



HAL
open science

Le gnosticisme pour mémoire ? Déplacements de population, histoire locale et processus hagiographiques en Asie centrale postsoviétique

Stéphane A. Dudoignon

► **To cite this version:**

Stéphane A. Dudoignon. Le gnosticisme pour mémoire ? Déplacements de population, histoire locale et processus hagiographiques en Asie centrale postsoviétique. La Mongolie dans son espace régional : entre mémoire et marques de territoire des mondes anciens à nos jours, 2020. hal-03089116

HAL Id: hal-03089116

<https://hal.science/hal-03089116>

Submitted on 27 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Stéphane A. Dudoignon

« Le gnosticisme pour mémoire ?
Déplacements de population, histoire locale
et processus hagiographiques en Asie centrale postsoviétique »

in A. Caiozzo & J.-C. Duchène, éd., *La Mongolie dans son espace régional :
Entre mémoire et marques de territoires, des mondes anciens à nos jours*
Valenciennes : Presses de l'Université de Valenciennes, 2020 : 261–93, ill.

Le rôle d'une variété de marquages territoriaux, notamment culturels (sanctuaires et lieux de mémoire, en particulier) en Asie centrale est au cœur de recherches saisonnières que l'auteur de ces lignes a entreprises ou dirigées à partir de l'automne 2004¹. Individuels et collectifs, ces travaux visaient à promouvoir une géohistoire de l'islam en général, du soufisme spécialement, et de ses sociabilités gnostiques, en Asie centrale soviétique et actuelle. Cette recherche était axée sur l'étude des manières dont les pratiques et identités religieuses s'inscrivent dans une grande diversité de territoires, dans un contexte marqué, depuis le lendemain de la Seconde Guerre mondiale, par les impacts des répressions des années 1920 et 30, puis des déplacements massifs de populations des années 40-50 et par la création de nouvelles communautés territorialisées dans le cadre du système des fermes collectives. En grande partie inédite, interrompue un temps après 2011 par la dégradation du climat politique dans la région et une prévention générale envers la recherche internationale, ce travail s'est focalisé sur l'analyse d'un ensemble de processus hagiographiques dont le rapide développement a pu être observé dans cette partie du monde à partir de la chute du Mur, en novembre 1989, puis la dissolution de l'URSS deux ans plus tard. Par processus hagiographiques, on entend les combinaisons d'instruments – textuels, monumentaux, rituels – du culte de maîtres spirituels et d'hommes de Dieu appartenant à différents passés, dans le cas qui nous occupe d'un islam sunnite de tradition théologique maturidite et jurisprudentielle hanafite². On remarque qu'en Asie centrale, ces processus touchent beaucoup plus rarement des femmes, dont le rôle important dans la transmission, au XX^e siècle, d'un enseignement éthique et religieux, et dans les sociabilités sacrées de l'islam, contraste abruptement avec leur quasi-absence, aujourd'hui, dans le culte des saints³.

¹ Je souhaiterais remercier François Georgeon et Nathalie Clayer, avec une pensée particulière pour Gilles Veinstein, directeurs successifs de l'actuel Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques, une unité mixte de recherche du CNRS, de l'EHESS et du Collège de France, pour le soutien qu'ils m'ont accordé pendant ces années. Certains travaux de terrain ont pu également être effectués dans le cadre de projets codirigés par l'auteur pour la Fondation Volkswagen (« Kolkhozes d'Allah », 2009-14) et la Fondation des Pays-Bas pour la recherche (« Les héritages de l'orientalisme soviétique », 2009-15).

² Voir en particulier, sur cette notion : Farooq Hamid, « The hagiographic process : the case of medieval Chishti Sufi Farid ad-Din Mas'ud Ganj-i Shakar (d. 664/1265) », *The Muslim world* 90/3-4 (2000), 421-38.

³ Sur le rôle des savantes musulmanes de profil traditionnel dans la transmission d'enseignements éthiques et religieux en Asie centrale soviétique, je me permets de renvoyer aux recherches trop tôt interrompues d'Annette Krämer, en particulier à son ouvrage peu cité *Geistliche Autorität und islamische Gesellschaft im Wandel : Studien über Frauenälteste (Otin und Xalfa) im unabhängigen Usbekistan*, Berlin : Klaus

Tandis que les cultes régionaux de personnages féminins telle la “Dame du mardi”, figure-type de la femme médiatrice en pays sédentaire ouzbek et tadjik, renvoient à un univers mythique⁴, du côté des saints et héros masculins prédomine une dimension historique et mémorielle à travers la célébration, funéraire en particulier, d’hommes de Dieu actifs pendant le court XX^e siècle. Commune au monde de l’islam dans son ensemble, cette distribution genrée de la sainteté s’explique, ici comme ailleurs, par des profils de héros et la dimension sinon de leader politique (comme dans l’ensemble du Moyen-Orient actuel), du moins de fondateur de communauté, qui a été reconnue par leur postérité à maints saints musulmans de la période soviétique⁵. Des saints contemporains parfois perçus aussi, de manière rétrospective, comme rebelles à l’ordre soviétique et, à ce titre également, vénérés de nos jours en nombre dans les anciens suds de l’URSS. Cette abondance, comparable à ce que l’on observe dans le Caucase ou les Balkans, caractérise le champ religieux de nombre d’anciennes démocraties populaires. Un champ religieux redevenu compétitif en Asie centrale à partir de 1989 et dans lequel des autorités traditionnelles de type lignager, longtemps abritées de la concurrence par le Rideau de fer et la prohibition de tout prosélytisme confessionnel, ont dû depuis une trentaine d’années faire face à l’irruption d’acteurs nouveaux, nantis de pédigrées de prédicateurs professionnels. Un champ religieux fortement politisé aussi et dans lequel, succédant à de longues expériences de la domination impériale russe puis soviétique, valeurs religieuses et nationales ou ethniques sinon ethno-sociales en sont venues, souvent, à se confondre – une confusion illustrée en Europe orientale par le culte livré un temps, après sa mort en 1984, à la figure du prêtre catholique polonais Jerzy Popieluszko, célébré au lendemain de son assassinat comme héros et martyr de la cause et ouvrière et nationale⁶.

Schwarz, 2002, en part. 263-81 (sur le savoir livresque véhiculé par ces enseignantes, désignées localement par les termes tadjiks et ouzbeks *atun/otin*, d’origine hindustanie, et *khalfa*, d’origine arabe).

⁴ Pour des approches ethnographiques ou anthropologiques de cette figure de la “Dame du mardi” et de son culte contemporain, voir : Ravšan Rahmoni, « Traces of ancient Iranian culture in Boysun District, Uzbekistan », *Asian folklore studies* 60/2 (2001), 295-304 ; Krämer, *Geistliche Autorität*, op.cit., 258 sq. ; Deniz Kandiyoti & Nadira Azimova, « The communal and the sacred : women’s world of ritual in Uzbekistan », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10/2 (2004), 327-49 ; Raziya Sultanova, « Female celebrations in Uzbekistan and Afghanistan: the power of cosmology in musical rites », *Yearbook for traditional music* 40 (2008), 8-20 ; Maria E. Louw, *Everyday Islam in post-Soviet Central Asia*, Richmond : Routledge, 2007, 154-66 ; Anne Ducloux, « Cendrillon au royaume de Tamerlan : la “Grand-mère du mardi” triomphe de la belle-mère, à Samarcande », in A. Caiozzo & N. Ernoult, éd., *Femmes médiatrices et ambivalentes : mythes et imaginaire*, Paris : Armand Colin, 2012, 73-84 ; Svetlana A. Peshkova, « Leading against odds : Muslim women leaders and teachers in Uzbekistan », *Journal of feminist studies in religion*, 31/1 (2015), 23-44. Sur quelques lieux saints d’Asie centrale associés à des figures féminines relevant de passés mythiques, voir par exemple l’étude apologétique de Gulnara Aitpaeva, *Sacred sites of Southern Kyrgyzstan : nature, Manas, Islam*, Bichkek : Aigine Cultural Research Center, 2013, 120-22.

⁵ Sur le Moyen-Orient, voir notamment le survol critique de Mohamed Kerrou, « Autorité et sainteté : perspectives historiques et anthropologiques », in M. Kerrou, éd., *L’autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris : Éditions Recherche sur les civilisations, 1998, 11-38. Voir également Catherine Mayeur-Jaouen, « Grands hommes, héros, saints et martyrs : figures du sacré dans le Moyen-Orient au XX^e siècle », in C. Mayeur-Jaouen, éd., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris : Maisonneuve & Larose, 2002, 5-36 ; John Renard, *Friends of God : Islamic images of piety, commitment, and servanthood*, Berkeley et al. : University of California Press, 2008, en part. 260-3.

⁶ Cf. Magdalena Zowczak, « Un héros de l’ombre : le père Jerzy Popieluszko », in P. Centlivres, D. Fabre, F. Zonabend, éd., *La fabrique des héros*, Paris : Maison des sciences de l’homme, 1998, 203-10, en part. 205-7 ; et Patrick Michel, *La société retrouvée : politique et religion dans l’Europe soviétisée*, Paris : Fayard, 1988, 222-7. Sur l’Europe du Sud-Est, voir entre autres Nathalie Clayer & Alexandre Popovic, « Balkans »,

En Asie centrale musulmane, ce qu'une hagiographie naissante propose, à travers le culte de saints et de héros du "siècle soviétique", est notamment la sanctification de territoires et groupes humains profondément marqués, sinon définis même par les bouleversements ethno-démographiques et socioéconomiques imprimés à la région au cours des décennies qui séparent la collectivisation (1929) des grands travaux hydrographiques des années 1960 et 70⁷. En effet, dans le sud de cette vaste région (comme dans le Caucase du Nord-Est aux mêmes époques), ces décennies ont vu d'importants déplacements de populations, brutalement accélérés au milieu des années 1940, depuis les hautes vallées des pré-Pamir (ou du Daghestan, pour le Caucase) vers diverses plaines cotonnières⁸. Suscitant l'apparition de nombreux lieux de peuplement modernes dans les basses terres de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan en Asie centrale (le sud du Kazakhstan et le Ferghana kirghize étant également touchés), ainsi que du Daghestan dans le Caucase, ces migrations contraintes sont aujourd'hui perçues comme drames fondateurs par une part importante des populations centrasiatiques et caucasiennes – maintenant que s'estompe la mémoire collective de la Seconde Guerre mondiale, longtemps fondatrice d'une identité soviétique englobante⁹.

Sous la pression des populations issues de ces migrations rurales du milieu du XX^e siècle, de nouvelles mémoires collectives ont vu le jour, portées par une génération de baby-boomers souvent nés dans les années 1947-49 (une période d'accélération des déplacements de population et de création de nouvelles communautés rurales), parvenus très jeunes aux responsabilités à la faveur des bouleversements de la perestroïka, des indépendances nationales et des conflits armés des années 1990. Marquées par l'expérience de la migration de masse de ceux que l'on appelle souvent les "Montagnards", ces mémoires collectives se sont employées à exalter des identités locales et régionales, parfois aussi ethniques et nationales. C'est le cas des Avars dans le Caucase du Nord-Est

in H. Chambert-Loi & C. Guillot, éd., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 2005 : 335-66. Voir aussi les travaux pionniers de l'anthropologue Gianfranco Bria, récemment « Construction hagiographique d'un saint patriote : Dervish Luzha entre sainteté supra-locale et locale en Albanie », communication à l'atelier *Une légende rouge dorée : hagiographie et culte des saints musulmans du XX^e siècle en URSS et dans les démocraties populaires*, II^e Congrès du GIS Moyen-Orient & mondes musulmans, INALCO, 7 juillet 2017. Sur le Caucase méridional, voir notamment : Silvia Serrano, *Quand le religieux devient politique : orthodoxie, pouvoir, identités en Géorgie soviétique et actuelle*, Paris : Karthala (Meydan), 2017, chap. 1/3 (sous presse).

⁷ Sur d'autres attendus, notamment sociologiques, de ce phénomène de sanctification, voir mon article « A surrogate aristocracy? Sufi *adab*, modernity, rurality and civilisation in ex-Soviet Central Asia », in C. Mayeur-Jaouen & L. Patrizi, éd., *Adab and modernity since the seventeenth century : a "civilisation process"?*, Leyde : Brill, 2017, sous presse.

⁸ Survol historique et éléments de bibliographie dans : Stéphane A. Dudoignon & Christian Noack, « Introduction », in S. A. Dudoignon & C. Noack, éd., *Allah's kolkhozes : migration, de-Stalinisation, privatisation and the new Muslim congregations in the Soviet realm (1950s-2000s)*, Berlin : Klaus Schwarz, 2014 : 47-122 ; voir aussi le débat organisé autour de ce volume par la revue *Central Asian affairs* 3/3 (2016) : 287-300.

⁹ Sur la question de la mémoire de la Seconde Guerre mondiale et de ses instrumentations actuelles en Asie centrale postsoviétique, voir notamment Timur Dadabaev, *Identity and memory in post-Soviet Central Asia : Uzbekistan's Soviet past*, Londres – New York : Routledge, 2015, en part. 64-72 ; du même auteur, « On oral history of the Soviet past in Central Asia : re-collecting, reflecting and re-imagining », in B. Schlyter, éd., *Historiography and nation-building among Turkic populations*, Stockholm : Swedish Research Institute in Istanbul, 2014 : 13-30 ; Michael Denison, « The art of the impossible : political symbolism, and the creation of national identity and collective memory in post-Soviet Turkmenistan », *Europe-Asia studies* 61/7 (2009) : 1167-87.

ainsi que de certaines populations tadjiques persanophones des pré-Pamir déplacées dans des basses terres que dominait un personnel politique, économique voire religieux de langue ouzbègue, souvent originaire des villes de la vallée de Ferghana et de leurs satellites ruraux. La libéralisation de la presse et de l'édition qu'ont connue les suds de l'URSS à partir de 1987, jusqu'au tournant des années 2010 dans un pays comme le Tadjikistan, a favorisé la fixation écrite de ces mémoires et leur diffusion, sous la forme d'historiographies locales de commande privée, reliées aux parcours migratoires des lendemains de Seconde guerre mondiale.

Essentielle à cette historiographie, souvent écrite ou commanditée par d'anciens responsables politiques locaux de la période soviétique, est la recherche de continuités chronologiques entre les époques antérieures à la colonisation russe et l'actuelle, au-delà des drames qui ont marqué le court XX^e siècle. C'est en lien étroit avec cette production historiographique particulière qu'a pu être observé, à partir des années 1990, le développement de discours hagiographiques liés à la sanctification de lieux et de réseaux spécifiques. Sous la plume d'auteurs semi-professionnels travaillant à la commande de lignages sacrés de descendants du prophète, ces discours répondent au réformisme et à l'anti-soufisme des bureaucraties religieuses (les "directions spirituelles musulmanes", communément appelées *muftiyyat*) mises en place en URSS à partir de la Seconde Guerre mondiale. Ces discours cherchent par ailleurs à opposer au salafisme et aux mouvements missionnaires transnationaux actuels le modèle d'une religiosité "traditionnelle", pénétrée d'une culture persane sunnite propre à l'Asie centrale. Après la redécouverte par la recherche en sciences humaines des pèlerinages plus anciens de la région et de leur rôle dans la reconstruction des mémoires collectives¹⁰, on s'interrogera ici, à la lumière des débats actuels entre hagiographes sur la sainteté (en persan tadjik *waligi*, terme dérivé de l'arabe *wali* désignant les hommes et femmes ayant atteint un haut degré de proximité avec le divin), sur l'existence d'une sainteté musulmane contemporaine propre à l'espace ex-soviétique.

Tâchant d'éviter de confondre hagiographie et sainteté – notre but, en même temps, n'étant pas de séparer l'histoire du mythe, dont l'entremêlement est constitutif du processus hagiographique, mais de reconstituer les modalités de ce dernier lui-même –, nous aborderons la première comme processus dynamique. Nous nous interrogerons sur les raisons de l'abondance d'une littérature hagiographique dans les suds de l'URSS à partir des années 1990, jusqu'aux années 2010 marquées par une succession de nouvelles restrictions de la pratique religieuse musulmane publique. Nous verrons en particulier comment la modernisation soviétique, suivie de la chute du Mur, a pu

¹⁰ Voir, pour le Tadjikistan, les travaux de l'historien local Hamza Kamal et mes comptes rendus de ces derniers dans le *Central Eurasian Reader* 1 (2008) : 400-1, 406-7. On lira aussi avec profit, sur le monde des oasis et de la steppe, l'étude séminale d'Ashirbek Muminov, « Veneration of holy sites of the Mid-Sirdar'ya valley : continuity and transformation », in M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov, éd., *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the 20th century*, Berlin : Klaus Schwarz, 1996 : 255-68 ; et l'approche anthropologique proposée par Jeanne Féaux de la Croix, *Iconic places in Central Asia : the moral geography of dams, pastures and holy sites*, Bielefeld : Transcript, 2016, en part. 114-20. Voir aussi Minoru Sawada, « Pilgrimage to sacred places in the Taklamakan desert : shrines of imams in Khotan prefecture », in A. Papas, T. Welsford, T. Zarccone, éd., *Central Asian pilgrims : hajj routes and pious visits between Central Asia and the Hijaz*, Berlin : Klaus Schwarz, 2012 : 278-94 ; Gulnara Aitpaeva, « The dispute on pilgrimage to sacred sites among Kyrgyz Muslims », in G. Aitpaeva, éd., *Sacred sites of Ysyk-Köl : spiritual power, pilgrimage, and art*, Bichkek : Aigine Cultural Research Center, 2009, 224-36. À propos des territoires centrasiatiques de la RPC, voir Thierry Zarccone, « Le culte des saints au Xinjiang de 1949 à nos jours », *Journal d'histoire du soufisme* 3 (2002) : 133-72.

renforcer la place des saints parmi les héros vénérés de nos jours, et conférer à ces derniers une autorité mixte, nourrie à la fois de modernisme et de tradition. Des saints qui en sont venus, parfois, à exercer une forme de monopole en l'absence de martyrs héroïsés, dans la mesure où le souvenir s'est rapidement brouillé puis dissipé en Asie centrale des morts de la Seconde Guerre mondiale, on l'a dit, mais aussi des combattants tombés dans le conflit afghan de 1979-89 puis la guerre civile du Tadjikistan en 1992-97¹¹. L'association récente de cette figure du combattant martyr au djihadisme pratiqué par al-Qaïda puis par l'État islamique et par les franchises respectives de ces deux derniers a favorisé, par réaction, la valorisation de traditions locales contre le transnationalisme islamique, renforçant une identification latente, dans maint État successeur de l'URSS, entre le national ou l'ethnique, d'une part, et le religieux de l'autre. Cette association confirmait par ailleurs, par contraste, la popularité locale de figures comme celle de l'ascète (ar. *zahid*), y compris en milieu urbain, et celle du "possédé" ou "ravi" (ar. *majdhub*) voire du soufi antinomien (ar. *ibahi*), disparue au milieu du XX^e siècle de l'univers des bazars où elle avait prospéré mais attestée encore, jusqu'à la fin de l'URSS, dans des régions plus reculées. (C'est le cas dans le réservoir démographique de la "montagne", tout spécialement, d'où elle était parfois re-propagée vers les basses terres accueillant les migrants déplacés de leurs hautes vallées.)

Les exemples qui ont nourri notre réflexion sont empruntés pour la plupart au Tadjikistan. D'abord parce que ce pays était, jusqu'au tournant autoritaire de 2009 et de la décennie qui a suivi, l'un des rares en Asie centrale où une enquête sur l'islam contemporain fût simplement pensable. Et s'il est arrivé plus d'une fois, dans les années 2000, que le directeur de l'Institut d'histoire de l'Académie des sciences, à Douchanbeh, me jetât à la tête son autorisation d'accès aux archives d'État, en hurlant : « je n'ai pas besoin de ton islam ! », du moins ce document était-il dûment signé et tamponné, chose aujourd'hui plus difficile à concevoir. Ensuite, parce que l'impact sur l'hagiographie musulmane des brutaux déplacements de populations montagnardes (en provenance du Qarategin en particulier, la haute vallée de la rivière Wakhsh, affluent de l'Amou-Darya), au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, vers les plaines cotonnières de la République socialiste soviétique tadjique nous fournit un matériau comparatif avec une autre région de l'URSS. Dans le Caucase du Nord-Est, en effet, on a pu observer le même phénomène, accompagné parfois de translations de reliques et par l'apparition de sanctuaires et pèlerinages (pers. *mazar*) modernes sur les "terres vierges" de la colonisation agricole des périodes stalinienne et khrouchtchévienne.

Semblables transformations ne sont pas restées sans effet sur l'émergence d'une typologie de saints en fondateurs de communauté, à la fois découvreurs de sources, perceurs de canaux d'irrigation et porteurs de savoir-faire, horticoles en particulier, renvoyant à l'héritage d'agriculture montagnardes. Un autre intérêt de ce terrain spécifique tient à la valorisation, par l'historiographie locale et l'hagiographie actuelles du Tadjikistan, d'une culture persane sunnite spécifiquement centrasiatique. Celle-ci nous aide à faire ressortir les spécificités de la sainteté postsoviétique par rapport à ce que l'on peut observer ailleurs dans le monde persan, en Afghanistan comme en Iran, situés tous les deux au sud de l'ancien Rideau de fer. En outre, la guerre civile qu'a traversée le Tadjikistan entre 1992 et 1997, les bouleversements que le conflit a induits

¹¹ Sur le brouillage de la mémoire des martyrs des conflits successifs de l'Afghanistan depuis 1979, voir en particulier l'étude de Pierre Centlivres, M. Centlivres-Demont, « Les martyrs afghans par le texte et l'image (1978-1992) », in Mayeur-Jaouen, éd., *Saints et héros...*, op.cit., 319-34.

dans le champ religieux et la période d'ouverture politique qui s'est achevée aux alentours de 2009 ont mis une grande diversité d'acteurs en situation de quête de légitimité, précipitant des processus mémoriels qui ont pu demeurer à un état de latence ailleurs en Asie centrale. Des processus mémoriels d'autant plus vivaces, naturellement, que les lignages et les réseaux qu'ils touchent ont été peu nombreux¹². Enfin, ce qui nous intéressera ici dans l'association de figures d'une histoire contemporaine ancrée dans une échelle locale à l'émergence d'une typologie de lieux saints neufs, c'est la place de ces derniers dans des "géographies morales"¹³ en redéfinition.

Hagiographie et hagiographes

Parfois nourrie de la méthodologie et des contenus de l'étude des traditions locales (rus. *kraevedenie*, litt. "étude des territoires", un ensemble de pratiques savantes hérité de l'histoire locale, de l'ethnographie et des études folkloriques russes des périodes impériale puis soviétique¹⁴), cette historiographie locale et régionale a accompagné la réapparition d'une hagiographie musulmane qu'elle a à la fois intégrée, sous forme de nombreuses notices biographiques d'hommes de Dieu, et influencée, notamment par ses prétentions scientifiques à l'"objectivité"¹⁵. Produite dans un pays, le Tadjikistan, encore profondément marqué par une forte ruralité, accentuée au tournant du XXI^e siècle par une phase de désurbanisation¹⁶, cette historiographie locale mêlée d'hagiographie, orientée vers l'apologie de terroirs spécifiques, garde profonde la trace du *kraevedenie* d'antan qui constitue son principal modèle. Combinant une variété de genres littéraires, ces écritures sont le fait d'écrivains amateurs issus d'une intelligentsia¹⁷ locale d'instituteurs, de bibliothécaires, d'agronomes et autres fonctionnaires de l'ancienne administration kolkhozienne, nantis de formations scolaires et universitaires soviétiques, parfois rejoints par des auteurs semi-professionnels. En effet, dans le Tadjikistan des vingt

¹² Cf. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel, 1997 (1^{ère} éd. 1950) : 129.

¹³ Féaux de la Croix, *Iconic places*, 117.

¹⁴ Sur l'évolution du *kraevedenie* comme discipline dans le monde russo-soviétique depuis la fin de la période tsariste, voir Emily D. Johnson, *How St. Petersburg learned to study itself: the Russian idea of kraevedenie*, University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 2006, en part. 155-82. À consulter également, sur la combinaison entre dimensions laïques et religieuses, et entre échelles locale, régionale et nationale dans le *kraevedenie* : Catherine Evtuhov, « Voices from the regions : *kraevedenie* meets the grand narrative », *Kritika : explorations in Russian and Eurasian history* 13/4 (2012), 877-87 ; et l'essai de Milena Benovska-Sabkova, « Church *kraevedenie* : the politics of memory and religious revival in post-Soviet Russia », *Narodna umjetnost* (Sofia) 46/1 (2009), 121-32.

¹⁵ Pour un exemple récent de cette littérature, voir Mullojon Amirbekov, *Farzandoni Rashtonzamin* [Les fils de la terre de Rasht], Douchanbeh : Er-Graf, 2015. Le volume s'ouvre sur une évocation de la littérature persane didactique et gnostique dans la haute vallée du Qarategin depuis le XV^e siècle, avant de se poursuivre par une succession de portraits de saints hommes musulmans de la période soviétique, parmi lesquels le guérisseur sacré Ishan Malih d'Askalan, sur lequel nous allons revenir dans les pages qui suivent.

¹⁶ Au début du XXI^e siècle, la population du pays était encore à plus de 75% rurale : cf. Jean Radvanyi, « Le Tadjikistan », in J. Radvanyi, éd., *Les États postsoviétiques : identités en construction, transformations politiques, trajectoires économiques*, Paris : Armand Colin, 2011 : 224-35 ; Richard H. Rowland, « National and regional population trends in Tajikistan : results from the recent census », *Eurasian geography and economics* 46/3 (2005) : 202-23.

¹⁷ Dans le sens soviétique tardif du terme, d' « employés du travail intellectuel, dotés d'une instruction et de connaissances spécifiques dans différents domaines de la science, de la technique et de la culture » : Sergei I. Ozhegov, *Slovar' s russkogo iazyka* [Dictionnaire de la langue russe], Moscou : Russkii iazyk, 1982, 223.

premières années d'indépendance (entre 1991 et le tournant répressif de 2009 et des années qui ont suivi jusqu'à nos jours), les lignages sacrés de maîtres et gardiens de tombeaux¹⁸ des principales Voies soufies – diverses branches de la Naqshbandiyya Khufiyya principalement, même si pas exclusivement – n'ont pas hésité à faire appel, pour la rédaction de *vitae* de commande sur tel ou tel de leurs saints aïeux, à des philologues d'université. Tel fut le cas en 2003 des fils d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan "Awliya" (1920-91), un guide naqshbandi de la haute vallée du Qarategin, aujourd'hui vénéré sur les rives du Wakhsh peuplées de migrants déplacés des hautes terres à partir de 1946 et dont le tombeau, situé au mitan de la vallée, est devenu dans les années 2000 un lieu de pèlerinage pour les habitants de toute cette dernière¹⁹.

Émanant donc d'une commande tant privée que publique ou semi-publique (celle, fréquente, d'autorités locales), cette hagiographie cherche à attirer l'attention sur la continuité sinon d'un culte musulman du moins de la transmission d'une culture éthique, religieuse et gnostique musulmane à travers le court XX^e siècle, en mettant en valeur le rôle de lignées sacrées particulières de guides spirituels²⁰. Comme en Russie orthodoxe depuis l'arrivée au pouvoir de Vladimir Poutine en janvier 2000²¹, cette hagiographie a été, un temps au moins, encouragée par les pouvoirs politiques locaux et régionaux issus de la dissolution du système soviétique, avant l'adoption par le Tadjikistan, à partir de 2009, de mesures extrêmement restrictives sur l'édition de littérature "religieuse". (Depuis cette date, la littérature hagiographique a tendu à trouver refuge dans les pages d'une importante historiographie locale nourrie de *kraevedenie*, accusant encore le caractère régionaliste de ce discours de la sainteté.) Située donc à une intersection d'initiatives du haut et du bas à des échelles locale, régionale voire nationale, sans qu'il soit toujours aisé de démêler ce qui relève de l'un et de l'autre, cette littérature

¹⁸ En Asie centrale, le terme d'adresse persan *ishan*, attesté dans l'ensemble de la région, désigne à la fois les descendants de lignages sacrés remontant au prophète Muhammad ou à l'un de ses Compagnons et les gardiens des tombeaux liés à ces dynasties de maîtres spirituels. Il est parfois, de ce fait, considéré comme synonyme du terme arabe *sayyid*, pl. *satat*, qui désigne les descendants putatifs du prophète de l'islam par sa fille Fatima et son gendre 'Ali.

¹⁹ Sh. Q. Darvozī & M. Badalipur, *Zindaginomai hazrati eshoni Abdurahmonjon ibni Eshoni Porsokhoja* [Vie du vénérable Ishan 'Abd al-Rahman-Jan b. Ishan Parsa Khwaja], Douchanbeh : s.n., 2003. Sur ce personnage et sa postérité, voir mes articles « 'Abd-al-Rakhmān-Dzhān Avliiā », in S. M. Prozorov, éd., *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii : entsiklopedicheskii slovar'* [L'islam sur le territoire de l'ancien Empire russe : dictionnaire encyclopédique], Moscou : Nauka, 5, 2014 : 8-10 (en russe) ; « From revival to mutation: the religious personnel of Islam in the Tajik SSR, from de-Stalinization to independence (1955-1991) », *Central Asian Survey* 29/4 (2011), 53-80, en part. 66-8. Éléments d'histoire de la diffusion de la Naqshbandiyya Mujaddidiyya d'Inde vers Asie centrale aux XVIII^e et XIX^e siècles dans Bakhtyar M. Babadjanov, « On the history of the Naqshbandīya-Mujaddidiya in Central Māwarā' al-Nahr in the late 18th and early 19th centuries », in M. Kemper et al., éd., *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th century*, Berlin : Klaus Schwarz, 1996, 395-413. Voir aussi Anke von Kügelgen, « Die Entfaltung der Naqshbandīya-Mujaddidiya im mittleren Transoxianien vom 18. bis Beginn des 19. Jahrhunderts : ein Stück Detektivarbeit », in A. von Kügelgen et al., *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th century*, 2, Berlin : Klaus Schwarz, 1998 : 101-52.

²⁰ Voir par exemple Sayyid Ahmad Qalandar, *Az Madina to Gilkand (shajarai muboraki hazrati eshoni Naqshbandkhon ibni Sohībzoda Foruqi)* [De Médine à Gilkand : la généalogie sacrée du vénérable Ishan Naqshband Khan b. Sahībzada Faruqi], Dushanbe : Sunnatullo, 2004 – livre consacré à la lignée du maître naqshbandi Ishan Miyan Fazl Naqshband Khan (1898-1977), dont la lignée est installée dans la région de Hisar, au cœur de l'actuel Tadjikistan, depuis le début du XX^e siècle. Et mon compte rendu de cet ouvrage dans *Central Eurasian Reader* 1 (2008), notice 490.

²¹ Benovska-Sabkova, « Church *kraevedenie* », op.cit., 124.

hagiographique se développe aussi dans un contexte d'affrontement des mémoires. Caractéristique de lendemains de guerre civile, les récits édifiants qu'elle offre mêlent le local et le national, le religieux et le séculaire, le local apparaissant parfois comme quintessence du national, à travers la préservation d'un "patrimoine" (ar. & pers. *mirath*) culturel par de petits groupes d'hommes de Dieu – des groupes qui jusqu'à la fin des années 1980, n'excédaient guère une demi-douzaine de disciples, membres souvent d'une même parentèle, réunis autour d'un même maître. C'est pourquoi un saint tel le guide Ishan 'Abd al-Rahman-Jan, vénéré de nos jours dans toute la vallée du Wakhsh, peut apparaître comme l'incarnation de traditions gnostiques propres au Qarategin mais aussi comme saint tadjik par excellence car patron des populations déplacées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale sur l'ensemble de ce qui constitue aujourd'hui le territoire national.

Nous avons ici une illustration du rôle de l'imagination géographique, centrale dans tout le Moyen-Orient depuis au moins les cristallisations littéraires du XII^e siècle, dans les débats sur l'autorité religieuse et politique. En effet, une fonction essentielle du "discours du lieu" développé dans les textes consacrés à l'éloge des "mérites" (arabe & persan *faza'il*) d'une ville ou d'un pays d'islam n'a-t-elle pas été, jusqu'à nos jours, d'exclure (sinon, au contraire, de valoriser parfois) croyances hétérodoxes et particularismes, tout en faisant du territoire un objet de désir autant qu'une catégorie d'appartenance²² ? En Asie centrale, les périodes d'instabilité (du milieu du XVIII^e à la fin du XIX^e, par exemple, avant celle de ces trente dernières années) ont mis au centre de la vie littéraire et religieuse la production d'identités locales et régionales. Ainsi le genre archi-classique, en terre d'islam, du catalogue de mausolées a-t-il longtemps combiné histoire et généalogie sacrées, par l'affirmation de la présence continue et de la protection offerte, via leurs mausolées, par une multitude de saints²³. Aux époques soviétique et actuelle, cette association ancienne, revitalisée depuis le XVIII^e siècle, entre historiographie locale et production hagiographique s'est prolongée dans des traditions orales véhiculées et enrichies par un petit nombre de maîtres gnostiques actifs durant le court XX^e siècle. C'est ainsi qu'un disciple (ar. et pers. *murid*) du guide (ar. et pers. *murshid*) Ishan 'Abd al-Rahman-Jan, le savant Makhdum Hajji Sultan de Shingilich (né en 1938), descendant d'une double lignée masculine et féminine d'oulémas, s'est employé à perpétuer dans le piémont de Hasanabad, terre d'élevage équin située au sud de Douchanbeh, le souvenir de sa bourgade natale du Qarategin. Détruite par les tremblements de terre et glissements de terrain de 1946-47, Shingilich était au début du XXI^e siècle célébrée en vers persans, dans les banquets que Makhdum Sultan honorait de sa présence, comme l'un des centres d'enseignement théologique et gnostique islamique du Qarategin et, à ce titre, creuset d'identité tadjique²⁴. Naturellement ignorée par

²² Voir en particulier Zayde Antrim, *Routes & realms : the power of place in the early Islamic world*, Oxford et al. : Oxford University Press, 2012, en part. 6-8. Je remercie le professeur Denise Aigle pour l'amical signalement de cette lecture.

²³ Cf. Devin DeWeese, « Sacred history for a Central Asian town : saints, shrines, and legends of origin of Sayrām, 18th-19th centuries », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 89-90 (2000), 245-95.

²⁴ Sur Makhdum Hajji Sultan et ses liens avec Ishan 'Abd al-Rahman-Jan, voir Dudoignon, « From revival to mutation », *op.cit.*, 67-8. Sur la mémoire actuelle des madrasas du Qarategin, de celle de Shingilich en particulier, voir l'article que leur consacrait en partie, en 2015, dans l'un des quotidiens tadjiks officiels, l'écrivain et journaliste Dilovar Mirzo (né en 1956), chantre du Qarategin comme creuset de culture traditionnelle, « Dargohi ma'rifat dar Rashtonzamin » [Un palais de la connaissance sur la terre de Rasht], *Sadoi mardum* (9 septembre 2015 : <http://sadoimardum.tj/maorif/dargo-i-ma-rifat-dar-rashtonzamin/>).

l'ethnographie soviétique, négligée en outre depuis la chute du Mur par l'islamologie, la forme d'orature particulière constituée par les récits légendaires (ar. et pers. *riwayat*) associées à la sanctification islamique d'un lieu ou d'une vallée a pourtant prospéré au XX^e siècle, marquée par les bouleversements territoriaux des décennies qui ont suivi, à partir de 1929, la collectivisation des terres agricoles²⁵.

Historiens et sociologues ont mis au jour, depuis quelques années, le rôle joué en Asie centrale soviétique par une entité comme la "brigade" (rus. *brigada*) kolkhozienne, unité de production de taille variable, souvent constituée d'une population de même origine ethnique et/ou régionale, dans le redéveloppement d'une activité religieuse islamique au cours des décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Au-delà de cette reterritorialisation particulière de l'islam centrasiatique dans l'univers des fermes collectives²⁶, l'étude sociologique des processus hagiographiques que l'on peut observer en Asie centrale soviétique depuis les années 1980 reflète la volonté de sacralisation d'un islam spécifiquement soviétique, autour du culte naissant, encouragé par certains États, de saints musulmans du court XX^e siècle. Pourquoi ce soutien des administrations en place depuis le lendemain des indépendances nationales proclamées en Asie centrale en août–septembre 1991 ? La raison principale en est que ces processus sont promus par les dirigeants d'un islam sunnite hanafite vernaculaire de langue persane, essentiellement lignager (ar. & pers. *intisabi*), opposé à l'islam plus "professionnel" (*iktisabi*), transnational, arabophone, de prédicateurs formés depuis la chute du Mur entre Le Caire et Karachi, dans des écoles principalement hostiles au soufisme. (Une exception : l'est de l'Iran, où ce sont les Voies traditionnelles qui servent de relai, entre Asie du Sud et Asie centrale, aux enseignements théologiques d'une école comme celle de Déoband, elle-même très hésitante sur l'attitude à adopter envers le soufisme²⁷.)

Ces processus constituent une réaction à l'irruption après 1989 d'entrepreneurs religieux souvent dotés de compétences "professionnelles" supérieures à celles de leurs compétiteurs locaux formés dans l'ancienne URSS – même si ces "nouveaux venus" restent privés de l'ancrage et, surtout, des lignages sacrés dont se prévalent leurs concurrents "à généalogie". Dans un champ religieux musulman profondément politisé et que la chute du Mur a rendu subitement concurrentiel, les processus hagiographiques contemporains tendent à sanctifier, à travers la production d'une variété de lieux de mémoire (sanctuaires, rituels et sociabilités religieuses, textes hagiographiques – autant de « lieux où la mémoire travaille », de « laboratoires de la tradition » selon des expressions chères à Pierre Nora), des grandes familles et des communautés d'affidés réunies autour de la figure de saints contemporains. Définis en termes territoriaux, ces lignages et ces groupes s'ancrent, à la fois, dans l'histoire du court XX^e siècle et le temps long de l'islam centrasiatique, tout en retrouvant une connectivité un temps perdue avec l'umma dans son entier. Signalons que la relative protection dont ces lignées ont

²⁵ Voir par exemple le recueil proposé sur les Tadjiks de la vallée du Surkhan-Darya, dans le sud de l'Ouzbékistan, par le folkloriste Rahmon Rajabi, *Namunae chand az folklori tojikoni Shahrizabzu Kitob* [Quelques exemples de la tradition orale des Tadjiks de Chahrisabz et Kitab], Douchanbeh : Pazhuhishkadai mardumshinosi, 2001, et mon compte rendu de cet ouvrage dans *Abstracta iranica* 26 (2005), notice 408.

²⁶ Voir Dudoignon & Noack, éd., *Allah's Kolkhozes*, op.cit., en particulier les articles de Stéphane A. Dudoignon & Sayyid Ahmad Qalandar et de Beate Giehler sur la RSS Tadjique et de Bakhtyar Babadjanov sur la RSS Ouzbèque.

²⁷ Cf. Stéphane A. Dudoignon, *The Baluch, Sunnism and the state in Iran : from tribal to global*, Londres : Hurst – New York : Oxford University Press, 2017, en part. 201-8.

bénéficié pendant les dernières décennies de la période soviétique, à l'abri des frontières de l'URSS, fait aussi de cette époque une sorte d'âge d'or de l'islam centrasiatique, souvent remémoré de nos jours avec une forme paradoxale de nostalgie.

Au Tadjikistan mais aussi au Daghestan, dans le Caucase du Nord-Est (deux anciennes républiques soviétiques aux basses terres marquées depuis le lendemain de la Seconde Guerre mondiale par le développement d'une agriculture cotonnière permise par les ressources orographiques et démographiques de leurs hautes vallées), nombre de ces grandes familles et de ces communautés en quête de sanctification trouvent, comme on l'a suggéré plus haut, leurs origines dans les déplacements de population massifs des années 1940 à 1970. Au Tadjikistan, ces déplacements, accélérés par plusieurs tremblements de terre accompagnés de glissements de terrain massifs en 1946 et 1947, ont vidé de leurs populations les hautes vallées du Zerafshan au nord et, surtout, du Wakhsh au sud. Cette dernière vallée fluviale, qui accueillait jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale une part substantielle de la population de la RSS Tadjique²⁸, constitue la colonne vertébrale orographique de cette dernière. Elle fut très affectée aussi par la construction du barrage hydraulique de Narak, sur le cours moyen du Wakhsh, entre 1961 et 1980²⁹. Dans les deux cas centrasiatique et caucasien, au Tadjikistan comme au Daghestan, ces migrations contraintes particulières aux suds de l'URSS ont permis la propagation, à partir de la fin des années 1940, de branches modernes du soufisme vers de tout nouveaux territoires³⁰.

Côté centrasiatique, à partir du milieu du XX^e siècle un islam lignager porté par les montagnards 'migrants' (pers. *muhajir*, terme religieusement connoté car lié à la *hijra* ou hégire du prophète Muhammad quittant La Mecque pour Yathrib/Médine en 622) vient s'opposer, dans les basses terres cotonnières de la RSS Tadjique, à l'islam des mosquées officiellement accréditées (rus. *zaregistrirovannye*). À la fois ouzbécophone, réformiste et anti-lignagère, la bureaucratie religieuse des *muftiyyat* installée par Staline en 1943 est dominée en Asie centrale, Tadjikistan compris, par un personnel de langue ouzbèque ou bilingue originaire des principales villes et villages périurbains de la vallée du Ferghana. (Jusqu'à la nomination en 1988 de Qazi Akbar Turajanzada, né d'une lignée de guides (*murshid*) qadiris originaires de la vallée du Zerafshan, la chancellerie de la *Qaziyyat*, autorité religieuse islamique suprême de la RSS Tadjique, soumise à la *Muftiyyat* d'Asie centrale sise à Tachkent, sera tenue en turc tchaghatay, la version littéraire, écrite en alphabet arabo-persan, de l'ouzbek moderne³¹.) Au milieu des années

²⁸ Voir par ex. Botakoz Kassymbekova, « Humans as territory : forced resettlement and the making of Soviet Tajikistan, 1920-38 », *Central Asian survey* 30/3-4 (2011) : 349-70.

²⁹ Sur l'histoire écologique, économique et sociale de la vallée du Wakhsh de la Seconde Guerre mondiale à la fin de la période soviétique, voir en particulier Kh. Abdunazarov, *Vakhshonzamin* [La Terre du Wakhsh], Douchanbeh : Sharqi ozod, 2003, 96-113 ; M. Hamroev, *Ta'rikhi ob'iorii vodii Vakhsh (solhoi 1930-1990)* [Histoire de l'irrigation de la vallée du Wakhsh, 1930-90], Douchanbeh : Irfon, 2003, 110-14.

³⁰ Sur le Daghestan, voir l'étude de référence de Shamil Shikhaliev, « Downward mobility and spiritual life : the development of Sufism in the context of migration in Dagestan, 1940s-2000s », in Dudoignon & Noack, éd., *Allah's kolkhozes...*, op.cit. : 398-420.

³¹ Éléments d'histoire de cette bureaucratie religieuse musulmane dans Yaacov Ro'i, *Islam in the Soviet Union, from WWII to Gorbachev*, Londres : Hurst, 2000 : 135-40 ; Eren Tasar, *Soviet and Muslim : the institutionalization of Islam in Central Asia, 1943-1991*, thèse de doctorat inédite, Harvard University, 2010 (à paraître en décembre 2017) ; du même auteur, « Soviet policies toward Islam : domestic and international considerations », in Ph. Muehlenbeck, éd. *Religion and the Cold War : a global perspective*, Vanderbilt University Press, 2012, 158-81. Sur les origines et le parcours de Qazi Akbar Turajanzada, voir

1980, l'apologie d'un islam "montagnard" de langue persane constituera un aiguillon du mouvement contestataire dit des "Jeunes Mollahs", à l'origine du Parti du Renouveau islamique qui sortira de clandestinité en 1990. Une décennie plus tard, le même islam montagnard des *muhajir* (migrants) encadré par les *turuq* ('Voies') de la tradition soufie tentera de s'opposer à la propagation du transnationalisme islamique, arabophone et teinté de salafisme, qui se développe en Asie centrale à partir de la fin de l'époque soviétique³². C'est sur l'arrière-plan historique de ces *Kulturkampf*, porteurs d'un imaginaire ethnique nourri d'islam sunnite hanafite et de tradition gnostique persane, que se sont développés les processus hagiographiques dont il est question ici. L'instrumentaire de ces processus comprend l'émergence de sanctuaires modernes permettant la construction d'espaces culturels locaux et régionaux animés par la mobilité des pèlerinages.



Figure 1: Tadjikistan, géographie physique, permettant de distinguer les vallées du Zerafshan au nord et du Vakhsh au sud (source : Elizon Maps)

en particulier Sergei Gretsky, « Qazi Akbar Turajonzoda », *Central Asia monitor* 1 (1994) : 16-24 ; Tim Epkenhans, « Defining normative Islam : some remarks on contemporary Islamic thought in Tajikistan (Hoji Akbar Turajonzoda's *Sharia and Society*) », *Central Asian survey* 30/1 (2011) : 821-96, en part. 85-6 ; Benjamin Gatling, « The Guide after Rumi : tradition and its foil in Tajik Sufism », *Nova religio : the journal of alternative and emergent religions* 17/21 (2013) : 5-23.

³² Dudoignon, « A surrogate aristocracy ?... », op.cit., sous presse.

Quelques composantes architecturales

Certes, le plus spectaculaire des processus hagiographiques musulmans contemporains au Tadjikistan est la restauration de pèlerinages anciens, parmi lesquels les plus célèbres, et les plus fréquentés depuis la fin des années 1980, sont sans doute ceux, édifiés principalement aux XIV^e et XV^e siècles, de grandes figures du soufisme en Asie centrale. La période timouride (en Transoxiane, de 1369 à 1500) est en effet celle de l'organisation du soufisme dans la forme confrérique centralisée et hiérarchisée que l'on lui connaîtra ensuite dans la région jusqu'au début de la période soviétique. La première de ces figures est un saint fondateur de la Voie Naqshbandiyya, apparue à Boukhara au cours du XIV^e siècle sur la base d'un ordre plus ancien³³. Mawlana Ya'qub Charkhi (c. 1360-1447), successeur de Baha' al-Din Naqshband à la tête de la Voie, a son tombeau dans un village suburbain situé au sud-est de Douchanbeh, la capitale tadjique, sur le territoire de l'ancien district "Lénine" (auj. Roudaki).

Aussi surprenant que cela puisse paraître, ce lieu saint adjoint d'une importante mosquée hypostyle a pu faire l'objet d'une vaste campagne de restauration dès le milieu des années 1980, devenant dans la décennie suivante l'un des principaux pèlerinages musulmans du Tadjikistan³⁴. Patronnée par la *qaziyyat* de la RSS Tadjique sous la direction de Mirza 'Abd-Allah Kalanzada, cette campagne fut encadrée notamment par Damulla Sharif Hisari (1899-1991), *sayyid* et guide naqshbandi très actif pendant cette période dans un rôle d'intermédiaire entre le pouvoir communiste et la population³⁵. Il n'est pas rare de voir Mirza 'Abd-Allah et Damulla Sharif voisiner, le second à la droite du premier, sur des portraits de groupe de la *qaziyyat* (figure 2) ou dans des vidéos des années 1980, dans lesquelles ils interviennent tout deux pour justifier en termes islamiques l'occupation soviétique de l'Afghanistan. L'existence de ces prêches faisant apparaître, rétrospectivement, la pauvrement documentée restauration du sanctuaire de Ya'qub Charkhi comme résultat d'une négociation entre le pouvoir soviétique et les autorités religieuses de la RSS Tadjique³⁶.

Les régions, toutefois, ne furent pas en reste et plusieurs capitales provinciales ne tardèrent pas à emboîter le pas à celle de la république. Autre grande figure historique du soufisme centrasiatique, le guide naqshbandi du XIII^e siècle Shaykh Maslahat al-Din a son mausolée, élevé deux siècles après sa mort, face au grand bazar dit du Lundi (Panjshanba), à Khoudjand, antique cité caravanière située sur la rive gauche du Syr-

³³ Éléments d'histoire de la Naqshbandiyya aux XIV^e et XV^e siècles dans Hamid Algar, « A brief history of the Naqshbandi order », in M. Gaborieau, A. Popovic, T. Zarcone, éd., *Naqshbandis : cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul – Paris : Isis, 1990, 3 -44, en part. 4-16 ; H. Algar & K. A. Nizami, « Naqshbandiyya », in *Encyclopédie de l'islam*, 3^e éd., Leyde : Brill, 2010.

³⁴ Encore fermé en 1983 (cf. Alexandre Bennigsen & Chantal Lemercier-Quelquejay, *Le soufi et le commissaire : les confréries musulmanes en URSS*, Paris : Seuil, 1986 : 210), le sanctuaire rouvert n'éveilla guère l'attention de la recherche internationale (par exemple Ro'i, *Islam in the Soviet Union*, op.cit., ex. pp. 376-80, est silencieux sur l'événement).

³⁵ L'essentiel des informations de première main dont je dispose sur la vie de Damulla Sharif et sur sa participation au chantier de restauration du sanctuaire de Mawlana Ya'qub Charkhi provient de différents entretiens avec, respectivement, un fils de ce dernier, Ishan Khalifa (Hisar, le 16 octobre 2005), avec l'imam de la mosquée du sanctuaire, Damulla Isra'il (au sanctuaire, le 14 octobre 2005), ainsi qu'avec des fidèles de la mosquée dite des Poissons (Masjid-i Mahiyan), à Hisar, le 16 octobre 2005.

³⁶ Dudoignon, « From revival to mutation... », op.cit., 68.

Darya, à l'entrée ouest de la vallée de Ferghana³⁷. Ce chef-d'œuvre de l'architecture funéraire timouride fut lui aussi restauré en plusieurs phases à partir des dernières années de la période soviétique. Une autre encore de ces figures du passé islamique de l'Asie centrale est un ouléma et guide majeur de la Voie dite Kubrawiyya, Mir Sayyid 'Ali Hamadani (1314-84), inhumé à Kulab, ancien carrefour caravanier situé sur l'actuelle frontière afghane³⁸. Devenue au XX^e siècle centre régional de la production cotonnière, Kulab connaît depuis les années 1970 un renouveau de ses sociabilités lettrées et gnostiques traditionnelles³⁹. La ville a adopté Mir Sayyid Hamadani comme saint tutélaire à partir du milieu des années 1980 et n'aura de cesse de mettre en relief cette protection après la victoire des milices dites "kulabies", procommunistes, dans la guerre civile du Tadjikistan et l'accession au pouvoir, en 1992, de l'actuel président Imam-'Ali Rahman, originaire de la région⁴⁰.

Entreprises à grand renfort de publicité par la RSS Tadjique, la restauration du mausolée de Mawlana Ya'qub Charkhi a donc trouvé des échos immédiats dans les capitales régionales politiquement rivales de Khoudjand au nord et de Kulab au sud, avec le soutien des autorités locales. Toutes revêtent d'importantes dimensions à la fois nationales et régionales. Nationales, d'une part, car permettant à Douchanbeh (qui, de 1929 à 1961, s'est appelée Stalinabad) de mettre en valeur un patrimoine architectural, certes, mais aussi religieux, gnostique et littéraire spécifiquement persan face aux prétentions à l'hégémonie dans ces domaines d'un voisin, l'Ouzbékistan, fort de l'héritage d'anciennes métropoles telles Boukhara, Samarcande, Tachkent ou les anciennes cités caravanières de la vallée de Ferghana⁴¹. Régionales aussi, en offrant les moyens symbolique d'affirmer ancienneté, altérité et autochtonie – à Khoudjand par exemple, centre industriel régional entre la Seconde Guerre mondiale et les années 1980, et creuset de personnel politique et économique pour le Tadjikistan soviétique, mais aussi à Kulab, un centre de production cotonnière de dimensions plus modestes, exposé pendant la

³⁷ Sur Maslahat al-Din Khujandi et son héritage, voir notamment Devin DeWeese, « Stuck in the throat of Chingiz Khan : Envisioning the Mongol conquest in some Sufi accounts from the 14th to the 17th century », in J. Pfeiffer & Sh. A. Quinn avec E. Tucker, éd., *History and historiography in Post-Mongol Central Asia and the Middle East (Studies in honour of John E. Woods)*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2006, en part. 34-35. Sur son mausolée et le contexte historique de sa construction, voir notamment R. S. Mukimov & S. M. Mamadzhanova, *Zodchestvo Tadjikistana* [L'architecture ancienne du Tadjikistan], Douchanbeh : Maorif, 1990 : 87-9.

³⁸ Sur l'histoire de la Kubrawiyya en Asie centrale, voir notamment Devin DeWeese, « The eclipse of the Kubrawiyah in Central Asia », *Iranian studies* 28/1-2 (1988) : 45-83.

³⁹ Sur ces dernières, voir Stéphane A. Dudoignon & Ariane Zevaco, « Sur le "Mail des Rhapsodes" : sociabilités traditionnelles, groupes de statut, ethnies minoritaires en Asie centrale soviétique », *Asiatische Studien / Études asiatiques* 63/2 (2009) : 273-321, en part. 290-301.

⁴⁰ Voir par exemple l'article d'encyclopédie : Iu. Ia'qubov, Z. Hasanov, « Maqbarai Mir Saiid Alii Hamadoni [Mausolée de Mir Sayyid 'Ali Hamadani] », in Iu. Ia'qubov, éd., *Kulob : entsiklopediia*, [Douchanbeh] : Sarredaktsiiai ilmi Entsiklopediiai millii tojik, 2006 : 283-5.

⁴¹ Je me permets de renvoyer, sur ce point, à mon article « Changements politiques et historiographie en Asie centrale (Tadjikistan et Ouzbékistan, 1987-1993) », *Cahier d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 16 (1993) : 84-135, notamment 90-92.

perestroïka à une importante “purge” de son appareil politique mais dont sont issus nombre de leaders du Tadjikistan d’après la guerre civile de 1992-97.



Figure 2 : Le personnel de la qaziyyat de la RSS Tadjique au sanctuaire de Mawlana Ya'qub Charkhi. Damulla Sharif Hisari est en turban noir, troisième en partant de la gauche au premier rang, à la droite du qazi Mirza 'Abd-Allah Kalanzada. (Photographie non datée, milieu des années 1980, album de la mosquée du quartier de Karamishkar, Douchanbeh, août 2005. (Toutes les photos sont de l'auteur.)

En dépit des rivalités entre ces différentes localités, dont les interrelations restent aujourd’hui marquées par la mémoire du sanglant conflit des années 1990, la mise en valeur de saintetés anciennes – avec le concours de l’Institut d’histoire, d’archéologie et d’ethnographie de l’Académie des sciences du Tadjikistan et du service national des Monuments historiques – présente l’avantage d’un relatif consensus. Un consensus plus aisé à atteindre, en tout cas, que l’activation du souvenir d’hommes de Dieu contemporains, associés à la mémoire de clivages historiques vivants (depuis la guerre civile de 1917-21 en Asie centrale jusqu’aux conflits des années 1990, en passant par les vagues de répression de la période soviétique)⁴². Le potentiel de dissensus de la sainteté contemporaine n’a pas toutefois pas pu empêcher les grandes restaurations publiques des années 1980 à nos jours de se doubler, pendant la même période, de la construction, sur des initiatives privées locales, de nombreux sanctuaires dédiés, pour la plupart, non

⁴² Sur la pratique consistant, pour les États d’Asie centrale, à privilégier les héritages prémodernes dans les constructions mémorielles des premières décennies d’indépendance : voir mon article « Culturellement correct », *Courrier de l’UNESCO* 51 (1998) : 40-42.

à un petit nombre de grands saints d'époque prémoderne mais à des figures soviétiques de l'islam en Asie centrale. La vague haute de ces chantiers s'est étalée pendant une vingtaine d'années, à partir de 1989, que l'on peut caractériser à la fois par l'ouverture des frontières méridionales de l'ancienne URSS, la diversification d'un champ religieux redevenu brutalement compétitif et la libéralisation de la législation sur les institutions religieuses. Au Tadjikistan, cette période s'étend jusqu'au rétablissement, à partir de l'automne 2009, d'une censure de plus en plus étroite sur les institutions, media et sociabilités religieux du pays⁴³. Ces mesures se sont distinguées, d'une part, par l'interdiction graduelle de mouvements missionnaires musulmans transnationaux aussi



Figure 3: Enceinte du tombeau d'Ishan Malih Khwaja à Askalan, près de Gharm, moyen Qarategin (en septembre 2006)

divers que les Nurcus kurdo-turcs et le Tablighi Jama'at indo-pakistanaï (interdiction lancée par la Russie puis les pays de l'ancienne URSS dès le commencement de la Seconde Guerre de Tchétchénie, en 1999) mais aussi par des restrictions à l'édification de nouveaux lieux de culte (même si les sanctuaires échappaient, dans un premier temps, aux mesures prises à l'encontre des mosquées et des madrasas).

De dimensions assez variables même si souvent encore modestes, ces édifices que l'on a vu proliférer pendant deux décennies entre 1989 et 2009 ont vu le jour dans de nombreuses régions rurales sur tout le territoire du Tadjikistan. Dans la presque totalité des cas, ils doivent leur existence à la postérité immédiate voire, le plus souvent, aux descendants directs du saint personnage honoré localement. Il s'agit par exemple de ses petits-fils et arrière-petits-fils dans le cas du

maître naqshbandi et herboriste renommé Ishan 'Abd al-Rafi' b. Ishan Muhammad-Zahir, alias Ishan Malih (c. 1871-1959) d'Askalan, dans le moyen Qarategin. Honoré par un

⁴³ Sur ce tournant et la politique de plus en plus répressive adoptée dans les années 2010, sur l'arrière-plan d'une instrumentation par les États d'Asie centrale de la menace de l'Organisation État-islamique, voir en particulier l'article du politologue John D. Heathershaw et de l'anthropologue Sophie Roche, « Islam and political violence in Tajikistan : an ethnographic perspective on the causes and consequences of the 2010 armed conflict in the Kamarob gorge », *Ethnopolitics papers* 8 (2011), notamment 13-17. Voir aussi la chronique de Heathershaw & David W. Montgomery, « How big a threat is Islamic State in Central Asia ? », *www.theconversation.com* (11 avril 2016).

mazar (pèlerinage) depuis l'indépendance du Tadjikistan (*figure 3*), Ishan Malih a été célébré localement dès la perestroïka pour sa pratique de l'herboristerie et de la médecine galénique, pour la protection que sa lignée offrait aux démunis ainsi que pour... sa participation personnelle à la soviétisation de la région de Gharm (comme collecteur d'impôts, notamment, pendant la guerre civile de 1917-21)⁴⁴. Pour ces figures de la sainteté contemporaine, le rôle qu'ont joué des héritiers directs, leur maisonnée en particulier, mais aussi (comme dans le cas d'Ishan Malih ou celui susmentionné d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan "Awliya"), les auditeurs privilégiés (parfois membres du parti communiste et/ou de l'Union des écrivains de la RSS Tadjique) de leurs séances de commentaire gnostique de quelques grands classiques de la poésie persane didactique, Mawlana ou 'Attar, constitue une condition d'accès à une mémoire collective d'abord locale, puis parfois régionale voire nationale. Sachant qu'une écrasante majorité des figures célébrées par l'architecture funéraire qui se développe pendant cette période appartient à des lignages sacrés dont l'ascendance remonte au prophète Muhammad (dans le cas des *sadat*) ou à ses compagnons (groupe de statut des *khwaja*).

Produit fréquent de la philanthropie privée de lignages de maîtres (*shaykh*) ou guides (*murshid*) spirituels, cette « topographie d'artefacts en gestation⁴⁵ » offre aux populations locales un balisage géographique reliant le présent à la contre-histoire, non écrite à ce jour, d'un siècle soviétique dont elle rétablit la continuité au-delà des violences qui ont accompagné le changement de régime en 1917-20, puis la terreur stalinienne et enfin les migrations de masse des années 1940, devenues drame fondateur national. Fédérant ou cherchant à fédérer des pratiques religieuses et mémorielles autour de grands saints à vocation locale, plus rarement régionale ou nationale, cette topographie sacrée combine les différentes échelles représentées dans la clientèle personnelle parfois très étendue d'un religieux musulman (dans le cas, par exemple, d'un guérisseur renommé tel Ishan Malih Askalani ; ces échelles, au demeurant, semblent avoir constitué dès les années 1960 une préoccupation pour les institutions en charge de la propagande antireligieuse⁴⁶). En même temps, les déplacements de population en chaîne des périodes stalinienne et khrouchtchévienne (d'un village de montagne vers un kolkhoze ou une brigade de la plaine, dans une écrasante majorité de cas) favorisaient un phénomène d'identification entre groupes de tombeaux d'une lignée spirituelle distincte avec des *qawm* (groupes de solidarité construits sur une base parentélaire et/ou locale) particuliers dispersés dans les basses terres.

Si dans le passé prémoderne de l'Asie centrale, les principaux lieux sacrés étaient à rechercher au cœur des villes caravanières ou près des grands carrefours (les isolats montagnards étant souvent réservés à des figures de la tradition abrahamique ancienne tels Salomon sur les hauteurs d'Och, dans le Ferghana, ou le prophète Baruch dans la

⁴⁴ Les dates de vie et de mort qui figuraient sur sa pierre tombale dans les années 2000 étaient 1873-1959. Mes informations sur lui se fondent en partie sur deux entretiens avec son petit-fils Ishan Muqtada b. Ishan Parsa Khwaja b. Ishan 'Abd al-Rafi', Askalan, le 28 septembre 2005 à Askalan et le 21 juillet 2006 à Douchanbeh. Voir aussi l'article pionnier d'Ahror Jamoliddin et de l'écrivain susmentionné (note 23) Dilovar Mirzo, « Hakimi buzurg » [Un grand guérisseur], dans le quotidien local de Gharm, *Qarotegini soveti*, du 26 janvier 1990, p. 4 ; et le survol biobibliographique proposé par un historiographe originaire lui-même d'Askalan, Muhtaram Hotam, « Eshon Malehi Qarotegini », in Amirbekov, éd., *Farzandoni Rashtonzamin*, op.cit. : 115-20.

⁴⁵ Voir dans ce volume l'article de Maria-Katharina Lang.

⁴⁶ Pour le Tadjikistan, voir par exemple Ro'i, *Islam in the Soviet Union*, op.cit., 396-7.

haute vallée tadjique du Wakhiya), la période soviétique s'est traduite dans la région par le balisage religieux de nombreuses "terres vierges". L'islam soviétique en effet, à la faveur des déplacements de population massifs du milieu du XX^e siècle et de la colonisation humaine, sous Staline et Khrouchtchev, de nombreux territoires auparavant inhabités ou désertés de leur population pendant la guerre civile de 1917-21, à la faveur aussi de la croissance démographique des décennies d'après la Seconde Guerre mondiale, a permis la diffusion de l'islam et du soufisme vers de nouveaux territoires. Nombre de *mazar* contemporains paraissent liés, du reste, à la figure de fondateurs de communautés actuelles, anciens kolkhozes ou brigades cotonniers des piémonts colonisés par les montagnards.

C'est ce qui explique, sur un modèle attesté dans l'hagiologie musulmane depuis le XII^e siècle⁴⁷, la place qu'occupent la découverte et/ou la mise en valeur de sources d'eau claire et le creusement de canaux d'irrigation ou de dérivation dans la légende de saints musulmans tadjiks de la période soviétique. Ce rôle est devenu un trait de l'hagiographie de saints montagnards actifs jusqu'aux années 1960. C'est ce que suggèrent les *riwayat* portant sur le fondateur de communauté Ishan Shahab al-Din b. Isma'il Khwaja (1883-1965) de Fayzabad, à l'entrée du Qarategin où il a son tombeau – sur un modèle que l'on retrouve dans l'hagiographie qui s'est développée dans la moyenne vallée du Zerafshan sur un thaumaturge des XVIII^e et XIX^e siècles, Khalifa Hasan, dont le *mazar* à coupole est situé à la périphérie de la ville de Pendjikent, sur le cours moyen du Zerafshan. Natif du village de Zidi près de Gharm, ancien pensionnaire de la madrasa susmentionnée de Shingilich, Khalifa Hasan est célébré de nos jours comme perceur de plusieurs canaux d'irrigation majeurs du Moyen-Zerafshan, pour le compte des premiers émirs Manghit de Boukhara. Il compta, grâce aux multiples déplacements qui le menèrent du Hedjaz à Kazan et au Pendjab, des disciples jusque sur la Moyenne Volga – auxquels la tradition locale, d'ailleurs, attribue l'érection de son tombeau, restauré au tournant du XXI^e siècle⁴⁸.

Parfois, ces sanctuaires nouveaux ont jailli au milieu des kolkhozes, sur le territoire de brigades constituées de migrants descendus d'un même village de montagne pour peupler une terre alors inhabitée et inhospitalière. Tel est le cas du tombeau du guide naqshbandi-mujaddidi et guérisseur Ishan 'Aziz Khwaja de Qizil-Qal'a (1888-1976), dans la plaine cotonnière de Qurghan-Teppa au sud-ouest du Tadjikistan (*figure 4*)⁴⁹. Certains ont investi des carrefours routiers tel celui très fréquenté (comme en attestent les morceaux de tissu noués ou *lata-bandi* qui ornent les arbres de son avant-cour) de Sang-i Kulula (1884-1964), sur la route de Douchanbeh à Danghara et Kulab, au sud du pays⁵⁰. Parfois aussi et de manière très significative, ces tombeaux sont situés à l'interface entre les hautes vallées pourvoyeuses de main d'œuvre cotonnière et les

⁴⁷ Cf. Devin DeWeese, « Wālī – 5. In Central Asia », in P. J. Bearman et al., éd., *The Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., Leyde : Brill, 2002 : 115-8 ; Jürgen Paul, « Hagiographic literature in Persia and Central Asia », in E. Yar-Shater, éd., *Encyclopaedia iranica* 11 (5), New York : The Encyclopaedia Iranica Foundation, 2002 : 536-9.

⁴⁸ Entretien de l'auteur avec Ishan Sa'id Khan b. Ishan Shahab al-Din, Fayzabad, 16 juillet 2009 et, à propos de Khalifa Hasan, avec 'Abd al-Salim Isma'ïlov, Pendjikent, 4 août 2006. Sur Khalifa Hasan, voir aussi l'article commémoratif de l'écrivain Muhammad Saydar et de Sh. Rabe'dukht, « Shaikh Khalifa Hasan Qarotegini », in M. Amirbekov, éd., *Farzandoni Rashtonzamin*, op.cit. : 90-112.

⁴⁹ Sur ce personnage, voir mes articles « From revival to mutation... », op.cit., 62-3 ; « Īshān 'Azīz Khvādzha », in Prozorov, éd., *Islam na territorii...*, op.cit., vol. 6, sous presse.

⁵⁰ Sur Sang-i Kulula : Dudoignon, « From revival to mutation... », op.cit., 62-3.

basses plaines réceptacles de la grande migration du milieu du xx^e siècle. C'est là, non loin de l'important bourg rural de Fayzabad, que l'on trouve par exemple, outre le sépulcre d'Ishan Shahab al-Din, celui très fréquentée par les pèlerins d'un maître naqshbandi déjà mentionné plus fois dans ces pages, Ishan 'Abd al-Rahman-Jan (1920-91), représentant local d'une prestigieuse lignée de guides naqshbandis dite *dahbidi* qui trouve ses origines dans un village périurbain de la Samarcande de la première moitié du xvi^e siècle⁵⁴. Ce sépulcre, aujourd'hui fréquenté par les pèlerins venus de toute la plaine du Wakhsh et de la capitale Douchanbeh, est situé à l'entrée inférieure de la haute vallée du Qarategin. Ishan 'Abd al-Rahman, copiste et commentateur renommé des classiques de la littérature persane didactique, était descendu y établir son modeste *dargah* (hôtellerie, devenue siège d'une madrasa dans les années 2000) dans les dernières années de sa vie, afin de mieux se rapprocher des migrants descendus dans les basses terres du Wakhsh à partir de 1946.



Figure 4: Le tombeau d'Ishan 'Aziz Khwaja de Qizil-Qal'a en septembre 2006

Même si les sanctuaires modernes sont aujourd'hui nombreux dans la haute vallée du Qarategin, quantité d'entre eux concernent des religieux actifs dans la première moitié du xx^e siècle. C'est le cas de celui d'Ishan Malih que nous venons de rencontrer à Askalan, près de la ville de Gharm, le chef-lieu du district, ou le plus monumental complexe funéraire dédié au guide spirituel – il fut celui d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan – et poète gnostique persan Ishan 'Abd al-Rahim Dawlat Ilaqi (1881-1947), dans le village d'Ilaq. Les

⁵⁴ Hamid Algar, « Dahbīdiya », in E. Yar-Shater, éd., *Encyclopaedia Iranica*, 6, Costa Mesa, CA : Encyclopaedia Iranica Foundation, 1993, 585-6.

mausolées de saints plus tardifs originaires de la vallée auront tendance à se trouver à de plus basses altitudes. Ce glissement progressif, à partir du milieu du siècle, des tombeaux de saints musulmans soviétiques depuis les hautes vallées vers les basses terres est un phénomène que l'on rencontre dans plusieurs républiques méridionales de l'URSS, fédérées ou autonomes, qui se sont trouvées transfigurées d'un point de vue démographique par les déplacements de population de masse de la seconde moitié des années 1940 ainsi que des décennies suivantes. De ce point de vue, ce que l'on observe au Tadjikistan est tout à fait comparable à ce que l'on rencontre au Daghestan, dans le Caucase du Nord-Est, avec un fait comme les translations de reliques opérées depuis la fin du XX^e siècle à partir des hautes vallées de peuplement ethnique avar vers les plaines cotonnières du littoral de la Caspienne où les Avars ont diffusé, depuis Staline, la sociabilité soufie de la Naqshbandiyya Khalidiyya⁵².

On peut remarquer que par leur historicisme, dans des grammaires stylistiques diverses mais qui se veulent centrasiatiques, ces sépultures cherchent à s'approcher d'un point de vue typologique de leurs grands ancêtres du passé lointain, en particulier du très célèbre *mazar-i sharif* de Baha' al-Din Naqshband à Boukhara (XIV^e et XV^e siècles). Parmi d'autres attributs empruntés à ce très prestigieux passé figure l'utilisation symbolique des *tugh*, étendards souvent pourvus en Transoxiane d'une bannière en crin de cheval présents, par exemple, dans le tombeau du susnommé Khalifa Hasan (*figure 5*)⁵³. Montrant comment l'islam "populaire" des principales Voies soufies s'empare d'un patrimoine funéraire pour l'habiller d'une sacralité perçue comme islamique et lui conférer une valeur patrimoniale, le *tugh* ou étendard d'origine peut-être chinoise, emblème régalien sous les Tchaghatayides du Turkestan oriental (XIV^e-XVII^e siècles), est réinterprété depuis la fin du XX^e siècle à l'ouest des Tian Shan, en Asie centrale postsoviétique, comme le symbole par excellence de la restauration d'une souveraineté islamique sur des territoires placés jusqu'en 1991 sous



Figure 5 : Etendards (*tugh*) du tombeau de Khalifa Hasan, Pendjikent, vallée du Zerafshan, début du XXI^e siècle

⁵² Cf. Vladimir Bobrovnikov, « Withering Heights : the Re-Islamization of a kolkhoz village in Dagestan, a micro-history », in Dudoignon & Noack, éd., *Allah's kolkhozes...*, op.cit., 367-97.

⁵³ Sur la symbolique du *tugh* en Asie centrale musulmane, voir notamment Bakhtyar Babadzhanov & Elizaveta Nekrasova, « Tug », in Prozorov, éd., *Islam na territorii...*, op.cit., vol. 1, 2006 : 384-6 ; Alexandre Papas, « Le *tugh* dans l'islam au Xinjiang », in M. Espagne et al., éd., *Asie centrale : transferts culturels le long de la route de la Soie*, Paris : Vendémiaire, 2016 : 343-50.

domination soviétique. On n'en voudra pour exemple que les récits légendaires sur le plantage du *tugh* au sanctuaire (*mazar-i sharif*) de Khwaja Baha' al-Din Naqshband à Boukhara dès 1965 – en pleine période brejnévienne, donc – que l'on rencontre dans la *vita* orale du maître naqshbandi et guérisseur de Qizil-Qal'a, Ishan 'Aziz Khwaja, telle que transmise par ses fils et gardiens successifs de son tombeau, Ishan Hamid Khwaja (1925-2003) et Ishan Ayyub Khwaja (né en 1962)⁵⁴.

Un discours postsoviétique de la sainteté musulmane

Inversement, maint trait particulier du gnosticisme musulman tel qu'il a évolué pendant le court XX^e siècle – loin de l'immobilisme que lui prêtent nombre d'études fondées sur l'archive soviétique – se trouve reflété dans les choix architecturaux des bâtisseurs de sanctuaires des années 1990-2000. L'un de ces traits est l'insistance de nombreux hagiographes sur la pratique, par les hommes de Dieu de l'islam soviétique, de diverses formes d'érémisme qui contrastaient alors avec les privilèges dont pouvait jouir la nomenclatura de la *qaziyyat*. Touchée de pensée réformiste, influencée par des décennies de polémique avec une *muftiyyat* d'Asie centrale hostile au culte des saints et à ses aspects légendaires, la littérature et l'orature hagiographiques tadjiques actuelles se signalent par une relative retenue dans l'évocation des prodiges (ar. & pers. *mu'jizat*, *karamat*) accomplis par le truchement de ces hommes de Dieu, en vertu de pouvoirs surnaturels conférés par leur proximité avec le divin⁵⁵.

Ces traditions orales, parfois fixées sous forme écrite dans la littérature hagiographique que nous avons brièvement évoquée, insistent davantage sur d'autres aspects de cette sainteté, au premier rang desquels une grande austérité de mœurs – symbolisée par la tunique de berger en coton piqué dont, selon leurs fils respectifs, Damulla Sharif Hisari et Ishan 'Abd al-Rahman-Jan ne se seraient jamais départis – et par la pratique assidue de la "quarantaine" (pers. *chilla*). Cette retraite (ar. & pers. *khalwat*) pouvant aller en pratique de trois à quarante jours était pratiquée le plus souvent – comme dans les premières décennies du XIX^e siècle pour Khalifa Hasan à Pendjikent, dont les descendants actuels ont conservé l'oreiller de granit... – dans une pièce à part de la maisonnée, dépourvue d'ouverture, souvenir des retraites parfois souterraines que l'on rencontre encore dans certaines madrasas et dans certains tombeaux d'Asie centrale méridionale tel celui, célèbre dans tout le Tadjikistan, de Shaykh Muhammad Bashara (XII^e–XIV^e siècles) à Mazar-i Sharif, à une trentaine de kilomètres en amont de Pendjikent sur le cours moyen du Zerafshan⁵⁶.

Malgré l'insistance générale des lignées de bâtisseurs sur la signification des tombeaux édifiés à la gloire de leurs pieux aïeux, tous – il s'en faut – ne font pas l'objet de pèlerinages. Leur fréquentation actuelle semble dépendre autant de l'existence d'une tradition hagiographie particulière que de la localisation plus ou moins favorable de la tombe. Nous avons brièvement évoqué le mausolée aux arbres ornés de *lata-bandi* laissés par les visiteurs en quête d'intercession, érigé au tournant du XXI^e siècle sur l'important axe routier Douchanbeh–Danghara pour Sang-i Kulula, un saint de réputation locale

⁵⁴ Voir mon article « Īshān 'Azīz Khvādzha », in Prozorov, éd., *Islam na territorii...*, op.cit., vol. 6, sous presse.

⁵⁵ Voir par exemple, sur Ishan 'Abd al-Rahman-Jan : Darvozi & M. Badalipur, *Zindaginomai hazrati eshoni Abdurahmonjon*, op.cit., en part. 39-56.

⁵⁶ Sur ce dernier, voir Mukimov & Mamadzhanova, *Zodchestvo Tadjikistana*, op.cit. : 86-7.

actif pour l'essentiel dans le second tiers du XX^e siècle et dont le mausolée fait l'objet de nombreuses visites de voyageurs pas toujours au fait de l'identité d'un saint dépourvu à ce jour d'une tradition hagiographique formalisée. C'est cette dernière, au contraire, qui distingue Ishan 'Abd al-Rahman-Jan b. Ishan Parsa Khwaja et avec lui plusieurs figures de la même lignée spirituelle dahbidie (parmi lesquelles un autre saint important du Qarategin actuel, Ishan 'Abd al-Rahim Dawlat Ilaqi, dont les poèmes gnostiques ont fait l'objet de publications dans les années 2000⁵⁷). Le sépulcre d'un Ishan 'Abd al-Rahman-Jan pourrait paraître ici exceptionnel de par son importante fréquentation, en dépit d'une situation assez périphérique à l'entrée de la haute vallée du Qarategin.

Ce serait oublier que ce commentateur et calligraphe de l'œuvre poétique de Mawlana et de 'Attar s'est, de son vivant, établi successivement dans des localités situées de plus en plus bas dans la vallée, dans le but apparent de se rendre plus accessible aux importantes populations migrantes établies dans les basses terres cotonnières. Il termina son existence et son enseignement à Qal'a-yi Naw, dans le district de Fayzabad, où s'arrêtent maintenant en passant les nombreux agriculteurs et habitants *muhajir* (migrants) de la capitale qui, à partir des années 1980, ont entamé une colonisation à rebours des hautes terres tadjiques désertées après la Seconde Guerre mondiale. Facilité depuis le milieu des années 2000 par le ré-asphaltage, financé par Pékin, des routes qui relient Douchanbeh à la frontière chinoise le long du cours supérieur du Wakhsh, ce phénomène démographique a permis, au début du XXI^e siècle, le maintien dans les hautes terres de *mazar* plus anciens mais de plus en plus fréquentés tel celui déjà évoqué d'Ishan 'Abd al-Rahim Dawlat, à Ilaq⁵⁸.

Ces récits nous amènent à nous interroger sur la caractérisation du saint musulman soviétique, d'abord sur son rôle spécifique comme substitut du prince ou khan d'antan et détenteur, à ce titre, de l'héritage d'une culture aulique disparue brutalement dans les années 1920, combiné au "raffinement" (en arabe et persan : *zarf*) spirituel propre au gnosticisme islamique ainsi qu'à une extrême austérité de mœurs. De cette combinaison de vertus un Sang-i Kulula offrit l'incarnation dans la plaine de Hisar, si l'on se réfère aux *riwayat* véhiculées de nos jours dans les mosquées du lieu, de même qu'Ishan Malih, remémoré parmi les siens comme un grand spécialiste de la chasse au faucon, dans la haute vallée du Qarategin⁵⁹. Autre caractère de cette figure de la sainteté, plus intimement lié à l'ingénierie démographique du régime soviétique et aux déplacements de populations rurales du milieu du XX^e siècle en Asie centrale et dans le Caucase : la représentation du saint en horticulteur, détenteur des savoir-faire traditionnels d'une société de cultivateurs montagnards. Célébré dès 1987 par la presse locale, nous l'avons vu, comme héros du Qarategin "rouge" et comme représentant d'une médecine traditionnelle alors présentée comme complémentaire de son homologue soviétique⁶⁰, Ishan Malih Askalani est révééré dans sa lignée principalement moins pour

⁵⁷ Voir notamment M. Badalipur, « Peshguftor » [Avant-propos], in Shaikh Abdurrahim, *Kashf-ul-asror : Gulchini ghazaliot az devoni Abdurrahim Davlat* [Le dévoilement des secrets : florilège des ghazals du divan de 'Abd al-Rahim Dawlat], [Douchanbeh] : Humo, 2000 : 3-5.

⁵⁸ Sur le développement actuel de ce dernier, voir par exemple le récit de pèlerinage de l'érudit Sultan Hamad sur sa page Facebook : <https://www.facebook.com/ruzgor> (9 juin 2017).

⁵⁹ Sur cet aspect particulier, voir mon article « A surrogate aristocracy », op.cit.

⁶⁰ C'est à ce titre qu'il a été immortalisé par quelques travaux d'ethnographie soviétique : voir en particulier Nikolai N. Ershov, « Narodnaia meditsina tadjikov Karategina i Darvaza » [La médecine populaire chez les Tadjiks du Qarategin et du Darvaz], in *Istoriia, arkheologiya i etnografiia Srednei Azii*, Moscou : Nauka,

son enseignement religieux (il déclina tout imamat et semble n'avoir pas eu de disciples) que comme transmetteur du savoir horticole des hautes vallées tadjiques. Pendant les décennies de déplacement de la famille dans le district cotonnier de Kolkhozabad, au sud-ouest de la république, entre 1962 et le déclenchement de la guerre civile du Tadjikistan en 1992, son fils Parsa Khwaja a adapté et diffusé ce savoir à ces basses terres, jusqu'à la réinstallation de la lignée à Askalan au début des années 1990, son redéploiement dans la culture des vergers et le développement du sanctuaire du « clan » (ar. & pers. *qabila*) aujourd'hui visité par des pèlerins venus de Kolkhozabad⁶¹.

Outre cette création architecturale dont nous n'avons évoqué ici que quelques exemples, le second élément des processus hagiographiques musulmans en Asie centrale contemporaine est une abondance de récits biographiques. La plupart du temps transmis sous forme orale, à l'occasion d'une variété de sociabilités formelles (ar. & pers. *mahfil, majlis*) parmi lesquelles il faut signaler l'importance des veillées de *dhikr* (cérémonie d'incantation du nom divin), ces récits prenaient aussi parfois (jusqu'aux restrictions de 2009 et de la décennie suivante) l'aspect de textes écrits voire publiés (en persan tadjik et alphabet cyrillique, pour toucher plus de monde). Outre une production, elle aussi très marquée de coutume soviétique, de stèles tombales à inscription (comme celle d'Ishan 'Aziz Khwaja à Qizil-Qal'a, érigée par son fils Ishan Hamid Khwaja à l'extrême fin du XX^e siècle), il faut signaler l'existence de nombreuses brochures produites sur la commande des familles de saints (tels la fratrie des fils d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan Awliya). Cette littérature témoigne elle aussi de l'importance du rôle des dynasties sacrées de *sadat* et de *khwaja*, de lignées mutuellement liées issues de Dahbid en particulier (celles apparentées d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan, de 'Abd al-Rahim Dawlat Ilaqi, d'Ishan 'Aziz Khwaja...), dans l'entretien de la tradition des principaux lignages spirituels musulmans de la région.

Ces hagiographies de commande peuvent prendre la forme d'une interaction entre des disciples et descendants de saints fournisseurs de récits, d'une part, et d'autre part des hagiographes de profil parfois universitaire (Mirza Husayn Badalipur, un historien de la littérature persane classique, professeur à l'Université d'État de Douchanbeh, a œuvré pour la famille d'Ishan 'Abd al-Rahman-Jan ; un islamologue, Sayyid Ahmad Qalandar, natif de Shingilich, équipier fréquent de l'auteur de ces lignes, pour la famille du maître naqshbandi d'ascendance dahbidie lui aussi, Ishan Naqshband Khan à Douchanbeh), sinon d'anciens instituteurs de quartier ou de village, acteurs centraux de l'historiographie locale. Il convient de remarquer que la faveur dont j'ai pu bénéficier moi-même, pendant près d'une décennie, auprès de nombreux informateurs semble s'expliquer grandement par le statut d'hagiographe, porteur d'une tradition lignagère spécifique, qui m'était alors reconnu par ces derniers.

Statut d'autant moins étonnant pour un chercheur dûment identifié comme tel que l'ex-URSS se distingue, au sein des mondes de l'islam, par l'influence exercée par le savoir académique sur la culture religieuse et gnostique musulmane telle qu'elle a pu se développer pendant la période soviétique. Époque pendant laquelle, faute le plus souvent d'alternative après les destructions massives de bibliothèques privées dans les années

1968 : 349-57 ; du même auteur, « O tabibskoi meditsine na Pamire » [Sur la médecine des *tabib* dans le Pamir], *Biulleten' Uzbekskogo instituta eksperimental'noi meditsiny* 14 (1939) : 40-8.

⁶¹ Entretien avec Ishan Muqtada b. Ishan Parsa Khwaja b. Ishan Malih, Askalan, 28 septembre 2005 (qui mentionnait l'afflux de visiteurs « par milliers »).

1930 (telle celle d'Ishan Malih Askalani, reconstituée par ce dernier après la Seconde Guerre mondiale, puis enrichie par son fils Ishan Parsa Khwaja, disparu en 2007, et son petit-fils Ishan Muqtada), ce sont les ouvrages des orientalistes russes et soviétiques qui ont servi de repère. Nous avons évoqué plus haut la place que tiennent, dans la mémoire que sa lignée a entretenu d'Ishan Malih, les écrits sur ce dernier, et la médecine traditionnelle dans le Qarategin, de l'ethnographe russe Nikolai N. Ershov⁶². On n'en veut



Figure 6 : Ishan 'Abd al-Khalil-Jan et l'un de ses fils penchés sur la généalogie spirituelle (silasila) du lignage (Hisar, octobre 2004)

pour exemple que la lecture dans les cercles gnostiques de la RSS Tadjique des livres du savant pétersbourgeois Evgenii Bertel's (1890-1957), historien de la littérature persane que celui-ci appelle lui-même 'soufie' (les termes 'gnostique' voire simplement 'didactique' auraient sans doute été plus adaptés)⁶³.

La présence de l'Université, en particulier de la philologie et des études littéraires persanes ainsi que de l'histoire de la philosophie islamique, dans la production littéraire hagiographique de ces deux décennies entre 1989 et 2009, et depuis cette date au sein d'une historiographie locale en expansion rapide, surprend d'autant moins que pendant cette période, l'islam lignager des Voies soufies traditionnelles a paru toléré par les autorités, avant d'être encouragé par l'État tadjik issu de la guerre civile de 1992-97. Non que les ressources de cet État étaient alors illimitées. Nous avons vu d'ailleurs qu'elles se sont concentrées sur l'entretien et la restauration d'un patrimoine architectural ancien

⁶² Supra note 60. Sur l'activité d'Ershov, voir l'histoire du Département d'ethnographie de l'Académie des sciences de la RSS Tadjique par Larissa Dodkhudoeva, « Otdel etnografii : stanovlenie i razvitiie », *www.taj-history.tj*, 2012 (http://www.taj-history.tj/sites/default/files/_img/book/larisa_dodkhudoeva.html, dernière consultation le 12 août 2017).

⁶³ Dudoignon & Zevaco, « Sur le "Mail" des Rhapsodes », op.cit. 294. Sur les interactions entre orientologie et études religieuses islamiques en URSS, voir mon article « Un orientalisme "progressiste" et ses effets collatéraux : les suds de l'URSS après Staline », in F. Pouillon & J.-C. Vatin, éd., *Après l'orientalisme : l'Orient créé par l'Orient*, Paris : IISMM – Karthala, 2011 : 267-84.

d'une richesse souvent encore insoupçonnée des tour-opérateurs. Des encouragements, cependant, aux trésors vivants que constituent les représentants de certaine tradition soufie ont pu être observés notamment sous la forme de dotations occasionnelles par le chef de l'État tadjik Imam-'Ali Rahman sur sa cassette personnelle ou sur les ressources de sa fondation. Comme pour les quatre berlines 'Volga' distribuées en 2009, *vox populi dixit*, à quatre *shaykh* proches du chef de l'État, parmi lesquels le maître qadiri *jahri* Ishan 'Abd al-Khalil-Jan de Hisar (né en 1934), que ses adversaires et en général les très nombreux contempteurs du *dhikr-i jahr* (la version sonore, parfois musiquée, de la cérémonie soufie d'invocation du divin) ont baptisé le « maître du président » : *pir-e prezident (figure 8)*.

Certes, d'aucuns évoquent, à propos de ces liens avec le pouvoir politique issu de la victoire des milices "rouges" dans la guerre civile de 1992-97, une relation de vassalité. C'est le cas par exemple au Parti du Renouveau islamique du Tadjikistan, organisation d'inspiration frère-musulmane créée officiellement en 1990, interdite en 2014 et pour laquelle une figure comme Ishan 'Abd al-Khalil-Jan de Hisar incarnait la collusion de certains lignages sacrés avec un régime initialement issu du PCUS et, donc, la continuation de compromissions politico-religieuses héritées de la période brejnévienne et qu'incarna, un temps, Damulla Sharif lui aussi de Hisar. On peut ajouter que cette imbrication et ces interdépendances économiques et politiques entre l'État et certains *turuq* n'ont fait que s'accroître depuis 2011 face aux défis que posent les lendemains de 'Printemps arabes' et la diffusion du salafisme dit *takfiri* ('anathématisant') en Asie centrale. Cependant, ne convient-il pas plutôt de parler ici d'échange de légitimité ? Par ailleurs l'allégeance de certains au président Rahman, via sa fondation plutôt que par le truchement de l'appareil d'État, ne constitue-t-elle pas aussi, pour certains leaders religieux locaux, un moyen de contourner une administration toujours suspecte elle-même de clientélisme ? L'aristocratie confessionnelle représentée par un certain nombre de lignages sacrés retrouvant ici un rôle, finalement assez classique sur la longue durée, de corps intermédiaire entre pouvoir central et réseaux de communautés locales – celui coiffé par Ishan 'Abd al-Khalil-Jan de Hisar étendant ses ramifications jusque dans la haute vallée du Zerafshan, terre d'élection de la Qadiriyya en Asie centrale soviétique.

Des leaders religieux comme 'Abd al-Khalil-Jan semblent perçus par le pouvoir avant tout comme *ashraf* (groupe de statut des héritiers de généalogies sacrées). Même si, contrairement à ce que l'on observe aujourd'hui dans un certain nombre de terres d'islam, le statut d'*ashraf* n'est ici guère codifié, de manière significative la *vita* de nombreux saints musulmans soviétiques insiste sur leur maîtrise d'arts et de disciplines (art équestre, tir à l'arc, chasse au faucon, échecs...) figurant dans une panoplie de talents de l'aristocratie musulmane d'antan et plus fréquente dans la littérature de miroir des princes que dans les répertoires de saints de l'islam. Le saint n'apparaît plus ici comme un aristocrate ou marchand converti se dépouillant des attributs de la caste ou de la classe qu'il quitte, mais comme substitut au khan et custode d'une culture aulique disparue, devenue attribut paradoxal de sainteté. Plus généralement, l'enseignement non verbal des guides spirituels du court XX^e siècle est aussi très valorisé de nos jours pour leur préservation de l'*adab* (le code d'urbanité transmis par la littérature didactique persane) et de bonnes manières supposément mises à mal par la *kul'tura* russo-soviétique, avant de se trouver menacée par l'irruption de manières d'être importées depuis le Proche-Orient. Nous avons par ailleurs noté l'impact que la valorisation historique de certains terroirs, dans les pages d'une écriture hagiographique réfugiée depuis la fin des années 2000 dans l'historiographie locale et régionale, sur le profil du

saint musulman comme porteur de savoir-faire agricoles et médicaux d'une société montagnarde.

De ce point de vue, on peut affirmer que l'islam lignager (*intisabi*), qui a été clairement encouragé pendant deux décennies de création hagiographique d'une densité exceptionnelle, reflète une religion fortement teintée de couleur locale. Jusqu'à nos jours les grandes figures de cet islam apparaissent comme éléments vivants d'un "patrimoine" (ar. & pers. *mirath*) national voire régional sinon local, entre défense de la tadjikité (hier contre les imams 'ouzbeks' de la Qaziyyat, aujourd'hui contre le néo-salafisme), apologie de terroirs particuliers (tel celui des vallées du Qarategin et du Zerafshan) et promotion d'identités ethno-sociales – comme celle des *muhajir* descendus du Qarategin pour les disciples de *shaykh* dahbidis mutuellement liés tels Ishan Malih d'Askalan, Ishan 'Abd al-Rahim Dawlat d'Ilaq, Ishan 'Abd al-Rahman-Jan "Awliya" et Ishan 'Aziz Khwaja de Qizil-Qal'a. Une identité *muhajir* qui s'exprime, notamment, dans une valorisation de talents d'horticulteur, de perceur de canaux et/ou de découvreur de source que l'on retrouve dans la *vita* de plus d'un saint musulman soviétique issu de la haute vallée du Qarategin. Autant de vertus dans l'énoncé desquelles il sera possible de voir une tentative d'héroïsation collective des défricheurs⁶⁴ du XX^e siècle. Autant d'atouts très significatifs aussi à une époque où le Tadjikistan exporte une part très substantielle de sa main d'œuvre (près de 20%, selon certaines statistiques) vers la Fédération de Russie, où ces migrants économiques sont exposés à des courants transnationaux de l'islam perçus à Douchanbeh comme potentiellement néfastes. Le lien que nombre de ces migrants maintiennent avec un maître spirituel (par la téléphonie mobile et le smartphone, en particulier⁶⁵), la présence de nombreux *murshid* (guides spirituels) sur internet ont longtemps permis au pouvoir tadjik d'utiliser la force du "lien" maître-disciple (ar. *rabita* – nom d'une compagnie tadjique de téléphonie mobile du début des années 2010), si décisif dans la tradition naqshbandie, pour lutter contre la diffusion d'un néo-salafisme clairement identifié, depuis le tournant du XXI^e siècle, comme nouvelle bête noire des États d'Asie centrale.

À défaut de conclusion

Sans doute, et nous concluons provisoirement sur ce constat, est-il encore beaucoup trop tôt pour mesurer si l'islam localisé et le culte des saints promus par certaines *turuq* avec l'assentiment du président Imam-'Ali Rahman suffiront, ici comme ailleurs, à tempérer la propagation de mouvements et courants politico-religieux musulmans protestataires ou contestataires. Ce qui est davantage certain, c'est le poids que l'histoire démographique et économique particulière du siècle soviétique, combiné aux exigences idéologiques de la période qui va de la chute du Mur aux lendemains de Printemps arabes, aura exercé sur l'émergence de ce moment hagiographique. Un héritage, des exigences qui ont fait émerger une sainteté soviétique nourrie du soufisme historique des grandes Voies médiévales et de la tradition théologique et juridique maturidite et hanafite. Une sainteté nuancée par un processus d'orthodoxisation et de lissage du rituel, sous la

⁶⁴ Selon une formule empruntée à Daniel Fabre, « L'atelier des héros », in Centlivres et al., éd., *La fabrique des héros*, op.cit., 268-9.

⁶⁵ Étudiés sur les marchés de Moscou par l'anthropologue Sophie Roche, « The role of Islam in the lives of Central Asian migrants in Moscow », *CERIA Brief* 2 (2 octobre 2014); accessible à <http://centralasia-program.org/blog/2014/11/18/islam-and-migrants-in-moscow/>.

pression du modernisme soviétique ajoutée à celle du réformisme islamique de la *muftiyyat* d'Asie centrale puis, aujourd'hui, du salafisme. Ce n'est pas un hasard si, dans un tel contexte, la typologie des miracles (ar. & pers. *karamat*), dans l'hagiographie littéraire coproduite au Tadjikistan par l'Université, porte l'empreinte d'une critique rationaliste avec une insistance de ses auteurs sur la piété du saint et la survalorisation d'une pratique de la retraite (*khalwat*), qui fut l'une des rares à survivre à la prohibition des formes publiques de religiosité en URSS (et à leur limitation actuelle dans plusieurs pays d'Asie centrale, dont le Tadjikistan). Piété illustrée, à Pendjikent, par l'oreiller de granit ayant servi à Khalifa Hasan pendant les retraites qu'il s'imposait dans une pièce dépourvue d'ouverture, à l'écart de sa maisonnée.

Trait essentiel de cet ensemble de processus, les traditions et le champ en gestation que nous venons d'évoquer à grands traits procèdent de sources hétérogènes. Résultat de multiples interactions entre communautés de savants amateurs et d'écrivains professionnels, entre commandites privée et publique sinon d'État, entre institutions et groupes de pression d'ampleur variable, certains nés de l'ingénierie démographique parfois brutale de l'URSS, ces traditions mêlent traits de culture savante et populaire sur fonds local ancien d'héritages culturels et de débats de société. Un de leurs rares vecteurs d'unification est littéraire, constitué d'un intertexte où se croisent genres didactiques persans classiques, d'une part, de l'autre *kraevedenie* et ethnographie soviétiques. Dans la double lignée, essentiellement hétérogène, des auteurs prémodernes d'anthologies de citations mentionnant les *faza'il* (mérites) d'une ville ou d'une région et des *kraeved* qui leur ont succédé en Asie centrale au XX^e siècle, les auteurs actuels de l'historiographie mêlée de sacré qui se développe depuis la fin du XX^e siècle dans les hautes vallées tadjiques abordent leurs territoires dans une perspective holistique. Ne les voit-on pas s'interroger implicitement – tels les auteurs de l'ouvrage souvent cité ici à de multiples reprises sur les « fils du Qarategin⁶⁶ » – sur la manière dont une société, région, vallée particulière suit un développement distinct, se construisant une destinée, un caractère, un rôle spécifiques⁶⁷ ? La restriction graduelle des libertés religieuses que l'on observe au Tadjikistan à partir de la fin des années 2000 a par ailleurs contribué à inciter historiens, écrivains ou penseurs religieux à s'exprimer plus volontiers en tant que spécialistes d'études locales, domaine où ils savent bénéficier d'une liberté plus grande que dans une presse ou dans des revues académiques progressivement réduits pendant la même période à la portion congrue. Domaine dans lequel, aussi, peuvent s'exprimer à moindre risque des sentiments anti-centralistes et la défense de l'initiative locale⁶⁸.

Un postulat des études soviétiques de la période de la Guerre froide était que la résilience offerte par l'islam avait permis, dans les campagnes d'une Asie centrale demeurée jusqu'aux indépendances de 1991 très majoritairement rurale, une résistance au changement et à la soviétisation, la chute du Mur créant finalement les conditions d'un retour à la situation d'avant 1917. Ce que suggèrent, depuis un quart de siècle, l'histoire sociale et la sociologie religieuse d'une variété de communautés et de réseaux de pratiquants dans les suds musulmans de l'URSS – dans le Caucase comme en Asie centrale – est un paysage beaucoup plus nuancé, marqué par les transformations du XX^e

⁶⁶ Supra note 14.

⁶⁷ Cf. Antrim, *Routes & Realms*, op.cit., 35-43 ; Johnson, *How St. Petersburg learned to study itself...*, op.cit., 217-8.

⁶⁸ Johnson, *How St. Petersburg learned to study itself...*, op.cit., 221.

siècle, combiné à une exceptionnelle porosité, typique des démocraties populaires dans leur ensemble, entre des champs religieux et politique qui finissent par ne plus en constituer qu'un⁶⁹. On insistera pour finir sur le fait que le rôle même des élites rurales et des *muhajir* du Zerafshan ou du Qarategin dans ce processus hagiographique sunnite persan, axé sur le soufisme historique des *turuq* médiévaux et les traditions théologique maturidite et juridique hanafite, tend à rejeter dans l'ombre, comme tout processus mémoriel, des groupes humains entiers. L'importance prise, en particulier, par les migrants du Qarategin dans la célébration actuelle de quelques lignages mutuellement liés de la tradition dahbidie originaire de la Samarcande du XVI^e siècle et l'insistance du président Imam-'Ali Rahman à défendre cet héritage spécifiquement persan dans le cadre de la reconstruction d'un État-nation tadjik ont relégué aux oubliettes les populations turcophones du pays. Parmi ces dernières, d'importantes communautés comme celles d'éleveurs de chevaux *laqay*, *barlas* ou *qataghan* du centre et du sud du Tadjikistan, issues du nomadisme pastoral moderne et contemporain et qui parfois ont échangé leurs territoires avec les *muhajir* de la montagne à partir de 1947, jugées peu fiables politiquement au long du XX^e siècle, font aujourd'hui, à plus d'un titre, figure de "peuples punis".

Août 2017

⁶⁹ Ex. Michel, *La société retrouvée*, op.cit. : 237-8.

L'auteur :

Directeur de recherche au CNRS, Stéphane Dudoignon travaille sur l'histoire d'une variété de corps intermédiaires dans les suds de l'URSS et au Moyen-Orient depuis le début du xx^e siècle. Ses recherches l'ont aussi porté à s'intéresser au rôle de l'islam dans la structuration politique contemporaine de populations minoritaires, marginales de points de vue géographique et socioéconomique, dans les États-nations de l'ex-URSS et du Moyen-Orient (Tadjiks montagnards du Qarategin et du Haut-Matcha en Asie centrale, Baloutches du plateau du Sarhadd ou Kurdes des hautes terres de la région de Kermanshah en Iran...). Parmi ses publications récentes : le collectif *Allah's kolkhozes : migration, de-Stalinisation, privatisation and the new Muslim congregations in the Soviet realm (1950s-2000s)*, Berlin : Klaus Schwarz, 2014 ; et l'ouvrage *The Baluch, Sunnism and the state in Iran : from local to global*, Londres & New York : Hurst & Oxford University Press, 2017. Il coordonne actuellement un projet collaboratif sur le thème « Fait tribal et fait religieux au Moyen-Orient et en Asie centrale, depuis le XVIII^e siècle », soutenu par l'IRIS "Études globales" de PSL Université et le LabEx TEPSIS.