



**HAL**  
open science

# D'un limes l'autre : Nouvelles territorialités, nouvelles tribalités dans les islams de frontière, depuis la fin de la Guerre froide

Stéphane A. Dudoignon

► **To cite this version:**

Stéphane A. Dudoignon. D'un limes l'autre : Nouvelles territorialités, nouvelles tribalités dans les islams de frontière, depuis la fin de la Guerre froide. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2022, pp.167-194. hal-03915727

**HAL Id: hal-03915727**

**<https://hal.science/hal-03915727>**

Submitted on 29 Dec 2022

**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

« D'un limes l'autre : Nouvelles territorialités, nouvelles tribalités  
dans les islams de frontière, depuis la fin de la Guerre froide

in Alexia al-Azzawi & Stéphane A. Dudoignon, éd., *Fait religieux et fait tribal  
dans les sociétés de frontière d'Asie occidentale*, Paris : Éditions de l'EHESS (*Ar-  
chives de sciences sociales des religions*, 199), 2022, pp. 167-94

La variété extrême et accidentelle des circonstances défie toute exactitude ; l'imprévu des événements, qui est la loi la plus certaine et la plus constante du monde, est donc composé par un certain jeu de notre organisation qui permet à l'existence vivante de subsister au milieu des hasards et à l'existence pensante de se dédire et de se contredire.

Paul Valéry, « Orientem versus », in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris : Gallimard, 1945.

Il est peu de choses, dans le recueil de textes de circonstances de Valéry intitulé *Regards sur le monde actuel*, qui ne puisse être daté d'aujourd'hui, remarquait au printemps 2019 l'un de ses récents commentateurs, l'essayiste Régis Debray<sup>1</sup>. À commencer, peut-être, par l'avertissement que lançait Valéry de la complexité des choses. Le fait est que les conséquences d'une opération politique voire d'une intervention de la force armée ont tendu à devenir, dans les conflits dont les mondes de l'islam ont été le théâtre dans la décennie 2010 plus encore que dans ceux qui ont suivi la Première Guerre mondiale, de moins en moins conformes à ce qui était attendu, à mesure qu'augmentait le nombre et que s'élargissait la typologie des protagonistes, au sein de jeux d'échelles toujours plus imbriqués. D'où un constat d'imprévisibilité croissante des situations et la lecture sans cesse plus tentante de crises actuelles à la lumière de précédentes, ainsi que le recours toujours plus important des experts aux classiques. Est-ce un hasard, d'ailleurs, si depuis trois décennies la réflexion d'un Ibn Khaldun a pris force de paradigme chez les penseurs les plus divers de la violence dans l'histoire contemporaine ? Est-ce un hasard, aussi, si le fait tribal fait de nouveau question, du fait de la "modération" longtemps reconnue par les observateurs au leadership tribal traditionnel, opposée à la violence de cités dans lesquelles l'historien tunisois du XIV<sup>e</sup> siècle voyait le siège de la "dissension" (*siba*)<sup>2</sup> ?

Comme le suggère une bonne partie de la bibliographie, les crises successives dont des pays comme la Syrie ou le Yémen ont été le théâtre depuis la fin de la Guerre froide (et la réunion du Sud-Yémen au Nord en 1990, après la chute du Rideau de fer en novembre de l'année précédente) ont fait l'objet d'approches souvent conditionnées par la lecture de conflits plus anciens, devenus endémiques depuis le milieu des années 1970 dans ce qu'il est convenu d'appeler le Moyen-Orient. (Celui-ci sera défini ici comme aire pivot par excellence, ancien espace ottomano-persique livré depuis la Première Guerre mondiale à l'affron-

---

<sup>1</sup> Debray 2019, p. 93.

<sup>2</sup> Par exemple, pour le nord-ouest de la péninsule Arabique : Doughty 1888, pp. 250-1, 317, 403 (où le voyageur et homme de lettres britannique parle de « *sheykhly moderation* » ; sur les observations de ce dernier, voir Pouillon 1990). Sur la *siba* : Ibn Khaldûn [2002] : ex. pp. 754-6 (et le commentaire de Bozarslan 2011, notamment p. 36).

tement ouvert, direct ou non, d'une succession de puissances globales.) Des conflits caractérisés, dès la Grande Guerre et ses lendemains, par le déchaînement de violences d'un niveau inusité dans la région (si l'on songe aux génocides arménien, yézidi ou des montagnards chrétiens du Hakkari, et aux nombreux pogromes qui ont précédé, accompagné et suivi le conflit dans les anciens territoires ottomans et dans ce qui est devenu l'Iran contemporain), et par la mémoire vive que ces violences ont laissée au sein des populations les plus variées. Réitérés à des échelles diverses dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale et depuis la fin de la Guerre froide, ces phénomènes ont eu pour conséquences, chaque fois, l'«effondrement de sociétés» et la disparition ou la mutation extrêmement brutale de pans entiers de modes d'organisation sociale dans lesquelles nombre d'observateurs avaient perçu, longtemps, les survivances d'un ordre millénaire, inchangé même par la domination européenne du long XIX<sup>e</sup> siècle.

Curieusement, les interrogations sont restées longtemps centrées sur les mêmes objets, malgré l'impact des déchaînements de violence que l'on constate depuis près d'un demi-siècle sur des États-nations modernes aussi divers que le Liban de 1975 ou le Yémen d'après 2014. Dans les régions les plus diverses de ce très vaste espace, la référence à la tribu est demeurée une clé souvent pour les acteurs eux-mêmes. Il suffit pour s'en persuader de se rappeler le *surge* («sursaut») de l'armée U.S. en Iraq à partir de 2006, avec son recours à la chefferie traditionnelle, théorisé par le Général David Petraeus et son état-major, et l'impact que cette mobilisation a exercé en retour sur les «tribus» elles-mêmes et sur d'autres acteurs globaux comme al-Qaïda puis le groupe État islamique<sup>3</sup>. De sorte que l'on a pu parler, dans les états-majors et alentour, de «résilience» (terme-valise s'il en est) du fait ou phénomène tribal<sup>4</sup>.

Or peu d'essais ont été proposés pour resituer la violence contemporaine et le phénomène de dé-civilisation de nombreuses sociétés de l'aire Maghreb-Machreq dans des perspectives comparatives sur une durée historique moyenne, prenant en compte le fait religieux, longtemps négligé de l'ethnographie des sociétés d'Asie occidentale<sup>5</sup>, du moins jusqu'à l'apparition récente d'études collaboratives du fait tribal dans ses dynamiques contemporaines. Caractéristiques de ces nouvelles approches : la restitution des lectures du fait tribal par une variété sans cesse croissante de protagonistes ; la prise en compte des mutations profondes qu'ont imposées à ce fait tribal les conflits du demi-siècle passé ; l'analyse des impacts qu'ont exercés pendant la même période des exodes ruraux massifs accompagnés d'une urbanisation peu planifiée, d'émigrations à grande échelle et d'organisations en diaspora.

Parmi les mutations du fait tribal observables aujourd'hui et sur lesquelles nous nous proposons de nous attarder : l'apparition de leaderships de types nouveaux. Ceux-ci combinent des origines aux marges des sociétés tribales, un pouvoir tribunicien acquis par des études en madrasa, la maîtrise de flux économiques accrus depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle par le rôle des diasporas. Ces flux incluent un commerce d'armements modernes<sup>6</sup> alimenté par les conflits par procuration de la fin de la Guerre froide (par la résistance afghane contre l'Armée soviétique en 1979-89 et ses suites, en particulier) puis, depuis 2001, par deux décennies de «lutte contre le terrorisme».

---

<sup>3</sup> Voir notamment Ricks 2010 : 273-93 ; Dawod 2017, pp. 24-27.

<sup>4</sup> Ex. Dukhan 2014, à propos du conflit syrien.

<sup>5</sup> Constatait déjà Richard Tapper (1981, p. 247).

<sup>6</sup> « On tient au haute estime le fusil britannique », notait en 1916 le Colonel T. E. Lawrence, dans son analyse de la violence intertribale dans le Hedjaz pendant la Première Guerre mondiale, période d'afflux sans précédent d'armes à feu au nord-ouest de la péninsule Arabique (lettre au Colonel C. E. Wilson, datée du 16 décembre 1916, in Lawrence 1992, p. 525).

Ces mutations doivent nous conduire à nous interroger sur les limites et perspectives de la lecture “tribale” de la succession de crises dont l’aire considérée a été le théâtre depuis plus d’un siècle. Pour constater d’abord le besoin d’une contextualisation précise de chacune de ces crises, dont une spécificité commune, exemplifiée par les cas pachtoune ou yéménite, est leur déroulement sur d’anciens *limes* impériaux britanniques (ottomano-britannique pour le second), que caractérisa au XX<sup>e</sup> siècle le refus d’investissement des États-nations. «Négligés économiquement, ostracisés politiquement et marginalisés religieusement<sup>7</sup>», certains de ces anciens *limes* sont demeurés privés de capacités endémiques d’investissement qui eussent permis leur constitution en États. Une caractéristique physique de la plupart de ces périphéries, il est vrai, est un relief accidenté, vecteur de différenciation et de fragmentation interne<sup>8</sup>.

Ces sociétés de frontière n’en tendent que davantage à développer une propension à la supra-localité, nourrie de l’héritage économique de nomadismes à ressources multiples (élevage, agriculture, commerce, razzia, fourniture de mains d’œuvre notamment militaires), développées au contact du monde sédentaire et la relation à une métropole jadis pourvoyeuse de chiches prébendes. Une supra-localité enrichie, à l’ère des empires, par une fonctionnalité de zone tampon élargie, depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, par la constitution de diasporas modernes connectées<sup>9</sup>. Ce qui est proposé ici est une lecture politique de la tribu dans les contextes régionaux, continentaux et mondiaux depuis la fin de la Guerre froide, dans les interrelations qui la fondent avec la ville et avec l’État, d’abord, puis avec un nombre croissant d’acteurs globaux, dans un ensemble de jeux d’échelles et de dialectiques très caractéristiques de la période contemporaine. Nous nous interrogerons en particulier sur l’évolution concomitante, dans le monde tribal et autour de lui, des figures du pouvoir, de l’influence et de l’autorité, en relation avec les bouleversements successifs du champ politique dont le Moyen-Orient est le théâtre depuis le milieu des années 1970.

### 1. Modernités tribales : une dialectique contemporaine

À différents moments de l’histoire du Moyen-Orient, la tribu, souvent identifiée avec le pastoralisme et ses écosystèmes complexes, est apparue dans le discours historique qui a longtemps dominé dans la région comme une menace intrinsèque aux sociétés établies. Une sorte d’antimonde en soi, à l’opposé de la “civilisation” (et dont la réputation, parfois, fut entretenue en ville par des marchands soucieux de maintenir leur monopole commercial sur un marché, une aire géographique<sup>10</sup>). Un antimonde qui se plaît parfois, du reste, à jouer ce rôle : on le verra exagérer son illettrisme supposé, son “ignorance” de l’islam lorsque cela peut lui permettre d’échapper à la surveillance tatillonne d’une administration impériale<sup>11</sup>, ou pour se différencier de populations sédentaires en concurrence pour le contrôle de ressources limitées, arguant d’une éthique supérieure au “fanatisme” borné du monde des oasis<sup>12</sup>.

Associée dans de nombreuses chroniques médiévales et du début de l’ère moderne à

<sup>7</sup> Brandt 2017a, p. 100 (à propos du Yémen dans son ensemble comme marge géographique).

<sup>8</sup> Sur le monde baloutche, Spooner 1988, pp. 600-6; à propos du Yémen : Day 2012, pp. 22 sq. et pour un point de vue panoramique sur le monde post-ottoman : Bozarslan 2018, en part. pp. 13-15.

<sup>9</sup> Sur le cas paradigmatique du monde baloutche dans le cadre des États-nations pakistanais et iraniens depuis le second tiers du XX<sup>e</sup> siècle, voir Salzman 2000, pp. 89 sq. ; Spooner 2013, pp. 11 sq.

<sup>10</sup> Ainsi les négociants d’encens pour le Hadramaout : Day 2012, pp. 26-27.

<sup>11</sup> Comme l’illustre dans ce volume l’article de Xavier Hallez sur les stratégies des élites nomades qazaques dans l’Empire russe au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>.

<sup>12</sup> Voir l’étude comparative proposée par Tapper 1981, en part. pp. 251 sq.

des vagues d'intrus, la tribu (ar. *qabila*, *ta'ifa*, *'ashira*; turc *il...*) apparaît dans cette littérature comme le berceau par excellence de visions du monde et de systèmes de valeurs préjudiciables à ceux cultivés au village et à la ville. On l'observe par exemple dans les sources persanes des périodes qui suivent la « bédouinisation » consécutive à l'invasion mongole du début du XIII<sup>e</sup> siècle, puis un nouvel affaiblissement de la vie sédentaire sur les frontières ottomano-persiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>13</sup>. C'était avant que les politiques de sédentarisation mises en œuvre, au XX<sup>e</sup> siècle, par des entités politiques aussi diverses que les empires du long XIX<sup>e</sup> (puis, un temps, par l'URSS) et par les États-nations qui leur ont succédé (y compris l'Arabie saoudite<sup>14</sup>) ne modifient, pour les observateurs, le statut de la tribu. Celle-ci, en effet, se transformait, de danger plus ou moins immédiat pour la « civilisation » en une survivance d'époques révolues (cette obsolescence même pouvant être déplorée, au passage, par des observateurs européens nostalgiques d'ordres aristocratiques perçus comme anciens<sup>15</sup>). Sous l'action d'armées et d'administrations modernes, de vagues successives de dépossession et de réallocation des terres, ainsi que de massification du transport automobile<sup>16</sup>, la détribalisation des parcours puis la déconstruction progressive du nomadisme pastoral ont identifié « les tribus » avec un passé folklorisé, tant dans les discours publics que dans la sagesse populaire.

Dans l'ensemble cependant, ni les modernisations du XX<sup>e</sup> siècle ni la mondialisation actuelle n'ont entraîné de disparition univoque de la tribu, ni comme structure ni comme imagination. Elles ont plutôt aidé à la redéfinir, avec une diversité accrue d'armatures théoriques. Le référent tribal a trouvé sa place localement soit en soutenant les changements induits par la mondialisation des biens, des personnes et des idées, soit en y résistant — la tribu opérant à nouveau dans la logique dialectique qui lui est propre, dans le cadre de réseaux qui l'inscrivent dans un monde complexifié<sup>17</sup>. Depuis le tournant du XXI<sup>e</sup> siècle en particulier, les bouleversements en Afghanistan et en Iraq, la révolte de 2001 en Kabylie, plus de quatre décennies d'hyper-violence dans le monde pachtoune, les conflits majeurs de la zone Maghreb–Machreq dans les années 2010 ont montré que le fait tribal, instruit par des acteurs mondiaux aussi divers que l'U.S. Army ou al-Qaïda, est devenu un enjeu stratégique pour de nombreux acteurs<sup>18</sup>. Ce que ces conflits suggèrent, c'est que la perception de la tribu comme survivance d'un ordre archaïque et l'hypothèse de sa disparition (une perception, une hypothèse longtemps fondées dans la recherche internationale sur des hiérarchies évolutionnistes des systèmes de production<sup>19</sup>) ignoraient plusieurs faits, à commencer par la très grande diversité du phénomène tribal dans l'espace et le temps.

Peu de dénominateurs communs, en effet, se retrouvent dans les définitions proposées de ce dernier par les sciences sociales. Parmi ceux-ci : la soumission à une loi commune, la propriété sous la forme de droits institués sur des ressources et sur une population, l'intégration d'une stratification sociale transmise par voie héréditaire ainsi qu'une hiérarchie, plus ou moins développée, d'offices politiques, sans omettre l'exercice d'une souveraineté

---

<sup>13</sup> Voir la synthèse géo-historique de Bazin 2021, pp. 54–55 et 61–62.

<sup>14</sup> Ex. Pouillon 2017.

<sup>15</sup> Comme Wilfred Thesiger, grand lecteur de Doughty et de Lawrence précédemment cités. Celui-ci n'admet-il pas, dans son classique *Arabian sands* : « J'avais la nostalgie du passé, je n'aimais guère le présent et je redoutais l'avenir » ? (Thesiger 1959, p. 36 – pagination de la traduction française.)

<sup>16</sup> Sur ce facteur dans la péninsule Arabique de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, voir Pouillon 2017, pp. 210–11 ; pour les tribus kurdes du nord-est de l'Iran : Papoli-Yazdi 1982, pp. 111–4.

<sup>17</sup> Cf. Tapper 2009.

<sup>18</sup> Voir notamment la synthèse de Roy 2017, en part. pp. 12–13.

<sup>19</sup> Voir le survol critique par Gellner 1983.

collective sur un territoire que caractérise, souvent, une certaine discontinuité<sup>20</sup> (qu'il s'agisse d'un espace continental ou du terrain de la migration saisonnière d'entités plus réduites). Longtemps reconnue comme un trait essentiel du fait tribal, la segmentarité se voit souvent battue en brèche, dans l'histoire, par une hiérarchisation que précipite parfois l'identification à un État centralisé<sup>21</sup>. De même, dans un contexte de forte hiérarchisation, l'apparemment à un ancêtre ou groupe d'ancêtres commun ne revêtira pas la même signification selon le niveau où l'on se trouve de l'organisation tribale<sup>22</sup>.

Quant à la continuité entre la tribu et la cité ou l'État, elle semble procéder moins de celle d'un pouvoir aristocratique ou de ses avatars (malgré certaines permanences à l'ère moderne d'un bout à l'autre de la zone aride, via des alliances avec les pouvoirs coloniaux européens)<sup>23</sup> qu'en dépit des crises que connaît ce pouvoir (comme celles qui se sont succédé, au Moyen-Orient, depuis le lendemain de la Première Guerre mondiale). Avec une première observation, centrale pour notre propos, que confirment plusieurs études du présent volume : on ne constate nulle part de rapport mécanique entre renforcement de l'État et obsolescence du fait tribal, mais plutôt de grandes variations de structures selon le type de domination, directe ou indirecte, souvent régionalisée et avec de grandes différences de statut introduite par une métropole impériale — la soumission à la loi pouvant primer même sur la parenté, fondant une part substantielle de l'ethnicité<sup>24</sup>.

Un premier fait historique négligé parfois par la critique est l'impact social extrêmement inégal qu'ont exercé réformes agraires et autres formes de confiscation et de réallocation des terres qui ont caractérisé le court XX<sup>e</sup> siècle, depuis la collectivisation en URSS, à partir de 1929, jusqu'aux réformes agraires de la fin des années 1950 au début des années 1980 entre Syrie et Afghanistan. Des confiscations appliquées souvent de manière inégale dans l'espace et le temps, et qui ont parfois favorisé des élites d'origine tribale<sup>25</sup>. Le second de ces faits souvent négligés des observateurs est l'association en réalité très lâche entre fait tribal et nomadisme pastoral : ceci explique que, dans de nombreux cas, le premier ait pu survivre à la transformation profonde voire à l'obsolescence du second par suite des sédentarisation contemporaines. Le troisième est l'absence de lien systématique entre le phénomène tribal, d'une part, et de l'autre le succès ou l'échec des États du Moyen-Orient à se construire dans l'histoire sur un territoire distinct — l'équation rebattue État fort/tribu faible, tribu forte/État faible se trouvant infirmée par quantité de faits et de situations. En effet, comme le suggèrent plusieurs contributions de ce volume<sup>26</sup>, la tribu sinon certains de ses segments se montrent capables de développer des relations complexes et rapidement changeantes avec une diversité d'entités politiques y compris étatiques, même en contexte autoritaire (sinon surtout en contexte autoritaire...). Quatrième fait souvent omis des observateurs : l'absence de lien indissociable entre structure tribale et présence d'une chefferie, même si cette dernière, si affectée fût-elle par un siècle de changements socioéconomiques sans précédent,

---

<sup>20</sup> Ex. Sneath 2007, pp. 182-3, 191 (à propos des formations politiques mongoles et oïrates d'Asie intérieure aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles) ; Spooner 2013 (à propos du monde baloutche aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles) ; Pouillon 2017, pp. 225-6 (à propos de la péninsule Arabique au XX<sup>e</sup> siècle).

<sup>21</sup> Cf. Godelier 2010.

<sup>22</sup> Ex. Yalçın-Heckmann 1991, pp. 132-3 (sur la société pastorale kurde de la région de Hakkari, en Turquie orientale, dans le second et troisième tiers du XX<sup>e</sup> siècle).

<sup>23</sup> Sneath 2007, pp. 195-8.

<sup>24</sup> Voir dans le présent volume l'étude de Sana Haroon (sur les Zones tribales du Pakistan du Nord-Ouest).

<sup>25</sup> Voir, sur l'Iran, les observations de Vieille 1975 ; et la synthèse d'Amanollahi-Baharvand 1989, pp. 216-18 (notamment sur la déstructuration des confédérations tribales en relation avec la réforme agraire iranienne de 1963).

<sup>26</sup> Et, bien avant, l'essai de typologie de Khazanov (1994, en part. pp. 212-27).

reste souvent perçue comme élément constitutif de la tribalité, et sa disparition ou marginalisation comme une explication du surcroît contemporain de violence intra et intertribale<sup>27</sup>.

Cinquième et ultime fait omis de la critique mais peut-être aussi décisif que tous les autres réunis pour la période actuelle : le large recours à la tribu, réelle ou inventée, par une succession d'acteurs globaux contemporains depuis la charnière historique que constituent les premiers contacts U.S. avec les militants de ce qui allait devenir le jihad afghan, dès 1975, contre le gouvernement Daoud, jugé excessivement prosoviétique. Dès les années 1950 en fait, Washington et Riyad s'entendent pour encourager les mouvements religieux dans tout le Moyen-Orient, dans le but d'y contrer l'influence de l'URSS<sup>28</sup>. C'est à partir de ce tournant chronologique majeur, dont nous ne mesurons vraiment l'impact que depuis deux décennies, que les fronts durables que vont ouvrir les divers protagonistes du jihad afghan, s'ils s'organisent sur une base tribale — celle d'un « acteur local avec des préoccupations locales » — vont aussi devenir autant de facilitateurs pour une variété de protagonistes engagés sur des terrains plus larges, dans l'emboîtement d'échelles typique de l'histoire connectée du demi-siècle écoulé<sup>29</sup>. À partir du milieu des années 1970, la littérature internationale est dominée par des travaux sur les re-politisations du fait tribal dans un contexte d'ajustement/affrontement entre tribus et groupes jihadistes, deux acteurs pareillement tiraillés entre aspiration à s'unifier et propension au factionnalisme<sup>30</sup>.

Jusqu'alors, la recherche internationale et le discours public sur la tribu en tant que forme d'organisation sociale étaient demeurés en grande partie conditionnés par l'histoire européenne de la construction de l'État et par sa projection, et de la tribu comme persistance de structures archaïques, sur les sociétés du Moyen-Orient. L'anthropologie anglo-américaine elle-même, longtemps centrée sur la notion de *kin-based society*, occultait deux dimensions fondamentales du fait tribal en action : la capacité d'adaptation de la tribu à une grande variété de circonstances historiques, d'une part ; d'autre part, l'existence de rapports sociaux peu visibles au cœur du fonctionnement de la tribu : ceux qui organisent et légitiment la souveraineté et que l'on regroupe habituellement sous deux catégories, le politique et le religieux, ici mêlés<sup>31</sup>. D'autant plus intimement mêlés, d'ailleurs, qu'en islam un instrument de perpétuation de la gouvernance tribale est constitué des fondations pieuses (*awqaf*, sing. *waqf*), vecteur d'indivision de la propriété foncière pour les lignées de chefs<sup>32</sup>.

Un groupe de statut particulier, dans la société yéménite comme ailleurs dans les mondes de l'islam, a joué un rôle dans la préservation d'un ordre social et sa contestation, à la fois : celui des *sadat* – sing. *sayyid*, descendants putatifs du prophète Muhammad, groupe dont le lien avec le fait tribal est pour l'essentiel ambigu<sup>33</sup>. Délégitimés, un temps, en tant que classe sociale par les enrichissements spectaculaires et l'importante différenciation que l'on observe en leur faveur depuis le boom pétrolier et gazier du second tiers du XX<sup>e</sup> siècle, les jeunes générations de ce groupe, mieux formées que leurs pères, plus au fait également

---

<sup>27</sup> Voir les survols par Lapidus 1990 ; Ben Hounet 2009 : 27 ; sur le Yémen contemporain, Brandt 2017a, pp. 136-7.

<sup>28</sup> Sur le Yémen de 1979 à nos jours, voir Day 2012, pp. 100 sq.

<sup>29</sup> Sur l'importance de cette charnière chronologique en termes de sociologie politique de ce que l'on appellera l'AFPAK, en particulier, et du Moyen-Orient en général, voir notamment Brown & Rassler 2013. Sur la genèse du mouvement "hou-thi" du Yémen, Brandt 2017a, pp. 174-6 ; 2017b, pp. 128 sq.

<sup>30</sup> Par ex. sur l'Afghanistan: Malkasian 2013 ; Martin 2017.

<sup>31</sup> Voir notamment les synthèses par Godelier 2010 ; Gingrich 2015 ; Bonte & Ben Hounet 2009, pp. 14-6 ; Eickelman 2013, pp. 25-6.

<sup>32</sup> Sur l'importance des *waqf* pour la perpétuation des chefferies dans les hautes terres du Yémen du Nord, voir en part. Weir 2007, p. 106.

<sup>33</sup> Ibid. pp. 58-59 ; voir aussi Caton 2005, pp. 54-55, 115-16, 262 (sur les *sadat* comme potentiels boucs émissaires).

des réalités internationales, plus riches aussi, sont venues remettre en questions les positions et privilèges de la génération d'avant<sup>34</sup>. Cette figure du “conservateur protestataire<sup>35</sup>”, incarnée notamment par les *sadat* du Hadramaout (région orientale du Yémen, désertique mais ouverte sur le golfe d'Aden), est devenue un invariant de la sociologie politique actuelle des islams de frontière et anciennes marches tribales d'empires. Par ailleurs et quelle que soit la vitalité du principe segmentaire, aujourd'hui battu en brèche par nombre de spécialistes du fait tribal, l'autorité d'un chef (*shaykh* dans le monde arabe, *aqā* de la société kurde, *sardar* dans l'univers baloutche, *khan* ou *qan* des mondes turcs et mongols...) dépend souvent de son talent politique et de la disposition de soutiens extérieurs. Ceux-ci passent notamment par une politique durable d'alliance avec des lignages de *sadat*, par exemple dans une ou plusieurs villes ou États, les deux mondes restant liés par « une association conçue dans l'intérêt commun<sup>36</sup> ».

Le charisme de ce leadership tribal repose aussi sur l'accomplissement de fonctions religieuses, à commencer par les rituels — incluant la migration elle-même — par lesquels les membres d'une tribu s'obligent à agir ensemble sur une base régulière. Un ressort de ce charisme reste la protection offerte par des dynasties sacrées de gnostiques (les « saints effectifs » chers à Ernest Gellner), d'ascendance prophétique, voire plus récemment de clercs. Cette protection se traduit par la disposition d'enclaves territoriales pourvues d'un caractère sacré : points de sédentarisation agricole, centres d'enseignement et bases de départ pour les expéditions guerrières, souvent équipés de tombeaux de saint appelés *hijra* dans la péninsule Arabique, par référence à l'Hégire du prophète Muhammad, liés à la lignée d'un chef et garants sacrés de ses arbitrages<sup>37</sup>. D'ailleurs, l'identification entre pouvoir ou influence tribale et culte des saints explique que la dénonciation de ces derniers par tout un éventail de mouvements réformistes se soit souvent accompagnée, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle dans la péninsule Arabique et dans le monde indien (co-inventeurs, à cette époque, du salafisme combattant), de condamnations des chefferies<sup>38</sup>. (Dans la péninsule Arabique au XIX<sup>e</sup> siècle, les segments tribaux — ar. *jama'at*, sing. *jama'a*, réunion de plusieurs foyers se réclament d'un ancêtre commun — sont maintenus dans une situation d'égalité et de concurrence, que viendra rompre en plusieurs temps la diffusion du wahhabisme et de son bras armé saoudien, favorisant dans les cités-oasis la prééminence de telle ou telle “faction secondaire” via des liens de “protection” ou de “clientèle”<sup>39</sup> : *himaya*, terme clé de la pensée politique musulmane.) Tribalité, fait religieux et critique de l'État paraissent ici intimement mêlés : peut-être le sont-ils, en fait, depuis une période ancienne.

<sup>34</sup> Sur le Hadramaout depuis le début du XXI<sup>e</sup> siècle : Petouris 2017, pp. 54-55 ; Lackner 2017, p. 77 ; sur ce qui deviendra le mouvement “houthi” des hautes terres yéménites : Day 2012, pp. 215-6.

<sup>35</sup> Cf. Bozarslan 2011.

<sup>36</sup> Termes du voyageur et peintre Eugène Fromentin [1857] à propos de l'interaction entre univers sédentaire et nomade à la lisière du Sahara dans les premières décennies de la domination française (p. 35) ; sur les observations comparables d'un Charles Doughty dans la péninsule Arabique au début du XX<sup>e</sup> siècle, voir Pouillon 1990 ; sur la place des lignages sacrés dans les politiques tribales du monde indo-afghan, Green 2006, notamment pp. 347-8.

<sup>37</sup> Cf. Pouillon 2017, pp. 157-8 ; sur la fonctionnalité de la *hijra* pour la tribu au Yémen du Nord, voir notamment Caton 2005, p. 42 ; sur celle de son équivalent le *bast* dans la société afghane médiévale et moderne, Green 2006, pp. 350-1. Sur le rôle des tombeaux de saints du Hadramaout comme garants des règlements des conflits intra et intertribaux, lire aussi Thesiger 1959, p. 136.

<sup>38</sup> Ex. Eickelman 2013, pp. 40-1 ; Pouillon 2017, pp. 151-2 ; sur la société baloutche de la vallée de l'Indus et l'œuvre de Yusuf-Ali Khan Magsi (m. 1935), critique du système *sardari* de chefferie et créateur du premier Hezbollah de l'histoire, voir Kord 2018 (en ourdou).

<sup>39</sup> *Side faction* : Doughty 1888, pp. 479-80. « Il était impossible de mélanger ou de réunir les tribus », note en 1920 T. E. Lawrence, lecteur lui aussi de Doughty, à propos de la “révolte arabe” de l'été 1916 : Lawrence 1992, p. 252 (article « The evolution of a revolt », in *The Army quarterly*, octobre 1920). Sur l'impact des réformes administratives de la monarchie saoudienne et de la diffusion du mouvement wahhabite sur l'émergence de nouvelles solidarités dans la péninsule Arabique dans le second tiers du XX<sup>e</sup> siècle, voir les observations de Thesiger 1959, pp. 112-14, 298 & 310-11 (de la traduction française).



## 2. Tribu/État : une « existence vivante au milieu des hasards »

Depuis l'apparition de la tribu dans le Croissant fertile au X<sup>e</sup> millénaire avant notre ère, selon des récits centrés sur le monde méditerranéen, deux types d'interaction avec la cité/l'État ont conditionné le développement du fait tribal. La première est la création d'entités politiques promues et/ou revigorées par les tribus (sur un modèle notamment almohade des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, analysé au tournant du XV<sup>e</sup> par Ibn Khaldun); la seconde, la formation d'États tendant à instrumenter ou à détruire ces dernières (comme le Yémen de 'Ali 'Abd-Allah Saleh en a offert un exemple récent<sup>40</sup>). Ce que l'histoire suggère cependant, ici encore, est la complexité des types d'interaction entre État et tribus, et la vitalité continue de cette dernière comme mode d'organisation sociale, bien après le zénith qu'a connu le pouvoir tribal, dans tout le Moyen-Orient au cours et au lendemain de la Première Guerre mondiale. D'ailleurs, un certain nombre de sociétés tribales de la région ne continuent-elles pas aujourd'hui d'exercer une souveraineté plus ou moins étendue sur les ressources de leur territoire grâce, soit à des périodes d'affaiblissement de l'État, soit à la conquête de ce dernier, soit à la négociation avec lui de *modus vivendi*<sup>41</sup>?

Dans le même temps, si les États du Moyen-Orient ont eu du mal à concurrencer la tribu, les cas de l'Afghanistan dans les années 1980 puis de l'Iraq dans les années 2000 suggèrent que l'intervention croissante d'acteurs globaux comme les États-Unis puis telle ou telle internationale jihadiste dans l'organisation de la vie des tribus a modifié la nature du fait tribal. En outre, si l'on peut trouver une tribu ou un groupe de tribus derrière la formation de nombreux États dans les mondes de l'islam, quantités de tribus continuent d'exister grâce au soutien apporté par un État. Et malgré le postulat classique d'Ibn Khaldun selon lequel la *'asabiyya* est un "esprit de corps" essentiellement expansionniste ou de résistance, servi par une idéologie (*da'wa*) permettant de mobiliser au-delà de la tribu pour la conquête d'une entité politique (*mulk*) centrée sur la cité, bien des études récentes ont mis en évidence de multiples cas de coexistence millénaire du phénomène tribal avec la ville et avec l'État. Cette coexistence passe notamment, pour la période actuelle, par l'institution moderne par excellence qu'est le parti politique<sup>42</sup>.

Car une autre caractéristique du fait tribal dans le Moyen-Orient contemporain est une ruralité combinée à la prééminence de la ville et à la continuité de la tribu avec l'urbanité. Depuis le Hedjaz du VII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir en islam a toujours été urbain et un certain nombre de conflits tribaux documentés par l'histoire ont eu lieu lors de la conquête urbaine<sup>43</sup>. Certes, jusqu'au lendemain des colonisations modernes, lorsqu'un « saint effectif », héritier ou fondateur d'un lignage sacré, se met en marche, la mobilisation autour de lui pouvait s'opérer rapidement<sup>44</sup>. Ce que l'on a observé cependant, au cours des quatre dernières décennies (c.à.d. depuis le renversement de l'équilibre démographique villes/campagnes au milieu des années 1980 dans l'ensemble de la région), est que la dissidence tribale (la *siba* d'Ibn Khaldun) se produit plus souvent à la ville qu'au village ou au désert. C'est pourquoi les institutions

---

<sup>40</sup> Voir l'analyse de Day 2012, pp. 174 sq.

<sup>41</sup> Voir le survol par Bozarslan 2011, pp. 37-40.

<sup>42</sup> Sur Ibn Khaldun, voir les commentaires généraux de Seurat 1981 et Lapidus 1990. T. E. Lawrence notait, en 1916, à propos de l'échec de la propagande nationaliste allemande auprès des tribus arabes du Hedjaz : « leur idée du nationalisme, c'est l'indépendance des tribus et des communes, et leur idée d'une union nationale, celle d'une résistance épisodique et concertée à un intrus [...], la seule union possible étant celle à laquelle une influence ou un pouvoir étranger [les] contraignent » (*Bulletin arabe*, 26 novembre 1916, in Lawrence 1992, p. 33).

<sup>43</sup> Ex. Lapidus 1990, pp. 34-8.

<sup>44</sup> Cf. Gellner [1969], pp. 282-3.

urbaines, notamment confessionnelles (*a fortiori* depuis l'abandon d'idéaux socialistes bien avant la mort de Nasser), se trouvent plus que jamais au cœur des processus de mobilisation et des changements idéologiques de ces décennies mouvementées<sup>45</sup>.

Un trait également peu souligné par les observateurs et historiens est l'impact qu'ont exercé, depuis la Seconde Guerre mondiale, les ingénieries démographiques au service des États-nations nés sur les ruines des principaux empires du long XIX<sup>e</sup> siècle. Dans nombre de situations marquées par une conflictualité particulière, les migrations et déplacements de population des soixante-dix dernières années ont créé des concurrences nouvelles, dans des régions périphériques, anciennes marches tribales aux ressources souvent comptées. Ces concurrences s'aggravaient de l'afflux de combattants nouveaux, des intérêts contradictoires des puissances régionales et de la conduite d'échec de certaines administrations<sup>46</sup>. C'est ce que l'on constate au Yémen où, comme ailleurs lors des "Printemps arabes", on a vu se soulever des périphéries rurales tribalisées contre la confiscation d'une diversité de rentes par un État devenu prédateur<sup>47</sup>. On observe la même chose dans mainte région frontière de l'Afghanistan, ancien glacis historique entre empires safavide et moghol puis russe et britannique, en proie à un affrontement endémique entre les Taliban et l'administration installée à Kaboul entre 2001 et 2021 par la coalition emmenée par Washington<sup>48</sup>.

On comprend dans ces conditions qu'une caractéristique de la tribu moderne soit la nécessité du conflit. Nécessité imposée d'en-haut puisque l'État moderne, impérial ou national, a pour vocation de qualifier et de disqualifier, de quantifier et de segmenter. Une classification, une fragmentation et une hiérarchisation opérées dans l'Empire ottoman ou, symétriquement, dans celui des Qadjar selon l'appartenance confessionnelle à l'islam soit sunnite hanéfite d'un côté, soit chiite duodécimain de l'autre, et que n'ont fait que renforcer les ingérences européennes du tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles<sup>49</sup>. En même temps, l'accentuation des divisions par les dominances coloniales, les confiscations et réallocations de terres depuis le second tiers du XX<sup>e</sup> siècle, le discrédit des lignages tribaux influents qui en a résulté et les demandes croissantes de la base ont poussé les tribus à fonctionner dans un système de conflit. Des conflits qui viennent renforcer les unités tribales lorsqu'ils ne les engendrent pas, comme dans le cas d'un certain nombre de milices tribales dans le monde ottoman au XIX<sup>e</sup> siècle puis en Turquie moderne, en Iraq ou encore dans l'actuel Pakistan<sup>50</sup>. La diffusion de systèmes électoraux modernes ou, du moins, de la politique des partis a favorisé en parallèle l'émergence de réseaux de clientèle et de patronage, qui ont redonné à certains chefs des rôles d'intermédiaires entre leur tribu et la société globale. La concurrence entre partis rivaux s'imbrique ici dans les rivalités inter et intra-tribales, tout en amenant les notabilités tribales à entrer dans des logiques de coalition qui favorisent, dans certains cas, un processus d'eth-

---

<sup>45</sup> Sur l'importance de la sociabilité urbaine du Ramadan au Yémen : Day 2012, pp. 191-2. On retrouve en Syrie ce rôle d'une socialisation générationnelle par le rituel en contexte de migration urbaine : ex. Ababsa 2009.

<sup>46</sup> Dans le but de maintenir des accès de fixation comme ceux entretenus naguère par le président yéménite 'Ali 'Abd-Allah Saleh contre son rival le général 'Ali Muhsin, patron du Renseignement : Brandt 2017a, pp. 213-4.

<sup>47</sup> Voir l'analyse de Day 2012, pp. 60 sq. et 267-70.

<sup>48</sup> Sur la région frontalière du Garmser, dans la vallée du Helmand, terre d'affrontement entre les Taliban et les armées U.S. et britannique dans les années 2000, voir Malkasian 2013 ; Martin 2017.

<sup>49</sup> Cf. Picaudou 2018 : 100-3, 110-1 ; à propos des ingérences du début du XXI<sup>e</sup> siècle et de leur impact sur la communautarisation des conflits, en Syrie en particulier, voir Baczko, Dorronsoro, Quesnay 2020, pp. 33-34.

<sup>50</sup> Sur le *divide and rule* de 'Ali 'Abd-Allah Saleh dans l'ancien Sud-Yémen, au profit de tribus mineures, cf. Day 2012, pp. 176-79. Sur les tentatives simultanées des Renseignements turcs et pakistanais, dans les années 1980, d'instrumenter telle ou telle tribu localement minoritaire (les Hebizbinî kurdes de la région de Batman, côté turc, les Wazir des Zones tribales, côté pakistanais) dans le but de mettre sur pied des partis islamistes contre le PKK en Turquie et contre... les tribus elles-mêmes au Pakistan, voir Çelik 2022, pp. 482-98 et l'article de cet auteur dans le présent volume ; Abou Zahab 2013.

nicisation ou, du moins, d'identification à des groupes plus larges que celui de la tribu, instrumentant l'islam comme vecteur de mobilisation<sup>51</sup>.

Les phénomènes de “détribalisation” et de “re-tribalisation”, couramment constatés dans l'histoire moderne, ont modifié le périmètre de la tribu, ses fonctions mêmes. Si une tribu ou un ensemble de tribus particulier peut “disparaître” à un moment de l'histoire pour se reformer à un autre, on ne manque pas d'observer des changements sociaux et idéologiques entre ces différents moments. Dans les cas où la tribu pouvait survivre, la domination coloniale, suivie de centralisation étatique et de nombreux conflits au XX<sup>e</sup> siècle, a exercé de lieu en lieu des effets divergents sur la répartition de l'autorité au sein des unités tribales, selon le mode d'administration, directe ou indirecte<sup>52</sup>. Dans nombre de cas, la réorganisation volontariste des tribus par les puissances coloniales et les États-nations qui leur ont succédé, par la désignation de nouveaux chefs et leur transformation en agents des nouvelles bureaucraties d'État, a redistribué l'autorité, parfois au profit d'un leader de type confessionnel<sup>53</sup>.

Dans d'autres cas, surtout lorsqu'associées à des fonctions rétribuées (comme celle de gardien du pipeline britannique chez les Bakhtyaris du Zagros, ou de la ligne télégraphique entre l'Inde et l'Europe pour les Baloutches du Makran, au début du XX<sup>e</sup> siècle), la domination coloniale puis la centralisation étatique purent favoriser le maintien voire le renforcement des tribus, en particulier de leur surface économique, dans le cadre d'un système d'*indirect rule* (ou *intermittent authority*) longtemps caractéristique des empires britannique et russe<sup>54</sup>. Tout en renforçant le contrôle des chefs sur la population tribale, ces déléghations coloniales accentuaient les aspects hiérarchiques et centripètes de ces dernières au détriment de dimensions segmentaires et égalitaires longtemps considérées consubstantielles du phénomène tribal<sup>55</sup>. En Iraq comme en Turquie, en Syrie, en Iran, au Pakistan et même en Asie centrale soviétique, les alternances de détribalisation et de re-tribalisation et, d'une manière générale, la mutation constante du fait tribal et de la tribu elle-même produisait éclipses et réémergences dans des périodes parfois courtes : les occupations militaires de la Seconde Guerre mondiale au Moyen-Orient, en particulier, affectèrent en profondeur les dimensions et le contenu du leadership et de la solidarité tribale<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> On ne peut qu'être tenté ici par une mise en perspective de la rivalité des confédérations Hashid et Bakil du nord du Yémen avec celle, aussi transgénérationnelle, des tribus Mehsud et Wazir des Zones tribales du Pakistan. Voir sur les premières Caton 2005, chapitre « La guerre » (pp. 170-90) ; sur les secondes, Abou Zahab 2013 (sur l'adoption par les Wazir du langage des Taliban et de leur rôle de protecteurs des jihadistes internationaux, dont la présence eut tôt fait de devenir pour eux une source de revenus). Sur le Helmand des années 1980 et 1990 : voir Malkasian 2013, pp. 41-53 ; Martin 2017, pp. 46-51. Sur le processus de concurrence partisane et son impact sur l'ethnisation des conflits en Afrique subsaharienne : Hiribarren 2019, en part. pp. 39-40.

<sup>52</sup> Sur la spécificité des hautes terres confiées à des milices tribales en Inde du Nord-Ouest sous administration britannique, cf. Haroon 2009, pp. 21-25 ; sur les impacts de la disparité administrative introduite au sud-Yémen par les mêmes Britanniques : Petouris 2017, pp. 43-44.

<sup>53</sup> En Afrique du Nord-Ouest sous domination française, le discrédit des structures de l'autorité tribale par les agents coloniaux semble avoir entraîné la disparition des tribus guerrières, favorisant, un temps, certains lignages sacrés et des “fractions” dites maraboutiques. Cf. Gellner [1969], pp. 183 sq. ; Hamès 2004, pp. 30-33 ; Ben Hounet 2009, pp. 22-3.

<sup>54</sup> Sur le concept d'“autorité intermittente” pour le Yémen : Brandt 2017a : 101 ; à propos des effets de l'*indirect rule* britannique sur la société tribale nigériane, dans le sens d'un renforcement initial des chefferies, voir Hiribarren 2019, pp. 20-21 ; sur l'extension initiale de la domination de la grande chefferie qazaque à l'ensemble de la steppe, en Asie centrale, à la faveur de la conquête russe de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, voir Erofeeva 2007, en part. pp. 209 sq.

<sup>55</sup> Sur les effets de la politique britannique au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres, voir Fletcher 2015, pp. 100 ff. En Iran, la cooptation sélective des chefferies par la monarchie Pahlavi a été étudiée à travers le cas des Bakhtyaris par Digard (notamment 2015, pp. 151-2) ; celui des Baloutches par Dudoignon (2017, pp. 153-60). Dans d'autres, c'est l'échec de l'État qui eut des effets comparables, comme au Kurdistan d'Iraq avec l'émergence d'une génération de “commandants” de milices issus de segments tribaux pendant la guerre de 1980-88 contre l'Iran : Benraad 2009 ; van Bruinessen 2014, pp. 155-61.

<sup>56</sup> Sur la région de Raqqa en Syrie, cf. Ababsa 2009 ; sur l'Iran en général, cf. Garthwaite 1993 ; Beck 2015, pp. 149-54.

### 3. Idéologie tribale et conflictualité moderne

Objet de nombreux stéréotypes ethniques, sociaux et religieux, les populations tribales semblent souvent enclines à développer des religiosités “modérées” et, donc, moins promptes que d’autres à rejoindre des mouvements radicaux. Le soufisme en particulier, en dépit de son extrême diversité dans l’espace et le temps, et de sa relation paradoxale et dynamique au politique, a parfois présenté aux imaginaires impériaux de la période moderne l’image rassurante d’un islam “pacifique”. Et lorsqu’il était gagné par la ferveur mahdiste, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, par l’incantation de la sharia à la fin du XX<sup>e</sup> en Iraq ou au Yémen, ou par l’invocation du califat dans le Croissant fertile des années 2010, l’islam tribal, encadré par des notables locaux, paraissait motivé moins par une idéologie quelconque que par des coalitions d’intérêts. Individus et groupes dominants prenaient d’ailleurs soin de formuler l’idéologie tribale en ménageant la possibilité d’alliances au sein et en dehors du groupe. Cette versatilité, souvent perçue comme trait transhistorique du leadership tribal, résulte des oscillations de rapports de force essentiellement aléatoires avec telle ou telle métropole, et des pressions exercées sur le fait tribal par cette dernière<sup>57</sup>. Elle se donne à voir dans un “vote tribal” qui, perpétuant ou réinventant l’affrontement entre factions, peut freiner l’apparition de pouvoirs supra-tribaux : la dynamique des alliances relève d’acteurs extérieurs au monde tribal<sup>58</sup>. Comme suggéré plus haut, les leaders de ces mouvements résistent en général aux formulations écrites des relations intergroupes, préservant leur capacité à réagir à de nouvelles situations (ce qui n’est pas sans compliquer, au passage, l’analyse de l’observateur<sup>59</sup>).

Contrairement à ce que suggèrent les théories de la modernisation appropriées depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle par maint État du Moyen-Orient, la tribu et le religieux réunis ont donc continué à jouer un rôle clé dans les sociétés contemporaines, en connaissant des mutations profondes. C’est ainsi que la massification des transports et les phénomènes migratoires du demi-siècle écoulé ont contribué au remplacement des autorités tribales, des institutions et des codes de valeurs d’autrefois par des échelles de valeur marquées d’un sceau confessionnel, tout en donnant une seconde vie à des codes d’honneur issus de la tribalité. On a pu parler à ce propos de tribalisme sans tribu, ou d’une vie de la tribu après la tribu. La massification des échanges et des migrations, mettant en relation des populations issues de terroirs parfois voisins mais différents, a transformé des héritages en identités. Et la pérennité de ce que Fromentin appelait les « contradictions du climat<sup>60</sup> » et de systèmes de valeurs hérités par exemple de sociétés des hautes terres (ar. *jabal*), dans des combats menés de nos jours au nom de l’islam, peut constituer un invariant de l’anthropologie politique du Moyen-Orient<sup>61</sup>.

Pendant ce temps, les populations tribales pachtounes et baloutches affluaient en masse depuis leurs hautes terres vers les quartiers portuaires de Karachi puis les cités côtières du golfe Persique. Comme les réformes agraires dans les années 1950-60, les mouvements d’émigrations massives des trente dernières années du XX<sup>e</sup> siècle et la croissance explosive, depuis les années 1980, des volumes de contrebande et de transferts de fonds à l’échelle continentale, à la faveur du jihad afghan de 1979-89 et de ses sillages, ont permis à des groupes subalternes (aux lignées mineures du monde tribal, notamment, les *side factions* chères à

<sup>57</sup> Sur la notion de leadership « dispositionnel », cf. Khazanov 1994, pp. 167-8.

<sup>58</sup> Benraad 2009 ; Bonte 2009. Sur la mobilisation, en Iran, des milices et du vote “tribaux” par les Gardiens de la révolution à la frontière nord-ouest, pour contrer le mouvement national kurde dans une région de pastoralisme qui est un creuset de ce dernier, voir l’article de Hawzhin Baghali dans ce volume, ainsi que Koohi-Kamali 2003, pp. 174-81.

<sup>59</sup> Voir les réflexions de Dresch & Haykel 1995, pp. 424-6 ; Eickelman 2013, pp. 31-6 ; Martin 2017, pp. 40-2.

<sup>60</sup> Fromentin [1857], p. 55.

<sup>61</sup> Elle est illustrée au Yémen par le Jabal Razih, à la faible hiérarchisation sociale malgré la dominance de l’agriculture et du commerce, et marqué par le tribalisme (*qabiyala*) comme ensemble de liens entre le foyer, la localité et l’universalité : cf. Weir 2007, en part. pp. 18-19, 34-35.

Charles Doughty) de s'enrichir parfois et de contester les pouvoirs installés. On notera que les "aînés" traditionnels de la société tribale, souvent seuls "initiés" de la tribu, jouissaient d'une légitimité confessionnelle<sup>62</sup>... lorsqu'ils n'exerçaient pas eux-mêmes de fonction sacerdotale, dans le cadre d'une coopération étroite entre clans des chefs et clans des "prêtres"<sup>63</sup>.

C'est donc naturellement si l'on peut dire, et non à titre d'exception, au nom d'une légitimité religieuse que les groupes subalternes s'élèveront contre l'autorité héritée de bien des *shaykh*. D'autant que parmi ces derniers, les lignées sacrées sont les premières à s'être enrichies à partir du boom pétrolier du milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Nostalgique d'un ordre tribal intouché de modernité, qui lui rappelait et à bien d'autres voyageurs de son époque les aristocraties européennes de l'âge préindustriel, Wilfred Thesiger déplorait dès 1959 cette différenciation sociale marquée, jusque dans le Hadramaout. Lorsqu'il découvrit la région, « le progrès lui avait déjà imprimé sa marque destructrice, déjà, les plus riches et les plus prétentieux des "sayyids" [...] s'étaient fait construire des demeures, aussi hideuses qu'absurdes, et dotées, à grands frais, de "tout le confort moderne"<sup>64</sup> ». Dans certaines régions du Yémen ou du monde baloutche, l'éloignement des chefs tribaux de leurs populations, par suite de leur installation près des lieux du pouvoir et d'enrichissements personnels permis par tout un éventail de rentes modernes, favorisa leur contestation par des autorités dotées d'une légitimité spirituelle, dénonciateurs d'une corruption des mœurs incarnée par les chefferies *in absentia*<sup>65</sup>.

La fragilisation de la chefferie du fait de l'interventionnisme d'acteurs globaux et de puissances régionales en nombre et en situation de concurrence sans cesse accrus ont offert à ces nouveaux protagonistes espaces et opportunités. Intrinsèquement, le fait n'est pas nouveau: il nous rappelle l'action d'empires du long XIX<sup>e</sup> siècle en faveur puis en défaveur d'élites extraites des couches inférieures du monde tribal, dans un *indirect rule* de type interventionniste<sup>66</sup>. Dans un contexte de confessionnalisation croissante du politique depuis le tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, et de montée en puissance des réseaux et media religieux, les leaderships "mineurs" ou "alternatifs" typiques des dernières décennies ont promu une *da'wa*

---

<sup>62</sup> Maintenu comme au Yémen par un discours religieux renforcé ici par la domination du groupe de statut des *sadat* et de ses Voies soufies sur les mosquées et madrasas (ex. Caton 2005, pp. 313-125 ; Petouris 2017, p. 47).

<sup>63</sup> Des chefs tribaux du Hedjaz sous domination ottomane portent le titre de "gardien (*muhafiz*) du pèlerinage". Le *shaykh* n'est-il d'ailleurs pas dépositaire de l'*adab*, le code de valeurs et de normes de comportement (the « *specious and amiable mejlis manners* ») véhiculé par une poésie didactique déclamée en assemblée (*majlis*) ? Sur l'un et l'autre aspects, voir les observations au Sahara par Fromentin [1857], p. 25 (sur la politesse bédouine comme « acte de dévotion »); dans la péninsule Arabique par Doughty 1888, pp. 69, 331 (sur les *mejlis manners*). En 1853, le voyageur britannique Richard F. Burton (1821-90) notait encore, à propos des cités caravanières du Hedjaz : « The redeeming qualities of the Meccan are his courage, his bonhomie [sic], his manly suavity of manners, his fiery sense of honor, his strong family affections, his near approach to what we call patriotism, and his general knowledge [...]. The dark pride of the picture is pride, bigotry, irreligion, greed of gain, immorality, and prodigal ostentation. » (Burton 1879, p. 458.)

<sup>64</sup> Thesiger 1959, p. 260-1. L'anthropologue Marieke Brandt insiste sur le rôle de tribus marginales dans la diffusion actuelle du salafisme, contre les *sadat*, dans des aires de peuplement chiite zaydite majoritaire (Brandt 2017a, p. 106). Dans les Zones tribales du Pakistan, le mouvement *kashar*, révolte de "mineurs" contre les "anciens" (*mashar*) chefs du système tribal, a favorisé le leadership de jeunes hommes issus de catégories subordonnées de la société tribale pachtoune. Enrichis dans les années 1980 par l'émigration vers le Golfe, ces nouveaux chefs jouissent du prestige de la richesse et du maniement d'armes modernes : voir les héros mis en scène par Fatima Bhutto dans son roman *The Shadow of the crescent moon*, 2013 (trad. Sophie Bastide-Foltz : *Les lunes de Mir Ali*, Paris : Les Escales, 2014). Dans la Jordanie de l'après 2011, les tribus deviennent un moteur du "Mouvement" [*Hirak*]; certains comme les jeunes Bani-Shakr exigent la transformation d'un système électoral qui perpétue une élite corrompue d'"anciens" (Jessica Watkins, « Tribes and tribalism in neoliberal Jordan », colloque *Tribe and state in the Middle East*, Londres : London School of Economics/Middle East Centre, 13 juin 2018).

<sup>65</sup> Ex. Brandt 2017a, pp. 121-2 (sur le rôle d'autorité de substitution joué par certains membres de la lignée al-Huthi).

<sup>66</sup> Sur la promotion puis la marginalisation par la puissance coloniale russe des échelons supérieurs de la classe populaire des "Os noirs" de la société qazaque nomade, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, voir Khazanov 1994, pp. 176-8.

(idéologie) somme toute classique, permettant par le recours au religieux de dépasser la dimension tribale, en adoptant des stratégies contextualisées<sup>67</sup>.

Traditionnellement, le clerc de l'islam (*fqir* de l'Atlas berbérophone, *hatip turc*, *mulla* ou *akhund* des mondes iranien et centrasiatique...), rare professionnel dans une société organisée en termes de parenté et sans bureaucratie, n'occupe qu'un rang subalterne dans le monde tribal. Au sein de ce dernier, son rôle de médiateur demeure longtemps moins décisif que celui des lignages de saints, du fait de localisation de ces derniers à des frontières intertribales, de leur disposition de forces de dissuasion et de leur rôle de redistribution, à diverses échelles, de charités de provenances elles-mêmes diverses<sup>68</sup>. Désormais, cependant, on voit le clerc participer aux organes consultatifs dans lesquels c'est lui qui garantit les droits concédés aux membres de la tribu, sinon à la tribu dans son entier face à l'État. Dans ses attributions d'imam, de juriconsulte et d'enseignant de madrasa, il a accès à des moyens multipliés par les financements publics, par les transferts de fonds des diasporas (eux aussi en croissance exponentielle au tournant des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles), ainsi que par le revenu de divers trafics, qui lui permettent bientôt d'organiser des clientèles politiques d'envergures diverses, du local à l'international<sup>69</sup>.

Entretiens, les normes éthiques de la tribalité cédaient le pas à des codes ethno-religieux pétris de cette dernière. Ces codes, en effet, reposent sur des interprétations locales de la loi islamique écrite. Celles-ci, à l'interface des mondes iranien et indien par exemple, sur le *limes* de l'ancien Raj britannique, accordent une grande importance au *riwaj* (ensemble de coutumes locales baloutches et pachtones). Dans des sociétés tribales où l'autorité est traditionnellement moins conférée qu'acquise, être Taliban en Afghanistan, Ansar-Allah au Yémen, sur fond d'effondrements sociaux du dernier demi-siècle écoulé, a tendu à devenir une activité respectable. Dans des régions où la garde de la frontière est traditionnellement au centre de l'éthos tribal, cette activité n'offre-t-elle pas un statut en même temps qu'un accès à la ressource financière et aux armements modernes<sup>70</sup>? Enracinée dans des conflits de classes marqués par la marginalisation des chefs propriétaires terriens souvent établis à la ville, la militance islamiste vise, elle, à transformer les rôles et les fonctions des institutions traditionnelles par la promotion de valeurs telles que la compétence, le mérite, la transparence, l'intégration — sans oublier une réinvention générale de la tribu comme société et comme communauté morale<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Au sein de l'École de Deoband, certains religieux adoptaient en Afghanistan et au Pakistan le discours des Taliban, mais d'autres en Iran négociaient avec la République islamique, chiite, comme hérauts d'une "minorité sunnite". Dans un second temps, l'émergence de mouvements supra tribaux tels que le Tehrik-e Taliban au Pakistan ou le "nexus de Sarbaz" des oulémas déobandis baloutches d'Iran incitait Islamabad et Téhéran, respectivement, à semer la discorde en leur sein, via des fractions religieuses dissidentes alliées de groupes tribaux minoritaires (Abou Zahab 2013; Dudoignon 2017, pp. 252-3).

<sup>68</sup> Voir les études paradigmatiques de Barth sur les nomades Baseri d'Iran méridional (1964, pp. 136 sq.) et de Gellner sur les saints de l'Atlas berbérophone [1969], en part. pp. 203-6, 285. Sur les Baloutches d'Iran dans les années 1970, voir les observations de Spooner 1967, pp. 332 sq.; Salzman 1975; Salzman 2000: pp. 343-5; sur le Yémen jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, celles de Caton 2005, pp. 67-69. Sur le rôle de médiateurs joué à la fin du XX<sup>e</sup> siècle par les *hajji* (notables tribaux ayant fait le pèlerinage de La Mecque et nantis, de ce fait, d'une autorité spirituelle supérieure à celle des chefs) chez les Shahsevan chiites türkophones de la frontière caucasienne de l'Iran: Tapper 1984, notamment p. 254.

<sup>69</sup> Le long de l'ancien *limes* afghan du Raj britannique, qui accueille depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle des concentrations d'armes individuelles exceptionnelles, les réseaux de prédicateurs soufis cèdent la place, dès le milieu du XX<sup>e</sup>, à des religieux déobandis appuyés sur des groupes armés (Haroon 2009, pp. 155-65). À un autre bout de l'ex-empire, aux confins du Borno et du Tchad, l'omniprésence des mêmes armements, au lendemain de la guerre du Biafra en 1967-70, fait le lit du règne des milices (Hiribarren 2019, pp. 110 sq.). Entre deux, le Yémen actuel se distingue par sa proximité de l'emporium en armes de tous calibres qu'est devenue la côte somalie, avec laquelle les trafics actuels constituent un enjeu majeur des conflits endémiques des vingt dernières années (cf. Brandt 2017a, pp. 202-3, et son portrait du médiateur tribal et trafiquant d'armes Faris al-Mana', pp. 313 sq.).

<sup>70</sup> Sur le Yémen: Caton 2005, pp. 205-6; sur la société pachtone: Dorronsoro 2013, pp. 110-2; Abou Zahab 2013, pp. 136-7.

<sup>71</sup> Cf. Eickelman 2013, pp. 40-3.

#### 4. Les évolutions parallèles des autorités tribale et religieuse

Face aux alternances, parfois rapides, d'éclipse et de réveil du fait tribal, les principaux acteurs politiques confessionnels de la région — depuis les réseaux de madrasas sunnites de l'École de Deoband, en Asie du Sud et du Sud-Ouest à partir des années 1860, jusqu'aux plus récentes franchises d'al-Qaïda au Yémen ou au Mali dans les années 2010 — ont développé de leur côté une lecture propre du phénomène tribal<sup>72</sup>. En Asie du Sud et du Sud-Ouest depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la puissance du courant revivaliste incarné par l'École de Deoband a contribué à réduire l'influence des Voies soufies. En parallèle, cette puissance renforçait celle de la Loi islamique (la "sharia", jadis prisée par le colonisateur britannique pour son caractère pratique de code écrit) contre le droit coutumier. À partir de l'entre-deux-guerres, la tendance est celle d'une "purification" des sociétés baloutche et pachtoune de leurs éléments jugés non islamiques<sup>73</sup>. La solidarité des clercs, renforcée par nombre de sociabilités ritualisées, a beaucoup contribué à accroître le poids de ces derniers, à un moment (la dernière décennie de la Guerre froide) où des États-nations les plus divers, de la Turquie au Pakistan, faisaient d'eux des relais d'autorité dans leurs périphéries. À partir du tournant des années 2010, les plus divers de ces réseaux et organisations ont produit une réflexion critique sur les erreurs tactiques qu'ils avaient commises en s'engageant dans des querelles intertribales.

Dans plusieurs cas, au moins jusqu'au début des années 2010, la stratégie de ces acteurs globaux d'un type particulier a semblé guidée par une forte volonté de se placer dans un cadre supra-local, surtout lorsque leurs nouveaux alliés venaient de tribus distinctes et connues. Cette stratégie a consisté en la cooptation de chefs religieux à un statut supra-social d'arbitres dotés d'une légitimité d'outsider : une appartenance par ascendance à des groupes de statut sacré d'origine étrangère<sup>75</sup>; mais aussi une compétence professionnelle d'officiant et de récitant ou de commentateur de textes. Ou encore, dans le cas des salafistes actuels, une position de *muhajir* (ceux qui ont fait la *hijra* ou auto-exil, sur le modèle du prophète Muhammad quittant La Mecque pour Yathrib/Médine, en 622 de l'ère commune selon la tradition<sup>76</sup>). À partir de 2011 en même temps, on a observé des changements substantiels dans l'ensemble d'un Moyen-Orient marqué, depuis les années 1970, par l'effondrement de l'État, une nouvelle étape de la crise générale du leadership tribal et l'émergence de mouvements de lutte contre la marginalisation des anciennes marches d'empires, dans des pays aussi divers que le Mali, le Nigeria, la Libye, le Yémen, l'Iraq ou l'Afghanistan, dans un contexte de croissance des réseaux et organisations jihadistes mondialisés.

Les Taliban en Afghanistan, al-Qaïda dans la péninsule Arabique pour le Yémen, l'État islamique en Libye par exemple, se sont adaptés aux spécificités contextuelles, se rendant compte qu'ils devaient intégrer à leurs calculs les contextes locaux. Les tribus, de leur côté, n'agissaient pas collectivement : certaines factions, familles voire individus distincts d'une même tribu se sont alliés à des organisations jihadistes pour se rebeller contre leurs propres dirigeants, qui depuis des décennies souvent les gouvernaient depuis la capitale voire

---

<sup>72</sup> Au Yémen, al-Qaïda dans la péninsule Arabique se signale après 2014 par une meilleure prise en compte du fait tribal et des attentes locales, dont Ansar-Allah (les "Houthis") s'était bien avant elle fait l'expression : ex. Brandt 2017b, p. 129.

<sup>73</sup> Sur le jihad de 1936 contre la communauté dhikrie au Baloutchistan d'Iran, cf. Dudoignon 2017, pp. 115-6, 145-50.

<sup>75</sup> Sur les saints « effectifs » comme étrangers réels ou inventés (originaires de lignages sacrés locaux non musulmans, ayant pris un aspect musulman avec l'arrivée de l'islam) : Gellner [1969], pp. 286-7.

<sup>76</sup> Sur l'importance du clan « émigré » (celui du chamane, opposé au clan autochtone du chef) dans les sociétés tribalisées d'Asie du Sud, dans des contextes de résistance à la centralisation politique, voir Krauskopff 2012, pp. 139-40.

depuis l'étranger<sup>77</sup>. La division des familles est un phénomène observable dans l'ensemble du Moyen-Orient. Elle contribue à la très grande hétérogénéité des forces en présence (que Brandt qualifie pour le Yémen de « groupes incohérents ») et à l'aspect de « guerre hybride » (*harb mukhtalata*, selon l'expression yéménite) de moins en moins lisible, tribale et sectaire à la fois (sectaire du fait d'interventions extérieures, saoudienne et émirienne en particulier) de bien des conflits de l'après Printemps arabes<sup>78</sup>. Il est vrai que, si les tribus n'ont rien de spécifique en soi qui les rendrait vulnérables à l'influence du jihadisme, on l'a dit, la religion et la sainteté y ont toujours joui dans les mondes de l'islam d'un attrait particulier pour les plus pieux et moins dotés, permettant longtemps l'intégration d'acteurs et de populations de statuts et d'origines les plus hétéroclites<sup>79</sup>.

Pourquoi les tribus paraissent-elles souvent incapables de tirer profit, en leur qualité, de circonstances aussi favorables ? Une première réponse à cette question pourrait résider dans la répartition du pouvoir dans les sociétés de frontière du Moyen-Orient. Outre les chefs, l'autorité religieuse incarnée par le maître soufi et l'hôtellerie de derviches (arabe *zawiyya* ou *takiyya*, persan *dargah* ou *khanqah*...) était et demeure souvent le garant de l'unité de la tribu, ainsi que le conservateur par excellence des traditions et des valeurs tribales<sup>80</sup>. La puissance des chefs modernes, elle, reposait la plupart du temps sur une délégation d'un pouvoir central ; elle prospérait aux marges de la société tribale, en lien étroit avec le monde extérieur et sous la pression de facteurs extérieurs<sup>81</sup>. L'autorité religieuse est acceptée dès lors qu'elle est extérieure aux questions tribales et transcende les conflits sociaux. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si elle sort renforcée du phénomène de diaspora qui a affecté en profondeur nombre d'anciennes sociétés de frontière : yéménite certes (hadramite, en particulier<sup>82</sup>) mais aussi kurde, baloutche ou pachtoune, devenues depuis les décisives années 1970 partie prenante d'une vaste diaspora religieuse "musulmane". Le charisme personnel d'un saint grandira avec non l'abandon mais l'oubli graduel de ce que furent ses fonctions politiques, les rituels célébrant sa mémoire prenant le relais comme instrument pour la solution des conflits. Dans un grand nombre de récits mythiques, modernes et médiévaux, sur les origines d'une tribu, le chef apparaît comme le personnage négatif de l'histoire, confirmant *in fine* le refus historique par les tribus d'un renforcement du pouvoir séculier dans leurs rangs<sup>83</sup>.

Une deuxième réponse possible est que, dans l'ensemble du Moyen-Orient, le lieu du pouvoir reste en fin de compte la ville. Si la conquête de cette dernière se fait par la violence, comme l'affirment un grand nombre de commentateurs d'Ibn Khaldun, la violence doit disparaître par la suite et faire place à un "processus de civilisation", tandis que l'expression politique des liens tribaux doit disparaître de son enceinte. Les marges de la ville, en effet, ne se pacifient pas nécessairement, s'appuyant pour alimenter la violence sur les ressources combinées de leurs structures de solidarité (*'asabiyyat*) et de leur idéologie (*da'wa*)<sup>84</sup>. Plus les groupes tribaux et non tribaux se heurtent dans ces marges, plus une dose

<sup>77</sup> Voir par exemple les observations respectives de Brandt 2017b, pp. 121-5 (au Yémen), Collombier 2017, pp. 173-5 (dans la région de Sirte, en Libye) et Martin 2017, pp. 54-7 (dans la région du Helmand, en Afghanistan).

<sup>78</sup> Brandt 2017a, pp. 200-2, 231-2, 288, 337 sq. ; voir aussi les observations de Caton 2005, pp. 44-45.

<sup>79</sup> Voir par ex. Caratini 1989, vol. 1, pp. 56-7.

<sup>80</sup> Cf. Gellner [1969], pp. 282-5 ; sur la société baloutche, cf. Spooner 1967, pp. 326-8 ; Salzman 1975 ; Pastner 1988 ; Dudoignon 2017, pp. 95-110 ; sur les transformations du demi-siècle écoulé dans le monde pachtoune, Edwards 1996, pp. 216-9.

<sup>81</sup> Esquisse de typologie in Khazanov 1994, notamment pp. 185-7.

<sup>82</sup> Cf. Manger 2017, pp. 210-11.

<sup>83</sup> Cf. Ben Hounet 2009, pp. 281-301 ; sur le Yémen, Dresch 1990, pp. 271-2 ; sur le Qazaqstan, en Asie centrale anciennement soviétique, voir les travaux pionniers de Privratsky (2001, en part. pp. 237-52) et, dans ce volume, l'article d'Ulan Bigozhin.

<sup>84</sup> Bozarslan 2011, pp. 34-6.



d'éclectisme et de simplicité apparaît comme une condition préalable à la mise en place de leur ciment idéologique, sous la direction de leaders à forte légitimité confessionnelle qui peuvent prêcher aux tribus « au-delà d'elles-mêmes », sur le modèle du prophète Muhammad — qui se méfiait d'elles. En induisant au monde tribal une conversion au droit patrilinéaire, dans un premier temps, puis en imposant le modèle du personnage charismatique dans un second, l'islam reproduisait « le modèle médinois jusqu'au vertige<sup>85</sup> ».

Emmenés par des figures prophétiques, ces mouvements ont profondément impacté, dans le sens d'une hiérarchisation, des structures tribales dont ils étaient alors les seuls capables de transcender les frontières — l'universalisme confrérique prêtant souvent main forte, comme *da'wa* en action, aux intérêts plus particuliers de la logique tribale. Sur le plan économique, la présence du saint et de sa lignée favorisa longtemps l'accroissement des biens au sein de son groupe tribal. Après le tournant de 1979 (déclenchement du jihad afghan) et des décennies suivantes, les partis politiques articulés sur une Voie soufie ou/et un réseau de madrasas (on parlera parfois de partis “religio-tribaux”) prirent le relais, à un moment où les madrasas se multipliaient non plus seulement en zone urbaine mais jusque dans les villages les plus reculés<sup>86</sup>. Frederik Barth insistait sur l'interaction entre la tribu et le monde environnant : l'emprunt d'éléments de vocabulaire et de concepts est au cœur même de la construction identitaire de la tribu<sup>87</sup>. Ce que l'on peut observer aujourd'hui dans les mondes de l'islam, ce sont des constructions de ce type. Du fait même de son extrême fragmentation sociale, la ville de la fin du XX<sup>e</sup> siècle (voir Raqqa, évoquée plus haut) se montre souvent incapable de défendre ses sujets et semble avoir perdu sa capacité de résistance.

Les tribus, cependant, et d'une manière plus générale les marges géographiques et sociales qui réapparaissent de temps en temps sur le devant de la scène de l'histoire restent fragmentées et c'est pourquoi l'idéologie y est souvent amenée à reprendre le dessus sur les solidarités en expansion. Nous voyons ici que si la relecture d'Ibn Khaldun reste une activité pertinente, c'est entre autres parce que cet auteur, si souvent commenté depuis le début du siècle, nous suggère pourquoi les tribus gagnent alors que, dans certaines circonstances historiques, elles sont condamnées à perdre ou, du moins, à disparaître — surtout lorsque le discours qu'elles tiennent sur elles-mêmes et leur passé reste hors de portée des observateurs, ou se trouve oblitéré par les termes de référence confessionnels aujourd'hui dominants. En grande partie, ces phénomènes restent étroitement liés aux mondes de l'islam. En même temps, sur la longue durée et mis en perspective avec ce qui s'est passé par exemple au début de l'ère chrétienne avec la montée des “barbares” à la fin de l'Empire romain<sup>88</sup>, on peut conclure qu'ils ne sont pas propres à ces univers et gagneraient, au contraire, à être absorbés dans une perspective comparative très élargie.

---

<sup>85</sup> Hamès 2004, pp. 24-9. Une figure archétype de l'éclectique et du rustique, à la fois chef prophétique, est le prédicateur Ibn Tumart, inventeur du califat almohade au début du XII<sup>e</sup> siècle, avec la propagande violente qui lui a permis de radicaliser le conflit. Le phénomène a connu un nouvel essor aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles avec la diffusion des confréries soufies et de leur “mystique sociale”, de l'Afrique de l'Ouest à l'Asie centrale sous domination russe puis soviétique.

<sup>86</sup> Haroon 2009 ; sur l'émergence des *religio-tribal parties* au Yémen : Caton 2005, pp. 293-4. Un cas d'école a été celui des Aymaqs persanophones, dans la région afghane de Ghor proche de l'Iran, et de leur adhésion par groupes entiers, depuis le tournant des années 1980, à la Jam'iyyat-i islami, parti politique aux origines soufies naqshbandies: une articulation entre vie politique et monde des confréries que l'on retrouve dans le monde pachtoune (Roy 1985, pp. 58-9, 179-80).

<sup>87</sup> Cf. Barth 1964, pp. 93 sq.

<sup>88</sup> Ex. Martinez-Gros 2014, pp. 103 sq.

## 5. Conclusion

Le piège, dans le genre de survol auquel on vient de se livrer, est bien entendu de perdre de vue l'extrême diversité du fait tribal lui-même, son caractère essentiellement dialectique ainsi que l'imprévisibilité des évolutions auxquelles l'exposent ses réappropriations par une diversité croissante d'acteurs, dans une imbrication d'échelles sans précédent. Devenues « incalculables par leurs causes et même antagonistes de leurs causes<sup>89</sup> », ces évolutions constituent un défi perpétuellement changeant, à un moment de l'histoire où, comme il y a un siècle, l'« Orient » est de nouveau perçu comme « le lieu du changement — de changements si importants et si rapides que notre Europe, en comparaison, est immobile<sup>90</sup> ».

Un avantage nous est offert sur nos prédécesseurs du siècle dernier, pour notre étude des transformations en cours dans l'ensemble d'une région étendue des contreforts de l'Atlas à la vallée de l'Indus, par la disposition d'une littérature ethnographique et anthropologique nourrie d'observations à des échelles locales des interrelations d'une vaste diversité d'acteurs. (Puisque ceux-ci incluent des protagonistes globaux comme l'U.S. Army ou les internationales du jihad et, mieux encore, de restitutions contextualisées de leurs discours et instrumentations du fait tribal et de l'idéal tribal.) Cette restitution kaléidoscopique et l'attention nouvelle des analystes, locaux comme internationaux, pour l'agenda d'une typologie d'acteurs étendue à l'ensemble d'une société est ce qui nous a permis de risquer les perspectives comparatives des pages qui précèdent, nourries de recherches personnelles sur les sociétés de frontière de l'Iran contemporain.

Ces quelques réflexions nous ont amené à prendre en compte des dimensions et problématiques très diverses de l'histoire contemporaine des sociétés du Moyen-Orient. Entre autres: la simultanéité de faits et événements en apparence contradictoires comme la ruralité et l'urbanité indissociables du fait tribal dans l'histoire, de même que l'évolution du rôle de la cité et de ses institutions, notamment religieuses, dans la perpétuation comme dans la mutation ou la dissolution de la tribalité, ainsi que dans la solidification comme dans la contestation de leaderships d'origine tribale. L'une des réponses possibles aux questionnements que ne peut manquer de soulever l'observation de cette simultanéité résidant dans les déplacements constants des territoires du sacré.

Contre un essentialisme qui demeure celui des media internationaux, la recherche actuelle propose une approche dialectique, reconstituant l'interaction entre l'État-nation ouest-asiatique et une grande diversité de populations issues d'anciennes marches impériales, sur l'arrière-plan d'une mutation en profondeur de la tribu, marquée entre autres par la fragmentation et une mutation rapide de la chefferie. Sur un arrière-plan d'absence d'intérêt étatique pour l'investissement dans d'anciennes périphéries d'empire perçues comme factieuses, les populations de ces dernières se sont muées, en plusieurs temps depuis le tournant du XX<sup>e</sup> siècle, en une force d'opposition à la préservation des intérêts en place. Elles ont fait feu de tout bois, dans un contexte d'après-Guerre froide et de mondialisation qui faisait le jeu de mouvements confessionnels transrégionaux — puisant dans des registres d'opposition classique, en terre d'islam, entre les autorités jumelles du prince et du saint, porteuse de langage politique commun.

---

<sup>89</sup> Paul Valéry, « De l'Histoire », in *Regards sur le monde actuel*, op.cit., p. 37.

<sup>90</sup> Lawrence 1992, pp. 228-9 (article intitulé « *The changing East* », initialement paru dans *The round table* en septembre 1920).

## Références citées

- Ababsa, Myriam, 2009, « La recomposition des allégeances tribales dans le Moyen-Euphrate syrien (1958-2007) », in Bonte & Ben Hounet, éd., *La tribu à l'heure de la globalisation* : 65-78
- Abou Zahab, Mariam, 2013, « Talibans, mollahs et lashkars : les dynamiques sociales des Zones tribales pakistanaïses depuis le 11 Septembre », in Dawod, éd., *La constante 'tribu'* : 119-40
- Amanollahi-Baharvand, Sekandar, 1989, *Kuchneshini dar Iran: pazhuheshi dar bare-ye 'ashayer va ilat* [Le nomadisme en Iran : recherche sur les tribus], Téhéran : Agah (1<sup>ère</sup> éd. 1981, en persan)
- Baczko, Adam, Gilles Dorronsoro, Arthur Quesnay, 2020, *Syrie : anatomie d'une guerre civile*, Paris : CNRS Éditions (Biblis, 1<sup>ère</sup> éd. 2016)
- Barth, Fredrik, 1964, *Nomads of South Persia: the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*, Oslo : Universitetsforlaget – Londres : Allen & Unwin – New York : Humanities Press
- Bazin, Marcel, 2021, *Tigre et Euphrate : au carrefour des convoitises*, Paris : CNRS Éditions
- Beck, Lois, 2015, *Nomads in postrevolutionary Iran: the Qashqa'i in an era of change*, Abdington & New York : Routledge
- Ben Hounet, Yazid, 2009, *L'Algérie des tribus : le fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*, Paris : L'Harmattan
- Benraad, Myriam, 2009, « Une lecture de la *ṣaḥwā* ou les mille et un visages du tribalisme irakien », in Bonte & Ben Hounet, éd., *La tribu à l'heure de la globalisation* : 95-106
- Bigozhin, Ulan, 2018, « Local politics and the patronage of a lineage shrine in Kazakhstan », *Central Asian affairs* 5 : 232-51
- Bonte, Pierre, 2009, « Appartenances tribales et enjeux fonciers pastoraux en Mauritanie : le projet "Élevage H" », in Bonte & Ben Hounet, éd., *La tribu à l'heure de la globalisation* : 149-68
- Bonte, Pierre, Yazid Ben Hounet, 2009, « Introduction », in P. Bonte & Y. Ben Hounet, éd., *La tribu à l'heure de la globalisation* : 13-32
- Bonte, Pierre, Yazid Ben Hounet, ed., 2009, *La tribu à l'heure de la globalisation*, Paris : Éditions de l'EHESS (*Études Rurales*, 184)
- Bozarslan, Hamit, 2011, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris : La Découverte
- 2018, « Des bas-fonds de l'histoire au cœur du pouvoir : douze hypothèses sur les marches dissidentes dans les mondes ottoman et post-ottoman », in H. Bozarslan, éd., *Marges et pouvoir dans l'espace (post-)ottoman, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris : Karthala (Meydan) : 9-50
- 2019, *Crise, violence, dé-civilisation*, Paris : CNRS Éditions
- Brehony, Noel, éd., 2017, *Hadhramaut and its diaspora : Yemeni politics, identity and migration*, Londres : I. B. Tauris
- Brandt, Marieke, 2017a, *Tribes and politics in Yemen: a history of the Houthis conflict*, Londres : Hurst & Co
- 2017b, « The global and the local: al-Qaeda and Yemen's Tribes », in Collombier & Roy, éd., *Tribes and global Jihadism* : 105-30
- Brown, V., Rassler D., 2013, *Fountainhead of Jihad: the Haqqani nexus (1973-2010)*, Oxford & New York : Oxford University Press
- van Bruinessen, Martin, 2014, « Les Kurdes, États et Tribus », in H. Dawod, éd., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris : Armand Colin : 145-68
- Burton, Richard, 1879, *Narrative of a Pilgrimage to Meccah and Medinah*, Londres & Belfast : William Mullan & Son (3<sup>e</sup> éd., complétée par l'auteur)
- Caratini, Sophie, 1989, *Les Rgaybat (1610-1934)*, 1 : *Des chameliers à la conquête d'un territoire*, 2 : *Territoire et société*, Paris : L'Harmattan
- Caton, Steven C., 2005, *Yemen chronicle: an anthropology of war and mediation*, New York : Hill & Wang
- Çelik, Adnan, 2022, *Dans l'ombre de l'État : Kurdes contre Kurdes (une anthropologie historique des conflits intra-kurdes au Kurdistan de Turquie)*, Turnhout : Brepols (Miroir de l'Orient musulman)
- Collombier, Virginie, 2017, « Sirte's tribes against the Islamic State: from civil war to global Jihadism », in Collombier & Roy, éd., *Tribes and global Jihadism*, 153-80
- Collombier, Virginie, Olivier Roy, éd., 2017, *Tribes and global Jihadism*, Londres : Hurst
- Cooke, Miriam, 2014, *Tribal modern: branding new nations in the Arab Gulf*, Berkeley, CA et al. : University of California Press

- Dawod, Hosham, 2013, « Tribus et pouvoir en Irak: de Saddam Hussein à David Petraeus », in Dawod, éd., *La constante 'tribu'* : 17-48
- 2017, « Iraqi tribes in the land of jihad », in Collombier & Roy, éd., *Tribes and global jihadism* : 15-32
- Dawod, Hosham, éd., 2013, *La constante 'tribu': variations arabo-musulmanes*, Paris: Demopolis
- Day, Stephen W., 2012, *Regionalism and rebellion in Yemen: a troubled national union*, Cambridge: Cambridge University Press
- Debray, Régis, 2019, *Un été avec Paul Valéry*, Paris: Équateurs (Parallèles)
- Digard, Jean-Pierre, 2015, *Une épopée tribale en Iran: les Bakhtyâri*, Paris: CNRS Éditions
- Dorransoro, Gilles, 2013, « Le déclin de l'institution tribale en Afghanistan », in Dawod, éd., *La constante "tribu"* : 93-118
- Doughty, Charles M., 1888, *Travels in Arabia deserta*, Cambridge: University Press
- Dresch, Paul, 1990, « Imams and tribes: the writing and acting of history in Upper Yemen », in Khoury & Kostiner, éd., *Tribes and state formation* : 252-87
- Dresch, Paul, Bernard Haykel, 1995, « Stereotypes and political styles: Islamists and tribesfolk in Yemen », *International journal of Middle East studies* 27/4: 405-31
- Dudoignon, Stéphane A., 2017, *The Baluch, Sunnism and the state in Iran: from tribal to global*, Londres: Hurst & New York: Oxford University Press
- Dukhan, Haian, 2014, « Tribes and tribalism in the Syrian uprising », *Syria studies* 6/2: 1-28
- Edwards, David, 1996, *Heroes of the age: moral fault lines and the Afghan frontier*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press
- 2002, *Before Taliban: genealogies of the Afghan Jihad*, Oakland, CA: University of California Press
- Eickelman, Dale F., 2013, « Les tribus et les mouvements islamiques en Afrique du Nord-Ouest et au Moyen-Orient », in Dawod, éd., *La constante 'tribu'* : 17-48
- Erofeeva, Irina V., 2007, « Sobytiia i liudi Kazakhskoi stepi (epokha pozdnego srednevekov'ia i novogo vremeni) kak ob'ekt istoricheskoi remistikatsii » [Événements et gens de la Steppe qazaque au Moyen-Âge tardif et au début de l'ère moderne: objets de re-mystification], in N. E. Masanov, Zh. B. Abylkhozhin, I. V. Erofeeva, éd., *Nauchnoe znanie i mifotvorchestvo v sovremennoi istoriografii Kazakhstana* [Savoir scientifique et mythographie dans l'historiographie contemporaine du Qazaqstan], Almaty: Daik-Press: 132-224
- Fletcher, Robert S.G., 2015, *British imperialism & the 'tribal question': desert administration & nomadic societies in the Middle East, 1919-1936*, Oxford: Oxford University Press
- Fromentin, Eugène, [1857], « Un été dans le Sahara », in eod., *Œuvres complètes*, éd. Guy Sagnes, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1984
- Garthwaite, Gene R., 1993, « Reimagined internal frontiers: tribes and nationalism — Bakhtiyari and Kurds », in Dale F. Eickelman, éd., *Russia's Muslim frontiers: new directions in cross-cultural analysis*, Bloomington: Indiana University Press: 130-45
- 2009, *Khans and shahs: a history of the Bakhtiyari tribe in Iran*, Londres: I.B. Tauris
- Gellner, Ernest, 2003, *Les Saints de l'Atlas*, trad. P. Coatalen, Paris: Bouchene (éd. or. 1969)
- 1994, « Foreword », in Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the outside world*, Madison, WI – Londres: The University of Wisconsin Press (1<sup>ère</sup> éd. 1983)
- Gingrich, André, 2015, « Tribe », in J. D. Wright, éd., *International encyclopedia of the social and behavioral science*, 2<sup>e</sup> éd., vol. 24, Oxford: Elsevier: 645-7
- Godelier, Maurice, 2010, *Les tribus dans l'histoire et face aux États*, Paris: CNRS Éditions
- Green, Nile, 2006, « Blessed men and tribal politics: notes on political culture in the Indo-Afghan world », *Journal of the social and economic history of the Orient* 49/3: 344-60
- Hamès, Constant, 2004, « Parenté, prophétie, écriture: l'islam et le système tribal », in Hosham Dawod, éd., *Tribus et pouvoirs en terre d'islam*, Paris: Armand Colin: 17-38
- Haroon, Sana, 2009, *Frontier of faith: Islam in the Indo-Afghan borderland*, New York: Columbia University Press
- Hiribarren, Vincent, 2009, *Un manguier au Nigeria: histoires du Borno*, Paris: Plon (Terre humaine)
- Ibn Khaldûn, [2002], *Le Livre des exemples*, 1: *Autobiographie, Muqaddima*, trad. A. Cheddadi, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade)
- Khazanov, Anatoly M., 1994, *Nomads and the outside world*, trad. J. Crookenden, Madison, WI – Londres: The

- University of Wisconsin Press (1<sup>ère</sup> éd. 1983)
- Khoury, Philip S., Joseph Kostiner, éd., 1990, *Tribes and state formation in the Middle East*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: California University Press
- Koohi-Kamali, Farideh, *The political developments of the Kurds in Iran: pastoral nationalism*, Houndmills: Palgrave Macmillan
- Kord, Salim, 2018, *Yusuf 'Aziz Magsi awr Balochistan reformz movement* [Yusuf "Aziz" Khan Magsi et le mouvement baloutche pour les réformes], Quetta: Balochi Akademi (en ourdou)
- Krauskopff, Gisèle, 2012, « Les jeux du double pouvoir : puissances locales et chefs venus d'ailleurs », *Moussons* 19: 137-49
- Lackner, Helen, 2017, « Hadhramaut: social structure, agriculture and migration », in Brehony, éd., *Hadhramaut and its diaspora*: 67-86
- Lapidus, Ira M., 1990, « Tribes and state formation in Islamic history », in Khoury & Kostiner, éd., *Tribes and state formation*: 25-47
- Lawrence, R. E., 1992, *Dépêches secrètes d'Arabie, Lettres de T. E. Lawrence à E. T. Leeds, Lettres de T. E. Lawrence*, éd. & trad. F. Lacassin, Paris: Robert Laffont (Bouquins)
- Malkasian, Carter, 2013, *War comes to Garmser: thirty years of conflict on the Afghan frontier*, Oxford: Oxford University Press
- Manger, Leif, 2017, « Rediscovering Hadhramaut: paradigms of research », in Brehony, éd., *Hadhramaut and its diaspora*: 207-24
- Martin, Mike, 2017, « *Kto kovo?* Tribes and Jihad in Pushtun lands », in Collombier & Roy, éd., *Tribes and global Jihadism*, 33-58
- Martinez-Gros, Gabriel, 2014, *Brève histoire des empires: comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Paris: Seuil
- Papoli-Yazdi, Mohammad-Hossein, 1982, « La motorisation des moyens de transport et ses conséquences chez les nomades kurdes du Khorâssân (Iran) », *Revue géographique de l'Est*, 22/1-2, pp. 99-115
- Pastner, Stephan I., 1988, « Sardar, hakim, pir: leadership patterns among the Pakistani Baluch », in K. P. Ewing, éd., *Shari'at and ambiguity in South Asian Islam*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press: 164-79
- Petouris, Thanos, 2017, « Hadhrami "exceptionalism": attempts at an explanation », in Brehony, éd., *Hadhramaut and its diaspora*: 41-66
- Picaudou, Nadine, 2018, *Visages du politique au Proche-Orient*, Paris: Gallimard (Folio histoire)
- Pouillon, François, 1990, « Le désert de Charles Doughty (1883-1926) », in Charles Doughty, *Arabia deserta*, trad. J. Marty, Paris: Payot: 331-75
- 2017, *Bédouins d'Arabie: structures anthropologiques et mutations contemporaines*, Paris: Karthala & IISMM (Terres et gens d'islam)
- Privratsky, Bruce G., 2001, *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*, Richmond: Curzon
- Ricks, Thomas E., 2010, *The gamble: General Petraeus and the untold story of the American surge in Iraq*, Londres et al.: Penguin Books (1<sup>ère</sup> éd. 2009)
- Roy, Olivier, 1985, *L'Afghanistan: islam et modernité politique*, Paris: Seuil
- 2017, « Introduction », in Collombier & Roy, éd., *Tribes and global Jihadism*: 1-13
- Salzman, Philip Carl, 1975, « Islam and authority in tribal Iran: a comparative comment », *Muslim world quarterly* 65: 186-95
- 2000, *Black tents of Baluchistan*, Washington, DC: Smithsonian Institution
- Seurat, Michel, 1981, « Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du "progressisme" arabe », *Peuples méditerranéens* (juillet 1981; rééd. in M. Seurat, *Syrie: l'état de barbarie*, Paris: PUF, 2012)
- Sneath, David, 2007, *The headless state: aristocratic orders, kinship societies and misrepresentations of nomadic Inner Asia*, New York: Columbia University Press
- Spooner, Brian, 1967, *Religious and political leadership in Persian Baluchistan: a study in the confusion of temporal and spiritual authority*, thèse de doctorat inédite, Oxford University
- 1988, « Baluchistan - I. Geography, history, and ethnography », in E. Yar-Shater, éd., *Encyclopaedia iranica*, Londres & New York: Routledge & Kegan Paul, vol. 3/6: 598-632
- 2013, « Investment and translocality: recontextualizing the Baloch in Islamic and global history »,

Tapper, Richard, 1984, « Holier than thou: Islam in three tribal societies » in A. S. Ahmed & D. M. Hart, éd., *Islam in tribal societies*, Londres et al.: Routledge & Kegan Paul: 244-65

1990, « Anthropologists, historians and tribespeople on tribe and state formation in the Middle East », in Khoury & Kostiner, éd., *Tribes and State Formation*: 48-73

2009, « Tribe and state in Iran and Afghanistan: an update », in Bonte & Ben Hounet, éd., *La tribu à l'heure de la globalisation*: 33-46

Thesiger, Wilfred, 1959, *Arabian sands*, Londres: Longmans (trad. M. Bouchet-Fornez, *Le désert des déserts : avec les Bédouins, derniers nomades de l'Arabie du Sud*, Paris: Plon, 1991, 1<sup>ère</sup> éd. 1978)

Vieille, Paul, 1975, *La féodalité et l'État en Iran*, Paris: Anthropos

Weir, Shelagh, 2007, *A tribal order: politics and law in the Mountains of Yemen*, Austin: University of Texas Press

Yalçın-Heckmann, Lale, 1991, *Tribe and kinship among the Kurds*, Frankfurt et al.: Peter Lang

al-Zahiri, Muhammad-Muhsin, 2004, *al-Mujtama' wa al-dawla* [La société et l'État], Le Caire: Maktabat Madbuli (en arabe)

Basé sur le renouveau actuel de la recherche et sur ses travaux historiques sur le monde baloutche, l'auteur propose des pistes de réflexion comparative sur les impacts de plusieurs charnières historiques, depuis la Première Guerre mondiale, sur la transformation des sociétés de frontière du Moyen-Orient et sur l'interaction entre fait tribal et fait religieux. L'article se penche en particulier sur l'influence d'une succession de mobilisations confessionnelles sur les anciens flancs sud de l'URSS depuis la dernière décennie de la Guerre froide.

Based on the current revival of research and on his historical work on Baloch society, the author proposes avenues of comparative reflection on the impact of several historical turning points, since WWI, on the transformation of Middle Eastern frontier societies and on the interaction between tribal and religious facts. The article looks in particular at the influence of a succession of confessional mobilisations on the former southern flanks of the USSR since the last decade of the Cold War.