

La gestion du fait religieux en Asie centrale : poursuite du cadre conceptuel soviétique et renouveau factice

Sébastien Peyrouse



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/295>

ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004

Pagination : 77-120

ISBN : 2-7449-0444-9

ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Sébastien Peyrouse, « La gestion du fait religieux en Asie centrale : poursuite du cadre conceptuel soviétique et renouveau factice », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 13/14 | 2004, mis en ligne le 23 avril 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/295>

La gestion du fait religieux en Asie centrale : poursuite du cadre conceptuel soviétique et renouveau factice

Au début des années 1990, la “nouvelle Asie centrale” qui succède à près d’un siècle et demi de domination russe, dont soixante-dix années d’un régime soviétique officiellement athéiste, ouvre une ère d’espoir pour une partie de la population croyante. Ce revirement est cependant trop abrupt pour ne pas susciter certaines appréhensions parmi les pratiquants. Beaucoup gardent en effet en mémoire les manipulations dont ils ont été l’objet au cours des dernières décennies et les promesses faites par Staline lors de la Seconde Guerre mondiale¹. Si nombre de bouleversements sont survenus avant même l’indépendance, lors de la perestroïka menée par M. Gorbatchev², le tournant de 1991 apparaît néanmoins comme un moyen de mettre un terme définitif à l’idéologie athéiste et aux persécutions religieuses. Les hommes au pouvoir aujourd’hui appartiennent en effet à la population éponyme, de tradition musulmane, et redonnent à l’islam, au moins en apparence, ses lettres de noblesse. Ces mesures en faveur de la religion sont d’autant plus nécessaires que les présidents en place doivent se défaire de leur image pesante d’anciens apparatchiks : tous ont été formés dans le moule politique soviétique et quatre d’entre eux ne sont que les anciens Premiers secrétaires du Parti communiste de leur république³.

Principal bénéficiaire de ces changements soudains ou montrés comme tels, l’islam réapparaît au grand jour par la construction et la réouverture, partout en Asie centrale, de centaines de mosquées. L’éducation religieuse, réprimée sous le régime soviétique, est autorisée tandis qu’une grande partie des oulémas sort de l’ombre. Si le régime soviétique avait laissé un certain nombre d’entre eux agir dans la mesure où ils acceptaient de se conformer au cadre d’expression imparti, beaucoup avaient préféré se réfugier dans la clandestinité ou mener leurs activités religieuses dans la plus grande discrétion. En 1992 toutefois, personne ne craint plus de détenir des ouvrages religieux à son domicile et un individu peut revendiquer sa foi sans pour autant encourir de conséquences professionnelles. Sont également impliquées dans cette

résurgence apparente de la foi toutes les croyances minoritaires, en particulier le christianisme, seconde religion de la région compte tenu des importantes minorités européennes qui y sont présentes depuis le XIX^e siècle. Des églises orthodoxes, mais également des maisons de prière catholiques et protestantes, sont reconstruites et/ou réouvertes.

La construction de nombreux édifices de culte, la nouvelle visibilité des pratiques et une vague de conversions difficile à chiffrer sont analysées comme un “élan” de la population vers la religion. De nombreux courants missionnaires voient dans ce retournement historique l'avènement d'une ère nouvelle et s'installent en Asie centrale. L'idée d'un renouveau religieux est donc véhiculée par les pouvoirs politiques et la population, tant à l'intérieur des frontières centrasiatiques qu'à l'étranger. Ce renouveau est d'autant mieux accueilli et célébré qu'il est pensé comme un juste retour, après sept décennies d'athéisme, du rôle de la religion dans l'histoire : « l'histoire de notre peuple, de notre culture est liée depuis des siècles à l'histoire de l'islam. »⁴ La chute du communisme est appréhendée comme ayant dépourvu les citoyens ex-soviétiques de tout cadre référentiel : la religion constituerait alors la première et la plus accessible des compensations au vide moral, spirituel et politique laissé par l'effondrement de l'Union soviétique. Cette idée est très largement relayée par chacun des chefs d'État de la région : Islam Karimov présente par exemple le développement de l'islam comme une compensation à « la dissolution du système des anciennes représentations et valeurs idéologiques ainsi que la nécessité de remplir le vide qui s'est instauré pour un certain temps. »⁵

Cette “résurgence” religieuse n'est cependant pas sans conséquences pour les pouvoirs politiques, qui assument de moins en moins les risques selon eux encourus à laisser se développer des mouvances religieuses dont quelques-unes sont politisées. Ce danger est d'autant plus vivement appréhendé que le “vide” idéologique post-soviétique, toujours selon les discours officiels, conduirait une partie de la population à se tourner vers un militantisme politico-religieux. Les États d'Asie centrale sont donc confrontés à de multiples interrogations et décisions parfois paradoxales. Comment préserver un cadre laïc, effacer le souvenir de l'athéisme militant et promouvoir la religion sous ses diverses confessions ? Comment accorder une place de choix à l'islam tout en maintenant les principes de la laïcité et en maîtrisant les mouvements que les autorités considèrent, à tort ou à raison, comme “dangereux”, “extrémistes”, “terroristes” ?⁶ Les pouvoirs en place ont répondu à cette dernière question dès la première moitié des années 1990 par un très net tournant autoritaire et ont argué de leur devoir de faire face aux “menaces de déstabilisation politique et sociale” dont les groupes religieux extrémistes seraient en grande partie responsables. Ce resserrement politique a considérablement restreint le champ public et sa part d'autonomie. Les exactions commises à l'encontre du fait religieux en Asie centrale ont été régulièrement dénoncées par les organisations de défense des droits de l'homme ; pour certains prati-

quants ou membres du clergé, cette évolution ne constitue qu'un retour aux normes et pratiques soviétiques.

Ce rapide panorama invite à réfléchir à la notion de "renaissance" de la foi ainsi qu'aux modes de gestion du religieux par les pouvoirs centrasiatiques. L'idée d'une "renaissance" de la religion suppose en effet une "mort" de cette dernière, laquelle aurait failli sous les coups répétés du régime précédent. Nul n'ignore pourtant que la religion n'a jamais cessé d'exister à l'époque soviétique, en Asie centrale comme dans le reste de l'URSS. Une approche, beaucoup moins courante, du fait religieux en Asie centrale consiste alors à mettre en perspective tant les ruptures que les continuités existant entre le régime précédent et l'indépendance, approche qui permet de nombreuses réflexions que nous amorcerons ici. Elle offre par exemple la possibilité de remettre en question l'idée d'une perte de la centralité suscitée par la fin du régime et présentée dans nombre d'écrits comme l'élément moteur de la montée du religieux⁷.

Nous chercherons donc à étudier dans cet article en quoi l'Asie centrale, malgré un certain nombre de changements que nous n'entendons pas nier, s'inscrit pleinement dans une continuité historique qu'une séparation en trois grands espaces temporels (régimes tsariste soviétique puis indépendance) simplifiée à l'extrême et qui n'est pas, par ailleurs, politiquement neutre. Dans cette perspective de continuité, nous nous attacherons à montrer en quoi le régime soviétique mais également son prédécesseur tsariste constituent des moments fondateurs dans un certain nombre de domaines, en particulier en matière religieuse. Leur étude s'avère alors incontournable afin de mieux comprendre la situation post-soviétique contemporaine. La gestion étatique du fait religieux en Asie centrale s'appuie en effet sur un cadre conceptuel soviétique qui n'a jamais réellement cessé d'exister, y compris pendant les quelques années de libéralisation religieuse.

I. Le concept de séparation de la religion et de l'État

Vitrine constitutionnelle et cadre officiel au lendemain de l'indépendance

Malgré certaines inquiétudes exprimées çà et là par les populations européennes, minoritaires en Asie centrale, les textes législatifs ainsi que les lois plus spécifiques consacrées à la religion adoptés entre 1991 et 1992 ont été élaborés sur les principes de la laïcité. Chaque Constitution, dans son préambule ou ses premiers articles, jette les bases de la laïcité dans le cadre d'un État dit démocratique⁸ et stipule la séparation de la religion et de l'État⁹. Seul l'Ouzbékistan n'introduit pas sa Constitution par le principe de laïcité mais précise dans l'article 61 la séparation de l'État et de la religion. Le président Karimov s'est par ailleurs attaché à effacer toute ambiguïté en ce sens en réaffirmant à plusieurs reprises le caractère laïque de l'État¹⁰. Conséquence de ce choix, les partis politiques dont le programme reposerait sur des fondements religieux sont interdits ; les organisations religieuses ne peuvent offi-

ciellement s'immiscer dans la vie politique et doivent limiter leurs activités au champ social qui leur est prescrit¹¹. Seul le Tadjikistan, par une réforme constitutionnelle adoptée en 1999, permet aux organisations religieuses de constituer des partis politiques. Cette réforme, qui s'inscrit dans le cadre des accords de paix de 1997, reconnaît par exemple le Parti de la renaissance islamique, lequel avait constitué l'un des principaux éléments de l'opposition au cours de la guerre civile, et l'autorise à prendre part aux affaires de l'État¹².

Deuxième principe fondamental, chaque État garantit la liberté de culte, la possibilité de célébrer une religion ou de n'en pratiquer aucune¹³. L'athéisme d'État est interdit et toutes les religions et croyants bénéficient officiellement de droits similaires¹⁴. Chaque individu est égal devant la loi quelle que soit son appartenance religieuse, ne peut être discriminé en raison de la religion qu'il pratique ni contraint de préciser son appartenance confessionnelle¹⁵. La croyance et la pratique religieuses d'un individu sont abordées sous le terme générique de "religion", écartant ainsi toute hiérarchisation officielle des confessions. Aucune Constitution en Asie centrale ne fait donc de l'islam la religion officielle du pays, aucun texte fondateur ne contient même les termes d'islam, de musulman ou de Coran. Nul statut de "dhimmitude" ou d'infériorité n'est officiellement imposé aux non-musulmans et les pays d'Asie centrale ne répondent pas juridiquement aux modèles en vigueur dans nombre de pays du Proche et Moyen-Orient. Les révisions constitutionnelles menées au Kazakhstan et au Kirghizstan respectivement en 1995 et en 2003 ne modifient en rien ces fondements.

Les législations centrasiatiques maintiennent donc les principes de la Constitution soviétique, qui stipulait la séparation de la religion et de l'État et la liberté de culte et de croyance. Le pouvoir soviétique se dédouanait ainsi de toute discrimination religieuse officielle en proclamant une liberté de papier : la Constitution de 1977 ainsi que celles de chaque république, adoptées en 1978, proclamaient toutes la liberté de conscience, le droit de pratiquer une religion ou de n'en pratiquer aucune. Après l'indépendance, la construction des États-nations centrasiatiques a favorisé une comparaison avec la Turquie de Mustapha Kemal, qui s'était elle aussi largement orientée vers la construction d'un État moderne fondé sur les principes de la laïcité. Cette comparaison a même été envisagée par certains des chefs d'État tels le président turkmène S. Niâzov, qui affirmait en 1994 qu'« il faut prendre en considération l'expérience des démocraties occidentales classiques (...), en premier lieu de la Turquie. »¹⁶ La comparaison apparaissait d'autant plus plausible que l'indépendance de l'Asie centrale avait suscité, au moins dans un premier temps, un rapprochement avec la Turquie. Pourtant, même si la laïcité centrasiatique peut rappeler celle de la Turquie d'Atatürk, l'espace post-soviétique a imposé un schéma inverse puisque, après avoir été interdite, la religion s'est vu octroyer un espace de liberté et d'action qu'elle n'avait jamais connu, tout en étant maintenue dans un cadre laïque.

Un resserrement rapide de la liberté religieuse

Dans un même temps, la libéralisation religieuse de la perestroïka et l'émergence de nouveaux mouvements missionnaires ont suscité de nombreux débats au sein des instances politiques, du clergé et de la population croyante. Les premiers considèrent en effet de manière discrète que le schéma occidental n'est pas applicable en Asie centrale et présentent la liberté religieuse comme une menace à la stabilité d'États jeunes, déclarés non encore prêts pour la démocratie¹⁷. La liberté religieuse est alors appréhendée au même titre que les libertés politiques : sans pour autant invoquer un retour aux normes soviétiques, qui restent condamnées dans le discours officiel, les autorités arguent de la nécessité de maintenir une certaine centralisation du fait religieux.

Ainsi, en Ouzbékistan et au Turkménistan, les débats menés au cours de la première moitié des années 1990 ont conduit à plusieurs révisions législatives faisant de leur Constitution une simple vitrine masquant des lois désormais beaucoup plus strictes. Celles-ci éloignent considérablement ces pays des normes fixées par l'OSCE auxquelles ils ont pourtant souscrit. Au Turkménistan, un amendement à la loi de 1991, décidé en 1995 et confirmé par une nouvelle législation effective depuis le 10 novembre 2003, impose à toute communauté religieuse de collecter 500 signatures de personnes majeures afin d'être enregistrée. Sous la pression internationale, cette règle a cependant été abandonnée en mars 2004 : néanmoins, une loi non écrite continue actuellement de refuser l'enregistrement à l'immense majorité des groupes religieux. L'Ouzbékistan modifie quant à lui sa législation en 1998 et impose à chaque mouvement religieux 100 signatures de personnes majeures¹⁸. Le prosélytisme y est officiellement interdit. Des centaines, voire de milliers de lieux de culte qui avaient émergé avec la libéralisation religieuse de la décennie précédente sont alors contraints, sous le poids de ces lois nouvelles, de fermer, la plupart ne parvenant pas à réunir le nombre de fidèles officiels exigé.

Alors qu'en 1993, 6 000 mosquées étaient recensées en Ouzbékistan, leur nombre tombe à 1 967 en 1998¹⁹ et continue de baisser dans les années suivantes. Les mosquées maintenues en activité suffisent cependant à faire officiellement acte de liberté religieuse : ainsi, le mufti d'Ouzbékistan Abdurašid-kori Bahromov se félicite, en 2001, de l'existence d'environ 2 000 mosquées contre seulement 80 sous le régime soviétique, "oubliant" les quelques milliers d'édifices fermés au cours de la seconde moitié des années 1990²⁰. Ces règles nouvelles affectent également les communautés chrétiennes puisque qu'une part considérable des croyants, majoritairement d'origine européenne, quittent en grand nombre l'Asie centrale pour regagner leur pays d'origine. Ne résistent alors à ce durcissement des législations que les principales communautés situées dans les grandes villes, l'interdiction du prosélytisme suspendant officiellement tout développement du christianisme en zone rurale²¹.

Au Kazakhstan, plusieurs projets sont avancés puis retirés, témoignant des hésitations des autorités ainsi que des diverses pressions qu'ils subissent en matière de droits religieux. Un amendement à la loi sur la liberté de conscience et d'association religieuses de 1992²² est par exemple rédigé au début de l'année 1999 par le ministre de l'Information et de la Concorde sociale [*social'noe soglasie*]. Ce projet devait faire du Kazakhstan l'une des républiques les plus répressives de l'ex-URSS en matière religieuse et conduire à une sévère restriction des droits des minorités religieuses et des mouvements dits "non traditionnels". Il a cependant été retiré sous la pression des organisations non gouvernementales, des observateurs internationaux et de différents gouvernements étrangers. Selon un rapport de l'OSCE, ce projet laissait place à différentes interprétations possibles, utilisables au cas par cas selon le mouvement et la situation considérée²³. Ainsi, un mouvement religieux n'aurait pu acquérir son plein droit d'existence qu'en prouvant sa présence depuis au moins dix années dans la localité précise où il était installé. Les procédures d'accréditation étaient rendues financièrement beaucoup plus lourdes et très complexes sur le plan administratif. Enfin, ce nouveau projet prévoyait un certain nombre de mesures juridiques à l'encontre des groupes non officiels comme la perte du droit de publier ou d'acquérir des biens.

Un autre projet de loi, élaboré en octobre 2000, a également été rejeté. Sa principale restriction était de rendre obligatoire l'enregistrement au ministère de la Justice²⁴. Les cours religieux particuliers devaient également y être interdits et, comme en Ouzbékistan, les laïcs n'auraient pu apparaître en public en habit ecclésiastique²⁵. Bien qu'annulé, ce projet a cependant été suivi d'une table ronde à Almaty en janvier 2001 au cours de laquelle ont été élaborés d'autres projets. Deux nouvelles propositions de loi ont été présentées au Parlement en janvier et février 2001, sans d'ailleurs que celles-ci ne soient révélées au public. Elles reprennent un certain nombre de mesures évoquées dans les projets précédents tout en excluant celles qui avaient suscité de trop vives protestations, telles que l'interdiction de dispenser des cours religieux privés. L'activité des "sectes" devait y être prohibée tout comme la préparation, le stockage et la distribution de littérature, de photos, de vidéos ou de tout matériel comprenant des idées religieuses considérées comme extrémistes²⁶. Un autre amendement inclus dans le projet de février 2001 mentionnait également que « les citoyens de la république du Kazakhstan, les étrangers et les personnes apatrides ne peuvent mener d'activités missionnaires sur le territoire kazakhstanaï que sur autorisation de l'organe d'État compétent. »²⁷

Le Kirghizstan entre dans le même schéma que le Kazakhstan. Les autorités gouvernementales ont elles aussi subi de fortes pressions de la part de certaines instances officielles pour amender la première loi, élaborée lors de l'indépendance, qui offrait à tout mouvement religieux présent sur le territoire de très larges libertés²⁸. Ainsi, dès novembre 1996, le président A. Akaev signe un décret obligeant toutes les communautés à renouveler leurs procédures d'enregistrement. À l'instar du Kazakhstan, le Kirghizstan tente d'éla-

borer un nouveau projet de loi en 1998, projet qui devait permettre d'exercer de considérables pressions sur les mouvements dits "non traditionnels". Les différentes confessions auraient pu, par exemple, continuer à importer des ouvrages religieux seulement si ces derniers n'étaient pas susceptibles de "perturber la paix sociale et d'attiser les conflits interethniques": l'autorisation était alors laissée au seul jugement des autorités gouvernementales sur cette question. Là encore, comme au Kazakhstan, se succède un jeu d'avancées et de reculs, le pouvoir hésitant à durcir la politique religieuse face aux réactions internationales que ces tentatives suscitent. Aujourd'hui, ces républiques s'en tiennent donc aux législations adoptées après l'indépendance. Enfin, au Tadjikistan, un resserrement de la liberté religieuse est constaté, en particulier à partir de 2000, au travers de différents discours du président E. Rahmonov qui, en dépit des accords passés au terme de la guerre civile, mettent en cause le Parti de la renaissance islamique et plus encore toute autre mouvance religieuse qui tenterait de se politiser. Ces discours ont été suivis de la fermeture de plusieurs mosquées.

II. L'instrumentalisation du religieux par le pouvoir : le calque soviétique ?

Aujourd'hui comme hier, la religion a constitué un élément à usage entre autres externe. Ainsi, le régime soviétique avait fait de la religion une vitrine vis-à-vis des pays du Tiers Monde qu'il souhaitait attirer dans son giron. Cette politique avait été particulièrement apparente à l'égard de l'islam, nombre de pays convoités par l'URSS étant majoritairement musulmans ou comptant de fortes minorités musulmanes. Dans cette perspective, l'Asie centrale avait été ouverte aux délégations étrangères dès 1964 tandis que Tachkent constituait la devanture de l'islam soviétique à l'occasion de diverses grandes conférences. C'est également dans cette perspective qu'une nouvelle madrasa, Al-Boukhari, avait été ouverte à Tachkent en 1971 ; quelques-uns de ses étudiants avaient même été autorisés à se rendre en Égypte et dans les pays arabes pour y terminer leurs études. En affichant son respect de l'islam, l'URSS souhaitait se présenter comme une puissance à la fois socialiste et islamique incontournable.

L'idée que la religion constitue un facteur d'ouverture sur l'extérieur a été particulièrement exploitée dans les premières années de l'indépendance. La mise en valeur de l'islam par les pouvoirs politiques avait alors pour but de séduire certains pays musulmans comme la Turquie, l'Iran et les pays arabes afin de s'insérer plus facilement sur la scène internationale. En conséquence, un certain nombre de missionnaires musulmans étrangers ont été les bienvenus dans la première moitié des années 1990. Cette politique a été très largement révisée dans les années suivantes et la fonction de vitrine du religieux a aujourd'hui évolué, compte tenu de la méfiance des pouvoirs envers un islam non maîtrisé et non nationalisé. La recherche de légitimité a par ailleurs été

peu à peu dirigée vers les pays occidentaux, ce qui a conduit tous les États d'Asie centrale, y compris les plus répressifs comme le Turkménistan et l'Ouzbékistan, à afficher une parité islam/christianisme orthodoxe et à jouer la carte du respect de leur diversité religieuse. Le fait religieux s'inscrit donc aujourd'hui davantage dans une instrumentalisation interne, même si les pressions de pays comme les États-Unis, l'Allemagne ou la Corée du Sud en faveur de leurs missionnaires chrétiens peuvent avoir un certain impact.

Les sociétés centrasiatiques actuelles proposent, au premier regard, une approche de la religion différente de celle imposée sous le régime soviétique. Malgré les restrictions législatives mentionnées, les pouvoirs politiques sont en effet en quête, dans le cadre de la construction des nouveaux États-nations, d'une légitimité qu'ils élaborent au travers d'une histoire revisitée par les historiographes officiels. La religion apparaît à ce titre comme l'un des éléments mobilisateurs de l'identité nationale. Les discours des présidents en place évoquent ainsi sans ambages le rôle fondateur de la religion dans la construction de la société nouvelle et lui vouent une fonction normative des valeurs morales : « il est indispensable de prendre tout ce qu'il y a de mieux dans la religion, car l'essentiel, c'est que la religion soutienne la morale »²⁹ affirme ainsi le président kirghize A. Akaev. La religion, autrefois à la périphérie de l'État, serait donc devenue, selon les termes mêmes de N. Nazarbaev, une composante majeure de la vie sociale et spirituelle³⁰. « Aucune société ne pourra imaginer son avenir sans le développement du potentiel spirituel, des valeurs spirituelles et morales dans la conscience de sa population. »³¹ Cette mise en valeur discursive de la religion permet aux pouvoirs d'accréditer l'idée qu'ils offrent à l'expression religieuse et tout particulièrement à l'islam une place inédite dans l'histoire récente de la région, au vu de la domination tsariste, considérée comme orthodoxe, puis de l'athéisme soviétique. Le caractère nouveau du fait religieux, lequel aurait été systématiquement dénié pendant une grande partie du XX^e siècle, trouve cependant rapidement ses limites.

Les ambiguïtés du fait religieux sous le régime soviétique

Malgré la politique de laïcisation violente menée durant les deux premières décennies du régime soviétique, Staline n'a pu faire l'économie d'une réhabilitation du religieux durant la Seconde Guerre mondiale. L'invasion de l'URSS par les armées nazies en 1941 a contraint le Premier secrétaire à mobiliser l'ensemble des citoyens soviétiques, y compris la population croyante qui, malgré la baisse des chiffres annoncés, n'en restait pas moins présente³². Les mesures décrétées n'ont toutefois pas conduit à une reconnaissance générale du fait religieux mais seulement de quelques-uns de ses pans les plus représentatifs. Le pouvoir promet ainsi à l'Église orthodoxe russe de nombreux avantages en échange d'une mobilisation en faveur de l'effort de guerre. En 1943, et pour la première fois depuis 1917, est nommé un nouveau patriarche. Le cadre organisationnel de l'Église orthodoxe est restauré : les évêchés

sont reconnus en tant qu'unités administratives ; l'Église peut de nouveau posséder des moyens de transport, fabriquer des objets de culte, percevoir des revenus et même publier un périodique, *Žurnal moskovskoj patriarhii*. L'islam se voit lui aussi accorder, bien qu'avec retard, de nouvelles structures : une direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan est fondée en octobre 1943, un certain nombre de mosquées sont ouvertes, ainsi que la madrasa Mir-i-Arab à Boukhara en 1945. En revanche, les autres mouvements ne bénéficient pas, ou de manière moindre, de ce soudain revirement.

Le caractère profondément circonstanciel de cette instrumentalisation de la religion, espérée unilatérale par le pouvoir, apparaît nettement par l'instauration d'une politique à deux vitesses. Les mouvements reconnus bénéficient des avantages promis principalement dans les régions où ils sont le plus représentés, faisant ainsi figure de vitrine, mais beaucoup moins dans les régions où ils sont minoritaires. L'Église orthodoxe profite par exemple de nouveaux droits en Russie européenne dès 1942 alors que ceux-ci ne sont effectifs en Asie centrale qu'à partir de la fin de la guerre³³. Nombre de croyants ont cru que ces droits recouverts seraient immédiatement supprimés une fois les armées nazies défaites. Le successeur de Staline, N. Khrouchtchev, tente en effet de revenir aux idées fondatrices du léninisme en remettant à l'honneur les valeurs de l'athéisme officiel, principe fondamental de la nouvelle société socialiste en construction. Ce retour de l'athéisme s'inscrit cependant dans un contexte politique plus large dans lequel Khrouchtchev cherche à légitimer son pouvoir en condamnant la politique de Staline, déclarée trop éloignée des objectifs léninistes.

Si les conséquences des campagnes athéistes menées sous Khrouchtchev entre 1958 et 1963 se sont révélées particulièrement douloureuses pour les croyants, cet épisode semble toutefois n'avoir été qu'une interruption dans le processus de réhabilitation officielle et partielle de la religion. Son successeur L. Brejnev met en effet un terme à la campagne athéiste et tente de jouer davantage la carte du compromis, pensé comme provisoire, entre État et religion. Les deux décennies du règne de Brejnev sont alors fondatrices pour l'Asie centrale et le reste de l'Union soviétique. Celui-ci, sans pour autant condamner ouvertement la politique menée par son prédécesseur, prend conscience de l'impossibilité d'exclure de la société, au moins à court terme, l'élément religieux, en particulier en zones "coloniales" comme l'Asie centrale. Cette dialectique pouvoir/religion conduit chacun des protagonistes à utiliser le camp adverse à ses propres fins dans le but de l'exclure à plus ou moins long terme. Certaines libertés religieuses sont ainsi garanties en échange du conformisme politique des mouvements reconnus. On assiste par exemple, en Asie centrale, à une résurgence du pèlerinage sur les tombes de saints ainsi qu'à une première réhabilitation de fêtes préislamiques comme Navrouz et Sajjil³⁴.

L'instrumentalisation du religieux ne fera que croître jusqu'au terme du régime soviétique. Les nombreuses réformes économiques et sociales lancées par M. Gorbatchev dans les années 1980 supposent en effet la collaboration de la société toute entière, donc des croyants et des institutions religieuses. La volonté d'ouverture vers l'Occident nécessite également des mesures plus tolérantes à l'égard des Églises, dont les persécutions sont régulièrement dénoncées. Le pouvoir prévoit ainsi à partir de 1988 une réforme de la législation religieuse, interprétée comme prémices de grands changements. Pour la première fois, les croyants ne sont plus mis au ban de la société mais sont au contraire reconnus comme des citoyens soviétiques à part entière. Les religieux se présentent eux-mêmes comme des alliés du pouvoir dans son indispensable restructuration sociale et entendent s'impliquer dans les efforts souhaités. Une grande majorité de mouvements religieux acquièrent rapidement de nouveaux droits et peuvent exercer leurs activités avec une liberté qu'ils n'avaient jamais connue sous le régime soviétique. Le "renouveau" de l'islam en tant qu'institution et enjeu social et national n'est donc aucunement le fait des régimes actuels, qui auraient fait resurgir "du néant" une religion totalement exclue sous le régime précédent, mais le fruit d'un processus déjà très largement entamé par l'URSS elle-même.

Continuité de l'instrumentalisation de la religion après 1991

La reconnaissance post-soviétique des organisations religieuses en tant que « soutien dans la société à une atmosphère saine, à la paix et la concorde, au maintien de la spiritualité »³⁵ ne fait en effet que perpétuer un phénomène d'instrumentalisation du fait religieux déjà ancien. Les discours mobilisateurs et volontaristes de la perestroïka, tout comme ceux de l'État indépendant aujourd'hui, invitent en effet toutes les composantes de la société à participer aux réformes en cours : « il est important que les fidèles des différentes confessions s'impliquent dans la construction du nouvel État, qu'ils s'intéressent à son renforcement et à son développement. »³⁶ La religion dans son ensemble est alors appréhendée comme l'un des éléments moteurs de la construction nationale. Tout comme M. Gorbatchev avait, dès 1987, invité le patriarche à l'accompagner à l'occasion de l'un de ses voyages officiels, les pouvoirs des nouvelles républiques centrasiatiques font participer de manière quasi systématique les représentants religieux, en particulier de l'islam et de l'Église orthodoxe, aux cérémonies les plus officielles. Au Kazakhstan, le mufti et l'évêque de l'éparchie orthodoxe sont même membres de la très officielle Assemblée des peuples³⁷. Cependant, chaque chef d'État, tout en impliquant la population croyante dans la construction de l'État, réaffirme parallèlement la laïcité du pays en confirmant la séparation de la religion et de l'État et en interdisant les partis politiques religieux. La reconnaissance du religieux s'arrête donc au strict cadre imparti unilatéralement par les autorités politiques, preuve selon ces États de leur respect de la laïcité.

Aujourd'hui en quête du tant attendu État-nation, les pouvoirs centraux asiatiques reconnaissent et mettent en exergue un certain nombre d'éléments religieux élevés au rang de marqueurs identitaires et étatiques, et toujours systématiquement subordonnés aux desseins de l'État. En invitant les mouvements religieux à constituer l'un des fondements du "renouveau national", ils contraignent ceux-ci à une folklorisation qui ne fait là aussi que perpétuer un processus largement entamé sous le régime soviétique. En effet, à partir de la Seconde Guerre mondiale, la réhabilitation du nationalisme russe par Staline conduit à une folklorisation de la culture. Ce processus atteint son apogée sous Brejnev : les héros nationaux de chaque république sont réinsérés dans un cadre soviétique tandis que les expressions populaires de la culture sont glorifiées au détriment de la "haute" littérature ou du passé politique. Les principales religions pratiquées en URSS sont elles aussi acculées à ce strict cadre folklorique, et nombre de leurs représentants s'en accommodent en échange d'une certaine liberté de culte. Hier comme aujourd'hui, la majorité de la population exprime son sentiment national et/ou religieux en participant à des jubilés, des journées de la culture et des fêtes traditionnelles sans pour autant fréquenter régulièrement les lieux de culte. Pour les nationalités non éponymes, l'expression publique d'une culture religieuse a constitué et constitue encore l'une des principales compensations au sentiment minoritaire. L'indépendance de 1991 n'a donc fait qu'accélérer la "nationalisation" du religieux commencée depuis plus d'un demi-siècle.

La folklorisation et l'instrumentalisation du fait religieux sont d'autant plus bénéfiques pour les pouvoirs en place que ceux-ci mettent en avant une reconnaissance de la religion tout en discréditant, au moins partiellement, les mouvements religieux impliqués. Ceci est particulièrement illustré par le Parti de la renaissance islamique tadjik (PRI), lequel a constitué le fer de lance de l'opposition au cours de la guerre civile³⁸. Une fois intégré dans le paysage politique, le parti a très largement modéré son discours et mis en sourdine son attente d'une islamisation de l'État³⁹. Le PRI déclare maintenant s'opposer strictement à toute méthode violente pour accéder au pouvoir. L'officialisation de ce parti et la modération qui s'en suit n'empêchent pas l'opposition de subsister et de se recomposer par le biais d'autres tendances politiques plus marginales. Le pouvoir tadjik accède ainsi à la demande d'une partie de la population en faisant acte de son respect pour la religion, y compris lorsque celle-ci s'implique en politique. Le PRI constitue toutefois un exemple rare puisque, pour la première fois dans l'Asie centrale contemporaine, des figures faisant publiquement référence au religieux ont obtenu des responsabilités politiques.

Impliquer la religion dans un certain nombre de manifestations officielles et donner des droits aux principaux mouvements religieux permettent également et surtout au pouvoir d'éroder la contestation. Cette tactique avait fait ses preuves en URSS, où une partie des croyants se déclaraient satisfaits de leur liberté religieuse limitée dans la mesure où ils pouvaient pratiquer leur

culte. Ce discours est aujourd'hui récurrent : l'Église orthodoxe est à ce titre particulièrement unanime, nul hiérarque ne se plaignant de pressions de la part des autorités. Dans toutes les républiques d'Asie centrale, les grandes figures du clergé clament la liberté accordée et la juste gestion du religieux par le pouvoir politique⁴⁰. Le paroxysme est atteint au Turkménistan, où les mosquées et les églises constituent tant des lieux de culte que de révérence au Turkmenbashi. Les responsables musulmans comme orthodoxes sont contraints de proférer leurs louanges au chef de l'État lors des services religieux. La situation n'est pas sans rappeler les discours de l'Église orthodoxe sous le régime soviétique, obligée de vanter les mérites du grand Staline à chacun de ses anniversaires. Cette politique a pour effet de marginaliser les quelques voix discordantes.

On retrouve là le double paradoxe, déjà prégnant sous le régime soviétique, qui conduit, dans le cadre de pays répressifs, à un affaiblissement des mouvements religieux quelle que soit leur attitude à l'égard du pouvoir. Les deux options, coopérer ou résister, conduisent en effet toutes deux à l'affaiblissement, certes dans des mesures différentes difficilement évaluables. La normalisation qui consiste à accepter les règles de l'État implique en effet une institutionnalisation du mouvement. Celui-ci gagne en droits religieux avec la possibilité de pratiquer le culte ouvertement mais perd de son unité en suscitant dissensions et schismes en son sein puisque tous n'acceptent pas le jeu de soumission demandé. Dans un même temps, les mouvements qui refusent d'entrer dans le moule imposé par le pouvoir sont voués à la clandestinité et, ainsi faisant, perdent là encore une partie de leurs fidèles car tous ne peuvent assumer l'illégalité qui s'en suit. Ainsi, dans les républiques les plus répressives comme l'Ouzbékistan, le pouvoir n'accorde plus aucun espace d'autonomie aux croyants, ouvrant alors involontairement la voie à une opposition par la foi à l'État et, en conséquence, au sentiment que la hiérarchie religieuse est corrompue et détachée des besoins réels de la population croyante.

L'État face à des mouvances islamistes soi-disant "nouvelles"

Parallèlement à la mise en valeur de la dite liberté religieuse de chaque république, les chefs d'État ne cessent d'invoquer l'émergence inquiétante de mouvements religieux dont l'objectif, éminemment politique, serait de renverser le pouvoir en place et de créer un État théocratique. Sont ici visés non les confessions chrétiennes, qui ne nourrissent aucune ambition politique, mais les mouvements musulmans fondamentalistes. Ceux-ci sont présentés comme étant le fait de missionnaires et groupements qui profiteraient de la période dite de transition pour s'implanter et tenter de déstabiliser ces jeunes États⁴¹. Les mouvements religieux intégristes seraient par ailleurs un phénomène essentiellement étranger émanant d'États musulmans tels que l'Afghanistan, le Pakistan ou les pays arabes. Plusieurs groupes marginaux et tous interdits revendiquent en effet aujourd'hui, en Asie centrale, un retour

aux normes premières de l'islam, la restauration du califat et un respect strict de la charia.

Cette menace islamiste, bien que non négligeable, est jugée par de nombreux observateurs comme excessive : les mouvements fondamentalistes les plus présents en Asie centrale, essentiellement localisés en Ouzbékistan et au Tadjikistan, n'ont pas aujourd'hui les moyens militaires de renverser le pouvoir. Malgré les actions menées en 1999 et 2000 dans la région de Batken (Kirghizstan), ils restent désorganisés et n'ont pas bénéficié d'une mobilisation de la population en leur faveur. Est en outre mise en cause leur réelle volonté d'imposer un régime théocratique et de restaurer le califat dans un cadre régional supra-étatique. À titre d'exemple, le Parti de la Renaissance islamique au Tadjikistan n'a jamais clairement précisé les modalités relatives à la mise en place d'un tel État. Par ailleurs, nombre de ses membres formés à l'étranger, en particulier dans l'Afghanistan des talibans, sont aujourd'hui revenus sur leur position.

L'État, dans son rôle paternaliste, tente toutefois de s'ériger en protecteur de la stabilité et de la concorde sociale contre des mouvements qualifiés d'"intégristes", généralement regroupés sous le terme de "sectes" pour l'ensemble des religions et sous celui de "wahhabite" pour les musulmans. Apparaît alors ici le deuxième volet de l'instrumentalisation du fait religieux : la diversité religieuse est présentée comme l'un des symboles du respect de la démocratie par les nouveaux États de la région mais la lutte contre l'intégrisme est dans un même temps appréhendée comme l'unique moyen de garantir cette démocratie. Prétexter la mise en danger de la stabilité républicaine et laïque constitue en effet l'idée centrale des autorités selon lesquelles les pays d'Asie centrale ne sont pas encore prêts pour la démocratie. Ce leitmotiv n'est pas spécifique à la zone mais s'inscrit dans un cadre largement post-soviétique : plusieurs autres républiques de l'ex-URSS ont instrumentalisé la menace de l'islam intégriste afin de museler l'opposition et de justifier certaines politiques répressives, par exemple les deux guerres en Tchétchénie menées par le pouvoir russe.

Le postulat du caractère foncièrement récent des mouvances fondamentalistes centrasiatiques semble lui aussi sujet à discussion, oblitérant une fois encore un héritage soviétique non négligeable. En effet, la plupart des mouvements religieux, même parmi ceux déclarés nouveaux, étaient déjà présents sous le régime soviétique et un certain nombre de mouvances musulmanes politisées constituaient déjà l'un des rares vecteurs possibles de contestation du système dans les années 1970. Les idées politiques islamiques alors en vigueur au Moyen-Orient avaient été véhiculées par une nouvelle génération de théologiens parvenus à acquérir une éducation religieuse non officielle. Tous avaient cependant reçu leur formation en Ouzbékistan dans la seule madrasa officielle de l'époque, Mir-i Arab, certains d'entre eux ayant même exercé la fonction d'imams ou de professeurs. Ils avaient cependant été exclus des postes officiels et avaient commencé à constituer un islam officieux, en

particulier dans la vallée de Ferghana⁴². Ont ainsi émergé des mouvements comme *Mujaddidiya* (réformateurs), lesquels se refusaient tant à l'évolution imposée par le régime qu'au processus de traditionnalisation. Ces mouvements cherchaient à politiser les croyants et à mettre en marche un processus de réislamisation selon des préceptes pensés comme étant ceux de l'islam d'origine. La répression du régime soviétique les a empêchés de diffuser largement leurs idées même si, en contrepartie, l'interdiction, pour tout citoyen, de posséder et de distribuer de la littérature religieuse et l'impossibilité réelle d'imprimer le Coran a contribué à donner à ces mouvements une aura certaine. Les idées fondamentalistes ont pu ainsi être diffusées progressivement, en particulier par les quelques croyants qui avaient pu accomplir le hadj.

L'officialisation contrainte de l'islam traditionnel et le soutien au conservatisme religieux

Le pouvoir s'efforce aujourd'hui de préserver le mode de gestion de la religion en vigueur sous le régime soviétique en maintenant le fait religieux sous son plein et entier contrôle et en lui interdisant toute autonomie réelle. Cette systématisation enracine les pouvoirs dans leurs contradictions puisqu'ils sont accusés de maintenir le système soviétique sous couvert d'un discours vantant leur nouveauté et leur rupture avec le régime précédent. Les autorités tentent donc de se dédouaner de tout "soviétisme" en rappelant la vague de construction de mosquées et de madrasa, la liberté religieuse proclamée, l'implication de l'islam dans la construction nationale, la remise en valeur de traditions nationales comme les fêtes et les pèlerinages. C'est dans cette lignée que s'inscrit le mufti d'Ouzbékistan, qui se félicite de la coopération réciproque avec les autorités : « les autorités officielles ont bien compris que c'est précisément la variante traditionnelle de l'islam qui permet à l'Ouzbékistan de préserver la paix et la stabilité, c'est pourquoi le pouvoir est de notre côté. »⁴³ Cette approche s'enracine dans l'époque gorbatchévienne, lors de la prise de conscience par les autorités soviétiques de la nécessité de mobiliser la population croyante afin de mener à bien les grandes réformes nécessaires au pays.

Comme sous le régime soviétique, le pouvoir encourage une forme de conservatisme, la soi-disant menace terroriste permettant en contre-partie d'étouffer toute opposition, même modérée. L'islam centrasiatique est en effet marqué par un traditionalisme spécifique, empreint de pratiques préislamiques et soufies, qui donne toute sa couleur au fait religieux local. Le pouvoir soviétique n'avait pu contrer la résurgence puis le développement de ces pratiques traditionnelles telles que le pèlerinage sur les tombes des saints, perçues comme une concurrence au monopole idéologique de l'État. Il avait alors parfois cherché, paradoxalement, à soutenir les théologiens les plus radicaux opposés à ce traditionalisme religieux car considéré comme incompatible avec les normes du califat. Les dirigeants de la Direction spirituelle ont ainsi dû chercher des justifications théologiques à opposer à ces pratiques

dans les préceptes d'autres écoles que celle, hanéfite, de l'islam centrasiatique quotidien, et certains se sont tournés vers un wahhabisme ne disant pas son nom⁴⁴. Le pouvoir soviétique a soutenu certaines de ces tendances conservatrices, présentes en particulier dans la vallée de Ferghana, et a par exemple laissé s'exprimer dans les médias des activistes musulmans opposés au culte des saints et du zijarat⁴⁵. Cette politique générale a été relayée par le mufti Ziâuddin Babahanov, qui a interdit toute interprétation et fatwas hors de celles données dans le cadre de la Direction spirituelle et qui est aujourd'hui considéré par certains comme le premier théologien wahhabite d'Asie centrale⁴⁶.

Sous couvert cette fois de défendre l'islam traditionnel, le pouvoir post-soviétique étouffe lui aussi toute autonomie de pensée et se refuse au dialogue même avec les théologiens modernistes. On retrouve là, une fois encore, des procédés soviétiques selon lesquels toute opposition, quelle qu'elle soit, est étiquetée des termes dépréciatifs en vigueur. Seule la terminologie a changé puisque toute expression religieuse cherchant à s'extirper du cadre officiel, après avoir été "anti-soviétique", est aujourd'hui qualifiée de "wahhabite". Cette rigidité de l'État, assimilant injustement des modérés partisans de la séparation entre l'État et la religion et des fondamentalistes partisans d'un retour à l'islam des origines, suscite des réactions à la période soviétique comme aujourd'hui. Ainsi, ces théologiens hanéfites tel Muhammadzan Rustamov, plus connu sous le nom de Domulla Hindustani, réclamaient déjà sous le régime soviétique une réelle non-ingérence de l'État dans le religieux. Celui-ci cherchait en effet à ne pas s'opposer frontalement aux autorités soviétiques mais avait constitué une école clandestine destinée à servir d'alternative aux préceptes imposés par le régime de l'époque⁴⁷. Tout en étant impliqué dans les structures étatiques, Domulla Hindustani a maintenu une vision négative de la gestion administrative de la religion et mis en cause la non-séparation, dans la pratique, de la religion et de l'État. Il s'est toutefois refusé à toute méthode violente et à toute compromission avec les mouvements islamistes prônant la violence et la non-séparation de la religion et de l'État.

Nombre de théologiens ouzbeks inspirés de lui arguent aujourd'hui encore que l'islam ne peut être étatisé. Ils sont d'autant moins "intégristes" qu'ils ne remettent pas en cause le pouvoir séculier, refusent la perspective de partis politiques à fondement religieux et condamnent à ce titre les mouvements islamistes. Ils appréhendent la politisation de l'islam comme "salafite", un jugement la rendant selon eux incompatible avec l'islam centrasiatique traditionnel. La politique du pouvoir en matière religieuse suscite donc deux types de réaction, que les autorités assimilent en une seule mouvance décriée comme "wahhabite", alors qu'elles ne partagent que leur volonté de changer certaines règles imposées par l'État mais s'opposent frontalement dans les solutions qu'elles proposent. La volonté des pouvoirs actuels de maintenir les structures soviétiques sans aucune prise en compte des revendications des

musulmans modérés a toutefois conduit certains d'entre eux à se tourner vers des mouvements plus radicaux souhaitant une politisation de l'islam.

*Le maintien du principe de la classification
des mouvements religieux*

L'instrumentalisation du fait religieux suppose également de choisir les tendances que le pouvoir considère comme officielles, adaptées à l'histoire et la culture des républiques d'Asie centrale, et celles qu'il condamne comme étrangères ou "non traditionnelles". Cette classification des mouvements religieux est particulièrement révélatrice puisqu'elle est très largement calquée sur celle qui avait prévalu sous le régime soviétique, elle-même d'ailleurs en partie héritée de l'époque tsariste. Les autorités définissent ainsi des religions dites traditionnelles, c'est-à-dire considérées comme ayant joué un rôle particulier dans l'histoire nationale. Ce sont, pour les cinq républiques d'Asie centrale, l'islam sunnite hanéfite dans sa version imposée par les autorités politiques et le christianisme orthodoxe russe en tant que religion de la principale minorité nationale de la région. Seul le Kazakhstan a concédé un rôle particulier à l'Église catholique (signature d'un Concordat avec le Vatican dès 1998), cette république ayant été l'un des principaux lieux de déportation des minorités allemande et polonaise sous Staline.

Parallèlement à ces religions, d'autres confessions représentatives des minorités nationales présentes sont reconnues : le judaïsme, l'Église catholique pour les Allemands et les Polonais, l'Église luthérienne pour l'autre part des Allemands. Celles-ci sont souvent invitées à participer à certaines manifestations officielles sur la liberté religieuse, les problèmes du "terrorisme" et le développement de "l'intégrisme", ou mises en exergue comme symboles de la diversité religieuse du pays lors de la visite de délégations étrangères. En Ouzbékistan par exemple, les représentants des Églises catholique et luthérienne de Tachkent sont systématiquement invités à témoigner de toute l'estime qu'ils ont pour la politique religieuse d'I. Karimov et de la liberté d'action dont ils profitent dans le pays⁴⁸. Cette classification prévaut également dans les autres républiques de l'ex-URSS puisque y sont reconnues comme "traditionnelles" les Églises pensées comme nationales : l'Église orthodoxe en Russie et Biélorussie mais également dans toutes les républiques de la région, l'Église uniate en Ukraine, l'Église arménienne en Arménie, l'Église géorgienne en Géorgie, etc.

Un certain nombre d'autres cultes, en particulier d'obédience protestante comme les baptistes, adventistes du septième jour, pentecôtistes etc., sont également reconnus mais à des degrés divers et selon des modes non dénués d'ambiguïtés. À l'exception du Turkménistan, où elles sont interdites, ces confessions ont un droit légal d'existence dans les autres pays de la zone. Elles sont soumises à un strict contrôle en Ouzbékistan mais bénéficient d'une large marge de manœuvre au Kazakhstan et au Kirghizstan. L'ambiguïté du traitement qui leur est destiné réside dans le fait que, malgré une reconnais-

sance officielle, ces mouvements ne sont pas réellement considérés comme appartenant aux religions “traditionnelles” et sont même parfois appréhendés comme “sectes”. Ce schéma de classification reste empreint des critères soviétiques : à l’exception de l’islam officiel, du judaïsme, du bouddhisme et des confessions chrétiennes précédemment citées, les autres mouvements étaient déjà amalgamés dans un grand ensemble compact qualifié de sectaire. Dans un même temps, cette désignation volontairement péjorative n’a pas empêché, tant sous le régime précédent qu’aujourd’hui, d’accorder à certains d’entre eux une base légale tandis que d’autres étaient et restent systématiquement condamnés.

Quelle que soit la reconnaissance de ces confessions, celles-ci se distinguent des précédentes en ce qu’elles ne sont pas intégrées aux manifestations ou structures officielles. Même au Kazakhstan, qui leur réserve pourtant un traitement bien plus libéral, les mouvements protestants ne sont pas impliqués dans la très officielle structure qu’est l’Assemblée des peuples. En Ouzbékistan, malgré leur reconnaissance juridique, les plus représentatifs comme les baptistes – qui comptent par ailleurs davantage de fidèles que les plus officielles Églises catholique et luthérienne – ne sont pratiquement jamais invités aux conférences officielles sur la religion. La seule nouveauté amenée par la situation post-soviétique réside en fait dans l’arrivée de missionnaires étrangers et la constitution de nouveaux groupes qui ajoutent à la confusion du classement. Les autorités font ainsi généralement la distinction entre “sectes” nouvelles et “sectes” anciennes, les premières étant réprimées tandis que les secondes sont tolérées. Certains groupes baptistes installés depuis longtemps en Asie centrale ont par exemple subi des pressions parce qu’ils étaient financés et dirigés par des missionnaires étrangers et étaient alors considérés comme des “sectes”, tandis que des groupes de la même confession sont reconnus et laissés en paix lorsqu’ils n’organisent pas d’actions prosélytes trop apparentes.

Ainsi, en Asie centrale comme dans les républiques voisines, le caractère étranger d’un mouvement est souvent associé à la notion de prosélytisme et de nouveauté, forcément suspecte. La peur du nouveau est toutefois un phénomène qui déborde très largement la question du legs soviétique en matière religieuse⁴⁹. Cette classification en “sectes” ne relève par ailleurs d’aucune étude et débat sociologiques sérieux mais est soumise à la seule appréciation du pouvoir politique. La définition de la “secte” et les critères de dangerosité censés la caractériser diffèrent toutefois très largement entre l’Occident et les républiques post-soviétiques. Aucun mouvement chrétien en Asie centrale ne se réclame par exemple d’un combat politique ni n’impose à ses croyants un retrait complet de toute vie sociale comme cela a pu être constaté dans certains nouveaux mouvements religieux occidentaux. Tous ceux présents dans la région acceptent au contraire la législation en vigueur. Le principal critère retenu à leur encontre en tant que “secte” reste alors la nouveauté

du mouvement, l'origine étrangère de ses représentants et la rapidité de son développement en fonction du prosélytisme mené.

L'amalgame entre différents mouvements et leur classification en un ensemble compact dit "sectes" ou religions "non traditionnelles" permet au pouvoir, comme sous le régime soviétique, de faire peser sur eux une épée de Damoclès : ils sont tolérés s'ils acceptent de se plier au cadre, souvent restreint, qui leur est imposé, et réprimés dans le cas contraire. Le qualificatif de sectaire permet de discriminer non seulement les mouvements chrétiens gênants mais également les différentes tendances de l'islam qui ne répondent pas aux normes de l'État. Cette classification permet de faire d'une pierre deux coups : ces mouvements sont condamnés officiellement non parce qu'ils sont des sectes mais parce qu'ils sont considérés comme dangereux pour la société ; dans un même temps, les autorités font acte de tolérance religieuse puisque toutes sortes de mouvements, y compris certaines autres "sectes", peuvent être tolérés. Ainsi, le caractère discréditant du terme de "secte" est utilisé à des fins politiques tant dans la propagande athéiste que dans celle des nouveaux pouvoirs, rendant le classement à géométrie variable : l'antisoviétisme dont ils étaient accusés a aujourd'hui laissé place à une discrimination terminologique par des qualificatifs tels que wahhabisme, auquel sont systématiquement associées les idées de déstabilisation, fanatisme, intégrisme, etc.

Ce classement en religions "traditionnelles" et "sectes" est d'autant plus facile à manier par le pouvoir qu'il est tout à fait compréhensible pour la population et revêt un caractère historique. Il émane en grande partie du régime tsariste et relève de la perspective unilatérale de l'Église orthodoxe. En effet, à l'instar des Églises majoritaires en Occident, l'orthodoxie a su imposer au pouvoir tsariste son propre schéma en marginalisant la plupart des autres mouvements religieux qui constituaient une concurrence virtuelle. Cette classification a été reprise par un régime soviétique qui se déclarait pourtant athée. La persistance de terminologies discriminantes révèle également l'état de méfiance réciproque qui anime la majorité des mouvements chrétiens entre eux. Ainsi, les Églises dites traditionnelles s'accordent une reconnaissance mutuelle mais désavouent publiquement la plupart des courants protestants, les luthériens participant également parfois à ce rejet de leurs coreligionnaires. À ce titre, l'ouvrage paru à Tachkent sur l'histoire du christianisme en Asie centrale aux XIX^e et XX^e siècles est révélateur : tous les mouvements chrétiens autres qu'orthodoxe, catholique, luthérien et arménien sont rassemblés en un dernier chapitre sous le titre « les sectes chrétiennes au Turkestan »⁵⁰. Ces représentants religieux ne font ainsi que justifier, par leur propre analyse, la soi-disant justesse des choix politiques proposés par les autorités.

Le legs soviétique reste donc fondateur dans la taxinomie des religions : outre une classification largement calquée sur le système précédent, la question nationale continue aujourd'hui encore de constituer l'élément clef de la définition d'un groupe et permet de justifier la reconnaissance ou non d'une

religion historiquement liée à lui. S'explique ainsi le statut accordé à l'Église orthodoxe ainsi qu'aux autres Églises représentatives d'une ou plusieurs minorités nationales présentes sur le territoire tandis que d'autres mouvements, dont le caractère national est moins évident et plus éclectique, sont soumis à davantage de pressions, surtout lorsque ceux-ci militent pour la conversion des autochtones.

III. Persistance et résurgence des structures soviétiques de contrôle de la religion

Le système soviétique en matière religieuse a été d'autant plus préservé aujourd'hui sur le plan institutionnel que les autorités n'ont pas souhaité supprimer ni même parfois changer les structures d'encadrement. Les lois relatives au fait religieux restent donc largement supervisées par des organismes étatiques qui mettent inévitablement en cause le principe de séparation de l'Église et de l'État. Cet encadrement administratif est en effet destiné à maintenir les pressions sur toutes les communautés religieuses et leurs activités : procédure d'enregistrement, contrôle des discours théologiques, limitation de la diffusion des ouvrages religieux, de l'enseignement, des activités caritatives, etc.

Les Directions spirituelles des musulmans

Chaque république dispose aujourd'hui d'une Direction spirituelle ou d'une structure équivalente chargée de superviser la communauté croyante et les oulémas. L'origine de ce cadre structurel remonte au régime tsariste : une Assemblée spirituelle des musulmans avait été fondée dès 1788 sur décision de Catherine II, même si sa juridiction ne s'était jamais étendue jusqu'à l'Asie centrale. Elle offrait à l'islam une reconnaissance officielle et permettait à l'État de mieux superviser l'expression religieuse par un contrôle bureaucratique puisqu'en échange des droits accordés, l'Assemblée devait alléger complètement au pouvoir politique. Instaurée en 1943⁵¹, la Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan perpétue, après la rupture des années 1920-1930, le cadre de contrôle imposé sous le régime tsariste : toute décision prise par la Direction doit être contrôlée par l'État. Le pouvoir canalise ainsi les mouvements les plus influents, dissuadant les croyants, par une reconnaissance officielle, de partir dans les rangs des tendances dissidentes et faisant valoir la garantie d'une liberté religieuse même minimale. Ces structures permettent également de cerner tous ceux qui refusent de se conformer à la politique gouvernementale. Ainsi, les groupes musulmans non soumis à la Direction spirituelle sont déclarés hors la loi. Plus officieusement, - le strict contrôle de la religion que supposent ces structures s'inscrit dans les desseins de l'idéologie du Parti, à savoir aider le phénomène religieux à se décomposer de lui-même au fil de la construction de l'idéal communiste.

Les nouveaux États indépendants présentent au contraire leur Direction spirituelle nationale comme un moyen de faciliter et d'encourager le développement de la vie religieuse. Ce principe institutionnel est cependant contesté par certains puisque aucune institution suprême n'est censée exister en islam et qu'il symbolise en réalité l'immixtion des instances politiques dans le religieux. La Direction spirituelle apparaît ainsi comme une institution émanant de la domination russo-soviétique, qui plus est stalinienne, et dénuée de toute légitimité spirituelle. Son abolition était d'autant plus attendue au début des années 1990 que les autorités politiques avaient affiché leur respect de l'islam par plusieurs signes et événements ostentatoires. Elles n'ont cependant pas supprimé l'institution mais l'ont adaptée à leurs propres fins en la nationalisant. En effet, dans le cadre de la construction d'États-nations, chaque république a refusé toute structure supra-étatique et instauré sa propre Direction. Par ces mesures, les autorités ont cru effacer le souvenir soviétique tout en maintenant le contrôle sur les activités religieuses musulmanes.

Malgré ces remaniements, les Directions spirituelles ont suscité une réelle opposition. Les décisions – fatwas – rendues par elles sont vues comme de simples décrets signés par des autorités civiles s'arrogeant une légitimité religieuse et sont donc considérées par certains comme dépourvues de toute valeur théologique. L'opposition à cette institution s'est manifestée tout d'abord au travers de ceux qui, extérieurs à elle, ont réclamé et œuvré pour son abolition. D'autres, plus ou moins impliqués en son sein, ont souhaité la rendre davantage autonome afin de la détacher progressivement de l'État et de lui conférer une plus grande légitimité. Cette dissidence interne était d'actualité dès le régime soviétique⁵² mais s'est exprimée plus ouvertement après l'indépendance, en particulier en Ouzbékistan. Ainsi, Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf, mufti d'Asie centrale puis d'Ouzbékistan de 1989 à 1993, avait vu en l'indépendance la possibilité d'instaurer une nouvelle politique religieuse. Constatant la persistance de la politique menée, celui-ci s'est efforcé d'atténuer la confrontation entre musulmans sur cette question et de libérer progressivement la Direction spirituelle de la tutelle de l'État.

La politique "indépendantiste" du nouveau mufti a suscité les foudres des autorités politiques. Celles-ci ont rapidement décidé de reprendre le contrôle de la Direction spirituelle d'Ouzbékistan en s'appuyant sur les conflits et intrigues divisant les théologiens en place. Le pouvoir a même soutenu l'ancien mufti Šamsiddin Bobohonov, en poste entre 1982 et 1989, lequel s'était montré particulièrement docile envers le régime soviétique. L'État parvient à ses fins dès décembre 1992, soit un peu plus d'un an après l'indépendance : les bâtiments administratifs de la Direction spirituelle sont scellés, une importante part des archives est confisquée, l'ensemble du personnel de la Direction est démis. Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf est remplacé par un nouveau mufti, M. Abdullaev, beaucoup plus soumis à la conformité étatique. La Direction spirituelle est alors obligée de renoncer à toute indépendance, se plie aux contrôles et injonctions de l'État et reste la structure

qu'elle avait été sous le régime soviétique. Les muftis apparaissent de nouveau comme de simples pions manipulés par l'État et dont le manque de légitimité est accentué par leurs connaissances théologiques parfois très relatives.

Le refus de la mainmise étatique sur la Direction spirituelle a toutefois suscité, au Kazakhstan par exemple, des actions plus violentes. Ainsi, en décembre 1991, plusieurs leaders religieux soutenus par le parti nationaliste kazakh Alaš et réunis dans une mosquée d'Almaty tentent de démettre le chef de la Direction spirituelle, R. Nisanbaev, en l'accusant de corruption et de persécution des leaders religieux⁵³. Les protagonistes créent un comité provisoire constitué d'une douzaine de membres et élisent un nouveau mufti, I. Manšalo, alors imam de Taldy-Kurgan. Comme en Ouzbékistan, les autorités kazakhes refusent de modifier les règles établies par le régime soviétique. Décidé à maintenir Nisanbaev, le pouvoir envoie les forces spéciales pour mettre un terme à cette tentative de putsch au sein de la Direction spirituelle. Le comité provisoire fait marche arrière : les principaux protagonistes tels Manšalo perdent leur fonction d'imams tandis que d'autres se rallient au pouvoir afin de conserver leur poste. Pendant les premières années de l'indépendance, les autorités kazakhes continuent à limoger les membres du clergé insuffisamment soumis, malgré les remous parfois suscités par ces décisions⁵⁴. Le mufti actuellement en poste, A. Derbisaleev, apparaît quant à lui comme une pâle figure aux connaissances théologiques douteuses. Au Kirghizstan, l'ancien mufti Kimsanbaj Abdurahmanov, qui s'était lui aussi montré trop indépendant, a été révoqué en août 2002 ; si ce geste n'est pas officiellement dû à son insoumission politique, il a cependant suscité de grosses polémiques au sein de la communauté croyante.

Le muftiyyat est, dans toutes les républiques de la région, censé nommer et démettre les ministres du culte mais nombre d'imams nouent des liens avec des personnalités politiques de manière à ce que celles-ci interviennent pour leur nomination. On observe cependant de très sensibles différences entre les républiques. En Ouzbékistan, toute mosquée qui refuse de se soumettre au contrôle de la Direction spirituelle est aussitôt cataloguée de "wahhabite" et subit la répression politique. Au Kazakhstan, nombre de mosquées restent indépendantes sans pour autant encourir de véritables risques : sur 473 recensées dans les régions du Sud du pays, seules 114 seraient subordonnées à la Direction⁵⁵. En ce sens, le Kazakhstan s'inscrit davantage dans un legs gorbatchévien de libéralisation contrôlée de la religion tandis que l'Ouzbékistan a choisi de maintenir un système beaucoup plus étroit et proche des normes brejnéviennes. Certaines républiques comme le Tadjikistan ont essayé de se dédouaner de l'accusation de perpétuer le système soviétique en changeant le nom des structures. La communauté musulmane du pays est ainsi supervisée par le Centre islamique du Tadjikistan. Dirigé par un conseil des oulémas constitué de 27 grandes figures musulmanes officielles, le Centre reste néanmoins tout autant contrôlé par l'État et est nettement calqué sur le système des Directions spirituelles des autres républiques. Le responsable qui dirige

cette institution est entièrement soumise aux autorités et ne revêt que peu de légitimité aux yeux de la population croyante, qui le considère comme une personnalité civile ayant en charge les questions religieuses. La marge d'autonomie du clergé musulman au Tadjikistan est donc là aussi extrêmement réduite : officiellement nommés après discussion entre les autorités locales et les fidèles de la mosquée, les imams doivent en fait être certifiés par le Centre islamique, *i.e.* par les autorités laïques.

Malgré les contestations à l'encontre de ces structures, les autorités politiques n'en ont pas moins atteint leur objectif, au moins dans certaines républiques, à savoir contrôler l'ensemble de la religion tout en affirmant l'indépendance de cette dernière. Beaucoup d'oulémas se déclarent en effet satisfaits des conditions actuelles dans la mesure où ils peuvent pratiquer librement leur culte. Se retrouve ici de manière persistante l'efficacité du compromis proposé par le régime soviétique, lequel achetait la loyauté du clergé en échange de la possibilité de pratiquer le culte, même dans un cadre restreint. Les conflits entre les oulémas et les autorités politiques sont plus rares dans des républiques comme le Kirghizstan où, malgré un contrôle de l'institution religieuse, l'islam bénéficie d'un espace de liberté suffisant pour satisfaire une partie du clergé et de la population croyante. Nombre d'imams se contentent alors d'assurer les activités religieuses liées à leur mosquée, sans pour autant nourrir de grands idéaux sur le développement de l'islam, et réfutent tout objectif politique. Cette structure est en revanche davantage remise en cause dans les républiques les plus répressives telles que l'Ouzbékistan, où les oulémas sont dépourvus de tout espace d'autonomie. Certains imams jugent la situation actuelle plus difficile que celle qui prévalait sous Brejnev par exemple, voire comparable à celle des persécutions religieuses des années 1920-1930, lorsque les oulémas étaient acculés à une pleine et entière soumission sans en retirer la moindre compensation. Si le contexte reste cependant différent de celui des persécutions staliniennes, la pression exercée sur la religion peut difficilement être analysée comme un "renouveau". Dans cette perspective, la construction de nouvelles mosquées ne constitue réellement qu'une vitrine au service d'un pouvoir en quête d'une légitimité nationale et sociale.

Les Comités aux affaires religieuses

L'ensemble du fait religieux est géré et contrôlé par une structure administrative étatique créée sous le régime soviétique. L'épisode de la Seconde Guerre mondiale est encore une fois particulièrement fondateur en la matière. Un Comité aux affaires de l'Église orthodoxe est ainsi institué sur décision du Conseil des commissaires du peuple en septembre 1943. Une autre structure, le Conseil aux affaires religieuses, est formé en mai 1944 et regroupe les autres confessions chrétiennes ainsi que l'ensemble des religions alors acceptées comme l'islam, le bouddhisme et le judaïsme. Tous les autres mouvements non reconnus par le régime soviétique sont placés sous le contrôle

de la milice, dont la tâche principale est de les supprimer. Ces deux comités sont fondus en un seul en décembre 1965⁵⁶. Officiellement, cette structure a été créée pour instituer un dialogue entre l'État et les différents mouvements religieux ; officieusement, elle est un moyen précieux d'exercer un contrôle serré de la religion puisque, par exemple lors de la campagne antireligieuse de 1958, le Comité a constitué l'un des éléments essentiels de la répression.

Certains gouvernements actuels ont essayé de se disculper des accusations de perpétuation du système soviétique en remplaçant ces Comités par des structures analogues ou en changeant simplement leur nom. C'est par exemple le cas du Kirghizstan, où le Comité aux affaires religieuses a été remplacé par une Commission d'État aux affaires religieuses. Comme sous le régime soviétique, les Comités sont officiellement chargés d'instaurer un dialogue entre l'État et les mouvements religieux. Ils n'en conservent pas moins leurs prérogatives de contrôle, parfois très étroit, de toute expression religieuse, malgré là encore de très sensibles différences entre les républiques. Le changement par rapport au régime soviétique apparaît dans la nationalisation de ces Comités, désormais à la solde d'un pouvoir de plus en plus individualisé comme au Turkménistan ou en Ouzbékistan. Les personnes placées à leur tête sont en effet systématiquement des proches du pouvoir, généralement des personnes de confiance du président lui-même.

En Ouzbékistan, la fonction de cet organisme est de mettre en application la politique présidentielle. Le Comité aux affaires religieuses était ainsi présidé par Fozil-Qori Sodiqov (aujourd'hui remplacé par Š. Minovarov), un proche de Karimov qui s'était fait remarquer par la ligne virulente qu'il proposait à l'égard des mouvements islamistes dits extrémistes. Il est ainsi à l'origine, avec A. Bahromov, d'un programme et d'une fatwa du 16 juin 1999 contre la branche ouzbèke de Hizb at-Tahrir et d'autres mouvances fondamentalistes⁵⁷. Au Turkménistan, le Comité a été renommé et restructuré en 1994. Son nouveau nom, Gengeshi (Comité en turkmène) lui confère un caractère plus national mais le soumet bien davantage à l'unique volonté de S. Niâzov. Il est dirigé par l'imam de la mosquée de Gök-Tepe et trois députés (suppléants), le mufti du Turkménistan, le chef de l'Église orthodoxe du pays et un membre laïc du gouvernement. Sa composition ne cache donc pas les ambiguïtés et les limites du principe de séparation de la religion et de l'État.

Les Comités aux affaires religieuses ont également pour fonction, plus ou moins officielle, de contrôler la sélection des oulémas ou membres du clergé, voire de favoriser leur démission. Ainsi, au Turkménistan, le Comité contrôle pleinement le personnel des deux seules religions autorisées, l'islam et le christianisme orthodoxe. Au Tadjikistan, il est chargé de vérifier les compétences des imams et officieusement de contrôler leurs opinions politiques. Alors que la démission d'un imam doit être décidée en islam par la congrégation, cette décision relève au Tadjikistan, ainsi que dans les autres républiques de la région, bien davantage de l'autorité gouvernementale. Ainsi, à l'été 2002, une dizaine d'imams ont été démis en raison de leur appartenance à des orga-

nisations politiques⁵⁸. En Ouzbékistan, la nomination des imams intervient à l'issue de consultations informelles avec les autorités locales, les services de sécurité et le Comité aux affaires religieuses.

Les sermons du vendredi font l'objet de toute l'attention des autorités et sont très strictement contrôlés au Turkménistan et en Ouzbékistan. Dans cette dernière république, le thème du sermon du vendredi est même imposé par la Direction spirituelle⁵⁹. Dans un même temps, les points 9 et 18 du « Programme pour la défense de notre sainte religion, la lutte contre le fondamentalisme et diverses tendances extrémistes » adopté le 1^{er} mars 2000 par la Direction des musulmans d'Ouzbékistan, prévoient une série de mesures de propagande à l'égard des imams, au travers, entre autres, de séminaires spéciaux⁶⁰. L'imam est censé par ailleurs contrôler et exercer des pressions sur toute personne aux conceptions théologiques suspectes de manière à la faire renoncer à tout « fondamentalisme »⁶¹. Les militants de l'athéisme scientifique chargés de combattre la religion à l'époque soviétique ont donc aujourd'hui été remplacés par des imams chargés de lutter contre l'extrémisme religieux. Ceux qui n'auraient pas mené une lutte suffisamment active contre les mouvements contestataires peuvent être limogés. Pour effacer tout risque de déviance, le pouvoir ouzbek exige également une unification de tous les rituels accomplis dans les mosquées du pays ; toute autre forme de rite que l'officielle est considérée comme illicite et sanctionnée.

Le maintien du principe de l'enregistrement

L'une des premières fonctions des Comités aux affaires religieuses est d'enregistrer, c'est-à-dire d'accréditer les communautés religieuses, sans quoi elles ne peuvent exister légalement. Le gouvernement exerce par ce biais un étroit contrôle sur tout mouvement religieux qui souhaite s'installer sur son territoire. Cette procédure consiste, pour eux, à donner toutes les informations possibles sur leur courant, l'adresse de leurs lieux de culte, leurs objectifs et actions envisagés, leur approche théologique⁶². Seul le Kazakhstan ne l'a pas rendu obligatoire malgré plusieurs tentatives en ce sens.

L'enregistrement permet d'adapter la législation officielle aux volontés et exigences locales et/ou circonstancielles. Dans les républiques les plus restrictives, les mouvements sont contraints, par des déclarations écrites qu'ils doivent signer lors de l'enregistrement, de ne pas faire de prosélytisme. Ces règles permettent de contrôler tant les mouvements missionnaires que les communautés musulmanes. Au Tadjikistan par exemple, une mosquée du vendredi ne peut obtenir son enregistrement que si elle est fréquentée par au moins 15 000 personnes, chiffre dont l'importance a suscité de nombreuses réactions. Le Comité aux affaires religieuses refuse systématiquement l'enregistrement d'une seconde mosquée du vendredi si une autre a déjà été ouverte dans les environs. Dans la région de Sogd, les imams ont été contraints de signer un document selon lequel ils s'engageaient à se concentrer exclusivement sur leurs activités religieuses, en dépit de l'amendement à la

Constitution autorisant les mouvements religieux à s'impliquer dans la vie publique du pays⁶³.

Comme sous le régime soviétique, la procédure permet aux autorités de décider de l'existence d'un mouvement ou d'une communauté. Elle reste souvent opaque et la décision laissée à la discrétion des instances compétentes ou aux pouvoirs dérogatoires des gouvernements. Ainsi, certains mouvements qui ne remplissaient pas toutes les conditions requises ont été malgré tout enregistrés ; d'autres, pourtant parvenus à toutes les exigences demandées, ont été refusés. C'est le cas au Turkménistan et en Ouzbékistan, où un certain nombre de groupes protestants ont été interdits tandis que l'Église orthodoxe qui, dans les villes ou villages isolés, ne parvenait pas à réunir le nombre de signatures nécessaires (respectivement 500 et 100) a bénéficié de dérogations régulières. Les autorités ouzbèkes, plus soucieuses de pluralisme religieux que leurs collègues turkmènes, ont également accordé des dérogations à certains mouvements ni chrétiens ni musulmans comme Hare Krishna. Toutefois, rien n'est jamais acquis définitivement puisqu'une fois l'enregistrement obtenu, tout changement législatif ou nouveau décret permet aux autorités de demander le réenregistrement des mouvements. Ainsi, lorsque celles-ci estiment avoir perdu une partie de leur contrôle sur les confessions, comme ce fut le cas au milieu des années 1990, elles peuvent les contraindre dans leur ensemble à se faire réenregistrer. L'enregistrement sert donc de base officielle pour interdire un mouvement puisqu'il suffit alors, à l'exception du Kazakhstan, de le retirer pour mettre une confession dans une semi ou complète illégalité.

La procédure est cependant sensiblement différente selon les républiques. Le contrôle est largement moins serré par exemple au Kirghizstan, où un manque de rigueur dans l'instauration des différentes procédures requises permet à certaines organisations religieuses de la contourner en s'enregistrant comme organisation caritative ou non gouvernementale. L'enregistrement avait d'ailleurs été supprimé à l'indépendance mais a été rendu de nouveau obligatoire en novembre 1996, les autorités politiques ayant dû répondre aux remous suscités par l'arrivée de mouvements chrétiens missionnaires. D'autre part, bien que cette procédure d'enregistrement soit obligatoire, nombre de communautés dans cette république restent à l'heure actuelle sans enregistrement sans pour autant être réprimées. Un accord tacite est en effet passé entre les autorités et ces mouvements, qui s'appliquent à respecter strictement le cadre défini par la loi et limitent, dans une certaine mesure, leur prosélytisme. Des pressions sont exercées surtout lorsque ces communautés suscitent des réactions négatives au sein de la population et des représentants de celles déjà enregistrées, ces mesures étant d'ailleurs souvent officieuses. Nombre de groupes chrétiens, mais également de mosquées, poursuivent donc aujourd'hui leurs activités au Kirghizstan sans avoir obtenu leur enregistrement.

Le thème toujours sensible de l'éducation religieuse

Les jeunes générations sont l'objet de toutes les attentions puisqu'elles constituent le fer de lance de la diffusion et de la pratique religieuses. Les imams et les responsables des mahallas ont ainsi pour mission de protéger les jeunes générations de l'influence des "fondamentalistes" en diffusant une éducation inscrite dans les normes étatiques⁶⁴. Sous le régime soviétique, le pouvoir s'était montré lui aussi particulièrement attentif au contrôle de l'éducation religieuse, perçue comme un fait dangereux contrevenant à ses desseins athéistes. L'enseignement religieux était à ce titre vigoureusement réprimé, en particulier lorsqu'il était destiné aux mineurs, et il faut attendre la perestroïka pour qu'il puisse être dispensé dans un cadre non clandestin.

À l'indépendance, les croyants ont cru obtenir le droit à un enseignement religieux libre non seulement pour adultes mais également pour enfants et adolescents. Cette liberté d'enseignement, réelle au Kazakhstan et au Kirghizstan, s'est pourtant trouvée de plus en plus limitée dans les autres républiques. L'Ouzbékistan a dans un premier temps restreint toute possibilité de dispenser les valeurs d'un islam différent de celui imposé par le pouvoir. Dans la seconde moitié des années 1990, l'enseignement religieux, même officiel, traditionnellement dispensé dans les mosquées après les prières, a lui aussi été très considérablement limité : une ordonnance signée en mars 1999 par le ministère de l'Intérieur interdit par exemple aux croyants de rester dans les mosquées après la prière⁶⁵. Un amendement à la loi sur la religion passée le 5 mai 1999 suspend même tout enseignement religieux privé ou dans le cadre des mosquées, sauf si celles-ci ont reçu une autorisation spéciale de la Direction spirituelle.

Aujourd'hui en Ouzbékistan, seules quelques institutions reconnues, trop peu nombreuses pour satisfaire la demande, peuvent enseigner l'islam. Il n'existe que deux instituts supérieurs d'enseignement de l'islam (l'institut islamique Imam al-Boukhari et l'Université islamique de Tachkent) ainsi que dix madrasas qui proposent un cursus en deux ans. Nombre de croyants y voient un retour aux règles soviétiques puisque même l'enseignement de l'islam le plus orthodoxe y est au mieux contrôlé, la plupart du temps interdit. Le Tadjikistan a également tenté de centraliser l'enseignement religieux sous la direction du Centre islamique à Douchanbe. Au Turkménistan, la dernière madrasa indépendante située à Daşauz a été fermée en juin 2001. Une seule institution académique dispense encore un enseignement islamique mais celle-ci enseigne autant l'œuvre du président Niâzov, la *Ruhname*, que les préceptes du Coran, et n'autorise que quinze inscriptions nouvelles chaque année. Les écoles religieuses des autres confessions, chrétiennes ou autres, ont été fermées, aucune d'elles outre l'orthodoxie n'étant reconnue légalement sur le territoire turkmène.

Le régime soviétique avait pourtant montré, à ses dépens, la difficulté de contrôler ou, plus encore, d'interdire l'enseignement religieux puisque cette interdiction avait conduit au développement de l'enseignement clandestin.

Contrairement aux attentes de l'État soviétique, les oulémas officiels avaient été très largement dépassés en nombre par les officieux qui, à partir des années 1960, avaient commencé à organiser des cours clandestins. Aujourd'hui, nombre d'oulémas dont l'ancien mufti Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf déplorent ces restrictions et y voient l'une des raisons de la politisation des croyants et du développement de mouvements tels Hizb at-Tahrîr⁶⁶. S'il ne nous appartient pas ici de mesurer l'ampleur de ce phénomène par ailleurs parfois contesté⁶⁷, on constatera cependant un certain nombre de conséquences parallèles aux méthodes employées sous le régime soviétique, en particulier le développement de l'enseignement clandestin. Cela est particulièrement apparent dans l'islam, qui a toujours maintenu un enseignement traditionnel en milieu familial, plus encore que dans le christianisme.

L'étouffement de l'enseignement religieux et le peu de places proposées dans les instituts d'enseignement officiels diminuent en outre le nombre d'enseignants qualifiés. La fonction d'imam est souvent transmise de père en fils, principe accepté par les autorités politiques dans la mesure où celui-ci se plie au cadre étatique. L'islam est alors de plus en plus régulièrement diffusé par des personnes âgées, souvent autodidactes, en marge des débats actuels et déconsidérées par certains croyants qui ne se satisfont pas d'une simple connaissance rituelle de leur foi et sont à la recherche d'un approfondissement théologique. Le non-renouvellement de l'enseignement n'est pas systématiquement le fruit de mesures autoritaires actuelles. Ainsi, dans les mosquées des petites villes ou villages du Kirghizstan, les jeunes qui ont reçu une éducation religieuse supérieure et ne dépendent pas nécessairement des réseaux locaux sont parfois mal acceptés face aux imams qui incarnent l'islam traditionnel auquel une partie de la population est habituée.

En Ouzbékistan, le manque de structures d'enseignement a conduit de nombreux étudiants à recevoir leur formation dans des structures plus ou moins clandestines. L'islam officiel est ainsi soumis à la concurrence des mouvements dits "intégristes", beaucoup plus au fait des débats contemporains et dont les réponses simples mais caricaturales séduisent davantage⁶⁸. Ces déviations sont d'autant plus faciles que les enseignants officiels manquent de support matériel. Malgré un contrôle renforcé, un certain nombre d'étudiants n'ayant pu accéder à un enseignement religieux dans leur pays sont partis étudier dans des États musulmans étrangers (Arabie Saoudite, Égypte, Pakistan). Ces étudiants diplômés d'instituts étrangers suscitent toutefois la crainte des autorités locales ; le fait que la plupart d'entre eux ne parviennent pas à obtenir, à leur retour, des fonctions dans les mosquées centrasiatiques contribue encore une fois à favoriser la diffusion d'un message alternatif et non contrôlé.

La restriction de la littérature religieuse

La restriction de la littérature religieuse n'est pas sans rappeler, pour nombre de croyants, les pratiques dont ils ont été victimes pendant les soixante-dix années de régime soviétique. La possibilité de disposer de littérature religieuse avait, sous la perestroïka puis au lendemain de l'indépendance, constitué en ce sens un progrès important puisque l'importation d'ouvrages religieux était jusque-là interdite. En Ouzbékistan et au Turkménistan, on constate aujourd'hui un net très recul comparé à l'époque gorbatchévienne, lorsque de consistants lots de Corans ou de Bibles avaient pu être acheminés de l'étranger. La censure sur les ouvrages religieux y est en effet systématique : les livres sont visés par une commission d'experts dépendant de la Procuration et chargée de rendre un avis sur leur caractère acceptable ou pernicieux. Tout ouvrage religieux, même au contenu orthodoxe, connaît des difficultés à la publication et à la diffusion. Les autorités ouzbèkes se sont par exemple opposées à la publication des écrits de Muhammad-Sodiq Muhammad-Yusuf⁶⁹. Comme sous le régime soviétique, nombre de personnes déplorent aujourd'hui le manque d'ouvrages didactiques, ce qui conduit à un attrait pour les textes religieux venant de l'étranger, dont le contenu sort alors inévitablement du cadre national que souhaitent imposer les autorités.

La problématique de l'éducation et de la formation religieuses s'inscrit donc dans un certain héritage soviétique – la faiblesse des réseaux d'éducation religieuse ne pouvant être compensée en quelques années – mais semble également délibérément maintenue par le pouvoir. Les courants chrétiens, quant à eux, profitent aujourd'hui plus que les musulmans, et malgré les pressions qu'ils ont subies, de la liberté de dispenser un enseignement religieux. Ainsi, au Kirghizstan par exemple, on note moins de disparités d'interprétation entre les églises chrétiennes d'une même confession qu'entre les imams des mosquées dont l'instruction religieuse reste souvent sommaire. En ce sens, il y a eu, dans les républiques les plus libérales comme au Kazakhstan, Kirghizstan ou même au Tadjikistan, une véritable amélioration de la connaissance dogmatique de la foi pour les mouvements chrétiens. On observe un processus somme toute analogue en Ouzbékistan où la répression de certains mouvements religieux n'a pas empêché une centralisation de la gestion des principales confessions chrétiennes, en particulier protestantes (baptistes, adventistes).

Comme sous le régime précédent, les activités caritatives restent elles aussi considérées avec la plus grande suspicion : elles sont un moyen essentiel de faire du prosélytisme et font en outre acte d'une défaillance de l'État compensée par les mouvements religieux. Néanmoins, les pouvoirs ont bien davantage interdit les activités caritatives menées par l'islam que par le christianisme, ce dernier ne constituant pas un concurrent politique. Au Tadjikistan par exemple, les mosquées se sont parfois vu refuser le soutien qu'elles proposaient à l'État, déclaré comme une ingérence de la religion dans l'administration locale. Cela n'a cependant pas empêché le pouvoir tadjik d'encourager les

mosquées à financer la construction d'écoles ou d'hôpitaux. De tels encouragements sont également formulés au Kazakhstan : pour Nazarbaev, la sphère de bienfaisance de la religion n'est pas seulement spirituelle mais touche le domaine de la santé, de l'éducation et de la culture. Les institutions religieuses contribuent ainsi à la création d'orphelinats, de maisons pour personnes âgées, d'hôpitaux et de lieux d'enseignement⁷⁰.

Les mesures informelles, un mode de contrôle qui perdure

Le contrôle de la "bonne application" de la législation religieuse est relayé par les administrations locales telles que les hokimiats (mairies). Celles-ci sont d'autant plus présentes qu'elles agissent parfois en marge de tout cadre légal : de nombreux cas sont recensés où les autorités locales sont accusées de placer dans les mosquées des personnes qu'elles ont choisies, de refuser celles qui ne leur conviennent pas et, de manière plus générale, de ne pas respecter la législation en vigueur. Ces pressions officieuses sont exercées dans les républiques les plus libérales où les autorités ne peuvent s'appuyer sur la législation pour limiter certaines activités religieuses. Ainsi, dans la région Sud du Kirghizstan, des mosquées ont été fermées sur ordre des autorités locales sans que ces décisions ne reposent sur la moindre base légale.

Les services de sécurité ainsi que la police conservent, comme à l'époque soviétique, leur rôle de contrôle et de répression des mouvements interdits. Ils sont cependant impliqués de différentes manières selon les républiques. Au Turkménistan, la répression menée contre la plupart des mouvements conduit la police à gérer la plus grande partie du paysage religieux. Dans cette république, l'indépendance n'a aucunement remis en cause les pratiques de répression du régime précédent, encouragées ou directement conduites par le pouvoir central. Les représentants de l'État sont ainsi régulièrement accusés d'exercer des pressions sur des mouvements ou croyants qui agissent pourtant en toute légalité. Ces mesures sont mentionnées dans les républiques les plus répressives mais également au Kazakhstan ou au Kirghizstan, où le manque de support législatif pour lutter contre certaines manifestations religieuses jugées non désirables conduit les administrations locales à se replier sur des méthodes informelles.

L'État s'appuie par ailleurs très largement sur la structure sociale préexistante au régime soviétique lui-même. Les structures traditionnelles pré-soviétiques s'étaient en effet bien adaptées aux conditions du nouveau régime puisque les réseaux de solidarité avaient été préservés en fonction de la cartographie des kolkhozes⁷¹. Les nouveaux pouvoirs réinstrumentalisent alors à leur tour, en les nationalisant, les structures soviétiques qui permettent à l'État d'exercer un contrôle massif sur la société. Ainsi, en Ouzbékistan, les cellules du parti disséminées dans les quartiers ont été remplacées par celles des comités de mahalla, qui surveillent la bonne moralité de leurs concitoyens et encouragent les pratiques de contrôle réciproque, voire de délation. La surveillance au sein des mahallas est en effet relayée par des personnes chargées

de rapporter aux autorités toute activité douteuse, souvent d'anciens officiers de police. Les structures de contrôle s'appuient également sur les habitants du quartier, procédé qui ouvre inévitablement la porte à toute forme de corruption et de chantage.

Le « Programme » ouzbek de 2000 ne cache pas sa volonté d'utiliser les mahallas pour organiser conférences et débats publics à destination de la population afin de mieux lutter contre les "extrémistes" religieux. Tout comme, dans les années 1920, les cellules athéistes prévoyaient de regrouper forces et connaissances pour lutter efficacement contre la religion, de même le point 19 du texte stipule mobiliser le savoir accumulé pour lutter contre le "wahhabisme". De la même manière que les éditions athéistes se voyaient reprocher de ne pas publier assez d'articles et de documentation contre la religion, les éditions devenues aujourd'hui religieuses se voient contraintes de publier des articles de vulgarisation destinés à répondre soi-disant efficacement aux mouvements dits intégristes. Les autorités incitent enfin à une technique de contrôle et de délation réciproques entre imams afin d'empêcher toute velléité d'autonomie qui se manifesterait, par exemple, par des sermons quelque peu éloignés de la ligne imposée par les autorités.

Cette pratique est également encouragée dans les autres républiques, où les imams sont appelés à dénoncer les collègues qu'ils jugent suspects. Si ces contrôles de quartiers y existent aussi, les conditions y sont toutefois souvent plus souples. Ainsi, au Tadjikistan, où les forces de sécurité jouent un rôle important dans ce mode de contrôle, les accords passés au terme de la guerre civile atténuent les possibilités de faire pression sur les hommes portant la barbe ou les femmes portant le voile. Toutefois, malgré l'absence de toute interdiction officielle, ces signes extérieurs de religiosité sont perçus comme négatifs et inquiétants par les autorités locales, en Ouzbékistan également⁷². Dans ce dernier, les autorités font pression sur les employés d'État pour les dissuader de s'impliquer en religion s'ils espèrent une promotion. Ces méthodes ne sont pas sans rappeler celles du régime précédent où, si l'appartenance religieuse était considérée sur le papier comme n'engageant que l'individu, la réalité imposait aux fonctionnaires d'être, du moins en apparence, des militants athéistes convaincus ou des non-croyants insoupçonnables. Aujourd'hui, s'il n'est plus nécessaire de faire acte de son athéisme, il est en revanche très vivement recommandé de montrer son détachement de tout phénomène religieux suspect.

De telles pressions sont également notées dans les autres républiques, non seulement au Kazakhstan et au Kirghizstan où l'islam, moins pratiqué, est relativement mal accepté au sein des structures officielles, mais également au Tadjikistan où les officiels sont encouragés à ne pas suivre trop scrupuleusement les préceptes de l'islam. On observe en réalité, dans la pratique, un décalage entre ce que l'État espère de ces structures et leurs résultats concrets, nombre d'officiels locaux n'étant ni motivés ni formés pour exercer un droit de regard systématique. Ce contrôle "à géométrie variable" a constitué en

URSS l'un des éléments essentiels permettant à la religion de se maintenir. Aujourd'hui encore, nombre de chefs de mahallas ferment les yeux sur l'existence de communautés musulmanes non officialisées ou sur l'enseignement clandestin dispensé dans leur quartier. Leur objectif est en effet de parvenir à un compromis entre le pouvoir et la population croyante en donnant aux instances gouvernementales une image de conformité aux normes imposées tout en octroyant au fait religieux une autonomie plus large que celle permise officiellement.

En guise de conclusion.

De la limite du concept de renaissance religieuse en Asie centrale

Une libertz religieuse très discutable

Selon les discours officiels, les nouveaux pouvoirs indépendants auraient reconnu l'islam pour la première fois dans l'histoire moderne de la région et lui aurait enfin redonné sa juste place dans la société centrasiatique. Pourtant, la perception du fait religieux et sa gestion administrative conduisent à réfléchir à la notion de renaissance religieuse telle qu'elle a été décrite par certains observateurs. Les nouveaux pouvoirs invoquent en leur faveur la liberté de conscience promue par les nouvelles Constitutions et le droit, pour les communautés religieuses, de mener un grand nombre d'activités qui n'auraient pas été possibles à l'époque soviétique. Des limites à cette liberté proclamée sont toutefois apparues rapidement. Dans un premier temps au niveau officiel, de nouvelles lois ou amendements ont, surtout en Ouzbékistan et au Turkménistan, très largement remis en cause les principes fondamentaux de la liberté de conscience. Dans un second temps et une fois encore comme sous le régime soviétique, l'une des principales restrictions à la liberté religieuse consiste en de multiples mesures officieuses qui touchent l'ensemble des confessions et de leurs activités, bien que dans des proportions différentes selon les républiques.

Les structures de contrôle soviétiques, supprimées dans un premier temps au lendemain de l'effondrement de l'URSS, sont réapparues, parfois sous des formes maquillées comme au Kirghizstan et au Tadjikistan, parfois de manière pleinement assumée comme en Ouzbékistan et au Turkménistan. Les pouvoirs en place présentent les Comités aux affaires religieuses comme une preuve de la laïcité de l'État, terme qu'ils comprennent comme une institutionnalisation du pouvoir temporel sur l'autorité religieuse. Or, dans un même temps, ces structures de contrôle ainsi que le principe des Directions spirituelles limitent la liberté religieuse, officialisent l'immixtion de l'État dans la gestion du fait religieux et mettent ainsi en cause le principe fondateur de séparation de la religion et de l'État. Aujourd'hui comme hier, l'idée de non-ingérence est perçue de manière unilatérale, en défaveur des religions dans leur rapport à la sphère publique mais en faveur de l'État dans son droit de regard sur les institutions religieuses.

Comme à l'époque soviétique également, le pouvoir veut promouvoir un islam entièrement maîtrisé et s'inquiète de toute alternative, même moderniste. Au Turkménistan ou en Ouzbékistan, ces structures étatiques servent non seulement à contrôler le religieux mais également à véhiculer l'idéologie officielle qui donne à l'État et au président en place un rôle auto-attribué de gardien des traditions nationales, au sein desquelles la religion est intégrée même contre son gré. Le pouvoir achète ainsi une partie de la population et du clergé en se dédouanant de toute idée de persécution religieuse par l'autorisation de pratiquer un culte très institutionnalisé. La création de grandes structures d'encadrement a en effet pour conséquence de mieux cerner, comptabiliser et maîtriser la population croyante et, dans un même temps, de porter un coup aux possibles oppositions religieuses qui accusent le pouvoir de réprimer l'islam.

Les autorités ont imposé ce schéma d'autant plus facilement que, tant sous le régime soviétique qu'aujourd'hui, la culture politique reste souvent extrêmement réduite : la liberté religieuse est appréhendée comme la possibilité de prier sans encourir de risque mais non de développer une réflexion individuelle ou collective, théologique ou sociologique, sur le principe transcendant du croire. Le Kazakhstan ou le Kirghizstan, tout en conservant des structures soviétiques, assurent une indéniable liberté religieuse – malgré certaines restrictions et violations – qui satisfont nombre de croyants. En Ouzbékistan ou au Turkménistan, l'ampleur des pressions subies par l'islam mais également par certains mouvements chrétiens est beaucoup plus lourde. Nombre de croyants voient dans ces pratiques répressives officielles ou officieuses des procédés perpétrés tout au long du régime soviétique, tant pendant les campagnes antireligieuses que lors des périodes de relâchement : la liberté religieuse que souhaitait afficher le pouvoir y était en fait très largement contrebalancée par les multiples procédés de pressions, voire de persécutions, du pouvoir central et des autorités locales.

L'idée d'un renouveau du religieux que tentent de valoriser les pouvoirs actuels est donc doublement contestable et apparaît parfois, selon les pays, comme une usurpation idéologique. La reconnaissance officielle du fait religieux a eu lieu sous Gorbatchev, avant même la chute de l'Union soviétique, et les pouvoirs centrasiatiques ne se sont pas, à cette époque, distingués par leur engagement en faveur de la perestroïka⁷³. Proclamer le renouveau religieux seulement à partir des années 1990, donc après l'indépendance, élude alors l'importance de la rupture perestroïkienne en matière de législation religieuse et permet de s'arroger les bénéfices d'une politique en réalité décidée par le centre moscovite, souvent à l'encontre de pouvoirs centrasiatiques frileux envers toute libéralisation. La gestion du religieux aujourd'hui se pose donc en rupture avec la période gorbatchévienne tout autant, si ce n'est plus, que dans sa continuité, et semble bien plus proche, dans ses conceptions et ses pratiques, de celle des années brejnéviennes où la religion subissait, sous couvert de liberté de pratique, de multiples pressions. L'Asie centrale con-

temporaire est cependant en voie de différenciation interne, même si l'on a pu observer à la fin de la décennie 1990 un resserrement global dans toutes les républiques. Ainsi, le Kazakhstan et le Kirghizstan ont bien davantage préservé les libertés religieuses proclamées par Gorbatchev tandis que des républiques comme l'Ouzbékistan semblent être retournées vers les normes qui prévalaient sous Brejnev. On observe enfin un cas pratiquement inédit, celui du Turkménistan, où le paysage politique et la diversité religieuse sont encore plus restreints que dans les années 1970.

Rzfuler l'idze de "mort de la religion "

La notion de renaissance religieuse sous-entend celle de mort de la religion. Celle-ci serait survenue à l'époque soviétique, sous le coup des multiples campagnes de persécutions et de la propagande athéiste, qui aurait éradiqué toute expression religieuse. Les chefs d'État actuels font en ce sens souvent référence aux textes soviétiques qui clamaient leur volonté d'exclure la religion de la société, perçue comme une survivance [*perežitki*] de conceptions archaïques. Le régime soviétique n'est pourtant jamais parvenu, certes malgré lui, à exclure la religion de la réalité humaine et n'a pu mener de persécutions systématiques de grande ampleur "que" durant deux décennies.

La politique antireligieuse en Asie centrale a en effet débuté avec un certain retard, le temps pour les autorités soviétiques de prendre pleinement contrôle de la région. D'autre part, elle s'est concentrée dans un premier temps sur l'Église orthodoxe, le pouvoir n'ayant osé se confronter immédiatement aux instances et à la population musulmanes. Le principe d'une exclusion totale de la religion n'a été mis en pratique que dans les pires périodes de répression des années 1920-1930 et pendant la campagne de 1958-1963, avec un certain nombre de nuances à la fois géographiques et confessionnelles. Les périodes de relâchement que furent la Seconde Guerre mondiale et les années brejnéviennes n'ont cependant jamais signifié une reconnaissance officielle de la religion ni même un arrêt des mesures de répression légales ou extra-légales contre elle. Néanmoins, décréter une société athéiste n'a pas suffi à faire de millions d'individus des non-croyants convaincus des bienfaits et de la pertinence de l'athéisme scientifique, et aussi bien la croyance que la pratique ont été poursuivies sous des formes diverses.

Par ailleurs, en Asie centrale, l'islam s'est particulièrement bien maintenu au travers de pratiques traditionnelles assumées par une large part de la population, y compris par les personnes insérées dans les structures du Parti communiste, et n'a pas connu, après la Seconde Guerre mondiale, de grands courants d'opposition directe au régime comme le christianisme a pu les développer en Russie ou dans les marges occidentales du pays. Le pouvoir soviétique n'a jamais été suffisamment présent pour évincer toutes les traditions de la société centrasiatique et ce, d'autant plus qu'à partir des années 1960, la plupart des cadres locaux du Parti sont des autochtones qui ne cessent de composer entre la façade officielle du régime et une réalité plus

ou moins cachée de maintien des structures traditionnelles, dont la religion. Il est ainsi notoire que les kolkhozes disposaient de leur mosquée, même si celle-ci n'était pas un édifice officiel. Les croyants, tant musulmans que chrétiens, se rassemblaient dans des salles de réunion ou à leur domicile tandis que le clergé était fondu parmi le personnel du kolkhoze, de l'entreprise ou de l'administration. Stigmatisés de la résistance de la religion aux données du régime soviétique, les cimetières d'Asie centrale ont toujours été différenciés religieusement, chrétiens et musulmans ne se faisant que très rarement enterrer dans les mêmes lieux.

Ce maintien d'un islam en tant que pratique culturelle s'inscrit également dans un effort général pour préserver, voire institutionnaliser, dans le cadre des républiques fédérées, ce qui est considéré par les populations elles-mêmes avant tout comme un héritage national. La présence au culte n'était pas vécue comme nécessaire pour affirmer son appartenance religieuse puisque celle-ci se manifestait davantage par le respect des fêtes traditionnelles et des rites de passage. En effet, l'islam s'est d'autant plus maintenu qu'il a constitué un marqueur identitaire pour les autochtones face aux populations européennes-russes, même si manifester son appartenance à l'islam n'a jamais signifié, en Asie centrale, un quelconque ressentiment à l'égard des autres religions en général et du christianisme en particulier⁷⁴. Être publiquement musulman ne signifiait pas non plus afficher son opposition au régime soviétique : nombre de croyants étaient très largement insérés dans les structures administratives de leur république et tant les dirigeants que la population ne se sont pas empressés de proclamer leur indépendance en 1991⁷⁵.

L'idée de "renaissance religieuse" s'inscrit également en faux de la réalité soviétique si on la comprend comme une résurgence de la religion telle qu'elle était pratiquée à la veille de la Révolution bolchevique. La religion n'a pas, en effet, réapparu sous sa forme ancienne mais s'est réorientée en fonction de valeurs morales et spirituelles que beaucoup estimaient avoir perdues sous le régime soviétique. Le renouveau religieux est également profondément national, il est l'un des aspects de la revendication d'une identité collective et est intrinsèquement mêlé à un certain nombre de mythes nationaux⁷⁶. À ce titre, l'islam semble en grande partie subordonné à l'héritage national qu'il est censé célébrer et ne peut que difficilement s'extraire de ce cadre imposé. Le processus de réislamisation perçu par certains observateurs au lendemain de l'indépendance résulte donc moins d'un élan soudain de la population vers la religion que d'un processus très largement voulu et mobilisé par les pouvoirs. Le soufisme apparaît comme une excellente illustration de cette mise en valeur officielle des traditions afin d'accréditer l'idée de renouveau et d'exalter un patrimoine culturel national. Ainsi, la connaissance des adeptes sur le rituel soufi est parfois superficielle tandis que les initiations aux anciennes pratiques semblent négligées⁷⁷. La réislamisation est alors souvent difficilement distinguable d'un phénomène plus large et complémentaire de retraditionnalisation de la société et de résurgence d'un certain conservatisme⁷⁸.

Si le fait religieux s'inscrit dans un héritage soviétique dont on a cherché ici à montrer toute l'importance, il prend également place dans un schéma d'évolution commun à l'ensemble de la planète, celui d'un double processus à la fois de sécularisation et de recomposition du religieux qui ne signifie en aucun cas sa fin mais plutôt son adaptation à la modernité. Celle-ci et ses corollaires – industrialisation, urbanisation, individualisation – n'ont pas conduit, contrairement à ce qu'avaient espéré les Bolcheviks, à la fin de la religion : celle-ci a perduré en s'adaptant et en se recomposant en fonction de la mobilité des valeurs d'une société en mouvement, dont le système soviétique n'a été que l'un des éléments. Elle s'est adaptée aux conditions spécifiques induites par la prohibition voulue, mais de moins en moins assumée, par le pouvoir. Les populations centrasiatiques ne retrouvent donc en aucun cas, depuis l'indépendance, un islam "originel" qu'elles auraient perdu sous la domination russo-soviétique et qu'elles redécouvriraient intact aujourd'hui, mais perpétuent simplement, en le réadaptant, l'islam qu'elles pratiquaient sous le régime soviétique, lequel avait déjà dû profondément évoluer, s'adapter à celui-ci et au contexte de modernisation.

Pertinence et limites du concept de perte de centralité

Ce qui est perçu ou proclamé comme un élan populaire vers le religieux est également analysé par certains observateurs comme une compensation à la perte d'un centre symbolique suscitée par l'effondrement de l'Union soviétique. Ainsi, au lendemain de l'indépendance, les citoyens anciennement soviétiques auraient perdu tous les repères auxquels ils s'étaient référés pendant plus de sept décennies et nombre d'entre eux auraient alors vu en la religion l'une des compensations possibles. La centralité, telle que proclamée par les idéaux révolutionnaires puis staliniens des années 1920-1930, a cependant dû céder la place, dès la déstalinisation, à des éléments sociétaux autonomes. Soumis à l'érosion du réel, l'idéal communiste fut progressivement remplacé par une politique plus pragmatique, nécessaire face aux difficultés politiques et économiques que connaît l'URSS au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Tout au long de la seconde moitié du XX^e siècle, la politique soviétique consiste en fait en une révision des objectifs et modalités instaurés dans les premières années du régime tout en continuant à apposer de manière ostentatoire le label communiste afin de se disculper de tout "déviationnisme". La population soviétique a donc vécu dans un immense décalage entre l'idéal et la réalité, en particulier mais non exclusivement en matière religieuse.

La notion de centralité a été et ne peut être de toute façon que provisoire, soumise à d'innombrables redéfinitions qui en altèrent la pertinence, quel que soit le régime politique⁷⁹. L'indépendance, d'un point de vue idéologique, apparaît alors davantage comme la simple suppression du label communiste et non comme la chute d'un système inscrit dans des objectifs idéologiques strictement centralisés et dont la mise en pratique aurait réussi. Le phénomène le plus apparent a peut-être été la prise de conscience par une partie de

la population de l'écart, pourtant ancien, entre l'idéal communiste promis et la réalité. Dans cette perspective, on peut donc parler moins de rupture que d'accentuation d'une rupture perçue cette fois-ci comme définitive. La perte de centralité apparaît ainsi comme un processus étalé dans le temps et non comme le résultat de l'événement soudain que fut l'indépendance. Par ailleurs, la défaillance du concept de centralité ainsi que les interrogations qui lui sont inhérentes sont communes à l'ensemble des sociétés contemporaines et non spécifiques à l'URSS. L'effondrement du communisme n'est donc pas l'élément déclencheur de cette crise mais n'en constitue que l'illustration et l'un des éléments révélateurs : « la crise actuelle est au fond analysable comme la manifestation de la redistribution globale d'un rapport au sens, dans le relatif et le mouvement, qui se joue majoritairement, sur fond de recomposition et de redistribution générales, sur le mode de l'incertitude inquiète de soi. »⁸⁰

Il ne s'agit pas ici de nier la brutalité des changements survenus à la fin des années 1980 mais de rappeler que ceux-ci apparaissent peut-être plus matériels qu'idéologiques. Les républiques d'Asie centrale ont été particulièrement touchées en ce sens puisque, contrairement à ce qui est généralement dit dans les discours et ouvrages officiels, celles-ci n'ont jamais réclamé leur indépendance mais ont essayé au contraire de se maintenir dans l'Union. On rappellera à ce titre le soutien de tous les secrétaires des PC locaux, à l'exception d'A. Akaev en Kirghizie, au putsch de 1991, et les résultats du référendum de mars de la même année en faveur du maintien de l'Union. L'éclatement de l'URSS a constitué pour ces États la perte d'un centre qui leur avait garanti des décennies durant un soutien matériel réel : les républiques d'Asie centrale recevaient du reste de l'Union beaucoup plus qu'elles ne donnaient en échange. Cette perte de centralité a été accompagnée de la perte d'un espace de référence, celui de l'Union soviétique. La religion peut donc apparaître comme une compensation à la perte d'un niveau économique et social qui a mis en difficulté de nombreux citoyens, même si certains ont bien sûr pu se convertir en raison d'un réel sentiment de perte d'identité.

En outre, l'idée d'élan vers le religieux est également à modérer au regard de l'un des arguments avancés en faveur de cette thèse, celui du nombre importants de conversions aux mouvements missionnaires. La visibilité d'un certain nombre de courants chrétiens, en particulier d'obédience protestante, aujourd'hui très contestés, n'est pas, en réalité, le produit d'une conversion massive mais uniquement de la multiplicité et de la visibilité de leurs activités. Quels que soient les discours alarmants de l'Église orthodoxe et des instances musulmanes, ces mouvements ne représentent qu'une infime minorité de croyants (moins de 1 %) non seulement par rapport à la population totale, mais également par rapport aux croyants. Les difficultés matérielles n'ont donc pas conduit toute la population à se précipiter dans les bras de la religion : seuls certains y ont trouvé l'opportunité de mettre en pratique une croyance plus ancienne ou ont participé à un phénomène de mode qui n'est

pas à négliger. Le fait religieux actuel s'inscrit alors avant tout dans une continuité de croyance et de pratique autrefois beaucoup plus discrètes.

D'une centralité à l'autre

La notion de renouveau religieux n'est pas dénuée d'enjeux et de sous-entendus politiques. Elle permet de clamer l'idée d'une démocratie et d'une liberté religieuse recouvrées et respectées dont se targuent les États d'Asie centrale. Elle jette un voile sur les mesures de répression à l'encontre de l'islam, en s'appuyant par exemple sur le nombre de mosquées en fonction aujourd'hui, très largement supérieur à celui du régime soviétique mais bien moindre, dans certaines républiques, que celui en vigueur dans les premières années de l'indépendance. Les discours officiels ne cessent également de rappeler l'athéisme officiel du régime précédent tout en "oubliant" les concessions faites bien involontairement pendant plusieurs décennies au fait religieux. L'idée de perte de centralité est tout aussi commode pour les autorités, qui la présentent comme dangereuse car menaçant de créer une société sans repères. Elle permet alors aux pouvoirs en place de s'autoproclamer comme principe centralisateur afin d'éviter toute dérive qui déstabiliserait l'État et mettrait en péril la démocratie, ses valeurs civiles et laïques. Les autorités centrasiatiques ont ainsi effacé la centralité soviétique pour imposer la leur, ou plus exactement tentent de préserver la centralité fictivement maintenue par le pouvoir soviétique en proclamant leur nouveauté et en condamnant l'autoritarisme du régime précédent. Ce principe apparaît dans tous les domaines, politiques, économiques, sociaux, et est particulièrement bien illustré dans le cadre de l'enseignement, où l'étude du marxisme-léninisme a parfois été remplacée par celle des œuvres des présidents en place.

Préserver l'idée de centralité et s'ériger en protecteur de la démocratie supposent définir et cerner les éléments susceptibles de mettre ce principe en danger. Autrefois "ennemis du peuple", les "ennemis de la stabilité" d'aujourd'hui sont constitués de tout élément ne s'inscrivant pas scrupuleusement dans la ligne du pouvoir : partis politiques, organisations non gouvernementales, caritatives et religieuses, individus intellectuellement non dociles, etc. L'élément religieux est d'autant plus utilisé que le spectre du danger intégriste est facilement compréhensible pour l'esprit public, surtout à l'heure d'un certain nombre d'événements perpétrés sur la scène internationale (11 septembre 2001) tout comme à l'intérieur des frontières centrasiatiques (attentats à Tachkent en février 1999, incursions islamistes dans la région de Batken à l'été 1999 et 2000, attentats en Ouzbékistan de mars-avril et juillet 2004). Ces événements ont été très largement instrumentalisés pour reconstruire la notion d'ennemi, élaborer en quelque sorte un conspirationnisme nécessaire à tout État qui s'arroge le monopole de l'expression publique. Présentés comme les seuls garants de la protection des valeurs démocratiques, les pouvoirs en place ont élaboré une schématisation outrancière de toute forme de religiosité non contrôlée ou aspirant à l'autonomie en l'assimilant à une opposition politique

systématique qualifiée d'intégriste. Le conspirationnisme religieux apparaît alors comme l'un des leitmotivs essentiels de l'autoritarisme grandissant des pouvoirs d'Asie centrale.

Ce qui semble discutable ici n'est pas la crainte suscitée par des mouvements intégristes violents mais plutôt l'idée de centralité et sa pertinence. La présence de groupuscules islamistes apparaît en effet moins comme un danger réel qu'en tant qu'argument du pouvoir pour justifier ses échecs, oubliant que le régime soviétique n'avait lui aussi pas compris, à ses dépens, la faille prévisible de tout système qui revendique un trop fort principe de centralité. « Dans l'univers du relatif, qui est aussi celui du politique désenchanté, il n'y a plus de centre ; plus exactement, il n'y a plus de centre dont on puisse accréditer la fiction qu'il soit permanent. »⁸¹ Dans un tel contexte, la religion retrouve ou conserve aujourd'hui le rôle qu'elle n'a cessé de jouer sous le régime soviétique, celui de contester, par sa simple existence, la centralité que s'arroge le pouvoir, de révéler une faille dans son exclusivité idéologique. C'est en cela que la religion représente une menace pour les gouvernements centrasiatiques, celle-ci permettant de montrer « qu'un "tout politique" d'ailleurs fictivement unanime, [n'est] jamais qu'un "rien politique". »⁸² Seules les modalités ont changé : il ne s'agit plus d'exclure à long terme la religion mais de l'instrumentaliser à des fins autoritaires.

Limiter l'autonomie du fait religieux le transforme immédiatement, aux yeux d'une partie de la population, en l'un des contrepoids essentiels au pouvoir en place. On constate ainsi aujourd'hui une très apparente continuité dans les républiques les plus répressives, en particulier en Ouzbékistan, où l'interdiction religieuse contribue bien involontairement à développer les mouvements dissidents. La persévérance de la religion en tant que compensation au politique est accentuée par le fait que l'espace d'autonomie accordé à la société civile est souvent extrêmement réduit, comme en Ouzbékistan, voire inexistant, comme au Turkménistan. La religion n'est donc pas une compensation à la fin du régime soviétique en tant qu'expérience historique spécifique mais une compensation au fantasme de centralité des pouvoirs centrasiatiques actuels. Ces derniers ne peuvent en effet reconnaître que le régime soviétique n'a pas failli sous les coups que lui aurait portés la religion mais est tombé de lui-même par sa prétention à constituer une centralité : ce n'est en aucun cas « la religion qui a miné les régimes communistes, mais le caractère "incroyable" de leur prétention à habiter la totalité. »⁸³

Si les changements proclamés en matière religieuse ont été et restent pour les régimes en place un moyen d'accréditer l'idée d'une "ère nouvelle" favorable aux nouveaux États indépendants, la gestion du religieux apparaît comme l'un des stigmates essentiels de la volonté du pouvoir de conserver les normes et règles qui ont prévalu sous le régime précédent, révélant l'incapacité à penser dans un cadre conceptuel différent le rapport entre État et religion. Une séparation en trois grands espaces temporels (régimes tsariste, soviétique puis indépendance) paraît alors simplifier à l'extrême une histoire

que les pouvoirs actuels n'assument que difficilement puisqu'ils en sont directement issus. Partager leur perspective sur la question religieuse serait faire l'économie – aujourd'hui souhaitée par les cinq gouvernements d'Asie centrale, sans exception – d'une réflexion plus poussée et justifier des politiques actuelles qui poussent parfois à l'extrême l'autoritarisme et la personification du pouvoir.

Sébastien PEYROUSE

Institut français d'études sur l'Asie centrale (Tachkent)

sebpeyrouse@yahoo.com

RÉSUMÉ

Cet article tente de mettre en lumière les continuités avec le régime soviétique qui prévalent aujourd'hui dans la gestion du fait religieux, tant sur le plan juridique et institutionnel (Directions spirituelles des musulmans, Conseil aux affaires religieuses) que dans la pratique quotidienne des relations entre autorités politiques et institutions religieuses. Si les changements proclamés en la matière ont été et restent pour les régimes en place un moyen d'accréditer l'idée d'une "ère nouvelle" favorable aux nouveaux États indépendants, la gestion du religieux apparaît comme l'un des stigmates essentiels de la volonté du pouvoir de conserver les normes et règles qui ont prévalu sous le régime précédent, révélant l'incapacité à penser dans un cadre conceptuel différent le rapport entre État et religion. Une séparation en trois grands espaces temporels (régimes tsariste, soviétique puis indépendance) paraît alors simplifier à l'extrême une histoire que les pouvoirs actuels n'assument que difficilement puisqu'ils en sont directement issus.

Mots-clés. URSS, Asie centrale, politique, religion, islam, christianisme, institutions, droit, sociologie.

ABSTRACT

Managing religion in Central Asia : the preservation of the Soviet conceptual framework and factice renewal.

This articles tries to show the contemporary continuities with the soviet regim in the religion management, on a juridical and institutional plan (Spiritual directions of Muslims, Councils of religious affairs) and in the daily relations between political and religious institutions. Whereas the changes concerning religion have been and remain for the authorities a way to give substance to the idea of a "new era" in the independent states, managing the

religious factor shows the political power's will to maintain norms and rules which prevailed under the former regime. It reveals the powers' incapacity to think another conceptual framework of relationships between State and religion. A separation between three temporal spaces (tsarist regime, Soviet regime and independence) then seems to be an extreme simplification of history, which is assumed with difficulty by the current political authorities which emanate from this history.

Key-words. USSR, Central Asia, politics, religion, Islam, Christianity, institutions, law, sociology.

NOTES

1. Voir DICKINSON A., « A Marriage of Convenience ? Domestic and Foreign Policy Reasons for the 1943 Soviet Church-State "Concordat" », *Religion, State and Society*, 2000, n° 4, pp. 337-346 ; POSPIELOVSKY D. V., *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, vol. 1 de *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, Londres, Macmillan Press, 1987.
2. Sur la gestion de la religion sous Gorbatchev, voir, entre autres, RAMET S. P., « Religious policy in the era of Gorbachev », in RAMET S. P. (dir.), *Religious policy in the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 30 et seq.
3. I. Karimov pour l'Ouzbékistan, N. Nazarbaev pour le Kazakhstan, S. Niázov pour le Turkménistan et E. Rahmonov pour le Tadjikistan.
4. NIÁZOV S., *Nezavisimost', demokratiâ, blagopoluâie [Indépendance, démocratie et prospérité]*, Achkhabad, Ruh, 1994, p. 139.
5. KARIMOV I., *Uzbekistan na poroge XXI veka. Ugrozy bezopasnosti, usloviâ i garantii progressa [L'Ouzbékistan au seuil du XXI^e siècle. Les menaces à la sécurité, les conditions et les garanties du progrès]*, Moscou, Drofa, 1997, p. 38.
6. Sur l'islam en Asie centrale, voir, entre autres : BABADJANOV B., « Islam officiel contre islam politique en Ouzbékistan aujourd'hui : la Direction des Musulmans et les groupes non-hanafi », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 31, n° 3, 2000, pp. 151-164 ; du même auteur : « Ferganskaâ dolina : istoânik ili âertva islamskogo fundamentalizma ? » [La vallée de Ferghana : source ou victime du fondamentalisme islamique ?], *Central'naâ Aziâ i Kavkaz*, n° 4(5), 1999, pp. 125-131 ; DUDOIGNON S. A., « Islam d'Europe ? Islam d'Asie ? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale) », *L'islam en Asie du Caucase à la Chine*, Paris, Les études de la Documentation française, 2001, pp. 21-80 ; POUJOL C., *L'islam en Asie centrale : vers la nouvelle donne ?*, Paris, Ellipses, 2001 ; du même auteur « L'islam en Asie centrale : la part des héritages, le prix des transitions », *Les études de la documentation française*, Paris 1999, pp. 37-53 ; « Y a-t-il un islam ou des islams d'Asie centrale ? » in BOZDÉMIR M. (dir.), *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 415-428.

7. Les réflexions sur la centralité suscitées par la fin du régime communiste ont été travaillées par un certain nombre de sociologues, en particulier Patrick Michel. Voir par exemple MICHEL P., *Politique et religion : la grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.
8. Article 1 de la Constitution du Kazakhstan de 1995 et de celle du Turkménistan, article 1 et 100 de la Constitution tadjike, article 1.1 de la Constitution kirghize.
9. Article 58 de la Constitution kazakhe, article 8 de la Constitution kirghize, article 8 de la Constitution tadjike, article 11 de la Constitution turkmène.
10. KARIMOV I., *op. cit.*, p. 42.
11. Article 57 de la Constitution ouzbèke, article 4 de la Constitution kirghize, article 11 de la Constitution turkmène.
12. La première version de la Constitution tadjike interdisait aux organisations religieuses d'interférer dans les affaires de l'État (article 8).
13. Article 31 de la Constitution ouzbèke, article 16 de la Constitution kirghize, article 26 de la Constitution tadjike, article 11 de la Constitution turkmène.
14. Article 18 de la Constitution ouzbèke.
15. Article 19 de la Constitution kazakhe, article 15 de la première Constitution kirghize, article 17 de la Constitution turkmène.
16. NIÁZOV S., *op. cit.*, p. 47.
17. *News network international, News service*, 14 juin 1994.
18. Ces lois imposent de nombreuses autres restrictions, entre autres sur l'enseignement religieux, la diffusion d'ouvrages religieux, etc. Consulter *Narodnoe Slovo*, 15 mai 1998.
19. ABDULLAEV E., « The Central Asian Nexus : Islam and Politics » in RUMER B. (dir.), *Central Asia : A Gathering Storm ?* Armonk, New-York, M. E. Sharpe, 2002, p. 256.
20. *Interv'û Verhovnogo muftiâ Uzbekistana [Interview du mufti suprême d'Ouzbékistan]*, [www.uzland.narod.ru/2001/october/27/01 .htm](http://www.uzland.narod.ru/2001/october/27/01.htm)
21. Sur les mouvements et croyants chrétiens en Asie centrale, voir PEYROUSE S., *Des chrétiens entre athéisme et islam : regards sur la question religieuse en Asie centrale soviétique et post-soviétique*, Préface de Patrick Michel, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.
22. *Kazahstanskaâ pravda*, 7 février 1992, p. 3.
23. KOPY M., « Religious liberty in Central Asia : Recent Developments », *CSCF Digest*, mai 1999, vol. 22, n° 5, pp. 33-34.
24. La loi de 1992 spécifiait que l'enregistrement n'était nécessaire que pour les groupes religieux qui voulaient obtenir le statut de personne juridique.
25. Ce projet avait suscité une levée de boucliers, en particulier parmi les mouvements protestants, qui avaient envoyé de nombreux courriers au ministre de la Justice, I. Rogov, et au ministre de la Culture, de l'Information et de la Concorde sociale, A. Altenbek. Ce projet avait par la suite été considéré comme anticonstitutionnel et discriminatoire. Cf. FAGAN G., « Kazakhstan : Tough new amendments to religion law proposed », *Keston News Service*, 19 février 2001.
26. *Op. cit.*

27. *Op. cit.* Le projet de janvier proposait enfin un amendement sur le code criminel de 1997, selon lequel les activités missionnaires conduites sans permission seraient punies par des amendes de deux à cinq fois le salaire, des peines d'emprisonnement jusqu'à deux mois et/ou une année de peine de camp de travail. Le projet de février allonge ces peines jusqu'à deux ans de camp et un an de privation de liberté.
28. *Slovo Kirgizstana*, 13 février 1992, p. 4.
29. AKAEV A., « Stav prezidentom â poterâl vse stepeni svobody » [Devenu président j'ai perdu toute liberté], *Ekspress K.*, 6 juillet 1993, p. 9.
30. NAZARBAEV N., *Pât' let nezavisimosti [Cinq années d'indépendance]*, Almaty, Qazaqstan, 1996, p. 200.
31. KARIMOV I., *op. cit.*, p. 131.
32. CORLEY F., « Believers' Response to the 1937 and 1939 censures », *Religion State and Society*, n° 4, 1994, p. 407.
33. PEYROUSE S., *op. cit.*, p. 61.
34. Sur le sujet voir DUDOIGNON S. A., *op. cit.* p. 73 ; BABADŽANOV B., « Ferganskaâ dolina... », *op. cit.*, pp. 125-131.
35. NAZARBAEV N., *op. cit.*, p. 200.
36. *Ibid.*
37. Sur cette Assemblée, voir, dans une perspective officielle DYMOV O., *Teplo kazahstanskoi zemli [La chaleur de la terre kazakhstanaise]*, Almaty, Arys, 1999. Pour une approche plus critique, LARUELLE M., PEYROUSE S., *Les Russes du Kazakhstan. Identités nationales et nouveaux États dans l'espace post-soviétique*, Préface de C. Poujol, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, pp. 66-73.
38. Sur la guerre civile au Tadjikistan, voir le dossier « Le Tadjikistan existe-t-il ? Destins politiques d'une "nation imparfaite" », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEMOTI)*, Paris, CERI, n° 18, 1994.
39. Voir, entre autres, « Said Abdullo Nuri : "my hotim sodejstvovat' političeskomu, èkonomičeskomu, social'nomu i kul'turnomu razvitiû Tadžikistana" », [Said Abdullo Nuri : « Nous voulons contribuer au développement politique, économique, social et culturel du Tadjikistan »] *Biznes i Politika*, n° 2 (470), 11 janvier 2002, p. 2.
40. Sur la situation jugée favorable et les bonnes relations entre l'archevêque d'Asie centrale Vladimir Ikim et les différents pouvoirs, voir, entre autres, *Slovo žizni*, 14 août 1995, n°5 (117), p. 1 ; 20 septembre 1995, n°6 (118), pp. 1 et 3. L'idée de respect des droits religieux nous a été systématiquement confirmée par tous les représentants de l'Église orthodoxe que nous avons rencontrés.
41. Discours commun aux chefs d'État des cinq républiques d'Asie centrale. Voir, entre autres, KARIMOV I., *op. cit.*, pp. 33-48.
42. BABADŽANOV B., « Ferganskaâ dolina ... », *op. cit.*, p. 126.
43. *Interv'â verhovnogo muftiâ Uzbekistana, document Internet cité.*
44. BABADZHANOV B., « Islam in Uzbekistan : From the Struggle for "Religious Purity" to Political Activism » in RUMER B., *Central Asia : A Gathering Storm ?*, *op. cit.*, pp. 299-330.
45. BABADŽANOV B., « Ferganskaâ dolina ... », *op. cit.*, p. 126.
46. BABADZHANOV B., « Islam in Uzbekistan... », *op. cit.*, pp. 305-306.

47. *Ibid.*, pp. 306-308.
48. Observations personnelles.
49. Voir par exemple CHAMPION F., COHEN M. (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999.
50. KNAUËR N. H., « Hristianskie sekty v Turkestane » [Les sectes chrétiennes au Turkestan] in *K istorii hristianstva v Srednej Azii (XIX-XX vv.) [Pour une histoire du christianisme en Asie centrale (XIX^e-XX^e siècles)]*, Tachkent, Uzbekiston, 1998, pp. 247-261.
51. BENNIGSEN A., LEMERCIER-QUELQUEJAY C., *L'islam en Union soviétique*, Paris, Payot, 1968.
52. Le contrôle de la Direction spirituelle par les autorités soviétiques n'a pas signifié une unanimité dans ses rangs. Une opposition s'était en effet manifestée sur la gestion de la religion et l'imbrication, jugée paradoxale, entre politique et religieux. Être membre de la direction spirituelle n'empêchait pas certains, par exemple, de nouer des relations plus ou moins étroites avec des formes et des pratiques musulmanes plus clandestines, en marge du cadre autorisé par les autorités soviétiques.
53. ABDULLAEV E., *op. cit.*, p. 257.
54. À titre d'exemple, la mise à la retraite forcée, en mai 1994, de l'imam Š. Muhamedžanov, qui s'était opposé à Nisanbaev, a suscité de vives réactions d'une part de la population croyante, qui a bloqué l'entrée de la mosquée pendant un mois et a empêché son accès aux leaders de la Direction spirituelle. *Ibid.*, p. 257.
55. *Central Asia : Islam and the state*, International Crisis Group, Asia report, 10 juillet 2003, n° 59, p. 32.
56. LUCHTERHANDT O., « The Council for Religious Affairs » in RAMET S. P. (dir.), *op. cit.*, p. 59.
57. BABADJANOV B., « Islam officiel contre islam politique ... », *op. cit.*, p. 160.
58. *Central Asia : Islam and the state, op. cit.*, p. 15.
59. Le contrôle du discours des imams constitue les deux premiers points du document adopté en mars 2000.
60. Sur le sujet, voir BABADJANOV B., « Islam officiel contre islam politique ... », *op. cit.*, pp. 151-164.
61. Point n° 7 de ce Programme.
62. *Religiä i zakon. Sbornik meždunarodnyh dokumentov i zakonodatel'nyh aktov Respubliki Uzbekistan [La religion et la loi. Recueil de documents internationaux et d'actes juridiques de la république d'Ouzbékistan]*, Tachkent, Toškent Islom universiteti, 2002.
63. Les mosquées, selon cette déclaration, étaient censées ne s'engager dans aucun parti politique et n'en soutenir aucun ; *Central Asia : Islam and the state, op. cit.*, p. 16.
64. Sur la fonction de la mahalla, PÉTRIC B.-M., *Pouvoir, don et réseaux en Ouzbékistan post-soviétique*, Paris, PUF, 2002 ; MASSICARD E., TREVISANI T., « The Uzbek mahalla. Between state and society » in EVERETT-HEATH T. (dir.), *Central Asia. Aspects of transition*. London – New-York, Routledge Curzon, 2003, pp. 205-218.
65. *Central Asia. Islam and the State, op. cit.*, p. 9.

66. « Byvšij muftij Uzbekistana osudil antiislamskuû politiku vlastej » [L'ancien mufti d'Ouzbékistan juge la politique anti-islamique du pouvoir], www.uzland.narod.ru/2002/august/15/01.htm
67. TAZMINI G., « The Islamic revival in Central Asia : a potent force or a misconception ? » *Central Asian Survey*, n° 20 (1), 2001, pp. 63-84.
68. Voir par exemple OLCOTT M. B., BABAJANOV B., « The terrorist Notebooks », *Foreign Policy*, mars-avril 2003, pp. 31-40.
69. *Hadis va Haet, Izrečeniâ i žizn' proroka Muhammada [Hadith et Haït, Les sentences et la vie du prophète Mahomet]*.
70. NAZARBAEV N., *op. cit.*, p. 201.
71. Sur le sujet voir ROY O., *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Paris, Seuil, 1997.
72. On notera cependant, au Tadjikistan, un discours officiel de plus en plus orienté à partir de 2002 contre les signes trop voyants de l'islam.
73. PEYROUSE S., *op. cit.*, pp. 113-125.
74. KHALID A., « A secular Islam : Nation, State and religion in Uzbekistan », *International Journal of Middle East Studies* vol. 35, n° 4, 2003, pp. 573-598.
75. *Ibid.*
76. *Ibid.*
77. BABAJANOV B., « Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan », *Cahiers d'Asie centrale*, n° 5-6, 1998, pp. 285-311. Voir également ROY O., « Islam et politique en Asie centrale », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 115, 2001, p. 56.
78. *Ibid.*
79. MICHEL P., *op. cit.*
80. MICHEL P., « Retour du religieux : la grande illusion », *Projet*, n° 240, hiver 1994-1995, p. 70.
81. *Ibid.* p. 70.
82. *Ibid.* p. 68.
83. *Ibid.* p. 3.