

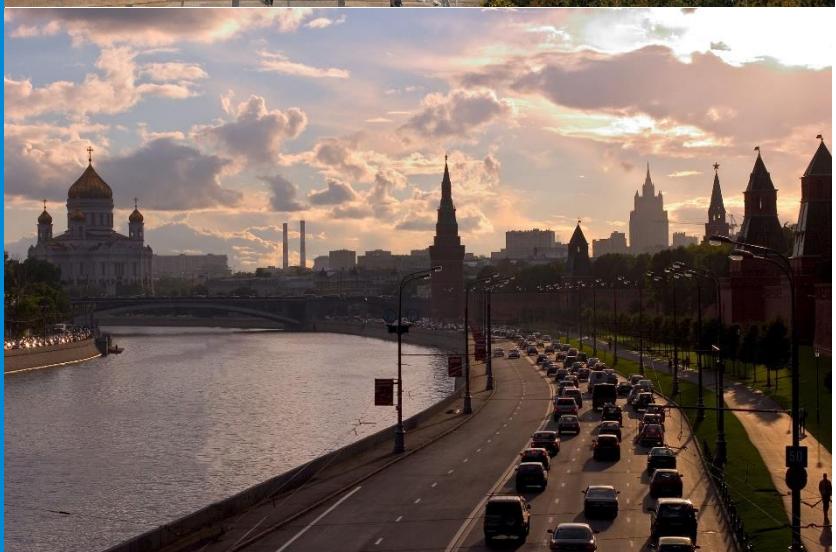
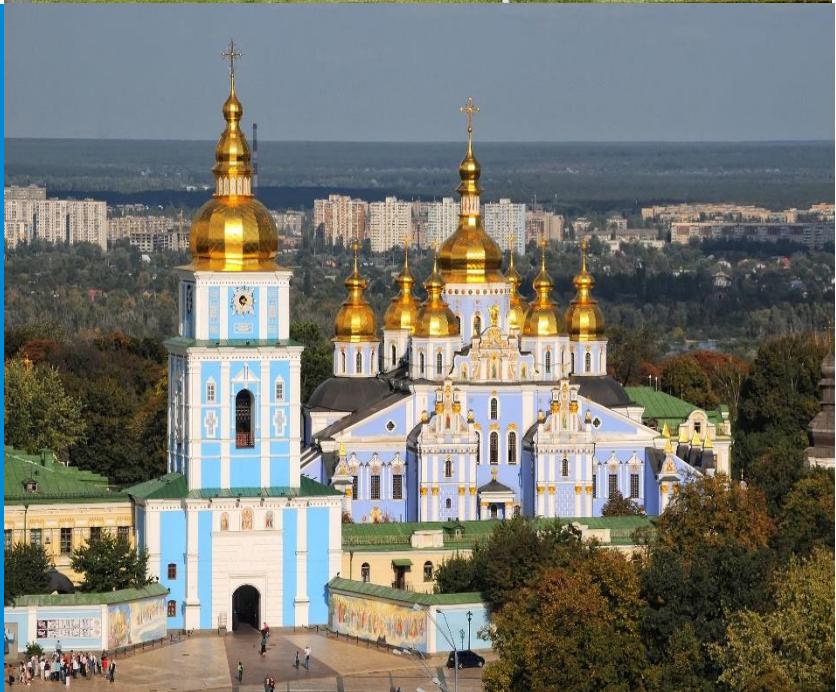


OBSERVATOIRE
PHAROS

Pluralisme des cultures
et des religions

DOSSIER SPÉCIAL

TRENTE ANS APRÈS LA
CHUTE DE L'URSS, LE
PLURALISME DANS
L'ESPACE
POSTSOVIÉTIQUE



Observatoire Pharos
6, rue Lhomond, 75005 Paris
contact@observatoirepharos.com
www.observatoirepharos.com

Cette publication a été réalisée par l'Observatoire Pharos pour le trentième anniversaire de la dislocation de l'Union des Républiques socialistes soviétiques. Le contenu des articles ne reflète pas nécessairement le point de vue de l'organisation mais celui de leurs auteurs respectifs.

Les documents qui se trouvent sur le site internet de l'Observatoire Pharos peuvent être reproduits ou affichés, distribués ou utilisés publiquement à des fins non commerciales, mais seulement avec la mention de l'Observatoire Pharos et, le cas échéant, de l'auteur comme en étant la source.

© Observatoire Pharos, décembre 2021

Crédits photos couverture :

Cathédrale Sourp Etchmiadzin, [Areg Amirkhanian](#), CC BY SA-3.0

Monastère Saint-Michel au dôme d'Or de Kiev (Ukraine), [Haidamac](#), CC BY SA – 4.0

Panorama du quai du Kremlin de Moscou avec la silhouette de la cathédrale du Christ-Sauveur (à gauche), [Dmitry Azovtsev](#), CC-BY-SA 3.0

Mosquée Bibi-Eybat, Baku, Azerbaïdjan, [Ludvig14](#), CC BY-SA 4.0



L'OBSERVATOIRE PHAROS

L'Observatoire Pharos, fondé en 2011, est présidé par Anne-Sophie de Quercize et dirigé par Catherine Bossard.

L'Observatoire Pharos est une association indépendante qui vise à promouvoir le pluralisme culturel et religieux afin d'apaiser les tensions identitaires dans le monde.

L'Observatoire Pharos agit par :

- des actions de terrain, en soutien aux acteurs de la cohésion sociale dans les pays en conflit
- des activités de recherche dédiées à l'analyse et à la compréhension du pluralisme
- une veille fiable et décryptée sur l'actualité du pluralisme religieux, culturel et identitaire via notre réseau d'Observateurs Juniors

L'Observatoire Pharos promeut des valeurs telles que le respect basé sur la connaissance réciproque, la liberté de religion et de conviction, et une citoyenneté inclusive qui conjugue unité et diversité.

Ce dossier a été supervisé par **Pierre Morel**, vice-président, **Philippe de Suremain**, observateur référent et **Jonas Razanadrakoto**, assistant de projet-information de l'Observatoire Pharos.

Pour vous abonner aux veilles hebdomadaires de l'Observatoire Pharos (Mali/Burkina Faso, Niger/Nigeria, Cameroun, Liban, Moyen-Orient, France, Inde, RDC,) : cliquez [ici](#).

Suivez-nous sur :



Twitter



Linkedin



Facebook



Instagram

Table des matières

Introduction	4
La Russie post-soviétique en quête d'identité et de puissance	7
Reconstructions d'identités en Asie centrale après 1991.....	21
De l'effervescence religieuse postindépendance à une forme de sécularisation loyaliste « néo-monarchique » : quel avenir pour le pluralisme islamique en Azerbaïdjan ?.....	43
L'Église apostolique arménienne : un pilier de l'« Arménité » en question.....	69
Une brève histoire des relations interconfessionnelles et interrituelles en Ukraine	80
La Géorgie face à la renaissance postsoviétique de l'islam	87

Introduction

La fin d'un pays, d'un État ou d'un empire est toujours un évènement considérable dont les prolongements courent longtemps dans l'histoire. Chaque cas est particulier, et il faut du temps pour commencer à prendre le recul nécessaire. À la suite de leurs premiers « dossiers thématiques » de l'an dernier pour les journées du Travail, de la Paix et des Migrations, les observateurs juniors de l'Observatoire Pharos, ont cherché à faire le point sur le pluralisme dans l'espace post-soviétique, non pas de façon exhaustive, mais sous plusieurs angles, pour mesurer le chemin déjà parcouru et la diversité des expériences dans les quinze États qui en sont issus. Quelques traits communs se dégagent assez clairement.

Comment ne pas ouvrir ce recueil par la Russie, qui reste évidemment centrale ? Le domaine à couvrir est plus que vaste : [Amandine Dusoulier](#) et Mykhailo Sergievskyi ont choisi de se concentrer sur la quête d'identité et de puissance. L'effondrement interne du système a entraîné dans la première décennie un réflexe de survie et de sauvegarde, pour parer aux risques majeurs : poursuite de l'éclatement, guerre civile, embrasement dans le Nord Caucase, crise économique, montée des prosélytismes, perte des relais de puissance. Ceux-ci ayant été surmontés, souvent dans la douleur, par son prédécesseur, le président Poutine a engagé avec détermination et méthode un sursaut identitaire qui a permis de reconstruire rapidement et donc brutalement un système de valeurs assez complet, à usage interne et externe, qui a permis de réorganiser les moyens de la puissance autour de la russité, principe puisé dans le fond recomposé de la mémoire du pays pour installer, voire imposer un substitut au cadre idéologique du soviétisme. Les contreparties sont évidentes : durcissement interne, marginalisation des autres composantes d'un pays qui comporte toujours de nombreuses minorités ethniques, religieuses, culturelles et linguistiques, prééminence des normes nationales sur le droit international, politique du fait accompli et méfiance à l'égard du multilatéralisme.

Les cinq républiques d'Asie centrale, étudiées par [Adrien Olivesi](#) et [Laureen Lescop](#), avaient espéré que l'adaptation gorbatchevienne du modèle soviétique leur offrirait de nouvelles opportunités et partageaient depuis soixante-dix ans de nombreux traits communs. Elles ont donc été prises au dépourvu par une indépendance qu'elles n'avaient pas souhaitée et sont entrées par nécessité dans un travail de construction identitaire en mobilisant leurs spécificités, quitte à remodeler une mémoire plus ancienne mais complexe, à favoriser la prééminence de la « *nation titulaire* » au détriment des diverses minorités, y compris les Russes, et à exacerber leurs différences par rapport à leurs voisins. En termes religieux, elles partagent néanmoins la même expérience d'un islam plus coutumier que fervent, pris dans le cadre officiel hérité de l'époque soviétique, qui a montré ses limites face aux tensions internes et à la pénétration des mouvements soutenus de l'extérieur tels que le Hizb-ul-tahrir ou le Tabligh, notamment auprès des jeunes générations.

Dans le Caucase, la présence de l'islam est beaucoup plus ancienne et originale, héritée de la longue rivalité entre les empires perse et turc. La réaffirmation de cette spécificité, perpétuée clandestinement par les confréries pendant la période

soviétique, a donc été déterminante pour reformuler l'identité azérie. L'étude approfondie de Morgan Caillet, assortie d'un lexique, fait ressortir l'effervescence considérable des divers mouvements religieux après l'indépendance, désormais repris en main dans le cadre d'un islam national légaliste contrôlé par l'État, avec pour contrepartie la rémanence d'un islam parallèle.

S'il n'est pas possible de traiter dans ce cadre le conflit entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan à propos du Haut-Karabakh, nourri par une histoire plus que millénaire, il nous a paru important de mettre en valeur la spécificité du Patriarcat arménien, qui est resté la colonne vertébrale de la nation. Dans sa contribution, Matthieu Barlet rappelle la très longue histoire de l'Église apostolique arménienne et son rôle dans l'affirmation de « l'arménité ».

Pour l'Ukraine, les relations sont à nulle autre pareilles, puisque la tension fondamentale remonte aux origines mêmes de la Russie, la première Russie. Faute de pouvoir traiter ici des diverses confrontations en cours, nous avons choisi d'éclairer l'aspect le plus récent, à savoir la controverse sur l'autocéphalie, issue de l'histoire très complexe des relations interconfessionnelles et interrituelles résumée par [Alessandro Milani](#).

S'agissant de la Géorgie, [Amandine Dusoulier](#) a étudié la place de la minorité musulmane, très ancienne, qui représente 10 % de la population et a dû se mobiliser pour sauvegarder la pleine citoyenneté de ses membres, dans le cadre assez ambigu d'une Agence nationale pour les questions religieuses, mais en négociant aussi des compromis locaux.

Trois chapitres manquent à l'appel dans ce dossier, mais doivent au moins être cités pour mémoire :

- la Biélorussie est pendant longtemps restée la plus attachée à la perpétuation d'un modèle aussi soviétique que possible, facilité par la forte homogénéité de la population, mais de plus en plus marqué par l'autoritarisme ; la crise actuelle a conduit l'opposition à promouvoir l'identité biélorusse, notamment pour l'usage de la langue nationale, mais la confrontation est fondamentalement d'ordre politique ;

- quant aux pays baltes, Estonie, Lettonie et Lituanie, annexés par l'URSS au début de la Seconde Guerre mondiale, la question de l'identité ne s'est pas posée de la même manière : entrés les premiers dans la réaffirmation de leur indépendance, ils se sont engagés dans un processus rapide de pleine restauration, qui doit cependant prendre en compte la difficile question des minorités russophones ;

- en Moldavie, enfin, l'accès à l'indépendance a été immédiatement bousculé par le conflit violent mais bref en Transnistrie, toujours non résolu, qui continue de peser sur la vie nationale et laisse en retrait la question gagaouze.

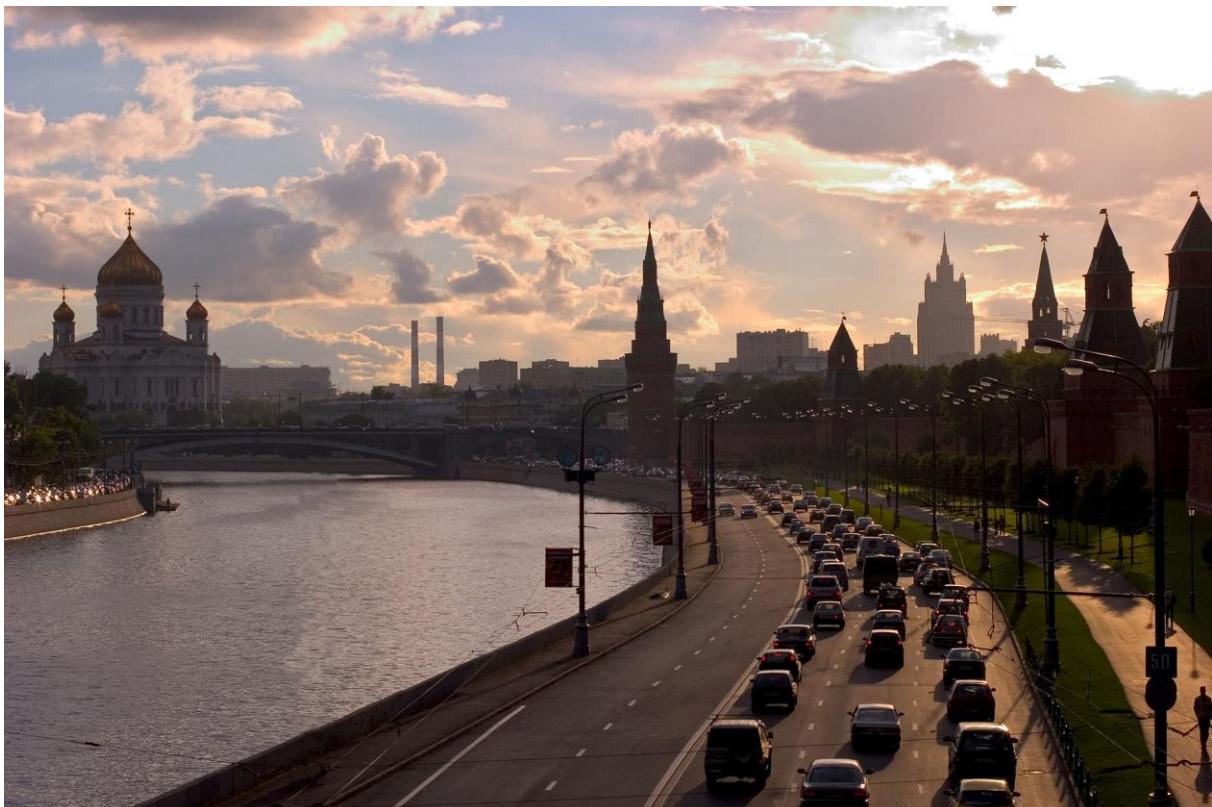
En trente ans, les transformations accomplies dans l'espace post-soviétique apparaissent assez clairement, mais sont loin d'être achevées. Avec prudence, on peut dégager trois éléments communs :

- un travail intense de reconstruction identitaire a été engagé dans chacun des nouveaux États, sous le contrôle des pouvoirs publics, mais avec la forte

contribution de mouvements très divers, qui va se poursuivre inévitablement avec la nouvelle génération, désormais sans mémoire de l'époque soviétique ;

- ces ajustements et ces recompositions rapides des récits identitaires ont comporté presque partout des étapes violentes, tantôt ponctuelles mais traumatisques, tantôt lourdes et persistantes ; le sens de la survie a servi de frein, mais l'exacerbation des rivalités entre voisins et la compétition entre puissances entretiennent les diverses confrontations ;
- s'agissant de la situation des religions dans ces pays, un modèle plus ou moins structuré s'est mis en place, qui installe trois catégories : la religion dominante, qui a noué une relation privilégiée avec les pouvoirs publics, avec en contrepartie une forte emprise sur la société ; les religions minoritaires « traditionnelles », placées souvent dans une situation inconfortable, mais capables de sauvegarder leur rôle dans la vie publique; enfin les religions et mouvements non-reconnus tantôt tolérés et donc capables de manifester leur activité marginale et précaire, tantôt réprimés et réduits à la clandestinité.

La Russie post-soviétique en quête d'identité et de puissance



Panorama du quai du Kremlin de Moscou avec la silhouette de la cathédrale du Christ-Sauveur (à gauche), [Dmitry Azovtsev](#), CC-BY-SA 3.0

La chute de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (URSS) [le 25 décembre 1991](#) représente la fin d'un régime long de près de 70 ans¹. Dans l'imaginaire collectif occidental, il n'est pas rare d'associer effondrement de l'URSS et fin de la Guerre froide. Cette façon de considérer les deux événements est pourtant incomplète. En effet, cette dislocation a également été à l'origine de basculements locaux et régionaux. Bien que l'effondrement du régime soviétique ait mis fin au conflit mondial entre les blocs de l'Est et de l'Ouest, il a provoqué la disparition du modèle politique, économique et idéologique d'une société tout entière².

Alors qu'un éventail de nouveaux États voit le jour à travers l'Europe de l'Est, le Caucase et l'Asie centrale, la République Socialiste Soviétique Fédérative de Russie laisse place à la Fédération de Russie. Or, dès sa création, elle doit faire face à de

¹ LACOSTE Yves, « La Russie, dix ans après », *Hérodote*, 1^{er} trimestre 2002, n° 104, p. 3.

² DUBIEN Arnaud, « De l'URSS à la Russie », *Revue internationale et stratégique*, janvier 2001, n° 41, p. 157.

nombreux défis internes comme une hausse de la corruption et de la criminalité¹ et une crise des valeurs morales².

Lors de son arrivée au pouvoir en 1999, Vladimir Poutine entreprend d'élaborer et de mettre en œuvre une stratégie à double volet³. D'une part, la Russie se dote d'une nouvelle identité nationale dont l'objectif est d'unifier le peuple russe divisé. Elle développe d'autre part une politique étrangère – en accord avec ladite identité – visant à défendre ses intérêts dans sa sphère d'influence, à remettre en cause l'ordre sécuritaire post-soviétique en Europe et à restaurer la grandeur russe sur la scène internationale⁴. Cela passe par son intervention militaire dans plusieurs États appartenant à son « étranger proche⁵ » (*bljinéié zaroubiéje*⁶) [1]. Nous reviendrons sur les cas de l'Abkhazie, de l'Ossétie du Sud et de la Crimée. Pour réaliser ces tâches colossales, le président russe peut compter, en particulier, sur le soutien de l'Église orthodoxe qui « *sert de levier à Vladimir Poutine, à l'intérieur, pour mobiliser autour de lui, et pour défendre les intérêts de la Russie à l'extérieur*⁷ ».

I) Définition d'une identité nationale post-soviétique

Depuis plusieurs siècles, intellectuels et dirigeants s'interrogent sur l'identité russe, en raison notamment de son pluralisme religieux et ethnique⁸. L'effondrement de l'Union soviétique a affecté sans conteste cette identité nationale qui s'est retrouvée au cœur des débats⁹. En effet, au lendemain de la « *plus grande catastrophe géopolitique du XX^e siècle*¹⁰ », la société russe a été traversée par des lignes de fracture idéologiques, religieuses, ethniques et morales. Nombre de Russes se sont alors tournés vers l'Église orthodoxe considérée comme un symbole de la culture et de l'histoire nationales ainsi qu'une autorité morale¹¹. Comme le premier président de la Fédération russe Boris Eltsine, Vladimir Poutine a fait de l'Église orthodoxe un levier d'influence interne et externe¹². En plus de s'appuyer sur cette institution, Poutine a décidé de créer un mythe identitaire russe unificateur. Selon André Filler,

¹ Norwich University, « Consequences of the Collapse of the Soviet Union », Norwich University Online, 2 octobre 2017.

² LIKHACHEVA A., MAKAROV I. et MAKAROVA E., “Post-Soviet Russian identity and its influence on European-Russian relations”, *European Journal of Futures Research*, n° 4, 2015, numéros de page non communiqués.

³ DUSOULIER Amandine, « Le « retour » de la Russie en Afrique subsaharienne : sécurité et défense au service de la politique étrangère de Vladimir Poutine », *Institut Royal Supérieur de Défense*, Focus Paper n° 39, juillet 2019, pp. 5-10.

⁴ GURGANUS Julia et RUMER Eugene, „Russia's Global Ambitions in Perspective”, *Carnegie Endowment for International Peace*, février 2019, p. 1.

⁵ TOURNON Sophie, « Retour sur le concept d'un étranger proche russe », *Regard sur l'Est*, 17 décembre 2010.

⁶ Géoconfluences, « Étranger proche et CEI », Géoconfluences, septembre 2007.

⁷ BRET Cyrille, « L'Église orthodoxe est un "levier d'influence" qui sert Vladimir Poutine dans sa "stratégie de division de l'Europe" », Franceinfo, 18 octobre 2018.

⁸ MARKOVA Maria, “The Political Use of Soviet Nostalgia to Develop a Russian National Identity”, *E-International Relations*, juin 2020, p. 1.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ LOUKIANOV Fiodor, « La Russie, une puissance révisionniste ? », *Politique étrangère*, vol. 2, été 2015, p. 11.

¹¹ HAMANT Yves, « Le nouveau rôle de l'Église orthodoxe russe », *La Revue russe*, n° 11, 1997, p. 29.

¹² BRET Cyrille, *op.cit.*

professeur à l’Institut français de Géopolitique, ce mythe repose sur quatre piliers : le territoire, la mémoire, l’État et le culte de l’altérité¹.

Un territoire stratégique

Concernant le paramètre territorial, l’URSS ([22 millions](#) de kilomètres²)² se voit amputée de larges portions de son [territoire](#) suite à l’indépendance des anciennes républiques soviétiques³. Or, tout comme l’URSS, la Russie forme un continuum territorial à cheval sur l’Asie et l’Europe. Cela fait d’elle une « [charnière stratégique](#)⁴ » à défendre, coûte que coûte, sur les scènes régionale et internationale.

Une histoire unificatrice

L’histoire occupe une place importante dans l’identité nationale de la Russie. Rejeter les passés tsariste et soviétique ainsi que les laborieuses premières années de transition n’est pas l’option retenue. Au contraire, Poutine en propose un récit positif dans lequel les épisodes unificateurs sont glorifiés et les ruptures minimisées, et les autorités exaltent en particulier la Deuxième Guerre mondiale. En revanche, ces mêmes autorités évitent de s’appesantir sur les précédentes campagnes de répression, telles les purges stalinien. Dans le même ordre d’idées, le pouvoir limite la publicité autour de certaines [commémorations](#) (par exemple, le centenaire de la Révolution d’octobre 1917) susceptibles de rappeler l’opposition du peuple russe au régime en place⁵. Cette [instrumentalisation de la mémoire](#) vise à renforcer le patriotisme et l’unité nationale⁶.

Un État central

La fin de l’ère soviétique implique que la Russie ne joue plus son rôle « *de coordinateur et d’ordonnateur de la coexistence du même ensemble spatial* », dont « *la tâche [est] d’assurer l’uniformisation de l’espace impérial où ils [les Russes] servent, tout comme à l’époque tsariste mais à une échelle plus grande encore, de vecteur de l’uniformisation normative de la périphérie*⁷ ». Afin de pallier ce changement de paradigme, Vladimir Poutine place [l’État](#) au centre d’un nouveau modèle, fondé sur l’unité du pouvoir et du peuple russes⁸. Notons que cette approche stato-centrique se retrouve dans la Stratégie de sécurité nationale russe de 2015. La [sécurité de l’État](#) y est placée au sommet des priorités, bien avant celle

¹ FILLER, André, « L’identité nationale russe : anatomie d’une représentation », *Hérodote*, n° 138, troisième trimestre 2010, pp. 94-108.

² FACON Isabelle, *Russie : les chemins de la puissance*, Paris, Artège, 2010, p. 52.

³ MENDRAS Marie, « Pouvoir et territoire en Russie », *Cultures & Conflits*, vol. 21-22, printemps-été 1996, p. 2.

⁴ GOMART Thomas, « Politique étrangère russe : l’étrange inconstance », *Politique étrangère*, vol. 5, 2007, p. 55.

⁵ KASTOUÉVA-JEAN Tatiana, KONKKA Olga, KOPOSOV Nikolaï et al., « Mémoire de la Seconde Guerre mondiale dans la Russie actuelle », *Ifri (Russie.Nei.Reports)*, n° 31, juin 2020, p. 11.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ FILLER, André, *loc.cit.*, pp. 98-99.

⁸ *Ibid.*, p. 106.

de l'individu¹. Poussant sa réflexion plus loin, Poutine s'inspire de la pensée de divers auteurs parmi lesquels Gleb Pavlovski. Ce dernier propose une [vision organiciste](#) de l'État qui donnerait naissance à un « *Leader-Sauveur, juge et bourreau réunis en une seule personne, sévère mais juste, toujours à l'écoute de ses administrés* (qu'il « entend » et « comprend »), toujours poursuivant des objectifs nationaux ambitieux, assez proches de ceux de l'URSS, mais libérés de l'idéologie marxiste contraignante. [...] *Et sous sa férule protectrice, le peuple russe à genoux se relève et se transforme de femme battue en chevalier épique (bogatyr')*² ».

Une double logique d'altérité

L'altérité est une autre facette de cette identité nationale. Elle se traduit notamment par la production d'un [discours de différenciation](#) vis-à-vis de l'Europe (et plus largement, de l'Ouest), à savoir l'Autre³. Selon le chercheur Iver Neumann, la Russie a construit un narratif à partir de sa relation conflictuelle avec l'Occident. Dans ce contexte, l'État occupe un rôle central encadrant le débat public par l'utilisation de la censure, l'investissement dans certains journaux et chaînes d'informations et la sélection des participants à ce débat. Par ce biais, il est donc en mesure d'orienter les représentations véhiculées dans le pays et au-dehors. Au cours des siècles, le Kremlin a privilégié deux représentations auxquelles la population russe peut s'identifier. Le premier modèle remonte à la période impériale. L'Empire tsariste se targuait de représenter à lui seul la « véritable Europe ». Le reste du continent européen se serait détourné, au XIX^e siècle, des valeurs portées par les anciens régimes. Il aurait ensuite échoué à adopter les valeurs socialistes, à la différence de la Russie. Durant la Guerre froide, un second modèle est proposé. Il repose sur l'antagonisme systémique entre l'Est et l'Ouest, deux adversaires que tout oppose. Andrei P. Tsygankov, spécialiste de la politique étrangère russe, suggère l'existence d'un troisième modèle tiré des propos de Vladimir Poutine, qui déclare en 2005 que la Russie « était, est et sera, bien entendu, une [puissance européenne majeure](#)⁴ ». Bien qu'il dise soutenir des valeurs comme la démocratie, les droits de l'homme, la justice et la liberté au même titre que l'Europe, Poutine entend conserver une [liberté d'action](#)⁵, en tant que « [civilisation « euro-orientale](#)⁶ ». Créé par plusieurs de ses partisans, ce terme est porteur de trois idées principales :

- 1) les pays euro-orientaux comme la Russie, l'Ukraine et la Biélorussie partagent avec l'Europe les principes de l'économie de marché et d'une classe moyenne croissante ;
- 2) la stabilité politique doit être maintenue dans l'espace euro-oriental pour assurer le développement de l'économie locale et la modernisation sociale ;

¹ SHCHELIN Pavel, “Russian National Security Strategy: Regime Security and Elite's Struggle for ‘Great Power’ Status”, Slovo, vol. 28, n° 2, printemps 2016, p. 86.

² FILLER, André, *loc.cit.*, p. 104.

³ RESENDE Erica, “The identity/alterity nexus in international relations: two cases of encounter with difference”, *Revue Civitas*, août 2020, pp. 239-241.

⁴ POUTINE Vladimir, Discours intitulé « *Annual Address to the Federal Assembly of the Russian Federation* », Kremlin (Moscou), 25 avril 2005.

⁵ GOMART Thomas, *loc.cit.*, p. 53.

⁶ TSYGANKOV Andrei P., “Self and Other in International Relations Theory: Learning from Russian Civilizational Debates”, *International Studies Review*, vol. 10, n° 4, décembre 2008, p. 772.

3) les transformations internes aux pays de ladite zone exigent la défense de la souveraineté nationale et des ressources locales contre des tentatives d'exploitation externes.

Cette dichotomie entre le « Soi » et l'« Autre » n'empêche pourtant pas la Russie d'interagir avec divers États européens selon [une logique de « conflit /coopération »](#)¹, qui prévaut également dans les rapports entre la Russie et certaines des anciennes républiques soviétiques. Les relations russo-ukrainiennes sont à cet égard fort intéressantes : alors que la Russie considère l'Ukraine comme faisant partie du *Russkii Mir* (« monde russe »)², le gouvernement pro-occidental de Kiev s'y oppose vivement et met ainsi en échec la doctrine poutinienne prônant l'unité du « monde russe »³. Elle est d'autant plus difficile à accepter que le Kremlin place l'Ukraine au centre de cet espace.

La Russie post-soviétique s'est également construite autour de son altérité vis-à-vis de l'islam. Son imaginaire sécuritaire repose sur plusieurs événements historiques, à commencer par [« la plus grande calamité de l'histoire de la Russie](#)⁴ », le joug mongol entre 1237 et 1552, qui aurait, ainsi, participé à la construction de ce modèle de pensée. Pour la chercheuse Shireen Hunter, [l'islamisation mongole](#) du [khanat](#) [2] de Kiptchak (la Horde d'Or) au XIV^e siècle aurait entraîné une assimilation des musulmans à des ennemis, des envahisseurs⁵. Cet épisode aurait également encouragé l'expansion russe à travers le Caucase et l'Asie centrale dès le XVI^e siècle, pour contrôler ces régions majoritairement musulmanes et endiguer la menace de l'islam. Mais au XIX^e siècle, les troupes tsaristes se sont heurtées à une [violente résistance](#) des combattants de l'imam Chamil dans le Nord-Caucase⁶ et le bilan humain très lourd de ce conflit a marqué l'imaginaire russe. Un siècle plus tard, le [Caucase du Nord](#) a, une nouvelle fois, figuré à l'agenda des préoccupations russes avec les deux guerres de Tchétchénie (1994-1996 et 1999-2009)⁷. L'émergence de chefs islamistes locaux et leur recours aux attentats pour s'affranchir du Kremlin ont fait ressurgir les préjugés attachés à l'islam. Ce passif a développé, chez nombre de Russes ethniques, une « [conscience collective monoethnique et monoculturelle](#)⁸ ».

Vladimir Poutine a cependant compris l'enjeu que représentait le soutien des régions périphériques (particulièrement, musulmanes) pour la stabilité de son pouvoir face à la baisse de popularité du parti présidentiel *Russie Unie* dans les grandes villes⁹. Il peut ainsi compter, par exemple, sur l'allégeance du leader

¹ NITOIU Cristian, "Still entrenched in the conflict/cooperation dichotomy? EU-Russia relations and the Ukraine crisis", *European Politics and Society*, vol. 18, n° 2, 2017, p. 148.

² DOLYA Anna, « L'Église orthodoxe russe au service du Kremlin », *Revue Défense nationale*, n° 5, 2015, p. 75.

³ KUZIO Taras, "Five reasons why Ukraine rejected Vladimir Putin's "Russian World" ", *Atlantic Council*, 26 mars 2021.

⁴ COURCHESNE Catherine, « La double identité nationale russe envers l'islam et ses incidences sur la politique internationale de la Fédération de Russie » (mémoire), Université de Québec à Montréal, mai 2008, p. 2.

⁵ HUNTER Shireen, *Islam in Russia*, Qantara.de, 3 août 2006.

⁶ DUSOULIER Amandine, « Revendications nationales et islamisme en Tchétchénie », *Observatoire Pharos*, 22 janvier 2021.

⁷ HALBACH Uwe, "Islam in the North Caucasus", *Islam et politique dans le monde (ex-)communiste*, n° 115, juillet-septembre 2001, numéros de page non communiqués et DUSOULIER, Amandine, *loc.cit.*, 22 janvier 2021.

⁸ COURCHESNE Catherine, *op.cit.*, p. 21.

⁹ LARUELLE Marlène, « L'islam de Russie Équilibrer sécurisation et intégration », *Ifri (Russie.Nei.Visions)*, décembre 2021, pp. 20-21.

tchétchène Ramzan Kadyrov qui se présente comme un de ses fervents partisans. Ces régions prennent en outre une part active dans la promotion et l'institutionnalisation des valeurs conservatrices par le gouvernement¹. En échange d'un tel soutien, Moscou a accordé à l'islam, au même titre que l'orthodoxie, le statut de religion traditionnelle et lui a octroyé, par conséquent, des droits supplémentaires². Notons, toutefois, que l'État russe souhaite conserver un certain contrôle sur l'islam pratiqué sur son territoire. C'est pourquoi il veille à assurer une éducation religieuse prônant un islam russe patriotique³.

On observe aussi ce souci d'un rapport apaisé avec l'islam sur la scène internationale. Bien que la Russie ait pris part à la guerre globale contre le terrorisme lancée au lendemain du 11 septembre 2001⁴, il apparaît que « *la nouvelle approche du Kremlin repose sur la conviction implicite que la menace islamiste en Russie ne peut être combattue efficacement que par une politique de la main tendue au monde islamique. La volonté russe de conciliation avec l'Iran, le Hamas et la Syrie vise ainsi à contrebalancer les erreurs commises par les nations occidentales dans la région [...] et à trouver une issue à la logique de confrontation intercivilisationnelle*⁵ ». En agissant ainsi, la Russie souhaite également servir ses ambitions internationales puisqu'elle « *a pris le parti de contrecarrer la puissance américaine en mettant en place une politique de coopération avec les pays musulmans, qui s'appuie sur les anciennes républiques soviétiques d'Asie centrale, majoritairement musulmanes, mais aussi sur les pays du Moyen-Orient qui constituent des partenaires incontournables [...]*⁶ ».

Une identité nationale forte comme levier d'influence

Une telle identité nationale vise un usage tant interne qu'externe. Chargée de rétablir « un patriosme étatique⁷», cette identité s'inscrit également dans la volonté de Vladimir Poutine de restaurer « une Russie-grande puissance (Derjava)⁸ ». La professeure Myriam Désert estime que cette ambition permet d'unir l'opinion publique russe autour d'un objectif commun, comme en témoigne cet extrait d'une déclaration citoyenne: « *Qu'est-ce qui peut réunir les vrais patriotes de la Russie ? Uniquement une GRANDE IDÉE, la prise de conscience qu'il faut restaurer l'union volontaire et honnête des peuples de Russie. Voilà ce qui peut réunir tous les patriotes de Russie, qu'ils soient rouges ou blancs, de gauche ou de droite, russes par la naissance ou par l'esprit, athées ou croyants. Une union de vivants, pas de morts. Il faut arrêter de berner les Russes avec les chimères du nationalisme et de la vraie province russe, il faut restaurer dans la conscience de chaque Russe, de chaque citoyen de Russie l'esprit de grande puissance (derjavnyj dukh), la sensation d'être citoyen d'un grand pays qui doit être restauré. S'il y a un point d'intersection de toutes les forces politiques et religieuses, de toutes les composantes nationales-*

¹ *Ibid.*, p. 21.

² *Ibid.*, 23.

³ LARUELLE Marlène, *loc.cit.*, pp. 25-26.

⁴ POKALOVA Elena, Intervention lors d'une conférence intitulée « *Russia's War against Terror: the North Caucasus and Beyond* », Woodrow Wilson Center (Washington D.C.), 5 octobre 2015.

⁵ TSYGANKOV Andrei P., « La Russie et le Moyen-Orient : entre islamisme et occidentalisme », *Politique étrangère*, vol. 1, printemps 2013, p. 87.

⁶ HILGEMANN Fred, « La Russie soigne ses musulmans », *Regard sur l'Est*, 15 janvier 2008.

⁷ DESERT Myriam, « *Être patriote dans la Russie postsoviétique* », *Critique internationale*, n° 58, 1^{er} trimestre 2013, p. 53.

⁸ *Ibid.*, p. 70.

ethniques (natsional'nyj), ce ne peut être que le rapport à l'URSS, quel que soit le nom qu'on lui donne, Russie ou Union Soviétique, qui doit être restauré comme patrie¹ ».

II) Restaurer la grandeur et l'influence de la Russie sur la scène internationale

La chute de l'Union soviétique a profondément déstabilisé l'État russe. Après deux mandats présidentiels, Boris Eltsine - affaibli par la maladie et les problèmes judiciaires - démissionne en faveur de son dauphin Vladimir Poutine. Dès son arrivée au pouvoir, celui-ci s'emploie à redresser et à stabiliser la situation politico-économique de la Russie en plein marasme². Confronté à une dépression économique, le nouveau président doit en outre faire face à un endettement important auprès de créanciers internationaux³. En alliant choix macroéconomiques et augmentation des exportations énergétiques, Poutine parvient finalement à restaurer les systèmes économique et politique russes. Cette tâche accomplie, il opère une « remise en cause conceptuelle⁴ » de la conduite de la politique étrangère. Afin d'en cerner les tenants et aboutissants, il nous semble opportun de revenir sur la conception des relations internationales selon la Russie, les débats entourant sa nouvelle politique étrangère et les outils de sa mise en œuvre.

Les fondements de la politique étrangère russe

Après le tournant de 1991, Moscou souhaite rejoindre la communauté occidentale à tout prix. L'Ouest émet plusieurs conditions telles la révision de son indépendance stratégique et sa reconnaissance de la situation géopolitique post-soviétique. Cependant, la campagne aérienne de l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord (OTAN) de juin 1999 en Serbie pousse Moscou à revoir sa position [3]. Au risque de mettre en péril son ambition d'être traitée sur un pied d'égalité, la Russie affiche alors sa méfiance, héritée d'« une peur de l'encerclement et de l'invasion⁵ » très ancienne [4], devenue syndrome de la forteresse assiégée⁶. Pour sa part, Fiodor Loukianov, politologue et rédacteur en chef de la revue *Russia in Global Affairs*, avance que « *l'explosion de la Yougoslavie et l'élargissement de l'OTAN ont diffusé chez les Russes un sentiment d'impuissance* face au remodelage de l'Europe géré par l'Occident selon ses propres critères [...]»⁷ ».

Afin de changer cet état de fait, Vladimir Poutine et ses conseillers choisissent d'orchestrer le grand retour de leur pays sur la scène internationale. Portés par une « conviction messianique⁸ », ils se fixent trois objectifs : restaurer la grandeur russe, reprendre le contrôle sur l'espace ex-soviétique et faire de la Russie une puissance mondiale de premier ordre. Le multilatéralisme est invoqué, mais sans plus, car

¹ DESERT Myriam, *loc.cit.*, p. 70.

² RUCKER Laurent, « La politique étrangère russe », *Le Courrier des Pays de l'Est*, n° 1038, septembre 2003, p. 24.

³ GOMART Thomas, *loc.cit.*, p. 54.

⁴ RUCKER Laurent, *loc.cit.*, p. 25.

⁵ GOMART Thomas, *loc.cit.*, p. 53.

⁶ FACON Isabelle, *op.cit.*, p. 53.

⁷ LOUKIANOV Fiodor, *loc.cit.*, p. 14.

⁸ FACON Isabelle, *op.cit.*, p. 54.

« pour la Russie, le multilatéralisme n'est pas une fin en soi, mais un instrument devant lui permettre de conserver un [statut](#) ou de retrouver de l'influence, voire de (re)devenir un pôle d'influence¹ » ; sa mise en œuvre est en fait subordonnée aux [intérêts nationaux](#) russes [5]², et peut se traduire par une participation active aux activités des organisations régionales et internationales. Mais à terme, un monde multipolaire [6] devrait se substituer au monde unipolaire post-soviétique, organisé autour des États-Unis et dans lequel la Russie n'est qu'une puissance de seconde zone. Cette nouvelle approche est présentée au reste du monde lors de la [Conférence de Munich](#) en février 2007³. Fustigeant les États-Unis et l'OTAN, le président Poutine clarifie alors [trois points cruciaux](#) :

- 1) la Russie se relève et reprend des forces ;
- 2) les critiques relatives aux lacunes de la démocratie russe ne sont que des tentatives pour empêcher la Russie de prendre sa place légitime dans le monde multipolaire ;
- et 3) l'Occident est faible et divisé⁴.

La déclaration de Vladimir Poutine confirme, si besoin est, que les Russes sont de retour sur l'échiquier international.

Le monde académique se penche, depuis plusieurs années, sur les raisons expliquant la politique étrangère russe du XXI^e siècle, et les experts se répartissent en deux camps. D'un côté, ceux qui considèrent que nous assistons à une résurgence d'une « [géopolitique à l'ancienne](#)⁵ » : la Russie pratiquerait ainsi une politique révisionniste dont le but serait de renégocier le *statu quo* post-Guerre froide afin de reconstruire une entité semblable à l'URSS, en démantelant une par une les normes dudit *statu quo* plutôt que d'affronter directement l'Ouest. D'un autre côté, certains spécialistes comme Kari Roberts soutiennent que la politique étrangère de Poutine s'inscrirait plutôt dans la continuité du sens donné à [l'identité russe](#)⁶, fortement conditionnée par les relations que Moscou entretient avec l'Ouest : l'Occident serait en partie responsable du comportement russe car des actions comme l'élargissement de l'Alliance atlantique constituerait des provocations, et auraient incité la Russie à proposer une alternative au contrôle occidental des affaires européennes et plus largement internationales.

Le *soft power* russe comme instrument d'influence

Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, la Russie use de son « *hard power* » pour se faire respecter des autres puissances et mener à bien ses projets, notamment dans son « étranger proche ». Au cours des dernières années, Moscou s'est ainsi fait remarquer par ses [interventions militaires](#) décrites comme limitées et

¹ RUCKER Laurent, *loc.cit.*, p. 26.

² RUCKER Laurent, *loc.cit.*, p. 28.

³ POUTINE Vladimir, Discours prononcé à l'occasion de la Conférence sur la sécurité de Munich, Munich, 10 février 2007.

⁴ BAEV Pavel K., “Tenth Anniversary of Putin's Munich Speech: A Commitment to Failure”, *Eurasia Daily Monitor*, vol. 14, n° 17, numéros de page non communiqués.

⁵ MEAD Walter Russell, « The Return of Geopolitics. The Revenge of The Revisionist Powers », *Foreign Affairs*, mai-juin 2014.

⁶ ROBERTS Kari, “Understanding Putin: The politics of identity and geopolitics in Russian foreign policy discourse”, *International Journal*, vol. 72, n° 1, 2007, pp. 28-55.

opportunistes¹. Parmi elles, la Géorgie en 2008 et l'Ukraine en 2014. À ces opérations militaires conventionnelles, s'ajoutent des actions de type [hybride](#) (entre autres, des cyberattaques et des campagnes de désinformation) menées, par exemple, dans les pays Baltes² [7]. Mais il faut également compter avec la [diplomatie publique/culturelle](#) russe (« soft power ») active à travers le monde³. Considérée comme un « *outil intentionnel de politique étrangère pour atteindre certains objectifs* » au même titre que les interventions militaires et [« une extension de la diplomatie traditionnelle⁴ »](#), cette diplomatie s'appuie sur un éventail d'instruments d'action parmi lesquels les [agences culturelles⁵](#).

Selon la spécialiste Marlène Laruelle, le [soft power russe](#) s'articule autour de deux axes diplomatiques publics : un premier dit classique dirigé par des instances étatiques et un autre par des acteurs para-étatiques (fondations, célébrités, oligarques et [médias](#) tels *Russia Today* et *Sputnik*) étroitement liés aux institutions gouvernementales⁶. Ces acteurs para-étatiques agiraient, toutefois, de façon relativement autonome. Leur mission commune est de promouvoir une image positive de la Russie à l'étranger en usant du micro-ciblage [8]. Pour y parvenir, ces divers acteurs s'appuient sur quatre aspects : l'histoire et la culture de la Russie, son héritage soviétique, son statut de « *joker* » sur la scène internationale ainsi que sa gouvernance et son idéologie politique actuelles. La stratégie consistant à mettre en avant l'histoire et la culture russes cible prioritairement les Russes établis à l'étranger. Ceux vivant dans « l'étranger proche » peuvent choisir d'être rapatriés (via le programme d'État dédié aux compatriotes, lancé en 2006) ou de demeurer dans leur pays d'accueil où ils bénéficient d'un soutien culturel (et politique) du gouvernement. Pour les Russes installés ailleurs (Europe, Amérique, etc.), les choses sont quelque peu différentes : le lien avec leur pays d'origine étant plus distendu, ils sont encouragés à cultiver leur [« russité⁷ »](#) en investissant en Russie et en participant à des activités culturelles⁸. La Fondation *Russkii Mir*, l'Agence fédérale pour la Communauté des États indépendants, le secteur de la coopération humanitaire internationale (*Rossotrudnitchestvo*) et la diaspora russe (qualifiée de [« compatriotes⁹ »](#)) occupent un rôle non négligeable dans cette stratégie.

L'Ukraine a notamment été concernée par cette dernière, en particulier les populations de Crimée et de l'Est du pays où les fondations et médias russes véhiculent, depuis des années, l'idée qu'elles font partie du « monde russe »¹⁰. À

¹ BOURDILLON Yves, « La Russie veut retrouver son rang à l'international », *Les Echos*, 12 mars 2018.

² CHIVVIS Christopher S., “Hybrid war: Russian contemporary political warfare”, *Bulletin of the Atomic Scientists*, vol. 73, n° 5, 2017, pp. 316-317.

³ AUDINET Maxime, « Anatomie de la diplomatie culturelle russe à l'ère postsoviétique », *Hérodote*, vol. 3-4, n° 166-167, 2017, pp. 165-177.

⁴ SEVIN Efe, *Public Diplomacy and the Implementation of Foreign Policy in the US, Sweden and Turkey*, Cham (Suisse), Palgrave Macmillan, 2017, p. 27.

⁵ BUSSON Marie-Pierre, « La diplomatie culturelle : levier stratégique au cœur des luttes d'influence ? », *Laboratoire d'étude sur les politiques publiques et la mondialisation*, n° 11, février 2012, p. 3.

⁶ LARUELLE Marlène, « Soft power russe. Sources, cibles et canaux d'influence », *Ifri (Russie.Nei.Visions)*, n° 122, avril 2021, pp. 5-6 et DOUGHERTY Jill, “Russia's “Soft Power” Strategy” (mémoire), Georgetown University, novembre 2013, 111 p.

⁷ LARUELLE Marlène, *loc.cit.*, p. 15.

⁸ *Ibidem*.

⁹ DOUGHERTY Jill, *loc.cit.*, p. 42.

¹⁰ DOLYA Anna, *loc.cit.*, p. 75.

noter que « *durant toutes les années d'indépendance de l'Ukraine, l'Église orthodoxe d'Ukraine du patriarcat de Moscou (EOU-PM) a été utilisée par les dirigeants russes comme un instrument d'influence et de propagande*¹ » visant à y renforcer l'influence russe. L'Église orthodoxe russe a ainsi pour mission de créer un « *sentiment religieux fraterno*² » parmi les populations orthodoxes ; elle use en outre d'un discours légitimant la politique étrangère russe. Pour illustrer notre propos, nous pouvons faire référence à l'intervention russe au Moyen-Orient qualifiée par l'archiprêtre Vsevolod Tchapline, ancien directeur du département synodal pour la coopération entre l'Église orthodoxe russe et la société, de *guerre sainte*³. Ce type de discours a aussi pour avantage de donner une dimension spirituelle aux opérations militaires russes au Moyen-Orient.

L'héritage soviétique est un autre aspect instrumentalisé par le Kremlin pour développer son *soft power*. Il s'agit de rétablir le contact avec des mouvements de gauche. En Europe, cela concerne notamment *Die Linke* (Allemagne) et *La France insoumise* (France). Toutefois, Marlène Laruelle nuance l'efficacité de la manœuvre : Moscou et la gauche européenne partagent des avis similaires sur certains sujets (hostilité vis-à-vis de l'OTAN et rejet du développement néolibéral de l'Union européenne au mépris des États-nations), mais leurs points de vue divergent sur les questions sociétales. Alors que la gauche occidentale est favorable à des avancées en la matière, ce n'est pas le cas de la Russie avec son « *conservatisme moral*⁴ ». Quant à la figure de « *joker* » ou de « *franc-tireur*⁵ » de la Russie sur la scène internationale, centrale dans la culture soviétique et plus tard russe, elle permet à Moscou de se positionner sur l'échiquier mondial. Le professeur Viatcheslav Morozov estime que « *la Russie n'a pas la capacité de transformer le système international dominé par l'Occident. Le *déstabiliser* de l'intérieur est plus abordable et répond à la fois à ses préoccupations sécuritaires et à sa volonté d'asseoir son statut*⁶ ». En outre, nombre de Russes sont convaincus que « *la démocratie libérale ne parvient pas à garantir l'ordre social, et que l'ordre mondial libéral n'est ni juste, égalitaire ou authentiquement universaliste*⁷ ». Enfin, l'*idéologie* portée par le Kremlin repose sur le conservatisme moral, le souverainisme et les valeurs illibérales⁸. En prônant les valeurs traditionnelles de la famille (notamment, lors de sa campagne présidentielle de 2012)⁹, Vladimir Poutine est parvenu à obtenir le soutien de l'Église orthodoxe de Russie et de milieux conservateurs – parfois puissants – à travers le monde. Dans un autre registre, le concept de souverainisme conteste le système mondial dominé par les États-Unis et défend la souveraineté nationale en rejetant les institutions supranationales : le modèle de l'État-nation serait le seul à offrir aux citoyens la possibilité d'exprimer leurs souhaits par voie électorale. Dans le domaine économique, le protectionnisme a les faveurs poutiniennes. Avec une vision essentialiste de la nation, le souverainisme porte

¹ *Ibid.*, p. 76.

² LARUELLE Marlène, *loc.cit.*, p. 15.

³ ARMSTRONG, Martin, « Implication de la Russie en Syrie : un acte approuvé religieusement », *Middle East Eye*, 13 octobre 2015.

⁴ LARUELLE Marlène, *loc.cit.*, p. 6.

⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁶ MOROZOV Viatcheslav, “Why Russia's Strategic Deception Is Popular: The Cultural Appeal of the Trickster”, *PONARS Eurasia Policy Memo*, n° 554, décembre 2018, numéros de page non communiqués.

⁷ LARUELLE Marlène, *loc.cit.*, p. 19.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ LIK Kadri, “What does Russia want?”, *European Council on Foreign Relations*, 26 mai 2017.

également l'idée que le multiculturalisme et les droits des minorités sont contraires aux valeurs « authentiques » de l'Europe¹. Les nationaux l'emportent sur les minorités, réduites à un statut de citoyens de seconde catégorie, et diverses discriminations affectent nombre de minorités en Russie notamment religieuses. En 2017, des parlementaires du Conseil de l'Europe ont dénoncé cet état de fait dans une déclaration commune selon laquelle « *des mouvements évangéliques, luthériens, baptistes, pentecôtistes, méthodistes, presbytériens, musulmans, hindous, bouddhistes et scientologues, ainsi que d'autres, ont été visés. Certains de leurs membres ont été soumis à une mesure de détention provisoire, sur la base de la loi de 2002 relative à l'extrémisme, alors qu'en réalité ils sont détenus simplement pour leurs activités et convictions religieuses pacifiques*² ». Enfin, l'établissement croissant de régimes illibéraux ou autoritaires donne à Moscou – partisan de ce type de gouvernance – l'opportunité de leur proposer divers services comme des investissements locaux et l'envoi de matériel et de conseillers militaires.

La Russie dans son « étranger proche » : son potentiel militaire en action

Les « petites guerres victorieuses » [9] font partie des instruments de la stratégie déployée par le Kremlin pour imposer la nouvelle conception de son identité. Elles lui permettent, entre autres, de détourner l'attention des citoyens des problèmes que rencontre l'État russe en interne et d'asseoir son autorité face à l'Occident. Cette stratégie à des fins multiples semble avoir été mise en œuvre à plusieurs reprises au cours des dernières années.

C'est le cas, par exemple, en Abkhazie, région séparatiste de Géorgie. Ses velléités indépendantistes provoquent l'éclatement d'un conflit opposant le pouvoir central géorgien et les Abkhazes entre 1992 et 1993, avec la participation du voisin russe favorable, officieusement, à l'indépendance abkhaze. Outre les fournitures de matériel militaire, la Russie compte plusieurs ressortissants parmi les combattants du côté abkhaze³. L'organisation de défense des droits de l'homme *Human Rights Watch* rapporte ainsi que de nombreux Russes (notamment des Tchétchènes) – sans aucun lien apparent avec la Géorgie ou l'Abkhazie – prennent part aux combats⁴. Selon plusieurs témoignages, un nombre non négligeable d'entre eux seraient des combattants entraînés et rémunérés par Moscou. Après des affrontements meurtriers et l'exode de près de 250 000 Géorgiens, un cessez-le-feu est signé en 1994⁵. Le conflit reprend en août 2008 et s'étend à l'Ossétie du Sud, et la Russie reconnaît alors la souveraineté de l'Abkhazie et l'Ossétie du Sud malgré l'opposition de Tbilissi⁶. Cette décision a pour avantage de permettre Vladimir Poutine de justifier le maintien de ses troupes sur le sol de ces États indépendants

¹ LARUELLE, Marlène, *op.cit.*, p. 18.

² European Interreligious Forum For Religious Freedom, « Des parlementaires de 14 pays demandent à la Russie de protéger les minorités religieuses », European Interreligious Forum For Religious Freedom, 13 octobre 2017.

³ JOLICOEUR Pierre, « L'Abkhazie à nouveau dans la tourmente », *Points de mire* (Centre d'études des politiques étrangères et de sécurité), vol. 2, n° 8, octobre 2001, p. 1.

⁴ JOLICOEUR Pierre, *loc.cit.*, 2001, p. 1 et Human Rights Watch, “Georgia/Abkhazia: Violations of the Laws of War and Russia's Role in the Conflict”, *Human Rights Watch Arms Project*, vol. 7, n° 7, mars 1995, p. 50.

⁵ Human Rights Watch, *loc.cit.*, p. 43.

⁶ THOREZ Julien, « Géorgie-Ossétie-Russie. Une guerre à toutes les échelles », *EchoGéo (Sur le Vif)*, février 2019, p. 3.

de facto, ce qui lui permet tout à la fois d'assurer la surveillance des activités de rebelles tchétchènes et d'empêcher la Géorgie de rejoindre les rangs de l'OTAN¹. Alors que le processus de règlement avec la Serbie, certes incomplet, avait donné lieu à six ans de laborieuses négociations avec la participation de Moscou, le professeur Pierre Jolicoeur estime pour sa part que « *l'intervention russe en Géorgie est clairement une réplique à l'affront du Kosovo* : si le Kosovo peut déclarer son indépendance avec l'aval des pays occidentaux, l'Ossétie du Sud et l'Abkhazie peuvent à leur tour déclarer leur indépendance en bénéficiant du soutien russe. Toute contestation de la part des pays occidentaux ne peut que mettre en évidence le double discours de ces derniers² ». Quelques années plus tard, c'est au tour de l'Ukraine d'être confrontée à la Russie. En 2014, cette dernière envahit et annexe la péninsule criméenne³. À cela s'ajoute son soutien militaire aux forces séparatistes pro-russes du Donbass, qui se proclament « Républiques populaires de Donetsk et Lougansk ».

Ces deux interventions ont un point commun des plus dérangeants, à savoir l'argument de la défense des populations russes et russophones menacées de répression⁴, qui suscite de nombreux doutes. D'autres explications voient progressivement le jour : la volonté de la Géorgie et l'Ukraine de s'éloigner de Moscou en entamant un rapprochement avec l'Ouest, et la promesse reçue, au sommet de Bucarest de mai 2008, de pouvoir adhérer un jour à l'Alliance atlantique. Cette nouvelle attitude de Moscou sonne le glas de son assentiment vis-à-vis de la politique otanienne de la « porte ouverte » [10]⁵ ; il s'agit de « *tenter d'enrayer l'affaiblissement de ses positions et défendre ses intérêts dans ce qu'elle considère être sa sphère d'influence [l'ex-espace soviétique]*⁶ », d'après la spécialiste Anne de Tinguy. Pour ce faire, Pierre Jolicoeur estime que Poutine « [...] doit accomplir deux tâches. Il doit restaurer la crédibilité de l'armée russe comme force de combat, du moins à l'échelle régionale, et prouver aux États de « *l'étranger proche élargi* » [11] que les garanties de sécurité occidentales, même celles offertes par l'OTAN, ne signifient rien face à la puissance de la Russie⁷ ». En conséquence, « *la Russie est désormais prête à peser de tout son poids sur ses partenaires*⁸ », faisant craindre le pire aux pays concernés, en particulier ceux abritant des minorités russes et russophones ou des bases militaires russes sur leur territoire, ou encore ceux pris au piège de la dépendance énergétique.

Conclusion

Le bouleversement historique de décembre 1991 contraint la Russie à définir une nouvelle identité nationale. Face à une société ébranlée par les ruptures inhérentes

¹ JOLICOEUR Pierre, *loc.cit.*, 2001, p. 2.

² JOLICOEUR Pierre, « L'intervention russe en Géorgie et le jeu d'équilibre des puissances », *Points de mire* (Centre d'études des politiques étrangères et de sécurité), vol. 9, n° 7, septembre 2008, p. 2.

³ ARMANDON Emmanuelle, « L'annexion de la Crimée par la Russie : un premier bilan », *Annuaire français de Relations internationales*, vol. 16, 2015, p. 219.

⁴ *Ibidem*.

⁵ ASMUS Ronald D., *op.cit.*, p. 115.

⁶ DE TINGUY Anne, « La Russie et le monde : les ondes de choc de la crise en Ukraine », *Annuaire français de Relations internationales*, vol. 16, 2015, p. 136.

⁷ JOLICOEUR Pierre, *loc.cit.*, 2008, p. 2.

⁸ DE TINGUY Anne, *loc.cit.*, p. 136.

à la chute du régime soviétique, le président Poutine propose une [identité nationale](#) neuve¹. Bien qu'elle ne guérisse pas les blessures du passé, cette identité vise à unifier les Russes autour d'une histoire, d'une culture, de valeurs et d'ambitions communes. Parmi elles, nous retrouvons la volonté poutinienne de restaurer le statut de grande puissance de la Russie sur la scène internationale. Cet objectif prend les allures d'une promesse que le président n'hésite pas à réitérer lors de sa [prestation de serment](#) de 2018 : « *Je ferai tout pour augmenter la puissance, la prospérité et la gloire de la Russie*² ». Dès lors, tous les moyens – qu'ils soient politiques, économiques, militaires, culturels, religieux ou diplomatiques – sont susceptibles d'être mobilisés pour faire de cette aspiration une réalité.

Notes

[1] Évolutif, le concept d'« [étranger proche](#) » fait partie des principes caractérisant la diplomatie russe, en particulier entre la fin des années 1990 et le début des années 2000. Ce terme se réfère aux pays que la Russie considère comme de « faux » étrangers puisqu'elle entretient d'importants liens historiques, politiques, sociaux, culturels et économiques avec eux. Il se compose de 14 anciennes républiques soviétiques.

[2] [Région](#) dirigée par un *khan* (chef suprême tribal nommé par ses guerriers).

[3] Le Kremlin s'est fermement opposé à cette [intervention](#). Toutefois, son refus n'a pas été pris en compte par l'Alliance atlantique.

[4] La Russie a subi plusieurs invasions à travers son histoire. Parmi elles, on compte l'invasion des troupes mongoles au XIII^e siècle, la campagne de Russie de Napoléon 1^{er} en 1812 et l'opération « Barbarossa » lancée par l'Allemagne nazie le 22 juin 1941.

[5] Sa souveraineté nationale ne pourra jamais être attaquée et aucune forme d'ingérence – qu'elle soit politique, judiciaire ou humanitaire – ne sera tolérée.

[6] Vladimir Poutine présente l'avènement de la [multipolarité](#) comme l'opportunité de créer un nouveau système mondial basé sur la coopération et le respect mutuel. L'idée est de convaincre le reste du monde que la Russie est un partenaire raisonnable et fiable.

[7] Après des cyberattaques dirigées contre les institutions gouvernementales baltes, les provocations russes à leur encontre n'ont cessé de s'intensifier. À tel point qu'en 2014, l'OTAN a décidé d'élaborer une [stratégie de dissuasion](#) sur son flanc est en réponse à l'hostilité russe. Ces interventions semblent s'inscrire dans l'actuelle doctrine stratégique de la Fédération de Russie, connue sous le nom de « [doctrine Gerasimov](#) » (du nom du chef de la Défense russe, le Général Valery Gerasimov).

[8] Tactique de [marketing](#). Dans le cas présent, cette méthode consiste à identifier les publics susceptibles d'être réceptifs aux discours russes et à s'adresser directement à ces groupes.

¹ GEIFMAN Anna et TEPEY Yuri, « Russia's New National Identity under Putin's Regime », *The Begin-Sadat Center for Strategic Studies*, 29 décembre 2014.

² AFP, « 4e mandat pour Poutine, qui vient de prêter serment au Kremlin », *La Libre*, 7 mai 2018.

[9] Traduction de l'expression traditionnelle russe désignant un conflit militaire externe qui détourne l'attention de l'électorat des problèmes internes. Elle a été utilisée pour la première fois en janvier 1904 par Viatcheslav Plehve, ministre de l'Intérieur de l'Empire tsariste.

[10] La stratégie de la « [porte ouverte](#) » repose sur l'idée que l'OTAN autorise l'entrée de nouvelles démocraties dont l'adhésion servirait les intérêts otaniens.

[11] L'« [étranger proche élargi](#) » englobe 14 anciennes républiques soviétiques et les ex-États satellites d'Europe orientale et centrale.

Amandine Dusoulier & Mykhaïlo Sergieivskyi

Reconstructions d'identités en Asie centrale après 1991



mausoleum Gur-e Amir in Samarcand, [Wiggum](#), CC BY-SA 3.0

Introduction

Engendrées par le démantèlement du système politique et territorial de l'Union soviétique au cours de l'année 1991, les cinq Républiques d'Asie centrale¹ — le Kazakhstan, le Kirghizstan, l'Ouzbékistan, le Tadjikistan et le Turkménistan — sont désormais en passe de dresser le bilan de trois décennies d'indépendance. La dislocation politique, économique, idéologique et sociale du cadre soviétique représentait à cet égard une opportunité historique pour ces anciennes Républiques socialistes soviétiques d'Asie centrale. Il s'agissait d'une opportunité, pour ces États nouvellement indépendants de connaître pour la première fois véritablement la liberté de prendre leurs propres décisions sans subir l'interférence d'une autorité

¹ Différentes appellations ont été utilisées afin de se référer à l'Asie centrale, parmi lesquelles : *Turan* (Terre des Turcs), *Transoxiane* (grec pour « à travers le fleuve Oxus » [l'Amu darya]), *Maverannahr* (arabe pour « au-delà du fleuve »), et *Turkestan*. Le terme d' « Asie centrale » n'est quant à lui apparu dans le vocabulaire politique post-soviétique qu'à l'issue de la conférence des cinq chefs des nouveaux États indépendants en 1993. Il remplace alors le terme de « Srednjaja Azija », littéralement « Asie moyenne » qui avait jusque-là cours en Union soviétique sans inclure le Kazakhstan. (Poujol, C. (2013). *L'Asie centrale, Au carrefour des mondes*. 288 p.)

centrale exogène. Définitivement sortis du giron de l'État fédéral soviétique, ces pays ont pu renouer avec leurs racines historiques et identitaires tout en s'affranchissant des legs hérités par plus d'un siècle et demi de colonisation russe, dont soixante-dix ans au titre de la présence soviétique dans la région.

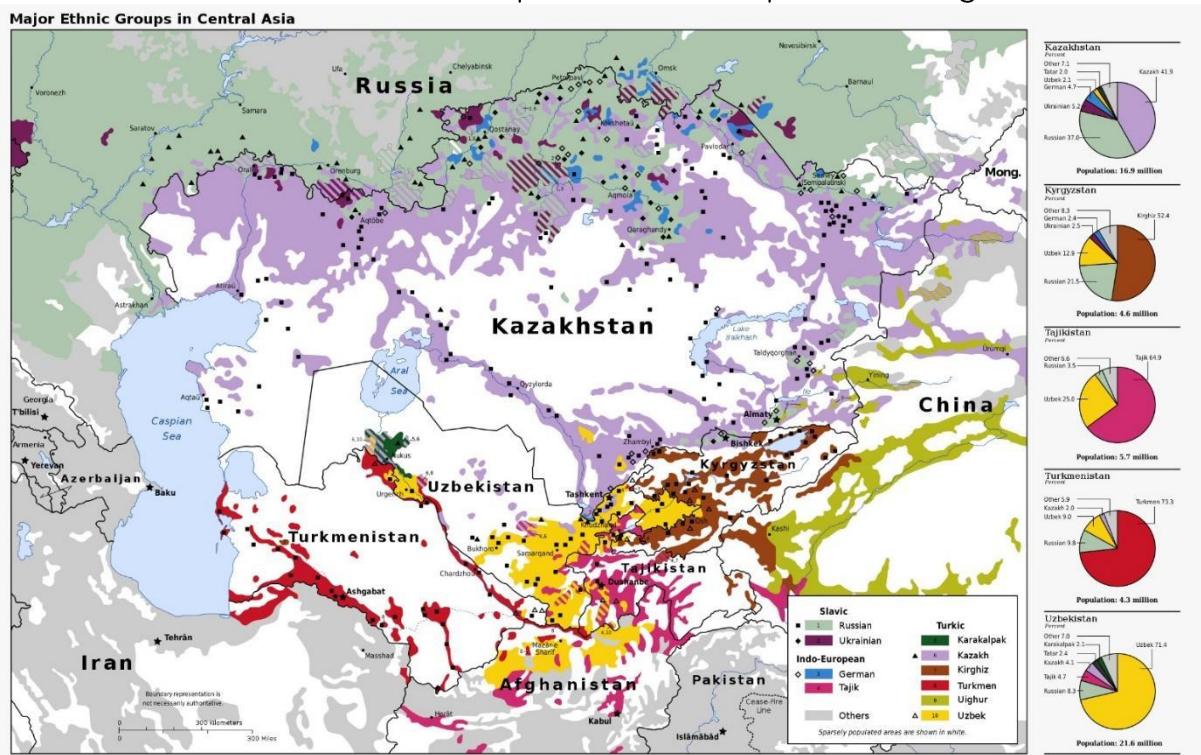


Image : The ethnolinguistic patchwork of Central Asia in 1992, CC BY-SA 3.0

Dotée d'une histoire riche et complexe, l'Asie centrale constitue le berceau de nombreuses entités politiques florissantes ayant successivement ou conjointement exercé leur contrôle sur la région¹ jusqu'au terme de sa conquête par l'Empire russe (1839-1895). En revanche, aucun État centrasiatique contemporain n'avait précédemment existé sous la forme d'un État-nation indépendant ou dans une configuration territoriale similaire avant d'être émancipé de la tutelle de Moscou. Ces pays n'ont donc été en mesure d'entreprendre leurs processus de construction étatique de manière parfaitement autonome qu'à l'issue de la désintégration du système fédéral soviétique. Particulièrement soucieux de préserver leur autonomie nouvellement acquise, les jeunes États d'Asie centrale ont par conséquent veillé à affirmer leur souveraineté politique de même que leur individualité culturelle au sein de la région. Ces anciennes Républiques socialistes soviétiques ont ainsi respectivement adopté des trajectoires distinctes sur le plan politique, économique et social, mettant ainsi de nouveau un terme à l'appréhension de l'Asie centrale comme un espace unitaire et homogène d'un point vue politique².

¹ <https://www.britannica.com/topic/history-of-Central-Asia-102306>

² Les orientations politiques des élites chargées d'assurer le processus de transition des républiques centrasiatiques nouvellement indépendantes se distinguent par des trajectoires contrastées. Le Kirghizstan autorise la constitution d'une opposition politique et d'une relative liberté de la presse tandis que l'Ouzbékistan durcit rapidement son régime politique en prétextant du péril lié à la montée de l'islamisme. La vie politique du Turkménistan est monopolisée par un parti présidentiel et un culte de la personnalité. Bien que les accords de 22

Malgré les spécificités culturelles relatives au substrat nomade (Kazakhs, Kirghizes et Turkmènes) ou sédentaire (Ouzbeks et Tadjiks) des sociétés pré-coloniales qui constituent leurs identités nationales respectives, et en dépit de leurs cheminements différenciés depuis l'indépendance, les États d'Asie centrale partagent encore aujourd'hui de nombreux traits hérités d'une histoire commune. Liés pour quatre d'entre eux¹ par une certaine unité ethnolinguistique due à leur appartenance aux peuples turciques progressivement établis dans la région à partir du VI^e siècle, les pays d'Asie centrale présentent tout d'abord une relative uniformité culturelle². Les ramifications du système politique instauré par l'Empire tsariste puis l'État fédéral soviétique afin d'administrer leurs territoires se sont ensuite répercutées de manière prépondérante dans l'organisation de la société. L'empreinte de ces politiques coloniales et d'ingénierie sociale sur la (re)configuration de l'espace centrasiatique et l'agencement des rapports sociaux au sein de ses communautés locales et régionales a ainsi profondément transformé l'ensemble des référents culturels et identitaires des États d'Asie centrale post-soviétiques.

Les liens structurels développés entre l'autorité centrale moscovite et sa périphérie centrasiatique n'ont pas été sans conséquences sur la manière dont les États d'Asie centrale ont expérimenté les violentes transformations résultant de l'accession à l'indépendance. À la différence d'autres Républiques socialistes soviétiques, leur indépendance est en effet loin de constituer l'aboutissement d'une entreprise de libération nationale portée par des mouvements populaires ou par des discours d'intellectuels dissidents³. Bien que les responsables nationaux à la tête de ces Républiques aient plaidé en la faveur d'une meilleure prise en compte des spécificités culturelles de l'Asie centrale par le pouvoir central⁴, ces derniers se sont néanmoins opposés à la réforme du système fédéral soviétique envisagée par la Pérestroïka⁵. Assistant à l'effondrement du régime communiste sur lui-même, les

paix ayant mis fin à la guerre civile tadjike (1992-1997) accordent une représentation de l'opposition tadjike, le pouvoir politique demeure aux mains d'Emomali Rahmon depuis 1994. (Peyrouse, S. (2006). L'Asie centrale quinze ans après l'indépendance : Un bilan en demi-teinte. *Politique étrangère*, 397-406. ; Balci, B. (2011). ; Bazin, L. et al. (2006). Les États d'Asie centrale : un parcours tourmenté depuis l'indépendance. *Asie : entre pragmatisme et attentisme*, édition 2006-2007 Paris, La Documentation Française, 61-82.)

¹ Les Kazakhs, Kirghizes, Ouzbeks et Turkmènes.

² Cariou, A. (2015). Chapitre 1 - Le Monde turco-iranien centrasiatique : une identité humaine ambiguë. In: Cariou, A. *L'Asie centrale: Territoires, société et environnement*, Paris, Armand Colin, 15-36.

³ Laruelle, M. (2009). Le paradigme du colonialisme en Asie centrale postsoviétique. *L'Homme & la Société*, 174, 27-40.

⁴ De telles revendications donnent notamment lieu, en décembre 1986, à d'importantes manifestations dans la ville d'Almaty, alors capitale du Kazakhstan. Ces mouvements de protestation découlent alors du remplacement du dirigeant de la République socialiste, Dinmuhammaet Kunaev, d'ethnie kazakhe, par Gennady Kolbin, d'ethnie russe. Si les manifestants réclament une meilleure représentation de l'ethnie et de la langue kazakhes au sein de l'administration, ils ne réclament pas pour autant l'accession du Kazakhstan à l'indépendance. (Balci, B. (2011). *Op. Cit.* ; Pannier, B (December 14, 2006). Kazakhstan: Zheltoqsan Protest Marked 20 Years Later. *Radio Free Europe*. <https://cutt.ly/KYK53q4>.)

⁵ « Lors du référendum de mars 1991 concernant le maintien de la structure fédérale soviétique, le vote centre-asiatique fut le plus élevé du pays (environ 90 %). Les présidents des cinq Républiques s'étaient par ailleurs discrètement opposés aux slogans de pérestroïka

élites politiques et les populations d'Asie centrale ont pour la majorité d'entre elles vécu la dissolution de l'Union soviétique comme une forme d'abandon de la part de Moscou¹.

Peu préparés à accéder au statut d'États indépendants, ces pays ont été rapidement confrontés à d'importants défis politiques, économiques et socio-culturels. Héritières de l'appareil soviétique, leurs institutions sont tout d'abord handicapées par une faiblesse structurelle et une corruption endémique. Découlant d'un clientélisme profondément ancré au sein de leurs systèmes politiques, ces fragilités nécessitaient (et nécessitent toujours) de mettre en œuvre d'importantes réformes en matière de gouvernance. Fortement dépendantes des autres Républiques fédérées sur le plan économique ainsi que de la manne financière de Moscou, les États d'Asie centrale sont ensuite frappés de plein fouet par une forte récession économique. Celle-ci se traduit alors par une dévaluation brutale de leurs monnaies nationales, une importante hausse du taux de chômage, ainsi qu'une paupérisation massive de leurs sociétés². Ces pays devaient enfin accomplir par elles-mêmes un processus d'industrialisation, d'urbanisation et de transition démographique, dont le caractère inachevé amplifiait encore davantage les tensions socio-économiques alors à l'œuvre.

Les gouvernements des Républiques d'Asie centrale étaient donc premièrement confrontés à la difficulté d'assurer leurs processus de transition sans pour autant succomber à l'instabilité sociale et politique engendrée par une précarité économique et une fragilité institutionnelle menaçant de devenir structurelles. Les responsables politiques centrasiatiques devaient d'autre part affronter la complexité inhérente à la création de nouvelles sociétés. Celles-ci étaient alors déconcertées par la fin de leur appartenance à un ensemble politique qui avait façonné l'identité et les cadres de représentation dans le but de s'assurer de leur docilité et de leur cohérence interne. Sortis de leur relatif isolement, les États d'Asie centrale ont par conséquent été amenés à redéfinir leurs identités et racines culturelles tout en reconstruisant un dialogue au sein comme à l'extérieur de leurs espaces nationaux³. En résumé, le choc provoqué par la dislocation politique, économique, sociale et culturelle du cadre soviétique fut si abrupt qu'il se répercuta sur le rythme et l'ampleur des transformations à l'œuvre depuis l'indépendance des États d'Asie centrale jusqu'à nos jours⁴.

Pourtant, les trente années écoulées depuis le début de la période de transition représentent une période fondamentalement courte au regard du poids de la présence russe ainsi que de l'inertie des politiques mises en œuvre par le parti communiste dans la région au cours du siècle dernier⁵. La confrontation de l'Asie centrale à la colonisation tsariste puis sa participation à l'expérience soviétique se sont en effet manifestées par de multiples transformations sociales globalisantes

et de *glasnost* lancés par Mikhaïl Gorbatchev dans la deuxième moitié des années 1980, et seul le président kirghiz Askar Akaev avait condamné le putsch conservateur d'août 1991 ». (Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

¹ Laruelle, M. (2009). *Ibidem*.

² Peyrouse, S. (2006). *Op. cit.*

³ Poujol, C. (2013). *Op. cit.*

⁴ Poujol, C. (2013). *Ibidem*.

⁵ Poujol, C. (2006). L'Asie centrale, bilan : quinze années de discours et de pratiques sur l'intégration dans un espace désintgré. *Revue internationale et stratégique*, 64, 69-78.

dont les effets sont encore perceptibles à l'heure actuelle¹. On ne peut donc se contenter de décrire l'indépendance de 1991 comme un nouveau départ malgré les profondes mutations engendrées par la dissolution de l'Union soviétique dans la région. Il est donc intéressant ici d'étudier l'impact du processus de transition des États d'Asie centrale sur la question identitaire et culturelle au sein de leurs sociétés respectives, ceci tout en demeurant attentif à l'examen de la place du changement et de la continuité dans leurs trajectoires individuelles depuis l'indépendance².

Afin d'introduire les principales dynamiques relatives aux transformations du phénomène culturel dans la région, il convient en premier lieu de réintroduire les cinq républiques d'Asie centrale dans le contexte de leur création par le pouvoir soviétique. On s'intéressera ensuite au rôle tenu par les politiques ethno-nationales puis linguistiques mises en œuvre par les gouvernements des États d'Asie centrale post-soviétiques comme partie intégrante de leur processus de transition à la suite de la dislocation de l'ex-URSS.

I. La construction de l'identité nationale des États d'Asie centrale indépendants — entre transformations et persistance de l'ethno-nationalisme soviétique.

A. L'ethnicisation de l'organisation territoriale centrasiatique par le pouvoir soviétique :

Les contours frontaliers des futurs États d'Asie centrale furent délimités au terme du processus de soviétisation de la région, entre 1924 et 1936³. Cette transformation de l'organisation territoriale des espaces conquis par la Russie tsariste (1839-1895) puis contrôlés et administrés par l'Union soviétique (1917-1991) reposait alors sur une « *politique des nationalités* » conceptualisée par Joseph Staline⁴. Cette perspective de division nationale et territoriale de la région a toutefois des racines plus profondes. En 1913, Lénine envisageait d'ores et déjà de procéder au découpage et à la répartition des républiques socialistes selon la composition ethnique de leurs populations⁵. En appuyant « *l'auto-détermination des peuples* », celui-ci comptait ainsi s'attirer le soutien des peuples autochtones non russes au sein de l'Empire tsariste pour mener la révolution bolchévique. Le découpage de l'Asie centrale en cinq États-nations est ainsi présenté par l'historiographie soviétique comme résultant de la reconnaissance des « *droits nationaux* » par l'État bolchevique en 1917⁶. Mise en œuvre par Moscou avec le concours des élites soviétiques d'Asie

¹ Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

² Laruelle, M. (2009). *Ibidem*.

³ Poujol, C. (2013). *Op. cit.*

⁴ Roy, O. (2010). La conquête russe et la soviétisation. Dans: Olivier Roy éd., *L'Asie centrale contemporaine* (pp. 19-42). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

⁵ Rahimov, M. (2007). From Soviet Republics to Independent Countries: Challenges of Transition in Central Asia. *Perspectives on Global Development and Technology*, 6(1-3), 291-312.

⁶ Le terme de « droit à l'autodétermination nationale » a lui-même été adopté à l'occasion du 8e Congrès du Parti communiste russe en 1919. En revanche, la reconnaissance du droit des nationalités à accéder à un certain degré d'autonomie au sein de l'Union soviétique ne doit pas être confondue avec celle du droit à l'indépendance. De fait, les partis nationaux (mêmes communistes) sont interdits et toute forme de séparatisme basé sur des revendications identitaires sévèrement réprimée. (Rahimov, M. (2007). From Soviet

centrale¹, cette politique des nationalités visait à créer plusieurs républiques socialistes soviétiques différenciées sur la base de « délimitations nationales »². La constitution de ces entités politiques fédérées à l'Union soviétique reposait par conséquent sur un processus de dissociation et de catégorisation ethnolinguistique élevant certains groupes ethniques prédominants au rang de nationalités titulaires. La constitution des cinq républiques socialistes soviétiques d'Asie centrale dans leurs frontières actuelles ne s'est toutefois stabilisée qu'à compter de 1936, à l'issue d'un processus de retouches successives de leur tracé, illustrant de fait la complexité d'une telle entreprise³.

D'un point de vue idéologique, le parti communiste justifiait la délimitation territoriale de l'Asie centrale en républiques se distinguant par leur nationalité éponyme comme la première condition de l'émancipation et du développement des populations centrasiatiques⁴. En dehors des efforts de modernisation portés par la diffusion du projet civilisationnel soviétique, la rationalisation ethno-administrative de l'espace centrasiatique impliquait une profonde redéfinition du maillage territorial permettant aux bolchéviques d'exercer leur autorité dans la région⁵. L'édition d'entités politiques autonomes correspondant à des espaces de peuplement culturellement et ethniquement homogènes contribuait en effet au renforcement de l'ancrage du pouvoir soviétique dans la région⁶. Il s'agissait non seulement d'affaiblir la loyauté des populations centrasiatiques envers leurs institutions et structures sociales (locales, tribales et claniques), mais aussi de supprimer les référents territoriaux et culturels susceptibles d'alimenter une

Republics to Independent Countries: Challenges of Transition in Central Asia ». *Perspectives on Global Development and Technology* 6(1-3):291-312.)

¹ Les élites soviétiques d'Asie centrale ont en effet tenu un rôle essentiel dans le processus de négociation ayant abouti à la fixation des frontières des territoires dont la création avait été décidée et arbitrée par le pouvoir central. (Thorez, J. (2011). Les nouvelles frontières de l'Asie centrale : États, nations et régions en recomposition. *Cybergeo : European Journal of Geography* [Online], Political, Cultural and Cognitive Geography, document 534.)

² Les « délimitations nationales » de ces Républiques sont ainsi définies conformément à un certain nombre de critères alors présentés comme « scientifiques » : « communauté stable et historiquement formée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychologique, manifestée par une culture commune ». (Cariou, A. (2015). Chapitre 3 - De la périphérie à la centralité : identités nationales et nouveaux territoires. In: Cariou, A. *L'Asie centrale: Territoires, société et environnement*, Paris, Armand Colin, 53-80. ; Roy, O. (2010). *Op. cit.*)

³ Les frontières des Républiques socialistes soviétiques d'Asie centrale ont en effet été modifiées à de multiples reprises, la dyade entre le Kazakhstan et l'Ouzbékistan ayant par exemple été retouchée en 1929, 1930, mais aussi en 1956, 1963 et pour finir en 1971. (Thorez, J. (2007). La construction territoriale de l'indépendance : réseaux et souveraineté en Asie centrale post-soviétique, *Flux*, 2007/4 n°70, pp. 33-48.)

⁴ L'idée étant de convertir les populations musulmanes centrasiatiques (« *Homo Islamicus* ») en partisans bolchéviques (« *Homo Sovieticus* ») entièrement dévoués à l'avènement de l'idéal socialiste. (Vichnevski, A. (1995). L'Asie centrale post-soviétique : entre le colonialisme et la modernité. In : *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 26, n°4. 101-123. ; Poujol, C. (2013). *Op. cit.*)

⁵ Thorez J. (2011). *Op. cit.* ; Laruelle, M. (2009). *Op.cit.*

⁶ Thorez, J. (2011). *Ibidem*.

concurrence idéologique¹ ou une opposition concrète² à la présence des autorités soviétiques dans la région³. Ce découpage concourrait ainsi à la dissolution du sentiment d'appartenance régionale « turkestanais » au profit de l'identité nationale et territoriale des Républiques socialistes nouvellement formées. Élaborée comme un levier d'intégration et d'unification, cette réforme du maillage territorial centrasiatique avait alors pour dessein d'entériner une mutation des identités socio-spatiales au profit du pouvoir central⁴.

Pourtant, ce découpage artificiel et l'attribution des identités territoriales de ces républiques sur une base communautaire se transposaient mal à l'Asie centrale. En effet, les délimitations nationales justifiant selon le parti communiste la création de ces entités politiques ne tenaient que peu compte du caractère multi-ethnique des États ayant précédemment organisé l'espace centrasiatique⁵. La démarcation de nouveaux territoires nationaux selon l'ethnicité des populations autochtones a notamment été entravée par les caractéristiques géographiques de la région, celles-ci étant porteuses de discontinuités majeures au sein des futures républiques d'Asie centrale⁶. Concentrés dans les vallées, piémonts, oasis et deltas, les foyers de peuplement y sont majoritairement localisés en périphérie et séparés par des axes montagneux, de même que par des étendues steppiques ou désertiques. Les provinces du Turkestan russe (« uyezds ») concentraient par exemple des districts (« volosts ») de peuplement tadjik, des oasis et terres cultivées par des fermiers ouzbeks, elles-mêmes bordées de pâturages parcourus par des éleveurs kirghizes ou entourées de steppes et de semi-déserts arpentés par des confédérations de tribus nomades kazakhs ou turkmènes⁷. L'application du concept occidental de « nation » s'avérait donc particulièrement peu adaptée à des territoires marqués par une importante imbrication ethnique résultant de niches écologiques économiquement complémentaires⁸. Tandis que le principe des « délimitations nationales » justifiait a priori le découpage des républiques socialistes d'Asie centrale, il résulte des caractéristiques de peuplement spécifiques à cette région qu'aucune des frontières tracées par les autorités soviétiques ne correspondait véritablement à une frontière ethnique⁹. L'absence de rationalité¹⁰ de ce découpage a par conséquent abouti à ce que des communautés appartenant à l'une ou l'autre

¹ Notamment incarnée par les courants « panislamiques » et « panturquistes ». (Roy, O. (2010). *Op.cit.*)

² Cette réforme territoriale constituait à cet égard une parade à la révolte des *Basmatchis* [brigands], des groupes de combattants centrasiatiques menant des actions de guérillas contre la domination coloniale exercée par l'Empire russe à partir de 1916, puis celle des bolchéviques entre 1917 et 1934. (Thorez, J. (2011). *Op.cit.*)

³ Thorez, J. (2011). *Ibid.* ; Roy, O. (2010). *Op.cit.*

⁴ Thorez, J. (2011). *Ibid.* ; Roy, O. (2010). *Ibid.*

⁵ Les Khanat de Khiva (1511-1920), de Kokand (1710-1876), et l'Émirat de Boukhara (1785-1920). (Poujol, C. (2013). *Op. cit.*)

⁶ Thorez, J. (2011). *Ibid.*

⁷ Goble, P. (2015). Identities recovered vs identity redefined, Three post-soviet cases. In: Ayoob, M., & Ismayilov, M. (Eds.). *Identity and Politics in Central Asia and the Caucasus* (1st ed.). Routledge. ; Rahimov, M. (2007). *Op. cit.*

⁸ Cariou, A. (2015). *Op. cit.*

⁹ Thorez, J. (2011). *Op. cit.*

¹⁰ Dépourvues de cohérence géographique, elles donnent ainsi lieu à de nombreuses enclaves, exclaves et périclaves, celles-ci faisant par conséquent peser un certain nombre de contraintes politiques et économiques. (Roy, O. (2010). *Op cit.*)

de ces ethnies se retrouvent isolées en dehors des frontières de leur État titulaire¹. En outre, les territoires attribués aux anciennes républiques socialistes d'Asie centrale ont tour à tour constitué des destinations privilégiées pour de nombreux colons ou immigrés, ainsi que pour la déportation de certaines populations au sein même de l'Union soviétique, ces dynamiques contribuant ainsi à renforcer le caractère relativement « cosmopolite » de la région².

En dépit de l'existence de contraintes à l'individualisation des espaces géographiques des nouvelles Républiques socialistes d'Asie centrale, leurs frontières politiques se sont imposées en démarcations identitaires à la faveur de l'appropriation graduelle des catégories d'appartenance étatiques et civiques par les populations centraasiatiques. D'abord peu structurées, les identités territoriales résultant de la création et de l'attribution d'une ethnie tutélaire à chacune de ces entités politiques ont été progressivement assimilées et intériorisées par leurs populations respectives. La sédentarisation des populations nomades, la généralisation de l'alphabétisation ou encore le relatif essor économique de ces républiques socialistes au cours de la période soviétique ont également contribué à l'émergence de sentiments nationaux s'imposant comme les matrices identitaires des États d'Asie centrale nouvellement indépendants³.

B. La continuité de l'institutionnalisation du nationalisme ethnique dans les États d'Asie centrale post-soviétiques :

À compter de la dislocation de l'Union soviétique et de l'accession des anciennes républiques socialistes d'Asie centrale à l'indépendance, les gouvernements à leur tête se sont employés à affirmer la souveraineté de ces jeunes États sur leurs territoires et frontières internationales nouvellement acquis⁴. Afin de consolider leur intégrité territoriale ainsi que de renforcer la légitimité de leurs régimes respectifs, les élites politiques centraasiatiques ont alors activement entrepris de renforcer la cohésion de leurs sociétés en se réappropriant le discours ethno-nationaliste auparavant tenu par les autorités soviétiques afin de justifier le découpage territorial des républiques socialistes d'Asie centrale. En dépit du remodelage des identités nationales dans le but de constituer des ensembles ethniquement, linguistiquement et culturellement distincts, leurs nombreuses similarités représentaient une menace pour le bien-fondé des démarcations territoriales héritées des anciennes républiques socialistes. La promotion d'une idéologie nationale différenciatrice s'illustre alors par une opération de distinction historique et identitaire de chacun des nouveaux États indépendants par rapport à ses voisins. Il en découle que les politiques conduites au titre de la construction et de la consolidation étatique des

¹ Isaacs, R., & Polese, A. (2015). Between “imagined” and “real” nation-building: Identities and nationhood. In: *Post-Soviet Central Asia. Nationalities Papers*, 43(3), 371-382. ; Cariou, A. (2015). *Op. cit.* ; Roy, O. (2010). *Op. cit.*)

² Les Russes, Ukrainiens, Polonais, Arméniens, Allemands, Coréens, mais aussi les Juifs constituaient à cet égard des « nationalités » distinctes. (Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*)

³ Cariou, A. (2015). *Op. cit.*

⁴ Devant le risque de déstabilisation régionale associé à toute modification frontalière, les États d'Asie centrale n'ont pas opéré de translation territoriale en dépit des critiques formulées à l'encontre des délimitations soviétiques, ni même des nombreux désaccords frontaliers soulevés par leurs délégations nationales. (Thorez, J. (2011). *Op. cit.*)

républiques d'Asie centrale au lendemain de l'indépendance comportent un important volet identitaire¹.

Les régimes en place ont ainsi élaboré une dramaturgie nationale renforçant l'image positive de l'indépendance en exaltant leur renouement avec un passé lointain occultant près de deux siècles de domination et d'influence étrangère². Destinées à se substituer aux référentiels idéologiques et identitaires soviétiques, les nouvelles idéologies nationales s'inspiraient largement d'une historiographie révisée glorifiant le rayonnement culturel des ethnies titulaires sur le reste du monde³. Cette stratégie de réappropriation d'un passé précolonial se traduit notamment par la récupération de symboles, de mythes et de rituels spécifiquement instrumentalisés afin de distinguer les nations centrasiatiques les unes des autres, et d'ainsi légitimer leur caractère souverain⁴. Cette tendance au nationalisme ethnique s'illustre plus particulièrement au travers de la promotion de l'histoire⁵, des personnages historiques emblématiques⁶ (ou mythifiés⁷), de la langue, de la religion et de la culture des ethnies titularisées par les autorités soviétiques pour administrer ces anciennes républiques socialistes⁸. La volonté de restaurer une identité disparue donne alors lieu à une folklorisation outrancière et à la reconstitution de traditions nationales de toutes pièces⁹. Les États d'Asie centrale déplorent enfin l'influence néfaste de l'hégémonie russe et soviétique sur l'authenticité de leurs cultures respectives, quitte à tirer un trait sur l'héritage culturel d'une expérience coloniale

¹ Kamrava, M. (2020). Nation-Building in Central Asia: Institutions, Politics, and Culture. *Muslim World*, 110: 6-23.

² Roy, O. (1997). La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations. Seuil, 325 p. ; Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

³ Abashin, S. (2012). Nation-construction in post-Soviet Central Asia. In: Bassin, M., Kelly, C., (Eds). *Soviet and Post-Soviet Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 150-68. ; Laruelle, M. (2009). *Ibidem*.

⁴ Mellon, J. G. (2010). Myth, Legitimacy and Nationalism in Central Asia, *Ethnopolitics*, 9:2, 137-150. ; Abashin, S. (2012). *Ibidem*.

⁵ Qu'il s'agisse de l'important patrimoine architectural ouzbek des villes de Boukhara et Samarkand.

⁶ Les historiographies des Républiques centrasiatiques retracent la genèse de leur étatnicité à des personnages historiques issus de dynasties régnant autrefois sur l'Asie centrale. Ces symboles nationaux sont instrumentalisés dans l'objectif d'exalter un sentiment d'appartenance nationale tout comme de renforcer la légitimité des régimes en place, quitte à distordre l'histoire ou commettre quelques anachronismes. En Ouzbékistan, les statues de Marx et Lénine sont remplacées par celles de Tamerlan. Les lignées des Turcs oghouz et seljoukides occupent pour leur part une place prépondérante dans le roman national turkmène. Le Tadjikistan se distingue quant à lui des autres Républiques centrasiatiques par sa proximité ethnique et linguistique au monde iranien, ses autorités désignent la dynastie des Perses samanides comme à l'origine d'un héritage culturel et politique prestigieux. (Mellon, J. G. (2010). *Op. cit.*)

⁷ Les autorités kirghizes mobilisent par exemple l'épopée de Manas dans le but de renforcer le sentiment d'appartenance et de fierté nationale du peuple kirghize, contribuant ainsi à l'institutionnalisation d'un récit fondateur politiquement utile pour légitimer les institutions post-soviétiques. Poème transmis de génération en génération par la tradition orale, la figure héroïque incarnée par Manas défend en effet l'indépendance du peuple kirghize et l'intégrité de son territoire face à des menaces extérieures (Mellon, J. G. (2010). *Ibidem*.).

⁸ Abashin, S. (2012). *Ibid*.

⁹ Abashin, S. (2012). *Ibid*. ; Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

pourtant structurante¹. Crucial pour comprendre la dynamique de construction ethno-nationale des États d'Asie centrale, le processus de construction étatique moderne initié par la création des Républiques socialistes est délibérément négligé au profit d'une « étaticité » (en russe, *gosudarstvennost*) pré-coloniale dont l'invention répond à la nécessité de garantir la pérennité de leurs frontières internationales, tout en illustrant une volonté de penser le lien (artificiel) entre les États indépendants et leurs « nations » à travers les siècles².

La valorisation de l'ensemble des référents liés à la nationalité éponyme se heurte toutefois à la nécessité de tenir compte du caractère multi-ethnique de ces jeunes États³. Les slogans culturalistes véhiculés par les nouvelles historiographies nationales cherchent en effet à définir l'essence identitaire de la nation sur des critères d'appartenance communautaire⁴. La reconnaissance et le dépassement de l'ethnicité au profit de la citoyenneté soviétique sont ainsi remplacés par une rhétorique « primordialiste » dont l'essentialisme est susceptible de conduire à une marginalisation des minorités ethniques et religieuses établies sur les territoires de ces républiques⁵. Un des principaux corollaires à la recherche de l'essence identitaire et culturelle des nationalités éponymes s'illustre alors par une ethnicisation progressive des rapports sociaux. Se transformant peu à peu en *ethnocracies*, les nouveaux États indépendants d'Asie centrale restreignent désormais l'accès des minorités nationales aux postes de la fonction publique⁶. La montée du nationalisme au sein de la population se traduit à ce titre par une hausse des tensions entre membres des ethnies tutélaires et ceux issus de nationalités endémiques démographiquement minoritaires ou d'une immigration extérieure et comparativement récente⁷. Afin de ne pas alimenter davantage d'antagonismes⁸, les États d'Asie centrale s'efforcent par conséquent de concilier la promotion d'une idéologie nationale avec l'image de sociétés inclusives. Stimulés par la crainte que les minorités nationales puissent développer des velléités séparatistes remettant en cause leurs frontières au profit de l'irrédentisme de leurs voisins, de même qu'en raison de l'importance de leur contribution aux économies nationales, les

¹ Le caractère légitime ou illégitime du passé soviétique et tsariste est traité avec ambiguïté de la part des historiographies nationales dont les plus critiques demeurent celles de l'Ouzbékistan et du Turkménistan. (Laruelle, M. (2009). *Ibidem*.)

² Laruelle, M. (2009). *Ibidem*. ; Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*

³ La carte en annexe donne à ce titre une image indicative de la répartition démographique des minorités au sein des populations des États d'Asie centrale à la suite de l'indépendance. Il convient toutefois de rappeler que la part de la population représentant les ethnies tutélaires a sensiblement augmenté depuis, pour des raisons démographiques, mais aussi en raison de l'immigration des minorités centrasiatiques dans les États frontaliers.

⁴ Laruelle, M. (2009). *Ibidem*. ; Abashin, S. (2012). *Op. cit.*

⁵ Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

⁶ Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*

⁷ C'est notamment le cas en ce qui concerne l'émergence d'un discours anti-russe. Le poids démographique et politique de cette minorité varie néanmoins substantiellement selon les anciennes Républiques socialistes.

⁸ Il s'avère toutefois nécessaire de garder à l'esprit que les conflits d'apparence ethnique s'inscrivent dans des conjonctures politiques, économiques et sociales qui permettent d'expliquer leur survenance de manière bien plus significative que la réduction de celle-ci à des dynamiques d'ordre strictement identitaire. (Abasov, R. (1999). Central Asia's conflicting legacy and ethnic policies: Revisiting a crisis zone of the former USSR, *Nationalism and Ethnic Politics*, 5:2, 62-90.)

républiques d'Asie centrale adoptent un discours de tolérance superficiel, sans pour autant négliger d'insister sur l'indivisibilité de leurs nations respectives. En consacrant par ailleurs l'égalité constitutionnelle de leurs citoyens devant la loi, sans distinction d'ethnie ou de religion, ces États peuvent enfin se prévaloir auprès de la communauté internationale de leur multiculturalisme, tout du moins en théorie.

C. L'identité nationale — un instrument au service de la reproduction des élites soviétiques au-delà de l'indépendance

Les élites politiques des États d'Asie centrale entretiennent un rapport contradictoire avec leur affiliation au sein de la *nomenklatura* des anciennes Républiques socialistes¹. En tant que cadres nationaux du Parti communiste, certains de leurs premiers Présidents occupaient en effet des fonctions similaires au sein de l'ancien appareil d'État². D'abord opposés à l'essor des velléités autonomistes suscitées par la remise en cause du fédéralisme soviétique au cours de la Pérestroïka³, les apparatchiks désormais émancipés de la tutelle de Moscou entreprirent néanmoins de redéfinir les fondements de leur légitimité politique par-delà leur allégeance antérieure au parti. Ces derniers ne pouvaient en effet faire l'économie de l'adoption d'un nouveau cadre conceptuel destiné à légitimer la continuité de leur exercice du pouvoir à la suite de la dissolution de l'URSS. Les élites politiques centrasiatiques glorifièrent par conséquent le « retour » à l'indépendance tout en se gardant de dénoncer avec trop de véhémence l'*intelligentsia* soviétique dont elles étaient elles-mêmes issues⁴.

Bien que les nouveaux gouvernements à la tête de ces États aient semblé entériner une rupture avec les référents idéologiques mobilisés sous le régime communiste, ils n'en conservent pas moins un *habitus* hérité de l'exercice de responsabilités politiques au sein de l'administration des Républiques socialistes d'Asie centrale⁵. S'accompagnant parfois d'une importante personnification du pouvoir, l'omniprésence de la figure présidentielle s'est ainsi substituée à la centralité du parti communiste, sa figure paternaliste comblant plus ou moins malhabilement la disparition de l'État-providence soviétique. Ce resserrement autoritaire s'accompagne du développement d'un culte de la personnalité occupant l'espace public de manière comparable à l'époque soviétique⁶. D'autre part, cette *intelligentsia* perpétue la croyance en la nécessité d'adopter une idéologie forte. Elle

¹ Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

² Les élites politiques centrasiatiques appartiennent en effet pleinement au passé soviétique. Trois des premiers présidents sont les Premiers secrétaires du Parti communiste de leur république, tandis qu'Askar Akaev, au Kirghizstan, occupait un poste important dans les structures de l'Académie des sciences et qu'Emomali Rakhmon, au Tadjikistan, était député et directeur d'un sovkhoze. (Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*)

³ Malgré l'essor d'un discours souverainiste au cours de la pérestroïka, l'indépendance des Républiques d'Asie centrale ne résulte pas d'une maturation nationaliste, mais bien de l'effondrement de l'Union soviétique. (Roy O. (1995). L'Asie centrale entre Soviétisme et Nationalisme. *Esprit* (1940-), no. 211 (5), 55-68. ; Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*)

⁴ Laruelle, M. (2009). *Ibidem.*

⁵ Laruelle, M. (2009). *Ibid.* ; Roy, O. (1995). *Op. cit.*

⁶ Le cas le plus caricatural demeure celui du Turkménistan, son premier président, Saparmyrat Nyýazow, (1991-2006) s'étant par exemple auto-proclamé « chef des Turkmènes » puis, « prophète » en l'honneur duquel de nombreux monuments ont été érigés à Achgabat. (Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*)

entend à cet égard puiser une partie de sa légitimité en poursuivant l'institutionnalisation de la politique des nationalités entamée sous la période soviétique¹. Les chefs d'État publient ainsi des œuvres destinées à réécrire l'histoire nationale, leurs textes acquérant par ailleurs le statut plus ou moins officiel de nouvelles idéologies nationales. Dans le cas des régimes les plus enclins à la personnalisation du pouvoir politique, cette pensée présidentielle prend ainsi la forme d'une doctrine².

En revanche, l'instrumentalisation d'un discours ethno-culturaliste destiné à exacerber le sentiment d'appartenance national ne peut à elle seule rendre compte de la longévité politique des cadres de l'ancien régime par-delà l'indépendance. Il est en effet délicat d'évaluer avec précision le degré d'internalisation de la conscience identitaire nationale attisée par ces rhétoriques, de même que leur incidence sur le soutien des populations des républiques d'Asie centrale à leurs dirigeants. La superposition des loyautés locales et des affiliations claniques à l'identité nationale complexifie la mise en œuvre des politiques de renforcement des institutions étatiques sur la seule base d'une appartenance à une communauté imaginaire³. Les élites politiques centrasiatiques ne sont quant à elles pas étrangères à l'influence de ces réseaux de solidarité, ni aux liens de sociabilité qu'ils soutiennent. Les relations formelles et informelles constituées au niveau des anciens *kolkhozes*, districts et régions forment en effet des réseaux dont l'envergure nationale conditionne en partie les alliances entre factions et les prises de position des responsables politiques dans chacun des pays d'Asie centrale⁴. La formation des élites aux écoles du parti engendre par ailleurs une importante endogamie des cadres s'illustrant par l'entretien de loyautés personnelles et de réseaux de solidarité participant à leur cohésion sociale tout comme à leur ancrage au sein de l'appareil d'État⁵. L'emprise de l'ancienne *intelligentsia* sur le pouvoir politique se manifeste en parallèle par sa confiscation de l'appareil économique⁶. Les secteurs les plus rentables des économies nationales sont ainsi exploités selon une logique népotiste destinée à privatiser leur manne financière au profit des présidents et de leur entourage proche. La pérennité du système politique instauré par les notables de l'administration soviétique au-delà de l'indépendance se fonde donc objectivement moins sur une mutation idéologique que sur la persistance de structures et de modes traditionnels d'exercice du pouvoir caractérisés par le factionnalisme et le clientélisme, ceux-ci ayant eux-mêmes activement contribué à l'effondrement du système soviétique⁷.

¹ Peyrouse, S. (2006). *Op. cit.*

² En Ouzbékistan, la « Karimologie », constituait par exemple de son vivant une discipline obligatoire dans les écoles secondaires et les cursus universitaires. Au Turkménistan, le président Saparmyrat Nyýazow publie également en 2001 le *Roukhnama* (ou « livre de l'âme), un ouvrage décrété comme second livre saint après le Coran. Son successeur, Gurbanguly Berdimuhamedow (2007-ajd), a quant à lui fait paraître de nombreux écrits portant sur différents aspects de la civilisation turkmène, à commencer par le *Turkmennama*. (Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.* ; Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*)

³ Roy, O. (1997). *Op. cit.* ; Visnevskaja, A. (1995). L'Asie centrale post-soviétique : entre le colonialisme et la modernité. In : *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 26, n°4. 101-123.

⁴ Roy, O. (1997). *Ibidem*.

⁵ Roy, O. (1997). *Ibid.*

⁶ Peyrouse, S. (2006). *Op. cit.*

⁷ Roy, O. (1995). *Op. cit.* ; Peyrouse, S. (2006). *Op. cit.*

D. La nationalisation de l'islam centrasiatique — entre esquisse de liberté religieuse et perpétuation des pratiques du régime communiste :

En parallèle, les élites politiques centrasiatiques n'ont pas hésité à instrumentaliser le référentiel religieux comme une composante de l'identité nationale à part entière. Pourtant, les nationalismes d'Asie centrale entretiennent une relation ambiguë à la tradition islamique. Dans son acception soviétique, l'expression du nationalisme ethnique était en effet liée à son caractère strictement laïc. La prise en considération d'une dimension religieuse pour fonder la légitimité politique, de même que pour caractériser l'identité des ethnies tutélaires, s'en voyait dès lors exclue. Les autorités soviétiques entreprirent également de séculariser les sociétés des Républiques socialistes d'Asie centrale, ceci de manière plus ou moins violemment¹. Elles procédèrent notamment à la destruction systématique des relais de transmission de la connaissance islamique en leur sein², laissant certains observateurs présager de la dissolution définitive et irrémédiable de l'islam centrasiatique³. L'apparition de mouvements dits « revivalistes »⁴ à compter des années 1970, puis la reconnaissance d'une plus large marge de manœuvre aux libertés religieuses résultant des politiques mises en œuvre sous Mikhaïl Gorbatchev au cours des années 1990, donnent au contraire une impulsion à la réhabilitation du fait religieux dans la vie publique des républiques socialistes d'Asie centrale.

Après la dislocation de l'Union soviétique, les gouvernements de ces États nouvellement indépendants poursuivirent à leur tour ce mouvement de libéralisation, non seulement en assouplissant leurs cadres juridiques nationaux en matière de liberté de culte⁵, mais aussi en revalorisant l'identité islamique comme

¹ La pratique religieuse islamique fit l'objet d'une violente répression par les soviétiques au cours des années 1930 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle (1943) sont créées quatre « directions spirituelles », dont une pour l'Asie centrale : l' « Administration des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan ». (Poujol, C. (2013) *Op. cit.*)

² Que ce soit en interdisant l'éducation religieuse, en détruisant un certain nombre de lieux de culte et de *madrasas*, voir en convertissant ceux-ci en musées dédiés à la promotion de la doctrine de l'athéisme scientifique.

³ En réalité, près de soixante-dix ans de domination soviétique n'ont pas suffi à éliminer l'identification des populations centrasiatiques à une culture islamique dont l'imprégnation remonte à plus de mille deux cents ans d'intégration à la communauté islamique globale. Souple, l'islam pratiqué par les sociétés centrasiatiques a en effet survécu sous une forme ritualisée, populaire, peu dogmatique et fortement syncrétique. Bien loin d'avoir disparu sous la domination soviétique, l'islam centrasiatique se caractérise donc plutôt par son absence de visibilité. (Poujol, C. (2013) *Op. cit.*)

⁴ Plus particulièrement lié à l'ouverture progressive de l'Asie centrale sur le reste du monde musulman, ce phénomène s'illustre notamment par l'intensification des activités de missionnaires religieux en provenance de la péninsule arabique et du sous-continent indien, en l'importation massive de littérature religieuse, ou encore à la formation de futurs responsables religieux centrasiatiques dans des madrasas à l'étranger. (Poujol, C. (2013) *Ibidem.*)

⁵ Que ce soit en ce qui concerne la création d'organisations religieuses, l'éducation religieuse ou à la diffusion de littérature religieuse. Si l'ampleur de cette libéralisation varie fortement d'un État à un autre, on note qu'elle s'est néanmoins globalement rigidifiée face à l'émergence de l'islam politique au cours des années 1990. (Gamza, D. & Jones, P. (2021).

faisant partie intégrante du patrimoine national et culturel des ethnies tutélaires¹. L'instrumentalisation du référentiel religieux par les autorités permet dès lors aux élites politiques issues de l'ancien appareil d'État d'afficher leur apparente rupture avec l'héritage soviétique, tout en renforçant la légitimité de leurs régimes aux yeux des populations sensibles à la mobilisation de tels discours. Craignant que la force mobilisatrice de l'islam ne soit retournée contre eux par des forces d'opposition, la récupération d'un discours religieux ainsi que son intégration à la rhétorique ethno-nationaliste de l'*intelligentsia* au pouvoir visent plus globalement à marginaliser tout projet d'alternative politique susceptible d'invoquer des références à l'islam afin de porter ses revendications.

L'investissement du vide idéologique et normatif succédant à la disparition du système communiste fait en effet délibérément obstacle aux revendications nationalistes et religieuses² avancées par certains groupes au sein des sociétés civiles des États d'Asie centrale à la suite de leur prise d'indépendance³. Cette stratégie illustre tout particulièrement l'intransigeance des gouvernements en place envers toute forme de dissidence susceptible de proposer un changement de système en mesure de menacer la mainmise de l'ancienne *intelligentsia* sur les leviers du pouvoir politique⁴. La lutte contre le fondamentalisme islamiste s'est à cet égard imposée à partir des années 1990 comme l'un des principaux éléments légitimant la consolidation des régimes présidentiels issus du démantèlement de l'Union soviétique, ainsi que de la restriction de l'accès de l'opposition politique aux arènes électorales⁵. Cette crainte de la montée de l'islam politique⁶ est plus particulièrement entretenue par le souvenir de la guerre civile tadjike (1992-1997) et par celui de la menace d'une insurrection armée dans la vallée de Ferghana entre la

The Evolution of Religious Regulation in Central Asia, 1991-2018. Central Asian Survey
40(2):197-221.)

¹ Les courants religieux considérés comme « non traditionnels » ne bénéficient par conséquent pas des latitudes plus importantes (quoique toutes relatives) dont jouit le culte musulman en Asie centrale.

² Bien que l'islam politique centrasiatique apparaisse alors fortement influencé par des revendications identitaires et nationalistes, la capacité de l'opposition religieuse à transcender les identités ethniques apparaît d'autant plus inquiétante aux régimes présidentiels issus de la transition. (Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*)

³ Laruelle, M. (2009). *Op. cit.*

⁴ L'accentuation des disparités sociales, l'apparition de bourgeoisies locales à la suite des privatisations des années 1990 et l'exposition des liens entre milieux politiques et structures économiques mafieuses contribuent à pousser différentes classes sociales dans l'opposition, y compris islamistes. (Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*)

⁵ En Ouzbékistan, Islam Karimov interdit par exemple les deux plus importants partis d'opposition, *Erk* (« liberté » [nationaliste, démocrate, religieux]) et *Birlik* (« unité » [nationaliste, démocrate, anti-communiste]), puis force à l'exil leurs principaux représentants. (Kubicek, P. (1998). Authoritarianism in Central Asia: Curse or cure?. *Third World Quarterly*, 19:1, 29-43. ; Bazin, L. et al. (2006). *Op. cit.*)

⁶ Notamment soutenue par des mouvements islamо-nationalistes tels que le Hizb ut-Tahrir, celui-ci prônant des méthodes non violentes et démocratiques afin d'accéder au pouvoir. (Bazin, L. et al. (2006). *Ibid.*)

fin des années 1990¹ et le début des années 2000². Le virage autoritaire des élites post-soviétiques tout comme la résurgence de pratiques répressives à l'encontre de l'opposition politique laïque et religieuse au pouvoir est autrement dit légitimé par un discours d'instrumentalisation du péril islamiste dont les conséquences pour la stabilité politique de la région justifieraient l'unification de leurs populations derrière la figure présidentielle.

Les gouvernements d'Asie centrale demeurent par conséquent soucieux de circonscrire l'interprétation de la tradition islamique et de la pratique religieuse au cadre idéologique du nationalisme défini par leurs élites dirigeantes. Bien qu'ils consacrent le principe de laïcité de l'État au sein de leurs Constitutions respectives, cela n'empêche pas pour autant les autorités centrasiatiques de promouvoir un « islam d'État » aux contours relativement précis, ainsi que de réglementer les libertés religieuses de manière plus ou moins étroite, la différence pouvant en effet s'avérer importante d'un pays à un autre³. En dehors de spécificités proprement nationales, l'islam considéré comme « traditionnel »⁴ ou « officiel » par les gouvernements d'Asie centrale se limite généralement aux enseignements de l'islam sunnite de l'école de jurisprudence *hanafi*⁵ ainsi qu'à certains courants de l'islam *soufi*. À l'opposé, la pratique d'un islam « *non endémique* » de la région, comme dans le cas de courants plus orthodoxes, peut faire l'objet d'importantes suspicions de la part des services de sécurité nationaux⁶. L'organisation du culte fait quant à elle l'objet d'un certain degré d'institutionnalisation, celle-ci étant essentiellement régulée au niveau des bureaux des affaires religieuses⁷, et des « Directions spirituelles »⁸ de chacune des Républiques centrasiatiques. Le plus souvent

¹ Comme dans le cas des plusieurs tentatives de déstabilisation (1999) ou d'incursion (2002) conduites par le Mouvement islamique d'Ouzbékistan qui revendique pour sa part le renversement des régimes politiques centrasiatiques et la prise du pouvoir par les armes. (Bazin, L. et al. (2006). *Ibid.*)

² Plus spécifiquement par des attentats à la bombe sur des marchés au Kirghizstan en 2002, ainsi que des attentats suicides à en mars et avril 2004 à Tachkent et Boukhara (Ouzbékistan). (Peyrouse, S. (2006). *Op. cit.*)

³ Le Kirghizstan est à cet égard considéré comme la plus libérale, voire permissive, des cinq Républiques d'Asie centrale.

⁴ Considérés comme des courants religieux « non traditionnels » à l'Asie centrale, le christianisme pentecôtiste et les témoins de Jéhovah sont à contrario traités avec méfiance et n'ont ainsi guère la possibilité d'être représentés officiellement.

⁵ Le Kazakhstan fait ici figure d'exception en raison de l'importance de la communauté chrétienne orthodoxe représentée par la minorité russe.

⁶ Les courants issus de la péninsule arabique (*wahhabisme*) ou du Pakistan (*déobandisme*) sont à ce titre considérés par les autorités comme susceptibles de promouvoir une version rigoriste de l'islam susceptible d'alimenter « l'extrémisme » religieux.

⁷ Le plus souvent rattachés aux gouvernements (à l'exception du Kazakhstan), ces comités et commissions d'État aux affaires religieuses sont chargés de veiller à la mise en œuvre des dispositions législatives relatives aux activités religieuses. L'étendue de leurs responsabilités comprend notamment la supervision de l'enregistrement des organismes religieux et de leurs activités, ainsi que la régulation de la diffusion de la littérature religieuse et l'organisation de l'enseignement religieux.

⁸ Aussi appelées *Muftiyats*, les Directions spirituelles des Républiques d'Asie centrale ont été instituées suite à la dissolution de « l'Administration des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan », consécutivement à celle de l'Union soviétique. Placées sous le contrôle des autorités, elles réunissent l'ensemble du clergé islamique, sont chargées de former ses

cooptées ou élues avec l'accord des gouvernements, les autorités religieuses à la tête des Directions spirituelles (les *muftis*), confèrent une légitimité aux politiques gouvernementales et participent à la valorisation d'une représentation essentialisée des traditions islamiques nationales en conformité avec l'agenda des autorités politiques et séculières. Il apparaît par conséquent qu'en dépit d'un certain accroissement de la liberté de conscience et de culte lié au processus de transition, les régimes présidentiels à la tête des Républiques d'Asie centrale ont parallèlement conservé de nombreuses pratiques et mécanismes de contrôle de l'activité religieuse, fortement inspirés ou directement issus de la période soviétique.

CONCLUSION

En résumé, l'emprise exercée par l'État sur la construction intellectuelle et identitaire des nouvelles républiques d'Asie centrale au lendemain de la désagrégation de l'Union soviétique apparaît symptomatique de la volonté des élites politiques de maintenir un contrôle étroit sur leurs sociétés respectives¹. L'élaboration et la promotion d'un paradigme de substitution au cadre de référence soviétique fait en ce sens partie d'une stratégie de monopolisation idéologique destinée à consolider les régimes en place tout comme à légitimer l'adoption de mesures répressives envers l'opposition. Leur attachement à l'entreprise d'élaboration d'une doctrine nationale relative à la question identitaire est ainsi révélateur de l'intolérance des autorités vis-à-vis de l'émergence de récits concurrents susceptibles de remettre en cause la légitimité de leur exercice du pouvoir. La monopolisation de la fabrique des identités nationales et l'accaparement de la mémoire collective par les élites politiques constituent en d'autres termes l'une des tactiques destinées à soutenir la pérennité des réseaux et des structures du pouvoir hérités de la période soviétique. La perpétuation de l'institutionnalisation de la politique des nationalités apparaît donc ici comme étant mise au service de la centralisation du pouvoir aux mains des anciens cadres nationaux du parti communiste et de leur entourage proche.

Il en résulte que la principale rupture induite par le processus de transition successif à l'indépendance des États d'Asie centrale tient moins à la dissolution du système communiste qu'au changement de la justification du maintien des pratiques et des structures caractéristiques de l'exercice du pouvoir de l'ancien régime². Cette réalisation invite par conséquent à s'interroger sur la continuité des discours et des pratiques mobilisés par les autorités à la tête des États d'Asie centrale par-delà l'effondrement de l'Union soviétique pour consolider leur mainmise sur le pouvoir politique. Elle incite également à se pencher davantage sur la compétition d'une multitude d'acteurs en lutte pour l'acquisition du monopole de la construction identitaire et mémorielle des populations centraasiatiques. Elle pousse enfin à approfondir la réflexion portant sur la manière dont les cadres cognitifs et les structures sociales hérités de la période pré-coloniale puis soviétique rentrent en interaction avec l'entreprise d'homogénéisation des identités nationales conduite par les élites politiques des anciennes républiques socialistes d'Asie centrale.

membres, de donner les grandes orientations en matière de doctrine religieuse (sous réserve de rentrer en résonance avec celle promue par le pouvoir politique), de coordonner les actions des représentants du culte musulman (y compris en lien avec les autorités séculières), d'organiser le culte (au quotidien tout comme au mois du ramadan), et de publier de la littérature religieuse de référence.

¹ Ceci en dépit de leur transition vers des régimes plus ou moins démocratiques,

² Roy, O. (1995). *Op. cit.*

II) La question linguistique au cœur du sentiment identitaire

L'Asie centrale, région caractérisée par son extrême pluralité, a connu de multiples influences au fil des siècles marqués de conquêtes, venant principalement des territoires voisins. La linguistique illustre bel et bien ce creuset culturel si caractéristique de ce vaste territoire. D'un point de vue purement linguistique, le Tadjikistan est le seul pays parmi les cinq Républiques d'Asie centrale à posséder une langue iranienne. Les autres, Kazakhstan, Ouzbékistan, Kirghizistan et Turkménistan¹, ont chacun leur langue nationale relevant toutes des langues turciques qui sont une sous-catégorie des langues altaïques², ou ouralo-altaïques, quant à elle plus étendues.

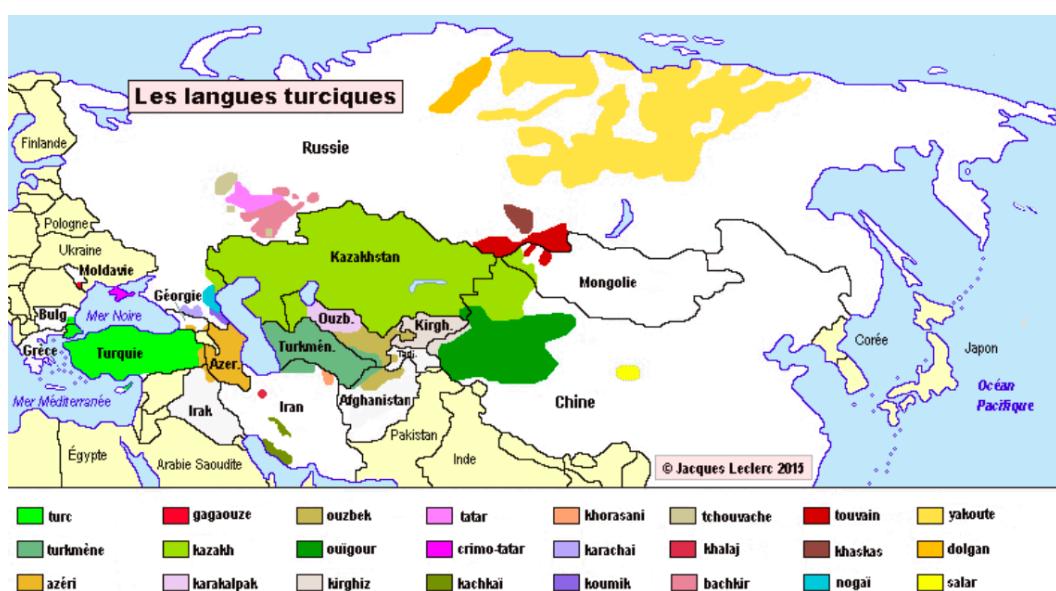


Image : Université Laval - La famille altaïque, 2020 -
<https://www.axl.cefan.ulaval.ca/monde/famaltaik.htm>

Au sein même de ces ex-Républiques soviétiques figurent ainsi plusieurs strates linguistiques, comme l'explique la socio-anthropologue et chercheuse à l'Institut français d'Études sur l'Asie centrale, Habiba FATHI.³ Afin de mieux cerner les entrelacements linguistiques existants, elle distingue quatre niveaux :

¹ Langues principales : le kazakh : 64,6 % de la population , l'ouzbek : 82,9 %, le kirghiz : 73 % et le turkmène : 76,2 %. Le tadjik est parlé par 84,6 % de la population totale.

² Les langues altaïques se subdivisent en trois familles : langues turques (ou turciques), langues mongoles et langues toungouzes. Le coréen et les langues japonaises y sont parfois associés.

³ FATHI Habiba, *Genre, modernisation soviétique et usage des « langues de religion » en Asie centrale (Ouzbékistan et Tadjikistan)*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, nov. 2008 - <https://journals.openedition.org/remmm/6027>

1. « La langue nationale » qui est celle du groupe ethnoculturel majoritaire sur le plan numérique et disposant d'un État indépendant (tadjik au Tadjikistan, ouzbek en Ouzbékistan)
2. Les parlers « nationaux » propres à des espaces régionaux (Khorezm ou Karakalpakistan en Ouzbékistan) ou à des groupes spécifiques (populations ismaéliennes du Haut-Badakhchan au Tadjikistan) susceptibles d'évoluer ou d'être assimilés dans le cadre d'une unification autour de la langue nationale
3. La langue des groupes ethnoculturels « minoritaires » vivant dans l'un des cinq États d'Asie centrale (Ouïghours d'Ouzbékistan ou du Kazakhstan, Tadjiks d'Ouzbékistan ou du Kazakhstan)
4. La langue russe qui est celle de l'ancien colonisateur et qui est parlée par les groupes slaves (Russes, Ukrainiens), mais également par divers groupes assimilés (Juifs ashkénazes, Grecs, Arméniens, Coréens), dont certains peuvent être de confession musulmane (Tatars, Azéris, Kazakhs, Ouzbeks)¹ ».

Qu'en est-il de l'influence russe ?

La langue russe, qui n'a pas de lien avec les langues turciques, s'est progressivement propagée en Asie centrale comme langue véhiculaire afin de permettre aux différents peuples de communiquer entre eux, et de créer un sentiment d'appartenance inter-nations. Sous la période tsariste, seuls les dirigeants d'Asie centrale avaient connaissance du russe du fait de leurs liens politiques avec Saint-Pétersbourg. Le reste de la population étant fortement touchée par l'analphabétisme et parlant des dialectes divers, l'administration bolchévique a souhaité traiter cette question dès 1917. Également utilisé pour transmettre la nouvelle idéologie de l'époque, l'apprentissage se faisait à la fois en russe et dans les langues natives. En effet, fidèle à la vision critique de Lénine sur le chauvinisme russe, le pluralisme linguistique était respecté et la volonté de faire du russe la langue officielle de l'espace soviétique était critiquée². Cette mise sur pied d'égalité entre les langues du début XXe siècle a néanmoins connu un tournant avec l'arrivée au pouvoir de Staline qui voyait en la russification de l'Asie centrale un moyen de mieux organiser la centralisation politique de l'espace soviétique. La langue russe s'est donc imposée *de facto* et plusieurs réformes ont suivi : changement des alphabets³, promotion du russe comme deuxième langue maternelle, insertion croissante de mots de vocabulaire russes dans les langues déjà présentes. Ces changements, qui ont été menés étape par étape, ont marqué une réelle rupture des États d'Asie centrale avec leur passé, influencé par la civilisation islamique. Finalement, bien que cette politique linguistique de russification ait trouvé des résultats mitigés par rapport aux attentes⁴, selon le professeur Mark Dickens, elle a

¹ Ibid. p. 2.

² *The impact of Russo - Soviet culture in Central Asia*, Mark Dickens, 1989, p. 12.

³ Les langues turciques d'Asie centrale utilisaient l'alphabet arabe du fait de leurs liens avec le monde musulman. La première étape de russification a été de le remplacer par un alphabet latin dans les années 1920 - 1930 ; et la deuxième étape a été de le remplacer à nouveau par l'alphabet cyrillique pour toutes les langues d'Asie centrale dans les années 1930 - 1940.

⁴ Selon les données collectées en 2010 par *Central Asia Regional Data Review*, Vol. 2, No. 1 : 38,7 % des Kazakhs considèrent le russe comme étant leur langue maternelle, 9 % au Kirghizistan, 12 % des Turkmènes, 5 % des Ouzbeks et 0,5 % des Tadjiks. Cependant, les

cherché à rapprocher les peuples d'Asie centrale dans une optique de meilleure gouvernance centralisée, à répandre l'idéologie communiste, à s'immiscer dans les langues locales, et à promouvoir l'idée de grande nation unie et développée.

Quels changements depuis 1991 ?

La chute de l'URSS et l'indépendance des cinq Républiques d'Asie centrale d'ouvrir la question linguistique à de nouvelles possibilités. Dans un contexte d'instauration de nouvelles bases étatiques et d'importants flux migratoires, il fallait prendre position sur l'enseignement et s'interroger sur la place légale de la langue russe. Les liens économiques et politiques restés très étroits avec la Russie et les citoyens d'ethnie russe ou tout simplement russophones devaient en effet être pris en compte. Les décisions ont été prises par chaque État dans les années 90 au moment d'adopter la nouvelle Constitution. Le Kazakhstan et le Kirghizistan sont les seuls à avoir conservé le russe comme langue officielle au même titre que le kazakh et le kirghiz. Les autres pays lui ont accordé le statut de langue de communication inter-ethnique, ne l'ayant donc pas inscrite dans leurs Constitutions respectives comme langue officielle. Quant aux autres langues nationales, les gouvernements établis après 1991 ont longuement discuté de la suppression de l'alphabet cyrillique pour revenir à un alphabet latin (voire arabe), et ceci dans une optique de rapprochement avec l'Europe et d'une certaine prise de distance avec Moscou. Le Turkménistan a adopté le 12 avril 1993 un décret présidentiel fixant à 1996 l'entrée en vigueur de l'alphabet latin, tout en échelonnant son enseignement de façon à introduire cette réforme progressivement. Le gouvernement ouzbek a longuement hésité sur cette question et fait toujours face à des résistances, alors même que la loi du 2 septembre 1993 adoptait ce nouvel alphabet, visant l'an 2000 pour atteindre son objectif¹. Plus récemment, en octobre 2017, c'est au tour du Kazakhstan d'adopter cette réforme pour plusieurs raisons, à la fois linguistique, politique et économique². Au-delà de l'écriture, certains chercheurs tentent depuis la chute de l'URSS de redécouvrir et de réintroduire des termes turciques, arabes ou persans retirés sous l'ère soviétique.

Pour conclure, ce dernier siècle a vu de nombreux changements linguistiques qui ont apporté tout à la fois une certaine uniformisation des anciens dialectes, un plurilinguisme avéré dans ces États et une influence prégnante du russe sur les langues locales. La fin de l'URSS a été vue par certains comme l'occasion de se départir du passé, y compris de l'influence linguistique, tandis que d'autres tenaient à garder cet héritage russophone. L'année 1991 a véritablement soulevé la question de la recréation d'une identité linguistique, et les débats sont encore vifs aujourd'hui, puisqu'au-delà de la langue, il est en réalité question d'enjeux sociaux, politiques et économiques qui pèsent sur ces sociétés.

Redécouverte ou réinvention d'un héritage culturel ?

chiffres concernant l'usage du russe comme deuxième langue sont bien différents et montrent à quel point ce sont des États bilingues.

¹ Reporté ensuite à 2005 ; l'alphabet latin n'est toujours pas complètement mis en place partout bien que le gouvernement continue ses efforts pour l'implanter.

² Au-delà d'un rapprochement avec l'Europe, d'une plus forte intégration économique et d'une indépendance culturelle croissante, « la raison officielle était l'inadéquation entre les sons de la langue kazakhe et sa transcription en lettres cyrilliques » : https://www.francetvinfo.fr/monde/asie/le-kazakhstan-modifie-son-alphabet-pour-la-deuxieme-fois-en-un-an_2620180.html

La période post-soviétique a été marquée par l'urgence de mettre en place des nouveaux régimes avec de nouvelles bases, bien que la rupture avec la Russie soit encore discutée aujourd'hui : nouvelles Constitutions, changements de régime, nouvelle gestion de l'espace public, mais aussi nouvelles légitimités du pouvoir à asseoir. Il s'agissait ainsi de rompre avec le communisme, de réinventer un certain nationalisme, et de faire coïncider le territoire avec la population qui se devait de se reconnaître au sein de ses nouvelles frontières, ce qui est passé par un renouvellement des référents culturels. La culture et les figures mythiques ont ainsi joué tout leur rôle pour créer, ou recréer, une identité et une histoire communes et partagées, un sentiment qui s'est voulu « national » promulgué par l'État via la culture populaire, les célébrations, les médias, les symboles, les statues, ainsi que divers outils de communication pour promouvoir ce sentiment.

La fabrication d'une Nation

Afin de rompre avec leur passé proche, ces cinq Républiques d'Asie centrale ont revalorisé des personnages historiques qui, d'ailleurs, n'ont pas toujours défendu la région concernée. L'Ouzbékistan d'Islam Karimov, par exemple, a choisi de mettre en avant le conquérant turco-mongol, Amir Timur, aussi appelé Tamerlan, et d'en faire la figure héroïque de la nation ouzbèke, bien qu'il n'en soit pas originaire. Au Turkménistan, il s'est avéré être plus périlleux de trouver la figure emblématique sur laquelle asseoir la légitimité du pouvoir, et plusieurs hommes ont été mis à l'honneur dont leur premier président Saparmurat Niyazov qui avait fait ériger une statue plaquée d'or à son effigie. Le Tadjikistan a décidé qu'Ismail Samani, émir perse de la dynastie samanide du Xe siècle, serait le personnage fondateur de la nation. La monnaie a ainsi pris son nom tout comme la plus grande montagne du pays. Enfin, le Kazakhstan et le Kirghizistan ont tous deux mené une politique de glorification de leur État-nation plutôt que d'une figure en particulier, du fait d'importants mélanges ethniques en dépit du risque de déstabilisation sociale supplémentaire. À titre d'exemple, le Kazakhstan a célébré en 2015 les 550 ans du khanat kazakh, et le Kirghizistan a misé sur la doctrine nationale « le Kirghizstan, notre maison commune » malgré la politique de « kirghization » menée dès Askar Akaev. Au-delà des personnages évoqués, de nombreux auteurs, musiciens et savants ont été mis en avant après la chute de l'URSS, toujours afin de recréer une identité nationale sur laquelle des visages et des récits peuvent être facilement attribués par la population.

Un moyen de renforcer un certain autoritarisme ?

Le choix des mythes et légendes qui ont été mis en avant fut loin d'être neutre. Il a en effet servi aux premiers présidents à mener leur politique, légitimer leur pouvoir et propager leur vision nationale. Les figures évoquées comme des mythes fondateurs ont toutes été puissantes, conquérantes mais aussi autoritaires, selon des valeurs que les premiers présidents d'Asie centrale ont souhaité reprendre à leur compte pour atteindre leurs objectifs et construire leur image. La figure présidentielle et autoritaire y trouve ainsi ses inspirations, tout comme l'existence de rivalités liées à la suprématie dans la région, et ceci entre l'Ouzbékistan et le Kazakhstan notamment. Ces légendes peuvent également servir de base à des revendications territoriales, dont le Tadjikistan est l'exemple le plus connu.

Finalement, l'indépendance des Républiques socialistes soviétiques d'Asie centrale a été un moment crucial pour leur avenir politique, économique et social. La culture

et l'histoire ont été en quelques sortes remaniées de sorte que ces États-nations puissent être consolidés malgré leur extrême diversité et leurs liens forts avec la Russie. L'imaginaire collectif passe évidemment par les personnages mythifiés même si l'exactitude historique de ces récits est relative. Aujourd'hui encore, le culte du président est important au sein de ces pays, et les dérives autoritaires de ces régimes sont elles-mêmes inspirées du passé des grandes figures conquérantes de la région.

Adrian Olivesi & Laureen Lescop

Bibliographie :

- AMINOV K., JENSEN V., JURGEY S., OVERLAND I., TYAN D., UULU Y., Language Use and Language Policy in Central Asia, *Central Asia Data Review*, 2010
- BEKMOURZAEV Nurbek, *Russian Language Status in Central Asian Countries*, Central Asian Bureau for Analytical Reporting, 2019
- CALLE Marie - France, La route des républiques asiatiques de l'ex-URSS, *Les Échos*, 1993 - <https://www.lesechos.fr/1993/12/la-route-des-republiques-asiatiques-de-l-ex-urss-916879>
- CHUVIN Pierre, Les Républiques orphelines d'Asie centrale, *L'Histoire*, 1998 - <https://www.lhistoire.fr/les-r%C3%A9publiques-orphelines-dasie-centrale>
- DELORME Florian, D'Astana à Douchanbé : géopolitique des alphabets, *France culture*, 2019 - <https://www.franceculture.fr/emissions/cultures-monde/guerillas-linguistiques-24-dastana-a-douchanbe-geopolitique-des-alphabets>
- DICKENS Mark, The impact of Russo - Soviet Culture in Central Asia, 1989
- FATHI Habiba, *Genre, modernisation soviétique et usage des « langues de religion » en Asie centrale (Ouzbékistan et Tadjikistan)*, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, nov. 2008 - <https://journals.openedition.org/remmm/6027>
- KAHN Sylvain, Le Kirghizstan en questions : entretiens croisés, *France culture* - <https://www.franceculture.fr/histoire/le-kirghizstan-en-questions-entretiens-croises>
- LARUELLE Marlène, Le paradigme du colonialisme en Asie centrale postsoviétique, *L'Homme & la Société*, 2009 - <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2009-4-page-27.htm>
- MELLON James G., Myth, Legitimacy and Nationalism in Central Asia, *Ethnopolitics : Formerly Global Review of Ethnopolitics*, 2010
- OLMOS Francisco, State-building myths in Central Asia Article, *The Foreign Policy Centre*, 2019

- PAVLENKO Aneta, Multilingualism in Post-Soviet Countries: Language Revival, Language Removal, and Sociolinguistic Theory, *The International Journal of Bilingual Education and Bilingualism*, 2008
- PEYROUSE Sébastien, *Les flux migratoires des Russes entre Asie centrale et Russie, Espace, populations, sociétés* 2007 - <https://journals.openedition.org/eps/1945?lang=en>
- UHRES Johann, Le point sur les alphabets utilisés pour les langues turciques, *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien (CEMOTI)*, 2000 - https://www.persee.fr/doc/cemot_0764-9878_2000_num_29_1_1533#cemot_0764-9878_2000_num_29_1_T1_0309_0000
- VIEY Frédéric, Ouzbékistan, un carnet de voyage en Asie Centrale : Les Juifs d'Ouzbékistan, *Cultures* - <https://cultures-j.com/3-ouzbekistan-un-carnet-de-voyage-en-asie-centrale-les-juifs-d-ouzbekistan/>
- La famille altaïque, Université Laval, 2020 - <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/monde/famaltaik.htm>
- Kazakhstan, la politique linguistique, Université Laval, 2020 - <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/kazakhstan-3Politik-Ing.htm>
- Ouzbékistan, la politique linguistique, Université Laval, 2020 - <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/asie/ouzbekistan-3Politik-Ing.htm>
- Le Kazakhstan modifie son alphabet pour la deuxième fois en un an, *France info*, 2018 - https://www.francetvinfo.fr/monde/asie/le-kazakhstan-modifie-son-alphabet-pour-la-deuxieme-fois-en-un-an_2620180.html

De l'effervescence religieuse postindépendance à une forme de sécularisation loyaliste « néo-monarchique » : quel avenir pour le pluralisme islamique en Azerbaïdjan ?



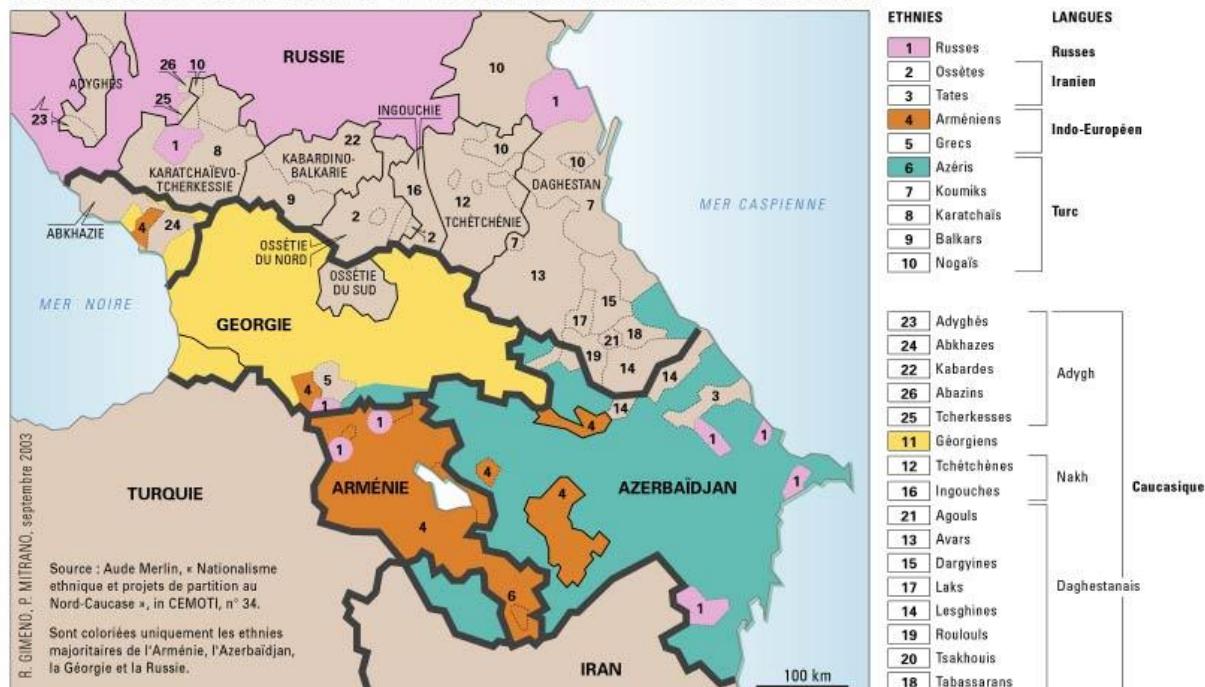
Mosquée Bibi-Eybat, Baku, Azerbaïdjan, [Ludvig14](#), CC BY-SA 4.0

Introduction

L'éclatement de l'URSS en 1991 a provoqué un profond remaniement identitaire dans l'ensemble des ex-Républiques socialistes soviétiques du Caucase et de l'Asie centrale, auquel n'a pas échappé l'Azerbaïdjan, riche d'une longue histoire multiculturelle, situé au carrefour des mondes européen et asiatique et formant une zone tampon entre le monde turco-iranien au sud et russe au nord. Ce pays largement sécularisé depuis le XIXe siècle, au cours duquel s'est constituée la nation azerbaïdjanaise, s'est ainsi extirpé du bloc soviétique et de sa répression contre toutes les formes d'expression religieuse, au moment de l'échec de la Perestroïka, dans un contexte de conflit territorial avec l'Arménie, qui s'est réactivé en 1988, et de développement économique sans précédent grâce à ses ressources pétrolières

et à la signature en 1994 du « Contrat du siècle » avec un consortium de compagnies occidentales.

STRUCTURES NATIONALES ET ADMINISTRATIVES DU CAUCASE



La disparition d'un pan entier de la modernité marqué par l'athéisme scientifique et le matérialisme dialectique a inauguré une période de recherche de nouveaux modèles identificatoires et de renouement avec les racines culturelles ancestrales. Cette riche période de restructuration du paysage religieux de l'Azerbaïdjan est ainsi caractérisée par l'opposition d'acteurs se disputant le sens des pratiques et du message coranique et leurs interactions avec une population à 97 % musulmane présentant la singularité à la fois d'être composée de deux tiers de chiites et d'un tiers de sunnites et de souhaiter se réapproprier les idéaux modernes déçus par la chute de l'URSS. Cette zone frontalière a été, parallèlement à l'arrivée de nouveaux courants islamiques étrangers provenant d'Iran, de Turquie et du monde arabe, bousculée par des enjeux internationaux cruciaux. Nous pensons aux événements du 11 septembre 2001 ou aux guerres « contre l'axe du mal » en Irak et en Afghanistan portées par l'idéologie du « choc des civilisations », à la « crise des caricatures » de la fin des années 2000, aux « Printemps arabes » au début des années 2010, et enfin au conflit en Syrie. Ce contexte global a évidemment interagi avec une situation de reconstruction du système politique azerbaïdjanaise autour d'un fonctionnement clanique et d'une succession dynastique du pouvoir au sein de la famille Aliev dès 2003.

Après une longue période de survie de l'« *islam populaire* » azerbaïdjanaise dans la sphère familiale privée et s'organisant autour des lieux saints qui parsèment le pays, et alors que l'on fête les 30 ans de l'indépendance politique, économique et socioculturelle du pays, il est nécessaire de dresser un court bilan de l'évolution des relations entre le politique et le religieux dans ce pays du sud-Caucase en focalisant sur sa religion principale, l'islam, dans la diversité de ses courants, et d'apporter des éléments de compréhension des déterminants et des caractéristiques de la politique de sécularisation des autorités postsovietiques d'Azerbaïdjan.

I) L'Islam « parallèle » de la période soviétique et ses conséquences en termes de pratique religieuse

À la suite de la formation de la nation laïque azerbaïdjanaise au XIXe siècle, la répression systématique des formes d'expression religieuse qui s'abat sur l'Azerbaïdjan à partir de la fin des années 1920 et durant les années 1930, en vertu d'une vision plus radicale de la religion comme « *opium du peuple* »¹ et en raison également du changement d'attitude des alliés de l'URSS, au premier rang desquels la Turquie de Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), mène à l'enregistrement des sociétés religieuses auprès du Comité du Peuple ou Narkomat. L'Union des sans-Dieu est créée en 1925 par Lemelian Yaroslavski (1878-1943) de la commission antireligieuse du Politburo du PCUS. Les cérémonies de *Muharrem* sont prohibées, les lois coutumières (ou *adats*) sont interdites et l'alphabet latin est instauré en 1929 afin de lutter contre l'influence du clergé sur la population ainsi que pour la couper de son histoire, de l'Iran et des pays arabes. L'alphabet cyrillique a été mis en place dans un deuxième temps en 1940 afin de lutter contre l'influence turque. Les décrets se multiplient en 1928-1929 : les organisations religieuses ne doivent plus s'occuper que des prières, la littérature religieuse est interdite, ainsi que toute forme de propagande. Les mosquées sont transformées en clubs et musées (de 3 000 en 1917, elles ne sont plus que 17 en 1933). Au-delà, après les répressions du début des années 1920 contre les ennemis de classe » et du début des années 1930 contre les dirigeants d'origine turcophones dans toute la Russie, c'est le début des « purges » contre les *tarikats* et les intellectuels à partir de 1937 sous l'égide de Mir Djafar Baghirov² qui feront perdre la vie à 120 000 personnes dont 30 000 figures du monde intellectuel, littéraire, scientifique et universitaire³.

Le pari allemand sur la population musulmane durant la Seconde Guerre mondiale, qui passe par la formation militaire de prisonniers de guerre et de militants anticommunistes, afin d'avoir accès au pétrole de la mer Caspienne et de se ménager un pont vers l'Iran et l'Irak, provoque un changement de la politique de l'URSS. En 1942, le Congrès extraordinaire des membres du clergé musulman de l'URSS à Oufa mène à la création de la Direction des Affaires religieuses, qui se subdivise en quatre, dont une pour la Transcaucasie en 1944, avec un siège à Bakou réunissant un *sheikh ul-islam* et un *mufti*. Celle-ci est néanmoins devenue un puissant instrument de contrôle du clergé.

Dans les années 1950, la politique de libéralisation de Staline est due à la disparition de l'ancienne génération du clergé formée avant la création de l'URSS : la nouvelle génération est devenue un corps de fonctionnaires membres du PC travaillant en étroite collaboration avec les autorités athéistes. Khrouchtchev a lancé une nouvelle campagne de russification, accompagnée de fermetures de mosquées, de répression contre les croyants et de propagande antireligieuse qui sera poursuivie sous Brejnev dans les années 1960 et 1970. Cette politique s'intensifie à la fin des

¹ La citation originelle de Karl Marx beaucoup moins anticléricale que telle qu'elle a été présentée ultérieurement et récupérée par le régime soviétique est la suivante : « *la religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple* ».

² Mir Djafar baghirov (1896-1956), premier secrétaire du parti de 1933 à 1953, originaire de Qouba, est un proche de Laurenti Béria (1899-1953) et un pur produit de la "korenizatsia" (ou "indigénisation") et exécuteur zélé de l'épuration qui éliminera presque tous les cadres instruits de l'Azerbaïdjan.

³ Antoine Constant, *L'Azerbaïdjan*, Karthala, Paris, 2002.

années 1970 et dans les années 1980 après la guerre contre l’Afghanistan et la Révolution islamique en Iran.

Cette période soviétique est marquée par le développement d’un islam clandestin, en réaction à une politique de répression contre les musulmans conduite avec des représentations typiquement chrétiennes de la religion¹. D’une part les fermetures de mosquées n’ont pas le même effet que des fermetures d’églises en raison du rôle différent de ces édifices religieux qui peuvent être aisément remplacés, et d’autre part la mise en place d’une direction religieuse pour l’islam qui n’a pas de hiérarchie religieuse, au sens où l’entendent les chrétiens, et dont les communautés agissent de façon indépendante, ne pouvait avoir qu’un effet limité. S’il y a eu une déislamisation des russophones et des intellectuels à Bakou principalement, il n’en a rien été dans les districts ruraux et surtout dans les régions à prédominance chiite, plus enclines à résister à la propagande soviétique en raison de leur pratique de la *taqiya*. Ainsi, les pratiques des cérémonies de *Muharrem* ont perduré y compris avec la participation des jeunes gens, de même que celle de *Gurban Bayram* ou de l’anniversaire du prophète, le nombre des femmes mollahs a augmenté, les mariages religieux ont perduré avec des mollahs non enregistrés, ainsi que les mariages avant l’âge légal et les veillées funéraires. Les pratiques de circoncision ont continué, y compris parmi les membres du PC et les athées, tout comme l’interdit alimentaire de consommation du porc. L’interdiction des pèlerinages à l’étranger a conduit à une augmentation des pèlerinages sur les lieux saints de substitution en Azerbaïdjan qui sont devenus centraux dans le développement d’un « islam parallèle » à l’islam officiel représenté par la Direction des Affaires spirituelles, ainsi que l’a bien décrit Alexandre Bennigsen². Cependant, cet « *islam parallèle* » présentait des caractéristiques un peu différentes en Azerbaïdjan en raison de la domination du chiisme et du rôle très marginal des *tarikats* soufies. Il s’agissait plutôt d’une privatisation de la religion dont la survie était assurée par les lieux saints plus ou moins informels, les 500 *pirs*, répartis dans l’ensemble du pays, et des *mollakhanas* au nombre de 1000.

La *Perestroïka* de Gorbatchev intervient dans le contexte du conflit rédurgent du Haut-Karabakh à partir des premières manifestations revendicatives arméniennes en 1988 suivies de l’autoproclamation de l’indépendance en décembre 1991 par les autorités arméniennes de la région qui mènent à une guerre ouverte au début de l’année 1992, quelques mois après que le Soviet suprême d’Azerbaïdjan a voté l’indépendance du pays le 30 août 1991 et refusé d’intégrer l’organisation militaire de la CEI, contrairement à l’Arménie. Le cessez-le-feu de 1994 permet aux forces arméniennes d’occuper jusqu’en 2021 entre 16 et 20 % du territoire azerbaïdjanaise comprenant les districts entourant le Haut-Karabakh, et cause la fuite de 620 000 déplacés internes azéris en Azerbaïdjan. À la faveur des troubles politiques de cette période, Heydar Aliyev, qui a fait sa carrière au KGB, ancien premier secrétaire du PC d’Azerbaïdjan, ancien membre du Politburo du PCUS³, et maître du *Nakhitchevan*, est élu président de la République le 3 septembre 1993, succédant à Aboulfaz Eltchibey, du Front populaire, élu en juin 1992. L’indépendance azerbaïdjanaise, loin de constituer une date charnière en termes de renouveau islamique, a agi comme

¹Arif Yunusov, *Islam in Azerbaïjan*, Ibid.

² Bennigsen Alexandre, *Les musulmans oubliés, l’Islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1981.

³Il en devient membre de plein droit en 1982 et il est le premier musulman à occuper un tel poste.

un accélérateur de dynamiques bridées jusque-là, mais bel et bien à l'œuvre de façon clandestine avant la chute du bloc soviétique, la Révolution islamique iranienne et la guerre d'Afghanistan ayant déjà semé les graines du renouveau religieux dès 1979. Une restructuration du paysage religieux s'est effectuée sous l'influence de mouvements issus de l'étranger que se sont réappropriés la population partiellement dé-islamisée et fortement sécularisée de l'Azerbaïdjan contemporain qui fonde aussi, à cette époque, de grands espoirs sur un rapprochement avec le monde occidental.

II) La vitalité religieuse postsoviétique et la restructuration du paysage religieux

L'ouverture des frontières, la reprise des communications et les nouvelles facilités de circulation avec les pays musulmans voisins créent un grand appel d'air et un vent de liberté religieuse à l'indépendance du pays qui va permettre le développement d'un grand nombre de courants islamiques étrangers politisés ou non et qui se sont engouffrés dans cette brèche, qu'ils soient chiites ou sunnites. Ceux-ci ont considérablement influencé une population en situation d'autodétermination religieuse¹, en recherche de repères culturels, et fortement attachée à sa vie quotidienne séculière forgée progressivement depuis le début du XIXe siècle. L'opposition d'acteurs se disputant le sens des pratiques et du message coranique a permis la reconstruction d'un islam spécifique en germe qui veut aussi se réapproprier les idéaux modernes déçus par la chute du communisme.

La population azerbaïdjanaise de 9,9 millions d'habitants comprend 97 % de musulmans, dont 67 % de chiites et 31 % de sunnites. Il y aurait 1 500 communautés religieuses selon le Comité d'État au Travail avec les Organisations Religieuses (CETOR)² dont seulement 909 seraient enregistrées et parmi elles 807 islamiques. Le pays comprend 2 250 mosquées, dont 132 dans la capitale, Bakou. Selon L'Institute for Peace and Democracy (IPD), 800 mosquées seulement seraient fréquentées par les croyants et 50 supplémentaires lors des grands événements religieux tandis que 1 450 seraient actuellement fermées en l'absence de permis officiel. Historiquement, la plupart des écoles théologiques et juridiques musulmanes ou *mazhab* sont présentes en Azerbaïdjan. La grande majorité des chiites appartiennent au principal courant lié au culte des imams (ou *Imamiyya*) et sont appelés les *Imamites* qui suivent l'école *djafarite*. La majorité des sunnites adhèrent à l'école juridique *hanafite*, tandis qu'une minorité adhère à l'école *chafiite*, ces deux écoles étant les plus libérales. La majorité des chiites réside dans les régions du sud à proximité de l'Iran et de la Turquie ainsi qu'au centre du pays et dans la péninsule d'Apchéron où se trouve Bakou. La majorité des sunnites réside dans les régions du nord près de la Russie, mais un grand nombre vit en fait dans la capitale et les régions centrales. D'autres minorités religieuses sont également présentes dans le pays ; orthodoxes, protestantes, catholiques, doukhobores et molokhanes, *oudines*, *bahaïs*, juives, hindoues et athées.

¹ Morgan Caillet, *Transmission des pratiques et des connaissances islamiques en Azerbaïdjan et restructuration du paysage religieux*, sous la direction de Camille Tarot, UFR de Sociologie, Université de Caen, 2006.

² Le Comité d'État au Travail avec les Organisations Religieuses (CETOR) est créé le 21 juin 2001 par le décret présidentiel n°512 de Heydar Aliev et dirigé au départ par Rafiq Aliev. Il est instauré sur la base du Conseil aux affaires religieuses du cabinet des ministres d'Azerbaïdjan et va peu à peu supplanter le Bureau des musulmans du Caucase de Allahshükür Pashazade.

Les courants chiites qui renaissent au début des années 1990 peuvent être distingués entre les courants politisés pro-iraniens, qui ont rapidement attiré la méfiance des autorités séculières indépendantes de l'Azerbaïdjan, et les courants chiites indépendants. L'indépendance azerbaïdjanaise a eu pour conséquence l'apparition sur la scène politique d'un certain nombre d'organisations politico-religieuses proches de l'Iran voisin et portées à la fois par une volonté de renouer avec les origines culturelles non nationales perses du peuple d'Azerbaïdjan, et par une lutte contre les inégalités socio-économiques structurelles causées par le jeu politique clanique du pays. Il faut mentionner Le Parti islamique d'Azerbaïdjan, fondé le 2 septembre 1991 par Hadji Alikram Aliev, basé idéologiquement sur le Coran et les paroles du prophète Mahomet qu'il met en avant dans le cadre de la construction d'un Azerbaïdjan indépendant, s'appuie sur une base populaire très forte autour de Närdaran dans la péninsule d'Apchéron aux environs de Bakou, qui possède un des *pirs* les plus respectés par les chiites d'Azerbaïdjan. Ce mouvement apparaît dans un contexte de promotion de la théocratie par l'Ayatollah Khomeiny, marquée par l'idéologie du « *pouvoir du faqih* » et du « *gouvernement islamique* ».

Les structures indépendantes du chiisme en Azerbaïdjan se retrouvent dans une critique unanime du Bureau des musulmans du Caucase (BMC)¹ et n'entretiennent pas de liens politiques directs avec le régime iranien. Pour autant, il est important de distinguer les acteurs impliqués dans les droits humains et la liberté religieuse de ceux qui participent de la « *renaissance chiite* » en cherchant à réhabiliter la hiérarchie spirituelle légitime dans l'ensemble du monde chiite : Hadji Ilgar Ibrahimoglu, imam de la mosquée Djouma de la vieille ville de Bakou jouit d'une popularité nationale avec plus de 3 000 croyants présents à ses sermons du vendredi à la mosquée. La communauté de cette mosquée promeut une réforme de l'islam et s'est lancée dans des campagnes anti-alcool et anti-drogue, a promu les transfusions sanguines durant la période d'*Ashoura* à la place du *shahsey-vahsey*, a soutenu les orphelins, a même créé un centre de résolution des litiges ou « *Maison de Sagesse* » et a lancé un programme de « *Dialogue des civilisations* ». En 2000, elle a créé le Centre de Défense de la Liberté de Conscience et de Religion (DEVAMM²), une association de défense des Droits de l'Homme et première organisation de plaidoyer religieux en Azerbaïdjan. La communauté défend le droit des femmes à porter le voile à l'école et sur les photos d'identité. Son soutien des Droits de l'Homme et son investissement sur internet en font le mouvement religieux le plus reconnu du pays, considéré comme modéré et utilisant les valeurs européennes pour parvenir à ses fins.

On peut aussi mentionner la communauté de la mosquée Meshadi Dadash ou le Mouvement de l'Unité des musulmans (MUM) qui représente un des derniers soubresauts en date du renouveau islamique azerbaïdjanaise. Cette renaissance chiite ne peut être abordée sans souligner le rôle des représentants du *marja-i-taqlid* en Azerbaïdjan. Dans les années 1990, parmi les milliers de jeunes gens partis étudier

¹ Le Bureau des musulmans du Caucase (BMC) est une institution héritée du règne de Catherine II au XIXème siècle, la Direction spirituelle des Musulmans du Caucase, et qui a perduré jusqu'à maintenant

sous des formes et des appellations différentes, visant à contrôler politiquement le clergé et impose la politique islamique de la région.

² Le sigle DEVAMM correspond à son appellation en langue azérie : Dini etiqad va vidjdan azadliglarinin mudafia markazi.

dans les centres religieux chiites en Iran et dans d'autres pays musulmans, certains sont restés pour recevoir des connaissances approfondies dans les universités théologiques chiites ou *khouzeyye ilmiyya* où sont formés les disciples du *marja i'taklid* qu'on appelle les *mujtahids*. Si les deux précédents imams ne représentent aucune menace pour le *sheikh ul-islam* Allashükür Pashazade du BMC, car ils ne disposent d'aucun haut statut religieux selon le dogme chiite, ce n'est pas le cas d'un nombre réduit de *Hujjat ul-islam wa-l-muslimin* qui participent de la renaissance chiite dans le pays et particulièrement de sa hiérarchie spirituelle suprême. Ces différentes personnalités présentent la particularité d'avoir, au regard du monde chiite, un titre plus important que le *sheikh ul-islam* à la tête du BMC et de défier de façon croissante son autorité.

Les courants religieux sunnites qui se développent à l'indépendance de l'Azerbaïdjan peuvent être distingués entre les courants pro-turcs empreints d'une forte dimension soufie et les courants salafistes importés des pays arabes du Golfe. Le succès des influences islamiques turques s'explique par des intérêts convergents de politiques énergétiques régionales autour de l'axe Turquie-Géorgie-Azerbaïdjan, le conflit du Karabakh contre les Arméniens et la construction d'un ennemi commun, ainsi que pour des raisons linguistiques et ethniques ou l'opportunité d'ouverture sur l'Occident qu'offre la Turquie. Elle s'explique aussi par un refus de la société azerbaïdjanaise fortement sécularisée d'un rapprochement avec l'Iran qui soutient par ailleurs les Arméniens par peur d'un irrédentisme azerbaïdjanaise sur les régions azériées du nord-iranien, et en raison d'un conflit géopolitique persistant concernant le statut de la mer Caspienne déterminant la manne financière pétrolière des deux pays. La coopération de l'État azerbaïdjanaise avec la Direction des Affaires religieuses de Turquie ou Diyanet a conduit à la construction de vingt-quatre mosquées et comprend également la formation du clergé et le financement de la scolarité dans les lycées et universités islamiques de Turquie. En 1992, la Faculté islamique turque, renommée plus tard Faculté de Théologie, est mise en place à l'Université d'État de Bakou. Les confréries soufies ou *tarikats* participent de la diffusion du modèle islamique turc par des canaux non officiels. Les premiers à apparaître en Azerbaïdjan post-soviétique sont les précurseurs de la *Naqshbandiyya* à partir du Daghestan où elle est très répandue et de la Turquie. Cette confrérie est très populaire au sein des minorités ethniques du nord du pays qui ont des liens forts avec leurs familles au Daghestan et en Tchétchénie et qui perçoivent l'action des autorités en matière religieuse comme des persécutions ethniques. Dans la première moitié des années 1990, apparaissent aussi la *Qadiriyya* et la *Mawlawiyya* puis la *Suleymaniyya*, apparue en 2000. Inspiré du mouvement de Saït Nursi et perçu longtemps comme le symbole de l'islam turc en Azerbaïdjan, les *fethulladjis*, ce mouvement néo-confrérique nourdji désignant les disciples du mouvement créé par Fethullah Gülen, s'implante dans le pays à partir de 1992 et l'arrivée au pouvoir de Abulfaz Eltchibey qui leur permet de mettre en place un certain nombre d'entreprises et d'entités commerciales dont les bénéfices sont reversés dans les activités de propagande. Ces dernières sont pérennisées à l'arrivée au pouvoir d'Aliyev en 1993 qui autorise les premières ouvertures d'internats et d'écoles dans le pays. Leur présence est symbolisée par un grand réseau de librairies et de papeterie, ou d'institutions éducatives comme l'Université Caucase ou divers lycées privés turcs aussi bien dans la capitale que dans les villes de province. Le mouvement güleniste promeut à la fois le nationalisme turc, l'économie de marché et les idées démocratiques tout en essayant de combiner modernité et Islam en refusant d'accorder à la religion le statut de modèle étatique comme en Iran et dans les pays arabes. La diffusion des idées gülenistes passe par l'exemplarité du corps

enseignant (ou *temsiî*). L'instruction religieuse ne se fait qu'en dehors de l'école dans le cadre de réunions privées donnant lieu à la lecture de la *Risale i-Nur*.

Le courant *salafiste* ou *wahhabite* apparaît en Azerbaïdjan à la fin des années 1970 et au début des années 1980, à la faveur de la Révolution iranienne et de la guerre d'Afghanistan qui ont marqué la « renaissance islamique¹ » et répandu entre autres l'idéologie de Al-Wahhab dans le nord-Caucase, en Tchétchénie et au Daghestan d'abord, où elle a bénéficié d'une grande popularité avant de se faire connaître en Azerbaïdjan, principalement au sein des ethnies sunnites du nord du pays, chez les Lezghis, Avars et Tshakurs et de se diffuser autour de la mosquée Abou Bakr qui devient vite le centre salafiste d'Azerbaïdjan et regroupe plus de 3 000 croyants pour le *namaz* en comptant ceux effectuant le rituel dans les rues adjacentes et jusqu'à 8 000 croyants le vendredi et 12 000 lors des fêtes religieuses, ce qui représente un record historique pour le pays². Ce mouvement obtient d'abord un franc succès auprès des habitants russophones de Bakou, élites déclassées et stigmatisées à la suite de la chute du bloc soviétique, attirées par un mouvement élitiste souhaitant dépasser l'opposition entre sunnites et chiites et déplacer l'intérêt populaire pour le turquisme vers l'islamisme³. Cette population ainsi que les minorités ethniques du nord du pays forment le cœur de ce mouvement totalement déraciné de la tradition musulmane du pays et qu'on peut qualifier de « *religion sans culture*⁴ » et dont on peut relever, en cela, le caractère typiquement post-moderne. Avec le déclenchement de la seconde guerre de Tchétchénie en 1999 et l'augmentation des combattants azerbaïdjanais salafistes, le mouvement se scinde en deux tendances : une purement religieuse et quiétiste et une politico-militaire qui se répartit le pays en zones d'influence⁵. Au début des années 2000, le contexte de répression contre le port de la barbe et de pantalons courts, l'utilisation croissante du réseau internet ainsi que le contexte de confrontation avec l'Occident après les événements du 11 septembre⁶, ont conduit à l'apparition de croyants plus radicaux s'investissant dans les opérations militaires au Caucase nord comme au Moyen-Orient, à la croissance des discussions autour du *jihad* et des relations avec les autorités qui ont abouti à une confrontation accrue deux tendances de cette mouvance salafiste : la ligne de Gamet Suleymanov⁷ regroupant la grande majorité des croyants (40 à 50 000 personnes), refusant le *jihad* armé et appelant à l'obéissance au souverain, taxé en cela de « *madkhalisme* » par ses opposants très minoritaires (6 à 7000 personnes), divisés en jama'at subordonnées à leurs émirs, jugeant le *jihad* armé obligatoire et souhaitant l'instauration d'un État islamique régi par la *charia*, et cessant de fréquenter la mosquée Abou Bakr, taxés, eux, en retour de « *takfirisme* » puis de « *kharidjisme* ». Leur opposition mènera à un attentat

¹ "As-sahva al-islamiyya "en arabe.

² Yunusov Arif, *The Islamic factor in Azerbaijan*, Ibid, p 77.

³ Altaï Geyushov et Kanan Rovshanoglu, *A brief history of salafism in Azerbaijan*, Bakou Research Institute, 2018.

⁴ Olivier Roy, *La sainte ignorance*, Le Seuil, 2012, 384p.

⁵ Selon Arif Yunusov, Abou Muslim conduit les salafistes du nord-est (Qouba, Khachmaz et Goussar); Motassim eux du centre du pays (de Gandja à la frontière géorgienne); Al-Talib au Nakhitchevan; et Nasreddin à Bakou et dans la péninsule d'Apchéron.

⁶ Altaï Geyushov et Kanan Rovshanoglu, *A brief history of salafism in Azerbaijan*, Ibid.

⁷ Gamet Suleymanov, né en 1970, effectue ses études à l'Université de Khartoum au Soudan et devient le premier Azerbaïdjanais à être diplômé de l'Université islamique de Médine en Arabie Saoudite en 1998 avant de devenir imam de la mosquée Abou Bakr, centre salafiste de l'Azerbaïdjan.

contre la mosquée Abou Bakr en juillet 2008¹ et la fermeture subséquente de cette dernière, maintenue à ce jour.

De la Perestroïka de Gorbatchev à la succession de Heidar Aliev, l’Azerbaïdjan a ainsi connu une période de grand renouveau religieux caractérisé par une grande diversité des courants islamiques étrangers offerts à une population en situation d’autodétermination confessionnelle et partiellement dé-islamisée, qui avait peu de connaissances religieuses et qui avait développé un islam qualifié selon les chercheurs et les interlocuteurs de « *parallèle* », de « *populaire* », de « *privatisé* » ou de « *religion des pirs*² ». Fortement attachée à la sécularisation de l’État depuis le XIXe siècle qui a vu se construire la nation azerbaïdjanaise, cette nouvelle liberté a permis en quelque sorte de « *rétablissement la balance* » après 70 ans passés au sein du bloc soviétique. Cette riche période d’épanouissement religieux et de redécouverte du patrimoine culturel est marquée par une lutte de l’État naissant contre des tendances islamistes marginales sous le régime de Aliev père. Cette lutte qui a néanmoins commencé à présenter les caractéristiques d’une instrumentalisation à des fins d’instauration d’une transmission clanique et familiale du pouvoir avant son décès en 2003, a permis d’observer avec optimisme une vitalité réformatrice et modernisatrice de l’islam national. À côté d’une tendance salafiste largement dominée par une pratique quiétiste loyale à l’État et correspondant à un vif désir de renouer avec les racines arabes de l’islam, des courants indépendants du chiisme opposés au régime iranien s’investissaient dans la défense de la liberté religieuse et le dialogue interreligieux en lien avec les ambassades et les ONG occidentales, et la « *civilisation* » de pratiques anciennes de l’Ashoura, tandis que le courant *nourdjout* turc s’appuyait sur l’exemplarité de son corps professoral et sur un puissant réseau d’affaires international pour proposer un islam compatible avec les schèmes de pensée capitalistes déferlant sur le monde après la chute du bloc soviétique. La population cultivait en toute liberté un islam populaire autour des pèlerinages aux nombreux *pirs* du pays, dont un grand nombre d’origine pré-islamique, pratique qui semblait devoir néanmoins se désencastrer progressivement du champ religieux sous l’influence des précédents mouvements. Une classe de *marja i-taqlid* non uniquement formée en Iran émergeait dans le pays et pouvait potentiellement amener à une hiérarchie du clergé chiite plus légitime que celle du BMC, vieille institution héritée du règne de Catherine II et totalement décrédibilisée par les croyants et critiquée pour ses pratiques de corruption. Une forme de « *protestantisme musulman* » à l’image de celui appelé de ses vœux par Mirza Fathali Akhundov³, se faisait même jour, sans menacer le moins du monde le

¹ Faisant deux morts et onze blessés dont Suleymanov lui-même, cet attentat cause la mort de Mollachiyev en septembre au Daghestan dans la traque engagée contre son groupe par l’État avec le soutien des services de sécurité russes et des arrestations de masse conduiront à des condamnations diverses en octobre 2009.

² Entretien avec Nariman Qasimoglu en date du 23/09/2021. Nariman Qasimoglu est un universitaire orientaliste azerbaïdjanaïs et traducteur du Coran en langue azéri. Il a été autrefois porte-parole du Front populaire d’Azerbaïdjan et directeur du Centre pour la Religion et la Démocratie.

³ Mirza Fath Ali Akhundov (1812-1878), traducteur, professeur de russe et de persan, fonctionnaire impérial issu d’une famille de religieux, introduit le genre théâtral en Azerbaïdjan sous forme de comédies stigmatisant l’obscurantisme de la petite noblesse terrienne et le parasitisme des mollahs. Il critique ouvertement les mœurs et la justice féodale de la société traditionnelle et il est le précurseur d’un modèle de société sécularisée et de la littérature d’expression turcophone tout en se reconnaissant une appartenance au monde perse. Il est une référence éminente du nationalisme azerbaïdjanaïs.

pouvoir en place, porté par des intellectuels musulmans à l'image de Nariman Qasimoglu.

La transmission familiale de pouvoir en 2003 soutenue par les Occidentaux, et la disparition subséquente des forces politiques séculières à la suite du 11 septembre et des guerres en Afghanistan et en Irak, alors que s'enlisaient les négociations avec l'Arménie au sujet du Karabakh occupé et que la population ne voyait toujours pas les retombées de l'enrichissement du pays grâce à la rente pétrolière, a constitué une date charnière de la période post-soviétique de l'Azerbaïdjan en ce qui concerne la situation religieuse.

III) La sécularisation azerbaïdjanaise sous le régime « néo-monarchique » de la famille Aliev

Le 20 août 1992, le Parlement adopte les 29 articles de la « loi sur la Liberté religieuse », sous Aboulfaz Eltchibey, premier président en exercice à prêter serment sur le Coran, qui établit la séparation de la religion et de l'État et l'égalité des citoyens, quelle que soit leur appartenance religieuse tout en garantissant l'établissement de communautés religieuses. Pour la première fois depuis deux cents ans, le clergé ne reçoit ni salaires ni financement de l'État. Après la prise de pouvoir d'Heydar Aliev à l'été 1993, qui tente d'afficher son affiliation à l'islam, en attirant les hommes d'affaires nourdjous turcs et les fonds d'aide arabes pour les réfugiés du Karabakh, en réalisant le petit pèlerinage (ou *umra*) l'année suivante avec son fils ou en prêtant serment sur le Coran comme Eltchibey avant lui, sa politique a progressivement été marquée par un contrôle plus strict des communautés et des interférences dans les affaires religieuses en fonction du contexte tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays et ce, à partir de la signature des grands contrats pétroliers et de l'entrée en scène des États-Unis et des institutions européennes.

La structuration institutionnelle étatique de l'islam et l'évolution de la « loi sur la Liberté religieuse »

Le Bureau des musulmans du Caucase (BMC) a ainsi été mis étroitement sous tutelle, en partie du fait de l'appartenance de son chef, le *sheikh ul-islam* Allahshükür Pashazade, au clan de Lankoran dans le sud du pays peuplé majoritairement par l'ethnie Talysh, alors que Aliev fonctionne essentiellement avec le clan du *Nakhitchevan* et celui des Armenistanis issu du *khanat* historique du Karabakh¹. En 1998, Pashazade est élu président à vie du BMC lors de son 10e congrès² tout en démontrant sa fidélité au chef de l'État. La même année et jusqu'à la fin de l'année 1997, cinq amendements à la « loi sur la liberté religieuse » se sont ainsi traduits par l'interdiction pour des citoyens étrangers de mener des activités religieuses, l'obligation pour les communautés musulmanes de se référer au BMC, désormais placé sous l'autorité du cabinet des ministres, pour la certification des membres du clergé. De cette époque date la très haute importance de l'enregistrement des communautés religieuses en Azerbaïdjan, qui doivent désormais soumettre leur

¹ Pour de plus amples renseignements sur la politique clanique azerbaïdjanaise, lire Viatcheslav Avioutskii, *Les clans en Azerbaïdjan*, Le courrier des Pays de l'Est, 2007/5, n°1063, p.67-79.

² Il est réélu président à vie lors du 11ème congrès du 29 juillet 2003.

charte et n'auront plus aucun moyen de contester légalement ni le refus d'enregistrement ni leur révocation. Entre 1996 et 1998, de 216 organisations religieuses, dont 178 musulmanes, le chiffre passe à 120 organisations religieuses officiellement enregistrées, presque toutes musulmanes. Ces mesures ont été accentuées par la mise en place, par le décret présidentiel n°512 du 21 juin 2001¹, du Comité d'État au Travail avec les Organisations Religieuses (CETOR) et qui a la charge exclusive du contrôle, de l'enregistrement et de l'interdiction des organisations religieuses, ce qui inaugure une période de confrontation avec le BMC, notamment en ce qui concerne les dons des fidèles, la gestion des quotas de pèlerins pour le *hadj*, la gestion des fonds provenant des pays arabes, ou encore le rappel des étudiants dans les institutions islamiques étrangères en 2002². La mise en place du CETOR correspond à l'échec de l'État à prendre le contrôle total de la situation du fait de la persistance des organisations religieuses en dehors de tout enregistrement, l'arrivée continue de missionnaires par le biais d'organisations humanitaires légales et le contournement de l'enregistrement par voie de corruption³. De même, l'audit des activités des institutions éducatives religieuses et la volonté des autorités de certifier les mollahs se sont heurtés à l'insuffisance numérique de clercs formés par l'Université islamique de Bakou créée en 1989, ce qui a provoqué de nombreux départs à l'étranger et le développement de *madrasas* non officielles. Cette politique est liée à une nécessité d'endiguement du flot de courants étrangers souhaitant imposer leur lecture coranique.

La succession de Heydar Aliyev par son fils Ilham Aliyev en octobre 2003 a inauguré le début d'une période de suppression de toute forme de dissidence de la part des partis politiques séculiers pro-occidentaux en Azerbaïdjan, un temps réunis dans le mouvement *Azad/Iq* (« Liberté »), et qui ont quasiment été réduits à néant à partir de 2006. Ce vide a été occupé progressivement par d'autres forces politiques principalement religieuses rejoindes par des opposants ordinaires déçus par les valeurs occidentales, du fait du soutien des pays clients pétroliers au régime Aliyev qui se refuse à résoudre le problème de l'exclusion de la majorité de la population des revenus de la rente pétrolière, comme de l'échec des négociations sur le conflit du Karabakh et la perception subséquente d'un Occident ami de l'Arménie chrétienne⁴. On commence à assister à un véritable culte de Heidar Aliyev, des mosquées étant baptisées à son nom, et des salles mémorielles en son honneur étant installées dans les mosquées, ce qui constitue un véritable blasphème pour la plupart des croyants. En 2006, à la suite de nouveaux amendements, le BMC devenu une organisation publique enregistrée elle-même auprès du CETOR, ce qui contribue à la décrédibiliser encore plus aux yeux des croyants, a été malgré tout doté du statut d'instance religieuse musulmane suprême et du rôle de valider en premier lieu les demandes d'enregistrement par le CETOR qu'elles peuvent refuser pour « *troubles à l'ordre public* », demandes qui sont encore complexifiées. À partir de 2011, la liberté des organisations religieuses est ainsi entravée par de nouveaux amendements. De plus, le clergé devient un corps de fonctionnaires d'État qui doit payer des impôts. Le 16 janvier 2018, le CETOR avec le ministère de l'Intérieur, le

¹Tous les textes officiels relatifs à la politique religieuse des autorités azerbaïdjanaises sont consultables à l'adresse suivante : <https://scwra.gov.az/az/view/pages/302>.

² Bayram Balci, *Le renouveau islamique en Azerbaïdjan entre dynamiques internes et influences extérieures*, Les Études du CERI – Sciences Po, n°138, octobre 2007 ; Arif Yunusov, *The Islamic factor in Azerbaijan*, Institute for Peace and Democracy, Adiloglu, Bakou, 2013.

³ Arif Yunusov, *The Islamic factor in Azerbaijan*, Ibid.

⁴Svante E.Cornell, *The politicization of islam in Azerbaijan*, Silk Road paper, 2006.

Procureur général et les services de sécurité de l'État adoptent le « *Plan d'Action contre l'Extrémisme Religieux* », et le 1^{er} mai 2018 le CETOR annonce que le clergé islamique, soit 1 600 leaders religieux recevront désormais des salaires en tant que salariés de l'État. Pour répondre à la pénurie de clercs, le décret présidentiel du 9 février 2018 crée l'Institut de Théologie sous l'autorité du CETOR à laquelle est intégrée l'ancienne faculté de théologie de l'Université de Bakou. La littérature religieuse fait l'objet d'un contrôle strict à partir de 2009. Au sein du CETOR est créé un département spécial de l'expertise religieuse. Un « *Fond des Valeurs Morales* » subordonné au CETOR est mis en place afin de gérer les fonds reçus des croyants ou les salaires du clergé par exemple. De nombreuses mosquées sont fermées à partir de l'année 2009, à tel point que le terme de « *phobie des mosquées* » revient dans le discours quotidien et qu'un centre de protection des mosquées de Bakou est créé en réaction de la société civile en septembre 2009. En effet, entre 2008 et 2012, trois mosquées sont détruites et onze sont fermées. Au printemps 2018 est mise en place la vidéosurveillance des mosquées dans 53 d'entre elles. Concernant l'interdiction du port du *hijab* sur les photos d'identité et les écoles, les contestations populaires depuis 1998 mènent à la création d'un « comité de protection du *hijab* et des « *prisonniers hijab* ». Une polémique a aussi agité la société azerbaïdjanaise concernant les interdictions successives entre 2007 et 2009 concernant l'interdiction de l'utilisation d'amplificateurs pour l'*azan* dans les mosquées, pratique pourtant persistante. Ainsi, l'ensemble des interlocuteurs interrogés font état d'une situation où le CETOR prévaut désormais totalement sur le BMC et où toute compétition entre les deux entités a définitivement disparu. Le BMC apparaît comme une institution fantoche donnant un crédit islamique à une politique de contrôle total sans aucune indépendance possible dans la sphère religieuse. De même que l'intervention active et renforcée de l'État dans ce domaine porte des coups importants à la stricte séparation de l'État et de la religion garantie par la Constitution.

Les répressions contre les communautés religieuses

La lutte contre le mouvement salafiste sunnite a commencé dès la fin des années 1990 dans un contexte d'attention croissante des services de sécurité pour les groupes islamiques radicaux liés aux pays arabes. À la suite de l'expulsion de nombreux citoyens arabes et l'interdiction de nombreuses organisations humanitaires et fonds arabes, la lutte s'est accélérée avec la seconde guerre de Tchétchénie en 1999 par une répression des réfugiés tchétchènes¹ sans pour autant parvenir à réduire le nombre d'adeptes. La répression des autorités prend la forme d'une lutte contre l'apparence des salafistes² et d'une campagne médiatique contre le leader quiétiste de la mosquée Abou Bakr, Gamet Suleymanov, tout en repoussant l'enregistrement officiel de la communauté par le BMC, ce qui a pour effet une revalorisation de l'image de son leader ainsi qu'un regain d'intérêt pour le salafisme, comme le prouve à cette époque l'émergence de disciples dans les régions sud et de la péninsule d'Apchérion traditionnellement chiites³. À la faveur de la confrontation entre la ligne modérée et les tendances radicales, et à la suite de l'attentat perpétré contre la mosquée Abou Bakr, celle-ci sera fermée, et les réseaux salafistes y compris la ligne modérée quiétiste et fidèle à l'État évolua désormais de

¹ Sur les 12 000 Tchétchènes réfugiés vivant dans le pays avant 1999, qui étaient loin d'appartenir tous à la mouvance salafiste, il n'en restait plus que 2500 en 2007.

²Certains sont arrêtés et rassés de force par exemple.

³Arif Yunusov, *The Islamic factor in Azerbaijan*, Ibid.

façon souterraine et ce, afin de se concilier la faveur des Occidentaux. Les activistes de la ligne dure se retrouvent dans les guerres d'Afghanistan et de Syrie créant même des groupes exclusivement azerbaïdjanais¹.

Le PIA est progressivement démantelé à partir de 2011, alors que son leader Hadji Movsum Samada, s'appuyant sur la jeunesse et les réseaux sociaux ainsi qu'un réseau de cellules régionales, s'oppose plus régulièrement aux autorités et aux partis d'opposition pro-occidentaux. Comme le souligne Arif Yunusov, la différence de cette vague d'arrestation qui a touché une trentaine d'activistes dans tout le pays, avec celle de 1997 est que ces responsables politiques ont cette fois accédé au rang de martyrs, qu'ils ont continué leurs manifestations sans autorisation et qu'ils ont toujours pu compter sur un nombre conséquent de participants « *ce qui était inimaginable quatorze ans plus tôt*² ». À la suite de ce démantèlement, le Centre culturel iranien est fermé tandis que le Comité *Imdad* a dû mettre fin à ses activités en Azerbaïdjan. De même, plusieurs membres du Hezbollah sont arrêtés en 2009 pour la préparation d'actes terroristes contre l'Ambassade d'Israël à Bakou. La répression des autorités contre des mouvements islamistes menaçant la sécularisation de l'État azerbaïdjanais, et qui trouve bien entendu un écho favorable auprès des pays occidentaux, s'étend néanmoins à des mouvements séculiers divers et à des tendances modérées de l'islam. La lutte contre Hadji Ilgar Ibrahimoglu date de 2003 alors qu'il appelle à voter contre Ilham Aliyev, candidat à la succession de son père aux élections présidentielles et qu'il soutient le bloc « Notre Azerbaïdjan » et son candidat Issa Gambar du parti Moussavat. De même, dans la foulée de l'arrestation du leader du PIA en janvier 2011, tous les *Hujjat ul-islam* ont été arrêtés successivement les mois suivants et condamnés à de lourdes peines de prison. Le MUM fait aussi l'objet d'un démantèlement en 2017. Enfin concernant les *fethulladjis*, les premières arrestations de disciples nourdjous ont eu lieu dès 2007 et ont repris en 2010-2011 après un court répit dû au lobby important dans les sphères du pouvoir, sur fond de campagne médiatique pan-turque et anti-nourdjous auquel s'adjoint le BMC et ce, afin de satisfaire les demandes de son allié turc et de son président Recep Tayyip Erdogan. La répression s'est intensifiée à partir de 2014-2015 avec la fermeture de 11 lycées et l'arrestation et le renvoi de partisans puis à partir de 2017 contre de simples professeurs.

Cette politique incarne la perdurance de méthodes soviétiques pratiquées par des élites communistes qui ont pris les couleurs du nationalisme, mais qui ont néanmoins parfaitement conservé les anciennes méthodes éprouvées de l'ère précédente. On aura ainsi noté le jeu de division utilisé par le pouvoir dans son combat contre la tendance salafiste montante dans les années 2000 puis contre la tendance chiite des années 2010 dans un deuxième temps³.

¹ Après 2012, on dénombre 300 Azéris en Afghanistan et Pakistan et 1000 en Syrie dont 300 sont morts, 109 envoyés en justice et 310 privés de leur nationalité. Il faut y ajouter 300 femmes et enfants toujours en Syrie actuellement et 20 enfants et quelques femmes revenus en Azerbaïdjan. 10 femmes ont été capturées à Telafer en Irak et y font de la prison à vie.

² Yunusov Ariv, *The Islamic factor in Azerbaijan*, Ibid, p 37.

³ En novembre 1999, Heydar Aliyev gracie et libère les activistes du PIA dans l'espoir que leur influence fasse contrepoids au développement d'un salafisme radical dans le pays.

L'imposition par le haut d'un islam national loyaliste et le retour de l'islam à la clandestinité

Nous pouvons désormais dire qu'il y a eu une récupération de la plupart des niveaux de l'islam décrit par Motika¹ par la hiérarchie officielle, c'est-à-dire l'État, tandis que les acteurs et mouvements qui n'ont pas été récupérés sont désormais contraints d'évoluer dans la clandestinité. La seule clé de lecture d'une telle répression s'abattant aussi bien sur les mouvements radicaux salafistes ou le PIA que sur le mouvement salafiste quiétiste affichant sa loyauté à l'État, ou un ensemble de mouvements religieux séculiers pro-occidentaux soutenant l'opposition ou opposés aux alliés internationaux du pouvoir en place, est la mise en place à marche forcée d'un islam loyaliste à la « néo-monarchie² » de la famille Aliev. L'État azerbaïdjanais cherche ainsi à promouvoir un islam national dit « *civilisé* », « *standardisé* » ou « *un islam azerbaïdjanais unifié* » avec le concours de Allahshükür Pashazade, en imposant par le haut un islam œcuménique en tentant d'effacer les différences entre chiites et sunnites, comme on peut le constater dans la mise en scène des « *prières de l'unité* » ce qui est présenté comme une tradition spécifique du pays. Alors que, si chiites et sunnites partageaient bien une même mosquée durant la période soviétique, ils priaient à des moments différents. Il s'agit aussi d'une politique qui valorise les *pirs* en tant que patrimoine national qui représente aussi une manne financière non négligeable³, pour lesquels s'investissent des « *entrepreneurs islamiques*⁴ » et qui n'agrège aucune forme d'opposition politique. C'est également un islam qui illustre la personnalisation du pouvoir et la glorification de la famille Aliev avec des espaces consacrés à la commémoration du père du président dans les mosquées et avec des édifices religieux baptisés à leur nom.

Dans le même temps, cet islam est aussi instrumentalisé à l'international à des fins de légitimation du pouvoir et de perpétuation dynastique. Alors que Heydar Aliev avait fait appel aux écoles nourdjous de la mouvance de Fethullah Gülen au moment de l'indépendance, ceux-ci ont été progressivement chassés du pays par son fils, surtout à partir de 2010 afin de se ménager l'allié turc⁵ dans le cadre du conflit du Karabakh et de préserver le mot d'ordre « *Une nation, deux États* » impropre historiquement et qui n'est qu'un slogan politique, puisque la société turque n'est pas un modèle pour l'Azerbaïdjan ; de même, le virage pris par l'actuel gouvernement turc vis-à-vis de l'islam reste globalement un sujet de méfiance assez largement partagé. La recherche d'alliances internationales dans le monde islamique a conduit Ilham Aliev à intensifier la communication avec l'Organisation de la

¹ Raoul Motika, Islam in post-soviet Azerbaijan, Archives de sciences sociales des religions, n°115, EHESS, juillet-septembre 2001.

² Il n'est pas inutile de rappeler que la femme d'Ilham Aliev a été nommée première vice-présidente de la République en 2017.

³ Par le biais des offrandes des croyants dans les *ihsan kutusu* ou « boîte à charité » mais aussi d'une exploitation croissante de ces lieux à des fins touristiques.

⁴ Bayram Balci, *Le renouveau islamique en Azerbaïdjan entre dynamiques internes et influences extérieures*, Ibid.

⁵ En 2010, Fethullah Gülen condamne les actions d'Erdogan notamment l'envoi de la « Flottille de la Paix » au large de Gaza. Opposé à la violence et à l'insubordination à l'autorité, il appelle ses disciples à rester à l'écart de ces initiatives et de n'apporter une aide aux habitants qu'avec l'accord des autorités israéliennes. Cette prise de position l'a exposé à la répression d'Erdogan et à l'opposition des forces pro-islamistes turques et du Moyen-Orient. Par ailleurs, la tentative de coup d'État du 15 au 16 juillet 2016 contre Erdogan a fait l'objet d'une accusation de l'État contre Fethullah Gülen.

Conférence islamique (OCI)¹ dont le pays est devenu membre dès le mois de décembre 1991, ce qui a donné lieu à l'établissement du Forum de la Jeunesse de l'OIC à Bakou en 2004 et, de façon ironique, à l'attribution du titre de « *capitale de la culture islamique* » en 2009 et l'organisation d'une centaine d'événements à Bakou l'année même de la campagne de fermeture des mosquées dans le pays. Le pouvoir s'est lancé depuis cette époque, dans un numéro d'équilibriste, avec d'un côté un discours agressif de dénonciation de l'islamophobie présumée des Occidentaux en exploitant la « *crise des caricatures* » et d'autres événements afin de rallier le monde islamique dans sa lutte contre l'Arménie chrétienne mais aussi de cimenter progressivement, à l'intérieur du pays, sunnites et chiites contre un ennemi commun, tout en détournant les accusations portées contre son régime en matière de Droits de l'Homme, et d'un autre côté en se présentant aux pays européens et aux États-Unis comme un modèle de gestion de la diversité culturelle et religieuse et l'unique rempart contre le radicalisme islamique. Cette position justifie ainsi une répression féroce contre les forces d'opposition séculières intérieures ou de simples révoltes individuelles, comme le révèle le « cas Gandja »² par exemple.

L'utilisation de cette « *carte islamique* » est particulièrement flagrante actuellement après la seconde guerre du Karabakh. L'utilisation du discours religieux et les gestes attachés³ dans le contexte actuel de conflit du Karabakh n'ont pas pour objet de galvaniser un peuple déjà acquis à la cause de la reconquête de ses territoires perdus, ce qui aurait, de surcroît, peu d'effet sur une population fortement sécularisée, mais d'accentuer sa mainmise sur l'islam à l'intérieur du pays et notamment de récupérer la rhétorique religieuse aux dépens des activistes islamistes chiites qui utilisaient l'échec des négociations autour du Karabakh pour manifester leur opposition⁴. Et cette politique et ce discours parfois très belliciste sont pleinement déployés sans inquiétude aucune quant aux éventuelles réactions des pays occidentaux avec lesquels les relations géopolitiques d'affaires en matière de fourniture énergétique sont sécurisées. Les minorités religieuses sont aussi instrumentalisées de manière à présenter au monde un modèle d'exemplarité en matière de gestion du pluralisme culturel⁵.

¹L'Organisation de la Conférence Islamique (OCI) a pris le nom d'Organisation de la Coopération Islamique en 2011.

²En juillet 2018, Yunus Safarov ouvre le feu sur le maire de Gandja Elmar Valiyev connu pour son attitude tyannique et ses décisions arbitraires contre lesquelles l'État n'est jamais intervenu. Devant le soutien populaire dont il bénéficie, l'État va s'engager dans une répression sanglante contre les croyants et le MUM, qui n'entretient pourtant aucun lien avec l'affaire, en prétextant une lutte contre le radicalisme islamique et une tentative de « coup d'État ».

³On aura noté les visites de mosquées des villes libérées, les déclarations selon lesquelles le premier appel à la prière est délivré après 27 ans d'occupation, les remerciements à Allah pour la victoire militaire aussi bien que les lancements de reconstruction de mosquées comme à Shousha.

⁴Altaï Geyushov, The Azerbaijani Government's Islamic Rhetoric during the Six-Week War in Karabakh, Baku Research Institute, février 2021.

⁵ La couverture médiatique azerbaïdjanaise des lendemains de la seconde guerre du Karabakh a largement mis en avant le combat des soldats de confession juive contre les Arméniens sur fond de commerce d'armement avec Israël, et la minorité *oudine* sert utilement le pouvoir en place à revendiquer de nombreux édifices religieux en rappelant l'ancienneté du christianisme dans le pays.

Ainsi, tous ces éléments concourent au retour dans la clandestinité d'un certain nombre de mouvements religieux et politico-religieux qui se sont progressivement rendus invisibles. La dynamique de croissance de la religiosité en Azerbaïdjan n'est pas altérée par la politique étatique et continue de façon souterraine. On assiste, par exemple, au développement des pèlerinages chiites à l'étranger en Iran vers Meshad ou en Irak vers Nadjaf où se trouve la tombe d'Ali, ou Kerbala où est enterré le troisième imam chiite Husseyn, au détriment du *hadj* soumis à des quotas, onéreux et dont l'organisation est monopolisée par le BMC. Longtemps interdits durant la période soviétique, ces pèlerinages, rendus difficiles sur les sites irakiens en raison de la situation sécuritaire, ont connu une fréquentation accrue¹ à partir de 2006, notamment à Kerbala, lieu particulièrement fréquenté à l'occasion de l'*Arbaïn*. Cette fréquentation est également due à la promotion qui en est faite par l'Iran surtout depuis 2016² ce qui ne manque pas d'attirer l'attention des autorités azerbaïjanaises qui cherchent désormais à limiter ces pratiques prétextant la lutte contre l'islam politique³. Ainsi, les risques de coloration islamiste de la radicalisation citoyenne en cours ne doivent pas être sous-estimés. Sous l'effet de la politique répressive des autorités vis-à-vis d'une frange croissante de la population qui, actuellement portée par l'ivresse d'une victoire historique de reconquête de ses territoires perdus et du recouvrement de sa souveraineté territoriale, et qui n'en est pas plus dupe quant à leurs retombées en termes de liberté d'expression et de niveau de vie, l'islam est devenu une troisième force politique depuis la fin des années 2000, aux côtés des forces politiques classiques, prorusse ou prooccidentale, qui organisent la vie politique de façon binaire dans l'ensemble des républiques sud-caucasiennes, force politique qui est désormais en train de poursuivre son chemin de façon souterraine. Depuis que Ilham Aliyev est parvenu à confisquer et à monopoliser le discours nationaliste⁴ qui s'est transformé en ce qui peut être qualifié d'« aliévisme », une partie croissante de la nation azerbaïjanaise trouve refuge dans le message islamique, ressource de sens et véritable potentiel de cohésion sociale, même si on doit rappeler que la sphère islamiste reste divisée et numériquement faible au regard d'une société fortement sécularisée.

Conclusion : Un nouvel « Islam parallèle » en Azerbaïdjan ?

L'Azerbaïdjan, riche d'une histoire multiculturelle pluriséculaire, et qui a toujours su intégrer les influences culturelles au carrefour desquelles il se trouve, a connu une exceptionnelle période d'effervescence religieuse à sa sortie du bloc soviétique au début des années 1990, après avoir vu la religion durement réprimée durant 70 ans, période pendant laquelle s'était développé un « *islam parallèle* » privatisé au sein de l'institution familiale et s'exprimant autour du culte populaire des lieux saints ou *pirs*

¹En 2017, les sources pro-gouvernementales azerbaïjanaises parlaient de 30 000 pèlerins venus d'Azerbaïdjan pour l'*Arbaïn* à Kerbala.

²À la suite de la tragédie de la Mecque en 2015, catastrophe la plus meurtrière du Hajj, et la mort de 769 à plus de 2 000 personnes (l'Iran parle de 4 500 morts dont 10 % d'Iraniens) et à la subséquente aggravation des relations entre l'Arabie saoudite et l'Iran qui a mené au refus saoudien d'attribution de visas aux Iraniens, l'Iran s'est lancé dans une promotion du pèlerinage de l'*Arbaïn* comme alternative au *Hajj*.

³Kanan Rovshanoglu, Azerbaijani Shi'is and the Arbaeen pilgrimage, Baku Research Center, avril 2018

⁴Altaï Geyushov, A brief description of Azerbaijani Nationalism from its inception to today, Baku Research Center, septembre 2021.

très répandus dans l'ensemble du pays. Cette pratique est alors progressivement remise en cause par la jeunesse azerbaïdjanaise des années 2000 qui accède à une offre très diversifiée sur le marché concurrentiel de « *l'économie des biens symboliques* » de la période post-indépendance l'amenant à une connaissance accrue du Coran et de l'islam et accentuant par-là, quoique de façon superficielle, des conflits latents entre chiites et sunnites, endormis depuis le XVIII^e siècle et que le pouvoir russe avait tenté ponctuellement de réactiver à son profit. On assiste pendant cette période à une profusion de courants étrangers tentant de prendre l'ascendant sur l'évolution islamique du pays, dont certains mouvements politico-religieux mettant en danger le caractère séculier de l'État azerbaïdjanaise forgé au XIX^e siècle, mais aussi un grand nombre de courants réformateurs et modernisateurs. Si une structuration étatique en matière de gestion du fait religieux était nécessaire pour se préserver des intrusions étrangères et canaliser des énergies perturbatrices pour une jeune république indépendante, elle a rapidement connu des dérives visant simplement la consolidation du pouvoir en place, l'élimination de toute forme d'opposition, et la perpétuation de la dynastie Aliev, à l'image de la lutte contre toutes les formes d'opposition et de liberté d'expression dans le pays.

Le contexte international de « *guerre contre l'axe du mal* » des États-Unis et l'alliance avec les Occidentaux, nécessaire à la sécurisation des échanges commerciaux pétroliers, qui ont permis en 2003 une succession dynastique du régime Aliev s'apparentant à une forme de « *néo-monarchie* » régie par un jeu politique clanique écrasant toute forme d'opposition séculière pro-occidentale à partir de 2006, ainsi que l'enlisement des négociations au sujet du conflit du Haut-Karabakh avec l'Arménie ont ainsi constitué une autre date charnière dans la restructuration du paysage religieux de l'Azerbaïdjan. Le vide laissé par les forces d'opposition classiques séculières et pro-occidentales et la déception vis-à-vis des espoirs fondés par la population quant à un rapprochement avec les Occidentaux a laissé la place à l'émergence d'une troisième force dans le pays porté par des valeurs islamiques et qui a fait l'objet d'une répression impitoyable, prétexte à l'extension de la lutte auprès des courants modérés simplement opposés au pouvoir en place, auprès des acteurs remettant en cause par leur simple existence la structuration institutionnelle de la gestion du religieux décidé par le pouvoir ou ceux jugés indésirables aux yeux des alliés internationaux. La rhétorique islamique du pouvoir a évolué progressivement afin de se ménager des alliés musulmans dans sa lutte contre l'Arménie chrétienne pour recouvrer l'intégrité territoriale du pays tout en unissant chiites et sunnites contre un ennemi commun, l'Occident jugé islamophobe, et auprès duquel elle se présente néanmoins comme l'ultime rempart contre le radicalisme islamique, sans compter l'instrumentalisation des minorités ethniques afin de mieux se prévaloir d'une gestion idéale du multiculturalisme et du pluralisme religieux.

Cette dynamique a pour conséquence depuis une dizaine d'années un retour progressif à la clandestinité de l'islam et de sa pratique et une dissimulation des forces radicales agissant désormais de façon souterraine. À défaut d'arbitrer la diversité religieuse du pays, le pouvoir en place a choisi de l'imposer par le haut afin de mieux assurer sa perpétuation : méthodes de répression éprouvées durant la période soviétique, interventions intempestives et presque obsessionnelles dans la sphère religieuse d'un islam national loyaliste marqué par la valorisation des *pirs*, l'effacement artificiel des différences entre chiites et sunnites et une dimension importante de culte de la famille régnante.

Un nombre croissant de croyants exclus du partage des ressources pétrolières et privés de la possibilité d'adhésion à des forces politiques séculières et pro-occidentales à son image, est désormais contraint de vivre sa foi, comme au temps de l'URSS, de façon semi-clandestine au sein de la famille et pourra être progressivement tenté par les forces de l'islam politisé qui risquent de faire leur retour, d'une manière ou d'une autre, comme un « effet boomerang » dès que l'occasion se présentera et que le contexte géopolitique le permettra. L'ouverture des frontières, les nouveaux moyens de communication et la globalisation du religieux ne permettent plus d'enfermer l'islam aussi facilement et durablement que du temps des modèles politiques soviétiques du gouvernement actuel. L'ivresse de la victoire de la seconde guerre du Karabakh qui va porter le peuple quelques années ne doit pas dissimuler le jeu d'équilibrisme dangereux que joue Ilham Aliev entre les partenaires aussi bien des pays musulmans que des pays occidentaux. L'Azerbaïdjan ne doit plus compter que sur le retour des forces politiques d'opposition classique séculières et pro-occidentales et sur une consolidation démocratique pour éviter une possible radicalisation et une binarisation progressive du jeu politique intérieur entre des forces islamistes souterraines soutenues par l'étranger et une force « néo-monarchique » des pétrodollars de la famille Aliev.

Annexe - LEXIQUE :

Akhund : Titre perse désignant un savant de l'islam, l'*akhund* dirige la prière à la mosquée, il est le leader religieux d'une communauté et son équivalent sunnite est l'*imam*.

Arbaïn : « Quarante » en arabe. Ce deuil est célébré quarante jours après la mort de l'imam Husseyn, soit une vingtaine de jours après le mois de *Muharrem*

Ashoura : cf. *Muharrem*

Azan : appel à la prière.

Bahaisme : religion monothéiste fondée en Perse par Mirza Hussein Ali (1817-1892), connu sous le nom de Baha'ullah (« Gloire de Dieu »), emprisonné pour tentative d'assassinat du Shah, et qui, à sa sortie, prend la tête de la communauté du Babisme fondé en 1844 par Mirza Ali Muhammad, connu sous le nom de Bab, et qui proclamait la venue prochaine d'un nouveau prophète, en déclarant être ce messager en 1863. Cette religion considère que Dieu s'est révélé aux hommes à travers différents prophètes de différentes religions et que chacune des révélations dépasse la précédente sans la contredire. Ils entretiennent une conception évolutionniste de l'humanité qui tend, selon eux, vers une seule nation avec une seule religion. Ils tirent leur dogme de deux écrits principaux du fondateur (« Le plus saint Livre » et « Le Livre de la Certitude »). Ils prient tous les jours trois fois en direction de St Jean d'Acre et de Haïfa où se trouvent leur centre mondial et leur conseil international de justice, et jeûnent pendant un mois une fois par an, en mars. Ils interdisent strictement toutes les drogues, particulièrement l'alcool, et les relations sexuelles pré-maritales ainsi que l'adultère sont condamnées. Leur calendrier est composé de 19 mois de 19 jours, plus quatre jours de festivités. Progressiste, rationaliste et insistant sur la scolarisation des filles, la doctrine fait des adeptes parmi de grandes figures intellectuelles russes comme azerbaïdjanaises et elle est reconnue

officiellement par les autorités de Bakou en 1860. Ils sont victimes de la répression soviétique avant de connaître un certain renouveau après la chute du bloc et de renouer avec des communautés disséminées dans le monde entier.

Djafarisme : Le *djafarisme* est l'école théologico-juridique (*mazhab*) chiite, fondée par Jafar al-Sadiq (702-765), descendant du Prophète et sixième imam de l'islam chiite duodécimain. Elle est répandue en Iran, en Irak, en Azerbaïdjan et auprès d'importantes minorités en Afghanistan, au Liban, au Pakistan, en Inde et en Asie du Sud-Est. Cette école voit le succès au XVII^e siècle de l'*lusulisme*, plus rationaliste acceptant l'*ijtihad* comme source de la charia aux côtés du Coran et des hadiths, contre le courant de l'*akhbarisme* plus traditionaliste.

Chafiisme : L'école *chafiite*, fondée par Mohamed ibn Idriss Ach-Chafii (767-820), élève de l'école hanifite et malékite, qui établit une distinction au sein des principes juridiques, et adhère à une idéologie rationnelle de l'islam, est aussi assez libérale. Elle est répandue dans tout le Proche orient, en Indonésie, en Malaisie, Jordanie, Palestine, Syrie, Liban, quelques régions d'Égypte et les Comores.

Émir : L'*émir* est un titre de noblesse accordé au leader d'une communauté religieuse, « celui qui donne des ordres ».

Fatwa : avis juridique islamique.

Fethulladjis : Ce terme désigne les disciples du mouvement de Fethullah Gülen. Cf. *Nourdjous*.

Gurban Bayram : *Gurban Bayram* est l'appellation turque de l'*Aïd el-Kebir*, fête du sacrifice, plus importante fête musulmane commémorant la foi d'Abraham acceptant de sacrifier son fils à Dieu.

Hadj : Le *Hadj* est le pèlerinage à la Mecque.

Hanbalisme : L'école théologico-juridique *hanbalite* fondée par Ahmad Ibn Hanbal (780-855) incarne une piété rigoureuse, traditionnelle et sans compromis qui domine en Arabie Saoudite et dans certains États de la presqu'île arabique. Elle est aussi présente en Syrie et en Irak. Elle soutient une adhésion stricte au Coran et à la Sunna qui doivent être littéralement interprétés. Elle s'oppose à toute innovation de la doctrine et de la loi religieuse.

Hanifisme : L'école *hanifite* fondée par Abou Hannifa An-Nou'mane (699-767) est la première et la plus répandue des écoles juridiques de l'islam et la plus libérale laissant le champ libre à la raison et au libre arbitre. Elle est dominante en Asie centrale, en Inde, au Pakistan, en Turquie, en Afghanistan et dans certaines régions de l'Égypte et de la Syrie.

Hezbollah : *Hezbollah* ou « Parti d'Allah », fondé en juin 1982, est un parti politique et groupe islamiste chiite basé à Beyrouth au Liban, placé sur la liste des organisations terroristes par la plupart des pays occidentaux et par la Ligue arabe depuis 2016. Il a été créé à la suite de la révolution islamique iranienne et de l'intervention israélienne au Liban en 1982 durant la guerre civile.

Hijab : Voile ou foulard porté par les femmes musulmanes et laissant le visage apparent. Le voile couvrant aussi le visage peut être un niqab ou une burqa.

Ijtihad : L'*ijtihad* désigne l'effort de réflexion personnelle pour l'interprétation du Coran et des hadiths. Un savant de l'*ijtihad* est nommé *mujtahid*.

Imamites : Les *Chiites Imamites ou Duodécimains* reconnaissent comme leurs leaders spirituels les douze imams de la famille d'Ali ibn Abou Talyb, cousin et compagnon du Prophète. Ils croient aussi au douzième imam caché, le *Madhi*, qui reviendra sur terre apporter un règne de justice et de félicité. Les Imams dans le chiisme désignent les douze personnes issues de la lignée prophétique de Mahomet et ses successeurs.

Ismaïlisme : L'*ismaïlisme ou chiisme septuaginta* qui se subdivise en plusieurs branches est né d'une scission avec le chiisme duodécimain concernant la succession du 6e imam, Jafar as-Sadiq en 765 : son fils aîné étant mort avant son père, les duodécimains reconnaissant le fils cadet de Jafar as Sadiq tandis que les Ismaïlites reconnaissent le fils d'Ismaïl.

Jama'at : signifie « communautés » en arabe.

Jihad : Le *jihad* ou pratique de l'effort (“*juhd*”) est un concept islamique polysémique qui a pour but de pousser les âmes vers Dieu et leur faire entendre sa parole. Il se distingue traditionnellement entre un “petit jihad” contre autrui et recouvrant une motivation politique (et non plus religieuse) et un “grand jihad” contre soi-même”, distinction tirée d'un *hadith* du prophète à la suite de l'expédition de Tabruk en l'an 9 de l'Hégire, bien que de nombreux théoriciens en aient distingué quatre (comme Ibn Qayyim al Jawziyya ou Ibn Rushd al Jadd). L'école *hanbalite* et les tenants de l'islam radical ne retiennent pas cette interprétation et s'inspirent de Ibn Taimiyya (qui a rédigé le traité du *jihad* au XIVe siècle) pour ne retenir que la lutte armée contre les infidèles, les hypocrites et les apostats.

Kharidjisme : Le “kharidjisme” provient du terme “*kharaji*” (“ceux qui se séparent, qui abandonnent”) synonyme de rebelle ou schismatique. Il renvoie à un groupe socio-politique apparu en marge de la plupart des musulmans sunnites durant la bataille de 657 entre le calife Ali ibn Abou Talib et le gouverneur de Syrie Muawiya ibn Abi Sufyan et qui refusèrent de reconnaître les premiers califes et utilisèrent tous les moyens y compris la guérilla et la terreur politique pour lutter contre leurs opposants. Ce terme désigne souvent les salafistes les plus radicaux.

Khoutzeyye Ilmiyya : signifie « places scientifiques » en arabe et en persan. On les nomme communément par le terme « *khoutzeh* », « *hozé* » ou « *hawza* » et ils désignent des campus islamiques regroupant madrasas, écoles, mosquée, centre et instituts de formation. Les plus importantes écoles se situent à Qom en Iran, bastion de l'imam Khomeiny et de la Révolution islamique qui est spécialisé sur les questions de relations entre islam et politique, et à Nadjaf en Irak, plus sceptique quant à la doctrine du *Velayat-i faqih*, comme celle de Damas, la Zeynabiyya Khoutzeh, et dans lesquelles les étudiants ne sont pas autorisés à s'impliquer politiquement ou à appartenir à des partis et des mouvements politiques. Cette formation qui exige qu'un étudiant atteigne le plus haut échelon sur douze sujets différents prend de dix à trente ans.

Madkhalisme : Le *madkhalisme* provient de la doctrine initiée par le théologien saoudien Sheikh Rabi ibn Hadi al-Madkhali, né en 1931, au moment de la guerre du Golfe en 1991, posant des conditions au *jihad* armé et soutenant la décision de l'État saoudien d'accueillir des troupes américaines. Il tente ainsi d'apporter des preuves théologiques au fait que la soumission à l'autorité est conforme à la foi islamique. Il est ainsi taxé de « défaitisme » et de « pseudo salafi » par ses opposants.

Madrasa : Les *madrasas* ou *medrese* sont des écoles coraniques.

Marja i-taqlid : signifie « autorité, exemple à suivre » dans la hiérarchie religieuse chiite. « *Marja'iyya* » désigne le fait de s'adresser ou de se fier à quelqu'un. Le « *marja* » désigne une instance ou une autorité ainsi que le titre d'une haute personnalité religieuse chiite et qui est source d'inspiration, soit un « exemple à suivre », ou « *marja i'taqlid* ». Ils sont une dizaine de membres dans le monde chiite qui peuvent rédiger leur « *Risale* » ou traité de droit et sont en cela reconnus comme *mujtahid*. Ils disposent dans chaque ville importante du monde musulman de bureaux de représentations nommé « *daftar* » dirigés par un représentant nommé « *vekil* » qui diffuse ses œuvres et recrute des disciples. Ils peuvent également lever un impôt spécifique auprès de leurs disciples, le « *khoms* » que le « *marja* » redistribue sous forme d'aide aux pauvres, aux étudiants ou utilise à la construction de mosquée, hôpitaux et diverses œuvres.

Mawlawiyya : La *Mawlawiyya*, confrérie soufie plus connue en Occident sous le nom de “derviches tourneurs” a été fondée au XIIIe siècle, par Jalal al-Din Roumi, à Konya en Turquie.

Mazhab: Les *mazhabs* sont les écoles théologico-juridiques de l'islam : *hanifite*, *chafiite*, *hanbalite*, *malikite* pour les sunnites ou *djafarite* pour les chiites.

Mollah : Titre perse désignant un savant de l'islam, le *mollah* est de rang inférieur à l'*akhund*, et il représente le premier niveau d'entrée dans le clergé chiite : il est plutôt mobilisé pour les veillées funéraires par exemple.

Mollakhana : Une *mollakhana* est une “maison de prières”.

Moussavat : Créé en 1911, le Parti Moussavat (“Egalité”), panislamiste à l'origine, subit une profonde réforme idéologique pour évoluer vers le nationalisme et le panturquisme.

Mufti : Le *mufti* est un religieux musulman sunnite ayant droit d'interpréter la loi coranique et d'émettre des *fatwas*. Un grand *mufti* est l'autorité religieuse suprême, essentiellement dans l'ancien empire ottoman.

Muharrem : Il s'agit du premier mois du calendrier musulman et correspond à une période de commémoration chiite du massacre des descendants d'Ali, notamment l'imam Husseyn, en 680, à la bataille de Kerbala par les Omeyyades, partisans de Yazid, notamment lors de l'Ashoura, le 10e jour, Le martyre de l'imam Husseyn y est rejoué par des processions scandées lors desquelles les croyants se frappent la poitrine en rythme en signe de contrition, ou de séances d'autoflagellations publiques. Ces cérémonies sont accompagnées de prières, de pleurs et de séances de déploration consacrées à la narration de différents épisodes de la mort de l'imam Husseyn.

Mujtahid : Le *mujtahid* est une autorité religieuse savante qui a le droit et la capacité de l’”*ijtihad*”, c'est-à-dire l'effort de réflexion personnelle pour l'interprétation du Coran et des hadiths. Les *mujtahids* sont des autorités théologiques possédant une expertise les rendant éligibles à juger indépendamment de problèmes religieux sujets à dispute. Les “*Hujjat ul-islam wa-l-muslimin* » sont des *mujtahids* représentants autorisés du « *marjjat i'taqlid* ». Au-dessus d'eux n'existent que les *Ayatollahs* et *Grands Ayatollahs*.

Nakhitchevan : Le *Nakhitchevan* est une région azerbaïdjanaise frontalière de la Turquie, de l'Iran et de l'Arménie, exclave depuis 1920-21 et la décision soviétique de répartition des territoires disputés entre l'Azerbaïdjan et l'Arménie, le Zanguezour étant attribué à l'Arménie et le Haut-Karabakh (région créée à l'occasion et partie montagneuse du Karabakh) et le Nakhitchevan à l'Azerbaïdjan. Cette région est le lieu d'exercice du pouvoir, au XI^e siècle, avec l'Azerbaïdjan et l'Arran (ancien Karabakh), des atabegs (sorte de régent des califes turcs seldjoukides) dont le plus célèbre est Shamsadin Eldeniz (qui est le premier à avoir transformé cette fonction de serviteur de l'État en féodalité militaire héréditaire), ce qui est considéré par de nombreux historiens azerbaïdjanaise comme la première expérience d'un gouvernement et d'un État azerbaïdjanaise dont on peut considérer la dynastie Aliev comme les héritiers. La région sera gouvernée de concert avec le reste de l'Azerbaïdjan par les empires successifs des Mongols, des Timourides, des Turcomans, et des Séfévides. Ces derniers se livreront à une politique de la « terre brûlée » contre les Ottomans vidant largement la région de sa composante arménienne. La région devient un *khanat* perse au XVIII^e siècle, principalement peuplé de Turcomans et de Kurdes chiites, annexé par la Russie, comme celui d'Erevan (peuplé d'1/5e d'Arméniens), en 1828, et formant l'« oblast arménien » (dans lequel les Arméniens ne représentaient que 20 % de la population) et qui devient alors un lieu de colonie de peuplement arménien à grande échelle favorisé par la Russie (les Arméniens représentent déjà 50 % de la population en 1832). La région va faire l'objet aussi des massacres arméno-tatars dès mai 1905 (qui vide le Zanguezour de la population azérie ainsi que la ville d'Erevan peuplée à 50 % d'Azéris et de pogroms anti-Arméniens à Bakou, et faisant entre 3000 et 10 000 victimes des deux côtés). La période des républiques indépendantes de Transcaucasie après la révolution de 1917 et l'armistice de Moudros prévoyant le retrait des forces turques de Transcaucasie fait ressortir les conflits frontaliers pendant une courte occupation britannique durant laquelle les Arméniens échangent le Zanguezour et le Karabakh contre le Nakhitchevan et Kars. Leur départ provoque l'assaut azéri contre les Arméniens pour les chasser du Nakhitchevan alors que le Zanguezour est resté sous contrôle arménien du général Andranik Ozanian. La région sera occupée par les Turcs en mars 1920 puis par les Russes en juillet qui déclarent la région « république socialiste soviétique » rattachée à l'Azerbaïdjan, tandis que l'Armée rouge parvient à mettre en fuite les milices arméniennes du Karabakh qui se réfugient au Zanguezour. Le Nakhitchevan obtient l'autonomie politique en plus de l'autonomie administrative en mars 1924 avec la proclamation de la « république soviétique autonome » du Nakhitchevan. Durant la *perestroïka*, dans le contexte des revendications arméniennes sur le Karabakh, mais aussi sur le Nakhitchevan dès 1987, la branche locale du FPA y organise des marches de protestations le long de la frontière iranienne en janvier 1990, réclamant des terres et démantelant des grillages tout en appelant à la réunification avec l'Azerbaïdjan iranien, avant de se déclarer indépendant en décembre et d'en appeler aux Nations-Unies, avant l'intervention de l'armée et le décret de l'état d'urgence jusqu'à mi 1991.

En septembre 1991, Heydar Aliyev, natif du pays et qui a fait une longue carrière dans l'appareil soviétique depuis le KGB, élu député en 1990, est élu président de l'assemblée locale de la république autonome et il multiplie les contacts avec la Turquie pour surmonter le blocus arménien, en faisant même appel à son armée mobilisée lors de pressions arméniennes sur la ville de Nekharak, et à l'Iran en matière de construction de mosquée. Aliyev mène une diplomatie indépendante de celle du président azerbaïdjanais Eltchibey élu en juillet 1992, alors qu'il a été lui-même écarté des élections par la limite d'âge, évoquant la levée de sa propre armée dès janvier 1992, créant le Parti du Nouvel Azerbaïdjan, et se rapprochant de la Russie pour discuter d'une adhésion azerbaïdjanaise à la CEI. Le 15 juin 1993, il est nommé président du Parlement qui destitue d'Eltchibey en août, vote l'abaissement de l'âge d'éligibilité au poste de président, et vote l'intégration à la CEI, autant de mesures qui lui permettent d'être élu en octobre, de signer le cessez-le-feu avec les Arméniens et de gouverner en favorisant les postes clés aux personnes de son clan du Nakhitchevan.

Naqshbandiyya : La *Naqshbandiyya*, influente de la Turquie à l'Asie centrale en passant par le Caucase, est une *tarikat* soufie fondée à Boukhara par Muhamad Bahaouddin Naqshaband au XIVe siècle.

Namaz : signifie « prière » en persan. C'est le terme utilisé en Azerbaïdjan.

Nourdjous : Les nourdjous ou « disciples de la Lumière » sont les disciples du mouvement créé par Saït Nursi mais désigne aussi par extension ceux de Fethullah Gülen dans le langage courant. Saït Nursi, théologien sunnite et ethniquement Kurde, né en 1873 à Nurs dans l'est de la Turquie et éduqué dans une madrassa dans la philosophie *naqshbandie*, surveillée par la république kényaliste puis plus libre de ses mouvements après 1946 et l'arrivée de la droite conservatrice au pouvoir, a rédigé une exégèse du Coran de plus de 6000 pages, sa *Risale i-Nur* (« traité de la Lumière »), en prison, et qui est composé de 14 « *tafsirs* » (commentaires ou explications en arabe). Il est à l'origine du mouvement confrérique *nourdjou*, très hiérarchisé regroupant « *talibe* » (élève), « *abi* » (frère aîné) et « *varis* » (héritier) propose un enseignement dans de petits cercles créés par des membres du mouvement dans les milieux scolaires et universitaires. Il se scinde en plusieurs mouvements à sa mort en 1960 dont celui de Fethullah Gülen, le plus célèbre. Sa pensée est marquée par sa conviction de la possibilité de concilier connaissances scientifiques et religion pour créer un État basé sur la charia (loi islamique en arabe). De même, il prône l'union avec les chrétiens dans la lutte contre le matérialisme et l'athéisme. Fethullah Gülen (né en 1938 à Erzurum), éduqué dans les philosophies soufies *naqshabandie* et *kadirie*, est d'abord prêcheur (ou "vaiz") pour le compte de l'État dans les villes de Edine et de Kastenaparazi, avant de créer, influencé par la pensée de Saït Nursi, un vaste mouvement néo-nourdjou en réalisant avec succès des projets éducatifs permettant aux élèves de progresser au sein de son organisation (camps de vacances, fondation réunissant parents d'élèves et enseignants, cours et activités parascolaires) et de lancer journaux et revues (Zaman, izinti, Fountain, Bizim Aile, Aksiyon), une chaîne TV (Samanyolu) et de créer la fondation des écrivains et journalistes de Turquie. Son mouvement s'est rapidement étendu par la création de filiales dans toute la Turquie et a largement profité du passage à l'économie de marché post-kényaliste en s'entourant de nombreux hommes d'affaires importants finançant son organisation dont la fortune est estimée entre 25 et 50 milliards de \$, avant de se projeter dans les pays de l'ex-

URSS au début des années 1990. Il s'est exilé aux États-Unis en 1999 à la suite des persécutions de l'État turc.

Oudis : Groupe ethnoreligieux chrétien orthodoxe ultra-minoritaire en Azerbaïdjan et dont l'origine se trouve dans l'ancienne *Albanie du Caucase*. Quand le Calife Abd al Malik (685-705) met sous administration directe l'Albanie, qui n'existera plus comme entité politique, il confie également la responsabilité de l'Église albanienne au *Catholicos* arménien. Redéfinie administrativement sous le nom d'*Arminiyya*, la région va vite se déliter en plusieurs principautés. C'est à cette époque que les Albaniens refusant de se convertir à l'Islam rejoignent l'Église arménienne et s'arménisent progressivement tandis que les zoroastriens fuient la région. La minorité *oudine* reste indépendante sur le territoire du futur Azerbaïdjan et est rattachée au catholicossat d'Albanie dont le siège est dans le monastère de Gandzassar au Karabakh. En 1815, après la conquête russe, le dernier *Catholicos* d'Albanie est abaissé au rang d'archevêque métropolite, au sein d'un évêché autonome et, en 1836, cet antique catholicossat est rattaché à l'Église apostolique arménienne et à sa hiérarchie. En 1909-1910, le clergé arménien détruit les archives de l'Église d'Albanie avec la permission du Synode russe sous l'autorité duquel il est placé depuis 1836. Les témoignages de sa langue et de son écriture disparaissent. En 2003, la « communauté chrétienne *oudine* albanienne » est enregistrée par l'État azerbaïdjanaise. Ainsi les *Oudis* sont souvent l'objet d'interprétations divergentes concernant leur appartenance ethno-nationale.

Perestroïka : La Perestroïka (ou “reconstruction”) désigne les politiques de réformes économiques et sociales lancées par Mikhaïl Gorbatchev entre 1985 et 1991 en URSS.

Pirs : Les lieux saints en Azerbaïdjan sont appelés des *pirs*. Mais il peut y avoir aussi dans cette catégorie les *mazars*, *imamzade* (quand il s'agit de lieux rattachés à un *seyyid* chiite) ou des *odjaqs* (ou “foyer” révélant leur origine zoroastrienne). Il s'agit de tombes et mausolées mais parfois aussi d'arbres, de sources ou de pierres dressées, de rochers ou de petits monuments. Parmi les *pirs* les plus connus, on peut citer : Ali Ayagi à Mashtaga (empreinte du pied d'Ali), le mausolée Ashab-i Kâhf (les sept dormants d'Ephèse) au Nakhitchevan, Pir Sayid mazar à Mashataga, Delegüneş à Shemakhi, Hay imam près de Kirovabad, le mausolée des Quarante au Nakhitchevan, Khizir Zende mazar à Merdakan dans la péninsule d'Apcheron, Shahidgah pir à Shüvaln, Aldädä mazar à Tavouz, Mehued Efendi mazar à Noukha, Mir Mövsum Agha à Shüvalan, Yeddi Gapi (Sept portes) dans la péninsule d'Apcheron, ou Bibi Heybat près de la mosquée du même nom dans la périphérie de Bakou. Ils font souvent l'objet de dons en argent et représentent souvent une manne financière importante.

Pouvoir du Faqih : L'idéologie du “pouvoir du *faqih*” ou « *Velayat-i faqih* » (le *faqih* est un spécialiste de la jurisprudence islamique) et du “gouvernement islamique” ou « *Hoqumat-i Islami* », développée par l'imam Khomeiny, stipule qu'en l'absence d'un *imam* ou d'un leader légitime de la communauté religieuse, le pouvoir est dévolu aux théologiens autorisés à interpréter correctement le Coran. Le pouvoir ne peut donc être concentré que dans les mains d'un théologien.

Qadiriyya : La *Qadiriyya* est une confrérie soufie fondée au XIe siècle par le sheikh Abd-al Qadir al Djilani dont le sanctuaire et le mausolée se trouve à Bagdad.

Salafiyya : dérivé de “*as salaf as-salihin*” (“pieux ancêtres” désignant les compagnons et contemporains du Prophète Mahomet) le terme désigne un mouvement idéologique apparu avec les premiers “*mazhab*s” (écoles juridiques islamiques) entre le 8e et le Xe siècle. Mouvement fondamentaliste (pour reprendre une terminologie chrétienne utilisée pour qualifier les protestants américains en 1919 opposés à la théorie de l'évolution et demandant une interprétation littérale des écritures) dont les premiers tenants sont les disciples de l'école *hanbalite*. Pour autant ce courant est largement lié au théologien médiéval arabe Ibn Taymiyya (1263-1328) et à l'idée de l'envoi cyclique d'une personne par Allah pour procéder au renouvellement (« *tajdid* ») cyclique de la communauté (« *Oumma* ») et au retour de la « vraie foi ». Ce mouvement est aussi souvent appelé « Islam pur » en ce qu'il promeut pour le croyant le retour au modèle du temps du Prophète. Ce courant est marqué par le strict monothéisme (« *tawhid* »), l'appel au combat contre le polythéisme (« *shirk* ») et l'infidélité (« *kufr* ») qui concerne aussi bien les Juifs et les chrétiens que les musulmans qui transgressent le monothéisme tel qu'ils le conçoivent et qui sont à ce titre passibles de mort et de saisie de leurs biens. Ils refusent l'intercession (« *tawassul* ») entre le croyant et Allah et en cela refusent l'adoration des saints et des *sheikhs* ainsi que de Mahomet lui-même. Ils sont hostiles à toute innovation (« *bida'a* ») et appellent à un strict dévouement au Coran et à la *Sunna* (loi ou tradition), aux rituels, aux coutumes, aux comportements et aux apparences d'un musulman selon leurs critères (barbes et pantalons courts pour les hommes et voiles ou hijab pour les femmes). Ils s'opposent ainsi à la célébration de l'anniversaire du Prophète (« *maulid an-Nabi* ») ou aux prières de louange (« *barakat* ») à qui que ce soit d'autre qu'Allah. Enfin ils mettent en avant le rôle primordial du « *Jihad* » qui est compris uniquement en tant que « lutte armée ».

Seyyid : Le *seyyid* (« seigneur », « prince », « maître ») est un titre honorifique accordé à un descendant de la famille du prophète.

Shahsey-Vahsey : Le *shahsey-vahsey* désigne les processions du mois de Muharrem incluant des rituels d'autoflagellation publiques en commémoration du martyr de l'imam Husseyn.

Sheikh : Ce titre, provenant de l'arabe « sage », « maître » ou « vieillard », désigne un homme respecté pour son grand âge et ses connaissances religieuses. Il est porté par de nombreux chefs religieux comme dans les *tarikats* soufies. Le *Sheikh ul-islam* est un titre est porté par l'autorité religieuse suprême des musulmans dans le sud-Caucase depuis la mise en place par les Russes, en 1823, d'une structure centralisée visant à contrôler le clergé musulman. Il était aussi porté par la plus haute autorité religieuse dans l'ancien Empire ottoman.

Silsila : cf. *tarikat*.

Sourates : Les sourates sont en quelque sorte les “chapitres” du Coran à ceci près qu'elles ne sont pas classées par ordre chronologique mais par ordre de grandeur. Le Coran est composé de 114 sourates.

Suleymaniyya : La *Suleymaniyya* est une confrérie soufie qui a été fondée par le Sheikh Suleyman Hilmi Tounakhan Silistrevi (1888-1959) en Bulgarie. Les *Suleymandjis* croient être en contact mystique avec le fondateur qu'ils appellent « le dernier professeur ». La communauté rend un culte aux ancêtres qui sont supposés former une sorte de conseil spirituel suprême supervisant les affaires du monde. Sa

direction est désormais déployée en Turquie où elle est devenue une branche de la Naqshbandiyya.

Takfirisme : Le *takfirisme* provient du terme “*takfir*” (“accusation d’athéisme”) et les *takfiris* sont ceux qui lancent cette accusation.

Taqiya : La *taqiya* (ou « dissimulation », « crainte », « prudence ») est une pratique légale de dissimulation de sa foi en cas de danger et de persécutions. Cette pratique prend un sens particulier chez les chiites en raison de leur relation spéciale à la notion de martyr ou de leur croyance en l’imam caché, le 12e imam qui reviendra instaurer un monde de justice et de félicité. Par ailleurs, dans un certain contexte, la *taqiya* est liée à la nécessité de non-divulgation des données ésotériques relatives à l’imamat et établit ainsi une séparation entre initiés et non-initiés.

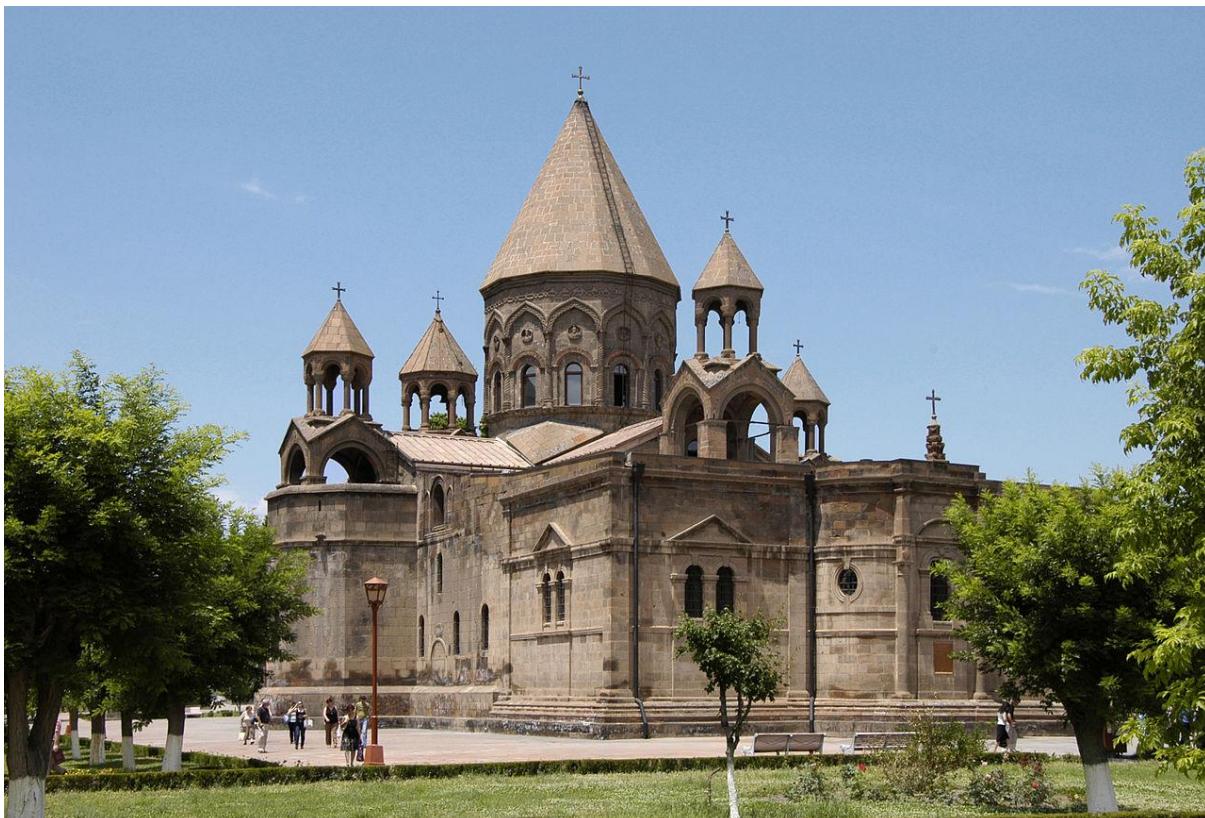
Tarikat : Les *tarikats* (« voie », « chemin pour connaître Dieu », ou « ordre » pour reprendre une terminologie occidentale et chrétienne) ou confréries soufies sont organisées autour d’une autorité spirituelle, le “*murshid*” (guide ou professeur en arabe) ou parfois un “*sheikh*” et réunissent un groupe de “*murids*” (étudiants ou disciples). Le “*murshid*” enseigne l’essence du chemin soufi qui amène à la connaissance de la toute-puissance d’Allah et à la jouissance de sa grâce qui passe par la communication pendant de longues années avec lui. Ceci mène à la création d’une chaîne ou « *silsila* » par laquelle la grâce d’Allah passe du « *murshid* » à ses successeurs. Un même « *murshid* » peut agir comme un lien dans la chaîne entre différentes « *tarikats* » pour enseigner aux « *murids* » à condition de recevoir une « *ijaza* » (permission) des *sheikhs* des *tarikats* en question : c’est le cas par exemple du Sheikh Seyid Efendi al-Chirvaki, dirigeant la Naqshbandiyya et la Shaziliyya avant sa mort au Daghestan en 2012 à l’âge de 74 ans et qui réunissait autour de lui plus de 10 000 *murids* dont des officiels gouvernementaux de hauts-rangs et des hommes d’affaires.

Wahhabite : Le terme désigne les disciples du Sheikh arabe Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) qui s’appelaient eux-mêmes “Peuple du monothéisme” (« *Ahl at-tawhid* »), « salafiste » ou simplement « musulmans ». Ce terme revêt une connotation négative en ce que les tenants de ce courant refusent d’être assimilés à une hérésie attachée à l’enseignement d’un seul homme. Bien que proches de l’école *hanbalite*, ils ne se considèrent pas comme appartenant à aucun *mazhab* sunnite. Ce mouvement a indigné de nombreux musulmans pour leurs activités radicales telles que la destruction des sanctuaires ou, en 1924-25, des structures construites sur les tombes des soldats et compagnons du prophète à la Mecque et à Médine.

Waqf : Le *waqf* dans le droit islamique, désigne les dons faits par des particuliers, à des œuvres pieuses, souvent faits au clergé musulman pour le fonctionnement de la communauté, l’entretien des mosquées etc... Il se distingue du *zakat* (ou aumône) obligatoire pour tout musulman et qui est un des cinq piliers de l’islam.

Morgan Caillet

L'Église apostolique arménienne : un pilier de l'« Arménité » en question



Cathédrale Sourp Etchmiadzin, [Areg Amirkhanian](#), CC BY SA-3.0

Plus de trente ans après sa Déclaration d'Indépendance¹, la République d'Arménie reste au cœur de l'agenda diplomatique. Le 16 novembre dernier, elle a signé un nouveau cessez-le-feu avec son voisin azerbaïdjanais après des échanges de tirs d'artillerie dans la région méridionale de Syunik. Ceux-ci font suite à la Seconde Guerre du Haut-Karabagh² à l'automne 2020, elle-même conclue par un accord de paix entérinant la défaite arménienne.

Ce conflit structurant dans la vie politique arménienne post-soviétique est issu d'une dispute territoriale entre ces deux anciennes républiques de l'URSS qui luttent pour la souveraineté sur le Haut-Karabagh, ou Artsakh en arménien, depuis 1988. Cette terre, majoritairement peuplée d'Arméniens, mais sous souveraineté azérie car rattachée par les Britanniques puis par Staline à la République socialiste soviétique (RSS) d'Azerbaïdjan, a déclaré son indépendance comme RSS d'abord en 1988, avant de se proclamer indépendante le 2 septembre 1991. Cette dynamique a provoqué un conflit violent entre l'Arménie invoquant le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, et l'Azerbaïdjan l'intangibilité de ses frontières, qui s'est

¹ Le 23 septembre 1991.

² Six mille cinq cents soldats y ont perdu la vie.

soldé par un cessez-le-feu¹ à l'avantage d'Erevan en mai 1994. Depuis lors et jusqu'à l'été 2020, une situation de fait s'est instaurée, ponctuée par plusieurs épisodes violents.

À l'automne 2020, la dispute territoriale et politique reste la racine du problème, mais le contexte géopolitique et identitaire de la région du Caucase a modifié la donne. L'Azerbaïdjan doit sa victoire dans cette « Seconde Guerre du Karabakh » au soutien militaire et diplomatique de la Turquie², au nom d'une solidarité « islam-nationaliste³ ». À l'inverse, l'Arménie, qui doit la préservation de son intégrité territoriale à la Russie⁴, a défendu sa souveraineté en tant que première nation chrétienne dans l'histoire. À ce titre, l'Église apostolique, à laquelle appartiennent plus de 90 % des Arméniens, s'est engagée, avec des prises de position claires en faveur de l'effort de guerre et la mise à disposition d'aumôniers, de médicaments et de vivres pour les soldats. Des mises en scène et appels impliquant des prêtres ont afflué sur les réseaux sociaux⁵. Le conflit a donc pris la forme d'un affrontement identitaire⁶ aux airs de croisade, comme en témoigne la formule d'Harik Haroutiounian, Président du Haut-Karabagh : « *cette guerre est sainte et patriotique* »⁷.

Ce basculement vers le religieux a un sens particulier pour les Arméniens, dont l'identité nationale propre, dite « arménité », repose pour Claude Mutafian⁸ sur deux primautés : avoir été le premier État chrétien, mais également le peuple victime du premier génocide au XXe siècle survenu en 1915. La défaite de novembre 2020 et le recul territorial (l'Arménie a cédé les régions de Kelbadjar, Agdam et Latchin) ont donc une résonance particulière, car ils évoquent le risque d'un nouveau martyre aboutissant à la destruction du territoire national, de son État, de son Église et de sa culture.

Selon Martine Hovanessian⁹, la nation arménienne s'est forgée autour d'un triptyque fondamental alliant territoire, religion chrétienne et langue. La religion a en effet une place centrale : située au pied du mont Ararat¹⁰, la terre arménienne aurait été évangélisée par deux apôtres Barthélémy et Thaddée. L'Arménie fut ensuite le premier État chrétien, à la suite des miracles de Saint-Grégoire l'Illuminateur et de la conversion de Tiridate IV. Saint-Grégoire l'Illuminateur fut le premier Catholicos,

¹ Issu du Protocole de Bichkek.

² <https://www.lefigaro.fr/international/haut-karabakh-la-turquie-veut-elle-aussi-la-victoire-20201111>

³ Voir le documentaire *Turquie, Nation impossible* (2019) écrit par Jean-François COLOSIMO, et réalisé par Nicolas GLIMOIS.

⁴ <https://www.rtb.be/info/monde/detail-l-azerbaidjan-et-l-armenie-s-accordent-sur-la-delimitation-de-leurs-frontieres-sous-l-egeide-de-la-russie?id=10886782>

⁵ <https://twitter.com/hautkarabakh/status/1316818245295525889>

⁶ <https://www.observatoirepharos.com/pays/armenie/instrumentalisation-du-fait-religieux-dans-le-conflit-au-haut-karabakh/>

⁷ <https://www.la-croix.com/Religion/Haut-Karabakh-L-Eglise-armenienne-soutient-combattants-2020-10-04-1201117560>

⁸ Claude Mutafian, « Quelques réflexions sur l'identité arménienne », Revue des Deux Mondes, Octobre-Novembre 2006, pp. 161-167, <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/wp-content/uploads/2016/11/7afe276690ac87a5dff63470024cad67.pdf>

⁹ Martine HOVANESSIAN, Les enjeux identitaires du religieux : le lien « nation et religion ». In: *Journal des anthropologues*, n°63, Hiver 1995-1996. Enjeux du religieux. pp. 73-80.

¹⁰ Voir Genèse 8 :4.

établi à Etchmiadzine, de l'Église apostolique arménienne. Séparée de Rome lors du Concile de Chalcédoine (451), elle est autocéphale, utilise l'arménien dans sa liturgie¹ et devient ainsi un pilier de l'identité nationale².

L'histoire arménienne se caractérise par une succession de dominations (arabe, perse, russe, ottomane), alternant phases de guerres et de massacres, et phases d'autonomie relative³. Cette histoire tumultueuse a forcément de nombreux Arméniens à émigrer, et les sièges des Catholicossats avec eux. Le territoire arménien s'est distendu voire à disparu à certaines périodes, les Arméniens ont été persécutés et leur culture menacée. Avec son patrimoine, son clergé et sa liturgie, l'Église apostolique est restée le ciment entre Arméniens en Arménie ou en diaspora⁴. Le bicéphalisme actuel de l'Église entre le Catholicossat d'Etchmiadzin et celui de la Grande Maison de Cilicie est un héritage de cette histoire. La fin de l'Union soviétique et l'Indépendance de l'Arménie ont ouvert une nouvelle ère d'émancipation de l'arménité, par l'intermédiaire de l'État et de l'Église apostolique arménienne, et la guerre du Haut-Karabagh a conforté ce rôle en réveillant le traumatisme du génocide⁵. Mais la réorganisation post-soviétique et la libéralisation de la société arménienne ont aussi leur part dans ce sursaut patriotique, voire nationaliste, en sorte que l'identité arménienne pourrait être engagée dans un processus de redéfinition.

Comment l'identification des Arméniens à l'Église apostolique arménienne a-t-elle évolué depuis la fin de l'Union soviétique ?

I) L'Église apostolique, vecteur de cohésion dans la renaissance de l'État arménien postsoviétique

A. L'Église apostolique, pilier national dans un contexte de transition politique et de conflit armé

Les violentes persécutions dans les années 1920 et 1930 sur fond de purges staliniennes ont décimé l'Église apostolique, qui s'est retrouvée sans Catholicos de 1938 à 1945. Toutefois, la fin de cette période a entériné une réhabilitation, liée à

¹ Grâce entre autres, au linguiste Mesrop Machtots.

² Elle suit la logique des autres Églises orientales autocéphales, comme l'affirme Schmemann : « *Avec ce processus complexe émerge l'idée de nation chrétienne ayant une vocation nationale, une sorte d'identité institutionnelle devant Dieu. Ce qui est important pour nous, c'est qu'à ce stade de l'histoire des Églises orientales est apparue une notion d'autocéphalie qui n'est pas, du moins dans son application si ce n'est dans son origine, un produit de l'ecclésiologie, mais un phénomène national.* » SCHMEMANN 1979 cité dans Kathy ROUSSELET, « L'autocéphalie revisitée : les quêtes d'indépendance ecclésiastique dans les espaces soviétique et post-soviétique » dans *Autocéphalies, l'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX-XXIème siècle)*, sous la direction de Marie Hélène BLANCHET, Frédéric GABRIEL et Laurent TATARENKO, Collection de l'Ecole Française de Rome, 2021, pp. 495-520.

³ Voir le système des millets durant l'Empire Ottoman.

⁴ « L'Église apostolique exprimera l'idée d'une unité dépassant les appartenances politiques et sociales, symbolisera la centralité des différents territoires de la dispersion et aura pour dessein d'unifier les comportements culturels des communautés de l'Orient et de l'Occident ». Martine HOVANESSIAN, ibid.

⁵ <https://www.dailymotion.com/video/x2ne73d>

l'appel au retour des Arméniens dans la mère-patrie (1946-1948). Kévork V (1945-1955) puis Vazken Ier (1955-1994) ont réussi à « *aménager au profit de l'Église des espaces de liberté*¹ » au prix de négociations politiques et diplomatiques. Vazken Ier s'est ainsi rapproché de la diaspora, tout en renforçant le Catholicossat comme institution centrale pendant la période délicate de la fin des années 1980 et de l'Indépendance retrouvée, la *perestroïka* ayant enclenché un processus inéluctable d'ouverture. Dans le même temps, les conditions matérielles se sont dégradées sous l'effet des décennies d'économie planifiée, puis du séisme de Spitak du 7 décembre 1988 qui ravage le nord du pays avec des conséquences humanitaires et économiques dramatiques, enfin du conflit au Haut-Karabagh. Dans ce contexte troublé pour un État naissant, l'Église apostolique s'est établie comme un pilier dans la reconstruction de la nation d'une part, et dans le renforcement des liens avec la diaspora d'autre part.

Un mois après l'Indépendance, Levon Ter Petrossian (1991-1998) est élu Président de la République. Issu de la diaspora², il est membre d'une élite administrative, religieuse³ et militante comme le montre son engagement dans le Comité Karabagh et le Mouvement pan-arménien à la fin des années 1980. De tradition francophile, il s'inspire de la laïcité à la française : le Parlement entérine la liberté de conscience et de création d'organisations religieuses en 1991, disposition renforcée par la Constitution de 1995. L'Église apostolique est toutefois définie comme Église nationale par la même loi, et Vazken Ier bénit le premier Parlement. L'Église contribue à la légitimation de l'État et des institutions, et bénéficie d'une primauté de fait dans l'espace public.

Elle contribue aussi au rapprochement entre la diaspora et le nouvel État-nation. Comme le mentionne Martine Hovanessian dans l'article cité plus haut, « *l'Église apostolique exprimera l'idée d'une unité dépassant les appartenances politiques et sociales, symbolisera la centralité des différents territoires de la dispersion et aura pour dessein d'unifier les comportements culturels des communautés de l'Orient et de l'Occident*⁴ ». Le soutien des diasporas est en effet essentiel pour le jeune État-nation en quête de reconnaissance diplomatique comme de soutien politique et économique⁵.

B. L'Église apostolique arménienne, entre soutien aux forces armées, refuge pour les populations et bataille culturelle

Le conflit du Haut-Karabagh est un élément central qui a permis de renforcer le lien entre État, Église et population. La première guerre se déclenche dans un contexte identitaire polarisé, entretenu par l'expression des nationalismes durant la *Glasnost*. Dans cette période complexe, les tensions frontalières entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan, notamment autour du Haut-Karabagh s'intensifient, et l'on parle de

¹ Anahide TER MINASSIAN, « L'Église arménienne de l'an 2000 », *Études* 2000/11, pp 513-524.

² Sa famille revient de Syrie vers l'Arménie lors du programme de retour de 1946-1948.

³ Comme le préfixe « Ter » avant son patronyme en témoigne.

⁴ Martine HOVANESSIAN, *ibid.*

⁵ On peut citer plusieurs organisations ou fonds philanthropiques tels que l'Armenian National Committee of America (ANCA) et l'Armenian Assembly of America (AAA), The Manoogian Simone Foundation, The Hovnanian Foundation, l'Union Générale Arménienne de Bienfaisance (UGAB), etc.

« réveil des peuples¹ ». Les pogroms anti-arméniens (notamment à Soumgait et Bakou), la « chasse aux azéris² » et les affrontements armés déplacent environ 460 000 personnes dans la région. Parallèlement, des manifestations réunissant 500 000 personnes se tiennent à Erevan et Stepanakert. Comme l'affirme Régis Genté, « cette guerre si importante dans la conscience arménienne a été un épisode où les problématiques religieuses et laïques se sont articulées au nationalisme (ethnique) et ont continué à renforcer les liens entre les pouvoirs politique et religieux. L'Église apostolique a alors restauré son diocèse du Haut-Karabagh, des clercs ont été présents sur les champs de bataille, galvanisant le moral des soldats et baptisant ceux qui ne l'étaient pas, distribuant bibles et livres de prières par milliers ». Cette évocation montre l'engagement sans faille de l'Église dans le conflit, en apportant soutien spirituel, matériel et humanitaire aux troupes. Pour cette raison, les prêtres intègrent officiellement l'armée en 1997. La nation arménienne fait face « à la répétition de violences catastrophiques, au souvenir de l'anéantissement des repères collectifs ayant façonné un fond mythique, un inconscient collectif obsédé par la mémoire de l'exil, de l'angoisse de disparition », il s'agit donc d'une lutte contre une « désintégration finale³ » territoriale, religieuse et culturelle menée par l'Église apostolique au travers des siècles et reprise par l'État pour légitimer le droit de se défendre.

Le conflit du Haut-Karabagh est au départ, un conflit localisé impliquant manœuvres et frappes militaires sur lesquelles cet article ne se propose pas de revenir. Mais il s'agit aussi et surtout d'un conflit identitaire et culturel, dont l'issue pourrait sceller le sort de l'Arménie, selon l'imaginaire résumé plus haut. Cette lutte s'opère donc au-delà des armes, selon plusieurs axes.

D'abord, dans la sémantique : l'utilisation du terme « Artsakh » (en arménien) ou « Karabagh » (en azéri) détermine *de facto* un parti pris. Ensuite, on remarque que les deux parties agissent sur trois leviers. Le premier est géopolitique : conscients que l'opinion publique internationale reste centrale, Arménie et Azerbaïdjan procèdent à une sorte de « plaidoyer culturel et historique » afin de former des alliances stratégiques globales qui leur donneraient un avantage géopolitique. Le second levier est classique, et consiste en la destruction du patrimoine matériel (et donc immatériel) de l'ennemi : c'est le cas, par exemple, de la destruction des khatchkars⁴ du cimetière de Djoulfa⁵ dans l'exclave azerbaïdjanaise du Nakhitchevan à la fin des années 1990, ou du bombardement de la cathédrale de Chouchi/Choucha⁶ en 2020. Depuis 2017, toutefois, les atteintes au patrimoine

¹ Françoise ARDILLIER-CARRAS, Sud-Caucase : conflit du Karabagh et nettoyage ethnique, *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, 2006 83-4, pp. 409-432.

² Françoise ARDILLIER-CARRAS, *Ibid.*

³ Martine HOVANESSIAN. L'enchevêtrement des catastrophes en Arménie. Discontinuités de l'Histoire et continuité de mémoire. In: *Journal des anthropologues*, n°52, Printemps – été 1993. Situations incertaines. pp. 11-27.

⁴ Pour plus d'informations, voir Patrick Donabédian. Le khatchkar, un art emblématique de la spécificité arménienne. *L'Église arménienne entre Grecs et Latins, fin Xle - milieu XVe siècle*, Jun 2007, Montpellier, France. p. 151-168.

⁵ <https://www.aaas.org/resources/high-resolution-satellite-imagery-and-destruction-cultural-artifacts-nakhchivan-azerbaijan>

⁶ <https://www.rfi.fr/fr/europe/20201008-haut-karabakh-une-cath%C3%A9drale-prise-cible-frappes-azerba%C3%AFdjanaises>

peuvent constituer des crimes contre l'humanité¹, et sont de plus en plus mal perçues au niveau international, en sorte que les parties évitent les atteintes physiques et recourent à des destructions symboliques, sous forme de réappropriations culturelles : des mosquées azéries ont été rénovées comme « *mosquées perses* » par les autorités arméniennes, alors que la cathédrale arménienne Saint-Grégory de Bakou a été réhabilitée comme « *bibliothèque présidentielle* »². Pire encore, Arménie et Azerbaïdjan s'affrontent dans une « *guerre d'autochtonie* » sur les territoires disputés : l'Azerbaïdjan défend la thèse selon laquelle l'Arménie aurait usurpé le patrimoine construit par les Albanais du Caucase, peuple (réel) chrétien dont les Azerbaïdjanais actuels seraient les descendants³. Ces théories, qualifiées de « *révisionnistes* » à Erevan, permettent ainsi de justifier la réappropriation de certains sites, dont le monastère de Dadivank (Khudavan dans son appellation azerbaïdjanaise) et son rattachement à la culture azerbaïdjanaise, dans le cadre des accords de paix de 2020 qui prévoient la cession de la Région du Kelbadjar de l'Arménie à l'Azerbaïdjan⁴.

Cette dépossession symbolique et culturelle du patrimoine consécutive au recul territorial est ainsi perçue comme une « *désintégration finale* » par les Arméniens vivant dans le territoire actuel ou en diaspora et les rassemble dans une appartenance majoritaire à l'Église apostolique : héritière d'une résilience historique et garante d'une renaissance après chaque catastrophe, elle est pour les Arméniens, la grande protectrice de l'intégrité culturelle, territoriale et nationale. Depuis 1991, pourtant, des voix s'élèvent contre sa prédominance.

II) Une remise en cause croissante de l'Église apostolique

A. L'Église apostolique, entre centralisation et virage nationaliste dans un contexte d'ouverture

La forte légitimité que l'Église apostolique a acquise après la chute de l'URSS a peu à peu été remise en cause dans la deuxième partie des années 1990. Une alliance de plus en plus intime s'est en effet tissée entre le Catholicosat d'Etchmiadzine et l'État par l'intermédiaire du président de la République ultranationaliste Robert Kotcharian (1998-2008)⁵, contrairement à l'équilibre que souhaitait son prédécesseur.

À mesure que le discours nationaliste s'installe à la suite du Protocole de Bichkek (5 mai 1994), l'Église apostolique gagne en influence grâce à un discours défensif. La réforme constitutionnelle implique la modification de l'article 8.1 qui reconnaît la « *mission exclusive de la Sainte Église apostolique arménienne comme une église nationale, dans la vie spirituelle du peuple arménien, dans le développement de leur culture nationale et la préservation de leur identité nationale* ». En 2002, des cours

¹ https://www.lemonde.fr/culture/article/2017/03/24/pour-l-onu-la-destruction-du-patrimoine-culturel-devient-un-crime-de-guerre_5100566_3246.html

² <https://theconversation.com/building-peace-in-the-south-caucasus-through-mutual-respect-for-cultural-heritage-37481>

³ <https://www.virtualkarabakh.az/fr/post-item/22/37/l-histoire-du-christianisme-du-karabagh.html>

⁴ <https://www.cath.ch/newsf/lazerbaidjan-reecrit-lhistoire-de-la-presence-armenienne-au-kelbajar/>

⁵ Par ailleurs Président du Haut-Karabagh entre 1994 et 1997.

d'histoire spécifiques sur l'Église arménienne sont rendus obligatoires dans les écoles primaires publiques. Entre 2013 et 2014, le Parlement est accusé de vouloir promulguer des lois qui restreignent l'expression de tendances religieuses autres dans l'espace public¹. Dans le même temps, des coutumes symboliques s'installent : le président de la République prête serment sur l'Évangile et les Catholicos sont présents lors des cérémonies officielles.

Cette dynamique conservatrice de rapprochement se produit dans un contexte de recomposition qui va en sens inverse : sur un plan démographique, l'Arménie connaît un pic des naissances autour de 1990, en sorte que la pyramide des âges² montre que la majorité de la population a aujourd'hui entre vingt-cinq et quarante ans, et n'a donc pas ou peu connu les derniers épisodes traumatisques de l'histoire arménienne. La mémoire de ces événements, les rites et les traditions restent prégnants, mais une certaine distance s'installe quant au rôle protecteur et fédérateur de l'Église apostolique dans ces moments. La période de *la glasnost* puis la chute de l'URSS ont en outre suscité un relatif appel d'air hors des cadres culturels et religieux traditionnels, facilité par l'émergence de la société civile et la pénétration d'ONG (Médecins du Monde, Première Urgence internationale...) et d'autres Églises, qui ont pris leur place dans l'espace public, et installé d'autres références. Le lien très fort entre Église apostolique et identité nationale ne doit pas cacher en effet la présence d'autres confessions, tant dans la République que dans la diaspora : Église catholique arménienne, Église catholique en Arménie, églises évangéliques, judaïsme, islam, yézidis, mormons, etc.

Ce changement de paradigme a également été soutenu par la diaspora, selon deux dynamiques : dans certains cas, la diaspora reste attachée aux référents culturels traditionnels³ et fédérateurs qui sont des marqueurs forts et des éléments de plaidoyer⁴ permettant de susciter ressources financières et politiques auprès d'États, organisations internationales, bailleurs de fonds et fondations privées ; mais dans d'autres cas, on remarque que les Arméniens de la diaspora ont des repères culturels inspirés du pays où ils ont résidé, qu'ils se soient convertis dans le pays où ils ont évolué (par exemple au protestantisme évangélique⁵), ou rattachés à des modèles locaux (laïcité, multiculturalisme), ou encore sécularisés, et portés vers d'autres identités (socioprofessionnelle, de genre, ou double nationalité). En outre, le caractère bicéphale de l'Église apostolique a facilité l'identification de la diaspora au Catholicossat d'Antélias, plus qu'à celui d'Etchmiadzine, suscitant l'idée d'une décentralisation de ce dernier. Il faut enfin mentionner l'impact des nouvelles technologies d'information et de communication, qui relient les Arméniens entre eux ainsi qu'avec le reste du monde et les insèrent dans un univers globalisé.

¹ <https://www.religion.info/2018/07/13/armenie-une-revolution-de-velours-dans-eglise/#post-3477-footnote-1>

² <https://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMPagePyramide?codePays=ARM> .

³ On pourrait ici étudier la symbolique du titre *Pour toi Arménie* écrite par Charles Aznavour et Georges Garvarentz en 1989.

<https://www.youtube.com/watch?v=kWgRH3S0-8Y>.

⁴ Voir la dernière campagne de soutien :

https://www.francetvinfo.fr/culture/musique/haut-karabakh-des-artistes-internationaux-organisent-un-concert-et-une-collecte-en-ligne-mercredi-soir-pour-l-artsakh_4158225.html.

⁵ Voir l'Union des Églises Évangéliques Arméniennes de France <https://www.ueeaf.org/> .

On repère ainsi deux dynamiques contraires : celle d'un État-nation et d'une Église apostolique de plus en plus associés et centralisés au nom d'une identité historique et conservatrice, et celle d'une population qui aspire pour une partie au moins à plus de libéralisme et de pluralisme. Ce dernier a en effet été remis en question : la prise d'influence de l'Église apostolique s'est accompagnée de restrictions vis-à-vis des autres confessions. Marian Burchardt et Hovhannes Hovannissyan relèvent ainsi que certains discours ont suggéré que la diversité religieuse était une menace envers l'unité nationale¹, et citent plusieurs exemples : celui de l'Église pentecôtiste Word of Life dont la branche arménienne a été accusée en 2012 par le journal *Iavunk* d'être une structure encourageant la pédophilie², ou celui d'un témoin de Jéhovah arménien, Vahan Bayatyan, condamné au début des années 2000 à de la prison pour s'être soustrait au service militaire obligatoire, au motif de sa foi. Après avoir été condamné par les tribunaux arméniens, ce dernier a saisi la Cour européenne des Droits de l'Homme pour violation de sa liberté de conscience. L'histoire mono-confessionnelle de l'Arménie et sa tradition démocratique encore jeune, laissent penser que le pays tend vers un « pluralisme de fusion », système où l'identité commune ou majoritaire restreint l'expression les particularités au nom d'une certaine hégémonie³.

B. Une alliance avec les milieux politiques et affairistes dépréciée

Le rapprochement entre l'Église apostolique et l'État arménien via le Parti républicain au pouvoir est source de discrédit. La République d'Arménie s'inscrit à partir de 1991 dans un contexte post-soviétique que Gaïdz Minassian définit de la façon suivante⁴ : « *le post-soviétisme se traduit par un régime post-patrimonial - où le lien personnel passe avant le lien institutionnel - et autoritaire, une allégeance à la Russie, une corruption endémique, de fortes inégalités sociales [...] un système oligarchique qui jette sur le bas-côté une majorité de laissés-pour-compte condamnés au silence ou à l'émigration [...]* ». La porosité entre les milieux politiques nationalistes, l'Église apostolique et les réseaux d'affaires a fait émerger, selon Burchardt et Hovannissyan un « *triangle de pouvoir formé par l'Église apostolique arménienne, l'État et les oligarques* ».

Dans les faits, cette alliance se manifeste de plusieurs façons. L'Église apostolique déploie son influence politique en défendant une position belliqueuse au Haut-Karabagh, en s'affichant à toutes les cérémonies officielles, et en soutenant des dirigeants politiques. Cette mainmise est réciproque, puisque l'élection du Catholicos Karékine II en 1999, dans une atmosphère de campagne électorale, a été pilotée par la Présidence au profit de ce dernier qui, formé par Vazken Ier, disposait déjà d'un capital médiatique, politique et diplomatique consolidé par les organismes

¹ Marian BURCHARDT, Hovhannes HOVANNISSYAN, Religious vs secular nationhood: 'Multiple secularities' in post-Soviet Armenia, *Social Compass*, September 2016.

² <https://hetq.am/en/article/14561>.

³ Mireille DELMAS-MARTY, « Le pluralisme ordonné et les interactions entre ensembles juridiques », verbatim d'une conférence à l'Université Bordeaux IV le 26 janvier 2006 dans le cadre de la présentation de son ouvrage *Les forces imaginantes du droit (II), Le pluralisme ordonné*, Seuil, 2006.

⁴ Gaïdz Minassian, « L'Arménie sort-elle du postsoviétisme avec la "révolution de velours" ? », in A. de Tinguy (dir.), Regards sur l'Eurasie. L'année politique 2018/Les Etudes du CERI, n° 241-242, février 2019 [en ligne : www.sciencespo.fr/ceri/fr/papier/etude].

de bienfaisance de la diaspora, notamment l'Union générale de bienfaisance arménienne.

Cette proximité devient encombrante dans la mesure où la vie politique arménienne est régulièrement entachée de divers scandales et accusations alliant fraudes électorales à répétition, cooptations douteuses et assassinats politiques non élucidés. Événement marquant, la Réforme constitutionnelle de 2015 a fait grand bruit : le système politique arménien est passé à ce moment-là d'un régime semi-présidentiel à un système parlementaire dans lequel le Premier ministre détient les pouvoirs-clés. L'ancien Président Serge Sarkissian (2008-2017) qui a suscité cette manœuvre, inspirée de l'opération poutinienne de 2008 à 2012, se retrouve donc Premier ministre après deux mandats de Président, ce qui provoque des manifestations.

L'Église apostolique est associée à ces pratiques par sa complaisance. D'autres manœuvres sur le patrimoine sont controversées et mobilisent l'affirmation de l'identité, telle la construction de la cathédrale Saint-Grégoire l'Illuminateur : bâtiment massif et ostentatoire en plein centre d'Erevan, sa construction est menée par Karékine Ier grâce au soutien financier de la mécène Louise Simone-Manoogian et permet à l'Église apostolique d' « *asseoir son rôle politique et de renforcer la légitimité du gouvernement*¹ », mais est jugée ostentatoire au vu des conditions de vie des Arméniens. À Bucarest, la construction de la cathédrale du Salut de la nation roumaine offre certes un exemple comparable², mais ces chantiers d'églises sont aussi associés aux oligarques qui, selon Antonyan, « *exposent leur richesse et cherchent reconnaissance et légitimité comme patrons de la nation*³ ». Ces constructions ont également été critiquées par la société civile car elles se font au détriment du patrimoine soviétique : Église, État et organisations de la société civile s'affrontent ainsi sur le terrain de l'historicité pour s'assurer la maîtrise de lieux emblématiques dans la capitale. Comme le souligne Taline Ter Minassian⁴, « *l'opacité et la dérive autoritaire de la gestion municipale sont en effet fréquemment mentionnées. Et cela, d'autant plus qu'en l'absence de finances propres, la municipalité dépend, pour une grande part, des opérations de privatisation et de ventes foncières, faisant ainsi des représentants des nouvelles oligarchies urbaines des interlocuteurs incontournables et de proches collaborateurs* ». Les constructions d'églises s'inscrivent dans un mouvement de rénovation de la ville et de spéculation immobilière portées par les financements d'une élite entrepreneuriale qui bénéficie du soutien et des passe-droits de l'État et de l'Église, alors que les classes populaires sont forcées de dééménager.

La Révolution de Velours de mars à mai 2018, symbolise la remise en cause « définitive » de cette élite politique, religieuse et affairiste qui a dominé le pays, principalement par l'intermédiaire du Parti républicain depuis l'Indépendance, comme le relève Avetik Isshkhanyan, Président du Comité Helsinki en Arménie : « *Le Parti républicain, qui n'a en réalité aucune idéologie, a tenté par son alliance avec l'Église de se donner une apparence de moralité et de combiner ainsi autoritarisme*

¹ Marian BURCHARDT, Hovhannes HOVANNISSYAN, ibid.

² <https://www.nytimes.com/2018/12/03/world/europe/romania-bucharest-cathedral.html> .

³ Cité dans Marian BURCHARDT, Hovhannes HOVANNISSYAN, ibid.

⁴ Taline TER MINASSIAN, « Architecture et patrimoine à Erevan. De l'identité nationale à « l'héritage » soviétique ? », *Histoire urbaine*, Société française d'histoire urbaine , 2009/2 n° 25 | pages 15 à 48.

et nationalisme. Cette pseudo-idéologie est une vraie menace pour la liberté de conscience individuelle et ce sont nos ONG qui ont dû défendre nos droits fondés sur la Constitution et les traités internationaux que le pays a signés »¹. Il s'agit donc d'une crise politique dans un contexte de récession économique entre 2014 et 2016 et d'augmentation du niveau d'inégalités². Journaliste militant, victime de la répression de la presse – il a été emprisonné à la fin des années 2000 puis amnistié – Nikol Pachinian émerge comme chef de l'opposition avec le slogan « *Serge [Sarkissian], dégage* »³ pour s'attaquer à l'élite au pouvoir, à la corruption et aux inégalités. Contrairement à ses trois aînés, Ter Petrossian, Kotcharian et Sarkissian, Pachinian n'est pas originaire du Haut-Karabagh, ni connu pour son soutien à cette cause. Comme le dit Minassian, on remarque une « *volonté de la révolution de scinder État et régime, de décloisonner le pouvoir, d'autonomiser la société civile et de donner au peuple la responsabilité d'incarner l'État* ». Cette révolte contre l'élite politique se déplace vers l'Église apostolique arménienne : chose nouvelle, le portrait de Karékine II est grimé⁴ et des slogans « *Nouvelle Arménie, nouveau patriarche !* » sont professés. Habituellement porteuse d'unité, l'Église apostolique semble rejetée par une partie des manifestants. L'élection de Nikol Pachinian comme Premier ministre le 9 décembre 2018 et la défaite du Parti Républicain qui ne recueille que 4,70 % des voix marque la fin certaine d'une ère.

Ce court article a montré que l'Église apostolique arménienne a bénéficié d'un fort soutien des Arméniens dans le monde, puisqu'elle a été symbole de résistance et de renaissance, dans une histoire de long cours, durant laquelle la nation dispersée a traversé une série de catastrophes. On peut considérer qu'elle a protégé la nation arménienne, sa population et sa culture en restant structurée même en diaspora, et en tant qu'interface entre pouvoirs hégémoniques et société arménienne. Elle a été un pilier dans la construction nationale post-soviétique, qui plus est dans un contexte de conflit avec l'Azerbaïdjan.

Toutefois, cette légitimité culturelle et historique a été remise en cause de manière croissante depuis la fin des années 1990. Alors que la libéralisation du pays et la mondialisation ont modifié les perceptions et représentations des Arméniens vivant dans la République et en diaspora, la dynamique de centralisation que l'Église et son affairisme politico-financier ont sapé son aura et sa légitimité. Les Arméniens semblent aujourd'hui souhaiter un équilibre pluraliste dans leur société. Dans l'article de Régis Genté plusieurs fois cité, Philippe Sukasyan, diacre de l'Église apostolique et historien, affirme ainsi que « *l'identité et la foi ne sont plus aussi liées l'une à l'autre qu'elles l'ont été* ». Énoncé en 2018, ce constat n'est peut-être plus aussi évident aujourd'hui, après la défaite de la Seconde Guerre du Karabagh durant laquelle l'Église apostolique a repris un rôle de premier rang, et à la suite des dernières élections : après avoir accepté les accords de cessez-le-feu il y a un an, le Premier ministre a été fortement contesté par une aile nationaliste menée par l'ancien Président Kotcharian qui a recueilli plus de 20 % des voix aux législatives de juin

¹<https://www.religion.info/2018/07/13/armenie-une-revolution-de-velours-dans-eglise/#post-3477>. footnote-1.

² Voir données (PIB et indices de GINI) de la banque mondiale.

³ https://www.lexpress.fr/actualite/monde/europe/le-pari-armenien_2005776.html .

⁴<https://www.religion.info/2018/07/13/armenie-une-revolution-de-velours-dans-eglise/#post-3477-footnote-1>.

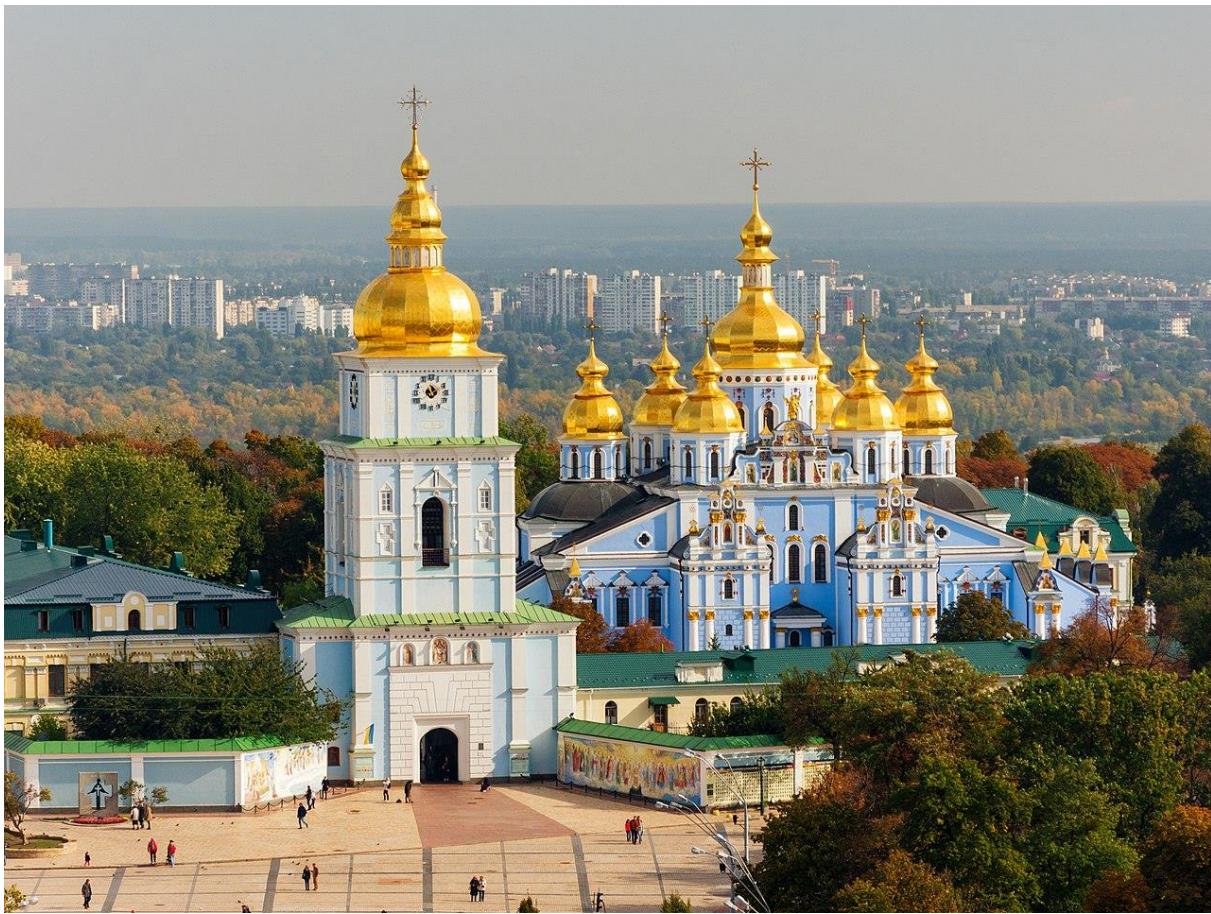
2021, mais avec son mouvement du Contrat civil, Nikol Pachinian a remporté ce scrutin à la majorité absolue.

Gaïdz Minassian¹ affirme que « *la révolution est le reflet d'une confrontation entre les défenseurs de l'État (Pachinian) et ceux du régime (Sarkissian)* ». La situation politique actuelle témoigne d'un équilibre voire d'une dialectique qui se dessine entre repères nationalistes du passé et aspirations libérales et pluralistes de l'avenir. La Guerre du Haut-Karabagh est certainement le facteur majeur, mais pas le seul, qui fera pencher cet équilibre d'un côté ou de l'autre. Si l'Église apostolique n'est certes pas remise en cause en tant qu'institution, les Arméniens attendent d'elle un retour à son rôle d'institution sacrée et sociale protectrice de l'intégrité de la nation et de sa culture, mais en cohérence avec le caractère désormais pluriel de l'Arménie et avec les aspirations globalisées des jeunes générations. Les reproches qui lui sont adressés sont d'ordre politique et dus à une forte centralisation et à la personnalisation de l'institution, notamment autour du Catholicos d'Etchmiadzine. L'Église arménienne pourrait donc reprendre la méthode de Vazken Ier qui, conscient des enjeux, avait oscillé entre continuité et négociation, tout en proposant une refonte de la gouvernance interne, notamment à la fin de sa vie, afin de protéger le triptyque initial sur lequel les Arméniens semblent converger : religion, territoire et langue.

Matthieu Barlet

¹ Gaïdz MINASSIAN, ibid.

Une brève histoire des relations interconfessionnelles et interrituelles en Ukraine



Monastère Saint-Michel au dôme d'Or de Kiev (Ukraine), [Haidamac](#), CC BY SA – 4.0

Les origines et la domination polonaise

La « Rus' » ou « Ruthénie » de Kiev (d'après la latinisation polonaise de la fin du Moyen-Âge) est en quelque sorte la « Pangée » d'où se détachèrent les nations ukrainienne, russe et biélorusse, ainsi que d'autres peuples de la même origine qui se tinrent à l'écart des différentes constructions nationales. Ces derniers recourent encore au qualificatif de « Ruthène » pour se distinguer.

Dès le début, l'instabilité politique caractérisant la faible confédération kiévienne permit aux voisins occidentaux- d'abord les Lithuaniens et les Hongrois, puis les Polonais et les Moldaves- de s'emparer assez aisément de portions du territoire. Parmi les quelques entités étatiques plus consolidées, il faut mentionner les principautés de Galicie-Volhynie à l'ouest, de Souzdal, de Vladimir et de Moscou à l'est. Ensuite, les invasions mongoles mirent à feu et à sang toute l'Europe médiane entre XIII^e et XIV^e siècle, mais durèrent jusqu'au XVe siècle dans la partie orientale

du milieu ruthène. Protégées contre les influences des nations avoisinantes et aidées par le caractère non sédentaire de la domination mongole, les entités ruthènes orientales s'agglutinèrent progressivement autour de Moscou et donnèrent vie à un état unitaire - la Russie- qui devint une puissance régionale vers la fin de ce même XVe siècle. Au contraire, le royaume ruthéno-occidental de Galicie et Volhynie entra d'abord dans l'orbite magyare et puis dans la mouvance polono-lituaniennes entre les XIIIe siècle et XIVe siècle.

Outre une langue véhiculaire, ce qui unissait ces peuples dispersés était la « Russkaja vira » soit la « religion des Ruthènes » c'est-à-dire l'adhésion au christianisme slavo-byzantin dérivé de la prédication des missionnaires constantinopolitains Cyrille et Méthode, qui convertirent le prince Vladimir Ier de Kiev en 988. Les Ruthènes assujettis à des rois catholiques - polono-lituaniens ou magyares- furent néanmoins affectés par des processus de catholicisation, tels que l'Union de Brest (1596), dans le contexte polono-lituainien et, 50 ans après, celle de Ungvar/Uzhgorod pour les territoires magyars. Souvent associées par les historiens par souci de simplification, les deux unions présentent des caractéristiques tout à fait différentes d'un point de vue à la fois canonique et ecclésiologique. Celle de Brest est une résolution votée par les évêques suffragants de Kiev avec leur métropolite - soit par les ordinaires orthodoxes du Royaume polono-lituainien- et puis transmise au Saint-Siège. Celle d'Ungvar/Uzhgorod se présente comme une sorte de pétition signée et soumise à la hiérarchie catholique locale par des clercs et des laïques ruthènes, qui étaient d'ailleurs dépourvus d'un ordinaire orthodoxe résidant dans le territoire magyar. Dans les deux cas, le Saint-Siège permit aux Ruthènes de garder leurs rites slavo-byzantins et leur langue liturgique - le paléoslave- au lieu du latin.

Ce passage au catholicisme ne fut pas irréversible, surtout dans le contexte polono-lituainien : des révoltes anti-polonaises eurent comme conséquence plus ou moins temporaire des retours à l'orthodoxie dans des poches de population assez considérables et mêlant plusieurs classes, au point que les rois s'accordèrent avec Constantinople pour rétablir la hiérarchie au début du XVIIe siècle. Il en résulta une situation inédite, avec trois évêques ordinaires - les catholiques de rite latin et slavo-byzantin plus l'orthodoxe- dans pas mal de villes. Les deux processus d'union se prétaient à plusieurs interprétations, surtout celle de Brest. En fait, ce tournant historique peut être lu à la fois comme un besoin réel de consolider la doctrine après l'affaiblissement de Constantinople, l'affirmation moscovite puis le renforcement de Rome après le Concile de Trente.

Mais cela peut également être vu comme une opération fortement prônée par les rois polono-lituaniens et, dans une moindre mesure, magyars au moment où la Russie commençait à représenter une menace majeure d'un point de vue à la fois politique et religieux, après son détachement de Constantinople. Les raisons officielles de cette rupture furent l'attitude pro-catholique que cette dernière avait manifestée lors du concile de Ferrare-Florence (1438-1439) qui permit une brève union des Églises latine et byzantine (jusqu'à 1472). À l'échelle locale, cela détermina une fracture irrémédiable entre le métropolite Isidore de Kiev, qui se dépensa sans relâche pour l'unité des chrétiens et le grand-duc moscovite Vasily II, qui fit emprisonner le prélat à son retour du concile. L'autre cause majeure fut la chute de

Constantinople (1453) et son ottomanisation, qui offrit à Moscou le prétexte pour parfaire la rupture l'année suivante. La menace devint réalité à partir de l'annexion de territoires polono-lithuaniens par la Russie entre 1637 et 1654.

Les deux siècles qui séparent l'Union de Brest des partages du Royaume de Pologne (1772, 1793, 1795) furent caractérisés par un processus d'assimilation graduelle - à la fois culturelle et religieuse- des Ruthènes et de latinisation de leur espace liturgique. La langue était désormais devenue une variante vernaculaire du polonais. Dans le domaine du religieux, on assista à un processus d'hybridation univoque, car cela n'intéressait que les Ruthènes. Ainsi, les iconostases disparurent de la plupart des églises et des confessionnaux y furent introduits vers la moitié du XVII^e siècle. En outre, les fidèles vénéraient souvent des statues de saints de la tradition occidentale.

Les Partages de la Pologne : les Ruthènes de Galicie

Ce phénomène fut interrompu assez brusquement par les trois partages de la Pologne, qui déterminèrent une division du royaume entre les empires russe et autrichien et le royaume de Prusse. Collatéralement, ce redécoupage produisit aussi une division des Ruthènes entre les empires russe (environ 6/7 de la population totale) et autrichien (1/7), avec des politiques de nationalités tout à fait opposées. Les Russes anéantirent le particularisme ruthène par des vagues d'assimilation souvent brutales, à la fois politico-culturelles et religieuses, en dispersant cette population dans plusieurs gouvernorats. En fait, les autorités considéraient les nouveaux sujets slavo-orientaux comme un sous-ensemble de la nation russe (soit « malorusskyi » - petits Russes- selon la définition officielle) auquel le destin avait donné la chance de rejoindre la mère-patrie. Le catholicisme de rite slavo-byzantin fut ainsi anéanti et assimilé à l'orthodoxie russe. Des poches de résistance disséminées le long de la frontière occidentale persistèrent toutefois jusqu'en 1874, quand la dernière éparchie unie à Rome, celle de Kelmno/Chełm, fut liquidée.

En revanche, les Autrichiens se firent maïeuticiens de l'identité ruthène dans leur effort pour contenir les pulsions centrifuges des Polonais, qui étaient, quant à eux, trop conscients de leur identité nationale. Vienne regroupa les territoires acquis lors des partages en une seule province dénommée « Royaume de Galicie et Lodomérie » qui contenait des zones culturellement différentes et déséquilibrées d'un point de vue ethnique. On allait de la partie occidentale (principauté de Cracovie et contée d'Oświęcim) où la majorité polonaise était écrasante, à celle centro-orientale où les Ruthènes représentaient 70 % de la population. Ce dernier pourcentage était cependant inversé dans les villes, où les Polonais et les assimilés (Juifs, Ruthènes polonisés) constituaient une majorité absolue.

Vienne confia la gestion du processus de restructuration identitaire à la seule élite dont les Ruthènes disposaient, à savoir le clergé slavo-byzantin. Les lois de Marie-Thérèse et de Joseph II sur l'éducation, la réforme agraire et les cultes permirent- à l'échelle provinciale- l'égalisation des Ruthènes aux Polonais. Les rites slavo-byzantins furent progressivement ré-orientalisés lors des synodes de la province ecclésiastique de Lviv (érigée sur demande de Vienne en 1813, regroupant les éparchies galiciennes de rite slavo-byzantin) qui se tinrent entre la deuxième moitié du XIX^e et le début du XX^e siècle. Entre-temps, des cercles de prêtres philologues

avaient re-codifié la langue, et l'ukrainien moderne résulte de leurs efforts. Ce processus d'aperception identitaire - qui comporta l'adoption du qualificatif « ukrainien » au lieu de « ruthène » dès la fin du XIXe (acceptée par l'administration autrichienne dès les années 1910) - alla tellement loin que le conflit interethnique polono-ruthène devint ingérable.

Les Ruthènes deviennent Ukrainiens : des révolutions russes à l'annexion soviétique

Le royaume de Galicie et Lodomérie n'était que la plus peuplée des provinces à majorité ruthène. Ces proportions se reproduisirent de façon identique en Bukovine et plus au sud, avec les comités magyars des Carpates orientaux. Les Ruthènes de Bukovine étaient pour la plupart orthodoxes et avaient été assujettis au métropolite de Cernivtsi/Cernauți, dont la juridiction éparchiale s'étalait également sur les Roumains de Bukovine et celle métropolitaine sur les Serbes de Dalmatie. En revanche, les Ruthènes de Carpatie, qui avaient toujours gardé leur union avec Rome, étaient divisés en deux éparchies, celles de Mukachevo et de Prešov, qui étaient suffragantes du primat latin de Hongrie. Ces deux régions étaient cependant plus marginales d'un point de vue à la fois stratégique et démographique, ne comptant que quelques centaines de milliers d'habitants. En conséquence, le processus d'affirmation des Ruthènes fut plus lent qu'en Galicie, qui donna le plus souvent l'exemple.

Dans l'Empire russe, les Ruthènes poursuivirent cette aperception identitaire, mais en secret, en s'inspirant aussi de la Galicie. Les premiers sursauts se produisirent d'abord entre la guerre russo-japonaise de 1905, la Grande Guerre et les révolutions russes. Profitant de l'autonomie politique et puis de l'indépendance, un groupe de clercs inspiré par les idéaux patriotiques sonda le terrain avec Rome et Constantinople pour rétablir une Église « *émancipée du joug moscovite* ». Ayant reçu un refus des deux côtés, les clercs se résolurent à élire de nouveaux évêques dans des synodes ouverts au laïcat et s'autoproclamèrent Église autocéphale ukrainienne. Cette décision fut jugée « *hérétique* » tant par les orthodoxes que par les catholiques. Cependant l'Église autocéphale faisait des prosélytes, même après la ré-annexion d'Ukraine par la Russie bolchévique, et ne fut liquidée qu'en 1928 par Staline.

Après la fin de la Grande Guerre et les recompositions étatiques qui en suivirent, les Ukrainiens occidentaux furent pour la plupart annexés par la Pologne, qui souhaitait les assimiler (« latiniser pour poloniser ») et ceux des Carpates devinrent citoyens de la République tchécoslovaque, qui fut, quant à elle, bien plus tolérante. L'instabilité de l'entre-deux-guerres et la Seconde Guerre mondiale déterminèrent un nouveau redécoupage des frontières. Entre-temps, Constantinople avait validement ordonné évêques des membres de l'ancienne Église autocéphale, dont Mgr Mstyslav Skrypnik, pour conduire les ouailles de la diaspora ukrainienne. L'Ukraine étant finalement réunie, ce processus s'acheva sous l'égide de Staline, avec la liquidation du catholicisme de rite byzantin et sa fusion avec l'orthodoxie sous l'autorité du patriarche de Moscou par le biais du pseudo-synode de Lviv (« *pseudo* » car la participation des évêques fut empêchée par leur détention). Il faudra

attendre la *perestroïka* pour que le catholicisme slavo-byzantin puisse sortir des catacombes. En fait, l'Église unie à Rome n'avait jamais cessé d'exister, mais ses fonctions s'exerçaient dans la clandestinité.

De la *perestroïka* à nos jours

Après les célébrations du millénaire de la conversion du prince Vladimir en 1988, qui fut célébré en grande pompe par l'URSS gorbatchevienne, les divisions au sein de l'orthodoxie slave resurgirent. Des évêques rompirent la communion avec Moscou et refondèrent l'Église autocéphale ukrainienne. Cette dénomination avait très peu en commun avec celle de la fin des années 1910, et des observateurs ont même cru au début qu'il s'agissait d'une manœuvre du KGB, à la fois pour identifier et isoler les éléments les plus nationalistes de l'orthodoxie ukrainienne et pour diviser le catholicisme de rite byzantin en voie de réémergence.

La nouvelle Église autocéphale gagna cependant la confiance de Mgr Skrypnik, qui souhaitait l'attirer vers la communion avec Constantinople. Entre-temps, le prélat nonagénaire fut élu patriarche de Kiev en son absence par le synode autocéphale auto-proclamé. Cette décision provoqua la réaction du métropolite de Kiev en communion avec Moscou, Filaret, qui menaça d'excommunication tous les adhérents à la nouvelle dénomination. Cependant, ce même prélat, qui était pronostiqué comme le nouveau patriarche de Moscou à la mort de Pimen (1990), rentra chez lui battu par le métropolite Alexis, ce qui détermina son changement d'approche vers l'autocéphalie. Contrairement aux indications du nouveau patriarche, il tenta d'abord de regrouper le troupeau. Moscou se hâta alors d'octroyer l'« autonomie », puis l'« indépendance » (1991) à l'Église orthodoxe en Ukraine, sans pourtant préciser les pouvoirs du synode local ; mais Filaret rompit alors avec le Patriarcat moscovite et créa « l'Église orthodoxe ukrainienne-Patriarcat de Kiev ». Ce prélat rebelle adopta d'abord une ligne de dialogue avec l'Église autocéphale de Mgr Skrypnik, qui contestait toutefois sa vision centralisatrice.

Ces deux Églises demeurèrent distinctes jusqu'en 2018. Cependant, lors de la mort de leur patriarche en 2000, les « autocéphales » n'élurent aucun successeur, dans l'espoir de pouvoir se réunir avec les adeptes du Patriarcat de Kiev. Au sein de l'orthodoxie, les deux dénominations étaient considérées comme hérétiques et les sacrements qu'elles administraient étaient invalides. Néanmoins, autocéphales et adeptes du Patriarcat de Kiev engagèrent un dialogue œcuménique dans l'esprit du concile de Ferrare-Florence, notamment avec le catholicisme local- la deuxième confession du pays- et ses trois rites, par ordre de taille : gréco- catholique ukrainien (évolution de la province ecclésiastique de rite oriental de Lviv), catholique latin et ruthéno-catholique (l'éparchie de Mukachevo).

Depuis l'implosion de l'Union soviétique, les deux Églises de rite byzantin unies à Rome ont essayé de rétablir leur rôle dans leurs régions respectives, à savoir les *oblast* (départements) de l'ancienne Galicie et celui de Transcarpathie. En outre, les gréco-catholiques ukrainiens se sont reconnectés avec la diaspora, qui compte des centaines de milliers de fidèles et plusieurs circonscriptions ecclésiastiques éparses d'abord dans les Amériques et, dans une moindre mesure, en Océanie et

en Europe. Ce double défi a été relevé par l'Église gréco-catholique ukrainienne, qui est redevenue la première dénomination de l'Ukraine occidentale, et déploie un grand effort à la fois pastoral, missionnaire et culturel pour le soin des fidèles immigrés dans la partie centro-orientale du pays. L'idée de transférer le siège primatial de Lviv à Kiev en 2006 - sans consultation préalable avec le Saint-Siège - témoigne de ce zèle et de la volonté de s'accréditer comme une réalité pan-ukrainienne.

Forte de près de six millions de fidèles, l'Église gréco-catholique est très engagée dans l'espace public : d'un point de vue à la fois culturel et éducatif - l'Université catholique de Lviv étant l'une des meilleures du pays, et la plus internationale en termes de partenariats avec des institutions étrangères - mais aussi du point de vue social et œcuménique. Ses relations avec les deux dénominations « hérétiques » ont toujours été excellentes, vécues sous le signe d'un christianisme identitaire. Cela a parfois inquiété le Saint-Siège, car ce dernier privilégie le dialogue avec Moscou. En revanche, l'Église catholique ruthène est plutôt isolée, ne représentant que 30 % de la population transcarpathe : le cadre ethnique de la région fut partiellement altéré par différents transferts de populations pendant le stalinisme, et cette petite communauté est divisée entre le courant particulariste et celui qui voudrait une fusion avec les gréco-catholiques ukrainiens. En dernier lieu, l'Église latine du pays agit souvent comme une agrégation de minorités ethniques (polonaise, allemande, hongroise, roumaine) qui peine parfois à trouver une synthèse unitaire.

Les révoltes de couleur des années 2000 et 2010 et notamment le conflit persistant avec la Russie mobilisèrent la majorité de la population orthodoxe contre le Patriarcat de Moscou, en considérant qu'il était désormais immoral de prier dans l'« Église de l'ennemi ». Cette vague de rejet apporta de nombreux fidèles aux dénominations « hérétiques », et tout particulièrement au Patriarcat de Kiev, qui devint la première communauté du pays par le nombre d'adeptes et, dans une moindre mesure, à l'Église gréco-catholique ukrainienne. À la suite de Maïdan et de l'annexion de la Crimée, les élections présidentielles de mai 2014 furent remportées par le candidat pro-occidental, Porochenko, qui s'engagea personnellement dans le dialogue avec le Patriarcat œcuménique de Constantinople pour parvenir à la reconnaissance de l'Église ukrainienne. Cette implication directe du chef de l'État permit l'accélération du processus d'union entre les deux dénominations locales, achevé à la fin de 2018.

Au bout de quelques mois, en janvier 2019, le Patriarche œcuménique Bartholomée accorda alors l'autocéphalie à la nouvelle Église, soit le droit d'élire ses chefs. De façon prévisible, cette décision entraîna une réaction très vive du Patriarcat de Moscou, qui rompit la communion avec le Siège de St. André à Constantinople. Certains observateurs ont souligné que cette autocéphalie était incomplète : bien que le primat de Kiev soit élu par le synode des évêques il porte le titre de métropolite majeur et non celui de patriarche. En outre, la nouvelle Église autocéphale dépend largement du Siège de Constantinople en ce qui concerne les causes des saints, l'excommunication et les huiles. C'est dire qu'il s'agit encore de normes transitoires concernant une communauté qui se compose de deux entités différentes - sans compter ceux qui ont abandonné le Patriarcat de Moscou pour y adhérer - en vue d'une consolidation à confirmer.

Bibliographie :

BOCHURKIV Bohdan R. 1979/1980 « Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church, and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church » in *Harvard Ukrainian Studies* Vol.3/4 Cambridge MA : Harvard University Press.

GUDZIAK, Boris 1999. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Union of Brest*. Cambridge MA : Harvard University Press.

HAHN, Christopher. 2005. « The Limits of Galician Syncretism: Pluralism, Multiculturalism, and the Two Catholicisms », in Christopher HAHN et Paul R. MAGOCSI (dir.) *Galicia. A Multicultured Land*. Toronto : University of Toronto Press.

PLOKHY, Sergey. 2005. *Unmaking Imperial Russia. Mykhailo Hrushevsky and the writing of Ukrainian history*. Toronto- Buffalo- London : University of Toronto Press.

Alessandro Milani

La Géorgie face à la renaissance postsoviétique de l'islam



Batumi Mosque in 2014, [grego142](#), CC BY SA – 3.0

Encerclée par la mer Noire, la Russie, la Turquie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan, la Géorgie est une ancienne république socialiste soviétique dans le sud du Caucase (aussi appelé Transcaucasie)¹. Alors que l'Union soviétique est en plein débat sur sa structure, la Géorgie déclare son indépendance le 9 avril 1991². Au lendemain de la chute de l'URSS, l'État géorgien se détache du [modèle soviétique](#) pour adopter des

¹ KING Charles, "Potemkin Democracy: Four Myths about Post-Soviet Georgia", *The National Interest*, n° 64, été 2001, p. 93.

² Université de Laval, « Géorgie », Université de Laval, 5 septembre 2021.

pratiques occidentales¹ : choix du libéralisme, accélération de l'industrialisation et de l'urbanisation, ouverture vers le monde en particulier, vers les États-Unis et l'Europe. Cette transition rapide s'accompagne d'une affirmation de l'héritage chrétien du pays². Dès son arrivée au pouvoir en janvier 2004 [1], le président Mikhaïl Saakachvili adopte ainsi un nouveau drapeau sur lequel figurent les croix du roi géorgien David II. Après 70 ans d'athéisme soviétique, le christianisme orthodoxe reçoit même une mission publique avec la participation de l'Église orthodoxe de Géorgie à la définition de la nouvelle identité nationale³.

Alors que cet attachement aux valeurs chrétiennes soutient la renaissance nationale, il en va tout autrement pour l'islam, présenté « comme un élément étranger, extérieur et souvent violent⁴ ». Or, il s'agit de la deuxième religion la plus pratiquée dans le pays. Selon le recensement de 2014⁵, 83,4 % des Géorgiens se réclament de l'orthodoxie géorgienne, tandis que 10,7 % d'entre eux revendiquent leur foi musulmane. Pour sa part, l'Église apostolique arménienne compte 2,9 % de fidèles. Les 3 % restants regroupent d'autres minorités religieuses comme les juifs, les catholiques, les grecs-orthodoxes, les yézidis, les baptistes, les témoins de Jéhovah, les pentecôtistes et les membres de l'Association internationale pour la conscience de Krishna.

Pour comprendre cet état de fait, il nous semble pertinent de revenir sur l'histoire de l'islam en Géorgie, ses ancrages territoriaux et les difficultés que rencontre encore aujourd'hui la communauté musulmane.

Origines de l'islam en Géorgie et enjeux contemporains

Au VII^e siècle et VIII^e siècle, la Transcaucasie fait l'objet de plusieurs conquêtes arabes. C'est notamment le cas de l'actuelle région géorgienne de Kartlie (au sud-est) en 642-643. Face à sa résistance, le commandant en chef des troupes arabes, Habib ibn Maslama, part en campagne contre cette contrée⁶. Jugeant la situation sans espoir, Stepanoz II, le prince-primat de Kartlie, dépêche son émissaire auprès de Maslama pour lui demander la paix. Celui-ci y consent mais conditionne les futures relations arabo-géorgiennes. Tout d'abord, les Géorgiens se convertissant à l'islam sont exemptés d'impôts. Chaque famille paie également une *djizîa* [2] d'une valeur d'un dinar. Si les Géorgiens ne peuvent pas rassembler des familles dans le

¹ BOJUC Louison, « La Géorgie : un arrière-goût de soviétisme », *Le Journal international*, 25 mai 2018.

² BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, « Le renouveau islamique en Géorgie post-soviétique », dans Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), *Religion et Politique dans le Caucase post-soviétique*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, 2007, numéros de page non communiqués.

³ SERRANO Silvia, « La construction d'une laïcité postsoviétique en Géorgie : Mise En Œuvre, Mise En Cause et Résistance », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 44, janvier 2013, p. 79.

⁴ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

⁵ Département d'État américain, Rapport intitulé « Georgia 2018: International Religious Freedom Report », 2018, p. 2.

⁶ BÍRÓ Margaret B., "Marwan Ibn Muhammad's Georgian Campaign", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 29, n° 3, 1975, pp. 289-299.

but de réduire le montant de leurs impôts, les Arabes, eux, ne peuvent pas diviser des ménages pour accroître leurs recettes fiscales. Les Géorgiens doivent en outre aider les troupes arabes, qui s'engagent en retour à protéger la population de Kartlie. Mais cette promesse est de courte durée puisque les troupes arabes, sollicitées pour mener des combats internes au califat, quittent la Kartlie après deux ans ; pire, elles reviennent régulièrement pour piller la région. Bien que le peuple géorgien se soulève à plusieurs reprises, sa rébellion est un échec cuisant , avec des destructions multiples et de nombreuses pertes humaines. La répression menée par Marwan ibn Muhammad (appelé aussi Murvan Qru) en 737 compte parmi les plus brutales. À partir du VIII^e siècle, la Géorgie devient, malgré elle, un émirat arabe¹. Ce n'est qu'en 1122 que la situation bascule avec la reprise de Tbilissi par le [roi David II](#) [3]². Vu le [faible taux de conversion](#) à l'islam de la population, le roi fait de la Géorgie un État chrétien³. Ce retour du christianisme n'a pas d'impact sur la communauté musulmane locale qui demeure importante.

Au [XVII^e siècle](#), un nouveau basculement s'opère lorsque les Ottomans sunnites (1300-1922) et la dynastie des Séfévides (1501-1732) [4] s'imposent dans le sud du Caucase pour plusieurs siècles⁴. À l'issue de cette double occupation, on relève [l'islamisation d'un certain nombre de régions](#) conduisant à la formation de deux grandes [communautés musulmanes](#) en Géorgie : les Adjars et les Azéris turcophones⁵. Bien que ces groupes soient tous deux de confession musulmane, ils se distinguent par plusieurs aspects qu'il nous semble utile d'analyser. Alors que les Adjars sont [sunnites](#)⁶, les Azéris appartiennent, pour certains, à la [branche chiite](#) de l'islam [5] et pour d'autres, à sa branche sunnite⁷. L'origine de leur islamisation respective explique notamment ce phénomène. Arrivé au XVI^e siècle en Adjarie, l'islam y est un héritage des envahisseurs ottomans. Encouragée par la conversion des élites locales souhaitant conserver leur influence économique et sociale, la population accepte sans difficulté la présence ottomane. D'après Bayram Balci et Raoul Motika, cette acceptation est d'autant plus facile que le sultan ne s'ingère pas dans les affaires locales⁸. La relation liant les Adjars et les Ottomans est d'une telle qualité que les premiers soutiennent les seconds lors des guerres russo-turques des XVIII^e et XIX^e siècles. Après que les Ottomans ont cédé l'Adjarie à l'Empire tsariste en signant le [Traité de Berlin](#) de 1878, nombre de musulmans préfèrent émigrer⁹. Pour limiter cette vague de départs, le régime tsariste leur propose de multiples avantages administratifs, fiscaux et militaires. Dans le cadre du Traité de Kars de 1921, la Turquie et l'URSS conviennent d'accorder à l'Adjarie le [statut de république](#)

¹ SANIKIDZE George et WALKER Edward W., "Islam and Islamic Practices in Georgia", *Institute of Slavic, East European, and Eurasian Studies*, automne 2004, p. 3.

² SANIKIDZE George, "Muslim Communities of Georgia: Old Problems and New Challenges", *Islamophobia Studies Journal*, vol. 4, n° 2, printemps 2018, p. 248.

³ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ SANIKIDZE George, *loc. cit.*, p. 249.

⁷ SERRANO Silvia, « Les Azéris de Géorgie : Quelles perspectives d'intégration ? », *Cahiers d'Etude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 28, juin-décembre 1999, p. 232.

⁸ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

⁹ SANIKIDZE George et WALKER Edward W., *loc.cit.*, p. 8.

[autonome](#) visant à protéger ses musulmans¹. Comme l'oblast autonome juif du Birobidjan, l'Adjarie se voit attribuer ce statut sur base de critères religieux et non ethniques. Malgré l'interdiction soviétique de la pratique publique de la religion et l'affaiblissement subséquent de l'islam dans le sud-ouest du pays, la religion musulmane résiste. À la chute de l'URSS, l'Adjarie et la Turquie décident de renouer leurs relations d'antan via, notamment, le [commerce](#) et la diaspora géorgienne². Cependant, les activités économiques et religieuses turques en Géorgie suscitent progressivement certaines inquiétudes : les Géorgiens ont l'impression que les marchands turcs s'enrichissent à leur détriment grâce à l'achat de biens de consommation subventionnés à bas prix qui sont revendus ensuite en Turquie ; ils craignent également le développement du fondamentalisme islamique par suite du zèle des autorités et des missionnaires turcs.

Principalement installés à Tbilissi et dans les régions de Kvemo-Kartlie, de Kakhétie (sud-est) et de Chida Kartli (centre), les [Azéris de Géorgie](#) sont influencés, pour leur part, par les voisins azerbaïdjanais et les Iraniens³. Les Azéris géorgiens sont arrivés en deux temps : d'abord, au XI^e siècle lorsque des [tribus](#) nomades turciques s'installent sur le territoire géorgien⁴ ; ensuite, à la fin du XVI^e siècle avec l'implantation locale de la Perse. Afin d'assurer pleinement son essor économique, le [shah séfévide Abbas 1^{er}](#) (1587-1629) y déporte d'autres tribus d'Iran central et méridional ainsi que des Turkmènes Kizilbachs dans la première moitié du XVII^e siècle.

Depuis la fin de l'URSS, Tbilissi craint que les Azéris de Géorgie, désormais concentrés à la frontière de l'Azerbaïdjan et de l'Arménie, ne se retrouvent impliqués dans le conflit du [Nagorno-Karabagh](#)⁵. Bien que plusieurs incidents se soient produits au début des années 1990 (attentats, prises d'otage, destruction d'installations énergétiques tels les oléoducs, et sabotage de lignes ferroviaires), la stabilisation politique de la Géorgie parvient à instaurer un calme relatif dans la région de Kvemo-Kartlie. De façon générale, les Géorgiens font preuve de tolérance envers les Azéris, dont les droits culturels et religieux sont généralement respectés et appliqués, comme en atteste l'ouverture de mosquées, d'écoles azerbaïdjanophones et d'institutions culturelles diverses (musées, théâtres, centres culturels) sur le territoire géorgien. Cette entente cordiale est toujours de mise, pour autant que les Azéris respectent leur statut d'« [hôte](#)⁶ », d'après la chercheuse Silvia Serrano. Entre 1989 et 1991, toutefois, les Azéris ont été victimes de menaces de licenciement et de slogans contre les minorités attribués à des alliés de l'ex-président nationaliste Zviad Gamsakhourdia (1991-1992). La pression fut si forte que certains préférèrent émigrer plutôt que de subir pareil traitement. Sur le plan spirituel, même si peu d'Azéris de Géorgie pratiquent activement l'islam, nombre

¹ POPOVAITE Inga, « Georgian Muslims are strangers in their own country », *Open Democracy*, 5 mars 2015.

² BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

³ *Ibidem*.

⁴ SERRANO Silvia, *loc.cit.*, 1999, p. 231.

⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁶ *Ibid.*, p. 237.

d'entre eux placent religion et nationalité sur un même pied d'égalité¹. En outre, des missionnaires iraniens soutiennent la construction d'une identité musulmane forte.

L'islam soumis à l'ambivalence tsariste et soviétique

L'arrivée de l'Empire tsariste en Transcaucasie au XIX^e siècle perturbe les projets de la Perse et l'Empire ottoman. Ces derniers sont contraints de reculer face à la conquête vigoureuse menée par leur adversaire². Après la guerre russo-turque de 1877-1878, les autorités impériales prennent progressivement la main sur les affaires religieuses géorgiennes. Pour ce faire, elles tentent d'obtenir la loyauté de la communauté musulmane en finançant la construction de mosquées et en ouvrant de nouvelles madrasas [6]³. Pour superviser ce dispositif, elles forment des centres d'étude religieuse, interdisent d'étudier dans des pays musulmans et créent une administration chargée de surveiller l'*establishment* islamique. En même temps, le pouvoir central soutient les missions organisées par l'Église orthodoxe de Russie dans les régions comportant un faible taux de musulmans. L'Empire adapte donc sa stratégie en fonction de la composition ethno-religieuse du territoire géorgien.

Les vingt premières années du régime bolchévique sont marquées par le lancement d'une violente campagne de répression des religions, quelles qu'elles soient, car l'athéisme est un des piliers originels de l'État soviétique⁴. L'éclatement de la Deuxième Guerre mondiale pousse toutefois Staline, lui-même géorgien, à changer son fusil d'épaule. Souhaitant mobiliser les croyants contre l'Allemagne nazie, il leur fait plusieurs concessions : en 1944, il autorise ainsi les musulmans à créer à l'échelle du pays quatre Directions spirituelles (*dukhovnoe upravlenie*), chargées d'administrer les musulmans chiites et sunnites⁵. La Direction responsable du Caucase du Sud ouvre ses portes dans la capitale azérie, Bakou. Certains musulmans géorgiens (qualifiés de « Tatars⁶ » par l'administration soviétique) ne bénéficient pourtant pas du même traitement, comme en témoigne leur déportation de la région méridionale de Meskhétie [7] en novembre 1944⁷. D'après la spécialiste Sophie Tournon, environ 100 000 d'entre eux auraient subi ce sort. Comme les Tchétchènes, Karatchaïs, Ingouches et Balkars, ces musulmans sont transférés en Asie centrale⁸. Identifiés comme Turcs, Khemchiles [8] et Kurdes, ils représentent 90 % des déportés géorgiens et sont majoritairement turcophones. Staline aurait ainsi « purgé » cette région des musulmans autrefois alliés à la Turquie voisine lors de combats contre les chrétiens. Le pouvoir soviétique considérait en effet ces musulmans comme des traîtres potentiels du fait de leur religion et leurs liens avec Istanbul⁹. Au printemps 1957, certains peuples déportés tels les Tchétchènes sont

¹ SANIKIDZE George et WALKER Edward W., *loc .cit.*, p. 25.

² BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

³ SANIKIDZE George, *loc.cit.*, p. 250.

⁴ AKOPIAN Astrid, « L'athéisme en Union soviétique : quand le marxisme-léninisme se pare de religiosité », *Institut du pluralisme religieux et de l'athéisme*, 13 novembre 2017.

⁵ SANIKIDZE George et WALKER Edward W., *loc. cit.*, p. 4.

⁶ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

⁷ TOURNON Sophie, « La déportation des musulmans de Géorgie », *Sciences Po*, 2 février 2010.

⁸ DUSOULIER Amandine, « Revendications nationales et islamisme en Tchétchénie », *Observatoire Pharos*, 22 janvier 2021.

⁹ TOURNON Sophie, *loc. cit.*

autorisés à revenir d'exil. Ce n'est toutefois pas le cas des musulmans de Meskhétie qui ne peuvent réclamer réparation pour le préjudice subi ni retourner sur leurs terres. La donne change finalement le 31 octobre 1957, date à laquelle un décret leur accorde le droit de rejoindre la République d'Azerbaïdjan et d'en devenir les citoyens. Près de 40 000 d'entre eux ont fait le voyage.

Au début des années 1960, Nikita Khrouchtchev entreprend une nouvelle campagne antireligieuse¹. Malgré la répression, les institutions islamiques et la pratique officieuse de l'islam survivent sous le régime soviétique. La *perestroïka* (littéralement « reconstruction ») du secrétaire général du Parti communiste d'URSS Mikhaïl Gorbatchev y contribue grandement, notamment avec le projet de loi sur la liberté de conscience et les organisations religieuses, achevé au cours du premier semestre de 1988². Après moult modifications, le Conseil aux affaires religieuses en communique une version aux organisations religieuses début 1989. Plusieurs mesures y sont envisagées : l'élargissement des droits des croyants comme celui de [« répandre leurs convictions religieuses ou athées³ »](#), la garantie de l'accès des instances religieuses aux médias et la diffusion de la littérature religieuse. En juin 1990, la troisième et dernière version de cette loi est publiée officiellement dans la presse.

L'indépendance de la Géorgie : une renaissance pour la pratique religieuse ?

Libérées du joug de l'URSS, les sociétés post-soviétiques s'appuient largement sur la religion pour se stabiliser et définir leur nouvelle identité nationale⁴. Selon les spécialistes_Bayram Balci et Raoul Motika, « *elle [la religion] peut insuffler à un individu sa raison d'être et une orientation, créer au niveau local des communautés de solidarité et, au niveau national, servir les nouvelles idéologies nationales implicites ou explicites⁵* ». La chercheuse Silvia Serrano met en évidence le [choix cornélien](#) auquel font face certaines de ces sociétés : « *Comment sortir de décennies « d'athéisme scientifique » en instaurant de nouveaux instruments de gestion du pluralisme respectueux de la liberté confessionnelle ? Et comment concilier la protection du libre exercice des cultes avec la demande de reconnaissance d'une Église dont les contours tendent à s'assimiler à ceux de la Nation ?⁶* ».

Tout comme l'Arménie et l'Azerbaïdjan, la Géorgie s'appuie sur une Constitution laïque dont l'[article 16](#) prescrit que « *chacun a la liberté de croyance, de religion et de conscience. Ces droits ne peuvent être restreints que pour assurer la sécurité publique ou pour protéger la santé ou les droits d'autrui, dans la mesure de ce qui est requis dans une société démocratique. Nul ne peut être persécuté pour raison de foi, de religion ou de conscience, ni être forcé d'exprimer ses convictions⁷* ». La religion occupe toutefois une place centrale dans la société géorgienne puisque

¹ HAMANT Yves, « La révision de la législation en matière religieuse lors de la perestroïka », *La Revue russe*, n° 38, 2012, p. 85.

² *Ibid.*, p. 91.

³ HAMANT Yves, *loc.cit.*, p. 92.

⁴ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc. cit.*

⁵ *Ibidem*.

⁶ SERRANO Silvia, *loc.cit.*, 2013, p. 79.

⁷ République de Géorgie, Constitution de Géorgie, 1995.

l’Église participe à l’affirmation de la [souveraineté nationale](#) depuis l’indépendance¹. Ceci est particulièrement prégnant dans la Constitution [9] de cet État transcaucasien qui accorde un statut privilégié à l’Église orthodoxe. Son [article 8](#) précise ainsi que « *l’État reconnaît le rôle exceptionnel de l’Église orthodoxe apostolique autocéphale de Géorgie dans l’histoire de la Géorgie et son indépendance vis-à-vis de l’État. La relation entre l’État géorgien et l’Église orthodoxe apostolique autocéphale de Géorgie sera basée sur un accord constitutionnel qui sera pleinement conforme aux principes et normes universellement reconnus du droit international dans les domaines des droits de l’homme et des libertés*² ». Grâce à ces dispositions légales, l’Église orthodoxe bénéficie de droits spécifiques – à la différence d’autres communautés religieuses – comme l’immunité juridique pour le patriarche, le rôle consultatif de l’Église auprès du gouvernement et l’exemption du service militaire pour le clergé et du [paiement d’impôts](#)³.

Face à la complexité du paysage religieux, les autorités géorgiennes créent l’[Agence nationale pour les questions religieuses](#) en 2014⁴. Faisant office de « [médiateur impartial](#)⁵ » entre l’État et les associations religieuses, elle a pour principales missions : l’élaboration de mécanismes de réconciliation en réponse aux attaques islamophobes, l’attribution de financements à certains groupes religieux (à savoir, les communautés musulmane et juive, l’Église catholique ainsi que l’Église apostolique d’Arménie) [10] et la mise en place d’une nouvelle politique nationale relative à la religion⁶. Un [rapport](#) de la Commission européenne contre le racisme et l’intolérance avance que le travail de cette Agence est loin de faire l’unanimité⁷, vu le manque persistant d’informations concernant son fonctionnement, ses missions, sa procédure de préparation de recommandations, sa collaboration ou non avec les minorités religieuses du pays. Selon nombre d’associations de défense des droits de l’homme et de représentants religieux, cette Agence est davantage « [un mécanisme de contrôle](#) des organisations religieuses minoritaires⁸ » qu’un organisme impartial. Notons que tout comme le Bureau du Défenseur public [11], les minorités religieuses n’ont pas été consultées lors de sa création et en tiennent toujours rigueur aux autorités.

Au-delà de ces considérations, une autre problématique s’observe, en particulier depuis l’attribution de fonds d’indemnisation aux groupes susmentionnés. Comme d’autres, les musulmans font face à des [discours de haine](#) et des discriminations de façon régulière⁹.

¹ SERRANO Silvia, *loc.cit.*, 2013, p. 79.

² République de Géorgie, Constitution de Géorgie, 1995.

³ BALCI Bayram et MOTIKA Raoul, *loc.cit.*

⁴ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), « Rapport de l’ECRI sur la Géorgie (cinquième cycle de monitoring) », Conseil de l’Europe, 1^{er} mars 2016, p. 30.

⁵ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), « Conclusions de l’ECRI sur la mise en œuvre des recommandations faisant l’objet d’un suivi intermédiaire adressées à la Géorgie », Conseil de l’Europe, 5 mars 2019, p. 5.

⁶ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2016, p. 30.

⁷ *Ibidem*.

⁸ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2019, p. 6.

⁹ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2016, p. 16.

Comportements discriminatoires et diffamatoires à l'encontre des musulmans de Géorgie

Comme ailleurs, l'islamophobie est un phénomène qui se répand en Géorgie. C'est surtout le cas depuis les attentats liés à l'apparition de l'[État islamique](#) [12]¹, qui a principalement attiré de jeunes musulmans des villages tchétchènes et kistes [13] de la vallée de Pankissi (au nord-est) : fin 2014, le Département d'État américain estimait que 50 à 100 d'entre eux avaient rallié la Syrie et l'Irak². Même si la Géorgie n'est pas menacée directement par ce type de [terrorisme](#)³, d'aucuns instrumentalisent la [menace islamiste](#) pour calomnier les musulmans⁴. Par exemple, l'hebdomadaire *Kviris Chronika* affirme en janvier 2015 que : « *[l'ancien président] a donné des passeports géorgiens à une dizaine de milliers de musulmans étrangers ; il a transformé l'Adjarie, déjà menacée de turquisation, en enclave turque. Tout le monde sait aujourd'hui que certaines de ces personnes combattent en Syrie pour l'État islamique*⁵ ». Comment expliquer de tels propos ? Selon la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, ils trouveraient leurs origines dans le fait que l'identité nationale géorgienne est intrinsèquement liée à l'Église orthodoxe : les minorités religieuses sont souvent perçues comme une [menace](#) pour la survie et l'unité de la société géorgienne⁶. Cette idée préconçue se manifeste d'autant plus lorsqu'il s'agit de communautés religieuses entretenant des liens étroits avec des États voisins (cf. les musulmans sunnites d'Adjarie avec la Turquie ou les chiites avec l'Azerbaïdjan)⁷. Ces relations privilégiées nuiraient, selon certains, à leur loyauté envers la Géorgie.

Les propos diffamatoires ne sont pas les seules armes utilisées. Un rapport de la [Commission européenne contre le racisme et l'intolérance](#) fait état de violences policières à l'encontre des musulmans⁸. Selon des témoignages, des membres de la police militaire ont proféré des menaces contre la minorité musulmane en avril 2013. Ils ont aussi arrêté des voitures près de la ville adjarienne de Kobuleti pour s'assurer que les passagers portaient une croix chrétienne et ne présentaient aucun signe d'appartenance à la communauté musulmane. Un an plus tard, alors que des musulmans de Mokhe protestaient à la suite de la destruction d'une ancienne mosquée, la police les aurait insultés et maltraités lors de leur arrestation. Certaines franges de la population géorgienne ont également intimidé et menacé des musulmans. À Nigvziani et Tsintsikaro en 2012 et à Samtatskaro en 2013, des représentants officiels de l'islam et des fidèles ont été attaqués par des orthodoxes, avec le soutien d'une partie des autorités locales et du clergé orthodoxe géorgien. Ils se sont vu refuser l'accès à leurs lieux de culte. En septembre 2014, les opposants

¹ POPOVAITE Inga, *loc.cit.*

² ULLMANN Angela, « Les enjeux de la cohabitation en Géorgie », *Politique de sécurité (Center for Security Studies ETH Zürich)*, n° 186, février 2016, p. 3.

³ SANIKIDZE George, *loc.cit.*, p. 257.

⁴ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2016, p. 16.

⁵ *Ibidem*.

⁶ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2016, p. 29.

⁷ *Ibidem*.

⁸ European Commission against Racism and Intolerance (ECRI), *loc.cit.*, 2016, pp. 19-20.

à l'ouverture d'un [nouvel internat](#) pour enfants musulmans à Kobuleti ont notamment cloué une tête de porc sur la porte de l'établissement.

L'affaire relative à la construction d'une [nouvelle mosquée à Batoumi](#) illustre la situation complexe à laquelle sont confrontés les musulmans géorgiens¹. En 2016, ces derniers se sont activement mobilisés dans le but d'obtenir l'édification d'une nouvelle mosquée en Géorgie. Alors que leur pétition avait obtenu 12 000 signatures, le gouvernement y a accordé peu d'attention. En réaction, la communauté musulmane a décidé de financer – grâce à des fonds propres et des donations – l'achat d'une parcelle dédiée à ladite mosquée. Elle a ensuite introduit en 2017 une demande de permis de bâtir auprès des autorités de Batoumi, qui ne lui a pas été accordé. Soutenue par le *Tolerance and Diversity Institute* [14] et le *Human Rights Education and Monitoring Center* [15], la minorité musulmane a porté l'affaire devant la justice en juin 2017. Au cours des audiences, l'un des représentants de la mairie de Batoumi a justifié ce refus en affirmant qu'il y avait suffisamment de [places](#) mises à disposition des musulmans pour prier², mais le mufti d'Adjarie [16] a répliqué que près de 2 000 croyants étaient contraints de prier à l'extérieur par manque de places dans les mosquées. Le 30 septembre 2019, le tribunal de Batoumi a conclu que la communauté musulmane avait été victime de [discriminations](#) à caractère religieux puisque, dans le même quartier, on retrouvait sept églises orthodoxes³, dont certaines étaient même installées sur des terrains appartenant à la municipalité, ce qui prouvait que les deux groupes religieux n'étaient pas traités sur un pied d'égalité. Le recours de la mairie de Batoumi a été vain puisqu'en confirmant le premier verdict, la [Cour d'appel de Géorgie](#) a statué en faveur de la communauté musulmane en avril 2021⁴. Bien que la justice ne puisse contraindre la mairie à délivrer ce permis de bâtir, elle a mis au jour les discriminations que subissent les musulmans.

Conclusion

Deuxième religion du pays, l'islam connaît une histoire ancienne en Géorgie. Entre déportations, violences et répressions, la communauté musulmane a dû faire face à de nombreuses difficultés. Pourtant, ce passé ne l'a pas empêchée de croire en un nouveau départ après l'effondrement de l'URSS. Depuis le regain post-soviétique de religiosité, l'identité religieuse des musulmans géorgiens s'épanouit, notamment grâce aux financements de diverses organisations non gouvernementales ou financées par des États (le plus souvent, turc et iranien)⁵.

¹ Tolerance and Diversity Institute, « Muslims Have been Discriminated: Batumi City Court's Decision on a Mosque Case », Tolerance and Diversity Institute, 30 septembre 2019.

² KMUZOV, Beslan, « Muftiate and Batumi Mayoralty argue about prayer rooms for Muslims », *Caucasian Knot*, 3 avril 2021.

³ KMUZOV, Beslan, « In dispute over construction of mosque in Batumi, court sides with Muslims », *Caucasian Knot*, 14 avril 2021.

⁴ KMUZOV, Beslan, « In dispute over construction of mosque in Batumi, court sides with Muslims », *Caucasian Knot*, 14 avril 2021.

⁵ SANIKIDZE George, *loc.cit.*, p. 253.

Malgré le chemin parcouru, leur intégration dans la société géorgienne se heurte encore au discours étatique associant Église orthodoxe et nation¹. À cela s'ajoute le départ d'islamistes géorgiens en Syrie et Irak. Ce contexte alimente les tensions interreligieuses, qui prennent parfois la forme de menaces et discriminations dirigées contre la minorité musulmane géorgienne. La chercheuse Angela Ullmann estime que la situation présente n'est pas une fatalité, et que la cohabitation pacifique est un objectif réalisable, pour autant que le gouvernement géorgien adopte une approche plus inclusive².

Notes

[1] Mikhaïl Saakachvili s'est hissé au pouvoir à l'issue de la Révolution des roses de 2003.

[2] Il s'agit d'un impôt que les populations non musulmanes devaient payer aux dirigeants de confession musulmane.

[3] À partir de ce moment-là, Tbilissi devient la capitale de l'État réunifié de la Géorgie chrétienne.

[4] Les deux rivaux proposent une politique religieuse différente dans le cadre de cet affrontement. Alors que les Ottomans sont partisans d'une islamisation totale dans le sud-ouest de la Géorgie et d'une non-ingérence dans les affaires religieuses dans certaines provinces occidentales, les Iraniens, eux, concentrent leurs efforts d'islamisation sur les élites de l'est de la Géorgie et non sur l'ensemble de la population qui est majoritairement chrétienne.

[5] Pour information, nombre d'Azéris de Géorgie sont sous l'influence de l'islam chiite duodécimain en raison du long passé entre leur région de Kvemo-Kartlie et l'Empire perse séfévide.

[6] Établissement islamique d'enseignement sunnite (traditionaliste).

[7] Cette région partage une frontière avec la Turquie.

[8] Ce terme désigne des Arméniens de confession musulmane.

[9] Datant de 1995, la Constitution géorgienne a subi plusieurs amendements. Sa dernière révision date de 2018.

[10] Ces groupes religieux bénéficient d'allocations financières qui constituent une réparation partielle pour les torts subis sous le joug soviétique.

[11] Institution veillant au respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle est, entre autres, responsable de la protection des droits des minorités religieuses et ethniques ainsi que de leur intégration en Géorgie.

[12] Le groupe terroriste est également connu sous son acronyme arabe *Daech* signifiant « État islamique en Irak et au Levant ».

¹ ULLMANN Angela, *loc.cit.*, p. 1.

² *Ibid.*, p. 4.

[13] Proches des Tchétchènes, les [Kistes](#) descendent de groupes vaïnakhs qui se sont installés en Géorgie au cours du XIX^e siècle.

[14] Créé en 2013, le [Tolerance and Diversity Institute](#) est une organisation géorgienne prônant la liberté de religion, la neutralité étatique sur les questions religieuses, la lutte contre les discriminations et la protection des droits des minorités.

[15] Le [Human Rights Education and Monitoring Center](#) est une association fondée en 2012. Ses thématiques d'action vont de la défense des droits de l'homme à la protection des droits des groupes vulnérables, marginalisés et discriminés (cf. les minorités religieuses, la communauté LGBT, les victimes de violences policières, etc.) ainsi que l'oppression sociale.

[16] Interprète officiel de la loi musulmane.

Amandine Dusoulier