



**HAL**  
open science

## Fait tribal et fait religieux dans les sociétés de frontière d'Asie occidentale (1880-2020). Avant-propos

Alexia Al-Azzawi-Martin, Stéphane A. Dudoignon

### ► To cite this version:

Alexia Al-Azzawi-Martin, Stéphane A. Dudoignon. Fait tribal et fait religieux dans les sociétés de frontière d'Asie occidentale (1880-2020). Avant-propos. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2022, Fait tribal et fait religieux dans les sociétés de frontière d'Asie occidentale (1880-2020), 199, pp.9-20. 10.4000/assr.67049 . hal-03915758

**HAL Id: hal-03915758**

**<https://hal.science/hal-03915758>**

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.

Alexia al-Azzawi–Martin & Stéphane A. Dudoignon,

« Avant-propos », in A. al-Azzawi–Martin & S. A. Dudoignon, éd., *Fait tribal et fait religieux dans les islams de frontière, depuis la Première Guerre mondiale*, Paris : Éditions de l'EHESS (*Archives de sciences sociales des religions*, 199), 2022, pp. 9–20

Les études réunies dans le présent volume sont issues du projet de recherche collaboratif « *Tribes & Scribes : community, leadership and mobilisation in the Middle East and Central Asia, since WWI* ». Soutenu en 2018–19 par l'Initiative de recherche d'intérêt stratégique (IRIS) « Études globales » de PSL Université et par le LabEx TEPISIS, le projet *Tribes & Scribes* a également bénéficié, en 2019–20, de l'appui de plusieurs UMR et UMIFRE. Parmi ces dernières : le Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques (CETOAC, unité mixte de recherche du CNRS, de l'EHESS et du Collège de France), de l'Institut d'étude de l'islam et des sociétés du monde musulman (IISMM), ainsi que d'un groupe d'unités de recherche françaises à l'étranger, au premier rang desquels l'Institut français du Proche-Orient (IFPO, Beyrouth et Erbil), accompagné de l'Institut français d'études anatoliennes (IFEA, Istanbul) et de l'Institut français d'études sur l'Asie centrale (IFEAC, Bichkek). Un premier atelier, au printemps 2018 à l'EHESS, devait être suivi par un second un an plus tard, puis par un colloque final à l'automne de la même année, tous deux maintes fois repoussés du fait des événements politiques dont le Machreq était alors le théâtre, puis par la pandémie de Covid-19. Intégrant une forte représentation de la jeune recherche, le projet a entretemps donné lieu à la rédaction des études proposées dans le présent volume, dont beaucoup se répendent en dépit de la sociabilité réduite dont les membres de l'équipe ont dû se satisfaire. Ces correspondances s'expliquent notamment par la distribution géographique des articles autour d'une ossature de travaux sur les mondes kurdes et l'Iraq. Elles s'enrichissent d'interrogations communes sur la place des référents tribal et confessionnel dans les interactions d'un éventail d'acteurs politiques, pendant une période qui va des réformes et réorganisations impériales de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à la crise sans précédent que connaissent, au début du XXI<sup>e</sup>, nombre d'États-nations constitués dans l'aire Maghreb–Machreq aux lendemains des deux conflits mondiaux.

Ce projet a été aiguillonné par plus de quatre décennies d'observation comparative des articulations entre diverses internationales jihadistes et le fait tribal dans l'ensemble du

Moyen-Orient (en Afghanistan et alentour à partir de 1979 puis, depuis les lendemains du Onze septembre, en Iraq puis en Syrie, au Yémen et en Libye jusqu'au Sahel lato sensu). Il s'est toutefois inscrit dans un cadre chronologique plus large, puisqu'étendu depuis les révoltes et soulèvements qui ont marqué la Première Guerre mondiale et la fin des empires du long XIX<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux réinventions du jihadisme qui ont accompagné puis suivi la dernière décennie de la Guerre froide. Le dossier est centré sur ce qu'il est de plus en plus convenu d'appeler Asie occidentale (espace compris entre le bassin de l'Indus ou la porte du Gansu, à l'est, et, à l'ouest, le rivage levantin de la Méditerranée ou la rive est du Bosphore). Il associe un ensemble d'anciennes sociétés de frontière de l'ère impériale moderne dans la zone aride afro-asiatique. Or ces sociétés sont rarement mises en perspective, même si confrontées en commun à des interactions particulières entre faits tribal et religieux, au cours d'un XX<sup>e</sup> siècle marqué par des collectivisations ou réformes agraires accompagnées de sédentarisation autoritaires, puis d'instrumentations étatiques et de mutation profonde de l'institution de la chefferie et de la tribu comme mode d'organisation politique.

Il faut bien admettre qu'en dépit de l'intérêt heuristique d'une période comme celle qui va des années 1980 à nos jours, marquée par une succession de jihads armés nés sur d'anciennes frontières impériales, les sciences sociales et plus encore l'expertise actuelle du Moyen-Orient et de l'Asie centrale ont tendu à négliger le fait tribal, après une brève redécouverte grâce aux conflits afghans contemporains et à leur perpétuation. Sciences sociale comme expertise observent dans de nombreux cas une dissolution de la tribu par suite de décennies de déstructuration des économies pastorales et de sédentarisation accompagnée d'exodes ruraux massifs. Il est vrai que, partout, la recomposition de l'espace urbain, la restructuration des relations sociales, l'intervention de l'État (quand ce n'était pas celle de l'État profond) entraînaient l'apparition de nouveaux référentiels communautaires, en rendant d'autres invisibles, tout en affectant la distribution et le contenu de l'autorité. Précisément pour cette raison, un effort de reconstruction historique de la production des identités à l'échelle locale pouvait s'avérer pertinent pour mesurer l'ampleur des phénomènes de recomposition et dégager quelques-uns des facteurs qui ont contribué à la substitution ou à la superposition de ces référentiels en relation, notamment, avec les faits socioéconomiques marquants de la période. D'autant que l'hypothèse d'une dissolution durable de la tribu était remise en cause par sa réémergence (du moins, par son incantation) comme vecteur de mobilisation. C'est ce que l'on a observé au cours des soulèvements, révolutions et contrinsurrections, dotés souvent d'idéologies religieuses, des années 2000 et 2010 dans les sociétés de frontière de l'ancien Croissant fertile, du sud de la péninsule Arabique, du Sahel et des alentours du lac Tchad, sans oublier bien sûr les mondes pachtoune et baloutche, sur l'ancien *limes* impérial britannique d'Asie du Sud.

Entretemps, la littérature sur le fait tribal en Asie occidentale se dissociait de l'étude du fait religieux, pourtant longtemps au cœur de l'anthropologie du monde pastoral (ex. Digard 1978). Au cours des années 2010 cependant, nombre d'enquêtes de terrain et la redécouverte d'archives provinciales dans l'ensemble de la région (voir, dans ce volume, leur survol critique par Stéphane Dudoignon) faisaient apparaître une porosité mutuelle sans précédent de ces faits. Dès 2012, du reste, l'économiste libanais Georges Corm, dans son ouvrage *Pour une lecture profane des conflits* (Corm 2012) critiquait l'hypothèse du "retour du religieux" et l'inflation des analyses dictées par l'émotion. Il prônait le recours à des études multifactorielles impliquant histoire et sciences sociales : croisement d'approches, perspective comparée semblait un préalable, en effet, à une compréhension de la complexité de ces interrelations, notamment de mobilisations du fait tribal contemporain par une variété de groupes et de réseaux politiques se réclamant de l'islam. Car si une majorité d'études du

fait tribal partagent encore le postulat d'une détribalisation comme nécessité historique, fût-elle cyclique, basée sur le concept d'une incompatibilité de nature entre la tribu et l'État, ces deux-là ne vont le plus souvent pas l'un sans l'autre, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, le fait religieux pouvant de son côté jouer le rôle de liant comme de dissolvant.

La recherche, il est vrai, partait depuis le tournant du siècle avec quelques handicaps. D'abord, elle se développait sur l'arrière-plan de représentations péjoratives, massivement véhiculées, de sociétés naturellement portées, en quelque sorte, à l'autoritarisme, « intrinsèquement réfractaires à toute forme de gestion libérale et démocratique » (al-Rachid & Méténier 2008, à propos de la violence publique de l'après-2003 en Iraq). En outre, l'analyse elle-même peinait souvent à saisir la fluidité des relations entre le tribal, le politique et le confessionnel à un moment de l'histoire où celles-ci subissaient d'importantes mutations et relevaient plus que jamais peut-être de formes de localité et d'informalité se dérobaient à l'observation extérieure (à l'observation lointaine, en particulier). Centrée encore, et pour cause, sur des problématiques de (re-)construction nationale, postulant une forme d'isomorphisme territoire/société/nation (cf. Agnew 1999 ; Parizot 2021), l'observation lointaine comme l'approche macro éludaient l'instrumentation par tout un éventail d'acteurs d'identités multiples, rendue possible par des héritages impériaux vivaces (comme nous le verrons, dans ce volume, à propos de l'Iraq comme du Pakistan). Or c'est là que la tribu dans sa relation au fait religieux nous semblait constituer un point d'entrée intéressant pour aborder les sociétés contemporaines d'Asie occidentale, en dépit (ou du fait même) des mutations profondes que le fait tribal a connues au cours du long XX<sup>e</sup> siècle, dans le contexte général que nous évoquons de centralisation administrative puis de militarisation du pouvoir politique, accompagné de sédentarisation et d'urbanisation.

Certes, l'objet "tribu" continue d'être saisi de manière souvent fort peu précautionneuse, sans grands égards pour la complexité, les dynamiques ni surtout la diversité locale parfois extrêmes de son écologie. D'autant que le statut "tribal" pourra être clamé, instrumenté ou au contraire nié par les acteurs issus eux-mêmes du monde pastoral, selon l'évolution parfois rapide de la relation souvent intime et essentielle, pour l'existence de la tribu comme mode d'organisation politique, que ces acteurs entretiennent à la cité et/ou à l'État. Ce statut apparaît ici comme répertoire performatif mobilisable à toutes fins utiles, au même titre que le confessionnel et dans une relation étroite à ce dernier. De sorte que l'on pourra entendre des témoins nier toute espèce d'appartenance en... affichant les signes de cette dernière (un vêtement, tout un attirail personnel, l'enseigne d'une boutique...), voire en participant à ces multiples rituels par lesquels la tribu "fait société". Parmi ceux-ci : la migration elle-même, a fortiori lorsqu'il s'agit d'une pratique résiduelle (cf. Barth 1961 ; Tapper 1984), mais aussi la sociabilité hiérarchisée et formalisée à laquelle peut donner lieu la solution de différends ou encore les rites religieux dans lesquels la tribu peut être amenée à jouer le rôle de communauté confessionnelle (de *congregation*, serait-on tenté de suggérer pour faire un américanisme). La tentation même du déni peut renvoyer, à la fois, à l'importance symbolique que revêt jusqu'à nos jours le référent tribal comme à une difficulté de définition d'identité dans des espaces soumis à de profondes mutations, sur l'arrière-plan d'une folklorisation de nombreuses pratiques (de la cérémonie du café, par exemple pour l'univers issu du bédouinisme).

La recherche, entretemps, a commencé à se pencher sur le « tribalisme sans tribu », défini comme un « dispositif de contrôle, un répertoire de revendication non programmatique et un mode d'intégration des groupes sociaux dans le système » politique plus global

(Hachemaoui 2012). Des paramètres internes (des trajectoires micro-locales, des conflits entre segments tribaux par exemple) comme externes (une période d'insécurité régionale, la présence d'un État prédateur et manipulateur, l'émergence d'une société civile, le développement de discours sectaires...) influent ici sur les représentations. Ce faisant, ils affectent la stratégie des personnes et des groupes, leur hiérarchisation de registres d'action et d'expression parfois apparemment contradictoires pour l'observation extérieure — notamment en présence d'entités (des groupes paramilitaires, par exemple, pour la décennie 2010) capables de pourvoir à des attentes populaires que la tribu, fragilisée, invisibilisée, ne peut plus satisfaire. Une tribu divisée, depuis les dernières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, par les engagements fréquents de ses membres dans des camps opposés, dans la plupart des conflits qui parcourent depuis cette date le Moyen-Orient (cf. Çelik 2022 sur le monde kurde). À travers une succession d'études de cas localisées, les trajectoires personnelles et collectives ont été reconstruites ici dans diverses durées mais aussi dans diverses échelles. Une attention spéciale a été portée aux extrêmes variations qu'ont pu connaître ces trajectoires depuis le fatidique tournant des années 1980. L'une de ces dernières est liée au recours systématique par les acteurs globaux et puissances régionales à des entités sub- ou supra-tribales dans tout un éventail de sociétés de frontière, avec pour conséquence l'émergence de groupes alternatifs aux leaderships nouveaux. Ces derniers se voient pourvus de charismes neufs alliant capacité logistique et pouvoir tribunicien, même si restés conditionnés par la disposition de systèmes de protection (ar. *himaya*) personnelle au cœur d'appareils politiques centraux à la fois militarisés et confessionnalisés — que l'on se situe, depuis le fin du XX<sup>e</sup> siècle, à Ankara, Bagdad, Téhéran ou Islamabad.

Soucieux de mettre à distance critique raisonnable des assignations souvent rejetées par les protagonistes qu'en principe elles concernent, nous nous sommes efforcés de mettre en lumière tout un ensemble de processus de "frontiérisation" socioéconomique et politique, instrumental dans la reconfiguration des groupes observés — plutôt, en tout cas, que de commenter les discours opposant "Kurdes" et "Azéris", "sunnites" et "chiites" voire "tribal" à "étatique", "traditionnel" à "moderne" sinon même "rural" à "urbain" (ex. Cassin 2014 ; Agier 2013 ; Amilhat-Szary 2015). L'enjeu, ici, n'étant pas d'évacuer autant de catégories mais d'essayer de les prendre pour ce qu'elles sont : autant modes d'existence voire d'organisation n'épuisant aucune autre manière d'être politique (Parizot 2021). Pour ce faire, il nous a fallu tenter d'inscrire les phénomènes observés depuis le tournant du XXI<sup>e</sup> siècle dans une imbrication de durées, en tentant d'identifier une succession de charnières chronologiques en partie communes aux sociétés de frontières des empires disparus (non sans laisser beaucoup de traces...) au lendemain de la Grande Guerre. Parmi ces charnières : la réorganisation et les remises en cause de différents systèmes d'*indirect rule* au cours du long XIX<sup>e</sup> siècle, dans les empires ottoman ou qadjar, britannique ou russe. Celles-ci se sont accompagnées de la cooptation d'élites ou contrélites tribales jusque dans les États-nations qui ont vu le jour dans la région à partir de l'Entre-deux-guerres, complexifiant graduellement les relations de pouvoir entre les tribus mais aussi en leur sein pendant le tournant chronologique majeur situé entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et les années 1930.

Dès les lendemains de la Grande Guerre, ces mobilisations et ces cooptations allèrent le plus souvent de pair avec une surconcentration, déjà bien entamée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de la propriété terrienne aux mains de petits nombres de chefs tribaux triés sur le volet et de notables citadins, aux dépens de propriétés collectives plus caractéristiques du monde pastoral, ouvrant la voie à une mutation profonde du fait tribal dans sa totalité. Ces mobilisations, ces promotions donnèrent lieu à moult compétitions, à des contestations qu'alimentèrent bientôt des idéologies neuves, vite réappropriées — d'autant que dans le monde tribal,

nulle entité mobilisée ne se laissait manipuler, encore moins façonner avec aisance, quantité de protagonistes jouant des assignations de l'État au gré de la défense de ce qui, à leurs yeux, relevait de leur intérêt. Ceci, du reste, n'est pas sans créer un problème à l'analyse, aux études historiques tout particulièrement, exposé dans ces pages par Sana Haroon : en effet, comment attribuer quelque motivation culturelle (tribale, religieuse...) que ce soit à des acteurs sans pour ce faire disposer du moindre texte d'aucune sorte reliant, autant que possible de manière explicite, l'activité de ces derniers à la rationalité de traditions ou des pratiques discursives de leur époque ? Or l'analyse se complique encore à mesure que le temps passe, avec l'apparition au lendemain de la Seconde Guerre mondiale de régimes parlementaires et du multipartisme, dans des contextes de décolonisation ou d'expiration de dominations mandataires. Si certains liens tribaux se dissolvent sous les coups de boutoir de cette diversification, d'autres se resserrent au contraire, dans le champ électoral entre autres, sans que l'un ou l'autre phénomène s'exprime mécaniquement dans des discours publics souvent encore saturés de catégories et de références héritées de l'ère des empires.

Autre vecteur, concomitant, de complexification et de diversification des situations locales et régionales : l'exode rural massif consécutif aux réformes agraires opérées au tournant des années 1950-60. Quantité de terres se voient accaparées par des latifundiaires anciens et neufs, d'origine tribale ou non, entraînant l'afflux massif et brutal vers les villes de paysans « dépayonnés » (Khosrokhavar 1999). Ce qui compte ici pour notre propos est que l'arrivée de ces derniers introduit des formes de voisinage nouvelles entre populations peu accoutumées à partager le même espace et, très souvent aussi, des glissements de rapport de force démographique entre groupes de plus en plus ethnicisés (comme le suggère dans ce volume Hawzhin Baghali à propos des "communautés" kurde et azérie de la ville et de la région d'Urmia, dans l'extrême nord-ouest de l'Iran). Populations qu'oppose là et maintenant une conflictualité perçue comme transhistorique car nourrie, dans l'ancien monde ottomano-persique, de la mémoire des génocides et pogromes qui ont accompagné puis suivi la Grande Guerre.

Il advient que migrations en chaîne et regroupements, dans les mêmes bidonvilles et les mêmes quartiers vite bidonvillisés, renforcent certaines cohésions, en attisant dans le même temps les animadversions interethniques, au sein de populations dont les nouveaux notables et tribuns respectifs se trouvent de plus en plus en concurrence pour l'administration de la cité. C'est sur cet arrière-plan marqué de conflictualité que se développe une militance de gauche hostile aux chefferies mutantes et aux nouveaux latifundiaires, dont la société kurde (qu'elle soit sunnite au nord, chiite au sud), les grandes cités chiites du Bas Iraq et le monde baloutche (en grande majorité sunnite, lui) vont devenir autant de creusets (voir dans ce volume les articles d'Adnan Çelik et de Stéphane Dudoignon). C'est dans ce contexte de luttes qu'interviendra, dans les dernières décennies de la Guerre froide, le retour des politiques au religieux – via le soutien de réseaux de madrasas (y compris dans l'Iran de la monarchie Pahlavi) mais aussi, après l'invasion soviétique de l'Afghanistan, par la constitution de milices islamistes (la Turquie kémaliste faisant, dans ce domaine, office d'expérimentateur).

Dans un contexte d'éclatement des structures traditionnelles, certaines tribus mineures, branches tribales ou grandes familles se sont maintenues comme entités de référence, politisant cette appartenance dans un registre qui tend à devenir local, géographique. Et dans la plupart des cas, le personnel des milices vient de populations touchées de plein fouet par la déstructuration des liens qu'a induite l'exode rural, l'embrigadement s'opérant à l'échelle de groupes plus réduits que celui de la tribu (voir Çelik sur le rôle du *mal* ou

famille élargie dans la société kurde de Turquie depuis les années 1980 ; Baghali sur le recrutement des milices « mercenaires » de la région d'Urmia au tournant des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles).

On le voit, ce n'est donc pas en termes de survivance ni de retours cycliques que référents tribal et confessionnel s'imposent dans les pratiques publiques des États héritiers des empires ottoman ou qadjar voire britannique, d'autant que "détribalisation" et "re-tribalisation" vont ici souvent... de pair. C'est du reste très tôt au XX<sup>e</sup> siècle que la compétition sociale et politique au sein de ces "populations des marges" (Schlemmer 2009) se distingue aussi par une culture de la nostalgie et de l'incantation de codes moraux jugés en déshérence, à un moment où le débat public qui se développe dans les mondes de l'islam est lui-même saturé par le concept de décadence (ar. *inqiraz*). (On lira notamment à ce propos l'article de Xavier Hallez sur la figure et le discours du barde, *aqin*, dans la Steppe kazakhe au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.)

Dans les États-nations héritiers des empires coloniaux européens et des mandats des lendemains de Première Guerre mondiale, la perpétuation, dans certaines sociétés de frontière, de systèmes judiciaires fondés sur la "loi tribale" a pu favoriser, aussi, l'incantation et l'instrumentation, par une grande diversité d'acteurs, de codes d'honneur gérés comme héritages tel le *pakhtunwali* dans le nord-ouest du Pakistan (voir l'article de Sana Haroon). Au tournant des XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, dans des contextes de désenclavement et de différenciation sociale rapide accompagnés de mondialisation culturelle, après de longues périodes d'isolement et de marginalisation économique, la valorisation d'identités tribales autour du culte de lignées de saints guerriers a pu permettre, aussi, à une élite rurale lignagère d'essayer de rasseoir, un temps, un statut de notable. C'est ce que l'on observe jusqu'au Qazaqstan post-soviétique, avec la régionalisation de ces cultes à la faveur d'une réouverture progressive des frontières et de la progression du tourisme religieux. Nous y achèverons notre voyage par une visite à la péninsule de Manghīstau, sur le littoral qazaq de la mer Caspienne, ancien *limes* de l'Empire russe qui resta ignoré des développeurs soviétiques : l'anthropologue Ulan Bigozhin nous y emmène dans le sillage du saint "tribal" Beket Ata via l'étude de son hagiographie, de récits légendaires véhiculés dans l'Armée rouge puis jusqu'à l'heure des réseaux sociaux.

À propos d'espace, justement, et de géographie : nous sommes en présence, dans les divers cas d'étude abordés ici, d'entités d'échelles très variables, soumises à des dynamiques contradictoires où, nous l'avons suggéré, (re-)tribalisation et détribalisation peuvent s'avérer concomitants. Ces échelles oscillent entre unités numériquement réduites et homogènes caractéristiques de hautes terres, d'une part, et, de l'autre, larges "confédérations" des plaines et des littoraux, ayant absorbé au cours de leur histoire des populations d'origines diverses, parfois autour de lignées sacrées de *sadat* (sing. *sayyid*), gardiens de tombeaux descendant du prophète Muhammad par sa fille Fatima et son cousin et gendre 'Ali. Elles varient dans le temps aussi, à l'extrême. En effet, les États impériaux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et leurs successeurs au XX<sup>e</sup> ont joué des rôles décisifs dans la parcellisation du domaine tribal, via l'attribution de titres de propriété à des *shaykh* secondaires devenus autant d'agents zélés d'un pouvoir central. (C'est ce que l'on peut observer dans ces pages pour le sud de l'Iraq comme pour la Frontière du Nord-Ouest du Raj ou pour la Steppe qazaque, au lendemain de réformes administratives ottomanes, britanniques ou russes parfois synchrones, sinon concomitantes, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ou en Azerbaïdjan occidental pendant le XX<sup>e</sup>.)

Un *side effect* de ces *divide and rule* est parfois le renforcement de ciments communitaires, ethno-confessionnels cette fois. Des entités qui varient donc, dans le temps et l'espace, entre formations issues d'une histoire longue et unités constituées parfois à la va-

vite, sur la base d'un segment tribal secondaire ou d'une tribu mineure. L'État moderne militarisé intervenait comme pourvoyeur de logistique et de cahier des charges, quand ce n'est pas d'identité — l'"État profond" surtout, depuis le tournant des années 1980, qui a vu prospérer des jihads oints dans un premier temps par le Pentagone et patronnés localement par Islamabad ou Ankara contre la présence soviétique en Afghanistan ou contre la progression du PKK dans la société kurde. (Voir en particulier, dans ce volume, l'article d'Adnan Çelik sur le cas particulier et paradigmatique, à la fois, de la tribu Hebizbinî de Batman et du Hizbullah kurde de Turquie après le coup d'État de 1980. Voir aussi celui de Hawzhin Baghali sur le rôle des Gardiens de la révolution, en Iran, dans la re-tribalisation de la région, frontalière elle aussi, d'Azerbaïdjan occidental, et le recrutement de chefferies « mercenaires » conjuguée au soutien des Voies soufies traditionnelles, afin de lutter contre l'influence croissante du PKK chez les Kurdes d'Iran en fractionnant l'électorat kurdiste.)

Un « univers de confins », pour utiliser cette fois une expression de Hawzhin Baghali à propos de la région d'Urmia au nord-ouest de l'Iran, d'anciennes marches impériales devenues glacis stratégiques, "zones tribales" snobées par le développement voire impensées par les États centraux. Des bassins de peuplement multiethnique, souvent aussi multiconfessionnel malgré des décennies de pogromes et de déplacements de populations des années 1910 à 1930 puis, de nouveau, de la décennie 2010, où la complexification sans cesse croissante du tissu social, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, a donné lieu à des jeux complexes de minorités. Un univers dans lequel diverses catégories d'autorité extra-tribale influencent l'unité ou la scission de la tribu — au premier rang desquelles notables citoyens et leaders confessionnels, dont le rayon d'action dépasse celui de la tribu (et c'est souvent la raison même de leur présence au sein de cette dernière), mais dont l'action permet aussi à la cité et à l'État de pénétrer dans un monde tribal plus que jamais impensable sans ces derniers. D'où le face-à-face observé de-ci de-là entre tribus historiques, Voies soufies, réseaux confessionnels, milices d'État.

Si, là comme ailleurs au Moyen-Orient, la fabrique sociale reste rarement tribale à proprement parler, on ne peut que noter la concordance particulière développée au cours du XX<sup>e</sup> siècle entre appartenances sociale (ou ethno-sociale) et confessionnelle. C'est ce que nous suggèrent les efforts des paysans dépayés du Bas-Iraq pour trouver dans un chiisme imprégné de valeurs bédouines une norme religieuse adaptée à une déchéance tribale comme à l'expression d'un patriotisme local. C'est ce que nous montre l'incantation du *pakhtunwali* et de l'unité tribale, encouragée par l'État pakistanais, comme vecteur d'autorité et de privilèges pour le groupe social des Anciens chez les Pachtounes de la Frontière du Nord-Ouest. C'est aussi ce que révèle aussi le dhikrisme (système religieux inspiré du soufisme) minoritaire et pourchassé du monde des pêcheries baloutches du Makran contre l'islam politique encouragé par une armée pakistanaise perçue dans la région comme prédatrice — alors que de l'autre côté de la frontière, pour les contrebandiers baloutches d'Iran, c'est le sunnisme qui permet de mobiliser à une échelle transrégionale contre une République islamique chiite perçue comme colonisatrice. Le référent confessionnel gagne en prégnance dans des contextes qui sont ceux d'un échec politique de la tribu. On l'observe chez les Anciens du monde pachtoune, confrontés à l'ascension d'autorités alternatives issues du monde tribal lui-même mais dotés de moyens et de légitimité par l'État pakistanais lui-même. On le constate aussi dans les chefferies tribales "mercenaires" d'Azerbaïdjan occidental, où les clientèles mises en place par les Gardiens de la révolution autour de l'exploitation de rentes frontalières ont eu le don, là comme ailleurs, de multiplier les malcontents. Déstructurée, la tribu vit paradoxalement de la contestation de ses Anciens. Réceptive naguère au communisme, dans les banlieues du Bas-Iraq ou des basses terres des mondes kurde ou baloutche,



elle puise dans une intimité sans cesse croissante avec l'urbain une prégnance à l'*adab* islamique et sa transformation graduelle en code de moralité (*akhlaq*) publique, dans un contexte de réislamisation qui prend sa source dans les compétitions sociales de l'époque coloniale tardive.

La mobilisation de ces différents registres sera documentée ici par l'abondance, la diversité et la qualité du matériel archivistique, tout à fait inédit le plus souvent, qui a été étudié. Plusieurs contributions, en effet, s'appuient sur l'exploitation d'archives régionales "oubliées" ou difficiles d'accès, conjuguée à une riche littérature d'histoire locale arabe, persane, kurde, pachtoune ou turcique (qazaque, entre autres, pour le Turkestan russe et l'Asie médiane soviétique). À signaler : la productivité, ici et là, d'archives judiciaires restées longtemps confidentielles et plus fiables que d'autres puisque non destinées à la publication, même si nécessairement incomplètes du fait de l'impossibilité, souvent, de suivre l'application des décisions prises, voire d'identifier ces dernières. (Voir l'article de Sana Haroon sur les règlements d'origine impériale britannique dans l'ancienne région dite de la Frontière du Nord-Ouest, au Pakistan, depuis l'indépendance de ce dernier en 1947.) L'analyse, encore souvent en cours, de cet abondant matériau vient enrichir l'ethnographie passée ou actuelle, offrant la possibilité de reconstitutions diachroniques, certes, mais aussi de mise en perspective de moments de la recherche. Celle-ci se trouve complétée par les dispositifs d'enquêtes — observation participante, entretiens semi-directifs, immersion — mis en place par auteures et auteurs : pour la plupart, les unes et les autres ont ici fait le choix d'approches hybrides mêlant étude d'archives ou de littérature manuscrite et histoire orale. Un minimum de rigueur, en ces matières, s'imposait d'autant plus que depuis 2001 et le lancement de la « lutte contre le terrorisme », les études sur le Moyen-Orient ont cessé d'être l'apanage du monde académique pour s'élargir à des panels d'acteurs aux agendas pas toujours très limpides.

Les signataires de cet avant-propos souhaiteraient ne pas le clore sans exprimer toute leur reconnaissance, pour leur soutien à ce projet, à Jean-Frédéric Schaub et Frédérique Matonti ainsi qu'à Pierre Depardieu au LabEx TEPISIS ; à Alessandro Stanziani pour l'IRIS « Études globales » de PSL Université ; à Michel Mouton, Kamel Doraï et Barbara Couturaud à l'IFPO de Beyrouth et d'Erbil. Nous remercions également pour leur appui Nathalie Clayer et Marc Aymes, ainsi que Delphine Lesieur au CETOBAC ; Dominique Avon et Haoues Seniguer à l'IISMM ; Bayram Balci à l'IFEA (Istanbul) et Catherine Poujol à l'IFEAC (Bichkek). Merci aussi à Denis Pelletier, Marie-Paule Hille et Léa Souquet, aux *Archives de sciences sociales des religions*, pour leur amical intérêt et leurs précieux encouragements. Toute notre reconnaissance va enfin aux collègues qui ont accepté de s'associer à ce projet, à telle ou telle étape de sa mise en œuvre, malgré les innombrables difficultés qu'il a connues dès son lancement, malgré aussi toutes celles que plusieurs de ces collègues rencontraient plus personnellement au cours d'une période souvent très éprouvante, pour les plus jeunes d'entre nous en particulier. Leur participation a été le plus précieux des encouragements — les limites ou défauts de la présente publication incombant à sa seule coordination.

NB – Les auteures et auteurs des articles ont été laissés libres de leurs transcriptions des noms propres et termes d'origine étrangère, dans la limite d'une relative simplicité (les translittérations savantes avec signes diacritiques ont été évitées autant que faire se pouvait), mais aussi d'une cohérence d'un texte à l'autre. On trouvera donc une transcription analogue des toponymes et noms de personne dans les divers articles, ainsi que pour les termes arabes ou d'origine arabe, par exemple, passés en persan, en qazaq ou en ourdou, afin

de faciliter leur identification (pour le vocabulaire largement partagé de l'islamologie, en particulier), sans compliquer outre mesure la tâche des non-spécialistes.

### Références citées

- Agier, Michel, 2013, *La condition cosmopolite : l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, La Découverte, Paris, 2013, 240 p.
- Agnew, John, 1999, « Mapping political power beyond state boundaries : territory, identity and movement in world politics », *Millennium : journal of international studies*, 28/3, pp. 499-521
- Al-Rachid, Loulouwa, Édouard Méténier, 2008, « À propos de la violence 'irakienne' : quelques éléments de réflexion sur un lieu commun », *A contrario* 5/1, pp. 114-33
- Amilhat-Szary, Anne-Laure, 2015, *Qu'est-ce qu'une frontière aujourd'hui ?*, Paris : PUF
- Barth, Frederik, 1961, *Nomads of South Persia : the Basseri tribe of the Khamseh confederacy*, Oslo : Universitetsforlaget & Londres : Allen & Unwin
- Cassin, Barbara, 2014, « Entre », in J. Birnbaum, éd., *Repousser les frontières ?*, Paris : Gallimard
- 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)
- Corm, Georges, 2012, *Pour une lecture profane des conflits : sur le « retour du religieux » dans les conflits contemporains au Moyen-Orient*, Paris : La Découverte
- Digard, Jean-Pierre, 1978, « Perspectives anthropologiques sur l'islam », *Revue française de sociologie*, 19, pp. 497-523
- Hachemaoui, Mohammed, 2012, « Y a-t-il des tribus dans l'urne ? Sociologie d'une énigme électorale (Algérie) », *Cahiers d'études africaines*, 205/1, pp. 103-63
- Khosrokhavar, Farhad, 1999, « Les paysans dépayés et la révolution iranienne », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 27, pp. 159-79
- Parizot, Cédric, 2021, *Au seuil de la frontière : re-déplier les espaces israélo-palestiniens*, manuscrit, habilitation à diriger des recherches, Aix-Marseille Université
- Schlemmer, Grégoire, 2009, « Les vicissitudes de l'ethnonyme Kirant : de l'orientalisme aux revendications identitaires », in G. Krauskopff, éd., *Les faiseurs d'histoires : politiques de l'origine et écrits sur le passé*, Nanterre : Société d'ethnologie
- Tapper, Richard, 1984, « Holier than thou : Islam in three tribal societies », in A. S. Ahmed & D. M. Hart, éd., *Islam in tribal societies : from the Atlas to the Indus*, Londres et al. : Routledge & Kegan Paul, pp. 244-65