 1. L'islam, l'islamisme et l'État en Asie centrale

Nous avons observé dans l'introduction de ce travail que, malgré les prédictions, plusieurs auteurs reconnaissent la non-prolifération des mouvements islamistes en Asie centrale. Toutefois, seuls quelques-uns se sont penchés sur les facteurs qui peuvent l'expliquer, notamment Svante E. Cornell dans son article « Where did Islamic radicalization go? ». Cornell tente de trouver les principales raisons pour lesquelles le radicalisme islamique reste jusqu'à aujourd'hui dormant ou encore, comme le disent certains auteurs, un « mythe » (Heathershaw et Montgomery 2014). Dans ce qui suit, nous allons nous appuyer sur l'argumentation de son article et décomposer les facteurs proposés Cornell. Par la suite, nous proposerons d'étudier l'aspect ethnico-national (Roy 2010) pour compléter le portrait de l'islam et de l'islamisme en Asie centrale, le facteur qui nous mènera à la discussion d'importance du nationalisme et son rapport avec la religion.

1.1. L'activité islamiste en Asie centrale

Dans son article, Cornell reconnaît « la montée et la chute » de l'islamisme en Asie centrale et évoque l'histoire du radicalisme islamique en Asie centrale après l'indépendance des pays. C'est au cours des dix premières années de l'indépendance des cinq républiques que les activités de divers groupes extrémistes violents et non violents ont été les plus notables. Cornell reconnaît que ces activités étaient parallèles, mais non causales à la renaissance islamique en cours dans la région qui a commencé à l'époque soviétique. Selon ses propres mots, « la fin de l'athéisme imposé par l'État soviétique a facilité cette tendance préexistante d'un renouveau religieux » (Cornell 2018, 67). En effet, dans la seconde moitié de l'existence de l'Union soviétique, certaines influences religieuses externes ont commencé à apparaître dans la région et ces influences ont connu un fort renouveau après l'indépendance. Dans le monde islamique, quatre pays pôles avoisinant

cherchaient à étendre leur influence dans la région, notamment, l'Iran, la Turquie, l'Arabie saoudite, et l'Inde/Pakistan (Balci 2018). Mais pour les besoins de cette étude limitée dans le temps et dans l'espace, nous utiliserons la catégorisation par groupes de Cornell. Il classe les mouvements islamistes en trois parties : les groupes violents qui incluent des tactiques terroristes (Mouvement islamique d'Ouzbékistan), les partisans de la violence et les radicaux, mais qui ne se livrent pas à des actes terroristes (Hizb-Ut-Tahrir), et les groupes modérés qui s'opposent à la violence (Jamaat al-Tabligh). Selon la définition de Cornell, tous ces groupes peuvent être considérés comme « islamistes » puisqu'ils sont unis par « un rejet de la forme laïque du gouvernement et l'ambition de le remplacer par une autre, basée souvent exclusivement, sur les principes islamiques » (Cornell 2018, 67). Cela nous amène à élaborer davantage sur la définition du terme général d'islamisme, tel qu'employé par Cornell.

1.1.1. L'islamisme « étranger » et ses définitions.

Plusieurs termes connexes ont été utilisés dans le passé pour décerner le phénomène de l'islamisme, notamment « mouvement islamique », « islam politique », « activisme islamique », « revivalisme islamique », ou encore « nouvelle politique religieuse » (Bayat 2005). Aux fins de la présente étude, nous utiliserons ce terme de manière interchangeable avec celui de « l'islam politique », à savoir l'Islam en tant que projet politique signifiant que toutes les sphères de la vie peuvent et doivent dériver de la religion. Plus précisément, la définition d'Anne-Clémentine Larroque, spécialiste de l'islamisme de Sciences Po Paris résume cette idéologie ainsi : « Différent de l'islam, l'islamisme est une idéologie politico-sociale à caractère total, fondée sur une vision religieuse fondamentaliste. » (Larroque 2016, 3). L'islamisme représente donc une mouvance sociopolitique dans son sens général et englobe autant ses manifestations violentes, appelées aussi le djihadisme, que ses manifestations plutôt pacifiques.

Mais aujourd'hui, il faut aussi parler « des islamismes » étant donné la fragmentation autant idéologique que géopolitique de plus en plus évidente entre les formations s'inscrivant dans la mouvance islamiste. Anne-Clémentine Larroque est d'avis qu'il n'existe pas un islamisme universel. Dans son livre *Géopolitique des islamismes*, elle démontre la complexité du mouvement : « Des salafistes piétistes aux Frères musulmans, des Ouïghours indépendantistes chinois à l'État islamique (EI), en passant par les islamistes indonésiens ou ceux de France, d'Angleterre ou de Tchétchénie, ce que recouvre aujourd'hui le mot 'islamisme' est aussi complexe qu'essentiel à appréhender » (Larroque 2016, 3).

En effet, en Asie centrale, on peut retracer des activités des groupes salafistes, aux influences wahhabites, à l'islamisme panturquiste ainsi qu'aux mouvements de prédication de l'Inde. Cependant, aux fins de ce travail, ceux-ci seront tous englobés par le terme général de « groupes islamistes » en raison de leurs caractéristiques similaires basées sur le rejet du modèle occidental de l'État et l'objectif d'instaurer un État islamique. Faisons un bref survol de certaines des influences externes présentes dans la région.

1.1.2. Le wahhabisme de l'Arabie saoudite.

Le mouvement wahhabite, créé en Arabie saoudite au XVIII^e siècle par Muhammad ibn Abd al-Wahhab, appelait à un retour aux pratiques austères suivies par les salafs (les premiers musulmans) (Choksy et Choksy 2015, 25), peut être considéré comme le premier mouvement fondamentaliste. Guidée par ce mouvement, l'Arabie Saoudite diffuse l'idéologie wahhabite dans l'ensemble du monde musulman et non musulman avec un soutien financier et éducatif en offrant des places dans les universités islamiques d'orientation wahhabite. L'Asie centrale en était l'une des sphères d'influence même à l'époque soviétique :

Le soft power saoudien se diffuse à l'échelle mondiale. ... déjà, dans les années 1920 et 1930, l'Arabie saoudite accueillait les familles exilées du régime soviétique, leur donnait la nationalité et soutenait leurs prédicateurs en Asie centrale. Cinquante ans plus tard, les islamistes kirguizhs, tadjiks et ouzbeks sont formés dans les grandes universités islamiques du monde arabe et diffusent des idées rigoristes calquées sur la pensée salafiste. Ils émigrent souvent en Afghanistan et au Pakistan dans les années 1980. (Larroque 2016, 64)

Les riches fondations du Golfe sont connues pour fournir des fonds dédiés à la construction de mosquées tout en veillant à ce que les imams et la littérature salafiste soient associés aux mosquées (Cornell 2018, 82). Cornell illustre cette influence avec une histoire anecdotique lorsqu'un cheikh, président du Conseil suprême islamique d'Amérique, a visité l'Université islamique de Tachkent, la capitale de l'Ouzbékistan en 2000. Après avoir visité la bibliothèque et regardé des livres, le cheikh a demandé « Savez-vous que vous enseignez le wahhabisme ici ? » (Cornell 2018, 82). Durant cette période, dans les discours médiatiques et savants, le wahhabisme devient un terme largement utilisé pour désigner tout groupe fondamentaliste radical par l'Union Soviétique et les pays d'Asie centrale dans les premières années d'indépendance (Thibault 2022, 289). Cette catégorisation systématique de l'influence saoudienne comme fondamentaliste n'aide pas à la diffusion positive de l'idéologie dans la région. Les gouvernements ont également appris à distinguer l'influence de la littérature wahhabite des autres textes islamiques, afin de pouvoir maîtriser ces influences (Cornell 2018, 82). Ainsi, l'influence wahhabite dans la région, bien que présente depuis un certain temps, est devenue plus un « bouc émissaire » du discours anti-islamiste qu'un acteur important (Balci 2018, 127).

1.1.3. La laïcité turque et son emprise sur le religieux.

La Turquie est un autre acteur influent qui a toujours cherché à assurer sa présence dans la région. Cet intérêt est dû aux liens linguistiques et religieux forts entre l'Asie centrale et la Turquie. En effet, les cinq républiques d'Asie centrale, à l'exception du Tadjikistan, parlent des langues appartenant à la famille linguistique turque. Balci parle de « liens ethniques, historiques, culturels et religieux puissants » entre les pays (Balci 2018, 35). Contrairement à la péninsule arabique, la Turquie a potentiellement deux influences sur l'Asie centrale : l'aspect laïc kémaliste de la Turquie et l'influence religieuse. Les deux sont réunis dans un organisme gouvernemental pour les affaires religieuses de la Turquie appelé *Diyanet*. Étant le principal bras d'administration des affaires religieuses à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la Turquie, *Diyanet* a prospéré dans la région après la dissolution de l'Union soviétique. Balci décrit bien l'histoire de succès de l'organisme dans son livre *Islam in Central Asia and the Caucasus Since the Fall of the Soviet Union* (2018). Le gouvernement turc avait pour objectif d'établir des ponts avec d'autres nations turques et même créer un bloc politique commun, tout en contrant les influences wahhabites plus radicales (Balci 2018, 45). Parmi les éléments d'intervention, la construction et la réparation de mosquées, l'impression de littérature dans les langues locales, l'envoi d'imams dans la région et l'accueil d'étudiants en théologie en Turquie ont été utilisés pour atteindre ces objectifs (Balci 2018, Cornell 2018).

D'une manière générale, l'influence turque a été bien accueillie en raison des éléments culturels et historiques, mais aussi grâce à la nature laïque originelle de l'islam turc. Cette forme d'islam était plus familière et plus compréhensible pour les républiques post-soviétiques (Cornell 2018). Elle est cependant devenue largement politisée dans les années qui ont suivi son implantation en raison des conflits internes turcs entre le président Erdogan et le mouvement Gülen.

Avec le temps, la force de *Diyanet* a graduellement diminué non pas parce que l'organisme a échoué, mais parce que ces objectifs ont été atteints tout simplement (Balci 2018, 47). Parmi les autres influences turques, Balci met en évidence le modèle de gouvernance pour réglementer la relation entre l'État et la religion

Turkey's religious influence is also felt in the creation of State Committees for Religious Affairs in all the post-Soviet countries. These structures for regulating the relations between the state and Islam are based on the Turkish model of Diyanet and its modus operandi as a Ministry of Religion devised by a highly secular republican state. (Balci 2018, 66)

L'aspect laïque de la politique turque étaient l'un des principaux éléments qui ont attiré les gouvernements centrasiatiques à interagir avec la Turquie, mais ce sont en fait les composantes religieuses qui ont laissé la marque la plus visible dans les structures des nouvelles républiques. En effet, Cornell et Balci soulignent le mélange de l'islam mystique et du nationalisme turc, qui était principalement prôné par le mouvement Gülen, comme un des éléments de séduction pour la population des pays d'Asie centrale.

1.1.4. Les tentatives de l'Iran.

Outre les influences macros des pays du Golfe et de la Turquie, l'Iran constitue également un autre acteur important. Comme la Turquie, elle bénéficie de liens culturels et linguistiques forts pour asseoir sa présence dans la région par son lien avec le Tadjikistan, seul pays perse du territoire. Cependant, l'Iran semble avoir choisi une voie plutôt géopolitique et pragmatique sans prioriser l'expansion religieuse (Balci 2018). Avec sa seule influence au Tadjikistan, c'est un accord géopolitique avec Moscou qui prend le dessus sur la prolifération de l'islamisme chiite (Roy 2010, 56). De plus, dans le cas de l'Ouzbékistan, où l'archéologie mémorielle est enracinée dans la

culture perse et fait partie de la nouvelle identité nationale, l'Iran a été rejeté de toute influence politique dans le pays. Selon Bayram Balci, cela s'expliquerait par le fait que « le régime islamique iranien de l'époque effrayait quant à lui les élites centrasiatiques, très marquées par le sécularisme soviétique » (Baptiste 2018).

1.1.5. Les groupes islamistes étrangers : Hizb ut-Tahrir et Jamaat al-Tabligh.

Outre ces influences, des groupes externes plus spécifiques ont également été actifs dans la région. Parmi ces groupes étrangers, deux doivent être mentionnés comme les plus actifs : Hizb ut-Tahrir et Jamaat al-Tabligh.

Le premier a été fondé en 1953 par Taqiuddin an-Nabhani, un érudit islamique d'origine palestinienne. Il a été fondé en tant que parti basé sur le principe que tous les aspects de la vie doivent respecter la loi islamique d'où la nécessité de créer un État islamique (*califat*). La principale différence de ce groupe par rapport aux autres mouvements islamistes est son objectif d'établir un califat à l'échelle mondiale et, surtout, le rejet de la violence comme moyen d'y parvenir (Karagiannis 2010). Selon Karagiannis, l'attrait de ce groupe particulier auprès des peuples d'Asie centrale est dû en partie à son rejet de la violence (Karagiannis 2010, 122). D'autres aspects comme le comblement du vide idéologique laissé par le retrait de l'Union soviétique sont également évoqués par l'auteur. La rhétorique majeure du groupe était cependant antisémite, la lutte avec le gouvernement israélien étant au cœur de l'agenda du groupe. Pour cette raison, Hizb ut-Tahrir n'a pas été en mesure d'obtenir un soutien significatif dans la région.

Jamaat al-Tabligh est un autre mouvement revivaliste qui a été présent dans la région et a trouvé un certain nombre d'adeptes. Fondé à Deoband, en Inde, à la fin du XIXe siècle, le mouvement n'a pas d'agenda politique en soi et se concentre davantage sur les valeurs islamiques

individuelles et les pratiques individuelles (Cornell 2018, 83). Cependant, la contribution de la prédication de Jamaat au recrutement de djihadistes pour des organisations islamistes violentes est palpable. « En effet, de nombreuses études ont montré que même si le mouvement décentralisé n'est pas lui-même une organisation violente, ses membres ont été une cible de choix pour le recrutement de groupes violents de Harkat ul-Mujahideen à al-Qaïda. » (Cornell 2018, 84). Le mouvement a été interdit en Ouzbékistan et au Tadjikistan, mais toléré dans d'autres pays d'Asie centrale. Quant au mouvement Hizb ut-Tahrir, il est actuellement illégal dans les cinq républiques.

1.1.6. Le terrorisme indigène, le cas du Mouvement islamique d'Ouzbékistan.

En plus des groupes internationaux mentionnés, il convient de discuter brièvement du groupe local du Mouvement islamique d'Ouzbékistan (MIO). Le MIO est la principale organisation terroriste née dans le contexte de la politique soviétique et post-soviétique en Asie centrale, plus précisément en Ouzbékistan, avec pour objectif de renverser le gouvernement ouzbèke et d'instaurer un État islamique. Naumkin remonte aux débuts du groupe dans les années 1980 où, dans le cadre du relâchement du contrôle sur la religion de l'Union soviétique, les salafistes venus de l'étranger ont commencé à opérer plus librement. C'est la vallée de Ferghana qui est devenue le foyer de la nouvelle idéologie de l'adoption de la loi islamique et de l'État islamique (Naumkin 2003). Parmi les personnalités influentes dans la vallée de Ferghana, figuraient Tahir Yuldashev et Juma Hojiev (Namangani). Tahir Yuldashev était un imam clandestin au début des années 1990, tandis que Juma Namangani était un ancien soldat qui a servi lors de l'invasion de l'Union soviétique en Afghanistan. Yuldashev, qui se considérait comme le dirigeant de facto de Ferghana, s'est fait connaître comme une autorité locale qui a verbalement intimidé le président ouzbek nouvellement nommé, Islam Karimov, lors de sa visite officielle à Ferghana en décembre 1991 (Cornell 2018, 72). Cela s'est produit devant des caméras et les partisans de Yuldashev. Ce geste

a cependant provoqué une sévère répression de Karimov contre la vallée de Ferghana. Des groupes islamistes étrangers ont été immédiatement expulsés du pays tandis que d'autres dirigeants ont été arrêtés et persécutés (Naumkin 2003, 24). Ces mesures ont forcé Namangani et Yuldashev à fuir vers le Tadjikistan où ils ont participé à la guerre civile en soutien à l'opposition islamiste au gouvernement. À la suite de l'écrasement de l'opposition au Tadjikistan, les militants ont fui en Afghanistan et, en 1996, Namangani et Yuldashev ont créé le MIO en déclarant que l'objectif ultime de l'organisation « était le renversement du régime de Karimov par la force et l'établissement d'un régime islamique en Ouzbékistan » (Naumkin 2003, 26). Dans les années qui ont suivi, le MIO a commencé à développer des liens avec les talibans et al-Qaïda. Par conséquent, plusieurs attaques ont été menées sur le territoire de l'Ouzbékistan dont les plus notoires en 1999 et 2004. Cependant, tant Naumkin que Cornell conviennent que l'implication du MIO est loin d'être certaine, mais ces attaques ont permis au gouvernement de renforcer davantage son emprise sur tous types de mouvement religieux en dehors de la rhétorique officielle. Pour ce qui est de l'issue du groupe MIO, celui-ci a reçu le coup le plus important de l'intervention menée par les États-Unis en Afghanistan et a été quasi anéanti. Cela a forcé le groupe à se retirer au Pakistan et, en 2014, le groupe a plaidé son allégeance à l'État islamique d'Irak et du Levant (EIIL) et rompu ses liens avec les talibans.

D'autres groupes de la scène centrasiatique ont connu une émergence et un déclin au cours de la même période, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de la région, tels que *Adolat*, *Akromiya*, *Union du Djihad islamique (UDI)*, une organisation terroriste djihadiste dissidente du MIO. Après avoir été très actifs, dangereux et d'actualité dans les années 1990, ces groupes semblent avoir perdu toute emprise du fait de la répression des gouvernements locaux et de la communauté internationale. Cornell illustre ce point comme suit :

Over the past two decades, the locus of Central Asian radicals has moved from the Ferghana Valley through Tajikistan and Afghanistan and into the tribal badlands of Pakistan toward the Levant. Estimates of the numbers of Central Asian fighters in Syria vary widely and range from the high hundreds to several thousand. Even higher estimates exist, although their accuracy is contested. Regardless, the number of Central Asians in Syria appears to be relatively low in international comparison. (Cornell 2018, 75)

En somme, les organisations terroristes locales et les mouvements islamistes étrangers n'ont pas pu s'ancrer dans la région de l'Asie centrale. Les gouvernements, en particulier celui de l'Ouzbékistan, ont réussi à évincer ces organisations de leur territoire en réduisant leur présence jusqu'à devenir pratiquement inexistante.

1.2. Cornell : les deux facteurs de la non-prolifération et au-delà

Cornell tente d'identifier les principales raisons pour lesquelles les groupes militants n'ont pas eu l'appui désiré au sein de la population musulmane d'Asie centrale. Dans ce qui suit, nous allons élaborer sur les facteurs évoqués par Cornell et amener d'autres éléments de réponses tirés de la littérature. Au fur et à mesure que Cornell avance dans ses recherches, il démontre qu'aucun lien de causalité entre la radicalisation et les régimes autoritaires ne peut être établi. Malgré la montée de l'islam et de la religiosité dans la région, aucune radicalisation généralisée ne semble s'être produite. En essayant de trouver les raisons exactes expliquant pourquoi la radicalisation ne s'est pas matérialisée, même après que la poigne de fer de la laïcité de l'Union soviétique ait disparu, Cornell déclare « qu'aucune réponse définitive n'est possible » (Cornell 2018, 96) tout en

proposant deux pistes de réflexion qui expliquent partiellement le phénomène de la non-prolifération.

1.2.1. Le facteur culturel : l'islam folklorique et l'école hanbalite.

Le premier facteur à considérer le facteur religio-culturel. Plus précisément, l'auteur parle de l'école islamique de jurisprudence Hanafi, qui est traditionnellement plus modéré et entrelacé avec la tradition folklorique préislamique. Cette école de pensée est répandue en Asie centrale, en Turquie, en Iran et dans d'autres régions à l'est de l'Asie centrale. Autrement dit, cette école couvre en majeure partie le monde musulman non arabe.

L'aspect modéré de l'école hanafi a été reconnu par de nombreux écrits. Martha Brill Olcott donne l'un des exemples les plus éloquents:

As early as the writing of "al-'Aqa'id" (Dogmatics) by Najm ad-Din Abu Khafs 'Umar an-Nasafi (1068-1142), Hanafi-Maturidi theologians in Central Asia accepted the idea that Muslims could be ruled by someone who was either a non-believer (ghayr-i din) or an infidel (kafir), so long as he did not close the mosques and madrasa, allowed Muslims to observe their rituals, and allowed Muslims to be judged by Shari'at law. (Olcott 2007, 5)

À son tour, Cornell mentionne que l'école de pensée hanafite acceptait mieux les coutumes préislamiques et les intégrait dans les pratiques islamiques. « Par conséquent, l'islam en Asie centrale a accueilli et intégré les traditions préislamiques et les pratiques rituelles issues du zoroastrisme, du bouddhisme, du christianisme nestorien et du chamanisme » (Karagiannis 2010, 2). Plusieurs récits de telles pratiques du zoroastrisme démontrent qu'elles ont été intégrées dans les pratiques musulmanes modernes de la région ont été rapportés par Karagiannis dans son travail de terrain. De tels comportements ne seraient pas acceptés par d'autres traditions islamiques telles

que les écoles Hanbali présentes principalement en Arabie saoudite ou Shafi'i, principalement trouvées dans certaines parties du Hedjaz et du Levant, de la Basse-Égypte et du Yémen.

À ce facteur religieux, s'ajoute une composante de l'héritage de la culture turque. La relation entre l'islam et l'État du point de vue turc conduit l'auteur à croire que cet élément permet une vision plus tolérante de la pratique religieuse et de sa relation avec l'État. Cornell fait référence au Pew Research Institute pour souligner « que les opinions des musulmans hanafites d'Asie du Sud s'alignent davantage sur le monde islamique dominant que sur leurs homologues hanafites du monde turc » (Cornell 2018, 79), démontrant ainsi le rôle non négligeable de cette composante culturelle.

1.2.2. Le facteur étatique : la poigne de fer du gouvernement.

La deuxième piste de réflexion proposée par Cornell est ce qu'il appelle « l'éléphant dans la pièce » (Cornell 2018, 85) : le contrôle du gouvernement autoritaire dans les cinq républiques. En effet, selon Freedom House, les cinq républiques ont l'un des scores de démocratie les plus bas et se voient attribuer le statut de « régime autoritaire consolidé » (Freedom House, 2023a). Bien que les scores varient selon les pays, les données de 2021 suggèrent que le Turkménistan est au plus bas, avec 0 % de démocratie et que le Kirghizistan est le plus démocratique des cinq avec un score de 12,5 % de statut de démocratie. Depuis les 30 ans d'indépendance, ces chiffres ont très peu varié, le Kirghizistan affichant la baisse la plus importante passant de 18 % en 2015 à 16 % en 2020 pour enfin arriver à 14 % en 2021 « en raison de l'effondrement sans précédent du gouvernement et de l'accaparement illégal du pouvoir exécutif et parlementaire par l'ancien Premier ministre Sadyr Japarov » (Freedom House, 2023b). Le Tadjikistan a également reculé ces dernières années en raison de la répression du gouvernement contre l'opposition politique. Le

Kazakhstan et le Turkménistan ont été régulièrement bas et l'Ouzbékistan a connu une très légère amélioration de quelques points depuis la mort du président de longue date Islam Karimov.

Cornell souligne qu'il existe un quasi-consensus dans la littérature voulant que le régime autoritaire soit un terrain fertile pour la radicalisation religieuse de la population locale. Ceci est également clairement souligné par Heathershaw et Montgomery en utilisant l'exemple des rapports de l'International Crisis Group sur l'Asie centrale, qui semblent aisément associer les deux et tirer des conclusions peut-être hâtives:

The 'disappearance of basic services', 'poor living conditions, corruption and abuse of office', 'economic crisis and rigged elections', 'declining demand for labour migrants', 'woeful social and economic conditions', and 'a venal and corrupt political elite' are all cited as causes of radicalization in ICG reports. The conflation of political and economic underdevelopment in these reports reflects a deep-seated modernization thinking which is routine in Western secular security discourse and particularly evident in ICG reports. (Heathershaw and Montgomery 2014, 7)

Cornell considère ces hypothèses comme étant davantage basées sur le jugement moral plutôt que sur l'analyse empirique de la radicalisation dans la région. En effet, si les groupes islamistes radicaux ont été assez présents dans la région au cours des dix premières années de l'indépendance, leurs activités ont été conduites soit à l'extérieur des pays, en particulier dans le cas de l'Ouzbékistan, soit entièrement anéanties. Au-delà du point de vue éthique selon lequel aucune répression gouvernementale ne peut être justifiée, Cornell est forcé d'admettre, au contraire, que les politiques gouvernementales ont plutôt contribué à freiner la prolifération du radicalisme dans la région. En particulier, l'auteur met en évidence trois mécanismes caractéristiques de l'autoritarisme de la région : « (1) le maintien des lois et des systèmes éducatifs

laïques, (2) les restrictions dans la sphère de l'information et (3) la restriction des mouvements religieux non traditionnels » (Cornell 2018, 86).

En ce qui concerne le premier point, Cornell souligne que les gouvernements d'Asie centrale ne sont pas simplement laïcs au sens anglo-saxon, ce qui signifie que l'État veut assurer la liberté religieuse de sa population, mais qu'ils exercent, à l'inverse, plutôt une « laïcité militante » qui vise à protéger l'État et ses sujets de la menace potentielle de la religion (Cornell 2018, 86). Ce modèle pousse les gouvernements à suivre des lois laïques et à rendre le système éducatif totalement exempt de religion. Cela se produit encore naturellement en Asie centrale, car l'appareil soviétique est bien rodé pour maintenir l'aspect laïc du système éducatif à tous les niveaux et maintenir une constitution laïque.

En ce qui concerne le deuxième point, Cornell souligne les nombreuses preuves selon lesquelles, d'une part, Internet joue un rôle majeur dans le recrutement de la population par des groupes radicaux et, d'autre part, que les médias et Internet sont contrôlés par le gouvernement dans les cinq républiques.

Enfin, le troisième point est peut-être le plus significatif et découle des deux éléments précédents : lorsqu'il s'agit d'expressions religieuses autres que les principes dogmatiques officiels et traditionnellement acceptés, les gouvernements d'Asie centrale exercent de lourdes répressions.

Les exemples de telles répressions sont nombreux et ont été enregistrés par des groupes de surveillance des droits humains, des observateurs internationaux, ainsi que des universitaires. Le plus récent de ces exemples est la tentative ratée de l'actuel président ouzbek Shavkat Mirziyoyev de procéder à certaines réformes, l'une d'entre elles étant des grâces présidentielles destinées spécifiquement aux prisonniers religieux et politiques. La Commission des États-Unis sur la liberté religieuse internationale a rédigé un rapport d'enquête pour comprendre le nombre actuel de

prisonniers politiques en Ouzbékistan. La conclusion est assez désastreuse, affirmant qu'en réalité les réformes n'ont pas beaucoup changé et que « malgré la libération de milliers de prisonniers depuis fin 2016, l'Ouzbékistan continue d'emprisonner environ 2 000 personnes sous des accusations vagues et trop générales de 'tentative de renversement de l'ordre constitutionnel', possession de littérature interdite ou appartenance à des groupes interdits en violation de ses obligations internationales contraignantes » (USCIRF 2020, 12). De telles grâces se poursuivent cependant, la plus récente ayant été accordée en mars 2022 avant la fête de Novruz (Tashkent Times 2022). Comme le mentionne le journal gouvernemental Tashkent Times, « La tradition du pardon à l'occasion de divers jours fériés remonte à l'époque soviétique » (Akbariyusupov, 2022). Selon nous, la continuité de la tradition soviétique va bien au-delà de cette habitude du pardon et constitue un autre facteur clé qui mérite d'être scruté davantage.

1.2.3. Le facteur X : quelle place pour l'héritage soviétique.

Cornell fait un excellent travail en identifiant les éléments contributifs importants qui oscillent entre la tradition culturelle et religieuse de la région et les politiques des États répressifs. Son travail est également remarquable pour démontrer qu'il n'y a pas de lien direct entre les gouvernements répressifs et la radicalisation, comme on le supposait à la fin des années 1990 et au début des années 2000 (Cornell 2018, 93). Néanmoins, nous pensons que certains facteurs additionnels peuvent être étudiés pour répondre à la question de notre recherche qui vise à comprendre *quels facteurs ont contribué à la non-prolifération des groupes islamistes dans la région?*

A cet effet, parmi les experts de la région, Olivier Roy met de l'avant l'élément additionnel propre à la région d'Asie centrale et donne ainsi une piste d'exploration supplémentaire. En discutant des influences et des mouvements islamistes internes et externes, il soutient:

Mais, quels que soient les mouvements, nous constatons que les clivages ethnico-nationaux l'emportent sur les adhésions idéologiques, y compris chez les islamistes. L'ethnicité, reconstruite par les indépendances, va sans doute rester pour longtemps la véritable clé des mouvements populaires. (Roy 2010, 73)

Ce constat fait il y a plus de dix ans reste d'autant plus pertinent aujourd'hui lorsque l'on voit le renouveau islamique progressif dans la région, sans la radicalisation qui s'ensuit. En effet, l'identité ethnico-nationale évoqué par Roy semble être une composante identitaire importante dans la région, d'une part, et une indication de l'omniprésence de l'héritage soviétique, d'autre part. Nous pensons que cet héritage mérite d'être scruté davantage pour dévoiler des mécanismes de contrôle de l'expression religieuse employés par l'État tout en misant sur le rôle important de la construction de l'État-nation et de l'identité collective dans les cinq républiques.

1.3. Nation, nationalisme et islam

Les clivages ethnico-nationaux évoqués par Roy apportent une dimension primordiale dans l'identification des éléments de réponse à la question de recherche de ce travail. Afin de disséquer cette dimension, nous allons aborder sur la question du nationalisme et la nation et son rapport à la religion.

1.3.1. La nation et le nationalisme.

Plusieurs recherches ont été publiées par des universitaires sur le concept de la « nation » et du « nationalisme ». Ces deux notions sont difficilement dissociables puisqu'il est difficile de dire lequel des phénomènes précède lequel. Le phénomène de la « nation » est lui-même difficile à définir précisément. Parmi les travaux académiques sur la construction de la nation moderne, on retrouve néanmoins un fil conducteur qui catégorise la « nation » comme une construction socio-politique capable de mobiliser, de « standardiser » et d'institutionnaliser un groupe, une communauté ou une entité. Elle fait également partie intégrante d'un État moderne, car elle complète la construction de l'État (*state-building*) en fournissant les aspects intangibles de celui-ci. L'interrelation de l'édification de la nation (*nation-building*) et de l'édification de l'État (*state-building*) a été bien élaborée par Lemay-Hébert dans « State-building without Nation-building? » (2009).

Lorsque nous parlons de l'édification des aspects intangibles d'une nation donnée, il vaut la peine de considérer l'importance d'utiliser les mythes et les traditions dans ce processus. Dans son article « The Functions of Myths and a Taxonomy of Myths », George Schopflin a discuté de l'importance de s'adresser à l'aspect "irrationnel" d'une communauté donnée pour construire un récit d'une communauté sur elle-même (1997). Dans ce cas, les mythes et symboles deviennent un instrument pratique de « définition de soi », de « transfert identitaire », de « communication » et de « standardisation et simplification des complexités » de la réalité (Schopflin 1997). À ce sujet, Eric Hobsbawm a écrit sur l'étude de « l'ensemble de pratiques », généralement de nature symbolique, qui « tentent d'établir une continuité avec le passé » et il a appelé ces pratiques « traditions inventées » (Hobsbawm 1983). L'auteur montre qu'une tradition n'est pas quelque chose de profondément enracinée dans une société, mais une invention à un moment et un lieu précis

pour s'adapter aux tendances d'une période donnée. Ceci, à son tour, démontre qu'une tradition est une construction dynamique et flexible d'une société qui constitue l'épine dorsale de l'édification de la nation.

Le nationalisme est l'acte de promouvoir, de renforcer et de pérenniser une nation et ses frontières géographiques. Pour citer Magdalena Dembinska, le nationalisme « lutte pour assurer l'autonomie des structures politiques nationales sur un territoire (qui n'est pas automatiquement une aspiration à un ancien État indépendant) » (Dembinska 2021, 165). Le nationalisme assure également « l'unité et l'identité nationale » d'un groupe donné (Dembinska 2021, 165). Pour promulguer le nationalisme et faire appel à « l'irrationnel » collectif, la mobilisation des élites est nécessaire. Dans son article du livre *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm a retracé la « production de masse » de la tradition par les élites au pouvoir à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, qui a coïncidé avec l'arrivée du système démocratique et la nécessité de faire appel à l'électorat. La manipulation politique et sociale de la tradition par des groupes et des élites est alors survenue. Andreas Wimmer, dans son article « Elementary Strategies of Ethnic Boundary-Making » (2008) élabore sur les mécanismes mis en place par les élites afin d'entreprendre des stratégies et de mobiliser les catégories ethniques existantes pour créer de nouvelles ethnies, ou étendre des ethnies déjà existantes. Dembinska résume bien les propos de Wimmer en parlant du « déplacement des frontières » ethniques et étatiques. « Ce déplacement s'opère soit par expansion des frontières en fusionnant plusieurs catégories en une seule, plus inclusive, soit par contraction en procédant à la scission d'une catégorie en deux catégories exclusivement définies » (Dembinska 2021, 166). En bref, on catégorise les groupes, les ethnicités en faisant de nouvelles définitions, un nouveau récit, en « imaginant » les traditions et en adaptant des mythes pour promouvoir la nation

et le nationalisme. Ceux-ci sont donc des concepts fluides, en mouvement et en adaptation constante.

En Asie centrale, le nationalisme existe depuis la création de l'URSS et continue aujourd'hui à être la ligne directrice de la construction de la nation dans le cas des États post-soviétiques de cette région. D'ailleurs, comme English et ses collègues le soulignent, la mobilisation nationaliste a largement contribué à la désintégration de l'Union soviétique en commençant par les mouvements indépendantistes dans les pays Baltes (English et al. 2010). Peu de temps après, toutes les républiques d'Asie centrale ont suivi. Bien que dans les premières années suivant la dissolution, les pays de l'ex-URSS ont semblé bien coexister avec la création de la Communauté d'États indépendants (CEI), les mouvements nationalistes se sont rapidement renforcés, créant plus d'antagonisme. Des conflits ont éclaté entre la Russie, la Géorgie, l'Ukraine, l'Arménie, l'Azerbaïdjan, ainsi que des affrontements ethniques internes. À cet égard, Craig Calhoun déclare à juste titre que « ni le nationalisme, ni l'ethnicité ne disparaissent dans le cadre d'un ordre traditionnel obsolète. Les deux font partie d'un ensemble moderne d'identités catégoriques invoquées par les élites et d'autres participants aux luttes politiques et sociales » (Calhoun 1993, 211).

Les États d'Asie centrale ont récemment traversé à la fois la construction de la nation et la construction de l'État. Par conséquent, en termes de construction nationale, l'objectif des élites d'Asie centrale était d'établir une histoire légitime qui ferait appel à « l'irrationnel » de la population locale pour soutenir les efforts du *state-building*. Pour ces pays, l'islam est alors devenu le pilier du récit national qui faisait à la fois le lien avec le passé et le regard vers l'avenir.

1.3.2. L'islam et nation

Le nationalisme n'est pas un phénomène strictement laïc, comme il est souvent présenté, mais il est profondément lié à la religion, même si leurs « langues » restent distinctes. (Brubaker 2012, 17). Dans son article « Religion and nationalism: four approaches », Rogers Brubaker fait une étude approfondie sur la relation entre la religion et le nationalisme. Parce que les deux termes sont larges et peuvent posséder plusieurs significations, l'auteur propose quatre approches pour étudier cette relation, ce qui permet de démontrer la relation entre la religion et le nationalisme sous des angles distincts.

La première approche propose d'étudier la religion et le nationalisme comme des phénomènes analogues. Dans cette perspective, le nationalisme et la religion font appel aux mêmes sens émotionnels, mais plus encore aux structures et processus sociaux plus généraux, ce qui les rend comparable dans leur appel à l'émotion collective. La seconde propose de voir la religion comme une cause du nationalisme. Dans ce cas, les idées religieuses influenceront et créeront certaines formes et types de nationalisme, formant ainsi une continuation de la religion plutôt que la rupture avec celle-ci. La troisième parle de la religion comme « imbriquée ou entrelacée » (Brubaker 2012, 8) avec le nationalisme. Dans cet aspect, la religion fait partie intégrante du nationalisme en tant que source de mythes et de symboles qui solidifient les idées nationalistes. Et enfin, la quatrième approche propose d'élaborer sur le nationalisme religieux comme un phénomène distinctif de l'idée classique de nationalisme. L'auteur évoque également que l'étude du nationalisme est entachée du « biais laïciste » (Brubaker 2012, 15) dans le discours contemporain.

Avec cet ouvrage, Brubaker démontre plusieurs éléments importants. D'abord, il écrit que « le nationalisme peut assumer une qualité religieuse » et que des formes antérieures de politique nationaliste « ont émergé dans la période d'intensification, plutôt que de déclin de la religiosité »

(Brubaker 2012, 8). En ce qui concerne l'islam, sa jonction avec la nation a été étudiée et mise en évidence par de nombreux auteurs qui ont fait ressortir les diverses manières de cette religion à s'adapter aux différents contextes nationaux et étatiques (Brubaker 2012, 8). De plus, il démontre que la religion est essentielle pour alimenter les mythes et les symboles d'une nation (Brubaker 2012, 9). Dans sa discussion sur le « nationalisme religieux », l'auteur pointe également les fortes similitudes entre certains mouvements religieux et le nationalisme. C'est le cas des mouvements islamistes qui tiennent un discours anti-nationaliste et invoquent ce que Brubaker appelle une « identité pré-politique » (Brubaker 2012, 13). Alors que les islamistes cherchent à restaurer le califat, qui représente la forme non corrompue de l'existence communautaire, Brubaker rappelle que le langage reste intimement liée à celle d'un mouvement nationaliste.

In these and other ways, Islamist movements partake of the underlying 'grammar' of modern nationalism even when they are ostensibly anti-nationalist or supra-national. Moreover, Islamists have often allied with nationalist movements, and they have sometimes fused with such movements. Hamas, for example, combines a classical state-seeking nationalist agenda with a distinctively religious programme of Islamisation, although not without considerable tension. (Brubaker 2012, 13)

Bien que les mouvements islamistes utilisent la rhétorique nationaliste pour renverser l'État politique existant, ils ne cherchent pas à devenir une nation en termes d'État-nation délimité sur un territoire donné, mais représentent un « nationalisme déterritorialisé » (Brubaker 2012, 13).

Avec cet ouvrage, l'auteur tente de remettre en question le « parti pris » laïc avec lequel le discours moderne interprète le phénomène du « nationalisme ». Pendant trop longtemps, le nationalisme a été considéré comme une opposition et un remplacement de la religion dans le contexte de la modernité. L'auteur pointe cependant la « matrice religieuse de la catégorie du laïc

lui-même » (Brubaker 2012, 15) avec laquelle s'imprègne la notion de nationalisme. Ainsi, l'attention portée par Brubaker à la matrice religieuse des notions laïques démontre que la nation, le nationalisme et les mouvements nationalistes, qui sont fortement présents dans l'Asie centrale post-soviétique, contribuent à comprendre le lien complexe entre religion et nation. Plus précisément, à la religion de l'islam, Brubaker trouve des liens forts entre cette religion et la rhétorique nationaliste manifestant dans les mouvements de « l'islam politique » et de l'islamisme. En faisant un appel à une sorte de « nation » transnational de *umma* (la communauté musulman) les élites autoproclamées « qui ont brisé le monopole des autorités traditionnelles » (Brubaker 2012, 14) sont capables de séduire les jeunes générations avec l'aide de l'internet, notamment, afin d'attirer ces jeunes en tant que ses membres. Ce rapport de relation entre nation et religion ainsi que les mouvements islamistes, sera utile dans les chapitres suivants de cette recherche.

1.4. La méthodologie de la recherche et l'étude de cas

1.4.1. L'approche de l'analyse de la littérature secondaire.

Comme nous sommes largement d'accord avec les propos de Cornell, nous soutenons les propos de l'auteur quant au facteur culturel et la politique du gouvernement envers la religion comme des éléments qui freinent la prolifération de la radicalisation dans la région. Nous pensons néanmoins que des facteurs supplémentaires devraient être ajoutés à cette analyse. Notamment, le lien direct entre la laïcité actuelle des républiques et l'héritage de l'ère soviétique de la région. Plus précisément, selon nous, la relation entre le nation-building post-soviétique et la religion représente une continuité avec le nation-building de l'époque soviétique et son rapport avec l'islam de la région. La relation de l'État et de la religion, la forme de la laïcité ainsi que son intolérance envers

les religions non-officielles, constituent toutes des éléments directement liés avec l'époque soviétique.

Afin d'explorer ces éléments, faute de pouvoir faire un travail de terrain, nous utiliserons l'approche d'analyse de la littérature secondaire, laquelle est assez abondante et facilement disponible en anglais, en français et en russe, les trois langues que possède l'auteur de cette recherche. La littérature en question provient notamment des chercheurs qui ont effectué des études ethnographiques, sociologiques ainsi que dans la discipline de la science politique en Asie centrale durant les périodes soviétique et postsoviétique. La meilleure façon de comprendre la dynamique complexe de la pratique religieuse locale, le rapport de la religion et de l'État et la présence de mouvements islamistes dans la région serait d'effectuer un travail de terrain sur place, incluant des entrevues et des observations sociologiques. Dans le cas présent, un tel travail de terrain n'était pas possible, en raison du moment où l'essentiel de l'étude a été produite : pendant la pandémie de Covid-19, rendant les déplacements très difficiles, voire impossibles. Nous croyons néanmoins que notre travail de recherche bibliographique et d'analyse aura le potentiel de paver la voie pour les futurs travaux de terrain dans le but de vérifier et d'approfondir les constats de ce travail.

1.4.2. Le cas de l'Ouzbékistan.

Pour garder l'ampleur de la recherche réaliste, nous limitons la portée géographique de cette recherche en nous concentrons sur une étude de cas, sur un seul des cinq pays centrasiatiques. Les cas du Kirghizistan, de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan semblent les plus pertinents à analyser en raison de la pénétration relativement plus importante des groupes islamistes. Si l'Ouzbékistan a connu une montée de l'islamisme et de ses représailles brusques par l'État ouzbèke avec l'autoritarisme possiblement le plus prononcé de la région, le Kirghizistan, un État avec la force la

plus « diluée » en raison de plusieurs partis politiques actifs et un fort penchant pour une démocratie parlementaire, permet la liberté d'expression religieuse et met l'emphase sur l'importance des élections. D'autre part, le Tadjikistan a vécu la guerre civile et avait un parti islamiste dans son parlement. Ces États ont introduit une réislamisation dans le cadre d'une idée nationale également, ce qui en fait des cas intéressants à étudier. Cependant, durant le régime soviétique, c'est à Tachkent, capitale actuelle de l'Ouzbékistan, que fut établie la Direction générale de l'islam pour l'ensemble de l'Asie centrale. Olivier Roy décrit bien le rôle de l'Ouzbékistan et du clergé ouzbek en tant que dernier bastion de l'islam en Union soviétique.

L'islam officiel fut mis en place en 1941 mais rajeuni dans les années 1980 : à cette époque, de jeunes mollahs furent envoyés dans les pays arabes afin d'y acquérir une maîtrise de la langue et du corpus islamique pour rendre crédible l'islam soviétique. Cet islam était organisé dans le cadre d'une Direction spirituelle (*muftiyya*), basée à Tachkent, dirigée par un mufti ouzbek dont l'autorité s'étendait aux quatre pays d'Asie centrale proprement dite et au Kazakstan. La Direction gérait les quelques mosquées restantes officiellement ouvertes. (Roy 2001, 56).

En fait, le régime soviétique a permis une certaine religiosité pour les peuples d'Asie centrale dans un environnement bien contrôlé et non menaçant. L'islam officiel prêché par les muftis officiels a émergé sous l'approbation et le contrôle soviétique et a permis de maintenir la continuité de la tradition islamique dans la région. L'Ouzbékistan était le gardien de cette continuité, puisque les deux seules mosquées durant la période soviétique s'y trouvaient : Mir-i Arab à Boukhara et Imam Ismail al-Bukhari à Tashkent. De plus, ce pays est celui où l'Islam a été le plus pratiqué avec le plus de dévotion dans cette région, et ce même durant la période soviétique (Karagiannis 2010, 111).

Cette continuité a permis à l'Ouzbékistan de maintenir son statut religieux à la suite de la chute de l'URSS. Puisque l'Ouzbékistan a connu une progression impressionnante de la pratique de l'islam après l'indépendance (Karagiannis 2010, 24), sans toutefois avoir une montée de l'islamisme radicale, ce travail se penchera donc sur une étude de cas de cette république.

1.4.3. Les limites de la recherche.

Comme brièvement discuté dans la section 1.3.1 de ce chapitre, l'islamisme ou l'islam politique est un terme large qui englobe divers mouvements et groupes pouvant inclure des groupes violents et non violents. Comme l'histoire récente l'a démontré, certaines organisations utilisent des tactiques terroristes telles que l'État Islamique. D'autres, au contraire, utilisent la religion de l'islam comme un élément unificateur et identitaire pour faire face à un régime oppresseur, mais sont stigmatisés et catégorisés comme des groupes islamistes violents par l'État. Tel est le cas des Ouïghours en Chine. L'auteur de cet ouvrage est conscient de la complexité du sujet. Il est alors important de préciser que dans le cadre de ce travail, lorsque l'on parle de la non-prolifération des groupes islamistes en Asie centrale, on se réfère notamment, à la non-prolifération du radicalisme religieux sous sa forme fondamentaliste. Il devient alors pertinent de se poser la question à savoir quels facteurs influencent la radicalisation. Une évocation rapide à la littérature sur la radicalisation s'impose.

Lors d'un débat sur le terme radicalisation, Schmidt, dans son étude « Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review » réalisé pour le The International Centre for Counter-Terrorism (ICCT) – The Hague, mentionne que le phénomène de la radicalisation peut être analysé aux niveaux micro, méso et macro. Le niveau micro implique la radicalisation au niveau individuel et a été largement étudié depuis le 11

septembre 2001 majoritairement dans les disciplines tel que la psychologie et la sociologie. Le manque de recherche au niveau communautaire et gouvernemental (mésos et macros) s'explique d'une part par l'ambiguïté de la frontière entre les deux niveaux ainsi que la difficulté de l'obtention de données qualitatives représentatives et le manque des groupes de contrôle. L'auteur ajoute à ce sujet: «The findings of many radicalisation studies have also been rather diverse, not pointing all in one direction, which would identify principal root causes and facilitate the development of effective, generally applicable de-radicalisation programmes » (Schmid 2013, 38). Dans le même sens, Matthew Francis, rédacteur en chef de radicalisationresearch.org, conclut qu'« il existe un consensus croissant parmi les universitaires sur le fait qu'il n'y a en fait pas de tapis roulant vers la radicalisation, et aucune théorie qui puisse prédire exactement quand et où elle se produira » (Francis 2012). À cet égard, puisque le sujet de la radicalisation est vaste, complexe et peu concluant, ce sujet sera omis de ce travail. Néanmoins, cette discussion reste pertinente et importante à considérer dans l'étude de la non-prolifération des mouvements islamistes en Asie centrale, et pourrait faire l'objet d'un autre travail de recherche ultérieur.

Chapitre 2. L'Ouzbékistan soviétique

En 2008, alors que je me promenais dans les rues étroites de Boukhara, l'histoire riche et profonde était palpable à la vue de chaque mur et de chaque brique de ces vieux bâtiments qui habitent la ville. À l'arrivée dans le plus ancien bazar de la ville, entièrement recouvert de briques beiges, un garçon habitant les environs m'arrête pour me poser quelques questions et satisfaire sa curiosité. À la suite de ces échanges sur mon admiration des lieux et de l'histoire riche qui nous entoure, le jeune garçon me pointe un bâtiment au loin. « Ceci est la plus vieille mosquée de Boukhara », a-t-il déclaré, « Avant c'était un temple zoroastrien ». Comme je l'ai appris plus tard, ce que je voyais devant moi était en fait la mosquée Magoki Attori, et la déclaration du garçon n'était pas entièrement vraie, mais assez proche de la réalité. Selon le site touristique officiel de l'Ouzbékistan « Uzbekistan.travel », la mosquée a été construite en 714 EC par un cheikh arabe, gouverneur du Khorasan, Qutayba Ibn Muslim sur le site d'un bazar où fut découvert le temple zoroastrien de la Lune (Uzbekistan Travel 2023). Cet exemple montre en effet la profondeur de l'histoire de la région avant l'arrivée de l'influence russe. Avant de discuter des aspects de l'Ouzbékistan soviétique, nous passerons rapidement en revue l'histoire présoviétique de la région.

2.1. Du centre de la civilisation islamique au protectorat de l'empire russe

La région de l'Asie centrale actuelle peut être caractérisée comme le berceau de la civilisation musulmane (Karagiannis 2010). Avant l'arrivée de l'Islam dans la région, les premiers récits remontent à la première moitié du VI^e siècle. Habitée par des groupes linguistiques iraniens tels que les Soghdien, les Bactriens, les Parthes et les Khorezmiens, cette région se composait à la fois de groupes sédentaires et nomades (dans les steppes) et était appelée Scythes par les auteurs grecs et Sakas par les Perses (Bregel 2003, 6). La région était dans la mire de plusieurs conquérants

de l'ouest et de l'est, à partir des récits de la campagne d'Alexandre le Grand jusqu'à la prise de contrôle de l'empire mongol. Outre l'histoire militaire, les échanges culturels et commerciaux avec l'est et l'ouest font partie intégrante de la vie de cette région. L'importance du commerce à travers la Grande Route de la Soie remonte à la période Kushan au 1er siècle AEC (Bregel 2003, 10).

Lorsque les premiers conquérants musulmans sont arrivés dans la région à la fin du VIIIe siècle, ils « ont découvert une région caractérisée par une multiethnicité remarquable et un mode de vie contrastant avec des populations nomades et sédentaires » (Balci 2018, 12). Après la conquête des régions à prédominance zoroastrienne et bouddhiste, très vite la région devient le centre culturel et intellectuel du monde musulman avec ses centres dans les villes de Boukhara, Merv et Samarquand. En effet, certains des principaux théologiens et intellectuels de la civilisation islamique sont originaires de cette région (Karagiannis 2010, Balci 2018). Balci cite certains des noms les plus illustres : Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (810–70), Abu Isa Muhammad al-Tirmidhi (825–92), Abu Nasr al-Farabi (872–950), Abu Ali al-Hasan Ibn Abdullah Ibn-Sina (également nommé Avicenne en Occident, 980-1037) (Balci 2018, 12). Selon Balci, la quête mongole ultérieure de 1220 à 1223 a gravement endommagé les centres culturels florissants, mais a entraîné la conversion des Mongols à l'islam, créant ainsi une culture turco-mongole unique, donnant naissance à « une nouvelle civilisation » (Balci 2018, 13). La période suivante peut être qualifiée de cruciale dans l'identité distinctive actuelle de la nation ouzbèke : la domination de Tamerlan et les prédécesseurs des Timurides. L'essor de cette période tombe sur les conquêtes d'Amir Timur au 14ème siècle avec le déclin et la chute qui en résultent à la fin du 15ème siècle. Le khanat de Kokand, celui de Khiva et l'émirat de Boukhara ont ensuite été retrouvés sur les vestiges de cette période.

La conquête de la région par l'Empire russe fut marquée par l'annexion du Khanat de Kokand en 1876. La philosophie politique russe de cette époque visait à conserver le poids politique de la Russie face à la progression de l'Empire britannique dans la région. Ce sont donc surtout les gains territoriaux vers l'Inde qui étaient importants et non pas la russification et l'assimilation des régions nouvellement acquises. Pour cette raison, la colonisation russe se démarquait par la politique de conservation des institutions traditionnelles existantes. Olivier Roy décrit cette période ainsi : « En Transoxiane, les Russes ne touchèrent guère aux structures traditionnelles. Ils se contentèrent de construire des quartiers européens autour de la gare, de la garnison et de l'église orthodoxe, à côté des villes traditionnelles. » (Roy 2010, 20). Ainsi, il n'y avait pas de grands chocs entre les cultures, mais plutôt des changements économiques. De plus, cette période a permis à la « bourgeoisie » de l'Asie centrale d'acquérir une éducation à Saint-Pétersbourg, la capitale de l'Empire russe.

Lorsque la révolution socialiste est survenue en 1917, la guerre civile qui a suivi a amené les bolcheviques à conquérir l'Asie centrale. À la suite de la prise du « Turkestan russe », les bolcheviques font plusieurs réformes majeures dans la région, dont le « grand changement » de l'industrialisation et de la collectivisation (Fowkes 1997). Il s'agissait d'une « révolution culturelle » destinée à détruire l'ancienne *intelligentsia* et la culture bourgeoise et à mettre à leur place une nouvelle culture, socialiste et prolétarienne » (Fowkes 1997, 62). Une nouvelle idéologie, de nouveaux concepts et un nouveau langage sont apparus. Ainsi, les peuples turkestanais ont été identifiés comme des groupes arriérés, claniques, tribaux et féodaux qui devaient être rapidement propulsés dans la modernité à l'aide d'une nouvelle identité nationale (Hirsch 2000). La construction de cette nouvelle identité allait être à la fois un outil pour apporter la nouvelle notion

européenne telle que « nation » aux peuples de la région et simultanément intégrer ces peuples dans l'identité socialiste plus large.

2.2. La genèse de la nation ouzbèk : une entreprise soviétique

Durant les années 20 et 30 du siècle précédent, l'Union soviétique avait besoin d'enraciner sa présence dans la région et de légitimer son autorité auprès des peuples centrasiatiques. Plusieurs approches idéologiques modernes ont été utilisées pour assimiler et intégrer le nouveau peuple, et l'introduction du nationalisme était l'un de ces piliers. Pour « adapter » les nouveaux peuples au nouvel État de l'URSS, il était nécessaire de construire une forme idéologique correspondante à l'ensemble du nouveau pays. L'objectif alors était de former des nations à partir des émirats multiethniques de la région et assimiler des nations nouvellement formées en URSS. Hirsch décrit ce processus simultané comme une « double assimilation » (Hirsch 2000, 204). Il s'agissait d'un effort à grande échelle parrainé par l'État qui impliquait plusieurs intervenants au niveau académique et étatique :

Ethnographers, geographers, and statisticians from the former Russian Empire had key roles in this process as expert consultants to the new Soviet regime. Simultaneously, through a large range of administrative, economic, cultural, and political institutions (including the Soviet party), the official nationalities were assimilated into the Soviet state and society. (Hirsch 2000, 204)

Cette politique a été la pierre angulaire de la formation des nations soviétiques. Il vaut la peine de disséquer certains des principaux attributs de la construction d'identité afin d'avoir une compréhension complète de la nation moderne de l'Ouzbékistan.

2.2.1. La langue comme principal attribut de la nation.

En 1919, le Comité exécutif central panrusse (VTsIK) a émis une loi en guise de « détermination de la nationalité par langue » (Hirsch 2000, 208). Les nationalités devaient alors être identifiées et définies en fonction de « la précision ethnographique » et « la viabilité économique ». Cette politique a eu un effet significatif en Asie centrale puisque les habitants du Turkestan, de Boukhara et de Khiva ne se définissent pas en termes de nationalité à cette époque. Mais inculquer ces termes était une direction que les premiers révolutionnaires politiques soviétiques ont prise afin de réaffirmer leur pouvoir ainsi que de catégoriser et de gouverner leurs territoires nouvellement acquis. La terminologie des « nationalités », « nation » et ethnicité a d'abord été discutée en termes lénino-marxistes, puis réaffirmée par la définition de Staline. Slezkine a cité la déclaration clé de Staline:

« “A nation,” wrote Stalin in his very first scholarly effort, “is a historically evolved, stable community based on a common language, territory, economic life and psychological make-up manifested in a community of culture.” » (Slezkine 1994, 204).

En effet, l'autonomie des nations a été priorisée par le fédéralisme soviétique de la période Lénine et reprise par la politique stalinienne. L'Asie centrale devient alors le principal terrain de jeu pour appliquer les délimitations territoriales nationales fondées sur les attributs ethnographiques des populations locales. Les données ethnographiques utilisées par les technocrates soviétiques ont été utilisées pour « imposer de force la nationalité aux personnes qui ‘cachaient’ ou ne connaissaient pas leur ‘véritable nationalité’ » (Hirsch 2000, 210). Cette politique ethnolinguistique est devenue plus tard ce que Shoshana Keller appelle « une obsession de créer des unités géographiques ethniquement homogènes pour chaque groupe identifiable (ou créé) » (Keller 2001, 78). En théorie, pour les technocrates et les révolutionnaires basés à Moscou, cette

forme de catégorisation était logique, scientifiquement fondée. Mais surtout, cela a permis l'autonomie ethnique et l'autodéfinition nationale qui seraient essentielles pour intégrer les nations dans un ensemble plus vaste de l'URSS. En réalité, cette « culture nationale » était simplement une forme sans contenu réel, il s'agissait de créer et de standardiser des langues à partir de dialectes variés, accompagnée par quelques « arrangements domestiques » (Slezkine 1994, 206). Slezkine y fait référence comme le paradoxe de Lénine dans lequel « le moyen le plus sûr d'atteindre l'unité dans le contenu était la diversité dans la forme », soit le même message communiste véhiculé dans les langues locales (Slezkine 1994, 206). Cependant, la réalité du terrain et les matérialisations pratiques de ces aspirations bureaucratiques se sont avérées beaucoup plus difficiles et complexes que prévu, comme l'exemple de l'Ouzbékistan le démontre.

2.2.2. L'origine des frontières de l'Ouzbékistan.

En avril 1918, la première république du « Turkestan russe » est proclamée dans les mêmes frontières héritées de l'Empire russe sous le nom de République socialiste soviétique autonome du Turkestan. Cependant, on a rapidement compris que les principes nationaux fondés sur la langue et l'ethnicité étaient difficilement applicables à la nouvelle république. Selon Bregel, le Turkestan occidental qui comptait des peuples plus nomades tels que les Qazaqs, les Qırghız et les Turkmènes étaient plus faciles à définir en tant que nationalités distinctes. Le véritable défi est venu lorsque les peuples sédentaires ont dû être catégorisés. Composés principalement d'Ouzbeks et de Tadjiks, ces groupes « s'étaient normalement définis non pas sur la base de la langue (d'autant plus que le bilinguisme turco-iranien était répandu dans ces régions depuis de nombreux siècles), mais sur la base de la religion et de l'appartenance à une région géographique déterminée ou même à une communauté locale » (Bregel 2003, 94). Un autre défi pour les bolcheviks était l'existence de successeurs directs des khanats de Boukhara et de Khiva, selon Bregel. Mais Moscou a décidé de

maîtriser cela en organisant des purges des « éléments hostiles ». À la suite, la République soviétique socialiste du Khorezm et la République socialiste soviétique de Boukhara ont été proclamées respectivement, en 1923 et 1924. Il s'agissait d'une proclamation temporaire pour permettre aux soviétiques de lancer la grande campagne de recensement ethnographique évoquée plus haut. Par conséquent, en octobre 1924, le Comité exécutif central de l'URSS créa deux nouvelles républiques, la République socialiste soviétique d'Ouzbékistan, la République socialiste soviétique turkmène et l'Oblast autonome de Kara-Kirghize au sein de la République socialiste fédérative soviétique de Russie (RSFSR).

Il a été décidé qu'au sein de la RSS d'Ouzbékistan se trouverait la République autonome tadjike (Bregel 2003, 94). Une décision sensée dans les circonstances puisque les Tadjiks-Ouzbeks avaient une identité composée dans le contexte de l'Empire russe. Unis par le mouvement pan-turc pour contrer la domination eurocentrique, l'identification tadjiko-ouzbèke était commune aux habitants de Tachkent. Mais avec la frontière soviétique, cette première mouture de la RSS d'Ouzbékistan a commencé à créer des conflits entre les deux groupes. Hirsch attribue ces différends frontaliers à l'adaptation rapide des peuples d'Asie centrale aux attributs soviétiques nouvellement introduits tels que l'identité nationale, le pouvoir politique et les ressources économiques (Hirsch 2000, 220). Les Tadjiks ont fait état d'une domination forcée par les élites ouzbèkes, incapables de dispenser un enseignement dans leur langue maternelle et se sentant obligés d'accepter l'ouzbek comme langue officielle.

De tels conflits étaient également communs aux populations kazakhes et kirghizes, en particulier en Ouzbékistan. Ce qui frappe Hirsch, c'est la facilité et la rapidité avec lesquelles les nouvelles notions ont été adoptées par les peuples d'Asie centrale pendant cette période. Ils ont rapidement appris à quels organismes gouvernementaux s'adresser pour régler les différends

frontaliers et d'identité et ont adopté la bonne terminologie pour régler les problèmes. Voici la description de cette période par Hirsch :

In Tashkent region, for example, petitioners identifying themselves as "Kazakhs" sent appeals to Stalin, Kamenev, Kalinin, and Enukidze stating that their villages mistakenly had ended up in Uzbekistan. The petitioners asserted that the Uzbek government was discriminating against "Kazakhs," paying "insufficient attention to their development." In distinguishing what made the villages in question "Kazakh" and not "Uzbek," the petitioners emphasized "close economic and cultural connections" with Kazakhstan, "the villages' location, their national composition," and "commonalties with Kazakh customs and practices" (*obychai izaniauiia*). (Hirsch 2000, 215)

Hirsch souligne également que le langage utilisé dans les pétitions a été adapté à la terminologie soviétique, en particulier lorsqu'il s'agit d'identité. L'auteur remarque qu'avant la délimitation nationale et territoriale des bolcheviks, les identités à Tachkent étaient associées à la parenté et plutôt composées, comme « kazakh-ouzbek » et « tadjik-ouzbek ». Après le recensement, la population a découvert que l'Ouzbek était une nationalité différente du Tadjik, ce qui était bien reflété dans les lettres. À la suite de ces contestations, le TsIK a créé une nouvelle commission des différends frontaliers pour régler notamment la demande tadjike, ce qui a abouti à la création de Tadjik SSR.

Dans ce cas, les élites tadjikes et ouzbèkes ont utilisé les données du recensement pour fournir des arguments au nouveau gouvernement montrant qu'ils ont adopté le langage et la catégorisation de la « modernité » dont les technocrates soviétiques étaient les porteurs. Les nouvelles identités se sont donc extrêmement bien fusionnées avec les ambitions et les intentions de l'auto-identification nationale et ont fourni la base des indépendances 80 ans plus tard.

2.2.3. *Korenizatsiia* : une installation de la nomenklatura et la révolution culturelle de la modernité.

Le troisième élément important à souligner dans l'installation du nouveau pouvoir bolchevique en Asie centrale est la politique d'État adoptée par le nouveau gouvernement. L'apport des nouvelles idéologies, de la modernité et des catégorisations nationales a dû être mis en œuvre en utilisant des outils politiques puissants afin d'assurer la centralisation du pouvoir. Outre la consolidation du pouvoir, pour Lénine en particulier, il était important de combler le fossé entre l'opresseur et l'opprimé qui régnait sur les territoires sous le protectorat de l'Empire russe. Dans le cas de l'Asie centrale, il s'agissait du fossé entre les non-Russes et les élites russes dirigeantes. Pour ce faire, en 1923, une nouvelle campagne est lancée pour faciliter l'entrée des populations indigènes dans l'appareil d'État en leur octroyant des rôles décisifs. Cette politique s'appelait « *korenizatsiia* » ou indigénisation. Grigol Ubiria, qui a fait une étude approfondie sur l'édification de la nation soviétique et élaboré en détail sur la *korenizatsiia*, résume l'objectif de cette politique comme suit :

Put simply, the goal was to make each non-Russian group within the USSR believe that the Soviet regime was not alien, imposed upon them by force, but rather an indigenous one, serving their national interests equally with those of others, including the Russians. (Ubiria 2016, 148)

Ubiria souligne que cette nouvelle politique ne venait pas des populations indigènes, mais des technocrates moscovites avec un objectif bien particulier : amener les peuples « arriérés » à la modernité le plus rapidement possible dans le processus accéléré de construction d'une société contemporaine et avancée. Mais plus important encore, la *korenizatsiia* aiderait à apporter

l'idéologie communiste aux peuples indigènes et faciliterait la collaboration avec le régime soviétique centré à Moscou.

Deux aspects de la *korenizatsia* doivent être discutés dans le cadre de cette recherche, à savoir son aspect « administratif » et son aspect culturel. Sur le plan administratif, la politique élaborée par des technocrates de Moscou était précise et concrète; un système de quotas a été introduit obligeant les gouvernements locaux à avoir un nombre spécifique de fonctionnaires autochtones (Ubiria 2016, 150). L'objectif consistait à construire la base du prolétariat au sein de la population locale afin d'augmenter le nombre d'adhérents à l'idéologie communiste. Enfin, offrir l'éducation à des groupes locaux d'étudiants dans des universités russes gérées par l'État a fourni un soutien supplémentaire de la part des communautés locales qui comptaient une population croissante de jeunes socialistes éduqués. La combinaison de l'éducation à l'échelle de l'État et du système de quotas qui a persisté à différentes intensités et étendues tout au long de l'histoire de l'URSS, a assuré un établissement stable des élites locales à l'idéologie communiste qui relevaient du centre.

Un autre attribut de *korenizatsia* est la normalisation de la langue qui a été largement discutée dans la section ci-dessus. Quant à la « *korenizatsiia* » culturelle, cette dernière doit être élaborée, car elle est intimement liée à la « révolution culturelle » (Fowkes 1997, 62) imposée par les bolcheviks. En particulier, l'idée était de promouvoir les cultures nationales locales dans le cadre de la campagne du *nation-building* soviétique de Staline, qui considérait le nationalisme comme une nécessité transitoire vers le nouvel État socialiste.

Ubiria divise la *korenizatsia culturelle* en deux composantes, la première étant l'aspect « primordial » et l'autre, que l'auteur désigne comme « haute culture ». Dans les deux cas, la promotion, l'identification et la codification des éléments culturels tels que les œuvres littéraires,

les événements folkloriques et les symboles faisaient partie intégrante de la campagne. La préservation, le développement et parfois la création des éléments culturels étaient entièrement contrôlés par l'État et avaient pour objectif d'englober et de représenter les nationalités nouvellement créées d'Asie centrale. Ubiria décrit le processus comme suit:

From the early Soviet years, Soviet ethnographers and folklorists were commissioned to collect and study traditional folklore (such as songs, dances, music, crafts and tales) of various Kazakh and Uzbek subgroups. The casted folk arts, after their ideological cleansing, were promoted as genuine all-Kazakh and all-Uzbek national traditional cultures. (Ubiria 2016, 171)

En termes de « hautes cultures », les soviétiques ont réussi à construire à partir de zéro des scènes fortes pour l'art dramatique et la littérature moderne occidentalisée où plusieurs écrivains et romanciers indigènes ont commencé à produire des pièces de renommée dans leur langue maternelle. La particularité de cette nouvelle forme d'art est de puiser son inspiration dans le contexte historique et folklorique des pays d'Asie centrale, en particulier l'Ouzbékistan, tout en intégrant des thèmes et des messages socialistes. Les impressions artistiques et culturelles dans la langue et le contexte local sont ainsi devenues partie intégrante de l'identité autochtone local. Comme décrit par Ubiria, ces contenus culturels ont été entièrement indigénisés pour refléter le contexte de chaque nationalité et la mémoire collective. Comme l'a conclu l'auteur:

« In other words, the Soviet-introduced new cultural forms in Kazakhstan and Uzbekistan, as well as in other republics of Central Asia, served the function of constructing, developing and maintaining unique and distinct cultural identities for each titular nationality of the region » (Ubiria 2016, 171).

Pour résumer le sujet de la genèse de la nation ouzbèke, il est important de souligner que même si *korenizatsia* durait qu'une dizaine d'années, jusqu'au début des années 1930, cette politique a eu un impact instrumental sur les catégories identitaires et des divisions géopolitiques à l'intérieure de l'URSS. Sa grande contribution était la solidification de la catégorie « nationale » nouvellement créée. En effet, l'usage du concept de « nation » devait être transitoire pour mener à une union socialiste « dénationalisée » aux yeux du gouvernement soviétique. L'idéal ultime des révolutionnaires soviétiques était la création d'un nouvel État socialiste, puisque, dans l'idéologie bolchevique, État-nation était un concept désuet. Toutefois, l'État-nation a pris le dessus sur le socialisme et a effectivement servi de fondement à une identité adaptée au monde contemporain. Ce nouveau « nationalisme ethnique » (Roy 2001, 5) a servi de base identitaire 80 ans plus tard pour proclamer l'indépendance du peuple ouzbèke ainsi que les autres nations de l'Asie centrale..

Même si cette catégorisation des groupes multiethniques par « nation » devait unifier les nouveaux peuples sous l'emblème socialiste, certains chercheurs y voient plutôt une division délibérée et intentionnelle de ces peuples. En particulier, Olivier Roy attribue cette politique soviétique à une « politique drastique de division » à dessein de contrôler les peuples musulmans et turcophones et d'implanter le bolchevisme dans la région. Selon lui, l'implantation du bolchevisme dans la région était particulièrement difficile en raison des « grandes identités transnationales (islam, panturquisme, civilisation persane) » (Roy 2001, 23) fortement présentes dans la région qu'il fallait briser.

Les buts étaient cohérents mais complexes : casser les grandes identités transnationales (islam, panturquisme, civilisation persane), diviser pour mieux régner en mettant les groupes ethniques en compétition pour la terre (et l'eau), créer de nouvelles catégories de population qui doivent tout (y compris leur identité) au système soviétique, enfin se donner

les moyens d'intervenir au-delà des frontières en jouant sur les solidarités ethniques transnationales (mais bien sûr dans le seul sens de l'influence soviétique vers l'extérieur). (Roy 2001, 23)

Cette interprétation n'est pas unanime. Par exemple, Hirsch soutient que les politiques de l'URSS ne doivent pas être considérées comme purement sournoises « ... mais doivent plutôt être comprises comme une manifestation de la tentative du régime soviétique de définir un nouveau modèle (et vraisemblablement non impérialiste) de la colonisation (*kolonizatsiia*) » (Hirsch 2000, 202). Même s'il est difficile de conclure avec certitude quelle était l'intention exacte du régime communiste, ce qui est clair aujourd'hui, c'est que ces catégories nationales imposées ont été à l'origine des mouvements identitaires nationalistes durant la dissolution de l'Union soviétique. De plus, aujourd'hui ces identités sont étroitement liées à l'histoire religieuse et aux liens historiques avec les khanats pré-soviétiques et l'héritage panislamique dont Roy fait référence. Pourtant, pendant la période soviétique, ces « nationalités » étaient cultivées comme purement socialistes, libérées du poids arriéré de la religion. Mais en réalité, la religion n'a jamais véritablement disparu de cette région.

2.3. L'URSS et l'islam en ébullition

L'islam s'est installé dans la région à l'époque du califat abbasside au 9ème siècle, le troisième califat à succéder au prophète islamique Mahomet. La religion de l'islam n'a pas été menacée pendant des siècles jusqu'à l'arrivée des bolcheviks. Avec la colonisation soviétique, la religion est soudainement considérée comme arriérée et remplacée par la laïcité. Si, à l'époque de l'Empire russe, le changement dans la région n'était que purement administratif (Olcot 1981), la « révolution » idéologique, culturelle et sociale des bolcheviks s'attaque au riche héritage islamique

de la région. Parmi les conséquences, un mouvement de *basmatchi*, terme signifiant « bandit » en ouzbèke, s'est formé.

2.3.1. *Le mouvement des basmatchis.*

D'abord décentralisé, ce mouvement a commencé assez rapidement à faire peser une menace réelle sur la conquête bolchevique de l'Asie centrale. Cette résistance armée, apportée par des éléments de la société turkestanienne et dispersée dans toute la région a duré six ans, soit de 1918 jusqu'en 1924. Alors que les forces armées soviétiques prenaient tous les moyens pour contenir ce mouvement, la guerre faisait rage et la résistance persistait. Ce mouvement a par la suite été davantage unifié et centralisé par Enver Pacha, un officier militaire turc et un révolutionnaire renommé. Au cours de cette période, les Soviétiques ont été confrontés pour la première fois aux appels au *djihad* (guerre sainte) ainsi qu'aux idées panislamistes et panturquistes. Le discours d'Enver Pacha présente quelques parallèles avec ce que nous observons dans le monde islamiste d'aujourd'hui, tel que cité par Martha B. Olcott:

I have decided that I must go to eastern Bokhara. If we succeed, we shall be victors for the faith. If not, we shall fall as martyrs on the field of battle. We must fight for Turkestan. If we fear the death which fate ordained and prefer to live as dogs, we shall deserve the curses of our forebears and of our descendants alike. But if we have the courage to die for freedom, we shall ensure the freedom and happiness of those who follow us. (Olcott 1981, 359)

Selon Olcott, le mouvement *basmatchi* était un facteur unificateur basé sur l'identité politico-musulmane de peuples plutôt hétérogènes. Elle considère que « pour la première fois, les Turkestanais ont commencé à développer une identité politique. Auparavant, la population n'avait aucun sens de l'identité collective et se considérait soit comme des musulmans ou des résidents

d'un village ou d'une ville en particulier, soit comme des membres d'un certain clan ou tribu » (Olcott 1981, 365). Dans ce sens, l'islam s'est plutôt cristallisé en tant qu'élément d'identité collective.

2.3.2. *La conquête de l'islam.*

Depuis l'existence de l'Union soviétique, la propagande antireligieuse s'impose pour faire place aux principes populaires du début du XXe siècle, soit la modernisation, l'éducation des masses et leur émancipation (Thibault 2015, 11). Ce fut une véritable campagne de substitution de la conscience spirituelle et religieuse par la nouvelle conscience soviétique. Thibault, dans son article « The Soviet Secularization Project in Central Asia » soutient que le soviétisme est une «worldview » qui implique une nouvelle dimension existentielle consistant à: « 1- A certain vision of the relationship between man and nature 2- A concrete understanding of the relationship between man and society or groups of men and society 3- A certain understanding of the meaning of life, of human nature and its destination » (Thibault 2015, 13). Voici comment l'auteur décrit l'application de la politique de sécularisation par l'État soviétique:

Various decrees and laws were adopted to further codify the practice of religion, especially the status of religious organizations rather than individuals, who were being addressed through other means, namely, atheist propaganda and social pressure. Constitutional amendments, laws and decrees were frequently subject to change and reflected their respective sociopolitical times. (Thibault 2015, 13)

Cette politique mise de l'avant par l'URSS n'était pas sans conséquences marquantes. Selon Olivier Roy, « la révolution bolchevique a porté un coup plus rude au réformisme moderniste (le djadisme), porté par des intellectuels urbains, parfois compagnons de route du communisme et

éliminés dans les purges des années 30, qu'au traditionalisme, qui a trouvé un refuge chez les mollahs ruraux, moins soumis à la répression. » (Roy 2010, 54). Alors que les autorités soviétiques avaient comme objectif de contenir la religion à travers tout le territoire soviétique, « cette instrumentalisation de la religion a créé un espace pour la pratique officielle de la religion ainsi que pour l'enseignement religieux, qui a été maintenu sous la surveillance étroite des autorités » (Thibault 2015, 15). Un islam « officiel » fut donc instauré avec une *muftiyya* à Tachkent dont l'influence s'exerçait sur l'ensemble du territoire de l'Asie centrale soviétique (Roy 2010, 55).

2.3.3. Dépolitiser et traditionaliser le « bon » islam.

Comme l'invoque Shoshana Keller : « The years of the most intense korenizatsiia coincided with the harshest phase of the anti-Islamic campaign, which only helped inflame hostilities on both sides. » (Keller 2001, 214). Néanmoins, malgré la répression, l'islam a pris de l'ampleur durant la même période sous le camouflage des kolkhozes soviétiques. Ces derniers, tout en n'étant que des fermes collectives aux yeux des autorités, permettaient la transmission orale des connaissances islamiques de père en fils (Roy 2010, 54). Ce maintien de la tradition islamique, par la voie officielle et clandestine, donnera naissance à la première manifestation de l'islam politique à la suite de l'invasion par l'URSS de l'Afghanistan en 1979, en provoquant l'indignation chez les « jeunes intellectuels islamiques ayant une formation à la fois moderne et traditionnelle. » (Roy 2010, 56).

La réponse des soviétiques de l'époque était de séparer vigoureusement cette nouvelle forme de l'islam politique avec l'islam dit traditionnel. Bayram Balci décrit ainsi cette période :

As a result, during the Soviet period a particular type of Islam took shape, which was a matter more of identity than dogma, more private and individual than communitarian,

generating a form of public secularism that would be adopted by the post-Soviet regimes after 1991. But I also need to broach a point that is often neglected: namely, the endogenous Soviet character of militant, oppositional Islam, which is often characterized as political and/or fundamentalist by some analysts. A recurrent allegation (p.4) today throughout the post-Soviet sphere maintains that ‘bad Islam’, radical and obscurantist, has exclusively foreign roots and is incompatible with ‘our traditional Islam’. (Balci 2018, 3)

La notion du « mauvais » versus le « bon » islam a été retracée dans les concepts mis en place par les ethnographes soviétiques et a été renforcée durant la période de postindépendance par les pays d’Asie centrale. Entre autres, les bonnes et les mauvaises pratiques étaient associées au clergé « légal » versus « illégal ». De la même façon, les académiciens et les politiciens opposaient « le wahhabisme (décrit comme radical, étranger, politique, terroriste, etc.) au soufisme (décrit comme bon, modéré, pacifique, apolitique, etc.) dans les écrits des universitaires » (Roche 2019, 52). Selon Roche, ce discours de l’époque soviétique et post-soviétique définit bien la réaction des gouvernements centrasiatiques envers l’islam.

Curieusement, Khalid avance l’idée que les rituels islamiques étaient utiles au pouvoir soviétique dans la mesure où ce rituel ne pouvait pas être politique. La pratique et les rituels individuels ne s’opposaient pas au régime soviétique et la majorité de la population se considérait à la fois comme soviétiques et musulmans. Cette synergie quelque peu surprenante a non seulement aidé à continuer à pratiquer la religion au niveau individuel, mais a également contribué à faire de l’islam « un marqueur d’identité ethnique et un aspect de la culture nationale » (Khalid 2007, 85). Omelicheva renforce cette déclaration de Khalid en disant que le régime soviétique autorisait le côté « culturel » de l’islam qui pouvait être pratiqué au niveau privé tandis que les visites à la mosquée et la prière publique étaient découragées. Ces manifestations publiques de religiosité se

classaient immédiatement dans la catégorie « extrême ». Une telle « musulmanité » n'était pas soviétique, mais étrangère pour le régime (Omelicheva 2016, 148).

Couplées aux politiques nationales mises en place par l'Union soviétique évoquées plus haut, les politiques religieuses en place ont donné naissance à l'identité ethno-religieuse. L'ethnicité en complément à l'appartenance religieuse a rendu la notion de musulmanité locale et culturelle (folklorique) plutôt que globale et panislamique. Selon les mots d'Omelicheva : « the Soviet regime blended the Muslim identity of Kyrgyz, Kazakhs, and Uzbeks with their ethnonational identification. These policies also contributed to the emergence of a phenomenon of 'cultural' or 'ethnic' Muslims (Hilgers, 2009) » (Omelicheva 2016, 148); identités qui n'existaient pas à l'époque présoviétique.

Pour conclure, revenons à Khalid, pour qui l'héritage soviétique constitue la clé de la compréhension de ce qu'est aujourd'hui l'Asie centrale. Pour l'auteur, cet héritage est déterminant dans la façon dont les habitants de cette région conçoivent leur relation à l'islam :

The way in which Central Asians relate to Islam, what Islam means to them, can only be understood by taking into consideration the experience of seventy years of Soviet rule. Although those years may seem like the blink of an eye in the long history of Islam in Central Asia, the Soviet period was one of enormous transformation in society and culture—transformation, moreover, in a mold that set Central Asia apart from much of the rest of the Muslim world. (Khalid 2007, 2)

Dans ce contexte l'Ouzbékistan moderne et le rôle de l'islam seront étudiés dans le chapitre suivant. Alors que les pays centrasiatiques nouvellement formés cherchent à couper les ponts et à rompre avec « l'opresseur », les mécanismes et les identités soviétiques semblent bien plus difficiles à s'en départir. Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur la nation, la

construction de la nation et l'appartenance islamique de l'Ouzbékistan postindépendant. L'approfondissement du sujet de *nation-building* permettra d'éclaircir la compréhension de l'aspect ethno-religieux de l'Ouzbékistan moderne dont faisait référence Roy et son rôle dans la non-prolifération de l'islamisme radical dans le pays.

Chapitre 3. *Mustaqil O'zbekiston* : la quête identitaire de l'Ouzbékistan indépendant

À peine une année après la chute de l'Union soviétique, alors que j'avais 9 ans, je me suis retrouvé avec ma mère sur la place principale de ma ville natale, Tachkent. En traversant ce qui s'appelait autrefois la « Place Lénine » et qui se nomme désormais la « Place de l'Indépendance », on voyait le nouveau monument érigé au sommet du piédestal qui portait, il y a quelques mois à peine, la deuxième plus grande statue de l'URSS de Vladimir Lénine, désormais démantelé. À sa place, une immense sphère métallique ornée, représentant un globe terrestre avec, en son centre, une carte géographique démesurément grande de l'Ouzbékistan actuel a été érigée. Ce fut le début du nouveau symbolisme ouzbek qui allait remplacer peu à peu l'ère soviétique.

3.1. À la quête de la nouvelle nation

Le nouveau monument érigé sur la Place de l'Indépendance a été rapidement surnommé le « globe de l'Ouzbékistan » et a entamé le début d'une nouvelle tendance à instaurer des « globes de l'Ouzbékistan » à travers plusieurs villes ouzbèkes (Келибсизов 2010). En 2005, à la base du piédestal a été installée une sculpture d'une « mère épanouie », une femme assise avec un enfant sur ses genoux, et l'ensemble de la structure a été nommée « Monument de l'Indépendance et de l'Humanisme » par l'ordre du président Karimov en 2006. La déclaration du président indiquait que « La place de l'Indépendance dans la capitale de notre patrie - la ville de Tachkent - est un symbole sacré de la liberté du peuple, le bien, le plus grand et le plus précieux - l'indépendance, qui pendant des siècles ont été attendus avec espoir, à laquelle nos ancêtres aspiraient et sous laquelle vit la génération actuelle » (Каримов 2006). Cette indépendance a été fortement dépeinte

par un nouveau symbolisme et la promotion de la nouvelle identité nationale, où les attributs ouzbeks dont la religion musulmane en étaient des parties intégrantes.

Le symbolisme du « Monument de l'Indépendance et de l'Humanisme » était fort et représentait non seulement la nouvelle identité que l'Ouzbékistan voulait projeter, mais aussi son passé et en quelque sorte sa fondation liée à la période soviétique. Comme le globe de l'Ouzbékistan et la statue d'une mère symbolisait le nouvel Ouzbékistan, de même le piédestal sur lequel ils étaient érigées représentait la carcasse soviétique sur laquelle se construisait la nouvelle nation ouzbèke. Comme discuté dans le chapitre précédent, la politique soviétique des « nationalismes ethniques », selon les mots de Roy, instauré à travers l'URSS était la pierre angulaire du discours nationaliste adopté par l'Ouzbékistan suite à l'indépendance. Dans son livre *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, Louw nous rappelle à juste titre que « les 'nations' étaient des parties constitutives du système politique soviétique » (Louw 2007, 370) et cite Khalid dans son ouvrage *A Secular Islam : Nation, State, and Religion in Uzbekistan* :

The Soviet regime indulged in the most ambitious – and successful – project of nation-building in human history, as nations were created (or 'recognized') and equipped with territorial homelands, along with policies of affirmative action promoting native elites to positions of power within the political system » (Khalid 2003, 579). (Louw 2007, 370)

Louw fait également un lien avec l'ouvrage célèbre de Benedict Anderson *Imagined Communities* rappelant que le processus de construction de la nation puise sa force non seulement dans la projection d'un avenir imaginé mais aussi dans les expériences passées : « bien que les États-nations soient nouveaux et historiques, les nations auxquelles elles donnent une expression politique sont toujours imaginées comme émergeant d'un passé immémorial et glissant vers un futur sans limite » (Louw 2007, 59). En ce sens, l'approche de l'édification de la nation en

Ouzbékistan est non seulement familière au monde occidental, mais elle suit la voie même du modèle commun de la période des Lumières et contemporain de l'État. Dans ce qui suit, nous allons discuter des dimensions tangibles et intangibles de la construction de l'État d'Ouzbékistan, son lien établi avec le passé islamique et la projection vers le futur. Nous allons regarder, tout d'abord, qui est présentement au pouvoir en Ouzbékistan pour pencher par la suite sur les moyens utilisés par les élites au pouvoir pour procéder à la nationalisation de la nouvelle république et la place octroyée à l'islam.

3.2. Les élites de nomenklatura perdurent

Plusieurs auteurs se mettent d'accord sur l'importance de la période de *korenizatsia* dans la formation des élites politiques soviétiques (Khalid 2021a, Issacs 2011, Roy 2010, Fowkes 1997, Khazanov 1994). Ces élites ont perduré durant les décennies qui s'en sont suivies jusqu'à la dissolution de l'Union soviétique et selon certains ont constitué un élément clé de la création rapide et réussie de nouvelles nations d'Asie centrale. Roy retrace la lignée des présidents des nouvelles républiques centreasiatiques à l'époque de Brejnev :

La période Brejnev est marquée par la stabilisation de l'appareil communiste d'Asie centrale, et par la permanence des premiers secrétaires des partis républicains : le Kazakh Kounaev règne de 1959 à 1986; l'Ouzbek Rachidov, de 1959 à 1983; le Turkmène Gapourov, de 1969 à 1986; le Tadjik Rassoulov, de 1961 à 1982 ; et le Kirghize Ousoulbaiev, de 1961 à 1985. Les dirigeants de l'indépendance (Karimov, Nazarbaiev, Nyazov) sortent de l'entourage direct des trois premiers. (Roy 2001, 43)

Islam Karimov, Président de la République d'Ouzbékistan, est en effet l'un des exemples les plus notoires de la continuité de l'époque soviétique. Après avoir fait ses études dans les

universités d'État de Tachkent dans les années 60, Karimov a commencé à gravir les échelons du Comité de planification de l'État ouzbek au cours de la même décennie pour finalement devenir ministre des Finances de la RSS d'Ouzbékistan en 1983. Prouvant qu'il était un dirigeant digne du parti, il a été promu en 1989 au poste de premier secrétaire du Comité central du Parti communiste d'Ouzbékistan. Le 24 mars 1990, il a été élu premier président de la République par le Soviet suprême ouzbek et un an plus tard, il a été l'un des premiers dirigeants d'Asie centrale à déclarer son indépendance de Moscou, devenant ainsi le président de la république nouvellement formée (Эхо Москвы Архив, 2023). Le Parti communiste ouzbek a alors changé son nom en Parti démocratique populaire d'Ouzbékistan. Comme le dit Khalid, les anciens dirigeants communistes se sont « sans effort » métamorphosés en dirigeants nationaux et l'appareil en place les a aidés à prendre le contrôle total des États nouvellement créés (2021a, 423). Rappelons que Karimov est mort alors qu'il était toujours en fonction, après avoir remporté plusieurs réélections jusqu'en 2016. Il est resté 25 ans en poste. Le même phénomène se produit en Turkménistan (président Niyazov) et quasi le même au Kazakhstan à la différence que le président du Kazakhstan Nazarbaïev n'est pas mort en fonction, mais a démissionné en 2019. Ces trois présidents ont transmis le pouvoir à des alliés proches, assurant ainsi de le maintien du règne dans les mêmes cercles de l'élite politique.

Dans le cas de l'Ouzbékistan, les éléments administratifs et structurels étaient déjà en place et parfaitement intégrés dans le nouvel État à partir des anciennes structures. Mais la partie imaginaire, historique et mythique devait encore être construite par les élites ouzbèkes. Ainsi, dès les premières années, le gouvernement a lancé une nouvelle campagne d'introduction d'importants symboles mythiques et historiques qui représentaient la nation ouzbèke dans l'histoire du temps. De tous les pays d'Asie centrale, l'Ouzbékistan a eu l'exemple le plus fort et le plus frappant d'une telle construction nationale avec l'idéalisation de la figure historique de Tamerlan. Mais avant de

poursuivre avec l'analyse du cas de Tamerlan, il est important d'avoir un bref aperçu du culte de la personnalité fortement lié à la légitimation du pouvoir gouvernemental.

3.3. Le nationalisme étatique de l'Ouzbékistan

La politique soviétique d'intégration des nouveaux peuples sur son territoire consistait à définir de nouvelles nations socialistes. Cela s'est fait, d'une part, en définissant de nouvelles frontières à l'intérieur de l'URSS qui s'appuyaient sur les critères linguistiques et ethniques établis par les ethnographes soviétiques et russes. D'autre part, des éléments structurels ont été mis en place pour garantir le lien direct entre les élites politiques locales et le centre à Moscou (*korenizatsia*). Selon Kurzman, les éléments ont créé un phénomène de décolonisation atypique dans lequel le nationalisme ouzbek était parrainé par l'État et soutenu par le centre à Moscou et non par une mobilisation nationaliste populaire, ce qui était le cas lors de la décolonisation ailleurs dans le monde (1999, 78). Dans ce qui suit, nous allons investiguer ce nationalisme étatique propre au contexte postsoviétique de l'Asie centrale.

3.3.1. La culture politique et le culte de la personnalité.

Durant la période soviétique, une culture politique et un système ont eu le temps de se mettre en place dans une ambiance de sécurité et d'impunité. Olivier Roy l'associe au culte du pouvoir et à une culture politique propre à l'URSS (Roy 2010, 45). L'auteur décrit les premières années de l'indépendance comme suit :

Après l'indépendance, on continue à utiliser une certaine « langue de bois » et une rhétorique soviétique qui transposent sur l'État actuel la révérence due au système soviétique : l'opposition « démocratique » est perçue comme une trahison de l'État, un acte

contre nature , les problèmes (économiques en particulier) sont imputés aux erreurs de tel ou tel cadre, le volontarisme étatique l'emporte sur la réforme (le gouvernement ouzbek n'arrête pas de publier des firman, ex-oukazés, pour régler d'une signature les problèmes de fond comme l'inflation - sans succès, bien sûr). ... Ici on pourrait presque parler de mentalité plutôt que d'idéologie ou de techniques de gouvernement. (Roy 2010, 44)

La manifestation la plus grotesque de cette culture politique sont les cultes de la personnalité qui se sont produits au Turkménistan du président Niyazov (Turkmenbashi) qui a érigé les statues dorées à travers le pays. Karimov n'y échappe pas non plus et écrit des livres dont l'étude est obligatoire à l'école. De même, des photos du président accompagnées par ses paroles apparaissent sur des panneaux d'affichage à travers le pays. L'expert d'Asie centrale Bruce Pannier rappelle dans son article de Radio Free Europe/Radio Liberty que les « Ouzbeks l'appellent 'Big Papa' ou, moins flatteur, 'Yurtbashi' — le chef des habitants des yourtes » (Pannier 2009). Après la mort du président en 2016, le culte de la personnalité s'est encore accru. En 2017, le Complexe commémoratif scientifique et éducatif d'Islam Karimov a été fondé « dans le but d'immortaliser la mémoire et d'explorer le patrimoine d'Islam Karimov » (IslomKarimov.Uz 2023). Un an après la fondation et afin de lancer le complexe, une exposition de photos sur l'héritage et la vie de l'ancien président a été organisée avec le puissant titre « Le cœur qui a embrassé l'univers ». Comme le souligne Joanna Lillis dans son article à EurasiaNet, le successeur de Karimov, le président Shavkat Mirziyoyev, veut maintenir le culte de son prédécesseur. L'auteure cite les éloges de Mirziyoyev envers Karimov: « The First President Islam Karimov, with his multidimensional political activities, noble qualities of his nature, left a bright and everlasting trace in the centuries-old history of our Motherland » (Lillis 2018).

Khalid explique que puisque le seul et unique parti communiste de l'URSS n'était plus là, le pouvoir devait être personnalisé et concentré sur des symboles et des individus spécifiques, d'où le culte de la personnalité et des héros historiques (Khalid 2007, 198). Khalid et Roy soulignent également l'existence du clanisme dans la culture politique centrasiatique qui contribue au culte du chef d'une part, mais qui joue également un rôle important dans la re-traditionalisation de la société. Les pays indépendants d'Asie centrale et spécifiquement l'Ouzbékistan oscillent entre le soviétisme et le traditionalisme, selon Roy :

Quelle est cette culture politique ? On peut la résumer ainsi : culte du pouvoir fort (et donc présidentialisme autoritaire) et factionnalisme politique basé sur le régionalisme, le clientélisme et le clanisme. Soviétisme et traditionalisme font donc bon ménage, même s'il s'agit de deux registres différents. L'idéologie ne joue aucun rôle dans ce système : les mêmes cadres qui dénonçaient l'Islam en 1988 en font l'apologie en 1992. (Roy 2010, 44)

La culture politique entretenue par la *nomenklatura* post-soviétique ne pouvait être maintenue sans une forte insistance sur le culte de la personnalité. Mais le culte de la personnalité doit aussi être entretenu par une narration et un imaginaire pour légitimer les dirigeants en place. L'importance du mythe d'origine et de la tradition dans la construction du nationalisme a été soulignée dans le premier chapitre. L'Ouzbékistan présente le cas où le mythe d'origine, manifesté à l'époque timouride de la région (XVe au XVIe siècle), a été l'un des cas les plus prononcés et les plus évidents de ré-imagination de l'histoire pour fin du *nation-building*.

3.3.2. Tamerlan, le fondateur de l'État ouzbek.

La statue de Lénine était bien sûr l'un des nombreux symboles communistes enlevés rapidement après l'indépendance. Un autre exemple est la suppression de Karl Marx qui était le

symbole central de la place de la Révolution à Tachkent durant la majeure partie de la période soviétique. La statue a été érigée en 1968 pour remplacer celle de Staline et a été à son tour remplacée en 1993 par la nouvelle figure héroïque, l'éminent conquérant turco-mongol Amir Timur ou Tamerlan.

Amir Timur, Timur Lang ou Tamerlan (1336-1405) était de descendance mongole turquifiée qui, pendant les 35 ans de son règne, a conquis un vaste territoire allant de Khorasan à Delhi jusqu'aux territoires de la Russie contemporaine. L'empire de Tamerlan a par la suite été gouverné par ses fils, les Timourides, et fut le gardien de l'héritage de la civilisation perse. L'historienne Maria Eva Subtelny note une contribution importante des Timourides quant à la formation de la nation ouzbek contemporaine, mais aussi quant à leur contribution universelle à « la production littéraire à leurs cours, la peinture, les enluminures de manuscrits, la calligraphie et surtout l'activité de construction » (Subtelny 1997, 15). Elle souligne également leur savoir-faire par rapport à la science équestre, les sciences de l'agriculture et la conception des jardins. Le petit fils de Tamerlan, Oulugh Beg, était un astronome et mathématicien remarquable reconnu, non seulement durant sa vie, mais également au cours des siècles qui ont suivi.

Du même coup, Subtelny constate la façon désordonnée que ce lien entre l'empire et les Ouzbeks contemporains fut tissé. De toute évidence, remarque-t-elle, les centres culturels de l'époque étaient situés sur le territoire de l'Iran contemporain et les figures importantes parlaient perse et non pas ouzbek, une langue de la famille turque. La dénotation « ouzbek » n'a jamais été utilisée durant cette période, tandis que les groupes comme Sart, Tadjik, Ouïghour ou Tchaghataï étaient plus communs (Subtelny 1997, 15). À juste titre, l'auteure évoque: « the building of national consciousness has little to do with history and its reconstruction through painstaking historical

research and scientific methodology. It is much more concerned with the construction of a national mythology » (Subtelny 1997, 15).

On observe donc la création d'une nouvelle histoire nationale et ethnique basée sur une mémoire sélective. Certains faits historiques sont manipulés à des fins idéologiques, dans le but de jouer sur la conscience collective de la nouvelle nation. Christian de Brie, dans son article paru dans *Le Monde Diplomatique* « Au temps de Gengis Khan et de Tamerlan », nous rappelle la réalité des conquêtes dévastatrices de Tamerlan et sa proclamation à être le porteur de la civilisation des Mongols au modèle des Gengiskhanides, porteurs de la foi, dans le but d'instaurer la paix par la conquête. Ainsi, décrit-il la réalité brutale de la vague terrifiante des Timourides :

On traîne derrière soi des dizaines de milliers de captifs, vendus comme du bétail aux marchands d'esclaves, massacrés à l'occasion quand ils deviennent trop encombrants (100 000 d'un coup aux portes de Delhi par Tamerlan), ou utilisés à grande échelle comme boucliers humains sacrifiés. Poussés désarmés à l'avant des troupes pour subir le premier choc de l'ennemi ou à l'assaut des murailles des villes assiégées, par vagues successives, passant les uns sur les corps des autres. On déporte par dizaines de milliers, artisans, femmes et jeunes garçons qui font partie du butin dans d'interminables marches de la mort jonchées de cadavres. Et l'on répand ainsi partout une terreur indicible, enflée de mille rumeurs que les envahisseurs entretiennent, sur leur bestialité, leur invincibilité, leur absence totale d'humanité, jusqu'à annihiler toute volonté de résistance. (de Brie 2004)

La terreur de Tamerlan s'est manifestée « à Hérat, Sebzewar, Zarendj, Khandahar, Chiraz, Ispahan, Bagdad, Moscou, Vladimir, Mojaïsk, Astrakhan, Saraï, Lahore, Moultan, Delhi, Alep, Homs, Balbek, Damas, Brousse, Smyrne » (de Brie 2004).

Cette détermination du nouvel État ouzbek à concevoir rapidement la nouvelle identité nationale en négligeant les faits historiques visait deux objectifs stratégiques. Le premier étant bien sûr d'ancrer l'indépendance nouvellement acquise à une mythologie symboliquement puissante afin de « se sentir exister » (Gatelier 2012, 52). Deuxièmement, « cette opération permettait également de faire des Russes, puis des Soviétiques, les responsables d'une confiscation » (Gatelier 2012, 52), rendant ainsi possible une distanciation d'avec le passé soviétique en catégorisant les Russes comme des colonisateurs et des bourreaux.

Très rapidement, dans les premières années de l'indépendance, les monuments dédiés à Tamerlan sont érigés. En 1996, le Musée d'Amir Timur ouvre ses portes au centre-ville de Tachkent alors qu'à Samarcande, un ancien quartier fut démoli pour désencombrer l'espace autour du tombeau de Tamerlan « Gur Emir ». Dans son ouvrage *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Olivier Roy souligne « l'occultation de la période antérieure à la colonisation russe pour se replier sur les symboles plus anciens (Tamerlan par exemple) qui prêtent moins à la contestation. » (Dorronsoro 1997, 161). Littéralement, on remplace les monuments de Lénine par ceux de Tamerlan. Cette substitution d'une icône par une autre est si bien décrite par l'écrivain Bernard Chambaz suite à son voyage à travers les pays d'Asie centrale : « C'est en Ouzbékistan que l'iconoclasme a été le plus radical. Et le plus paradoxal, puisqu'une nouvelle image (sainte) remplace l'ancienne. Tamerlan a pris la place de Lénine, un Tamerlan qui n'est pas le conquérant sanguinaire mais le civilisateur. » (Chambaz 2001)

Avec ce remplacement rapide et confiant d'un symbole par un autre, on pourrait à juste titre supposer que l'Ouzbékistan, dans son processus du *nation-building*, réussit à rompre le fil de continuité avec le douloureux passé soviétique. Un tel changement entre les idoles semble en effet la manière naturelle de procéder, d'utiliser le piédestal déjà bien établi dans la conscience collective

des Ouzbeks et de le remplacer par le nouveau (ancien) symbole qui représente mieux le peuple ouzbek et la « communauté politique » nouvellement formée. Cependant, ce remplacement facile semble avoir plutôt instauré une continuité et renforcé les structures soviétiques bien installées, ancrées dans la conscience collective des Ouzbeks. L'anthropologue Boris-Mathieu Petric a bien décrit le phénomène Tamerlan et son lien avec le passé soviétique.

En choisissant de mettre Tamerlan au centre de son dispositif idéologique, le pouvoir ne se situe pas réellement en rupture avec l'historiographie soviétique. Il s'inscrit dans la continuité de l'interprétation soviétique de la nation ouzbèke élaborée dans le cadre général de la politique des nationalités. (Petric 2001, 2).

L'historienne Subtelny est d'accord avec l'analyse de Petric qui explique que l'héritage timouride découle d'une interprétation soviétique des faits historiques de la région. Notamment, comme les politiques nationales des premiers temps soviétiques étaient établies sur la base de la langue et de l'ethnicité, l'influence des populations sédentaires des républiques nouvellement établies était prioritaire sur la population nomade, qui était « minimisée ou ignorée totalement » (Subtelny 1997, 15). C'est en particulier à l'époque soviétique que l'héritage de Timour a été surestimé par rapport à d'autres influences majeures et plus directes de la nation ouzbèke moderne, telles que les héritages Sheybanid et Mughals. Plus précisément, ce n'est pas la dynastie Timour à proprement parler qui a contribué à l'essor de la littérature, de la peinture et de l'architecture et d'autres domaines démontrés par Subtelny, mais les émigrés d'autres régions suite aux conquêtes timurides, de langue persane, les Sheybanid:

The circumstance of the movement of Timurid émigrés primarily to Transoxiana made the Uzbek centres the main inheritors of the Timurid cultural legacy. Expressing a keen interest in it, the Sheybanides sought to emulate the Timurid cultural achievement at their own

courts, at the same time using it to legitimate their political rule over Transoxiana. (Subtelny 1997, 11)

Les Sheybanides, étant des émigrés iraniens, leur influence a été largement minimisée par les Soviétiques qui les décrivaient comme de simples nomades. Volontairement ou non, les élites politiques ouzbèkes, issues de la *nomenklatura* soviétique, imaginent le nouvel État dans le même cadre que celui mis en place par l'Union soviétique. Ainsi, l'héritage soviétique a continué à vivre même après l'indépendance. À travers la politique ethnico-nationale poursuivie par les élites politiques du pays, nous pouvons observer que derrière la forme de rupture, le contenu démontrait la continuité avec le régime soviétique; dans une tentative de se débarrasser du passé colonial russe en l'identifiant comme une époque d'oppression, l'effet inverse s'est produit dans un renforcement de structures et institutions instaurées à l'époque du règne soviétique.

3.3.3. La langue comme élément décisif de la construction nationale.

La définition de la langue ouzbèke et son rôle dans la détermination des frontières actuelles de l'Ouzbékistan a été abordée dans le chapitre précédent. Ceci a été largement définie par les politiques linguistiques soviétiques au début de la révolution bolchevique. Une fois que l'Ouzbékistan a obtenu son indépendance, plusieurs politiques concernant la langue officielle ont été adoptées dans le but de rompre avec ce passé soviétique et « dérusifier » la langue. L'une des principales était d'abolir l'alphabet cyrillique pour le remplacer par le latin. La signification symbolique de la rupture avec le cyrillique était importante dans la promotion l'idée nationale post-indépendance. Lorsque la législation a été adoptée en 1993, assez rapidement les panneaux de signalisation, panneaux publicitaires, stations de métro ont été remplacés par des équivalents latins (Kurzman 1999, 77). Selon la littérature académique sur le nationalisme des pays d'Asie centrale,

ce changement s'est souvent accompagné du discours décrivant les politiques linguistiques soviétiques comme « étant délibérément conçues pour imposer une structure coloniale aux circonscriptions soviétiques » (Dadabaev 2016, 119). Ce discours produit par les universitaires loyaux aux gouvernements centrasiatiques vise à « justifier leur existence même et à prouver à leurs populations et à la communauté internationale qu'ils possèdent leurs propres spécificités ethniques et linguistiques qui ont été supprimées par l'Union soviétique », selon le travail de terrain effectué par Timur Dadabaev, professeur de relations internationales à l'Université de Tsukuba (2016, 119).

En théorie, les politiques adoptées pour faire de l'ouzbek la langue nationale étaient aussi naturelles qu'évidentes pour matérialiser la volonté de rupture avec l'État soviétique. Cependant, dans la pratique, le nationalisme linguistique de l'Ouzbékistan est venu avec son lot d'ennuis. Dans son article, Kuzman met en avant l'importance d'une figure historique de l'Ouzbékistan Mir Alisher Navoi (1441-1501), qui a été proclamé le père fondateur de la littérature ouzbèke par un érudit soviétique ouzbek à l'époque soviétique. Après l'indépendance, plusieurs monuments de Navoi ont été érigés, aux côtés des monuments de Tamerlan et d'Ulugh Bek un astronome renommé du XVe siècle. Le problème avec Navoi, comme l'a souligné Kuzman, c'est qu'il a écrit sa poésie dans la langue Chagatay Turki et non en ouzbek (Kuzman 1999, 86). L'auteur souligne qu'il a également exprimé son aversion envers les tribus ouzbeks de l'époque dans certains de ses ouvrages (Kuzman 1999, 86).

Bien que Chagatay provient de la même famille de langues turques, les écrits de Navoi reflétaient la nature panturque de la région plutôt que de renforcer la construction nationaliste du gouvernement ouzbek. Cela n'a jamais trop freiné les élites politiques en place qui cherchent à légitimer leur pouvoir dans un nouvel État. L'appareil gouvernemental en place (*nomenklatura*)

était bien établi depuis l'époque soviétique et continuait la ficelle dirigeante au sein du même groupe d'élites de la cuvée communiste.

3.3.4. *Le rôle de l'islam dans le nation-building.*

C'est dans ce moule que naissent les États-nations indépendants et qui constitue le fondement de la nouvelle dynamique politico-économique. Mais qu'en est-il de la composante religieuse? Elle n'y échappe pas non plus. Les dirigeants des cinq pays d'Asie centrale dont l'Ouzbékistan sont tous issus des institutions séculaires et anti-religieuses soviétiques. Tous étaient les dirigeants des républiques centrasiatiques d'avant 1991. Aujourd'hui, ils dirigent d'une main de fer leur nation, selon le modèle hérité de l'URSS, y compris l'expression religieuse de ces peuples.

L'islam a naturellement comblé l'espace identitaire laissé par le vide post-soviétique pour des raisons historiques ainsi que pour des raisons culturelles, car elle constitue un « marqueur culturel important » pour se différencier de ses voisins de l'Europe de l'est:

in the aftermath of the collapse of the Soviet Union all regional governments used, to various degrees, the symbols of Islam to enhance national identities and strengthen their rule. Uzbekistan adopted a flag with a crescent moon and stars symbolizing Islam. All Central Asian states have circulated banknotes with Islam-related images. (Karagiannis 2010, 21)

Les images et les symboles de l'islam ont joué un rôle important dans le processus du *nation-building* des nouveaux pays d'Asie centrale, en particulier l'Ouzbékistan. À l'époque soviétique, la plupart des lieux religieux tels que les mosquées et les madrasas étaient soit fermés, soit convertis en musées et espaces communautaires. Avec l'indépendance, la plupart des mosquées

emblématiques ont été rouvertes, de nouvelles construites. Karagiannis fournit les données qui démontrent le renouveau islamique dans le pays : « en juillet 2004, il y avait 1 935 mosquées, un institut islamique et 10 madrassas » (Karagiannis 2010, 23). Selon Human Rights Watch, l'augmentation est spectaculaire car à l'époque soviétique, il y avait environ 80 mosquées au total. (Human Rights Watch, 2004). Le nombre de mosquées et d'écoles religieuses n'était pas le seul indice de la renaissance religieuse. L'un des symboles les plus forts et bien documentés a été produit lors de l'inauguration de Karimov en tant que président de l'Ouzbékistan en 1991. Lors de la cérémonie, Karimov tenait la constitution du pays dans une main et le Coran dans l'autre (Karagiannis 2010, 24). En tant que nouveau président, Karimov a travaillé vigoureusement pour se présenter comme le défenseur de la tradition islamique. Karagiannis nous rappelle certaines de ces tentatives au cours des premières années de sa présidence :

In 1992, the Uzbek leader wrote that 'Islam is the religion of our forefathers, the substance and essence of the Muslims' daily existence.' Moreover, the president performed the pilgrimage to Mecca and his government takes pride in subsidizing citizens' participation in the annual hajj. (Karagiannis 2010, 24)

L'utilisation de l'islam comme vecteur important de la construction de l'identité nationale en Asie centrale a été largement étudiée dans la littérature (Biard 2010, Montgomery et Heathershaw 2016, Balci 2018). Certains auteurs voient cette réislamisation comme une renaissance de la religion. Bayram Balci dans son ouvrage *Renouveau de l'islam en Asie centrale et dans le Caucase* soutient que l'islam constitue une force d'intégration dans la communauté internationale pour les pays d'Asie centrale. Pour Balci, l'islam devient un point central politique et social permettant un renouveau religieux. Cette renaissance est due à la volonté de clore le chapitre soviétique d'une part et de s'ouvrir à « l'islam mondialisé » d'autre part. Roy soutient la

même logique, et dit que « La ré-islamisation des sociétés après l'indépendance est un fait, même si, souvent, il s'agit simplement de l'apparition au grand jour de pratiques religieuses vivantes mais demeurées discrètes » (Roy 2001, 53).

D'autres auteurs, comme Biard le souligne dans son article (2017), croient que plusieurs chercheurs ont confondu une simple « visibilité » accrue de l'islam dans les espaces privés et publics avec une véritable renaissance religieuse. Depuis l'époque soviétique, dit-elle, « il y a eu peu de bouleversements au sens religieux, mais plutôt un changement dans son expression politique » (Biard 2017, 108). Karagiannis voit pour sa part une politique de dichotomie vis-à-vis le renouveau islamique. D'une part Karimov essaie de consolider le pouvoir politique à travers l'islam, et d'autre part il favorise le nouveau patriotisme ouzbèke. (Karagiannis 2010, 24).

Ce renouveau de l'islam n'a cependant duré qu'une courte période, car assez rapidement les autorités se sont alarmées des nouveaux mouvements et personnalités populaires, parfois en raison de la nature islamiste, d'autres fois en raison du caractère charismatique des dirigeants et personnalités religieuses (Karagiannis 2010, 25). Ainsi dans les années 90, plusieurs nouvelles législatures en matière d'organisation religieuse ont été discutées, puis adoptées : « The Uzbek authorities have enacted strict legislation to limit the influence of religion. The Law in Freedom of Conscience and Religion Organizations, adopted by the Uzbek parliament in May 1998, has required all religious groups and congregations to register with the authorities » (Karagiannis 2010, 25).

L'administration de l'Ouzbékistan nouvellement créée semble avoir suivi le modèle soviétique bien huilé. En effet, l'emphase mise par les élites dirigeantes sur la sécularisation soviétique laisse beaucoup de doute sur la volonté de véritablement réislamiser la société, on peut donc parler de réinstrumentalisation politique de l'islam en utilisant les modèles soviétiques. Pour

cette raison Biard voit le dilemme de l'islam comme une simple « 'reconstruction de l'espace' politique tout en s'adaptant au nouvel environnement sociopolitique » (Biard 2017, 108).

Cependant, selon Naumkin, grâce à une très forte concentration sur le « nationalisme » par la rhétorique soviétique, l'islam et les réseaux islamiques ont pu survivre, offrant ainsi un bon terrain pour le renouveau parmi les pratiquants communs. Parce que tout mouvement nationaliste était considéré comme extrêmement dangereux par les bolcheviks, l'idéologie communiste devait supplanter l'idéologie nationaliste. Une fois que les pays ont obtenu leur indépendance, les efforts de remplacer l'idéologie communiste par celle de la nouvelle nation ouzbèke n'ont pas été aussi faciles et rapides. Cela a déclenché une crise identitaire chez les Ouzbeks: «After communism collapsed, the peoples of Central Asia suffered an identity crisis, and Islam became one of the most important components of new identity that eventually emerged from Muslims in the region» (Naumkin 2005, 25).

La crise identitaire est en effet palpable avec les composantes de l'identité nationale et de la religion évoquées plus haut. L'islam n'est cependant pas la principale composante de la multitude de fragments de la nouvelle identité ouzbèke. Le concept de musulmanité, d'ouzbekité « projetée profondément dans le passé » (Khalid 2021a, 240), de soviétité et de la place du peuple ouzbek dans la dynamique politique mondiale sont tous pertinents pour les Ouzbeks d'aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, ce que nous pouvons observer aujourd'hui, c'est le prisme soviétique fortement présent à partir duquel toutes ces composantes identitaires sont vues et comprises. Ceci est vrai en particulier pour l'islam. Pour discuter de ce point, il est pertinent de citer le passage de Maria Elisabeth Louw sur « Forgotten Muslims » de son livre *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*, étude issue de son travail de terrain à Boukhara.

Lost knowledge, or oblivion, usually caused by the ‘70 Soviet years’, was discursively omnipresent and played an important role in people’s reflections on Islam – or more precisely the *musulmonchilik* (‘Muslimness’) of society. The official discourses of the political elites blamed the ‘70 Soviet years’ for the fact that some Uzbeks had been led astray by foreign extremist Islamic movements in the wake of the country’s independence, forgetting their essential Uzbek ‘Muslimness’, which did not confuse religion and politics. By the same token, Bukhara Muslims made oblivion accountable for a variety of ills in their everyday discourses, such as their own deficiency in formal knowledge about Islam, their inability to make a proper living in post-Soviet society or the general moral degradation of this post-Soviet society. Indeed, tropes of time permeated official as well as everyday discourses on Islam: people talked about ‘extremists’ or ‘Wahhabis’ as anachronisms trying to turn back the clock hundreds of years. And when talking about their faith, they talked about a homegrown, primordial Islamic tradition or ‘Muslimness’, a collective memory which might be partly forgotten but which nevertheless was embodied in the innermost corners of their very being as well as in sacred places in the outside landscape – chronotropes fusing space and time – and which thus only had to be restored. (Louw 2007, 18).

Dans le chapitre suivant, nous proposons de réaliser une étude de cas basée sur les éléments observés sur la nation, le nationalisme et la religion pour tenter de comprendre un contexte religieux unique en Asie centrale. L’étude proposée d’une institution traditionnelle de *mahalla* et de sa signification symbolique d’ouzbekité, de musulmanité, mais aussi de soviétisme devrait, nous l’espérons, permettre de mieux comprendre les mécanismes de contrôle et d’expression religieux qui se sont perpétués à travers les régimes politiques. La compréhension de ces mécanismes devrait

permettre d'éclairer certains éléments contribuant à la non-prolifération des mouvements islamistes extrémistes en Asie centrale et en Ouzbékistan.

Chapitre 4. Les institutions traditionnelles comme outil de contrôle de l'État: le cas des *mahallas*

Avant de poursuivre avec l'étude de cas proposé dans ce chapitre, un rapide retour sur les faits établis sera utile. Dans le premier chapitre, nous avons discuté de l'interdépendance entre la nation et l'islam. Les deux font appel aux notions collectives, parfois similaires, tel est le cas pour la rhétorique de certains mouvements islamistes qui utilisent les idées nationalistes alors que le discours de certaines nations peut mettre la religion au centre de l'identification nationale. En ce qui concerne l'Ouzbékistan, la république a une profonde tradition de pratiques islamiques qui est interdépendante des pratiques folkloriques et de l'école de jurisprudence hanbalite, l'école qui est généralement considérée plus tolérante aux pratiques préislamiques. Nous avons également traité de l'arrivée des bolcheviks dans la région, avec laquelle l'islam et toutes autres religions ont été fortement réprimés tout en instaurant de nouvelles identités nationales basées sur la langue et l'ethnicité. Pendant la période soviétique, cependant, l'islam n'a pas été anéanti, mais est devenu « un marqueur d'identité ethnique et un aspect de la culture nationale » (Khalid 2007, 85). Parallèlement, le gouvernement soviétique a instauré une école islamique officielle étroitement contrôlée et surveillée opérant à partir de Tachkent. Enfin, suite à l'indépendance de l'Ouzbékistan, l'islam officiel et contrôlé, entretenu pendant des décennies de régime soviétique, est devenu la base de la réislamisation de la société ouzbèke avec la concrétisation de la notion du « bon » islam par opposition à l'islam étranger.

Pour poursuivre l'analyse, nous suggérons de faire une étude de cas du *mahalla*, une institution traditionnelle ouzbek, qui est aujourd'hui intimement liée à « l'ouzbékité » (*uzbekchilik*)

et à la pratique de l'islam. Cette institution a persisté à travers les régimes tout en étant influencée par ceux-ci. Nous espérons que cette étude de cas éclairera les mécanismes utilisés par l'État pour contrôler la vie religieuse et empêcher avec succès l'expansion de l'islamisme radical dans le pays.

4.1. Changement dans la continuité : l'étude de cas de mahalla

Dans les années 80, après plusieurs années de travail sur le terrain en Asie centrale, le chercheur soviétique Sergey Poliakov a catégorisé la société ouzbèke comme « traditionaliste » et a attribué à l'islam un rôle déterminant dans ce traditionalisme. Il a également appelé la pratique islamique « d'islam quotidien », qui, selon lui, était un « ordre social » immuable (Ларина 2014) qui ne s'adaptait pas à l'évolution des régimes politiques, mais suivait une continuité. Martha B. Olcott, qui a travaillé avec Poliakov et qui a traduit son livre *Everyday Islam*, écrit ainsi sur les conclusions du chercheur:

If Poliakov is correct, it is traditional rural society that will “restructure” the official religious establishment, and not the other way around; nor will the efforts of party officials to derive legitimacy from official religious institutions prove successful in the long term... Poliakov’s concluding discussions on social groups and social tensions make clear how skeptical he is that Central Asian elites will be able to cope adequately with the crises their society must confront. (Poliakov & Olcott 2016, xxiv)

L'argument de Poliakov est que les sociétés d'Asie centrale ont une tendance à revenir vers leur état original et leur fonctionnement traditionnel. Avec le retour à l'islamisation et des clercs s'impliquant dans la politique et dans les lieux de pouvoir, la société est entraînée « en arrière », selon les propres mots de Poliakov (Поляков 1989) : « He fears that Islam, now being elevated to something approaching a state religion—and indeed, Islamic clerics are becoming active in

legislative politics—will be used to bind Central Asian society to the system even more tightly. » (Poliakov & Olcott 2016, xvii).

Bien que la vision de Poliakov soit marxiste (il pensait que le retard et le manque de progrès étaient synonymes de traditionalisme et empêchaient une société d'évoluer), son interprétation de la société rurale traditionnelle ouzbèke et son rôle de perpétuité à travers les régimes mérite d'être scruté dans le cadre de cette recherche. Plus précisément, une institution traditionnelle en particulier représente la société rurale dont Poliakov parle : le *mahalla*. *Qu'est-ce qu'un mahalla ? Comment s'est-il perpétué à travers les différents régimes ?* Voilà des questions qui seront discutées dans cette section du chapitre.

4.1.1. *Le mahalla et son rôle dans la société.*

Le *mahalla* est un quartier qui se gère de façon autonome ayant jusqu'à avoir son propre système de justice. Poliakov lui a attribué un rôle clé dans la préservation de la tradition islamique durant l'influence de l'idéologie soviétique. En fait, le *mahalla* « tient dans ses mains toute la vie idéologique » (Поляков 1989, 57) et est souvent le centre de la vie religieuse en retrait des regards du clergé officiel. Durant l'époque soviétique, le *mahalla* a graduellement repris le contrôle de la vie économique et sociale rurale sous le couvert des *kolkhoses*.

Originaire d'une communauté rurale, cette institution a suivi la modernisation de la société de sorte que même dans le milieu urbain, on trouvait des *mahallas* qui correspondaient à des ensembles immobiliers. Naumkin partage la même analyse en ce qui a trait à l'importance des *mahallas* dans la société ouzbèke, décrivant ces ensembles immobiliers de « semi-self-governed units, each with a mosque and a *maktab*, or religious primary school » (Naumkin 2005, 8). Dans le cadre de vie des *mahallas*, le clergé parallèle a pu devenir « le principal pilier de l'islam

centrasiatique » (Поляков 1989, 76). Par la passation de leurs titres de génération en génération, les *mullas* et les *sheikhs* exercent une influence très importante sur la population. Notamment, les ordres de sufi n'ont jamais cessé d'exister dans la région, selon l'auteur.

En outre, chaque *mahalla* a des *aksakals* (*homme à barbe blanche*), des conseils des aînés, des leaders résidents-élus par la communauté, qui exercent l'autorité au niveau social et économique au sein de la communauté. Karagiannis précise également que ces aînés peuvent intervenir dans des conflits domestiques ou entre les ménages, mener des rituels religieux et traditionnels et d'autres événements importants communautaires. (2010, 111). Naumkin, pour sa part, parle d'un « conseil des aînés », qui sera d'ailleurs un mécanisme crucial pour l'influence et le contrôle de l'État auprès des communautés ouzbèkes (Naumkin 2005, 109).

Afin de mieux comprendre le rôle de ces « institutions régionales indigènes » (Dadabaev 2017, 77), leur relation étroite avec l'État et comment elles étaient contingentes au changement tout en contribuant à la continuité à travers les régimes, nous examinerons plus en détail le rôle du *mahalla* dans la société et son rapport avec le pouvoir et la religion.

4.1.2. *Mahalla traditionnel pré-soviétique.*

Dadabaev a produit l'un des récits détaillés les plus récents sur le mahalla en Ouzbékistan. Il mentionne qu'« avant la révolution bolchevique et l'établissement des républiques d'Asie centrale, les institutions locales traditionnelles remplissaient des fonctions telles que la collecte des impôts, la promulgation d'ordonnances, le maintien de la sécurité, l'arbitrage des différends entre les résidents et la tutelle des orphelins et des veuves » (Dadabaev 2017, 78). L'anthropologue Petric fait remonter la naissance du concept de *mahalla* à l'interaction entre les populations iraniennes sédentarisées et les populations turques en processus de sédentarisation. Au fur et à

mesure de ces interactions, l'espace urbain est devenu le reflet de nouvelles tendances et de changement de rapport de pouvoir politique entre les peuples avec l'augmentation rapide d'échanges matrimoniaux (Petric 2002, 247). Si les quartiers des villes étaient historiquement représentatifs de lignées de groupes ethniquement homogènes, ils incluaient désormais différents groupes ethniques et leur fonction changeait pour fournir un espace d'interaction sociétale pour un groupe social hétérogène nouvellement formé. Voici comment Petric décrit cette dynamique :

Les différentes couches de la société se fréquentent et entretiennent ainsi de forts rapports de dépendance. Ces sociétés fonctionnent selon des status sociaux héréditaires. Les couches « aristocratiques » appartenant à l'élite politique, religieuse ou commerçant ont besoin d'une population de condition plus modeste pour entretenir des relations d'obligation réciproques. L'espace social de la *mahalla* sert alors à entretenir des relations sociales fondées sur des inégalités de statuts qui créent des liens entre les individus. (Petric 2002, 247).

Dans le même ordre d'idées, Dadabaev donne des exemples de lieux et coutumes traditionnels associés avec des *mahallas*. Par exemple, les salons de thé « *chaikhona* » offraient un espace d'échange d'informations entre les habitants du quartier, ou encore « *gap* » (littéralement « mot » ou « parole »), signifiant une association non officielle entre les résidents du groupe. Une autre structure traditionnelle de *mahalla* est le « *khashar* » qui signifie « soutien mutuel volontaire » et permettait d'organiser un soutien et une assistance entre les résidents comme la construction d'une maison (Dadabaev 2017, 80). En ce sens, « le mahalla a historiquement fonctionné comme une unité d'identité fournissant une base pour une autonomie efficace », évoque Dadabaev (2017, 79). Dans un autre sens, Dadabaev met de l'avant une autre fonction importante du *mahalla*, telle que la construction d'une communauté autour des métiers. En effet, historiquement, les quartiers

ou les zones résidentielles communes regroupaient des professions spécifiques, renforçant ainsi la « sécurité et l'influence politique » des groupes professionnels (Dadabaev 2017, 81). Cependant, la recherche sur cette question n'est pas claire quant à savoir si les communautés s'installaient ensemble en fonction de l'identité professionnelle et du statut politique ou plutôt en raison de la proximité du lieu de travail. Enfin, Dadabaev discute de l'importance des rôles de « résolution de problèmes » des *mahallas* (Dadabaev 2017, 81), en particulier en ce qui concerne l'irrigation. Selon ses recherches, il existait des systèmes d'irrigation locaux, privés et communautaires dans des villes telles que Boukhara et Tachkent. À cet égard, chaque communauté avait un responsable (*aryq-aksakal*) pour gérer les installations d'eau et la distribution de celle-ci au sein des communautés et des villages. Ce système assurait une consommation d'eau communautaire avantageuse tant pour la main-d'œuvre utilisée pour l'irrigation des cours résidentiels que pour la répartition de cette ressource au sein de la population. Simultanément, ce système a apporté des responsabilités spécifiques à chaque communauté ainsi qu'aux individus pour utiliser correctement la ressource lorsqu'elle était disponible (Dadabaev 2017, 83).

L'exposé des caractéristiques et des fonctions du *mahalla* par Dadabaev est intéressant à deux égards. Premièrement, il est à noter que la raison d'être de ces communautés semble être plutôt fonctionnelle et pratique, permettant à la population de gérer ses propres ressources d'une part, mais aussi en fournissant des structures d'échanges sociaux, d'entraide et des marqueurs identitaires. Deuxièmement, les *mahallas* représentaient des structures « non officielles » et indépendantes des centres administratifs. Cela est demeuré le cas à l'époque pré-soviétique, y compris durant la période où la région était sous l'empire russe. Avec la colonisation par l'Empire Russe, les structures sociales du quartier n'ont pas été modifiées ou affectées, mais elles sont davantage devenues une partie de la délimitation de la ville (*gorod*), créant une identification plus

forte avec les centres administratifs (Petric 2002, 249). La colonisation en elle-même n'a pas apporté de changement radical dans les communautés, cela s'est produit en grande partie à l'époque soviétique.

4.1.3. *Mahalla soviétique : l'allié inattendu du communisme.*

Plusieurs auteurs parlent de la rupture au sein des institutions rurales dès l'arrivée des bolcheviks (Petric 2002, Khalid 2007, Dadabaev 2017). Comme l'a décrit Dadabaev, la première réaction soviétique aux structures du quartier a été de les éliminer les considérant comme une menace pour les institutions soviétiques. Cependant, cela n'était pas aussi simple que Moscou l'avait imaginé en raison de l'histoire et de l'enracinement profond des *mahallas* dans le tissu social. Les soviets imaginent alors une double politique à l'égard de ces structures consistant à « d'abord coopter les fonctions assurées par des *mahallas* pour propager les idées socialistes et ensuite, au fur et à mesure que cette politique progresse, à affaiblir l'influence des *mahallas* sur la population » (Dadabaev 2017, 86). Assez rapidement, les *chaikhonas* traditionnels sont devenus des « *chaikhonas rouges* » où désormais la littérature de propagande soviétique est devenue disponible. De même, les « *gaps* » sont devenus des « *gaps soviétiques* », la participation à laquelle a été encouragée par le parti communiste. Ces deux structures offraient une excellente plate-forme pour propager les idées soviétiques ainsi que rassembler les individus partageant ces idées. À cet égard, du début des années 1920 au début des années 1930, le *mahalla* devient peu à peu intéressant pour le gouvernement soviétique et les autorités autorisent le *mahalla* à jouer « certains rôles sociaux modestes » (Dadabaev 2017, 86). Ainsi, en 1932, un « comité de mahalla » à tendance communiste est créé par la République socialiste d'Ouzbékistan, permettant aux participants de la *chaikhona* de participer simultanément au comité de mahalla (Petric 2002, 252). Petric voit alors les structures traditionnelles fusionner avec le nouveau régime et les participants devenir

progressivement « les agents du pouvoir » : « Le comité de mahalla, en tant que structure de quartier, est intégré dans l'appareil soviétique afin d'assurer l'entretien des biens collectifs et un contrôle de la vie sociale se transformant de facto en un espace public laïc » (Petric 2002, 252).

Le *mahalla* a progressivement commencé à devenir un outil commode de l'administration soviétique pour promouvoir des objectifs gouvernementaux tels que l'édification de l'État socialiste et la laïcité de l'État (Dadabaev 2017, 88). Simultanément, l'approche des comités a permis au gouvernement de diminuer le rôle social du quartier au sein de la communauté. Comme l'a décrit Dadabaev : « le quartier est devenu une organisation sociale dont les objectifs étaient subordonnés aux objectifs de l'administration soviétique plutôt qu'une organisation autonome impliquant l'autonomie gouvernementale des résidents » (Dadabaev 2017, 88). De plus et surtout, une telle structure rattachée à l'administration permettait une surveillance directe de la communauté pour les activités antisoviétiques au sein de la communauté et même au sein des ménages. Dadabaev parle même de la capacité de surveiller les paiements de taxes sur les cultures et le bétail dans les ménages des résidents (2017, 88). Ainsi, les fonctions administratives de la communauté étaient désormais transférées aux autorités soviétiques et ne restaient plus au sein de la communauté.

Petric remarque qu'à l'époque de la création du comité de *mahalla*, l'Union soviétique a eu un changement de politique qui concernait non seulement l'Ouzbékistan et l'Asie centrale, mais l'ensemble du pays. Ces changements furent durant l'époque du « dégel » sous Khrouchtchev. Selon l'anthropologue russe Sergei Abashin, qui a fait un vaste travail de terrain en Ouzbékistan dans les années 90, dans cette nouvelle politique, le *mahalla* est plutôt considéré comme l'une des « organisations amateurs » qui ont commencé à émerger à travers le pays au même titre que des réunions de parents (*roditelskiye sobraniya*), les *droujinas* populaires (*narodnaya drouzhina*), les

tribunaux de camarades (*tovarisheskij sud*), les comités domiciliaires (*domovoj komitet*), les conseils de femmes (*zhenskij komitet*). Néanmoins, ce changement de politique a permis la réhabilitation des structures traditionnelles et officieuses dans le but de répandre l'idéologie et de contrôler les biens collectifs. Cela a également rendu la politique soviétique plus flexible envers la population, rendant l'État soviétique non plus uniforme mais diversifié et inclusif des groupes traditionnels sous l'auspice communiste. De plus, cette inclusivité offrait aux groupes ethniques un billet pour la société moderne que l'URSS était en train de construire.

Abashin voit, quant à lui, un lien direct entre la formule soviétique induite par Staline « nationale dans la forme, socialiste dans le contenu » et l'attribution de fonctions idéologiques aux *mahallas*. Plus tard cette même formule permet aux États post-soviétiques de répondre avec souplesse aux conditions politiques changeantes et de s'ajuster à la nouvelle idéologie nationale. Abashin a élaboré sur l'expression de Staline ainsi :

le sens de cette expression était volontairement philosophique et vague. Les catégories choisies de « forme » et « contenu » permettaient soit de souligner l'importance et l'indépendance de la « forme nationale » su même titre que « contenu socialiste », soit, au contraire, pour souligner le caractère secondaire et la dépendance de la « forme » par rapport au « contenu » ... l'administration bolchevique s'est réservé la possibilité d'interpréter assez librement cette « dialectique » et de tirer de ce schéma les conclusions pratiques les plus différentes, voire opposées, s'adaptant aux contextes changeants. (Абашин 2011, 95)

Cette déclaration est importante, car dans les années 1980, *mahalla* a fait son chemin pour transformer l'entité « populaire » (*narodnaya*) à une entité « nationale ». Cette étape a commencé avec deux évènements clés au niveau du pouvoir soviétique : la mort de Brezhnev en 1982 et la mort de Sharaf Rashidov, le premier secrétaire du Comité central du Parti communiste de la RSS

d'Ouzbékistan. Abashin voit un renouveau au niveau de la définition du *mahalla* à cette époque dans laquelle l'institution a finalement été transférée d'une structure sociale facultative à la catégorie des institutions officielles, avec de nombreuses nominations administratives renouvelées, création de plusieurs nouvelles commissions, redéfinition des responsabilités (Абашин 2011, 104). En 1987, quand la *perestroïka* est annoncée par Gorbatchev, la notion du *mahalla* est devenue davantage à l'ordre du jour avec des nouveaux débats idéologiques publics. Entre autres, les textes réflexifs officieux (ou plutôt des messages officiels dévoilés, selon Abashin) discutent de l'héritage du *mahalla* traçant le lien direct entre le passé traditionnel et la société ouzbèke d'aujourd'hui (Абашин 2011, 105). Dans ces réflexions, la *mahalla* est vue comme un élément inchangé qui aujourd'hui gagne en autorité et possède un énorme potentiel pour diriger le peuple à travers le *perestroïka* en influençant les traditions ou en encourageant celles-ci s'ils allaient dans la même direction que les valeurs socialistes de la société. La suite est décrite ainsi par l'anthropologue :

En 1990, alors que l'Indépendance n'était aucunement discuté, des projets de lois ouzbèkes sur l'autonomie locale et la propriété ont été publiés en Ouzbékistan, dans lesquels le comité de la *mahalla*, en tant que « corps administratif de l'autonomie territoriale et sociale, était proposé d'offrir le statut d'une personne morale et le droit de posséder « la propriété du mahalla. (Абашин 2011, 105)

Le *mahalla* a ainsi été légitimé pour devenir l'élément s'inscrivant dans les changements à la fois idéologiques et structurels en URSS de cette période.

4.1.4. Instrumentalisation du *mahalla* dans l'Ouzbékistan post-indépendant.

Après l'indépendance, le *mahalla* devient un élément clé pour la légitimation du pouvoir auprès du peuple ouzbek. Assez tôt après l'indépendance, le président Karimov a fait l'éloge au

mahalla, une institution qui a préservé les véritables traditions ouzbèkes tout au long du régime soviétique. Petric cite le président dans son discours de 1994 : « La *mahalla* est le miroir de notre vie politique et sociale. Les meilleures traditions, moeurs et coutumes que sont la générosité, la gentillesse de notre peuple, se reflétaient et se traduisaient dans la vie de la *mahalla* à travers les fêtes et les deuils » (Petric 2002, 256). Le mahalla est ainsi devenu la manifestation de « l'ouzbékité » (*uzbekchilik*) et la véritable identité de la nation ouzbèke qui a survécu à travers le temps. Ainsi, le *mahalla* s'est vu attribuer un statut officiel d'institution sociale reconnue par le nouveau gouvernement, institution particulièrement chargée d'influencer positivement et de préserver la culture ouzbèke (Dadabaev 2017, 89).

Dans cette reconnaissance officielle, l'intérêt de l'État était plus qu'une préservation culturelle. Le gouvernement voyait dans les *mahallas* la capacité de promouvoir le dialogue interethnique et d'aider à stabiliser les sociétés nouvellement établies dans le contexte du changement démographique. Cette institution est ainsi devenue une communauté imaginaire à travers laquelle une société ouzbèke idéale du futur peut être projetée. Après avoir reconnu le statut officiel des *mahallas*, le gouvernement a créé des comités exécutifs, établi des budgets, nommé des représentants et défini leurs fonctions (Dadabaev 2017, 89). Désormais, la visibilité et la structure claire des *mahallas* étaient sans précédent par rapport à l'ère soviétique. En 2002, Petric décrit les délimitations des *mahallas* comme suit :

La *mahalla* soviétique n'était pas clairement délimitée et englobait en général une population de 5 000 habitants. L'espace national a été reconfiguré en quelque 30 000 mahalla. À l'heure actuelle, le découpage administratif en mahalla n'est pas achevé. Un oukaz présidentiel définit une mahalla comme une circonscription administrative regroupant à peu près 500 familles, mais beaucoup d'entre elles sont encore constituées de

plus de 1000 foyers comme à l'époque soviétique. Elles dépendent hiérarchiquement de la municipalité rebaptisée, *hokimiat* ou de l'arrondissement, *rayon* (pour les grands centres urbains). (Petric 2002, 257)

Avec la structure, la définition et la délimitation plus claire, une meilleure capacité de surveillance sur la population était possible et la tentation d'étendre son pouvoir s'est accrue au sein du régime de Karimov. Ainsi, dans la première décennie de l'indépendance du pays, ou l'instabilité politique et religieuse régnaient, les menaces étaient présentes. Les autorités ouzbèkes ont bénéficié de l'occasion pour utiliser les *mahallas* comme instrument de lutte contre les menaces religieuses telles que l'extrémisme islamiste.

4.2. La carotte et le bâton du gouvernement

4.2.1. Mahalla comme instrument coercitif de contrôle.

À la suite de la montée de l'islamisme en Ouzbékistan, on a vu que l'État a fait preuve d'autoritarisme, possiblement le plus prononcé de la région, qu'il a utilisé des représailles brusques contre la mouvance islamiste et a ainsi assez rapidement maîtrisé la situation. Dans ces mesures de contrôle, l'État a laissé une place importante au système traditionnel des *mahallas* en place. Naumkin décrit bien le mécanisme d'influence bâti par l'État ouzbek. Le chercheur retrace la décision d'utiliser d'autres méthodes que punitives à la suite des événements de février 1999. C'est à ce moment que le gouvernement décide d'utiliser activement les structures de la gouvernance communautaire, si bien ancrée dans la société rurale et urbaine. Notamment, le conseil des aînés a reçu le support direct de l'État et les *mahallas* ont bénéficié d'aide financière.

The *mahalla* councils make it possible to control the situation in residential areas, while government agencies may obtain information on the situation in the neighborhood and

prevent mobilization actions by the Islamists. Furthermore, the development of these councils, consisting in the transfer of certain governing functions to them, is viewed as a step toward the development of local self-government, along with the observance of local customs. (Naumkin 2005, 110)

En effet, ce modèle était bien connu par l'appareil gouvernemental ouzbèk. Adeb Khalid s'est penché sur l'étude de ce même mécanisme d'influence et de contrôle à l'époque soviétique. Il est également d'avis que le *mahalla* agissait en tant qu'instrument de surveillance de l'État même à l'époque soviétique, sauf que durant l'URSS, les *mahallas* étaient considérés comme une cellule du parti communiste et du comité administratif (Khalid 2007, 180). Le régime de Karimov a parlé notamment d'un « rajeunissement » du *mahalla* tout en reconnaissant son statut constitutif pour la société ouzbèke. L'omniprésence du *mahalla* dans la société était sans doute un outil permettant à l'État de séparer le pays entier en unités bien « visibles » et encadrées atteignant aussi efficacement les milieux ruraux qu'urbains. Khalid décrit le résultat ainsi: « Mahalla committees are now formal administrative organs of the state, responsible to regional governors and tasked with the implementation of government decrees and policies. The mahalla still continues to be the place where people lead their daily lives, but it has now been absorbed into the administrative structure of the modern state » (Khalid 2007, 181).

C'est ainsi que les unités traditionnelles ouzbèkes de *mahalla* et *d'aksakal* sont devenues un système de surveillance utilisé aujourd'hui par Karimov dans sa campagne contre l'Islam non-officiel. Puisqu'historiquement le *mahalla* pénétrait tous les aspects de la vie de ses membres et avait le pouvoir de s'ingérer dans la vie privée des ménages, ce modèle s'est avéré très efficace pour surveiller les pratiques religieuses à l'intérieur des maisons. En travaillant étroitement avec la police, les comités des *mahallas* pouvaient faire du porte-à-porte pour vérifier quel membre d'une

famille prie, qui porte une barbe et qui enseigne l’Islam aux enfants (Khalid 2007, 181). Les politiques de contrôle et de surveillance étaient si ouvertement pratiquées et si étendues qu’elles ont attiré l’attention de Human Rights Watch. Voici la description par Khalid de la mesure dans laquelle les forces de l’ordre ouzbèkes ont utilisé les comités *mahallas* pour le contrôle religieux :

According to a Human Rights Watch report on the subject, law enforcement agencies reportedly have given mahalla committee chairmen questionnaires seeking information such as lists of the names and addresses of those who encourage women and children to pray or of those who themselves pray in unauthorized places in the city; information about “Wahhabis” who have served a prison sentence and information about their families; lists of those who have or have had a beard and those considered “authoritative,” “leaders,” or “unruly”. (Khalid 2007, 181)

Khalid y voit des « rituels » purement soviétiques, mais cette surveillance n’était pas la seule technique des autorités. Khalid évoque également de l’humiliation publique, comme un autre rituel hérité de l’URSS. L’auteur parle de l’utilisation de rassemblements haineux organisés par des comités de *mahallas* et comprenant des représentants du gouvernement venus visiter en raison des crimes commis par un des résidents (tel que suivre la mauvaise religion). Ces rassemblements comprennent aussi bien les habitants du *mahalla* que l’accusé (ou ses proches), en présence de l’officiel qui dénonce les crimes en question, suivi des habitants qui se relaient à tour de rôle pour dénoncer l’accusé reniant ainsi leurs relations de voisinage (Khalid 2007, 182). Selon Dadabaev, de telles initiatives et méthodes sévères entraînent un désengagement des résidents de certaines des initiatives du *mahalla*. Néanmoins, dit l’auteur, les gens restent généralement tolérants envers le *mahalla* et cherchent à contribuer au bon fonctionnement de cette communauté (Dadabaev 2017, 93). La raison en est le rôle unificateur et le sentiment d’appartenance entraîné par la communauté.

4.2.2. *Mahalla* comme marqueur d'identité ouzbek.

Malgré le bras de fer du gouvernement, les citoyens du *mahalla* ont résisté et ont continué à associer la communauté aux valeurs traditionnelles, à l'indépendance du centre administratif et à l'action spontanée d'entraide (Dadabaev 2017, 92). Les habitants semblaient toujours conscients du rôle traditionnel joué par le *mahalla* dans les époques pré-soviétique, soviétique et post-soviétique. Ces institutions unissaient le peuple à plusieurs niveaux et jouaient le rôle de « grassroots organizations of residents who shared common values and pooled their resources to solve problems » (Dadabaev 2017, 92). Cet énoncé de Dadabaev fait référence à la dimension non officielle du *mahalla* chérie par ses résidents. Pour les habitants, le *mahalla* constitue avant tout « la transmission d'un patrimoine paternel » (Petric 2002, 262) dans lequel les fils restent toujours au domicile du père et les femmes déménagent après le mariage. Ainsi, la maison familiale, associée au *mahalla*, a davantage un caractère identitaire qu'un simple lieu de résidence. Plus précisément, après l'indépendance, Petric parle de la réactivation du *mahalla*, auquel d'ailleurs l'État a participé. Cela a entraîné l'apparition des petits commerces, cafés, restaurants ainsi que plusieurs initiatives citoyennes pour faire vivre leur communauté. Cela correspond à la projection de la société idéale discutée ci-dessus :

la *mahalla* imaginée incarne aussi un changement de perception des relations sociales, matérialisé par le poids du groupe et de la tradition. Le pouvoir veut restaurer une véritable société de face à face dans laquelle la *mahalla* constitue le nouveau modèle de vie où se réorganisent le temps social, la perception de l'altérité ou encore la perception du territoire. (Petric 2002, 266).

On se retrouve ainsi dans la dimension du « nation-building » ainsi que la construction de l'identité. Cet aspect identitaire s'ajoute à l'identité ouzbek, musulman, post-soviétique,

traditionnel ainsi que l'aspect panislamiste nouvellement introduit en Asie centrale. Effectivement, en regardant les nombreux aspects identitaires, il devient évident que les mouvances islamistes ne composent qu'une partie de la vision multi-facettes de l'identité dans le cas étudié. Ainsi, les mouvements islamistes, panislamistes et panturquistes n'arrivent pas à gagner du terrain dans l'esprit des nations centrasiatiques, en raison de la conscience trop forte de l'ethnicité et de la nationalité instaurée par le régime soviétique, ce que le cas du *mahalla* manifeste. Même si cette dynamique peut soudainement évoluer avec le changement de générations ou du pouvoir, il s'agit d'un véritable « melting pot » identitaire qui illustre l'imbroglio que représente la formation de l'identité nationale en Ouzbékistan.

Alors que certains voient la réislamisation post-soviétique comme une renaissance de la religion, d'autres soulignent une profonde dichotomie qui se crée dans la société, favorisant ainsi les conflits ethniques potentiels, d'une part, et la répression de la « mauvaise » expression religieuse, d'autre part. Comme le souligne Biard dans son récent article (2017), plusieurs chercheurs ont confondu une simple « visibilité » accrue de l'islam dans les espaces privés et publics avec une véritable renaissance religieuse. Depuis l'époque soviétique, dit-elle, « il y a eu peu de bouleversement au sens religieux mais plutôt un changement dans son expression politique » (Biard 2017, 108). En effet, l'emphase mise sur la sécularisation soviétique par les élites dirigeantes laisse beaucoup de doute sur la volonté de véritablement réislamiser la société, on peut donc parler de réinstrumentalisation politique de l'islam. Pour cette raison Biard voit le dilemme de l'islam comme une simple « 'reconstruction de l'espace' politique tout en s'adaptant au nouvel environnement sociopolitique » (Biard 2017, 108).

En ce qui concerne le rôle symbolique attribué au *mahalla* comme élément clé de la rupture avec le passé soviétique et comme un lien avec le passé traditionnel du peuple ouzbèke, il est

pertinent de se tourner vers les conclusions de Abashin, qui réfère dans ce passage à la *mahalla* comme une marque (*brend*) nationale originale des années 1980 :

Donner à mahalla le statut de symbole de la société ouzbek résistant au pouvoir soviétique ressemble à une tentative rétroactive, après l'effondrement de l'URSS et la « libération » des républiques d'Asie centrale, d'inscrire la marque nationale nouvellement acquise et appropriée dans le nouveau récit post-soviétique de la lutte contre le totalitarisme et la décolonisation... Ainsi, Karimov n'a fait que poursuivre la politique qui s'était formée pendant la période soviétique, lui a donné un nouvel élan, en utilisant les mécanismes déjà créés et les clichés idéologiques pour « promouvoir » une nouvelle marque. Pour marquer une rupture avec le passé récent, il suffisait que les termes de la formule utilisée par Staline changent de place : « national » devenu un authentique « contenu », et « socialiste » une « forme » artificiellement imposée. (Абашин 2011, 109).

Conclusion

Dans son article consacré aux 30 ans d'indépendance de l'Asie centrale, Adeer Khalid résume les 30 années de recherche dans diverses disciplines sur le sujet de l'islam dans la région et déclare:

The enormous transformations of the twentieth century in Islam in Central Asia cannot be explained by the manuscripts of jurists and amulet-makers or by Sufi hagiographies. We need a serious accounting of change, not an assertion of total continuity. Modern Central Asia is one of the most culturally complex regions of the world (Khalid 2021b, 550).

Khalid critique les tentatives qu'il a observé dans la littérature, de recréer et de retracer le courant « originel » de l'islam propre à l'Asie centrale qui a survécu à travers des régimes politiques, des changements sociaux et des événements historiques. Avec ce mémoire, nous avons tenté d'exposer plusieurs éléments avec lesquels Khalid serait potentiellement d'accord : la transformation profonde qu'a connue l'islam tout au long du XXe siècle, la complexité culturelle de la région, et le fait que le changement se produit inévitablement dans la continuité.

Ce travail de recherche a commencé par une observation selon laquelle les mouvements islamistes et les groupes radicaux n'ont pas eu autant de succès et n'ont pas été aussi répandus que ce à quoi s'attendaient les experts de la région et possiblement les groupes radicaux eux-mêmes. Ce constat nous a conduit à nous interroger sur les facteurs qui ont contribué à la non-prolifération de l'islamisme radical dans la région. En posant la question de recherche et en s'appuyant d'abord sur la revue de la littérature, on en est inévitablement arrivé à l'importance du passé soviétique dans la région et à son rapport à la religion de l'islam. Bien que la rupture avec le passé soviétique et le retour aux pratiques islamiques traditionnelles aient été anticipé durant l'époque de la

dissolution de l'URSS, une forte continuité semble avoir été maintenue. Ce travail de mémoire s'est alors penché sur la nature et le mécanisme de cette continuité.

En choisissant le cas de l'Ouzbékistan et en séparant notre recherche par les époques soviétiques (et brièvement pré-soviétique) et post-soviétique dans les chapitres 2 et 3, nous avons pu étudier la formation de la nation, du nationalisme et leur rapport changeant à l'islam à la fois dans la république socialiste soviétique d'Ouzbékistan et l'Ouzbékistan contemporain indépendant. Cette approche nous a permis de décomposer des éléments spécifiques de la construction de la nation dans l'Ouzbékistan moderne et leur lien direct avec la création de la nation ouzbèke par l'administration bolchevique de Moscou. L'instauration de la structure bureaucratique soviétique (*nomenklatura*), la délimitation de frontières basées sur la langue et les facteurs économiques des groupes ethniques étaient parmi les principaux éléments qui persistaient dans la définition moderne de la nation ouzbèke. Plus précisément, la nation ouzbèke était en continuité avec les définitions établies par l'Union soviétique et cette continuité était soutenue par les élites politiques, issues du parti communiste.

Ces élites ont cependant tenté de rompre avec l'héritage soviétique en projetant l'« ouzbekité » bien dans le passé pré-soviétique, faisant des liens avec des personnages historiques comme le conquéreur perse Tamerlan. L'élément principal de cette rupture a été de mettre l'Islam au premier plan de « l'ouzbekité » et de faire revivre la religion après 70 ans de répression. Ce renouveau, bien qu'incontestablement fort bien documenté, semble avoir entretenu la continuité plutôt que la rupture avec le passé soviétique. Cela était dû en partie à la machine soviétique du contrôle de religieux bien établie qui a été appropriée par la nouvelle administration ouzbèke.

En effet, pendant la période soviétique, l'islam a été fortement réprimée, mais pas complètement détruite. Une direction spirituelle (*muftiyya*), contrôlé par l'État, a été maintenue à

Tachkent par les bureaucrates soviétiques. Certaines pratiques privées qui prenaient la forme de rassemblements communautaires traditionnels étaient autorisés et toute manifestation publique telle que la prière était interdite. Ainsi, le régime soviétique a pu dépolitiser l'islam et exercer un contrôle sur l'expression religieuse individuelle, créant une forme spécifique d'islam. Cette forme d'islam, selon la littérature, est devenue la base du contrôle étatique de l'expression religieuse dans l'Ouzbékistan postindépendance. Cela a également renforcé la notion soviétique du « bon » islam local par rapport au « mauvais » islam étranger. Cela semblait être l'un des principaux éléments d'un contrôle réussi de la pratique religieuse individuelle et de la suppression des influences religieuses extérieures et non officielles.

Notre objectif dans le dernier chapitre était de voir comment s'opérait et s'opère ce contrôle dans le cas de l'institution traditionnelle ouzbèke de *mahalla*. En décomposant le rôle communautaire de la *mahalla* pendant les périodes pré-soviétique, soviétique et post-soviétique, nous avons vu le rôle changeant de cette institution au fil du temps tout en maintenant la continuité. Étant une structure autonome et indépendante de l'État, la *mahalla* jouait un rôle fonctionnel et pratique pour la communauté locale tout en fournissant un sentiment d'appartenance. Les autorités soviétiques ont vu une menace potentielle dans ces institutions, mais au lieu de les supprimer, elles ont réussi à lier l'objectif social et communautaire de la *mahalla* aux idées socialistes et communistes de l'administration de l'URSS. Pendant la période soviétique, la *mahalla* est passée d'une organisation populaire en un comité officiel de *mahalla* avec un message communiste.

À la suite de l'indépendance de l'Ouzbékistan, la *mahalla* a permis au nouveau gouvernement ouzbek d'établir une plus grande portée à l'intérieur des communautés et même des maisons du peuple. La surveillance des pratiques religieuses, le contrôle communautaire et les techniques d'humiliations collectives faisaient partie des outils offerts par l'État aux *mahallas*. Les

pratiques de surveillance et de contrôle étaient parallèle à la glorification du rôle de *mahalla* en tant qu'institution de l'« ouzbékité ». La *mahalla* a été saluée par le gouvernement comme un lien avec l'héritage ouzbek et la pierre angulaire de la bonté ouzbèke et de sa nature communautaire. La *mahalla* devint ainsi la manifestation de la « bonne » « ouzbékité » et de la religiosité qui devaient être maintenues et sauvegardées par le peuple lui-même. La responsabilité du maintien de la « bonne » culture ouzbèke incombait alors à chacune des communautés, tant dans les régions rurales qu'urbaines, représentées par la *mahalla*. Elle est ainsi devenue un outil de construction identitaire dont la pratique religieuse faisait partie intégrante et les personnes elles-mêmes étaient responsables de ne pas laisser les « autres » influences étrangères religieuses pénétrer la communauté.

En s'intéressant aux *mahallas*, nous avons pu exposer un des mécanismes du contrôle de l'État de la sphère religieuse. Le caractère de surveillance de cette institution s'est mis en place et s'est développé à l'époque soviétique et ce mécanisme, couplé avec la construction de la nation ouzbèke comme définie par l'URSS, me semble avoir contribué fortement à la non-prolifération de l'islamisme radical dans la région et plus particulièrement en Ouzbékistan. Alors que la *mahalla* offrait les éléments importants de la continuité avec le passé pré-soviétique et soviétique, elle a subi d'importants changements et manipulations à travers les régimes pour devenir aujourd'hui une institution officielle du gouvernement ouzbek.

Alors que de nombreuses recherches ont été faites sur l'islam et l'islamisme en Asie centrale, dont certaines très bien résumées par Khalid (2021b) ainsi que Kassymbekova et Chokobaeva (2021) dans leurs récents articles, le rôle de la *mahalla* dans les pratiques religieuses reste encore à explorer. De plus, plusieurs dimensions additionnelles peuvent être explorées en ce qui concerne l'influence de cette institution sur le *nation-building* et la construction de l'identité.

À cet égard, de nombreuses questions restent sans réponse au sujet du sentiment d'appartenance et d'identité offert par les *mahallas* et de leur influence sur les pratiques islamiques individuelles. Aussi, il pourrait être pertinent de comprendre comment les groupes islamistes traitent avec les *mahallas* afin de pénétrer les communautés locales. Bref, ce sujet offre de nombreuses possibilités pour mieux comprendre la dynamique de changement dans la continuité, études qui peuvent être fort utile pour comprendre les mécanismes du contrôle de l'État à l'égard de la religion. Afin d'étudier correctement le sujet des *mahallas*, un travail de terrain supplémentaire reste nécessaire, car ce sujet n'est pas aussi bien documenté dans la littérature russe et occidentale. En russe, ces études proviennent principalement de l'ère soviétique et sont fortement influencées par l'ère soviétique, tandis que les études dans les nouvelles œuvres académiques ouzbèkes risquent d'être influencées par le message officiel fortement contrôlé du gouvernement ouzbek. Ainsi, un regard plus récent, plus frais et impartial sur cette institution unique reste très pertinent.

Bibliographie

- Akbaryusupov. 2022. « Shavkat Mirziyoyev signs pardon decree ». The Tashkent Times. 20 mars 2022. <https://tashkenttimes.uz/national/8588-shavkat-mirziyoyev-signs-pardon-decree-4>.
- Akchurina, Viktoria. 2019. « The Incomplete State: Re-conceptualizing State and Society Relations in Central Asia: The State, Ideology and Power ». Dans , 263-83. https://doi.org/10.1007/978-3-319-97355-5_12.
- Anderson, Benedict Richard O’Gorman. c2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. <https://hdl.handle.net/2027/heb01609.0001.001>.
- Askarov, Mirzokhid. 2022. « Central Asia: a new history from the imperial conquests to the present ». *Ethnic and Racial Studies* 45 (8): 1544-46. <https://doi.org/10.1080/01419870.2021.1973055>.
- Balci, Bayram. 2018. *Islam in Central Asia and the Caucasus Since the Fall of the Soviet Union*. Oxford University Press.
- Balci, Bayram. 2015. « Reviving Central Asia’s religious ties with the Indian subcontinent? The Jamaat al Tabligh ». *Religion, State and Society* 43 (1): 20-34. <https://doi.org/10.1080/09637494.2015.1020140>.
- Baptiste, Enki. 2018. « Bayram Balci, Renouveau de l’islam en Asie centrale et dans le Caucase ». *Lectures*, avril. <http://journals.openedition.org/lectures/24561>.
- Bassin, Mark, éd. 2016. *Soviet and Post-Soviet Identities*. Reprint edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bayat, Asef. 2005. « Islamism and Social Movement Theory ». *Third World Quarterly* 26 (6): 891-908. <https://doi.org/10.1080/01436590500089240>.
- Biard, Aurélie. 2010. « Religieux et recomposition : le cas du Kirghizstan ». *Socio-anthropologie*, n° 25-26 (juillet). <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1271>.
- . 2017. « Islam, Ethno-Nationalism, and Transnational “Faith Community” in Kyrgyzstan ». Dans *Religions, Nations, and Transnationalism in Multiple Modernities*, édité par Patrick Michel, Adam Possamai, et Bryan S. Turner, 107-34. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-58011-5_6.
- Bregel, Yuri. 2003. « An Historical Atlas of Central Asia ». Dans *An Historical Atlas of Central Asia*. Brill. <https://brill.com/display/title/7490>.
- Brie, Christian de. 2004. « Au temps de Gengis Khan et de Tamerlan ». *Le Monde diplomatique* 76 (8). <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/76/BRIE/56235>.
- Brower, Daniel R., Edward J. Lazzerini, et Edward Lazzerini. 1997. *Russia’s Orient: Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Indiana University Press.
- Brubaker, Rogers. 2012. « Religion and Nationalism: Four Approaches* ». *Nations and Nationalism* 18 (1): 2-20. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x>.

- Calhoun, Craig. 1993. « Nationalism and Ethnicity ». *Annual Review of Sociology* 19 (1): 211-39. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.19.080193.001235>.
- Cariou, Alain. 2015. *L'Asie centrale*. Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.cario.2015.01>.
- Chambaz, Bernard. 2001. « Abécédaire de l'Asie centrale ». *Le Monde diplomatique*. 1 janvier 2001. <https://www.monde-diplomatique.fr/2001/01/CHAMBAZ/7698>.
- Cheterian, Vicken. 2005. « L'Asie centrale entre nationalisme et islamisme ». *Le Monde diplomatique*. 1 mars 2005. <https://www.monde-diplomatique.fr/2005/03/CHETERIAN/11969>.
- Choksy, Carol E. B., et Jamsheed K. Choksy. 2015. « THE SAUDI CONNECTION: Wahhabism and Global Jihad ». *World Affairs* 178 (1): 23-34.
- Cornell, Svante E. 2018. « Central Asia: Where Did Islamic Radicalization Go? » Dans *Religion, Conflict and Stability in the Former Soviet Union*, Eds. Katya Migacheva and Bryan Frederick. Arlington, VA: RAND Corporation. <https://silkroadstudies.org/publications/joint-center-publications/item/13272-central-asia-where-did-islamic-radicalization-go?.html>.
- Dadabaev, Timur. 2013. « Community Life, Memory and a Changing Nature of Mahalla Identity in Uzbekistan ». *Journal of Eurasian Studies* 4 (2): 181-96. <https://doi.org/10.1016/j.euras.2013.03.008>.
- . 2015. *Identity and Memory in Post-Soviet Central Asia: Uzbekistan's Soviet Past*. 1st edition. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- . 2017. « Between State and Society: The Position of the Mahalla in Uzbekistan ». Dans *Social Capital Construction and Governance in Central Asia: Communities and NGOs in Post-Soviet Uzbekistan*, édité par Timur Dadabaev, Murod Ismailov, et Yutaka Tsujinaka, 77-95. Politics and History in Central Asia. New York: Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-52233-7_4.
- . 2021. « Manipulating Post-Soviet Nostalgia: Contrasting Political Narratives and Public Recollections in Central Asia ». *International Journal of Asian Studies* 18 (1): 61-81. <https://doi.org/10.1017/S1479591420000443>.
- Dembinska, Magdalena. 2021. *La fabrique des États de facto : Ni guerre ni paix*. Montréal (Québec): Les Presses de l'Université de Montréal.
- Dorransoro, Gilles. 1997. « O. Roy, La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations ». *Politix. Revue des sciences sociales du politique* 10 (40): 158-63. <https://doi.org/10.3406/polix.1997.1706>.
- English, Robert, Ekaterina Svyatets, et Azamat Zhanalin. 2010. « Nationalism and Post-Communist International Relations ». Dans *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190846626.013.463>.
- Euben, Roxanne. 1995. « When Worldviews Collide: Conflicting Assumptions about Human Behavior Held by Rational Actor Theory and Islamic Fundamentalism ». *Political Psychology* 16 (1): 157-78. <https://doi.org/10.2307/3791454>.
- Fathi, Habiba. 2004. « Islamisme et pauvreté dans le monde rural de l'Asie centrale post-soviétique: Vers un espace de solidarité islamique? » 1 novembre 2004. [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpPublications\)/289C0EB82BA763ACC1256F80003B9AEA?OpenDocument&panel=newsviews](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpPublications)/289C0EB82BA763ACC1256F80003B9AEA?OpenDocument&panel=newsviews).

- Fowkes, Ben. 1997. « Stalin and After: The Interplay of Modernization and Russification ». Dans *The Disintegration of the Soviet Union: A Study in the Rise and Triumph of Nationalism*, édité par Ben Fowkes, 62-89. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9780230377462_3.
- Francis. 2012. « What Causes Radicalisation? Main Lines of Consensus in Recent Research. » Radicalisation Research. 24 janvier 2012. <https://www.radicalisationresearch.org/research/francis-2012-causes-2/>.
- Freedom House. s. d. « Countries and Territories ». Freedom House. Consulté le 21 mai 2023a. <https://freedomhouse.org/countries/nations-transit/scores>.
- . s. d. « Kyrgyzstan: Nations in Transit 2021 Country Report ». Freedom House. Consulté le 13 juin 2023b. <https://freedomhouse.org/country/kyrgyzstan/nations-transit/2021>.
- Gaborieau, Marc, et Alexandre Popovic. 2001. « Islam et politique dans le monde (ex-)communiste ». *Archives de sciences sociales des religions* 46 (115): 5-13.
- Gatelier, Karine. 2012. « Entre réinterprétation du passé et difficile rapport à la modernité, les stratégies de légitimation du pouvoir ouzbek ». *Revue internationale de politique comparée* 19 (4): 41-65. <https://doi.org/10.3917/ripc.194.0041>.
- Global Terrorism Database. s. d. « Global Terrorism Database ». Consulté le 20 mai 2023. <https://www.start.umd.edu/gtd/>.
- Gunn, T. Jeremy. 2003. « Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia ». *Sociology of Religion* 64 (3): 389-410. <https://doi.org/10.2307/3712492>.
- Heathershaw, John, et David W. Montgomery. 2014. *The myth of post-Soviet Muslim radicalization in the Central Asian republics*. London: Chatham House, The Royal Institute of International Affairs.
- Hiro, Dilip. 2002. *War without End: The Rise of Islamist Terrorism and Global Response*. 1 édition. London ; New York: Routledge.
- Hirsch, Francine. 2000. « Toward an Empire of Nations: Border-Making and the Formation of Soviet National Identities ». *The Russian Review* 59 (2): 201-26.
- Hobsbawm, Eric. 1983. « Introduction: Inventing Traditions ». Dans *The Invention of Tradition*, édité par Eric Hobsbawm et Terence Ranger, 1-14. Canto Classics. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.001>.
- Hobsbawm, Eric. 1983. « Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914 ». Dans *The Invention of Tradition*, édité par Eric Hobsbawm et Terence Ranger, 263-308. Canto Classics. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.007>.
- Human Rights Watch. 2004. « Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan ». New York: Human Rights Watch.
- Inglehart, Ronald, et Pippa Norris. 2003. « The True Clash of Civilizations ». *Foreign Policy*, n° 135: 63-70. <https://doi.org/10.2307/3183594>.
- Isaacs, Rico. 2011. *Party System Formation in Kazakhstan: Between Formal and Informal Politics*. 1 édition. London ; New York: Routledge.
- IslomKarimov.Uz. s. d. « About the Complex ». The Islam Karimov Academic and Educational Complex. Consulté le 27 mai 2023. <http://islomkarimov.uz/en/page/kompleks-haqida>.

- Jeffrey, Denis. 2017. « La culture de la mort chez les jeunes djihadistes de l'État islamique ». *Frontières* 29 (1). <https://doi.org/10.7202/1042983ar>.
- Karagiannis, Emmanuel. 2007. « The Rise of Political Islam in Kazakhstan: Hizb Ut-Tahrir Al Islami ». *Nationalism and Ethnic Politics* 13 (2): 297-322. <https://doi.org/10.1080/13537110701293567>.
- . 2010. *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb Ut-Tahrir*. 1 edition. London ; New York: Routledge.
- Kassymbekova, Botakoz, et Aminat Chokobaeva. 2021. « On writing Soviet History of Central Asia: frameworks, challenges, prospects ». *Central Asian Survey* 40 (4): 483-503. <https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1976728>.
- Keller, Shoshana. 2001. *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917-1941*. Greenwood Publishing Group.
- Khalid, Adeeb. 2003. « A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan ». *International Journal of Middle East Studies* 35 (4): 573-98.
- . 2007. *Islam After Communism: Religion and Politics in Central Asia*. University of California Press.
- . 2021a. *Central Asia: A New History from the Imperial Conquests to the Present*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2021b. « Islam in Central Asia 30 years after independence: debates, controversies and the critique of a critique ». *Central Asian Survey* 40 (4): 539-54. <https://doi.org/10.1080/02634937.2021.1923458>.
- Khazanov, Anatoly. 1994. « The collapse of the Soviet Union: Nationalism during perestroika and afterwards ». *Nationalities Papers* 22 (1): 157-74. <https://doi.org/10.1080/00905999408408315>.
- Kubicek, Paul. 2017. « Explaining Islamist Orientations in Kyrgyzstan: Evidence from Survey Research * ». *Current Politics and Economics of Northern and Western Asia* 26 (2/3): 217.
- Kurzman, Charles. 1999. « Uzbekistan: The invention of nationalism in an invented nation ». *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 8 (15): 77-98. <https://doi.org/10.1080/10669929908720151>.
- Larroque, Anne-Clémentine. 2016. *Géopolitique des islamismes*. Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/geopolitique-des-islamismes--9782130729808.htm>.
- Lavergne, Nicolas de. 2006. « Bayram Balci, Missionnaires de l'islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen. Paris-Istanbul, Maisonneuve & Larose-Institut français d'études anatoliennes, 2003, 301 p. » *Archives de sciences sociales des religions*, n° 134 (mai): 147-299.
- Lemay-Hebert, Nicolas. 2009. « Statebuilding Without Nation-Building? Legitimacy, State Failure and the Limits of the Institutional Approach ». *Journal of Intervention and Statebuilding* 3 (1): 21-45. <https://doi.org/10.1080/17502970802608159>.
- Lillis, Joanna. 2018. « Uzbekistan: Even in Death, Cult Grows around Karimov | Eurasianet ». EurasiaNet. 6 juillet 2018. <https://eurasianet.org/uzbekistans-new-president-cult-Karimov>.
- . 2022. « Uzbekistan Urges Neighboring Afghanistan to Cut Ties to Terror | Eurasianet ». EurasiaNet. 26 juillet 2022. <https://eurasianet.org/uzbekistan-urges-neighboring-afghanistan-to-cut-ties-to-terror>.

- Louw, Maria Elisabeth. 2007. *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203961773>.
- Lubin, Nancy. s. d. « Islam and Ethnic Identity in Central Asia: A View from Below », 23.
- McGlinchey, Eric. 2011. *Chaos, Violence, Dynasty: Politics and Islam in Central Asia*. University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vkhhbq>.
- McGlinchey, Eric M. 2006. « Islamic Leaders in Uzbekistan ». *Asia Policy* 1 (1): 123-44. <https://doi.org/10.1353/asp.2006.0019>.
- Migacheva, Katya, et Bryan Frederick. 2018. « Religion, Conflict, and Stability in the Former Soviet Union »: Product Page. RAND Corporation. 2018. https://www.rand.org/pubs/research_reports/RR2195.html.
- Monroe, Kristen Renwick, et Lina Haddad Kreidie. 1997. « The Perspective of Islamic Fundamentalists and the Limits of Rational Choice Theory ». *Political Psychology* 18 (1): 19-43.
- Montgomery, David W., et John Heathershaw. 2016. « Islam, secularism and danger: a reconsideration of the link between religiosity, radicalism and rebellion in Central Asia ». *Religion, State and Society* 44 (3): 192-218. <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1220177>.
- Naumkin, Vitaliĭ Viacheslavovich. 2005. *Radical Islam in Central Asia: Between Pen and Rifle*. Rowman & Littlefield.
- Naumkin, Vitaly V. 2003. « Militant Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan ». *University of California, Berkeley*, juillet. <https://escholarship.org/uc/item/7ch968cn>.
- Norris, Pippa, et Ronald Inglehart. 2008. « Islamic Culture and Democracy: Testing the ‘Clash of Civilizations’ Thesis ». *New Frontiers in Comparative Sociology*, janvier, 221-50.
- Olcott, Martha B. 1981. « The Basmachi or Freeman’s Revolt in Turkestan 1918–24 ». *Soviet Studies* 33 (3): 352-69. <https://doi.org/10.1080/09668138108411365>.
- Olcott, Martha Brill. 2007. « THE ROOTS OF RADICAL ISLAM IN CENTRAL ASIA ». *Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace* Vol. 32, p. 1414.
- Omelicheva, Mariya Y. 2007. « Combating Terrorism in Central Asia: Explaining Differences in States’ Responses to Terror ». *Terrorism and Political Violence* 19 (3): 369-93. <https://doi.org/10.1080/09546550701424075>.
- . 2009. « Convergence of Counterterrorism Policies: A Case Study of Kyrgyzstan and Central Asia ». *Studies in Conflict & Terrorism* 32 (10): 893-908. <https://doi.org/10.1080/10576100903182518>.
- . 2010. « The Ethnic Dimension of Religious Extremism and Terrorism in Central Asia ». *International Political Science Review* 31 (2): 167-86. <https://doi.org/10.1177/0192512110364738>.
- . 2011. « Islam in Kazakhstan: a survey of contemporary trends and sources of securitization ». *Central Asian Survey* 30 (2): 243-56. <https://doi.org/10.1080/02634937.2011.567069>.
- . 2016. « Islam and power legitimization: instrumentalisation of religion in Central Asian States ». *Contemporary Politics* 22 (2): 144-63. <https://doi.org/10.1080/13569775.2016.1153287>.

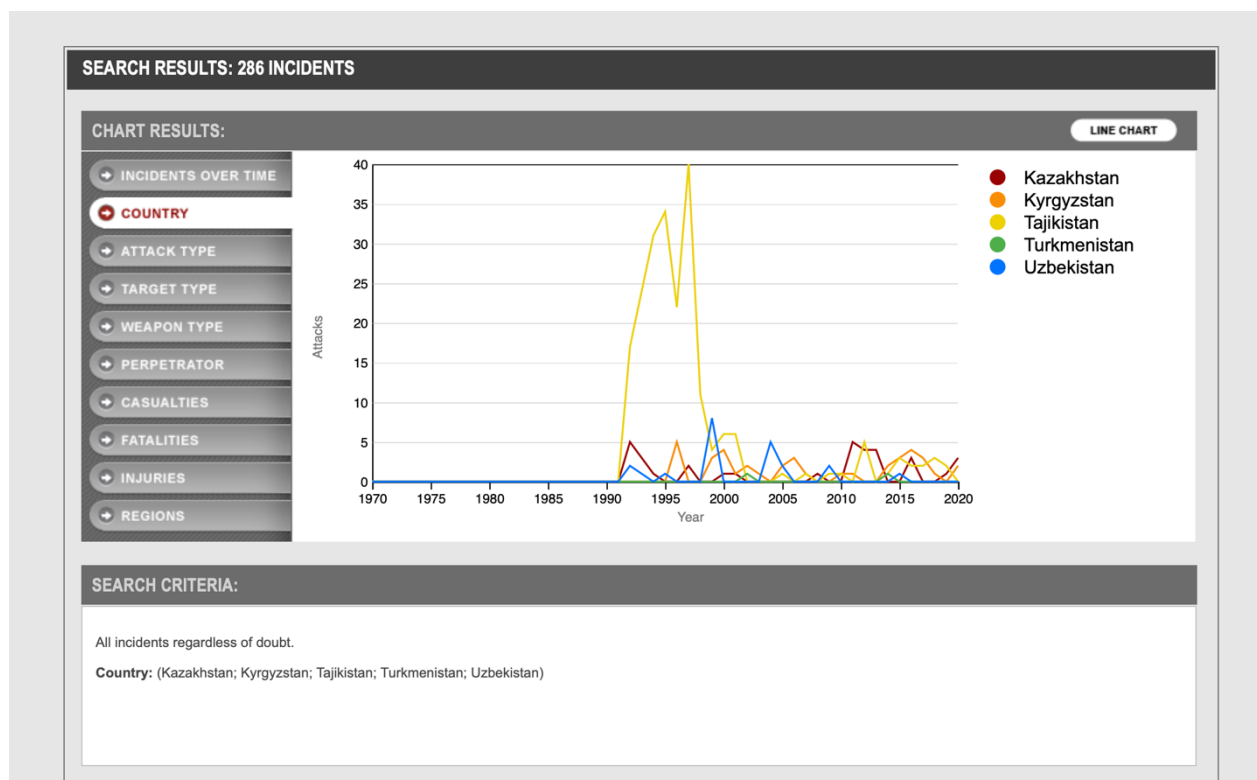
- Pannier, Bruce. 2009. « Uzbekistan's Karimov Marks 20 Years Of Iron-Fisted Rule ». *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 24 juin 2009, sect. Features. https://www.rferl.org/a/Uzbekistans_Big_Papa_Karimov_Marks_20_Years_Of_IronFisted_Rule/1761704.html.
- . s. d. « Uzbekistan's Arrangement With The Taliban ». Majlis: Talking Central Asia. Consulté le 31 juillet 2022. <https://www.rferl.org/a/majlis-podcast-uzbekistan-taliban-pannier/31967534.html>.
- Petric, Boris. 2002. « La mahalla vecteur de construction d'un imaginaire national dans l'Ouzbékistan post-soviétique ». *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 33 (janvier): <p>243-266</p>. <https://doi.org/10.4000/cemoti.733>.
- Petric, Boris-Mathieu. 2001. « Un musée Tamerlan en Ouzbekistan ». *Socio-anthropologie*, n° 9 (mars). <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.25>.
- Pétric, Boris-Mathieu. 2003. « Logique d'échanges dans l'État Ouzbek post-soviétique ». *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, n° 92-93 (juin): 189-203. <https://doi.org/10.4000/jda.2125>.
- Poliakov, Sergei P., et Martha Brill Olcott. 2016. *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia: Religion and Tradition in Rural Central Asia*. Routledge.
- Rees, Kristoffer Michael. 2019. « Central Asia in the era of sovereignty: the return of Tamerlane? » *Central Asian Survey* 38 (3): 432-34. <https://doi.org/10.1080/02634937.2018.1556529>.
- Roche, Sophie. 2019. *The Faceless Terrorist: A Study of Critical Events in Tajikistan*. Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-03843-4>.
- Rowe, William. 2008. « Cultural Muslims: The Evolution of Muslim Identity in Soviet and Post-Soviet Central Asia ». *Geographies of Muslim Identities: Diaspora, Gender and Belonging*, 141-64.
- Roy, Olivier. 1997. *Nouvelle Asie Centrale Ou La Fabrication Des Nations(La)*. [http://www.renaud-bray.com/Livre_Numerique_Produit.aspx?id=3329557&def=Nouvelle+Asie+centrale+ou+la+Fabrication+des+nations\(La\)%2cROY%2c+OLIVIER%2c9782021342291&utm_campaign=partage-réseaux-sociaux&utm_medium=réseaux-sociaux&utm_source=facebook-like](http://www.renaud-bray.com/Livre_Numerique_Produit.aspx?id=3329557&def=Nouvelle+Asie+centrale+ou+la+Fabrication+des+nations(La)%2cROY%2c+OLIVIER%2c9782021342291&utm_campaign=partage-réseaux-sociaux&utm_medium=réseaux-sociaux&utm_source=facebook-like).
- . 2001. « Islam et politique en Asie centrale ». *Archives de sciences sociales des religions*, n° 115 (octobre): 49-61. <https://doi.org/10.4000/assr.18303>.
- . 2010. *L'Asie centrale contemporaine*. Vol. 4e éd. Que sais-je ? Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://www.cairn.info/l-asie-centrale-contemporaine--9782130580799.htm>.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought: An Introduction*. 1 edition. London ; New York: Routledge.
- Salib, Amany. 2016. « La conception de l'identité [al-hûwiyya] dans le fondamentalisme islamique sunnite contemporain : une composante dogmatique substantielle ? » *Théologiques* 24 (2): 41-74. <https://doi.org/10.7202/1050501ar>.
- Schmid, Alex. 2013. « Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review ». *Terrorism and Counter-Terrorism Studies*. <https://doi.org/10.19165/2013.1.02>.

- Schöpflin, George. 1997. « The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths ». Dans *Myths and Nationhood*. Routledge.
- Slezkine, Yuri. 1994. « The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism ». *Slavic Review* 53 (2): 414-52. <https://doi.org/10.2307/2501300>.
- Sovereignty After Empire: Comparing the Middle East and Central Asia*. 2011. Edinburgh University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1r1xmt>.
- Subtelny, Maria Eva. 1997. « The Timurid Legacy: A Reaffirmation and a Reassessment ». *Cahiers d'Asie Centrale*, n° 3/4 (octobre): 9-19.
- Thibault, Hélène. 2015. « The Soviet Secularization Project in Central Asia: Accommodation and Institutional Legacies ». *Eurostudia* 10 (1): 11-31. <https://doi.org/10.7202/1032440ar>.
- . 2022. « Where Did All the Wahhabis Go? The Evolution of Threat in Central Asian Scholarship ». *Europe-Asia Studies* 74 (2): 288-309. <https://doi.org/10.1080/09668136.2021.1999908>.
- Ubiria, Grigol. 2016. *Soviet Nation-Building in Central Asia: The Making of the Kazakh and Uzbek Nations*. 1 online resource (304 pages) vol. Central Asian Studies Series 30. London: Routledge. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1067594>.
- USCIRF. 2021. « Uzbekistan's Religious and Political Prisoners: Addressing a Legacy of Repression ». United States Commission On International Religious Freedom (USCIRF). https://www.uscifr.gov/sites/default/files/2021-10/2021%20Uzbekistan%20Report_0.pdf.
- Uzbekistan Travel. s. d. « Magoki Attori mosque – an ancient mosque of Bukhara ». Uzbekistan Travel. Consulté le 21 mai 2023. <https://uzbekistan.travel/en/o/magoki-attori-mosque/>.
- Walker, Edward W. 2003. « Islam, Islamism and Political Order in Central Asia ». *Journal of International Affairs* 56 (2): 21-41.
- Webber, Lucas, et Laith Alkhouri. 2022. « Perspectives | Islamic State Recruiting Uzbeks to Fight in Afghanistan ». EurasiaNet. 29 août 2022. <https://eurasianet.org/perspectives-islamic-state-recruiting-uzbeks-to-fight-in-afghanistan>.
- Wimmer, Andreas. 2008. « Elementary strategies of ethnic boundary making ». *Ethnic and Racial Studies* 31 (6): 1025-55. <https://doi.org/10.1080/01419870801905612>.
- Yemelianova, G. M. 2014. « Islam, national identity and politics in contemporary Kazakhstan ». *Asian Ethnicity* 15 (3): 286-301. <https://doi.org/10.1080/14631369.2013.847643>.
- Абашин, С. 2011. « Советская власть и узбекская махалля ». *Неприкосновенный Запас. Дебаты О Политике И Культуре*, n° 4 (78). <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=35045033>.
- Каримов, Ислам. 2006. « ПП-275-сон 03.02.2006. О монументе Независимости и гуманизма ». 3 février 2006. <https://lex.uz/ru/docs/1156885>.
- Келибсизов, Хуш. 2010. « «Крутится, вертится...». В Бухаре торжественно открыли крупнейший глобус Узбекистана ». Фергана.Ру. 2010. <http://www.fergananews.com/articles/6713>.
- Поляков, Сергей Петрович. 1989. *Традиционализм в современном среднеазиатском обществе*. Москва: Центр. Дом науч. атеизма. <https://search.rsl.ru/ru/record/01001520050>.

Эхо Москвы Архив. 2016. «Биография Ислама Каримова». EchoMSK. 2 septembre 2016.
<https://web.archive.org/web/20160918022918/http://m.echo.msk.ru/blogs/detail.php?ID=1828908>.

Annexe 1

Nombre d'incidents terroristes dans les cinq États centrasiatiques depuis 1970.



Source : « Global Terrorism Database ». s. d. Consulté le 20 mai 2023.

<https://www.start.umd.edu/gtd/>.

À propos:

Overview of the GTD

The Global Terrorism Database™ (GTD) is an open-source database including information on terrorist events around the world from 1970 through 2020 (with additional annual updates planned for the future). Unlike many other event databases, the GTD includes systematic data on domestic as well as transnational and international terrorist incidents that have occurred during this time period and now includes more than 200,000 cases. For each GTD incident, information is available on the date and location of the incident, the weapons used and nature of the target, the number of casualties, and--when identifiable--the group or individual responsible.

Statistical information contained in the Global Terrorism Database is based on reports from a variety of open media sources. Information is not added to the GTD unless and until we have determined the sources are credible. Users should not infer any additional actions or results beyond what is presented in a GTD entry and specifically, users should not infer an individual associated with a particular incident was tried and convicted of terrorism or any other criminal offense. If new documentation about an event becomes available, an entry may be modified, as necessary and appropriate.

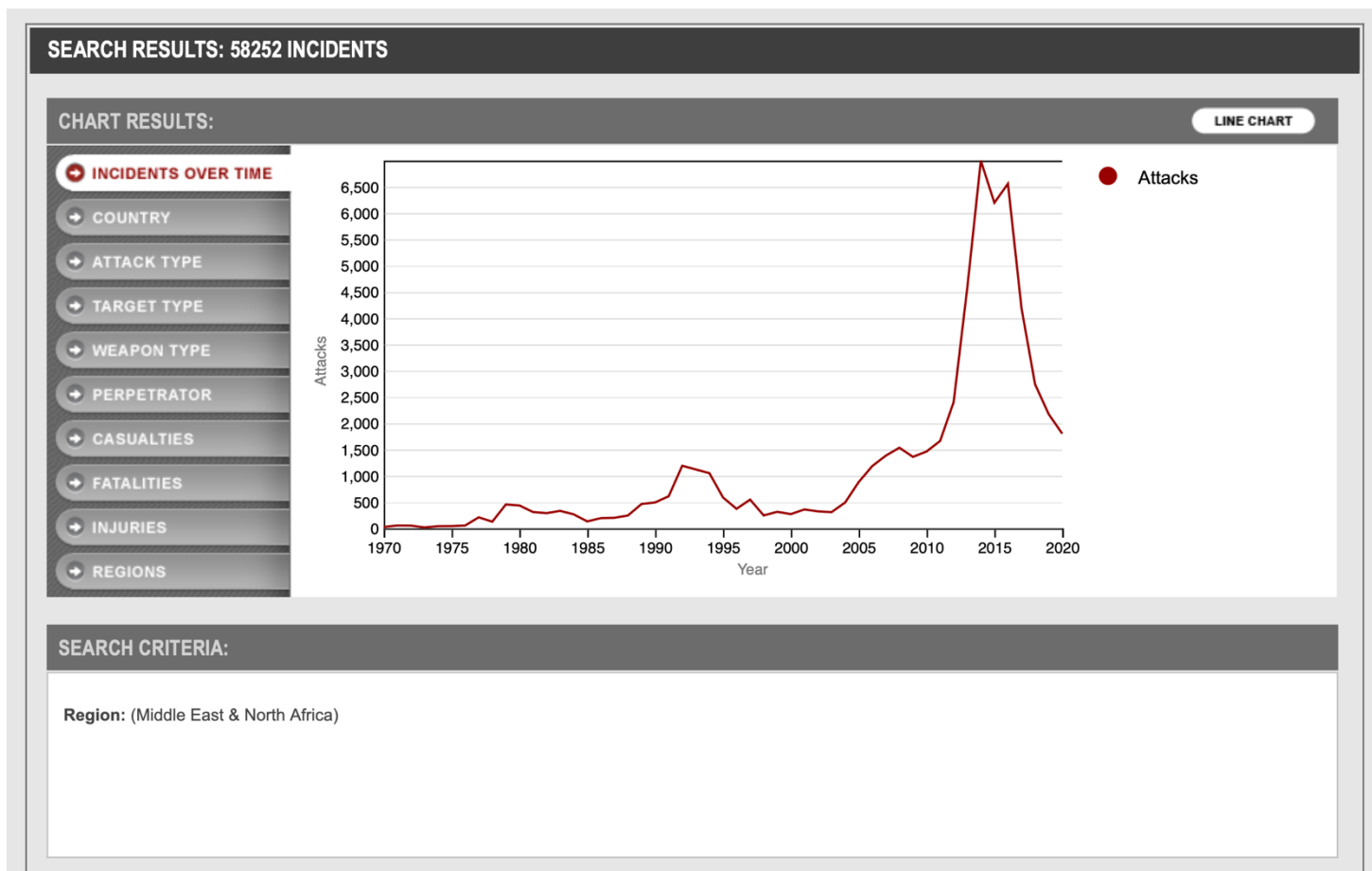
The National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism (START) makes the GTD available via this online interface in an effort to increase understanding of terrorist violence so that it can be more readily studied and defeated.

Characteristics of the GTD:

- Contains information on over 200,000 terrorist attacks
- Currently the most comprehensive unclassified database on terrorist attacks in the world
- Includes information on more than 88,000 bombings, 19,000 assassinations, and 11,000 kidnappings since 1970
- Includes information on at least 45 variables for each case, with more recent incidents including information on more than 120 variables
- More than 4,000,000 news articles and 25,000 news sources were reviewed to collect incident data from 1998 to 2017 alone »

Annexe 2

Nombre d'incidents terroristes au Moyen-Orient et en Afrique du Nord depuis 1970.



Source : « Global Terrorism Database ». s. d. Consulté le 20 mai 2023.

<https://www.start.umd.edu/gtd/>.