



**OPEN SOCIETY
FOUNDATIONS**



Программа: OSI-CNOUS

Университет: L'Université Jean-Moulin Lyon 3

Направление: Relations Internationales et Diplomatie

Годы обучения: 2008-2009

Автор работы: ФИО_Мамадияров Илияс Толубаевич_

Степень __Магистратура_____

E-mail: __mamadiyarovi@gmail.com__

Тема исследования:

_____l'Islam Radical en Asie centrale_____

Краткое резюме (не более 200 слов):

L'islam a historiquement joué un rôle fondamental dans chaque des cinq républiques d'Asie centrale – Kirghizstan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Tadjikistan, Turkménistan. C'est à partir du VIII siècle que la religion s'est diffusée au sein de la population centreasiatique formant ainsi l'identité culturelle, sociale et religieuse des habitants de la région. En face des ethnies différentes qui composent l'Asie centrale, l'islam n'a jamais cessé de remplir sa fonction de l'unificateur et tisseur du lien social entre les diverses groupes régionaux qui se divisent à la base de leurs langues, appartenance à certain clan, tribu, région etc. Sept décennies de l'empire soviétique avec son idéologie d'athéisme militante visa réprimer l'islam construisant, en revanche, les citoyens communistes des habitants centreasiatiques. Cependant, l'islam a survécu, se transformant dans l'identité sociale informelle et se mêlant avec les traditions et coutumes des habitants autochtones.

Ainsi, c'est suite à la chute de l'Union soviétique que les Etats centreasiatiques ont confronté le problème de l'islam radical. En fait, l'émergence de fondamentalisme religieux dans les années 1990s en Asie centrale s'inscrit dans la situation de l'appauvrissement économique et

la crise politique déclenchée par la transformation des institutions du système socialiste soviétique au régime libéral démocratique. Par ailleurs, la dimension sociale de la transition a eu des répercussions profondes, car les habitants d'Asie centrale avaient perdu l'identité communiste ainsi que les rattachements aux anciennes institutions soviétiques. Dans une grande mesure, cette situation peut être définie comme l'état d'anomie chez sociologue Emile Durkheim. De plus, le fait que Durkheim identifie la crise industrielle comme la première cause de l'anomie sociale, l'application de l'hypothèse sur la région centreasiatique pour cette période du temps semble de convenir bien.

Par conséquent, le succès et l'essor du radicalisme peut s'expliquer par le fait que les mouvements radicaux islamiques, comme le Hizb-ut-Tahrir al-Islami et le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan (MIO) qui visent à créer l'Etat islamique, font rien qu'essaient de renforcer le lien social et restaurer l'équilibre dans les communautés d'Asie centrale. Prenant en compte que l'islam n'arrêtait jamais de faire partie de la vie sociale de population centreasiatique, cette recherche met en relief que la montée de l'islamisme dans la région est un phénomène *a priori* social déclenché par les facteurs économiques et politiques issues de la transformation de la société du communisme au capitalisme.

Мнения, выраженные в исследовании (отчете), не отражают точку зрения
Фонда «Сорос-Кыргызстан» и Фондов Открытого Общества.

Université Jean Moulin-Lyon III
Master Relations Internationales et Diplomatie

L'Islam radical en Asie centrale

Mamadiarov Iliias

Mémoire de master II

Sous la direction d' Annie Jafalian

Septembre 2009.

Remerciement

Je voudrais tout d'abord exprimer ma profonde reconnaissance à Madame Annie Jafalian, mon directeur de mémoire, qui a dirigé mon travail. Ses conseils et ses commentaires précieux m'ont permis de surmonter mes difficultés et de progresser dans mes études.

Je voudrais également exprimer mes remerciements sincères à Monsieur Jean-Paul Joubert, qui par son expérience et son enthousiasme, m'a aussi donné beaucoup de propositions sur ce projet.

Résumé

L'islam a historiquement joué un rôle fondamental dans chaque des cinq républiques d'Asie centrale – Kirghizstan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Tadjikistan, Turkménistan. C'est à partir du VIII siècle que la religion s'est diffusée au sein de la population centreasiatique formant ainsi l'identité culturelle, sociale et religieuse des habitants de la région. En face des ethnies différentes qui composent l'Asie centrale, l'islam n'a jamais cessé de remplir sa fonction de l'unificateur et tisseur du lien social entre les diverses groupes régionaux qui se divisent à la base de leurs langues, appartenance à certain clan, tribu, région etc. Sept décennies de l'empire soviétique avec son idéologie d'athéisme militante visa réprimer l'islam construisant, en revanche, les citoyens communistes des habitants centreasiatiques. Cependant, l'islam a survécu, se transformant dans l'identité sociale informelle et se mêlant avec les traditions et coutumes des habitants autochtones.

Ainsi, c'est suite à la chute de l'Union soviétique que les Etats centreasiatiques ont confronté le problème de l'islam radical. En fait, l'émergence de fondamentalisme religieux dans les années 1990s en Asie centrale s'inscrit dans la situation de l'appauvrissement économique et la crise politique déclenchée par la transformation des institutions du système socialiste soviétique au régime libéral démocratique. Par ailleurs, la dimension sociale de la transition a eu des répercussions profondes, car les habitants d'Asie centrale avaient perdu l'identité communiste ainsi que les rattachements aux anciennes institutions soviétiques. Dans une grande mesure, cette situation peut être définie comme l'état d'anomie chez sociologue Emile Durkheim. De plus, le fait que Durkheim identifie la crise industrielle comme la première cause de l'anomie sociale, l'application de l'hypothèse sur la région centreasiatique pour cette période du temps semble de convenir bien.

Par conséquent, le succès et l'essor du radicalisme peut s'expliquer par le fait que les mouvements radicaux islamiques, comme le Hizb-ut-Tahrir al-Islami et le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan (MIO) qui visent à créer l'Etat islamique, font rien qu'essaient de renforcer le lien social et restaurer l'équilibre dans les communautés d'Asie centrale. Prenant en compte que l'islam n'arrêtait jamais de faire partie de la vie sociale de population centreasiatique, cette recherche met en relief que la montée de l'islamisme dans la région est un phénomène *a priori* social déclenché par les facteurs économiques et politiques issues de la transformation de la société du communisme au capitalisme.

Table des matières

L'Introduction.....	5
Partie I.....	11
A. L'Asie centrale: l'islam et la question de l'identité.....	11
B. L'Union soviétique et l'islam.....	13
C. La chute de l'URSS : les répercussions politiques, économiques et sociales.....	19
D. La réislamisation : l'islamisme – le remède à l'état d'anomie ?.....	31
Partie II.....	48
L'étude de cas : Le Hizb-ut-Tahrir al-Islami (Le parti de la libération islamique).....	48
A. Les racines du mouvement et son idéologie.....	48
B. Le contexte régional : L'Asie centrale et le Hizb-ut-Tahrir.....	52
C. Le Hizb-ut-Tahrir en Europe et la Russie.....	58
Partie III.....	61
L'islamisme et les théories des relations internationales.....	61
A. Les approches traditionnelles.....	62
B. Les approches générales minoritaires.....	64
Conclusion.....	68
Bibliographie.....	74
Annexe.....	78
Glossaire.....	83

L'Introduction

L'Asie centrale dispose d'une histoire profonde concernant la question de la religion. L'islam, la religion dominante dès huitième siècle du territoire, a subi plusieurs vagues de changements de caractère politiques, sociaux, économiques et militaires. Ainsi la raison principale qui explique la survie, autrement dit la persistance de la religion, est le fait que l'islam, en dehors de sa fonction en tant qu'une religion, a également joué le rôle de l'identité culturelle et sociale pour le peuple centreasiatique. En effet, à partir du IX^e siècle, le Boukhara, la ville en Ouzbékistan, fut le centre de la culture et l'éducation religieuse de la région. De même, les autres villes centrales religieuses ouzbèkes comme Samarkand et Khiva ont été les « forces dominants façonnant l'identité sociale et culturelle » du peuple d'Asie centrale jusqu'à l'arrivée et l'établissement du pouvoir de l'Union Soviétique¹. D'ailleurs, en face de l'absence de sentiment « aigu » de nationalité de la population régionale avant de la colonisation de l'Empire russe, l'islam fournissait un point commun, « un élément unificateur » tissant le peuple de l'Asie centrale, c'est-à-dire, il servait de l'identification transcendante supranationale².

Avec l'arrivée de l'Union soviétique dans les années 1917s et l'établissement du pouvoir du Parti communiste l'islam de l'Asie centrale est devenue la victime de la politique d'athéisme militante. C'est dans cette période du temps que les Bolcheviques confrontèrent le problème de nationalisme régional qui fut organisé par un groupe d'hommes musulmans intitulé « Basmatchi ». Les Basmatchis luttèrent contre la politique de collectivisation des pouvoirs soviétiques. La particularité de ce mouvement nationaliste centreasiatique fut l'islam qui

¹ GUNN J., « Shaping an Islamic identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia », *Sociology of Religion*, 2003, no° 3, p. 390.

² NAHAVANDI F., « Instrumentalisation de la religion en Asie centrale », *Hémisphères* n° 15, 2001-2002, <http://www.colophon.be/pages/hemisphere/internal5.html>, Consulté le 11 mars 2009

unissait et tissait les membres du groupe engendrant dans cette manière la solidarité à la base de religion. Ainsi, cela démontre le fait que l'identité religieuse, *id est* identité islamique, a joué un rôle fondamental en tant qu'un instrument de la liaison pour les Basmatchis dans leur lutte contre les soviétiques.

En fait, c'est lors de l'Union soviétique que l'islam de la région subit une transformation profonde. Notamment, l'idéologie d'athéisme de l'empire soviétique perçut l'islam comme une menace potentielle pour la construction du communisme et ainsi le Moscou entreprit la politique d'élimination complète de la religion. Par conséquent, les différentes mosquées de la région furent soit anéanties soit transformées en ateliers ou les musées, les pouvoirs interdirent les cérémonies et le culte musulmans, forcèrent les femmes autochtones d'enlever les voiles dans la vie quotidienne et prohibèrent les enfants de lire Coran³.

Ainsi, au fil du temps, l'islam fut *de jure* disparu de la vie politique et économique des habitants centreasiatiques. Cependant, c'est dans la vie sociale au niveau informel, *id est* hors de la vue des fonctionnaires communistes locaux, que l'islam avait trouvé un moyen de survie. Cette forme de l'islam dans l'histoire d'Asie centrale se qualifie de « l'islam clandestin ». L'islam clandestin développa notamment au sein les habitants autochtones ruraux et traditionnels dans la région. Le centre, autrement dit, le berceau majeur de la religion clandestine fut la vallée de Ferghana, la région qui est aujourd'hui partagée entre les trois pays centreasiatiques – Kirghizstan, Ouzbékistan et Tadjikistan.

Cette forme de l'islam développait plus que sept décennies lors du règne des pouvoirs soviétiques dans le terrain. Par ailleurs, le communisme réussit de former les citoyens soviétiques des habitants d'Asie centrale. Notamment, la nécessité de la langue russe en tant qu'une langue de travail et de communication, la notion de marxisme-léninisme et la solidarité à la base de communauté communiste ont fabriqué une forme de vie sociale chez les peuples centreasiatiques qui au sein maintenait l'identité communiste et islamique à la fois. Ce type de métamorphose fut possible uniquement en Asie centrale, car elle fut la seule région soviétique avec la majorité de population musulmane à la différence des autres territoires sous pouvoir l'empire communiste.

Ensuite, la chute de l'empire soviétique dans les années 1990s entraîna plusieurs sortes de crises dans chaque pays centreasiatique. La population de l'Asie centrale subissait de lourdes

³ AHMED R., *l'Asie centrale, champ de guerres*, Paris, Editions Autrement, 2002, p. 45.

difficultés et défi de matière *a priori* économique, politique et social. Économiquement, les États durent transformer leur système économique fondé sur les principes d'économie planifiée du socialisme à l'économie de marché du capitalisme. En revanche, cela a déclenché de graves crises d'entreprises, d'ateliers et d'autres infrastructures étatiques. Politiquement, la chute de l'empire soviétique entraîna la transformation du régime totalitaire soviétique au régime démocratique avec une complète reconfiguration des fonctions politiques d'institutions étatiques, autrefois opérées par le Parti communiste. Le changement politique, en particulier, s'agissait de la liberté de choix à élire le dirigeant, l'enregistrement des partis politiques, la liberté des médias, discours, presse etc.

Quoiqu'il en soit, les répercussions les plus profondes frappèrent la sphère sociale de la vie des habitants centrasiatiques. D'une part, les conséquences dures de la crise financière qui ont touché presque chaque individu et d'autre part l'introduction des nouvelles valeurs du système démocratique dans une certaine mesure bouleversèrent les sociétés des États soviétiques, y compris aussi les communautés d'Asie centrale. Au niveau purement social, le paysage ressemblait à une situation qualifiée d'anomie sociale chez Emile Durkheim. C'est-à-dire, l'état de la société qui se caractérise par l'affaiblissement du lien social entre les individus et la rupture partielle de la solidarité⁴. Il semble raisonnable de l'appliquer dans ce cas, car chez Durkheim la première cause de l'anomie sociale c'est la crise industrielle, tout pareille à la situation qui s'est produite suite à la chute de l'union soviétique.

En Asie centrale, la destruction de l'identité communiste y compris par la transformation de toutes les sphères de la société coïncida avec le surgissement, autrement dit, renforcement de l'identité islamique. Ainsi, c'est dans cette période de temps, c'est-à-dire les années 1990s, que s'inscrit l'émergence des mouvements radicaux islamiques. Ayant au sein la liberté politique, les différents mouvements radicaux ont commencé à propager leurs versions de l'islam fondamental et contestataire aux pouvoirs locaux. Il convient de remarquer que les messages du radicalisme ont fortement séduit la population régionale pour les raisons économiques, politiques, mais *a priori* sociales. Notamment, le renforcement de l'identité islamique a *ipso facto* aidé les sociétés centrasiatiques de remplir l'espace de vacuum, résultat de la perte d'identité communiste, créée par la disparition de l'Union soviétique. Donc, le radicalisme religieux est devenu une forme de secours pour la société d'Asie centrale de la situation d'anomie sociale.

⁴ DURKHEIM E., *De la division du travail social*. Paris, Les Presses universitaires de France, huitième édition, 1967, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », p. 105.

De cette façon, le but principal de cette recherche est de proposer que la montée de l'islamisme dans la région fut directement liée à la situation d'anomie sociale. Prenant en compte que l'islam toujours fit partie de la vie sociale des habitants centreasiatiques, nous affirmons que les islamistes qui ont apparu suite à la chute de l'empire soviétique cherchèrent rétablir l'équilibre social basculé suite à la faillite du système soviétique.

Ainsi, la partie première de la recherche aborde le problème de l'identité et la religion de l'Asie centrale (A). En particulier, la recherche observe l'histoire de l'évolution de l'islam à partir de son implantation dans la région. L'accent particulier sera mis sur la flexibilité et la vitalité de l'islam de survivre en dépit des conquêtes et des attaques commis par les acteurs extérieurs, notamment, les Mongols et les Russes. Ce tour dans l'histoire servira bien d'apercevoir de la complexité, voire multiplicité, de la question de l'islam en Asie centrale. En outre, l'ampleur du sujet de l'identité religieuse nécessite la prise en compte des faits historiques.

Ensuite, la recherche suivra le développement de l'islam lors de l'Union soviétique (B). La politique des dirigeants différents du Parti communiste à l'égard de l'islam en Asie centrale sera considérée dans cette section. En particulier, les perturbations du processus du développement de l'islam qui résultent d'intérêt politique interne et externe de l'empire communiste seront relevées. Puis, nous nous arrêtons sur la période de transition suite à l'échec de la puissance soviétique. Pour démontrer toute ampleur des difficultés qui se sont produites à la veille de la chute du système soviétique, nous examinons les répercussions économiques et politiques de la transformation des Etats d'Asie centrale du système soviétique aux structures démocratiques. Ensuite, c'est à partir des défis dans ces deux domaines que nous procédons aux problèmes sociaux et à l'hypothèse de l'anomie sociale dans cette section.

La section suivante aborde la période de réislamisation (D). En particulier, la recherche examine le rôle que l'islam a joué dans le processus de construction d'Etat-nation en Asie centrale. Puis, vu que l'islam occupe une grande place dans la culture et les traditions nationales de chaque Etat centreasiatique, il fut *ipso facto* le composant indispensable du processus d'édification d'Etat-nation dans la région. D'ailleurs, la recherche envisage la question l'instrumentalisation de la religion par les nouveaux dirigeants des Etats centreasiatiques, notamment le cas du président de l'Ouzbékistan Islam Karimov, en tant qu'un moyen de légitimer le pouvoir politique.

Le problème particulier que l'étude traite c'est la nature stricte du contrôle de l'islam que l'Ouzbékistan pratique à cause de problème de la montée du radicalisme qui pose un défi majeur à la sécurité et stabilité d'Etat. Ici, le travail analyse, entre autre, les lois ainsi que les codes criminelles ouzbèkes qui concernent la question du fondamentalisme religieux. Plusieurs individus dans l'actuel Ouzbékistan sont devenus les victimes des répressions cruelles que les autorités ouzbèkes appliquent afin de contrôler la menace du fondamentalisme. En fin de compte, tout cela démontre la gravité du problème de l'islam radical que l'Ouzbékistan continue de confronter à partir de son indépendance.

Puis, dans la même section nous étudions les mouvements radicaux différents qui ont émergé dans la région à partir de 1991. D'abord, l'histoire et la montée du Parti de la renaissance islamique (PRI) seront considérées. La recherche examinera les facteurs sociaux dans le contexte régional qui ont joué le rôle principal dans l'essor du PRI et sa participation lors de la guerre civile en Tadjikistan. Ensuite, le travail focalise sur l'autre mouvement fondamentaliste régional - le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan (MIO). En fait, le MIO est un véritable mouvement terroriste radical qui pose un défi majeur à la sécurité et stabilité des Etats centreasiatique, notamment à Ouzbékistan. La recherche analyse le caractère partisan et violent du mouvement, à partir de la théorie du partisan de Carl Schmitt, ainsi que ses activités terroristes commis à l'intérieur de l'Ouzbékistan.

La partie seconde de la recherche est consacrée à l'étude de cas. En particulier, le travail concentre sur le mouvement radical islamique transnational – le Hizb-ut-Tahrir al-Islami (Le Parti de la libération islamique). La particularité du Hizb-ut-Tahrir consiste à l'adhérence de la confrérie à non-violence, c'est-à-dire, le mouvement exclue toute forme de violence pour parvenir à son but – l'établissement du Califat. Donc, nous regardons sur l'origine du mouvement et mettons l'accent sur son idéologie (A). Ensuite, nous examinons l'Asie centrale et le contexte régional dans lequel le Hizb-ut-Tahrir séduit des masses dans ses rangs et organise ses activités clandestines (B). Notamment, l'étude focalisera sur la nature et la structure de la confrérie dans la zone centreasiatique. La section suivante concerne l'emplacement géographique de la confrérie en Europe (C). C'est-à-dire, la recherche s'arrêtera sur les bureaux principaux de la confrérie localisés en Grande-Bretagne et Danemark. En particulier, le travail met en relief que la confrérie bénéficie beaucoup de l'ambiance démocratique européenne pour propager son idéologie radicale.

La troisième partie de la recherche concentre sur les théories diverses des relations internationales à l'égard de l'islamisme. En fait, les mouvements islamiques radicaux se sont révélés en tant que les acteurs qui importent beaucoup dans la scène internationale vu qu'ils sont capables d'influencer les comportements des Etats majeurs. Ainsi, c'est la raison principale pour laquelle la recherche se met à aborder cette question. En particulier, nous allons analyser les théories dominantes dans les relations internationales, *id est*, le libéralisme et le réalisme et leur rapprochement avec le sujet de l'islamisme (A). Ensuite, nous examinons les points communs, autrement dit, les rapports entre les approches des théories minoritaires générales : le marxisme, le constructivisme et le transnationalisme et le concept de l'islam radical en cadre de son expansion en Asie centrale. Des telles notions comme la justice sociale, la construction sociale et la transcendance seront envisagées dans cette partie.

En ce qui concerne la méthodologie de la recherche, le travail est principalement basé sur les sources secondaires comme les journaux, les ouvrages et les sources internet. Cependant, quelques sources primaires sont également présentes dans l'étude. Notamment, ce sont les interviews organisées tête-à-tête avec les spécialistes de la région centreasiatique sur la question de l'islam – Tim Epkenhans, l'expert de l'islam en Moyen-Orient et l'Asie centrale, le directeur actuel du centre OSCE à Bichkek, Kirghizstan ; Maria Louw – l'écrivain et le chercheur de l'islam en Asie centrale, l'auteur du livre «Everyday Islam in Central Asia ».

Somme toute, la recherche s'achève par la conclusion dans laquelle nous revenons sur l'hypothèse principale, c'est-à-dire, l'anomie sociale et la montée du fondamentalisme islamique en Asie centrale. Dès lors, la conclusion relève toutes les gammes de problèmes concernant la sécurité, la stabilité de même que la nécessité de résoudre la menace de radicalisme islamique d'une manière constructive. Ainsi, la recherche arrivera à la conclusion que les Etats d'Asie centrale doivent non seulement reformuler leur position sur le thème de l'islam mais aussi améliorer les conditions régionales socio-économiques et politiques dans la lutte contre le radicalisme islamique.

Partie I.

A. L'Asie centrale: l'islam et la question de l'identité.

L'établissement et la diffusion de l'islam en Asie centrale prit racine à partir du VIII^{ème} siècle. En fait, en VIII^{ème} siècle le territoire centreasiatique fut le centre d'enjeux politiques et économiques entre deux grandes civilisations - arabe et chinoise. La tension directe entre les deux empires eut lieu en 751 et fut intitulé la « bataille de Talas » (d'après la rivière au nord de l'actuel Kirghizstan). Après cinq jours de bataille farouche, les Arabes écrasèrent l'armée chinoise prenant plusieurs en captifs. La victoire des Arabes de la région exposa *a priori* deux principes majeurs dans l'histoire d'Asie centrale. D'abord, car les frontières orientales de la Chine furent en butte aux attaques incessantes issues des souverains thaïs, l'empire chinois décida de se retirer de l'Asie centrale. La défaite entraîna, par la suite, le coupage de toutes les liaisons entre la Chine et la population centreasiatique. En revanche, l'Asie centrale tomba entre les mains libres des Arabes qui prirent contrôle de la région ce qui *ipso facto* signifia l'avancée de l'islam parmi des tribus indigènes turques de même que l'établissement d'islam en tant qu'une religion prépondérante des habitants autochtones⁵.

En XIII^{ème} siècle la région centreasiatique devint la cible de l'invasion des mongols sous le commandement de leur leader, fondateur de l'empire mongol, Gengis Khan. L'armée mongole conquiert le territoire de l'Asie centrale avec ses tribus différentes de la région et fonda par la suite l'empire qui embrassa la zone vaste de toute l'Eurasie. Ainsi, l'Asie centrale entra dans le royaume des mongols qui demeurait du XIII^{ème} au XIV^{ème} siècle. En fait, la civilisation des mongols réussit à atteindre l'intégralité absolue de l'empire ce qui fut à force d'« une approbation à peu près générale des peuples qui le subirent »⁶. A l'intérieure de l'empire, la justice égale pour tous de même que de l'ordre et discipline de l'armée dominaient la population conquise. En ce qui concerne la religion, les mongols manifestèrent une véritable tolérance envers les croyances vernaculaires des habitants. Ainsi, à condition que les habitants

⁵ ROUX J.P., *L'Asie centrale : histoire et civilisations*, Paris, Fayard, 1997, pp. 191-192.

⁶ Ibid p. 316.

autochtones respectassent les lois mongoles, le choix et la pratique de confession était libre⁷. Dans ce contexte, l'islam qui s'était déjà mieux implanté avant d'arrivée des mongols dans la région d'Asie centrale, s'est épargné de risque de la disparition lors deux siècles de règne de l'empire de Gengis Khan.

À l'aube de l'expansion de tsariste russe dans la région à la fin du XIX^{ème} siècle, l'islam est devenu l'instrument essentiel pour que les autorités russes puissent gérer la communauté en territoire. En particulier, les pouvoirs de tsaristes russes ont étroitement coopéré avec les *mollahs* locaux pour que les derniers puissent propager l'application stricte de la *charia* au profit de la politique de l'Empire russe. Ainsi, ces *mollahs*, c'est-à-dire, ceux qui jouèrent la carte religieuse au bénéfice de la politique russe s'inscrivaient en mouvement à titre de *quadim*⁸. À la différence des *quadims*, l'autre mouvement islamique dont les adeptes furent majoritairement les jeunes intellectuels qui encourageaient la politique anti-impérialiste et la modernisation de la société musulmane en termes de l'éducation de jeunes furent qualifiés de *jadides*. Le *jadidisme* de l'Asie centrale à la fin du XIX^{ème} siècle et au début du XX^{ème} siècle visait d'introduire les réformes de la société musulmane de la région Turkestan (le nom de la région utilisé à l'époque⁹) la libération politique ainsi que la redéfinition des liens existants avec les Européens, notamment, la Russie à cette époque¹⁰.

Ensuite, l'islam fut la pierre angulaire pour ces deux mouvements au fond antagoniques, car c'est à partir de la religion que les *quadims* et les *jadides* purent propager leur politique dans le contexte régional. Par ailleurs, les *jadides* professaient des idées pan-islamistes et pan-turquistes et avaient dans leur rang des individus issus des couches sociales différentes de la société centroasiatique. Notamment, les religieux, des fonctionnaires et commerçants firent partie des *jadides*. Puis, en dépit d'une telle différence entre les membres des *jadides*, le groupe se progressa bien en Asie centrale ce qui s'explique par le facteur islamique, c'est-à-dire l'islam, qui unifia les membres du mouvement, les rendant tout cohésifs et homogènes¹¹. Au bout du compte, l'islam révéla la caractéristique de tisseur et producteur des liaisons sociales entre les individus provenant des couches socio-économiques différentes en l'occurrence.

⁷ Ibid p. 321

⁸ NAHAVANDI F., Consulté le 11 mars 2009.

⁹ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine*, Paris, Presses Universitaire de France, 2001, p. 20.

¹⁰ FOUMIAU V., « Un mouvement de jeunesse inconnu en Asie Centrale: les jeunes Boukhares entre les idéologies de libération nationale et sociale », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 1, 1991, p. 11.

¹¹ Ibid. p. 14

B. L'Union soviétique et l'islam.

Lors de processus de l'établissement de pouvoir soviétique dans la région, les bolchéviques rencontrèrent un mouvement nationaliste, dit « Basmatchi », qui se battit contre la politique soviétique d'intégration du territoire d'Asie centrale sous l'union soviétique y compris la soviétisation successive de la population. Les Basmatchis émergèrent en 1921-1922 de l'aile gauche du parti qui avait été fondé et opéré par les jadides, dit les Jeunes Boukhares, de la région entre 1905-1910¹². Les Basmatchis se répandirent dans toute la région et procurèrent des armes à feu dans le but de combattre l'expansion du pouvoir soviétique. Quel que soit le niveau de la violence dans laquelle les Basmatchis s'engagèrent, le mouvement de résistance persista jusqu'au début de la Seconde Guerre mondiale et donc c'est en 1941 que les autorités communistes arrivèrent à effacer les dernières pistes des Basmatchis dans la région¹³.

L'obstination profonde issue de ce mouvement armé révolutionnaire des indigènes d'Asie centrale semble véritablement stupéfiante vu que les aborigènes centraasiatiques ne disposèrent jamais d'un sentiment vif de nationalisme. La réponse provient du caractère de l'organisation des Basmatchis. Plus précisément, la motivation des militants de résistance ne venait pas uniquement de tendance pour le nationalisme. En fait, au sein du mouvement, ce fut la solidarité religieuse qui joua un rôle focal afin de mobiliser, renforcer et propager l'activité des Basmatchis dans la région. Ainsi, l'Islam fut le « plateau unificateur » des partisans armés de l'Asie centrale lors de la lutte contre la politique de l'Union soviétique¹⁴. Par ailleurs, l'idéologie d'athéisme mise en œuvre régionalement par les Bolchéviques également provoqua les Basmatchis de tenir au combat persistant.

En effet, le développement de l'Islam lors de l'Union soviétique s'inscrit dans les dimensions externes et internes de la politique de Moscou à l'égard des musulmans d'Asie centrale. Ces dimensions tout à fait politiques changeaient en fonction de l'idéologie diffusée par les différents chefs d'Etat du régime soviétique de 1918 jusqu'à 1991 ce qui ne guère empêchait de construire l'identité religieuse de la population d'Asie centrale¹⁵. Ainsi, suite à l'éclatement de mouvement Basmatchi, Lénine décida de mener une politique plus au moins modérée à l'égard de l'islam dans la région principalement pour tenter de réconcilier la population musulmane autochtone.

¹² Ibid. p. 13

¹³ NAUMKIN V., « Islam in the States of the Former USSR », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 524, 1992, p. 133.

¹⁴ NAHAVANDI F., *op. cit.*

¹⁵ POUJOL C., *L'islam en Asie centrale : vers la nouvelle donne*, Paris, Ellipses Edition Marketing S.A., 2001, p. 36.

Dans cette manière, ce fut, dans une grande mesure, au niveau formel que les Bolchéviques commencèrent à introduire les changements envers la religion. Donc, c'est en 1918 que les soviétiques promulguèrent le décret concernant la séparation de l'Eglise et de l'Etat¹⁶. Le décret fut la législation soviétique fondamentale qui définit les confessions religieuses des citoyens soviétique.

Toutefois, la mort de Lénine en 1924 et l'arrivée de Staline à l'échelle haute du pouvoir du Parti soviétique entraîna les perturbations stridentes et destructives à l'égard de l'évolution de l'islam en Asie centrale. En particulier, le régime stalinien s'occupa de détruire la plupart des valeurs islamiques en Asie centrale, c'est-à-dire, le parti communiste mit en place la politique qui visa à imposer l'athéisme dans la mentalité des indigènes d'Asie centrale. Par conséquent, les autorités interdirent l'enseignement religieux dans les institutions officielles, fermèrent les tribunaux de *chariat* ainsi que les tribunaux coutumiers, introduisirent l'alphabet latin et puis cyrillique (en 1939) au lieu d'arabe, sanctionnèrent la polygamie, obligèrent les femmes de la région d'enlever leurs voiles de même que transportèrent leur âge de mariage vers 18 ans¹⁷.

En outre, Staline également introduisit les répressions locales. Surtout, les autorités visèrent à accuser les paysans qui opposaient à la collectivisation soviétique de partisans religieux, de l'ennemi du socialisme. Innombrables personnes politiques, écrivains, journalistes et scientifiques furent exécutées dans cette période de temps. En conséquent, le résultat de l'attaque farouche de l'islam par le régime stalinien déboucha sur la réduction considérable de nombre des mosquées en Asie centrale, notamment, de 1917 à 1941 leur chiffre s'était réduit de 2 000 à 1 000¹⁸.

Néanmoins, les nouvelles circonstances ont brusquement changé la trajectoire de cette politique répressive de l'Union soviétique envers l'islam en Asie centrale. Notamment, en face de demande croissante pour les hommes suite à l'explosion de la Seconde Guerre mondiale, Staline décida à mobiliser la population musulmane d'Asie centrale. Ainsi, afin de mieux organiser et contrôler l'enrôlement de jeunes musulmans centraasiatiques, le secrétaire général du Parti communiste ordonna à donner le statut officiel à l'islam de la région et en plus à créer une institution religieuse soviétique pour gérer cette situation religieuse. Tachkent fut la ville où le

¹⁶ Ibid. p. 37

¹⁷ Ibid. pp. 37-38.

¹⁸ Ibid. p. 38.

Parti communiste construisit cette institution intitulé « La Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan »¹⁹.

L'institution gérait les quelques mosquées ouvertes qui s'étaient épargnés des répressions des pouvoirs communistes et représenta officiellement l'islam de l'Union soviétique. Dans ce contexte, il fut qualifié de « l'islam officiel », c'est-à-dire la forme et l'interprétation de religion officiellement soutenue par les autorités locales soviétiques, qui vit son rajeunissement un peu plus tard dans les années 1980s²⁰. Puis, c'est à partir de l'islam officiel que plusieurs chefs de la Direction spirituelle firent connaissance avec les idées islamiques des Frères musulmans lors de leurs études hors de l'URSS pour acquérir une maîtrise de la langue arabe et corpus islamique afin de rendre l'islam soviétique plus fiable.

C'est sous le bras fer de Staline que l'Asie centrale subit le coupage de sa région en cinq républiques soviétiques. L'intention derrière cette manœuvre stalinienne était d'écraser le potentiel rebelle, comme Basmachi auparavant, sur la base d'islam de même que d'autres valeurs des peuples indigènes régionales. C'est pourquoi, la division de la région n'eut « aucune justification ethnique et géographique » que calmer la zone et isoler les rebelles potentielles²¹.

En fait, le Parti communiste se méfia considérablement de l'islam, car il crut bien que la religion pouvait mobiliser les habitants contre la politique de collectivisation mise en œuvre par les fonctionnaires soviétiques. En outre, les soviétiques associaient la présence de la religion dans la société *a priori* comme le signe de la bourgeoisie. Dans cette façon, la répression de l'islam en Asie centrale fut « une forme de décadence bourgeoise » pour le Parti communiste²². Cependant, en dépit des tentatives farouches des communistes d'effacer la religion, une forme de l'islam intitulé « l'islam clandestin » a réussi de survivre au sein de la population autochtone et de plus prospéra lors de toute la période de l'Union soviétique en Asie centrale.

En effet, c'est parmi la société rurale et traditionnelle que nous voyons le mouvement de l'islam clandestin. En particulier, les *mollahs* non répertoriés, c'est-à-dire qui n'appartenaient pas aux aucunes mosquées car les dernières ont été fermé par les autorités soviétiques, se déplacèrent d'une région à d'autre en propageant l'islam sous forme des rites. Ces *mollahs* itinérants souvent se réunissaient d'une façon clandestine dans la vallée de Ferghana - la zone partagée

¹⁹ Ibid.

²⁰ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine*, *op.cit.* p. 55.

²¹ AHMED R., *op.cit.* p. 43.

²² Ibid. p. 45.

entre trois républiques créées par l'URSS et ce qui est devenue le centre religieux pour ces voyageurs à travers d'Asie centrale²³. Par conséquent, c'est surtout dans la couche de la population traditionnelle que l'islam secret se développait. En particulier, ce sont les travailleurs des kolkhozes (les institutions soviétiques de l'exploitation agricole collective), autrement dit, les kolkhoziens qui maintinrent la survivance et conservation de l'islam.

Cette forme de préservation de religion s'était bien cachée des autorités soviétiques. Notamment, sous le titre de tradition, les habitants rassurèrent le passage des rites religieux aux générations jeunes, pratiquèrent la circoncision, utilisèrent les noms propres musulmans²⁴. Par ailleurs, alors que des telles activités contredisaient la politique du Parti communiste, les kolkhoziens et d'autres habitants indigènes profitèrent d'un bouclier efficace en face des fonctionnaires communistes grâce à la solidarité profonde qui existait au fond de la société. Ainsi, c'est en particulier les habitants autochtones qui partagèrent la solidarité et entretenirent les rites et les valeurs islamiques²⁵. En fin de compte, la survie de l'islam en forme des traditions, coutumes et les rites se pénétra dans vie quotidienne informelle de population et, par conséquent, cultivait la solidarité et l'identité sociale.

Il convient de remarquer que cette forme de l'islam, autrement dit le développement clandestin de la religion en Asie centrale lors de toute existence de l'Union soviétique, eut les conséquences profondes du point de vue social. Ces répercussions résultèrent des perturbations suivantes. Premièrement, la politique de Moscou qui visa à construire le socialisme en Asie centrale ne tenait pas en compte plusieurs particularités de la région. Historiquement, le développement de la civilisation en Asie centrale différait considérablement vis-à-vis des autres régions soviétiques dont les Bolchéviques avaient saisi. A titre de l'exemple, les Bolchéviques ont publié la déclaration de droits en 1917, qu'il s'agissait du principe d'autodétermination pour les diverses groupes nationaux de l'Union soviétique. La loi *ipso facto* octroierait la liberté de religion. Certes, elle ne concerna pas les musulmans d'Asie centrale. En effet, la théorie d'autodétermination fut appliquée de façon très étroite en Asie centrale, car elle concernait que la classe prolétariat et il n'existait « aucun prolétaire en Asie central »²⁶.

Deuxièmement, géographiquement, l'Asie centrale se trouva assez loin de Moscou, ce qui dans une grande mesure empêcha la mise en œuvre de même que la gestion de politique du Parti

²³ Ibid. p. 47.

²⁴ ROY O., *op.cit.*, p. 55.

²⁵ Ibid. p. 55.

²⁶ AHMED R., *op.cit.* p. 40.

communiste. Ainsi, le facteur de distance entraîna l'information asymétrique ce qui, en conséquent, réduisit l'efficacité de gestion locale de politique. Finalement, culturellement les habitants de la région différaient fortement vis-à-vis les mœurs et l'esprit slave de la majorité des fonctionnaires soviétiques russes issues de la Russie.

Donc, l'islam clandestin a réussi de pénétrer dans la vie sociale du peuple indigène centreasiatique se faisant une sorte de ciment pour tisser et rassurer la solidarité entre les individus. En d'autres termes, la pratique secrète des rites considérés comme la partie de l'islam par les habitants centreasiatiques avait créé la solidarité du groupe, rendant la vie collective intégrative et nouant les relations sociales entre les individus de la société. En fait, nous trouvons chez Emile Durkheim que c'est la solidarité fondée sur le moral et droit qui permet aux individus de trouver le plaisir dans la vie collective et crée « de la masse des individus un agrégat et un tout cohérent »²⁷.

Toutefois, de l'autre côté de l'évolution sociale et politique lors du régime soviétique dans l'Asie centrale fut l'accroissement de l'identité communiste. En particulier, à partir des Bolchéviques jusqu'à Staline et Khrouchtchev, les soviétiques confrontèrent une barrière considérable, comme indiquées auparavant, sur leur voie de consolidation du communisme. D'abord, il faut noter que l'URSS a imposé obligatoirement l'identité communiste au sein des habitants du pays. Ainsi, au fil du temps, de nouvelles générations autochtones centrasiatiques instruites et formées dans le cadre de l'éducation socialiste ont grandi à apercevoir l'importance de l'identité communiste. Cette identité omniprésente partout dans l'univers soviétique transgressait les différences entre les diverses ethnicités de l'URSS et, dans cette manière, tissaient les individus de la société communiste. Dans le cas d'Asie centrale, il convient de remarquer que le communisme et l'islam progressèrent au même temps et, par conséquent, le mélange de ces deux avait contribué profondément à la fabrication de la conscience commune de la population centreasiatique.

En effet, c'est sous le régime de Brejnev (1964 - 1982) que l'Union Soviétique octroya à l'islam d'Asie centrale un privilège spécial. En particulier, l'administration de Brejnev décida de réorienter la politique étrangère de l'URSS dans la quête d'établir la liaison avec le monde islamique extérieur, surtout le Moyen-Orient. La première démarche fut de se montrer tolérante envers les musulmans soviétiques, notamment, ceux qui vivaient en Asie centrale. Dans ce contexte, les savants de la plupart des régions de l'URSS arrivèrent en Asie centrale afin de rechercher l'islam sur le terrain. En outre, les pouvoirs décidèrent à autoriser les *mollahs* de

²⁷ DURKHEIM E., *op.cit.* p. 137.

Tachkent et Boukhara de l'enseigner la version d'islam accommodée à l'idéologie soviétique. De plus, dans le cadre de cette politique, le Parti communiste autorisa certains étudiants musulmans de poursuivre à l'étranger leurs études de l'islam, notamment en Egypte, à l'université Al-Azhar. En définitive, les soviétiques également accueillirent les musulmans étrangers à Tachkent pour montrer que « l'islam était compatible avec le socialisme »²⁸. Au fond, cette période marque l'essor d'intérêt de l'URSS envers l'islam en raison de la politique étrangère.

Il convient de remarquer que l'approbation de l'islam en Asie centrale dans les années 1960s s'inscrivait dans la politique de l'URSS de concilier l'islam avec le communisme, de démontrer aux citoyens soviétiques qu'on peut être « un bon communiste et un bon musulman » à la fois²⁹. Dans cette manière, l'administration du Parti communiste s'est efforcée d'intérioriser l'islam en Asie centrale. Ainsi, les autorités soviétiques permirent le pèlerinage pour quelques croyants communistes et la pratique de *ramadan* soi-disant au but d'accroître la « productivité socialiste ». C'est ainsi qu'en 1968 la Direction spirituelle de Tachkent, sous la direction du Parti communiste, publia la revue intitulé « Les musulmans d'Orient soviétique » qui visaient à *priori* deux objectifs a) développer l'islam conformant à la politique communiste b) établir les relations avec les pays étrangers islamiques³⁰. Toutes ces tentatives manifestent bien que l'Union Soviétique se mit à instrumentaliser l'islam en Asie centrale motivée principalement par les bénéfices de sa politique étrangère.

Au bout du compte, il faut constater qu'à cause de la politique étrangère, le régime de Brejnev avait fait une différence majeure par rapport au statut de l'islam en Asie centrale. En particulier, pour la première fois les autorités soviétiques sont allés jusqu'à un tel degré de soutien de la religion par des canaux officiels, c'est-à-dire par une sorte de légalisation de la religion sous surveillance de pouvoir, au sein des habitants autochtones. Or, il convient de remarquer que ce soutien fut l'objet de l'interprétation, autrement dit l'instrumentalisation soviétique de l'islam, le résultat de laquelle est débouché sur la formation de deux types de l'identité. D'abord, l'identité religieuse – un citoyen musulman. Seconde, l'identité politique – un citoyen communiste. Par ailleurs, ces deux trajectoires majeures de la vie sociale des peuples d'Asie centrale produisirent le ciment de la solidarité entre les ethnies et les tribus différentes de la région.

²⁸ AHMED R., *op.cit.* p. 46.

²⁹ POUJOL C., *op.cit.* p. 39.

³⁰ Ibid.

C. La chute de l'URSS : les répercussions politiques, économiques et sociales.

A la fin des années 1980s, l'Union Soviétique entra dans la période de crise profonde qui avait débouché sur la chute de l'empire communiste. En fait, la terminaison du système soviétique eut des conséquences majeures dans la scène internationale ainsi qu'à l'intérieur de quinze Etats qui la composaient. Tandis qu'à l'extérieure le changement le plus notable furent la fin de la guerre froide entre deux superpuissances et l'apparition de quinze pays indépendants ex-soviétiques, quelques-uns desquels avaient le problème de délimitation de ses frontières, à l'intérieur chaque nouveau Etat devait affronter la douleur de la transition politique, économique et sociale.

Il convient de remarquer que la transition du régime socialiste au régime démocratique se déroulait différemment dans chaque Etat nouveau indépendant. A titre de l'exemple, le Kirghizstan devait subir toute la sévérité et la rigueur de la transition qui ont toujours les répercussions négatives dans les plusieurs domaines de la vie politique, économique et sociale du pays.

La transformation a culbuté profondément les sociétés d'Asie centrale de même qu'elle avait apporté les mutations de nature social au sein de la population de la région. Notamment, ce furent la perte de l'identité communiste, la réislamisation perçante et progressive de la communauté indigène, la montée de nationalisme en tant que la partie d'édification d'Etat-nation etc. Puis, car ces changements et répercussions sociales résultaient de la transformation économique et politique, il vaut mieux d'aborder *a priori* les perturbations de la transition dans ces deux domaines et puis procéder avec l'analyse détaillée d'altération sociale. Il convient de remarquer que la considération des répercussions sociales sera un outil indispensable pour expliquer le surgissement de l'islamisme en Asie centrale en tant que la conséquence de réislamisation de la société.

a. Les répercussions économiques.

Le dernier dirigeant d'empire soviétique Mikhaïl Gorbatchev a mis en œuvre la politique de libéralisation des champs économique et politique de l'URSS par l'introduction des réformes libres. Cette politique fut intitulée la « Perestroïka ». En terme économique, la *Perestroïka* dans une grande mesure visait à transformer l'économie planifiée de l'Union soviétique, qui fut généralement dirigée à l'échelle d'un Etat avec des objectifs de production par un plan centralisé, à l'économie de marché, avec les prix relatifs grâce au mécanisme de l'offre et de la demande. Cela signifiait la conversion des entreprises et institutions étatiques soviétiques en les propriétés

privées dans le cadre du système capitaliste³¹. Cependant, dû aux facteurs divers, la transformation déboucha sur les problèmes véritablement pénibles ce qui frappa vigoureusement la société communiste.

D'abord, la transition de l'économie perçue par les autorités soviétiques avait le but d'enlever les erreurs du système communiste afin de les remplacer par les mécanismes de structure capitaliste. Dans ce contexte, l'idée fondamentale derrière la *Perestroïka* était le changement des pièces mal fonctionnant de la machine économique soviétique tout en gardant la partie essentielle de l'industrie. Malheureusement, cette démarche fut loin d'atteindre son objectif. En particulier, les autorités n'ont pas tenu en compte de toutes les complexités d'économie de marché ce qui, en générale, opère dans le cadre d'interdépendance et de liens multiples³². Ensuite, la transformation fut réalisé à une allure à couper le souffle et, par conséquent, sa nature massif, inattendu et sans précédant entraîna la privatisation de masses, désintégration des institutions économiques, vulnérabilité de zones d'échange et la distribution « quasi-universelle » de la propriété entre les mains des salariés par l'Etat³³. Ainsi, les répercussions de *Perestroïka* avaient considérablement dépassé les attentes négatives prévues par les experts économiques soviétiques.

En ce qui concerne la situation particulière en Asie centrale, à titre le l'exemple au Kirghizstan, il convient de remarquer que suite à l'obtention de l'indépendance, le gouvernement kirghize lança le programme économique de privatisation de la propriété d'Etat. Cette manœuvre s'est inscrite dans le prolongement de la *Perestroïka*, c'est-à-dire, la transition à l'économie de marché. Dès le début, le Kirghizstan subit le plus péniblement la douleur de la privatisation. Ainsi, les années 1990s, la production du Kirghizstan a chuté d'un tiers et le taux d'inégalité au cœur la population monta le plus haut en comparaison des autres Etats centreasiatiques³⁴. Le gouvernement kirghize *a priori* réalisa d'une façon très rapide la privatisation des petites entreprises et ensuite procéda au même processus par rapport à la terre et les industries étatiques. Par ailleurs, une telle promptitude produisit les effets néfastes au cœur d'économie d'Etat.

³¹ NUTI D.M., « Transitions ou mutations. Pour une nouvelle économie politique de la transformation postcommuniste », *Revue économique*, 1997, vol. 48, n° 3, p. 723.

³² LEBAHN A., « L'Occident peut-il soutenir la perestroïka ? », *Politique étrangère*, 1990, vol. 55, n° 4, p. 832.

³³ NUTI D.M., *op.cit.*, p. 723.

³⁴ LARUELLE M. & PEYROUSE S., « Asie centrale, la dérive autoritaire. Cinq républiques entre héritage soviétique, dictature et islam » Paris, CERI/Autrement, 2006, p. 98.

En effet, au Kirghizstan, les conséquences de toutes ces activités débouchèrent sur l'appauvrissement massif de la population. Ces résultats sont présents même après dix huit ans de l'indépendance, car aujourd'hui plus que la moitié de la population du pays vit en dessous du seuil de pauvreté³⁵. Ensuite, l'inflation dans le pays atteignit le taux incontrôlable et la production industrielle se plongea dans la chute libre. L'une des pires problèmes au Kirghizstan fut l'absence de marché soviétiques pour écouler les produits laitiers dont le pays produisit sous l'URSS³⁶. De plus, il convient de remarquer que Kirghizstan ne dispose pas des ressources naturelles riches à la différence de ses voisins, notamment Ouzbékistan et Kazakhstan qui possèdent de grande quantité de pétrole et gaz sous leur sol.

D'autre part, la difficulté majeure représenta le fait que le comportement des individus, autrefois les citoyens communistes, s'était très fortement habitué au système économique du socialisme. En particulier, d'après les opinions des experts politologues, les citoyens de l'espace postsoviétique ne furent guère prêts de s'adapter au nouvel climat économique, rapidement et radicalement introduit, vu que sept décennies du communisme dans la passé avaient complètement modifié le comportement humain en cadre d'ambiance socialiste³⁷. Dans ce contexte, le relâchement des liaisons entre les individus et les institutions socialistes suite à l'introduction des réformes dans plusieurs domaines de la société inévitablement contribua à l'éclatement de la crise économique pendant la période de transition.

b. Les répercussions politiques.

En ce qui concerne les transformations politiques à la veille de la chute du système soviétique, il faut *a priori* souligner le fait que si économiquement les difficultés débouchèrent sur les effets de nature brusque, inattendu mais tout de même mesurable et précis, l'ampleur des problèmes politiques issus de restructuration des institutions étatiques fut beaucoup plus spontanée et imprévue. D'abord, en tant qu'un complément de *Perestroika*, Gorbatchev lança dans cette période de temps la politique de *glasnost* qui visait d'introduire la liberté d'expression. En fait, c'est suite à *glasnost* que les fissures les plus profondes de l'empire soviétique commencèrent se révéler.

En particulier, une fois en vigueur *glasnost* provoqua la montée des mouvements nationalistes dans les plusieurs régions de l'URSS. Notamment, ce sont le surgissement des conflits basés sur le sentiment nationaliste au Caucase entre les Arméniens et Azéris sur la région de Haut-

³⁵ Ibid. p. 99.

³⁶ AHMED R., *op.cit.* p. 68.

³⁷ LEBAHN A., *op.cit.*, p. 833.

Karabakh, les revendications pour l'indépendance dans une grande mesure basé sur des causes économiques chez les pays Baltes, et, en fin de compte, la manifestation antirusse en Asie centrale³⁸. En revanche, l'explosion de cette vague de nationalisme a sapé la notion très soigneusement entretenue pendant sept décennies de l'empire soviétique - l'union harmonieuse des nations sœurs.

Ensuite, politiquement l'Asie centrale, à l'époque de *Perestroika*, s'est montrée à l'encontre des réformes issues de Moscou. Premièrement, car elle était toujours la région qui fut subventionnée par la capitale de l'Union soviétique, la population centreasiatique manifesta contre le prolongement de son statut de tiers monde soviétique, autrement dit le statut de la région assistée. Donc, une certaine d'hostilité au sein de la population autochtone envers l'élite du Parti communiste locale ainsi que le désir de rompre tout le rattachement avec les valeurs slaves se poursuivirent. En l'occurrence, l'Union soviétique dut faire face à trois majeurs défis issus de l'Asie centrale : l'islam, résurgence de nationalisme avec les éléments islamiques et l'Afghanistan³⁹.

De 1987- 1991, à l'instar d'éclatement de diverses vagues de mouvements nationalistes au Caucase et aux pays Baltes, l'islam se mit à l'explosion en Asie centrale, profitant de l'ambiance de liberté politique. En revanche, les fonctionnaires du Parti communiste furent choqués par l'intérêt actif et robuste que la population régionale manifestait envers cette religion. Ainsi, la répercussion de *glasnost* ne se fit pas à attendre. Plusieurs partis et mouvements informels à la base de religion apparaîtraient dans la vie quotidienne sociale et politique des habitants indigènes d'Asie centrale. Puis, suite à l'adoption de la loi de 1990 sur la liberté religieuse, plusieurs mosquées, qui furent autrefois interdites, se réclamèrent de leur réouverture alors que la Direction Spirituelle des Musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan fut permis d'avoir le Coran d'Othman conservé à l'Ermitage depuis le temps des Bolchéviques⁴⁰. Cette période marque le point focal à l'égard de surgissement de l'islam en Asie centrale.

En effet, la guerre en Afghanistan a joué le rôle fondamental concernant le statut de l'islam dans la région centreasiatique lors des années 1987 -1991s. D'abord, c'est lors de cette guerre que les jeunes musulmans d'Asie centrale, qui étaient enrôlés dans l'armée Rouge afin de combattre les moudjahidines afghans, avaient saisi l'occasion d'établir les liaisons avec leurs

³⁸ RUPNIK J., « Gorbatchev face aux nationalités », *Politique étrangère*, 1989, vol. 54, n° 2, pp. 238-242.

³⁹ Ibid. p. 242.

⁴⁰ POUJOL C., *op.cit.* p. 46.

homologues religieux. Les combats sévères entre les forces de l'URSS et les afghans ont révélé aux musulmans soviétiques toute la rigueur et la fermeté que l'islam en tant qu'une religion était capable de fabriquer, c'est-à-dire produire un comportement d'une telle obstination chez les combattants moudjahidines. Comme Ahmed Rashid remarque, les musulmans d'Asie centrale furent profondément touchés par le « zèle » religieux que manifestaient les afghans⁴¹. Ensuite, c'est par les moudjahidines que les soldats musulmans centraasiatiques arrivèrent à apprendre la conception de *l'oummah*, le sujet qui s'est fait diffusé rapidement dans toute l'Asie centrale ultérieurement.

Le contact avec les musulmans à l'extérieure de l'Union Soviétique ainsi que la montée de nationalisme se reposant sur l'islam comme le poteau identitaire des habitants d'Asie centrale avaient des répercussions substantielles par rapport à l'émergence d'extrémisme religieux. Notamment, c'est au sud du Kirghizstan et Tadjikistan que les autorités enregistrèrent les premières pistes d'une forme radicale de l'islam lors de la période de *glasnost* et *Perestroika*. En particulier, les prédicateurs étrangers qui ont clandestinement traversé la frontière soviétique commencèrent à diffuser dans la région des cassettes, publications et tracts de propagandes fabriquées en Arabie saoudite ou Pakistan. Le message principal de cette propagande visait à instaurer l'Etat islamique à travers l'Asie centrale afin de créer *l'oummah* sur ce terrain. Puis, le berceau de cette forme fondamentale de l'islam fut la vallée du Ferghana, la zone d'Asie centrale qui était toujours active et riche en termes de développement de l'islam durant et avant de l'établissement de l'Union soviétique⁴².

Au fond, l'apparition de l'islam radical posa un grand défi à tous les gouvernements nouvellement formés pour toute une série de menaces que le dernier engendrait. Le phénomène de radicalisme, qui ne s'était jamais manifesté jadis, attaquait *a priori* les institutions politiques de l'Etat, mettait en question sa légitimité et poursuivait le but de dominer toute entière de l'Asie centrale. Par ailleurs, le risque le plus funeste et néfaste issu de cette forme d'islam fut le fait que les extrémistes acquiesçaient aux méthodes les plus radicaux afin de parvenir à leur but. Donc, à force de danger croissant d'implantation des extrémistes, les gouvernements centraasiatiques se sont mirent à empêcher et prévenir la diffusion régionale du radicalisme religieux. En revanche, cela suscita la nécessité de rechercher les causes et racines de surgissement et développement de phénomène de fondamentalisme ce qui *à fortiori* peut trouver dans le processus de transformation sociale des sociétés d'Asie centrale.

⁴¹ AHMED R., *op.cit.* p. 49.

⁴² POUJOL C., *op.cit.* p. 46.

c. Les répercussions sociales.

Quant aux changements sociaux, plusieurs facteurs importent de considérer par rapport à la transformation sociale qui avait basculé de fond en comble la société soviétique. En fait, pendant sept décennies de pouvoir, l'Union soviétique a bien réussi de créer l'empire qui se reposa sur l'idéologie de marxisme-léninisme, l'économie planifiée socialiste et le pouvoir hautement autocratique. Les institutions à l'intérieur de cet empire propageaient l'athéisme en tant qu'un composant majeur de l'idéologie marxiste, opprimaient toutes formes d'opposition politique pour conserver l'unité et l'intégralité des nations le composant et, en fin de compte, pratiquait plus ou moins avec succès le système d'économie centralement planifiée.

Cela évidemment démontre le fait qu'en tant que l'empire, les normes et valeurs que l'URSS propageait et imposait sur sa population avait bien pénétré la vie sociale de ses habitants. De toute façon, le défaut de ce facteur prouverait bien l'incapacité de l'Etat de créer les communistes. D'ailleurs, le contrôle ubiquiste du domaine social est une condition obligatoire chez Baechler qui met en relief que la fin logique de l'empire est de construire la politique universelle et de dominer en termes de pouvoir sur « toutes les activités sociales »⁴³. Selon Baechler, le pouvoir de l'empire est caractérisé par la présence de sa nature forte et envahissante dans la sphère sociale et qui par la suite coexiste avec les « ordres religieux, technique, économique, moral... »⁴⁴.

Ensuite, sept décennies de l'existence de la société qui unifiait au sein les nations de même que les ethnies différentes manifestes le fait que l'URSS a bien réussi de former la société cohérente et intégrative. Notamment, dans l'univers soviétique chaque individu était capable d'intégrer sa fonction sociale au sein de la société socialiste et ainsi partager la vie collective communiste. Emile Durkheim explique que cet état de l'intégration des fonctions sociales individuelles afin de créer l'harmonie et cohérence dans la société est dû à la solidarité organique. C'est-à-dire, la solidarité ce qui se fonde sur la division du travail et la spécialisation des fonctions individuelles dans la société⁴⁵. D'ailleurs, cette spécialisation des fonctions sociales individuelles dans la société moderne fait logique du ciment, lien social entre les membres de la société. Autrement dit, la liaison entre les individus se tisse à force de la division du travail ce qui établit l'équilibre social.

⁴³ BAECHLER J., « Le gigantesque impérial », *Communications*, 1985, n° 1, p. 27.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ DURKHEIM E., *De la division du travail social*. Paris, Les Presses universitaires de France, huitième édition, 1967, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », pp. 112-119.

Les pays d'Asie centrale trouvèrent cet équilibre social qui, en revanche, se reposait fortement sur l'identité communiste ainsi que l'identité islamique (la dernière est tout de même contrôlée par les autorités) lors de l'Union soviétique. Puis, il semble que c'est grâce au lien social fondé sur la solidarité communiste et à la fois islamique que les membres de la société soviétiques d'Asie centrale trouvaient l'aisance de faire la partie du groupe musulman de région centreasiatique. C'est-à-dire, les indigènes centreasiatiques représentaient une société, autrement dit un groupe soviétique, chaque membre duquel avait l'engagement social sur la base de l'identité à la fois communiste et musulmane. Puis, il convient de remarquer que ces valeurs ont profondément contribué à la cohésion et l'harmonie de l'existence des communautés centreasiatiques lors de toute la période de règne de l'empire soviétique.

Il convient de remarquer également que l'identité islamique, c'est-à-dire, le fait d'être le musulman en Asie centrale fut *à priori* un phénomène social. C'est-à-dire, les musulmans d'Asie centrale, quoique qu'ils n'aient pas pratiqué véritablement l'islam, en d'autres termes ne n'aient pas suivi le règlement de courant, voire n'aient pas été capable de lire arabe, se considéraient quand même des musulmans pour simplement de faire la partie de la société dont ils se trouvèrent. C'est ainsi que Jeremy Gunn dans son article consacré au développement de l'identité islamique en Asie centrale propose que d'être un musulman pour un individu ordinaire de l'Asie centrale signifie « de faire la partie de l'identité intégrale et constitutive de la majorité de population » régionale⁴⁶.

Par conséquent, cette dimension sociale de l'identité islamique correspond bien à la situation dont nous a proposé par la théorie de la solidarité durkheimienne. Notamment, c'est ce que les individus trouve l'harmonie de partager la vie collective, car ils professent un but commun, *id est* la solidarité, et maintiennent les liaisons sociales au sein de la société. Puis, l'autre dimension sociale de l'identité islamique en Asie central fut le fait que le dernier avait toujours fourni le plateau pour les habitants indigènes de se distinguer en face des autres membres du groupe régional, notamment, c'est la population chrétienne⁴⁷.

Ensuite, l'identité islamique était également un élément présent dans la partie de la conscience commune de la population centreasiatique. Au fait, il faut avant tout définir la signification de la conscience commune. Chez Emile Durkheim, le mot se traduit comme « l'ensemble des

⁴⁶ GUNN J., *op.cit.* p. 391.

⁴⁷ *Ibid.* p. 391.

similitudes sociales » demeurant dans les individus, *id est* la société, ce qui ne doit pas être mélangé avec la conscience individuelle qui varie souvent⁴⁸. Donc, ces similitudes sociales dans le cas de l'Asie centrale peuvent fortement référer aux valeurs islamiques, car selon Navahandi, sociologue et expert qui étudie les l'islam dans les pays en voie de développement comme les Etats d'Asie centrale, le sentiment d'appartenance à l'islam prenait « une forme d'expression ethnique liée à la conscience nationale » dans chaque république centreasiatique⁴⁹.

Ainsi, il en résulte que dès le début la religion, *id est* l'islam, se révélait comme un composant fondamental de la conscience commune des indigènes d'Asie centrale ce qui opposait à la politique de l'athéisme de l'Union soviétique. En fin de compte, il convient de remarquer que c'est à la base telles normes et valeurs que la solidarité se produisit entre les individus des sociétés d'Asie centrale. Et la solidarité est le constituant *sine qua non* qui établit l'équilibre social et tisse les individus ensemble à l'intérieur de la société chez Emile Durkheim.

Néanmoins, il faut également envisager la dimension de l'identité communiste qui existait en Asie centrale lors de l'époque de l'Union soviétique et tenter de voir dans quelle mesure elle a joué le rôle en qualité du composant de la solidarité sociale. En effet, l'empire soviétique a bien réussi de mettre en vigueur l'idéologie du communisme dans la vie sociale des peuples de tout les Etats que la composèrent. De fait, cette logique fait partie de la fonction du pouvoir de l'empire de dominer toutes les activités sociales, d'après la définition de sociologue Baechler⁵⁰.

Certes, en Asie centrale la mise en œuvre de l'identité communiste se heurtait largement contre l'islam. En particulier, car la religion fut présent toujours dans le terrain avant d'arrivée des Bolcheviques, il a fallu du temps pour le Parti soviétique de socialiser les habitants autochtones afin de les transformer en citoyens communistes. Comme il était démontré auparavant dans l'histoire de la politique du Parti communiste envers les peuples centreasiatiques, il fallait combattre l'islam du terrain ou dans une grande mesure limiter et contrôler sa rôle pour qu'il ne fût pas l'obstacle à la construction du communisme en Asie centrale.

Ainsi, au fil du temps, avec l'émergence de nouvelles générations qui étaient éduquées et formées dans l'ambiance soviétique, les indigènes d'Asie centrale apprirent la notion du communisme, c'est-à-dire, d'être un citoyen communiste. Puis, cela, par conséquent, a réussi de

⁴⁸ DURKHEIM E., *op.cit.* p. 81.

⁴⁹ NAHAVANDI F., Consulté le 11 mars 2009.

⁵⁰ BAECHLER J., *op.cit.* p. 27.

créer la notion de la solidarité communiste sur la base de l'idéologie marxiste-léniniste. Pourtant, au sein de la société centreasiatique, il existait une caractéristique spéciale dont il faut considérer. En particulier, comme d'après l'affirmation de Nahavandi, les valeurs islamiques qui engendraient la conscience nationale au niveau ethnique ou national, les valeurs et normes de faire partie de la citoyenneté du socialisme produisaient la conscience collective, qui conformaient harmonieusement à la politique du Parti communiste. En d'autres termes, nous pouvons en déduire l'hypothèse suivante. Tandis que l'islam n'était pas bien salué par les fonctionnaires soviétiques, en raison de laquelle il devait développer d'une manière clandestin, les éléments de la solidarité communiste développaient et de plus étaient soutenus *à fortiori* et *de jure* par les pouvoirs soviétiques.

Donc, en termes sociaux, le communisme se révélait en tant que le composant qui était présent d'une façon fort dans les communautés d'Asie centrale, et ainsi il en résulte que cet élément fournissait la base de la solidarité entre les individus au niveau formel. Selon Durkheim, la cohésion sociale dans les rapports des individus se fortifie par le processus de diversification des activités à la base de laquelle se trouve la solidarité – béton de la morale « est morale, peut on dire, tout ce qui est source de la solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme »⁵¹. Dans cette manière, il en résulte que le rapport entre les individus dans la société communiste se formait sous la solidarité du communisme en cadre d'idéologie marxisme-léninisme.

Il fallait bien comprendre la dimension de la question de l'identité issue du système soviétique ainsi que l'islam en Asie centrale afin de procéder au temps de rupture, c'est-à-dire, la discontinuation de la période du communisme. D'abord, il convient de remarquer qu'à cause de la transition de l'économie socialiste à l'économie de marché, la situation très difficile a surgit vis-à-vis des habitants d'Asie centrale. La raison principale de cette question était l'héritage du système économique de l'Union soviétique. Particulièrement, tout au long de l'URSS Moscou accordait aux États centreasiatiques la production des matières premières destinées aux pays les plus industriels qui furent, notamment, les États soviétiques de l'Europe de l'Est. Puis, une telle organisation de l'empire soviétique de la division du travail a abouti à la politique de dépendance qui était acquis par chaque État de l'Asie centrale à l'aube de leurs indépendances. Ainsi, l'éclatement de la crise économique qui poursuivit la transition a débouché sur la création de l'inégalité profonde au cœur des couches différentes de la population régionale. Cela, ensuite, a provoqué une chute essentielle de niveau de vie rendant la majorité des habitants au-dessus du

⁵¹ DURKHEIM E., *op.cit.* p. 137.

seuil de pauvreté⁵². Par conséquent, cette situation a déclenché de nombreux problèmes de caractère social.

Donc, Ensemble des problèmes issus de la transformation politique et économique ont débouché à l'effet de bouleversement social au sein de la société. En d'autres termes, une situation de la société qui pourrait, dans une large mesure, s'inscrire dans l'état qualifié de « l'état d'anomie » chez sociologue Durkheim. Particulièrement, c'est la situation de la société lorsque la division du travail ne produit pas de solidarité sociale, autrement dit le lien social entre les individus cesse de fonctionner⁵³. Ensuite, il est démontré que dans l'état d'anomie les individus se sentent isolés alors que les règles permettant aux individus de vivre ensemble disparaissent et les rapports entre les un aux autres s'écroulent.

La crise économique est parmi l'une des trois causes majeures qui peuvent aboutir au dysfonctionnement de la division du travail durkheimien et, en conséquence, provoquer l'état d'anomie sociale. En particulier, Durkheim constate qu'une telle crise cause *à priori* la « rupture partielle de la solidarité organique »⁵⁴. Ainsi, la transition à l'économie de marché en l'URSS a sans doute créé la crise, car elle s'est révélé par les effets profondément nuisibles que la chute avait entraînés : le chômage croissant, mauvais processus de la privatisation des entreprises, la faillite des industries etc. Si on applique cette hypothèse dans le cas des pays d'Asie centrale, il devient évident que les conséquences de la crise lors de la transition économique peut-être ont abouti aux difficultés de rupture partielle de la solidarité organique. En l'occurrence, la population de l'Asie centrale ont subi le relâchement de leurs rapports sociaux individuels de même que le vacillement des spécialisations de la division du travail sociale. Donc, il en résulte que l'état d'anomie était d'emblée le résultat de la crise soviétique.

Le premier facteur dont il faut envisager à l'égard d'anomie au temps de rupture soviétique c'est la disparition de l'identité communiste. En fait, plusieurs chercheurs constatent le fait que la répercussion de ce phénomène a débouché sur le « vacuum » idéologique dans les esprits des individus centraasiatiques ainsi que tous les citoyens soviétiques⁵⁵. La disparition des institutions politiques et économiques de l'ancien système est la raison principale qui a déclenché cet incident. Par conséquent, les personnes se sont trouvées isolés car les structures

⁵² KELLNER T. & DJALILI M., *Géopolitique de la nouvelle Asie centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 3e éd., 2003, Coll. « Publications de l'Institut universitaire de hautes études internationales », p. 55.

⁵³ DURKHEIM E., *op.cit.* pp. 104-105.

⁵⁴ Ibid. p. 105.

⁵⁵ EVANS L., « The Rise of Islamic Extremism in Central Asia », UCLA International Institute, <http://www.international.ucla.edu/article.asp?parentid=23631>, Consulté le 13 août 2009.

institutionnelles de la société ont radicalement changé d'un régime à d'autre. Nous trouvons chez l'état d'anomie durkheimien le même caractère des membres de la société, c'est-à-dire, l'isolation individuelle des personnes suite à l'incapacité des normes et valeurs sociales à canaliser et contrôler les individus.

En particulier, la désintégration des normes qui règlent les groupes peut aboutir aux conflits et même sur les suicides anoniques. En fait, à titre de l'exemple, l'évènement qui s'est produit à Almaty, l'ancien capital du Kazakhstan lors de règne soviétique se ressemble beaucoup à ce cas. Notamment, en face de la pleine crise économique, le dernier chef de l'URSS Gorbatchev a décidé de changer le dirigeant du parti communiste kazakh Din Muhammad Kunaev. Celui-ci provoqua les émeutes à Almaty le 16 décembre 1986 organisées par les habitants indigènes, c'est-à-dire, les kazakhs⁵⁶. Vu qu'il était la première fois qu'un tel évènement s'est produit en Asie centrale lors de la période de l'URSS, il manifeste bien le début de la rupture de l'intégralité soviétique basée sur l'identité communiste ce qui autrefois engendrait toujours la solidarité collective soviétique. Donc, l'évènement témoigne de fort rapprochement avec l'état anonique durkheimien.

D'ailleurs, l'éclatement des conflits dans les autres régions de l'Asie centrale, surtout entre les ethnies, principalement à cause de problèmes économiques se sont violemment manifestés partout. En mai 1988, les émeutes se sont déclenchées à Achgabat, aujourd'hui la capitale de Turkménistan. La cause principale de la révolte était les jeunes qui se plaignaient de manque d'emplois⁵⁷. En outre, en juin 1989, une dispute farouche éclata dans la vallée de Ferghana entre les groupes Ouzbèkes et les Turcs machketians qui avait débouché sur la mort des dizaines de personnes⁵⁸. Finalement, le plus violent forme de conflit en Asie centrale a eu lieu au sud du Kirghizstan, aussi dans la vallée de Ferghana entre des ethnies kirghizes et ouzbèkes en 1990. Ce conflit ethnique frappa les yeux par le degré de haut et sauvage violence articulé dans l'affrontement. Ahmed Rashid notamment l'a commenté « des centaines de personnes furent tuées dans une orgie de violence ethnique (les corps des fermiers furent suspendus à des crochets de boucher au bazar d'Och) »⁵⁹. Ainsi, tout cela manifesta incontestablement le fait que l'Union soviétique n'était pas capable de maintenir l'ordre à l'intérieur de l'empire, car les normes sociales de la société communiste sont devenues faibles et fragiles à régler.

⁵⁶ POUJOL C., *op.cit.* p. 45.

⁵⁷ AHMED R., *op.cit.* p. 54.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

Il convient de remarquer que l'identité communiste était imposée par le Parti communiste et ainsi la solidarité dont elle produisait au sein de la société était d'emblée une solidarité formelle, c'est-à-dire, construite, fondée, créée à force des institutions socialistes. Il en résulte que la perte de l'identité communiste par les habitants de l'Asie centrale ne s'agissait guère de la perte de leur identité islamique. L'identité religieuse, en revanche, toujours demeurait au cœur des indigènes centraasiatiques et ainsi restait la source de la solidarité informelle de la population. Ensuite, dans la description détaillée de la situation d'anomie sociale, Durkheim constate que lorsque l'anomie affecte la société, les individus perdent un certain nombre de repères qui vacillent la consolidation des fonctions sociales⁶⁰. Dans ce contexte, nous pouvons constater que les repères perdus dans le cas des sociétés centraasiatiques ont abouti à la création de vacuum idéologique dans les esprits des habitants régionaux. En l'occurrence, cela a contribué au relâchement du lien social entre les individus aboutissant, par la suite, à l'état d'anomie.

Ensuite, d'après Durkheim d'autre cause de l'état d'anomie est issu de l'éparpillement de l'univers intellectuel. Notamment, c'est la division des intellectuels en de nombreuses spécialités qui cause la fragilisation de la science. En fait, Durkheim accorde une grande attention à la science en tant que la partie la plus essentielle de la morale « c'est que la science n'est autre chose que la conscience portée à son plus haut point de clarté »⁶¹. De pair avec cette confirmation, le sociologue constate que c'est l'intelligence guidée par la science qui rend la société souple en face de changement ou transformation. Ainsi, la science et intelligence joue la partie fondamentale dans la vie collective de la société.

En effet, lors de la transformation soviétique à la veille de l'indépendance, le chômage dans les pays centraasiatiques a crû d'une façon rapide et incontrôlable. A titre de l'exemple, au Kirghizstan il y avait 16% des jeunes kirghizes non employés alors qu'en Turkménistan le taux de chômeurs comptait 19, 3% des turkmènes⁶². Cette difficulté économique omniprésente toucha principalement les ouvriers, y compris également les personnes diplômées, qui sont devenus des victimes du chômage croissant. Ainsi, beaucoup de scientifiques et savants se sont trouvés sans emplois à cause de la restructuration économique. Donc, celui-ci également met en relief que la situation proche de l'état d'anomie s'est produite au sein de la société d'Asie centrale, car la crise a frappé fort la science pendant la transition économique, sociale et politique.

⁶⁰ DURKHEIM E., *op.cit.* pp. 104-116.

⁶¹ Ibid. p. 58.

⁶² ROY O., « Caucase et Asie centrale soviétique : vers la balkanisation », *Politique étrangère*, 1989, vol. 54, n° 3, p. 461.

D. La réislamisation : l'islamisme – le remède à l'état d'anomie ?

La situation anémique dans lequel l'équilibre social est vacillé nécessite la restauration du lien social entre les individus afin de rassurer la cohésion et rapport individuel. Dans ce contexte, suite à l'arrivée de l'indépendance, le gouvernement de chaque Etat centreasiatique nouvellement formé a accordé l'attention considérable à l'islam en qualité de composant qui fait la partie fondamentale de la conscience nationale. Cette démarche s'inscrit précisément dans le processus de la construction de l'Etat-nation à la base du patrimoine du passé. D'autre part, il se peut qu'il se traduise comme la tentative de l'Etat de remplir le vacuum idéologique crée suite à la rupture du système communiste, notamment, la disparition de l'identité communiste. Donc, le renforcement de la conscience nationale, y compris l'islam, représentait un moyen primordial, en termes sociaux, à restaurer l'équilibre social.

Cependant, une autre explication suggère que la réislamisation croissante suite la chute de l'empire soviétique a été également un moyen pour les nouveaux dirigeants nationaux de consolider leurs pouvoirs en accentuant l'islam. Notamment, c'est le cas de président Islam Karimov de l'Ouzbékistan qui, à force d'un fort patrimoine islamique du peuple ouzbèke, a accentué la religion en tant qu'un outil de légitimation de son autorité. Ensuite, c'est dans cette même période que l'islam radical a surgit dans le terrain, menaçant la sécurité des habitants centreasiatiques par ses revendications politiques fondamentales et extrémistes. Donc, il nous nécessite d'aborder chaque de ses points afin de démontrer que toute tentative visait à réparer la situation anémique dans les sociétés centreasiatiques.

a. Construction de l'Etat-nation

Dans son œuvre dédié à la recherche de nationalisme et plus précisément à la recherche des fondements de la montée de nationalisme ainsi que la construction des Etat-nations, Benedict Anderson explique que les Etats-nations essaient de rajeunir leurs passés afin de mieux construire leurs future⁶³. Ensuite, Anderson définit les Etat-nations en tant que les communautés imaginaires l'identité desquelles est racontée car ils ont oublié leurs passés. Ainsi, suite à l'arrivée de l'indépendance, les Etats centreasiatiques se sont mit à la recherche de

⁶³ BENEDICTE A., *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 1-6.

leurs identités nationales. Le gouvernement de chaque Etat poursuit le processus qui se qualifie de « désoviétisation », c'est-à-dire, l'effacement des symboles soviétiques et mise en œuvre des éléments nationaux. *A priori* une telle politique a exigé « l'édification d'un symbolique identitaire » dans chaque pays de l'Asie centrale⁶⁴.

Dans ce contexte, les gouvernements de chaque pays centreasiatique accorda une attention primordiale à rajeunissement de leur propre histoire nationale de l'Etat, se référant surtout aux héros nationaux ainsi que les traditions et les coutumes nationales. Puis, le processus de nationalisme utilisait largement les techniques de l'Union soviétique qui définit les ethnies centreasiatiques à la base de la langue. En particulier, le système soviétique percevait les ethnies en Asie centrales n'ayant « rien de racial et peut en fait intégrer d'autres populations locales dans la mesure où elles sont linguistiquement assimilées et de culture 'musulman' »⁶⁵. Autrement dit, la première démarche était l'accentuation sur la langue en tant qu'un élément de distinction en face des autres nationalités régionales. A cet égard, le Turkménistan et l'Ouzbékistan furent les premiers Etats qui ont abandonné l'alphabet cyrillique en 1990, qui était le symbole de russification, et adoptèrent l'alphabet latin car elle représentait le synonyme de la modernité. Enfin, cette démarche paraît d'avoir beaucoup de rapprochement avec le modèle de la Turquie⁶⁶.

Ce processus de renforcement de la langue ethnique aida aux gouvernements de relever, d'une part leur propre titulaire ethnique, d'autre part évincer les éléments de langue russes des sphères différentes de la vie sociale des habitants indigènes. Ainsi, chaque Etat exigea tout les fonctionnaires de se servir de la langue d'Etat : les universités exigèrent les étudiants de passer l'examen de la langue nationale comme la condition obligatoire pour l'admission, même les postes les plus influentes sont de plus en plus nationalisées, comme par exemple en 2000, le président kirghize Askar Akaev introduit l'examen de la langue nationale aux candidats pour les présidentielles lequel il avait réussi et subséquemment était réélu⁶⁷. En fin de compte, l'accentuation sur la langue nationale poursuit au fond deux objectifs : premièrement, de s'opposer aux russophones, deuxièmement, de s'identifier vis-à-vis les autres républiques voisines. Cette logique d'identification nationale avait de forte ressemblance avec la politique d'Union soviétique de distinction des ethnies à partir de dissimilitudes linguistiques⁶⁸.

⁶⁴ LARUELLE M. & PEYROUSE S., *op.cit.* p. 60.

⁶⁵ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine, op.cit.*, p. 76.

⁶⁶ LARUELLE M. & PEYROUSE S., *op.cit.* p. 61.

⁶⁷ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine, op.cit.* p. 79.

⁶⁸ Ibid.

Ensuite, de pair avec l'accentuation de l'histoire nationale, la suppression des symboles russophones commencèrent dans tous les pays. Ainsi, les noms des rues qui reflétaient les héros soviétiques où russes furent débaptisés à l'honneur des noms des héros nationaux. Les monuments, qui avaient représenté les grands hommes jouant le rôle fondamental dans la construction du socialisme, furent déplacés. Par exemple, le monument de Lénine dans la place Karl Marx à Tachkent, Ouzbékistan, était remplacé par le statut de Tamerlan⁶⁹. En effet, c'est dans la figure de Tamerlan, un personnage mal décrit et mal propagé pendant l'Union soviétique, que l'Ouzbékistan trouva son idéal de l'héros national, fondateur de l'Etat-nation ouzbèke. A Douchanbé, au Tadjikistan, le statut de Lénine fut remplacé par un célèbre écrivain persan Firdoussi⁷⁰. Ayant une forte similitude au niveau de la langue et la culture avec la civilisation persane, le Tadjikistan surtout mit en relief ce rapprochement historique au cours de la construction d'Etat-nation tadjik.

En ce qui concerne le Kirghizstan et le Kazakhstan, c'est à force des relations proches avec la Russie de même que la forte présence de population slave l'intérieur de ces deux Etats que le processus du nationalisme s'avança d'une manière relativement douce. En particulier, les Etats n'ont pas changé l'alphabet cyrillique. Il semble que c'est surtout Kirghizstan qui avait décidé de tenir à ses fonds soviétiques précédant. A titre de l'exemple, alors que tous les pays d'Asie centrale ont soit démolit soit modifié profondément leurs musées nationales, c'est seul Kirghizstan qui avait gardé jusqu'à ces jours plusieurs établissements de musées consacrées à l'époque soviétique⁷¹. En revanche, Kazakhstan avait réorganisé ses musées et de plus en avait construit nouvelle à Astana qui conforme tout entièrement aux normes et valeurs nationales de nouveau Etat kazakh⁷².

Bref, chaque Etat essaya de relever les éléments historiques nationaux qui avaient été détruits sous le régime soviétique. Une quête pour les valeurs au niveau ethnie, tribu et clan qui avaient existé avant de l'établissement des pouvoirs soviétiques dans la région commence dans cette période de temps. Ainsi, les Etats accordent une grande attention à ses propres traditions et coutumes. Les symboles qui soulignent l'identité de nouvel Etat apparurent dans les drapeaux et emblèmes nationales. A titre de l'exemple, le drapeau du Kazakhstan rappelle le soleil de l'aigle et de la steppe, celui du Kirghizstan le cercle du soleil et la yourte, le Turkménistan mit l'image

⁶⁹ LARUELLE M. & PEYROUSE S., *op.cit.* p. 61.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid. p. 62.

des cinq divers tapis représentant les cinq grandes tribus différentes du pays⁷³. Chacun de ces symboles fait preuve de l'identité particulière appartenant au patrimoine national de l'Etat qui n'avait aucunes relations avec l'histoire soviétique.

Finalement, il convient de remarquer que la construction de la structure nationale fut une étape logique chez Etats d'Asie centrale afin de consolider l'indépendance et obtenir la reconnaissance internationale de statut de l'Etat souverain au sein de la communauté mondiale. De plus, vu que la disparition de l'identité communiste et la création de vacuum idéologique avaient des perturbations profondes au fond de la population régionale, chaque nouvel Etat devait rétablir l'équilibre social en cherchant les moyens différents dans la réédification identitaire basée sur l'histoire nationale.

b. Le contrôle de l'islam et la légitimation du pouvoir

En fait, une forte place dans le processus de la construction identitaire nationale suite à l'arrivée de l'indépendance fut accordée précisément à l'islam. D'une part, la fin de la politique soviétique d'athéisme militant qui visait toujours démolir ou briser l'influence religieuse dans les cercles familiales et largement la vie quotidienne des indigènes centraasiatiques avait laissé par la suite l'islam se développer en pleine liberté. D'autre part, les nouveaux leaders des Etats d'Asie centrale se sont rendu compte de l'importance de l'islam comme le moyen essentiel de parvenir à la légitimation de leurs pouvoirs. Donc, les valeurs religieuses ont joué un rôle important surtout dans l'échiquier politique. L'exemple notable concerne surtout de cas de l'Islam Karimov - le président de l'Ouzbékistan depuis la chute de l'URSS.

Dès le début le président ouzbèke Islam Karimov s'est mis à jouer la carte religieuse dans la consolidation de son pouvoir. Cela s'explique par le fait que les ouzbèkes disposent d'une riche histoire de civilisation par rapport à l'islam. Etant au fond sédentaire, la nation ouzbèke est le seule peuple en Asie centrale qui toujours occupait le cœur des berceaux de l'islam depuis VIII^{ème} siècle, notamment, ce sont les villes comme Samarcande, Bukhara et la vallée de Ferghana⁷⁴. Par ailleurs, en face de l'islam radical qui s'est révélé à la veille d'indépendance, il fallait de contrôler attentivement le développement de la religion dans l'Ouzbékistan et ainsi construire les structures étatiques qui en seraient occupées.

⁷³ Ibid. p. 63.

⁷⁴ AHMED R., *op.cit.* p.76.

Ainsi, lors de processus de la construction de l'Etat-nation en Ouzbékistan, diverses couches de la population ouzbèke, notamment, les jeunes, les ouvriers de ville, les vieux ainsi que les femmes ont manifesté un vif, croissant intérêt en l'islam. Par conséquent, selon les experts c'est précisément en Ouzbékistan que le plus fort sorte de rajeunissement religieux avait prit racine en comparaison aux autres Etats centraasiatiques⁷⁵. Ensuite, il reflète l'autre raison pour laquelle président Islam Karimov devait tenir en compte de la dimension religieux pour arriver et gérer efficacement sa fonction présidentielle. Les exemples notoires étaient le vœu sur le Coran que le président avait publiquement fait lors son inauguration en 1992 et le pèlerinage à Mecque dont il avait organisé un peu plus tard. Ces activités manifestent le fait que le président manipulait les valeurs religieuses, qui sont fort présentes dans la société ouzbèke, à son avantage. En outre, comme Jeremy Gunn confirme, *à priori* ces démarches religieuses du président ouzbèke étaient orientées envers la consolidation du fauteuil présidentiel, quelque soit le niveau de son vraie foi en islam⁷⁶.

En fait, nous voyons une forme de l'instrumentalisation de religion dans l'échiquier politique vis-à-vis le peuple qui possède les valeurs riches de religion. De plus, en tant que l'ancien premier secrétaire du Parti communiste en Ouzbékistan et ce qui présidait au sommet de pouvoir depuis 1980, aujourd'hui Karimov met en vigueur une politique très sévère envers l'opposition politique dont les membres sont souvent accusés d'être les extrémistes religieuses, *id est* les islamistes, ou d'appartenir aux telles groupes. Cette stratégie sert principalement à justifier la politique hautement autocratique d'Etat (c'est effectivement la plus répressive par rapport aux autres Etats d'Asie centrale). Selon plusieurs experts et chercheurs, cette stratégie fournisse l'« instrument » convenable pour l'Etat d'excuser l'écrasement de toutes formes de l'opposition politique⁷⁷.

Ensuite, à l'intérieur de l'administration gouvernementale, le président Islam Karimov mène « le patronage politique », héritée du système soviétique. En particulier, car à l'intérieur de l'Ouzbékistan le plus haut échelon de pouvoir est partagé entre les chefs de trois principaux clans du pays – Samarkand-Jizzak, Tachkent et Ferghana, Karimov mélange souvent ses favoris au sein de ces tribus capitaux afin de garder l'équilibre de la puissance au milieu des côtés qui luttent pour pouvoir central. Cette technique est assurément héritée du système soviétique qui,

⁷⁵ LOUW M., *Everyday Islam in Central Asia*, Oxon: Routledge, Francis and Taylor Group, pp. 22-24.

⁷⁶ GUNN J., *op.cit.*, p. 402.

⁷⁷ MCGLINCHEY E., « Making of Militants in Central Asia », *Central Asia and Its Neighbors: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Duke University Press, 2005, n °3. p. 339.

ensuite, basée sur la distribution de la richesse d'Etat entre les personnes influentes et importantes dans l'échiquier politique⁷⁸.

Par ailleurs, historiquement l'Ouzbékistan était toujours le centre économique et religieux de l'Asie centrale lors de l'Union soviétique. C'est à Tachkent que Staline avait ordonné d'établir la Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale et du Kazakhstan, comme nous avons vu auparavant. C'est à partir de Tachkent que le régime de Brejnev avait accueilli les premiers musulmans étrangers – le résultat de la politique de l'instrumentalisation de l'islam par le Parti communiste afin d'établir la connexion avec le Moyen-Orient. Dans cette manière, ce n'est pas surprenant de voir Karimov, en tant que l'ancien membre de Parti communiste, de mener une politique vise à manipuler l'islam à ses bénéfices.

Cependant, l'autre revers de la médaille s'agit que Karimov instrumentalise la religion non seulement atteindre la légitimation du pouvoir mais aussi de garantir la sécurité dans le pays. En particulier, en face des conditions économiques pitoyables dans lesquelles l'Ouzbékistan se plonge, les croissants nombre des mouvements radicaux islamiques se sont mit de combattre l'autorité de Karimov suite à l'arrivée de l'indépendance en Ouzbékistan. Cela a forcé le président de mettre en vigueur une sévère politique à l'égard de la religion. Notamment, l'administration de Karimov aujourd'hui contrôle toutes formes de religion à l'intérieur d'Etat. Puis, quoique l'Etat se réclame des pays démocratiques et laïques ce qui est écrit biens dans sa Constitution, l'idéologie de la séparation de l'Eglise et l'Etat ressemble fort à celle de la forme l'URSS a pratiqué⁷⁹. En particulier, c'est obligatoire pour les nouvelles mosquées de se registrer auprès le gouvernement, ce sont les fonctionnaires d'Etat qui désignent les postes importantes religieuses, par exemple, le leader de tout les musulmans en Ouzbékistan. Ensuite, très petit nombre des institutions officielles religieuses existent aujourd'hui et elles sont limitées aux établissements éducateurs, tels comme l'Université islamique à Tachkent et petites nombre des écoles religieuses (*les medreses*)⁸⁰.

Il semble que tous ces mesures sont *a priori* nécessaires vu que Karimov a confronté la montée de fondamentalisme islamique qui attaque son autorité depuis le début de sa présidence. Notamment, en 1992, 1999 et 2005, il y avait une vague de perturbations sécuritaires dans l'Ouzbékistan, organisées, selon le témoigne du gouvernement, par les mouvements radicaux tels

⁷⁸ Ibid. pp. 336-340.

⁷⁹ ILKHAMOV A., "Uzbek Islamism: Imported Ideology or Grassroot Movement?" *Middle East Report*, No. 221. 2001, <http://www.jstor.org>, Consulté le 11 mai 2009

⁸⁰ Ibid.

comme le Mouvement islamique de l'Ouzbékistan et le Hizb-ut-Tahrir al-Islami, entre autre⁸¹. Ensuite, cela provoque de côté de Karimov de mener les répressions farouches contre toutes formes d'expressions religieuses à l'intérieur d'Etat qui ne sont pas enregistrées d'auprès le gouvernement. Ainsi, nous pouvons bien constater qu'il s'agit à la fois de la sécurité et la légitimation du pouvoir pour Karimov de mettre l'islam sous la férule du son régime autocratique.

Puis, il convient de remarquer que *de jure* l'Ouzbékistan pratique l'une des plus sévère forme de restrictions envers la liberté religieuse. C'est par le système des institutions légales que le gouvernement ouzbèke réussit à contrôler le développement de l'islam au sein de population. D'ailleurs, cette forme de restriction fournit l'occasion pour le régime de Karimov d'intervenir légalement dans l'échiquier religieux d'Etat. Ce fait va à l'encontre de la constitution de la république qui met en relief la laïcité complète d'Etat ouzbèke. Ainsi, l'article 31 de la constitution, qui désigne les droits principaux de l'homme comme la liberté et les responsabilités de citoyen, constate « Chacun a droit de professer n'importe quelle religion ou ne pas proclamer aucun. Et inadmissible la plantation forcée des regards religieux »⁸².

Donc, alors que la constitution apparemment proclame la liberté totale religieuse, l'implémentation *de facto* de la loi largement contredise et sape ce qui est formellement écrite. Selon le Groupe International de Crise (ICG) la République d'Ouzbékistan viole plusieurs lois sur l'expression de religion de l'homme. En particulier, selon cette NGO internationale, aujourd'hui la liberté de religion dans l'Etat est garantie qu'au niveau formel alors qu'en réalité le gouvernement ne suit pas ces lois⁸³. Par ailleurs, c'est à la base des codes criminels ainsi que d'autres lois supplémentaires que d'Etat réussit à limiter et punir les personnes dont le gouvernement perçoit comme des islamistes radicaux.

Ainsi, le code criminel ouzbèke sert *à priori* de l'outil principal de punir, limiter de même que d'observer les personnes qui, selon le gouvernement, entrent en relations avec les extrémistes religieux ou sont les extrémistes eux même. D'ailleurs, c'est une méthode de l'intimidation de prévenir et de plus faire peur aux jeunes musulmans d'Etat de ne pas s'engager avec les fondamentalistes. A titre de l'exemple, l'article 244-2 de la loi criminel proclame que l'établissement de l'organisation « extrémiste » ou « fondamentaliste » sera puni par

⁸¹ AHMED R., *op.cit.* p.81.

⁸² L'ambassade d'Ouzbékistan en France., « La liberté religieuse dans la République de Ouzbékistan », <http://www.ouzbekistan.fr/liberte.htm>, Consulté le 11 août 2009

⁸³ INTERNATIONAL CRISIS GROUP, « Central Asia: Islam and the State». *Asia Report*, 2003, n °59. p. 5.

l'emprisonnement de cinq à quinze ans⁸⁴. Le problème majeur issu de cette loi c'est ce que le code ne définit pas la signification exacte de mot « extrémiste » ou « fondamentaliste ». En conséquence, le manque de clarté permet la force de l'ordre ouzbèke d'amplifier l'application de la loi sur toutes couches de la population.

Ensuite, l'article 244-1 désigne que la personne qui diffuse les « vidéo, audio, cassette » qui possèdent les idées de « fondamentalisme, séparatisme et extrémisme » sera responsable selon la loi⁸⁵. Il y a également l'article 216-2 qui interdit la pratique de « prosélytisme » ainsi que « l'activité missionnaire » dans l'Etat⁸⁶. En fait, l'interdiction du prosélytisme ressemble beaucoup au système soviétique du contrôle de religion. Notamment, lors du régime soviétique toutes formes de prosélytisme était fort interdit en raison de politique d'athéisme. Selon les observateurs de Human Rights Watch, la loi sur le prosélytisme était l'outil le plus efficace pour l'Etat d'empêcher et emprisonner plusieurs musulmans qui, d'ailleurs, ne manifestent pas les signes d'extrémisme mais sont justement indépendants.⁸⁷

De l'autre côté, le code administratif de l'Ouzbékistan fournit un autre moyen outil pour empêcher toutes formes de développement de religion qui paraît hors du contrôle d'Etat. Dans cette manière, l'article 240 désigne que les punitions administratives seront appliquées aux personnes qui s'engagent dans les activités de prosélytisme. Les punitions durent de six mois de l'arrestation administrative et toutes autres formes d'infractions seront punies selon le code criminel⁸⁸. Selon les militants de Human Rights Watch, l'interdiction de prosélytisme est un moyen pour le gouvernement de rendre illégales toutes activités hors de permission d'Etat.

D'ailleurs, les militants de Human Rights Watch constatent le fait que le prosélytisme est le droit de l'individu « d'observer sa propre foi » ce qui vise à convertir les autres. Ainsi, l'interdiction de ce composant de droit de l'homme signifie la violation du droit légitime de l'individu⁸⁹. Ensuite, l'article 241 interdit toutes formes d'enseignement religieux si le dernier n'est pas enregistré avec l'Etat. Dans ce contexte, les citoyens sont défendus de mener l'enseignement religieux s'ils ne se sont pas inscrits dans les institutions étatiques. Ceux qui violent cette loi

⁸⁴ OSCE Bureau pour les institutions démocratiques et de droits de l'homme, "Criminal Code of Uzbekistan," le 9 mars, 2006, <http://www.legislationline.org/legislations.php?jid=56<id=15>, Consulté le 2 mars 2008.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ SHIELDS A. & Human Rights Watch (Organization)., *Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan*, New York, 2004, Human Rights Watch, p. 65.

⁸⁸ Ibid. p. 70.

⁸⁹ Ibid.

sont arrêtés pour quinze jours de l'arrestation selon le code administratif et jusqu'à trois ans de l'emprisonnement selon le code criminel.

A part de cette loi de contrôle étatique de religion, notamment islam, il y a également les décrets présidentiels qui sont mis en vigueur pour limiter le développement de religion hors de la vue d'Etat. Ainsi, le plus notable décret du président était en vigueur depuis 2001. Le décret fournit l'acte de grâce aux prisonniers qui étaient arrêtés pour avoir s'engager dans les activités illégales ou au sein des organisations islamiques radicales. Ensuite, le décret a visé de libérer seulement les prisonniers qui avaient été arrêtés pour moins que six ans. Ainsi, de 709 prisonniers qui étaient arrêtés en 2001, seuls 70 ont profité de l'acte de grâce présidentielle⁹⁰. Selon le Bureau des Etats Unis, cette acte de grâce manifeste plutôt l'intérêt d'Etat de se débarrasser du problème des prisons qui sont remplies de fond en comble par les accusés religieux et de se montrer aux yeux de la publique ouzbèke la nature prudente du régime de Karimov⁹¹. En effet, le problème de prisons comblées où les prisonniers religieux souvent tombent victime de tortures et interrogations physiques on provoqué plusieurs critique au sein de la communauté internationale. Donc, ce fait démontre d'autre caractère de la domination autoritaire du président Karimov sur le champ de religion, surtout l'islam. En particulier, en fournissant l'acte de grâce Karimov manifeste sa nature gentille envers les prisonniers et montre la qualité personnelle de l'homme de bras de fer aux yeux de la publique ouzbèke sur le dossier du radicalisme islamique.

Au fond, la complexité de problème religieux, comme nous venons de voir, s'est manifesté plus vigoureusement en Ouzbékistan que dans tout les autres Etats centraasiatiques sauf Tadjikistan qui devait affronter l'expérience terrible de la guerre civile à la base de religion. Cependant, alors que depuis la fin de la guerre civile le Tadjikistan a connu la paix et tranquillité subséquemment, l'Ouzbékistan toujours continue de mener la bataille contre les groupements qui s'engagent dans les activités religieuses fondamentales et ainsi posent le défi à la sécurité d'Etat. En revanche, l'Etat a choisi les mesures les plus sévères pour empêcher ces mouvements ce qui évidemment ne conforment pas aux principes de la démocratie et la liberté sur la religion.

En effet, les mesures de la politique autoritaire de l'Ouzbékistan sur la question de religion, notamment, l'islam radical posent plusieurs questions. En particulier, à cause de la nature ferme et isolée, voire impérative du régime, il est très difficile d'estimer la vraie gravité du problème d'islamisme. Ensuite, comme nous venons de voir auparavant, le gouvernement de

⁹⁰ Ibid p. 288.

⁹¹ Ibid.

l'Ouzbékistan intitulé soit « extrémistes » soit « fondamentales » plusieurs personnes sans forcément précisant la définition exacte de ces termes. Dans ce contexte, Karimov arrive à éliminer toute forme d'opposition les intitulant des extrémistes. En conséquent, la complexité de définir les bords de problème se manifeste clairement.

c. L'islam radical

C'est dans le processus de réislamisation suite à la chute de structure soviétique que nous voyons l'apparition d'une forme radicale de l'islam qui suscitent tout les pays centreasiatiques de considérer le problème de la sécurité régionale. En fait, il y a plusieurs versions qui essayent d'expliquer la vraie cause de l'émergence de l'islamisme en Asie centrale lors du processus de la transition. D'abord, plusieurs chercheurs proposent que la cause première de l'émergence de l'islamisme en Asie centrale soit l'appauvrissement rapide que les habitants de la région avaient subi et continuent d'éprouver aujourd'hui. C'est chez Vitaly Naumkin que nous trouvons ce raisonnement scientifique qui explique l'émergence du radicalisme islamique en Asie centrale. Notamment, Naumkin constate le fait que l'islamisme est le résultat de la pauvreté croissante, le bas niveau de vie ainsi que le haut niveau de chômage de la région⁹². Ahmed Rashid également propose que l'islamisme ait émergé en l'Asie centrale à cause de manque d'opportunités économiques, croissance de la pauvreté et le chômage⁹³.

Ensuite, il semble que cette hypothèse est bien valable pour appliquer et fournir l'explication au phénomène d'islamisme, vu que presque tous les Etats centreasiatiques avaient subi la pénible difficulté de la transition qui a amené une masse de problèmes économiques. D'ailleurs, Eric McGlinchey propose que ce soit en raison des conflits entre le pays et les mouvements islamiques que le succès de l'islamisme s'augmente. Il convient de remarquer que cette hypothèse peut s'inscrire très étroitement dans le cas de l'Ouzbékistan qui, selon McGlinchey, a éprouvé la douleur des conflits entre l'Etat et islam considérablement plus grand et plus violent que les autres pays centreasiatiques⁹⁴.

Nous pouvons bien proposer qu'en ensemble de ces facteurs ont joué un rôle fondamental dans l'émergence de l'islamisme lors de la réislamisation croissante dans chaque société d'Asie

⁹² NAUMKIN V., « Militant Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan », *Programme de Berkeley d'études soviétiques et poste soviétiques*. http://repositories.cdlib.org/iseees/bps/2003_06-naum, Consulté le 15 janvier 2008. pp. 5-14.

⁹³ AHMED R., *op.cit.* p. 81.

⁹⁴ MCGLINCHEY E., « Making of Militants in Central Asia », *Central Asia and Its Neighbors: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Duke University Press, 2005, n °3. p. 334-366.

centrale. Cependant, avant tout, en regardant la situation en général nous voyons que la réislamisation peut être purement un phénomène social qui englobe au sein les répercussions politiques et économiques. Ainsi, le relâchement de la solidarité sur la base soviétique ainsi que l'identité communiste et la crise de vacuum déclenchée après la chute du socialisme peut bien expliquer le phénomène de l'islamisme. Pour parvenir à ce point, il nous faut bien regarder sur les types des mouvements islamistes les plus notables qui ont émergé lors du processus de réislamisation.

En fait, en Asie centrale ce fut Tadjikistan qui a subi la guerre civile déclenchée par le mouvement radical islamique – le Parti de la renaissance islamique (PRI). L'histoire de PRI vient tout au fond de l'empire soviétique. En fait, c'était les années 1970 lorsque certain Mollah Mohammed Rustanmov Hindustani est venu à la république soviétique tadjike pour propager les idées radicales dont il avait appris dans la madrasa de Déobande en Inde. Surtout, Hindoustani visait à propager les idées fondamentales pakistanaises, indiennes et arabes dans la vallée de Ferghana. Au fil du temps, les pouvoirs soviétiques l'ont rattrapé et mit un terme à ses activités illégales dans la région⁹⁵. Néanmoins, l'un de ses disciples fut Sayed Abdullah Nuri qui continua l'enseignement de Hindustani et de plus se mit en contact avec les moudjahiddines afghanes lors de la guerre de l'URSS en Afghanistan. Enfin, c'est suite à la chute de l'Union soviétique que Nuri a fondé le PRI.

Puis, avec d'autre disciple d'Hindoustani, Mohammed Sharif Himmatzoda, le PRI fut officiellement connu en juin 1990 à Astrakhan, en Russie⁹⁶. Déjà les années 1990 en Tadjikistan, le PRI attira les personnes des plusieurs classes de la population. Ayant au fond les idées fondamentales islamiques et à la fois étant officiellement actif dans le pays, le PRI avait réussi de séduire quelques 20 000 personnes au rang du mouvement suite à l'effondrement de l'Union soviétique. L'avantage principal de PRI était la diffusion de nouvelles idées qui ont séduit fort les habitants autochtones tadjiks. Notamment, les messages islamiques, l'institution de la charia ainsi que l'accentuation sur le nationalisme tadjik mobilisa les jeunes et d'autres couches de la population régionale. En plus, prenant en compte que le Tadjikistan fut l'un des Etats le plus fort réprimé par l'URSS, il semble raisonnable que la population tadjike était tout prêt d'absorber les nouvelles valeurs sociales, notamment, l'islamisme et nationalisme suite à libération de la conscience commune avec la chute du communisme.

⁹⁵ AHMED R., *op.cit.* p. 93

⁹⁶ Ibid.

Lorsque le PRI a confronté la menace de répression grandissante par le nouvel gouvernement tadjik à l'aube de l'indépendance, les islamistes de l'organisation fuirent aux parties différentes du pays afin de se cacher en face la menace croissante. Cependant, plusieurs membres de PRI travaillaient à Douchanbé où ils ont profité de soutenance profonde au sein de la population fondée sur « d'étroits liens familiaux, claniques et régionaux » des habitants⁹⁷. En fait, cela déjà démontre le fait que le PRI opéra en cadre des liaisons sociales dans les familles et les clans divers.

Suite aux premières présidentielles dont Rahman Nabiev, l'ancien membre du Parti communiste, avait remporté la majorité de votes, les émeutes s'éclatèrent en Douchanbé sur les résultats controversés du scrutin. Deux côtés se mirent au conflit, d'une part les islamistes et les réformâtes qui venaient de la vallée de Gharm et d'autre part ce furent les partisans du président de la république, notamment de la région Koulab du pays. Ainsi, c'est en juin 1992 que la guerre civile éclate entre les Garmis et Koulabis. La guerre civile s'acheva en 1997 par l'établissement de la paix avec l'intervention de l'ONU et de la Russie. L'accord de la paix avait été signé en Moscou. L'accord fonda un gouvernement de coalition où les membres de PRI sont présents aujourd'hui⁹⁸.

En fait, deux causes principales suggèrent que Tadjikistan a trouvé une réponse à résoudre le problème de l'islamisme dans le pays. D'abord, frappé fort par le poids lourd de la guerre civile qui avait considérablement blessé la conscience de la population, le peuple ainsi que le gouvernement ne semblent pas avoir envie de revenir à une pareille situation. Cela signifie qu'en reconnaissant le parti islamique, l'Etat s'est épargné de future risque de combattre le radicalisme islamique. Deuxièmement, les deux côtés – le PRI ainsi que les autres acteurs influents dans le gouvernement de coalition sont conscients de la fragilité de paix ce qu'il « représente la dernière chance de conserver l'indépendance du Tadjikistan »⁹⁹. Comme Didier Chaudet, le chercheur des islamistes centraasiatiques démontre, les mémoires de la guerre sont toujours fraîches à l'esprit de la population tadjik, ainsi ni les islamistes ni les pouvoirs sont à l'aise de retourner aux cauchemars de la guerre ce qui diminue la possibilité d'avoir de nouveau conflit pour l'instant¹⁰⁰. D'ailleurs, aujourd'hui le gouvernement de coalition tient fort aux éléments de nationalisme tadjik qui se repose sur le rapprochement avec la culture persane ce qui en revanche remplit la conscience nationale de la population tadjike.

⁹⁷ Ibid. p. 94.

⁹⁸ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine*, op.cit. p. 108.

⁹⁹ Ibid. p. 110.

¹⁰⁰ CHAUDET D., « La menace djihadiste en Grande Asie centrale », *Politique étrangère*, 2008, no° 3, p. 564.

Et pourtant, nous pouvons bien constater les faits suivants relatifs aux genèses de PRI et son succès au Tadjikistan. D'abord, les idées de PRI prennent ses racines avec Hindoustani qui était venu hors du système soviétique. Ainsi, en face des pouvoirs soviétiques ainsi que la conscience commune communiste, Hindoustani n'était pas capable à l'époque des années 1970s de diffuser avec de grande succès ses idées fondamentales que dans l'étroit cercle de personnes indigènes. Puis, car pendant l'époque soviétique les liaisons sociales et l'identité communiste dominaient fort la population en Tadjikistan, l'idéologie de l'islamisme étaient incapables de pénétrer bien la communauté tadjik. D'ailleurs, la politique de l'athéisme soviétique et le contrôle rigide des citoyens sur la base de solidarité collective ne permirent pas la propagation des idées contredisant la politique du socialisme.

En revanche, l'arrivée de l'indépendance a démolit les valeurs socialistes et l'identité communiste ce qui laissé le champ libre pour PRI à remplir. Le fait que les islamistes de PRI étaient capables de mobiliser des milles des sympathisants au début des années de l'indépendance démontre le fait que la population avait bien soif de fortifier l'islam. Or, le cas peut également se traduit en tant que l'affaiblissement du lien social au sein de la société tadjike et la tentative de restauration du dernière sur la base de l'islamisme.

L'autre mouvement islamique radical qui s'est manifesté à la veille de l'indépendance est le Mouvement Islamique de l'Ouzbékistan (MIO). En fait, les racines de MIO datent dès années 1990s de la région de Namangan, Ouzbékistan, la vallée de Ferghana. Le fondateur du mouvement est Tahir Yuldeshev, un *imam* qui a été influencé profondément par les idées wahhabites lors de ses voyages à l'Arabie saoudite, Pakistan et l'Afghanistan¹⁰¹. Depuis de temps de sa création, le MIO a visé détourner le régime de Karimov afin de fonder l'Etat islamique à l'Ouzbékistan. Ensuite, lorsqu'il concerne son caractère idéologique, le MIO ne semble pas avoir le poids doctrinal suffisamment intellectuel que mener les activités terroristes et recourir à la violence. En effet, plusieurs chercheurs mettent en relief le manque d'espace intellectuelle dans l'idéologie du mouvement. Cela relève du fait que dès le début l'organisation s'est composée de groupes de combattants islamistes que la clergie islamique¹⁰². Une figure importante à remarquer ici est Juma Namangani, le leader guérilla du mouvement. Alors que Tahir Yuldeshev s'est chargé des relations externes du mouvement et faisait les messages

¹⁰¹ NAUMKIN V., *op.cit.* pp. 5-14.

¹⁰² OLCOTT M. B., « Roots of Radical Islam in Central Asia », *Carnegie Endowment for International Peace*. <http://www.carnegieendowment.org/files/olcottroots.pdf>, Consulté le 5 mai 2009. p. 28.

cléricaux aux membres de groupe, Namangani focalisait sur l'organisation des opérations militantes contre les autorités ouzbèkes.

Alors, il y a trois distinctions qui aident de classer MIO en tant qu'un mouvement fondamental religieux. D'abord, l'organisation ne tolère pas l'islam officiel, c'est-à-dire, l'islam qui était historiquement formulé dans l'Asie centrale lors de l'empire soviétique. Puis, MIO ne respecte pas les traditions des populations autochtones centraasiatiques qui ont été également formé lors du régime soviétique en Asie centrale. Et finalement, le mouvement n'a guère peur du régime politique¹⁰³. Ainsi, les attentats à la bombe de 1999 à Tachkent ont provoqué les autorités ouzbèkes de commencer les répressions profondes contre les groupes religieux extrémistes, notamment, le MIO. Ensuite, l'organisation est soupçonnée d'avoir les connexions avec les Talibans en Afghanistan ainsi qu'Al-Qaïda. Suite aux événements de 11 septembre, le président George Bush a mis le MIO dans la liste des organisations terroristes avec les « relations » à Osama bin Laden¹⁰⁴.

Selon quelques témoignages Juma Namangani ait été tué suite aux opérations anti-terroristes en Afghanistan, où les leaders de MIO se fuiraient après les répressions violentes menées par Karimov en Ouzbékistan. En 2004 Tachkent a été secoué par les séries des attentats aux bombes meurtrières et des séries de tirs qui ont tué plus que quarante personnes. Les autorités ont soupçonné les travaux de MIO et Al-Qaïda, alors qu'une autre organisation islamiste très peu connue intitulé le Groupe jihad islamique a été finalement chargé de la culpabilité¹⁰⁵. Aujourd'hui, selon les sources diverses, le MIO s'est déplacé au sud du Pakistan (le sud de Waziristân) et s'est renommé le Mouvement Islamique de Turkistan afin de propager jihad en toute l'Asie centrale¹⁰⁶.

Ainsi, le MIO se révèle uniquement comme un réseau terroriste islamique radical. En conséquence, les activités de MIO visent à décréditer le régime d'Islam Karimov en recourant aux moyens les plus radicaux et violents. Ensuite, il se veut montrer comme le seul groupement auquel la population doit faire confiance, c'est-à-dire, comme tous les mouvements terroristes, le but de MIO est d'atteindre l'approbation sociale. Pour arriver à ce point, le MIO a recouru

¹⁰³ ERIKSSON M., « Islamic Extremism in Uzbekistan: Is it a threat? », *Stanford's Student Journal of Russian, East European and Eurasian Studies*, http://www.zhe.stanford.edu/spring06/zhe_print_2006.pdf, Consulté le 11 août 2009. 16 pages

¹⁰⁴ ILKHAMOV A., *op.cit.* pp. 40-46.

¹⁰⁵ ERIKSSON M., *op.cit.* p. 8.

¹⁰⁶ INTERNATIONAL CRISIS GROUP, « Uzbekistan: Stagnation and Uncertainty », *Asia Briefing*, 2007, n°67, p.11.

aux plusieurs méthodes d'attentats visant les fonctionnaires étatiques ouzbèkes, voire le président Karimov en 1999, faisant 13 morts et plus de 100 blessés¹⁰⁷. Tout ces attentats ont particulièrement diffusé la peur au sein de la population ouzbèke ce qui finalement s'inscrit dans l'objectif du mouvement. D'ailleurs, le MIO également cherche, en recourant aux moyens violents, l'amplification médiatique aux yeux de la population ouzbèke ainsi que la communauté internationale. Ayant la connexion profonde avec les Talibans d'Afghanistan, voire Osama Bin Laden lui-même, Juma Namangani a emprunté des guerriers talibans les outils, les compétences et les mécanismes d'organisation des attentats et arrangement, c'est-à-dire, d'emploi des armes à feu.

Puis, les membres de MIO sont les partisans irréguliers. Ainsi, comme tous les combattants-partisans irréguliers, dans le contexte particulier d'Ouzbékistan, le MIO profite d'avantage considérable. En particulier, c'est suite à la chute de l'Union soviétique que le gouvernement ouzbèke a confronté pour la première fois dans son histoire les partisans irréguliers qui visent à détourner la légitimité d'Etat. Ainsi, le paysage ressemble à la guerre particulière qui a été menée par le peuple espagnol contre l'envahisseur étranger (les français sous la direction de Napoléon Bonaparte) de 1808 – 1813. Comme Carl Schmitt propose, les critères distincts de cette guerre ont été l'apparition de nouveaux concepts stratégiques, armée moderne, nouvelle doctrine de la guerre et de la politique¹⁰⁸. Par conséquent, les affrontements entre les partisans islamistes de MIO vis-à-vis le gouvernement ouzbèke ont pris carrément la même forme. Notamment, le MIO a introduit en Ouzbékistan les nouvelles formes de combat, c'est-à-dire, l'organisation des attentats des fonctionnaires étatiques d'une façon sporadique et perfide. Ensuite, opération des activités d'attentats tout en restant secret et ayant au sein un réseau de communication efficace entre les membres.

D'ailleurs, une autre particularité de MIO est le rattachement du mouvement au sol ouzbèke, la population ouzbèke. En effet, à part de l'idéologie d'islamisme violent, le berceau et l'implantation de MIO était toujours l'Ouzbékistan. Schmitt, entre autres, confirme que cette caractéristique également sert à distinguer les combattants irréguliers. Notamment, l'auteur souligne le fait que le lien avec le sol, la population et patrimoine géographique sont essentiels pour les partisans irréguliers (par exemple, les militants de Che Guevara, Castro etc.)¹⁰⁹. Le

¹⁰⁷ AHMED R., *op.cit.* p. 81.

¹⁰⁸ SCHMITT C., *La notion de politique, théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 213.

¹⁰⁹ Ibid. p. 229.

MIO a presque toujours mené ces opérations les plus importantes en cadre d'Etat l'Ouzbékistan, quoique parfois il se soit glissé dans le territoire du Kirghizstan et Tadjikistan.

C'est la conjoncture des dimensions politiques, économiques et sociales qui importent à considérer afin de voir les racines et succès de MIO. Les années 1991-1992s, dans la vallée de Ferghana, la ville de Namangan en Ouzbékistan, l'organisation intitulé Adolat (Justice) se forma dont Tahir Yuldeshev, le leader de MIO, appartenait. Adolat exigea les pouvoirs locaux ouzbèkes de fonder le régime islamique dans la région. Dans quelques jours Adolat a réussi de prendre le contrôle complet de la ville de Namangan. Le but ultime d'Adolat fut d'établissement de la *charia* dans la vie quotidienne des habitants de la ville. Ainsi, les membres d'Adolat s'est réclamaient des forces de sécurité et commencèrent à punir des petites délinquances au sein de la communauté ouzbèke locale¹¹⁰. En outre, le parti islamique a introduit les régulations islamiques dans la vie sociale quotidienne de la population, notamment, ce furent les femmes qui ont été forcé de porter *hijab*. En fin de compte, déjà des années 1991-1992, la ville de Namangan est devenue la communauté Wahhabite de la région avec « l'interprétation stricte des maximes religieuses »¹¹¹.

Nous pouvons ainsi déduire *à priori* deux critères substantiels par rapport au cas de la ville de Namangan et le succès de l'islamisme dans la région. Premièrement, la montée de l'islamisme ici s'inscrit dans l'époque tout juste après l'éclatement de l'Union soviétique, c'est-à-dire, les années 1990s. Sociologiquement, les citoyens se sont acquittés de l'engagement de l'identité communiste et les ordres sociaux construits opérés par l'idéologie du Parti communiste. Dès lors, nous pouvons constater que les fonctions sociales de chaque individu se heurtaient à nouvelle ambiance qualifiée de « vacuum ». Cela, en revanche, a bouleversé l'harmonie interne et le consensus qui régnait au sein de la communauté dans la ville de Namangan. Et cette condition est *sine qua non* pour que la les individus de la société sois organisés d'une façon cohésive et fait un organisme « ce qui fait l'unité des sociétés organisées, comme tout organisme, c'est le consensus spontané des parties »¹¹². Par conséquent, l'arrivée des islamistes et l'introduction de nouveaux ordres sociaux, quoique strictement religieux, ont réussi de ranger de l'équilibre dans la communauté. Finalement, nous pouvons confirmer que le succès et montée de l'islamisme dans le cas particulier est par *ultima ratio* un phénomène social.

¹¹⁰ ILKHAMOV A., *op.cit.* p. 44.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² DURKHEIM E., *op.cit.* p. 109.

Cependant, à cause de ses moyens radicaux et violents, le manque d'idéologie bien fondée et cultivée et les répressions successives du mouvement par les gouvernements centraasiatiques, notamment, ouzbèke, il semble que MIO perde le succès cédant sa place à sa concurrente régionale qui est également qualifiée de mouvement islamiste intitulé le Hizb-ut-Tahrir al-Islami (La partie de la Libération Islamique)¹¹³. Le Hizb-ut-Tahrir (HT) est un autre mouvement radical centraasiatique qui se répand avec beaucoup de succès dans la région aujourd'hui. Depuis 1990s l'organisation s'est accrue profondément, prenant compte le nombre des personnes qui sont entrés dans ce groupe islamique. Il y a, en effet, plusieurs particularités qui rendent le Hizb-ut-Tahrir tout simplement particulier en comparaison des autres groupements islamiques centraasiatiques. Ainsi, nous allons consacrer la partie deux de cette recherche à l'étude méticuleuse du Hizb-ut-Tahrir al-Islami.

Somme toute, la résurgence de l'islam radical à la veille de l'indépendance peut s'inscrire très étroitement dans la volonté de la société centraasiatique de restaurer de l'ordre social vacillé par la disparition de l'Union soviétique. Puis, c'est à cause de l'ouverture des voies vers le monde musulman extérieur, notamment, l'Afghanistan, le Pakistan et les pays du Golfe que l'explosion de fondamentalisme prit naissance car c'est à l'étranger que ces acteurs ont cherché leurs modèles de la société islamique. Aucun de ces acteurs n'est autant intéressé par la réforme doctrinale de l'islam que par les revendications politiques qui s'inscrivent dans la période de revivalisme religieux en l'Asie centrale post indépendante¹¹⁴.

¹¹³ZAHAB A.M. & ROY O., *Réseaux islamiques : la connexion afghano-pakistanaise*, Paris, Autrement, 2002, Coll. «CERI/ Autrement », p. 15.

¹¹⁴ ROY O., *L'Asie centrale contemporaine*, op.cit. p. 56.

Partie II

L'étude de cas : Le Hizb-ut-Tahrir al-Islami (Le parti de la libération islamique).

Fondé au Moyen-Orient et étant propagée très activement dans les pays d'Asie centrale, surtout l'Ouzbékistan, Kirghizstan et Tajikistan, le mouvement islamique le Hizb-ut-Tahrir-al-Islami pose plusieurs problèmes aux Etats indépendants centreasiatiques. Notamment, ces soucis concernent la question de la sécurité régionale car il semble que la confrérie attire de plus en plus de gens dans ses réseaux régionaux. Le phénomène d'émergence de Hizb-ut-Tahrir autant intéressant, car le but final de la confrérie c'est d'unifier tous les musulmans des pays islamiques afin de créer l'*oumma* (la communauté islamique). Et les Etats d'Asie centrale sont *a priori* ceux avec lesquels le Hizb-ut-Tahrir se veut réalisation de son objectif. C'est-à-dire, la confrérie veut obtenir la création d'un Califat à travers les Etats centreasiatiques et le reste du monde musulman. Il paraît que cet objectif est autant utopique et chimérique vu qu'il n'y a pas de description détaillé sur comment le Califat va gérer les affaires dans les différents champs d'Etat.

Ainsi, les membres du Hizb-ut-Tahrir pensent que l'Asie centrale a atteint le point le plus haut pour qu'ils soient intégrés et unifiés sous le règne du Califat. Quelque soit cet objectif, la propagation des membres de Hizb-ut-Tahrir dans le contexte d'Asie centrale *a priori* est un fait social. C'est-à-dire, la confrérie essaie de consolider le lien social au sein de la population centreasiatique qui souffre toujours du relâchement de leurs liaisons avec les institutions de l'empire soviétique. Ainsi, notre objectif est de mettre en relief que le Califat que le Hizb-ut-Tahrir al-Islami vise à construire représente la tentative d'offre le remède à la situation anomique dont les Etats d'Asie centrale éprouvent depuis la disparition du socialisme.

A. Les racines du mouvement et son idéologie.

Le Hizb-ut-Tahrir-al-Islami est un mouvement islamique radical qui a été fondé en 1953 à Jérusalem par Taqi al-Din al-Nabahani (1909-1979) ce qui fut un célèbre érudit islamique et juge de la charia dans le système judiciaire jordanien. Taqi al-Din al-Nabahani, qui a appris son éducation à l'université d'Al-Azhar du Caire, était profondément touché par le problème des musulmans dans les régimes différentes autour du monde. Ainsi, étant en Jourdanie, Nabahani a consacré tout sa vie au développement des idées islamiques à travers des régimes démocratiques

« L'esprit des musulmans est consumé par la situation actuelle et ne conçoit la notion de gouvernement qu'à travers les régimes démocratiques dépravés imposés aux pays musulmans [...] Le but n'est pas d'établir plusieurs Etats, mais un seul Etat couvrant l'ensemble du monde musulman »¹¹⁵. Ainsi, le Nabahani écrivit divers livres dans lesquelles il précisa les trois étapes d'établissement de l'Etat islamique qui finalement appellerait tous les musulmans pour jihad contre les infidèles, notamment, les pays de l'ouest. Puis, la particularité des idées de Nabahani fut le placement du prophète dans le temps moderne.

En fait, c'est à partir des Frères musulmans d'Hassan Al-Banna que l'Hizb-ut-Tahrir prend ses origines. En particulier, la confrérie les Frères musulmans qui a été fondé en Egypte par Hassan al Banna (1906-1949) en 1928 qui visait l'établissement d'*oummah* (la communauté islamique), a créé ultérieurement les sections nationales islamiques dans les divers pays de Moyen-Orient. Ainsi, Nabahani, selon chercheur Olivier Roy, fut le membre de la section des Frères musulmans Palestinien avant de quitter l'organisation poursuivant les ambitions politiques plus amples. Ainsi, le Hizb-ut-Tahrir s'adapta bien en Palestine surtout après la création de Hamas en 1987, sous la direction de cheykh Ahmed Yasin¹¹⁶.

Table 1. (Voir annexe) reflète les mouvements islamiques diffusés autour de monde issus des Frères musulmans et Jama'at-i Islami, l'autre mouvement islamique fondé par Abu Ala Maududi (1903-1979) en 1941 en Inde. Il nous importe de voir que dans la colonne 'Section crée', nous voyons la fondation du Hizb-ut-Tahrir et dans la colonne 'A influencé les idées' Qazi Akbar Touradjanzade, ce qui a été le mollah soviétique et puis le membre du mouvement islamique tadjik du Parti de la renaissance islamique (PRI) dont nous avons parlé dans la Partie I de cette recherche. Nous pouvons voir que la confrérie de sFrères musulmans ainsi que Jama'at-i Islami ont été la base du berceau de plusieurs mouvements islamiques mondiaux. Enfin, le Hizb-ut-Tahrir, dans ce contexte, a emprunté la philosophie fondamentale et les idées à partir des Frères musulmans égyptiens.

En ce qui concerne la structure du Califat, l'établissement duquel est poursuivi par le Hizb-ut-Tahrir, Nabahandi pronostique que le Hizb-ut-Tahrir prendra le contrôle du pouvoir sur le monde islamique dans lequel un calife serait élu par une *shura* (« conseil »). Ensuite, le calife possédera les pouvoirs dans presque chaque domaine d'Etat dans le cadre du système très centralisé. Les champs comme l'économie, la politique, autorité l'armée et la politique étrangère seront sous le

¹¹⁵ AHMED R., *op.cit.* p.107.

¹¹⁶ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, Paris, Hachette, 1995, Coll. « Questions de société », p. 42.

contrôle de calife¹¹⁷. Puis, le rôle des femmes sont considérablement diminué dans l'Etat islamique. C'est le ministre de la Défense qui formera le peuple pour le jihad contre les pays occidentaux.

Puis, la particularité du Hizb-ut-Tahrir c'est ce que contrairement à ses homologues, également les mouvements islamistes, la confrérie adhère à non-violence pour parvenir à son but. Ce caractère du mouvement est le facteur principal qui le rend plus privilégié dans les yeux des masses dont il attire. En fait, il y a trois étapes que l'organisation poursuit pour arriver à l'établissement du Califat. D'abord, le mouvement trouvera les gens auquel elle apprendra les méthodes et les idées du parti. Cette étape est essentielle car elle soulignera la formation des futurs membres de la confrérie sur lesquels la confrérie se reposera. La deuxième étape déroulera dans la communication avec *l'oummah* (la communauté des croyants) afin d'encourager *l'oummah* d'embrasser l'islam. Troisièmement, le stade final, c'est l'établissement de l'Etat islamique et la diffusion des messages religieux au monde extérieur¹¹⁸.

Ainsi, il n'y a pas de piste de violence dans les moyens que l'organisation sert à parvenir à son but. Néanmoins, le radicalisme demeure dans l'idéologie de jihad que la confrérie appellerait contre le monde occidental une fois le Califat est construit. En revanche, la confrérie reste tout à fait moderne dans ses voies à attirer les membres. Notamment, la confrérie ne néglige pas guère le recours aux méthodes de technologie modernes, notamment, l'internet, le média, les CDs et autres porteurs des informations pour disséminer sont idéologie.

Cependant, plusieurs questions émergent par rapport au système de fonctionnement du Califat. En particulier, tandis que c'est précisé que le calife sera élu par le *shura*, ce n'est guère défini comment le *shoura* se forme ou bien qui le choisisse. Ensuite, les questions se manifestent sur le système d'économie qui fonctionnera dans le Califat. Il semble qu'il y a peu d'explication par rapport au mode que l'Etat doit servir afin d'efficacement gérer son domaine économique. En principe, l'économie se reposera, autrement dit se déroulera, à base du Coran et les dits du Prophète ; il n'y aura pas de l'usure (*ribâ*), et l'intérêt fondé sur la spéculation (taux d'intérêt fixe, l'assurance). Ainsi, la construction du domaine économique est basée sur les réflexions rhétoriques qui visent à rayer l'injustice et ainsi elle est privée d'analyse scientifique¹¹⁹.

¹¹⁷ AHMED R., *op.cit.* p.108.

¹¹⁸ KARAGIANNIS E., « Political Islam in Uzbekistan: Hizb-ut-Tahrir al-Islami », *Journal of Europe-Asia Studies: Routledge, Tyor and Francis Group*, 2006, vol. 58, n °2, p. 266.

¹¹⁹ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme, op.cit.*p. 51.

En fait, sur le plan sociologique, la simplicité de l'établissement du Califat est l'un des éléments forts qui sert au confrérie d'attirer de plus en plus de membres aux ses rangs. Notamment, en Asie centrale, le Hizb-ut-Tahrir a réussi d'avoir succès particulièrement parmi les jeunes, les urbains et les instruits sans emploi¹²⁰. Cela s'inscrit dans le fait que la transition économique, qui a frappé les Etats centreasiatiques, a rendu ces couches de la population tout fragile et faible aux messages de natures hautement séduisantes de la confrérie qui promet aux personnes le monde islamique sans problèmes.

Ensuite, étant créé en Palestine, le Hizb-ut-Tahrir manifeste un fort antisémitisme et antisionisme dans son idéologie. La confrérie vise à rayer l'Israël et ainsi il propage une forte haine contre l'ethnie juive. En effet, les tracts que le Hizb-ut-Tahrir circule en Ouzbékistan décrive le président Karimov comme « un juif », le « pantin » d'Israël qui travaille aux bénéfices des Juives¹²¹. Ce fut, entre autre, la cause principale que la branche du parti a été supprimé en Allemagne par le gouvernement d'Etat.

Au fond, le Hizb-ut-Tahrir appartient à la catégorie des mouvements qualifié de wahhabiste ou déobandiste « qui voit la prise de pouvoir comme un moyen d'imposer la charia et de transformer les comportements »¹²². En revanche, selon Emmanuel Karagiannis, du point de vue international, le Hizb-ut-Tahrir serait mis à la classe des mouvements religieux néo-fondamentalistes que l'islamiste. C'est-à-dire, au lieu de saisir la société brusquement par la puissance et ensuite y forcer l'islam, le Hizb-ut-Tahrir procède au chemin par la persuasion des membres de la société dont la confrérie croient auront ensuite envie de restaurer l'Etat islamique¹²³.

D'ailleurs, il y a deux valeurs contre lesquelles le Hizb-ut-Tahrir se manifeste à pleine mesure. D'abord, la confrérie fortement se présente contre les chiïtes, jugeant les derniers comme la population qui ont été menés par la voie non-islamique. Deuxièmement, le Hizb-ut-Tahrir s'oppose durement au soufisme de pair avec son expression publique. Tout simplement, les membres de la confrérie croient que le soufisme est influencé par les idées *jadids* mais ne ressemblent guère au *jadidisme* moderne¹²⁴.

¹²⁰ AHMED R., *op.cit.* p.113.

¹²¹ Ibid., p. 112.

¹²² Ibid., p. 111.

¹²³ KARAGIANNIS E., *op.cit.* p. 266.

¹²⁴ AHMED R., *op.cit.* p. 112.

B. Le contexte régional : L'Asie centrale et le Hizb-ut-Tahrir

Comme nous avons déjà confirmé auparavant, c'est dans le contexte d'Asie centrale que le Hizb-ut-Tahrir semble de répandre avec un grand succès. A part de ses concurrents régionaux comme le MIO et le Tablighi Jamaat (Groupe de la transmission du message islamique), le Hizb-ut-Tahrir a vu l'accroissement incroyablement haut des membres de son organisation depuis la chute de l'Union soviétiques. Il paraît que la région particulièrement ciblée par la confrérie est la vallée de Ferghana, partagée entre Kirghizstan, Ouzbékistan et Tadjikistan.

En fait, le succès du Hizb-ut-Tahrir peut s'expliquer par plusieurs dimensions économiques, politiques et sociales. Cependant, ici nous essaierons de prouver notre hypothèse de l'anomie sociale et de l'appliquer sur la zone centreasiatique afin de montrer la montée de la confrérie. En particulier, en faisant une comparaison entre les caractéristiques de l'anomie sociales et les techniques, le mode et les méthodes que la confrérie emploie régionalement pour se diffuser, nous verrons que le Hizb-ut-Tahrir se propage en profitant de cette situation.

Au fond, c'est difficile à vérifier la structure exacte de Hizb-ut-Tahrir dans le contexte d'Asie centrale en raison de manque d'informations crédibles de la part des gouvernements et les médias locaux. En plus, le fait que les membres de la confrérie agissent autant que possible de la manière clandestine, rend l'accès à l'information véritablement lourd à réaliser. Néanmoins, il y a des témoignages des chercheurs selon lesquels nous pouvons au moins distinguer le fonctionnement intérieur du mouvement.

Premièrement, le Hizb-ut-Tahrir se divise en plusieurs cellules inconnues par les autorités dans le contexte du chaque pays, notamment, Kirghizstan, Ouzbékistan et Tadjikistan. Une cellule typique de HT contient environ 5 personnes avec un leader au cœur qui s'appelle *Mushrif* et qui est le seul qui connaît les leaders des autres cellules¹²⁵. Les cellules sont fortement répandues dans la vallée de Ferghana en raison de la situation économique extrêmement pauvre dans cette zone. En plus, la vallée a toujours représentée le centre des valeurs islamiques. Le fonctionnement de chaque cellule se repose sur la confiance entre les membres et ainsi il n'existe pas de rapports entre les cellules. Cela garantit la boucle efficace contre la découverte des branches implantées ailleurs. Ainsi, l'organisation reflète la forme pyramidale se reposant sur l'élément de cooptation.

¹²⁵ ZAHAB A.M. & ROY O., *Réseaux islamiques : la connexion afghano-pakistanaise*, Paris, Autrement, 2002, Coll. «CERI/ Autrement », p. 15.

Selon les témoignages approximatifs recueillis par Ahmed Rashid, il y a aujourd'hui en Asie centrale de 60 000 à 100 000 membres de Hizb-ut-Tahrir opérant régionalement. Surtout, le mouvement semble viser parmi les régions géographiques dont la populations sont frustrées d'opportunités économiques et sont les victimes des répressions politiques (surtout en Ouzbékistan). Les facteurs tels comme la souplesse et la décentralisation du mouvement jouent un rôle principal vers le succès de la confrérie. En outre, l'absence de centre du mouvement *a priori* fait impossible pour les autorités de localiser le Hizb-ut-Tahrir.

Dans la théorie d'anomie sociale, nous trouvons bien que dans l'état d'anomie, l'isolation des individus ainsi que la rupture partielle de la solidarité sont les éléments constitutants du phénomène. Ensuite, l'éclatement de l'Union soviétique qui avait entraîné la rupture d'identité communiste et la solidarité socialiste a notamment relâché le lien social entre les individus suite à la création de *lacune* idéologique. Dans cette manière, le succès du Hizb-ut-Tahrir peut s'expliquer par le fait que la confrérie tente de remplir ce desideratum idéologique. D'ailleurs, les cellules du Hizb-ut-Tahrir manifestent beaucoup la nature de liason sociale, car ils se reposent sur la cooptation. Dès lors, en termes sociologiques, il en résulte que la raison fondamentale de la séduction des indigènes d'Asie centrale envers le Hizb-ut-Tahrir est le fait que ces communautés veulent réparer le lien social relâché ainsi que restaurer l'équilibre social.

Lorsqu'il s'agit des méthodes de distribution de ses messages au sein de la population, la confrérie diffuse des littératures ainsi que différents types de tracts qui appellent pour la purification et reconstitution de l'islam dans la région, détruite lors de l'Union soviétique, et l'établissement du Califat qui ressouderaient les problèmes économiques et politiques de la population. Puis, d'autre avantage de la confrérie est la cohérence par rapport à ses messages. Selon Laurent Vinatier, chercheur de l'islamisme en Asie centrale, les messages du Hizb-ut-Tahrir visent bien les attentes particulières de la population en Ouzbékistan, sud du Kirghizstan et Tadjikistan. Les moyens pour séduire les gens sont sociaux mais les buts sont politiques – renversement des gouvernements et l'application de la *charia*¹²⁶.

Selon Olivier Roy le fait principal de radicalisme islamique en terme de capacité de séduire les masses de la population est ce qu'il offre « une forme politique au concept d'oummah, c'est-à-dire la communauté de tous les musulmans, quelles que soient leur langue, leur ethnie et leur

¹²⁶ VINATIER L., *L'islamisme en Asie centrale*, Paris, A. Colin, 2002, Coll. « L'histoire au présent », p. 226.

origine »¹²⁷. Ainsi, l'affirmation du chercheur peut particulièrement bien convenir à notre cas de voir pourquoi sociétés centreasiatiques paraissent fragiles aux messages séduisantes du Hizb-ut-Tahrir. Notamment, l'éclatement des conflits entre les ethnies suite les années 1990s entre les Kirghizes et Ouzbeks, l'éloignement profond entre tous les Etats centreasiatiques à la base de la langue autochtone de chacun en cadre du processus de la construction d'Etat nation – tous cela peuvent bien signifier que la fracture au sein de ses sociétés, *de facto*, musulmans soviétiques a abouti au bouleversement de cohésion sociales. En revanche, en offrant la création d'Etat islamique, le Hizb-ut-Tahrir poursuit cette unification à travers les diverses ethnies et langues d'Asie centrales dont les sociétés perçoivent comme la solution optimale aux défis existants.

Nous avons déjà démontré que l'une des avantages du Hizb-ut-Tahrir c'est l'exclusion absolue de violence pour parvenir au son but. En fait, c'est une avantage plutôt aux yeux de ses concurrents mouvements radicaux régionaux comme le MIO qui utilise violemment les armes à feu et d'autres méthodes brutaux afin d'arriver à son objectif. Cependant, car les deux adhèrent au concept de la guerre contre les Etats occidentaux par déclaration de *djihad* et l'établissement de l'Etat islamique réunissant les pays centreasiatiques, le Hizb-ut-Tahrir est nonobstant qualifié de mouvement radical. Mais, la question principale que les chercheurs des islamistes en Asie centrale posent dorénavant est si les membres de Hizb-ut-Tahrir vont avoir recours aux méthodes plus brusques et plus violentes au but de renverser les gouvernements centreasiatiques. Selon, Martha Brill Olcott, le chercheur de Carnegie Endowment Foundation, c'est plutôt une question « subjective » lorsqu'il s'agit de l'ampleur de risque issu du Hizb-ut-Tahrir. Notamment, Olcott confirme que quoique certains membres de l'organisme puissent recourir à utilisation de violence, la majorité continue de s'appuyer aux moyens pacifiques pour faire répandre leur idéologie en Asie centrale¹²⁸.

A l'instar des Frères musulmans qui ont créé plusieurs branches de leurs confréries au-delà de l'Egypte, en propageant leur idéologie ce qui s'est évoluée et s'est débouchée sur la création d'autres mouvements religieux radicaux, le Hizb-ut-Tahrir a également fait les influences profondes en Asie centrale qui avait abouti à la création de petites groupes dissidentes de la confrérie. Notamment, ce sont tels groupes comme Akramiyyah, aussi connu sous le nom de Lymonchylar (les Croyants) ou Kalifatchilar (Les Partisans du Califat), fondé à Andijan en 1996 et le Hizb-an-Nusra (le Parti de la Victoire) dont le lieu de fondation est inconnu¹²⁹.

¹²⁷ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, *op.cit.* p.14.

¹²⁸ OLCOTT M.B., « Les préoccupations stratégiques en Asie centrale », *Forum du désarmement : l'Asie centrale à la croisée des chemins*, 2007, no °4, p. 11.

¹²⁹ KELLNER T. & DJALILI M., *op.cit.* p. 321.

Le fondateur d'Akramiyyah est Akram Yuldashev - l'ancien membre du Hizb-ut-Tahrir dont il avait quitté après avoir eu un certain nombre de contradictions par rapport à l'idéologie, notamment, l'établissement du Califat. En fait, à l'origine Akram Yuldashev a fait ses études à Tachkent et travaillait comme le mathématicien avant d'entrer le Hizb-ut-Tahrir. La popularité de Yuldashev était particulièrement haute dans la vallée de Ferghana et au sud du Kirghizstan dans la ville d'Och. Ensuite, Yuldashev est également l'auteur d'un livre intitulé *Lymonga yul* (La Voie de la Vrai Foi), un travail dans lequel il désigne sa philosophie de la communauté musulmane¹³⁰. En ce qui concerne le Hizb-an-Nusra (le Parti de la Victoire), très peu de choses est connu par rapport à ce mouvement. Il aurait été fondé à peu près en 1999. Cependant, la particularité du Hizb-an-Nusra, les témoignages, c'est ce que l'organisation n'exclue pas le recours à la violence si le gouvernement poursuivait ses méthodes de répressions¹³¹. Le manque d'information à l'égard de cette confrérie toujours représente un défi profond pour les chercheurs ainsi que les forces de sécurité centreasiatique.

Sur le plan géographique au Kirghizstan, le Hizb-ut-Tahrir semble avoir beaucoup de succès dans la ville d'Och et Dzalal-Abad aux alentours de la vallée de Ferghana. C'est en 2000 que le tribunal de Dzalal-Abad, province de Jalal, a jugé 53 militants d'une cellule de quartier du Hizb-ut-Tahrir. Selon le procès, les accusés ont pris le contrôle sur toutes les petites mosquées du quartier, arrangeaient les prières, répandaient les publications de propagande en grande quantité¹³². La capitale d'Etat ne semble pas d'être épargnée, le plus récent évènement s'est produit le 20 mars, 2009. En particulier, à Bichkek, les forces de police kirghize ont arrêté six personnes dans les quartiers divers de la ville avec 200 publications de tracts de propagande de l'extrémisme religieux¹³³. Cela, ensuite, s'inscrit dans le phénomène de l'urbanisation de l'islamisme. C'est-à-dire, les problèmes sociaux dans les grandes villes (comme corruption, l'enrichissement de l'élite etc.) a créé de nouveaux espaces sociales (parmi les pauvres de banlieues) et ainsi les messages des extrémistes dénonçant les pouvoirs actuels peuvent facilement séduire de profondes masses. A titre de l'exemple, l'année de la révolution islamique en Iran en 1979, la population urbaine a dépassé celle de rurale dans le pays entier¹³⁴.

¹³⁰ ILKHAMOV A., « The phenomenology of "Akromiya": Separating Facts from Fiction », *Central Asia-Caucasus Institute Silk Road Program*, 2006, <http://www.isdp.eu/files/publications/cefq/06/ai06phenomenologyof.pdf>, Consulté le 14 juillet, 2009. p. 41.

¹³¹ KELLNER T. & DJALILI M., *op.cit.* p. 321.

¹³² RAUFER X., *Atlas de l'islam radical*, Paris, CNRS Editions, 2007, p. 170.

¹³³ Akipress. « Les forces de polices ont arrêté l'activité des propagateur de tracts du caractère extrémiste ». <http://svodka.akipress.org/news:9451>, Consulté le 22 mars 2009.

¹³⁴ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, *op.cit.* p. 63.

Ainsi, l'extrémisme religieux pose de profonds problèmes au gouvernement kirghize en matière de la sécurité à l'intérieur du pays. Déjà en 2001, le président de la république Askar Akaev a annoncé dans le journal russe « les extrémistes religieux voient le Kirghizstan comme un pays de transit. Leur but est la vallée de Ferghana, pour étendre la portée géographique de l'islam et pour créer un Etat, un califat islamique. Ils comptent sur le soutien de la population locale, sachant que la pauvreté et les problèmes sociaux existent au Tadjikistan comme au Kirghizstan. Ce n'est pas un hasard si, dans les campagnes, le « haut islam » a tant de disciples, qui sont attirés par l'argent. Montrez aux gens un billet vert et ils succombent à la tentation. Il est urgent de s'opposer à cela »¹³⁵.

Par ailleurs, c'est dans la ville d'Och au sud du pays où les 25% de la population sont les ouzbèkes l'affrontement entre les ethnies kirghizes et ouzbèkes à la base religieuse ou ethnique risque d'éclater assurément. En plus, la ville représente l'important pèlerinage en Asie centrale comme Takht-e-Sulaiman et le Siègne de Salomon ce qui également rend la situation très aigue¹³⁶. Au fond, c'est le sud du pays qui pose la question de l'instabilité profonde au gouvernement kirghize.

Pourtant, si au Kirghizstan, grâce au régime moins autocratique, les membres du Hizb-ut-Tahrir bénéficient d'une aura considérable en termes de séduction de population, en Ouzbékistan c'est surtout les membres de cette confrérie qui sont les victimes du régime répressif de Karimov. Ainsi, selon les estimations, déjà en 2002, les autorités ouzbèkes ont arrêté jusqu'à 10 000 membres du Hizb-ut-Tahrir¹³⁷. Le terme « Wahhabi » est utilisé par les autorités pour arrêter même les personnes qui n'ont pas aucune liaison avec le radicalisme religieux. Selon les chercheurs, la politique répressive envers ce mouvement peut être la principale cause de la montée du Hizb-ut-Tahrir en Asie centrale. En particulier, Laurent Vinatier suggère que ce sont les répressions farouches employées par les pouvoirs qui alimentent le mouvement subversif comme le Hizb-ut-Tahrir¹³⁸.

D'ailleurs, c'est l'ambiance sociale et politique tendue dans le pays en matière religieuse qui rend l'accès aux informations fiables presque impossibles. En face des attentats et des affrontements fréquents, les forces de l'ordre ouzbèkes sont devenues très autoritaires à l'égard

¹³⁵ « Le président kirghize promet de lutter contre l'extrémisme religieux », *Rossiyskaya Gazeta*, 16 mai 2001.

¹³⁶ AHMED R., *op.cit.* p.118.

¹³⁷ SHIELDS A. & Human Rights Watch (Organization), *op.cit.* p. 116.

¹³⁸ VINATIER L., *L'islamisme en Asie centrale*, *op.cit.* p. 228.

de la liberté de religion. Ainsi, Maria Louw, spécialiste et chercheur de l'Islam en Asie centrale qui avait passé trois ans en Ouzbékistan de 1998 jusqu'à 2000 a dit que l'ambiance sociale suite aux attentats à la bombe à Tachkent en 1999 a été extrêmement « tendue » et que c'était clair pour elle ainsi que pour tous que ces attentats ont été fait par les mouvements islamiques radicaux¹³⁹.

Tim Epkenhans, d'autre spécialiste de la région en Islam, le directeur d'OSCE centre à Bichkek, a constaté que dans le cas d'Ouzbékistan, la montée du mouvement du Hizb-ut-Tahrir est liée au fait que c'est très difficile de contrôler les communautés localisées qui existent aujourd'hui dans le pays. Puis, les répressions continuées du régime étatique ne laisse pas l'espace pour la population d'exprimer « le mécontentement social » déclenchée par les pauvres situations économiques et politiques¹⁴⁰. Cela pousse la population ouzbèke de trouver d'autres moyens d'exprimer le chagrin, notamment, le radicalisme islamique qui fournisse des chaines amples sociales à le réaliser.

En 2005, à Andijan, l'est de l'Ouzbékistan, une révolte s'est produite suite au processus de 23 businessmen locaux ouzbèkes qui ont été arrêtés et accusés pour avoir organisé les crimes à la base de radicalisme islamique et violé le droit constitutionnel de la république. Les manifestants, notamment, les femmes ont contesté la décision du juge local qui avait emprisonné les 23 businessmen. Les forces de l'ordre ouzbèke ont tiré contre manifestants afin d'arrêter la révolte. Selon les estimations des médiaux indépendants quelques centaines de citoyens ont été tué. De son côté, le gouvernement ouzbèke a déclaré que les manifestations à Andijan était l'acte de terrorisme qui avait été organisé contre les intérêts nationaux et constitutionnels ouzbèkes visant à créer l'Etat islamique¹⁴¹. Les pouvoirs ont subséquentement soupçonné la participation du Hizb-ut-Tahrir dans cette manifestation locale.

Puis, les évènements le plus récent a eu lieu également à Andijan le 26 mai 2009. En particulier, un attentat suicide a tué un policier dans la ville après une attaque armée contre les forces de l'ordre ouzbèke. D'autre attentat est intervenu dans la nuit de même jour contre les forces de l'ordre ouzbèke à Khanabad, une ville de 36 000 habitants à 80 km d'Andijan voisine de la frontière kirghize. Un policier et un assaillant ont été blessés dans cette tentative d'attentat. Ni les médiaux indépendants ni les habitants de la région n'étaient pas capables d'apporter de

¹³⁹ LOUW M., Interview par auteur. Enregistrement. Le centre de recherche « Aigine », Bishkek. Le 22 mars 2008.

¹⁴⁰ EPKEHNANS T., Interview par auteur. L'Université américaine en Asie centrale. Le 22 mars 2008.

¹⁴¹ INTERNATIONAL CRISIS GROUP, « Uzbekistan: Stagnation and Uncertainty », *op.cit.* p. 14.

versions précises des évènements. Prenant en compte que les attaques des islamistes aux frontières du Kirghizstan, du Tadjikistan et de l'Ouzbékistan étaient très fréquentes au début des années 2000 jusqu'à 2007, les autorités *a priori* ont soupçonné la présence des extrémistes dans ces deux attaques¹⁴². En fin de compte, cette situation précaire dans le pays à cause du radicalisme islamique exacerbe beaucoup la question de la sécurité régionale.

C. Le Hizb-ut-Tahrir en Europe et la Russie

En fait, c'est en Europe que le Hizb-ut-Tahrir dispose de plusieurs centres diffusés dans plusieurs pays, notamment, en Danemark et Grande-Bretagne. Le bureau principal de la confrérie se trouve aujourd'hui à Londres. Il est enregistré d'après le gouvernement britannique et ainsi la confrérie fonctionne tout légitimement. Le mouvement semble y avoir beaucoup de succès surtout dans les grandes universités d'Angleterre. En 2001, le Hizb-ut-Tahrir a organisé une grande réunion consacrée à la crise politique au Pakistan. Plusieurs centaines d'étudiants sont venus de différentes parties d'Etat à la conférence. Selon Xafier Raufier, « l'organisation de cette manifestation donne une idée des moyens dont dispose le groupe en Europe : bus affrétés spécialement, équipes médicales, libraire, gardes d'enfants, site Internet animé en continue »¹⁴³. Il en découle, en plus, que la confrérie est capable de bien financer les différentes cellules diffusées au sein de l'Asie centrale.

A Londres, c'est la classe émergente qui est la victime particulière de la propagande du Hizb-ut-Tahrir. Le rôle principal de la confrérie est d'offrir l'Islam comme une alternative au capitalisme. Puis, l'ambiance démocratique de Grande Bretagne permet à la confrérie de s'exprimer en toute liberté même si ses idées sont radicales au fond. Ainsi, le tract du Parti de 1999 a dit « Les jours qui viennent, les musulmans conquerront Rome et le dominion de Mohammad atteindra le monde entier et règne des Musulmans attendra jusqu'à la nuit et le jour »¹⁴⁴. Selon Maher Shiraz, l'auteur du livre sur l'islamisme britannique et freelance conseiller à BBC sur la question de l'islam politique, le Hizb-ut-Tahrir continue de mobiliser les musulmans britanniques ces jours. Ses ambitions vont au-delà de Grande Bretagne, car il a

¹⁴² France 24, l'Actualité internationale 24 H/24. « L'Ouzbékistan visé par un attentat suicide et une attaque armée », <http://www.france24.com/fr/20090526-louzbekistan-vise-attentat-suicide-une-attaque-armee>, Consulté le 15 juin 2009.

¹⁴³ RAUFER X., *op.cit.* p. 170.

¹⁴⁴ SHIRAZ M., « Behind freedom's veil, they plot for revolution .» Times Higher Education Supplement, le 3 février 2006, <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=201127§ioncode=26>, Consulté le 22 octobre, 2008.

déjà essayé de s'engager dans les tentatives de coup d'Etat dans les pays avec la population musulmane comme Jordan, Syrie, Iraq, l'Egypte et Maroc¹⁴⁵.

Puis, les membres de la confrérie se sont également bien implantés à l'université de Leeds où ils échappent à détection très habilement. Au niveau national, les étudiants membres du groupe ont organisé la campagne intitulée « Arrêtez l'islamophobie » de même que les différents tournois de football pour les musulmans qui étaient nouvellement admis à Leeds¹⁴⁶. Une telle liberté de la confrérie *de jure* radical dans le pays démocratique débouche sur plusieurs questions à poser. Ainsi, suite à l'attentat de 11 septembre, lorsque le gouvernement britannique a reproché au Pakistan de n'avoir pas bien contrôlé le radicalisme religieux à l'intérieur du pays, le président pakistanais Pervez Musharraf avait critiqué la Grande Bretagne en répondant qu'« il [le gouvernement britannique] aurait dû faire ce qu'il nous demandait à faire – d'interdire les groupes extrémistes comme ils nous l'ont demandé ici au Pakistan »¹⁴⁷. Donc, la présence du Hizb-ut-Tahrir sur le sol d'Angleterre est un fait paradoxal et justifiable au même temps. D'une part à cause de son discours radical de l'établissement du Califat et déclenchement du jihad, la plupart croient qu'il doit être fermé. D'autre part, le manque de preuves vivides de participation de la confrérie dans les activités terroristes ainsi que la nature non-violente de sa stratégie toujours continue de convaincre le gouvernement britannique de ne pas interdire son fonctionnement.

D'autre incident s'est produit à l'université de Middlesex. Le chef de l'union des étudiants a été suspendu de l'université pour avoir invité le Hizb-ut-Tahrir à la conférence d'étudiant. Cela, pose plusieurs questions par rapport au niveau de l'islamophobie en Britannique. Selon le sondage d'opinion publique de 2005, 85% de britanniques ont cru qu'il y avait une liaison entre les attentats à bombe à Londres et l'invasion du pays en Iraq¹⁴⁸. Ainsi, Shilson Keith, le chef de l'union d'étudiant de l'université de Middlesex confirme que les conséquences d'une telle ambiance rendent les partis politiques légitimes comme le Hizb-ut-Tahrir les boucs émissaires pour le gouvernement. Puis, l'interdiction des idées politiques fait rien que pousser les individus d'agir en clandestin et ainsi leurs idées se radicalisent, se durcissent. Le moyen de

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ SHILSON K., «...defend the right of Hizb ut-Tahrir to speak at Middlesex University » Times Higher Education Supplement, le 30 septembre, 2005, <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=198756§ioncode=26>, Consulté le 22 juillet 2009.

« se débarrasser des idées est de les confronter, les discuter et vaincre l'argument »¹⁴⁹ constate Shilson Keith, le chef de l'union d'étudiants.

Si en Grande Bretagne le Hizb-ut-Tahrir fonctionne relativement efficace, au Danemark le mouvement confronte des problèmes à côté de gouvernement à cause de son idéologie radicale. Ainsi, en mars 2003, le porte-parole de la section danoise du Hizb-ut-Tahrir, Fahid Ahmed Abdellatif, a été condamné par la cour d'appel de Copenhague à 60 jours de prison pour avoir fait l'infraction à la législation sur le racisme. Ainsi, selon la cour, Ahmed Abdellatif a distribué sur le site internet du mouvement les menaces et les propos avilissants et insolents à l'adresse des juifs en appelant « à les tuer où qu'ils se trouvent »¹⁵⁰. Par ailleurs, le succès du Hizb-ut-Tahrir en Danemark est lié au fait que c'est la seule confrérie musulmane d'une telle grande taille dans l'Etat qui invite les personnes de toute gamme d'ethnies au sein des indigènes danois. De plus, l'organisation profite d'un avantage considérable, car il distribue le Coran traduit en danois ce qui facilite la compréhension du saint livre aux autochtones¹⁵¹. En fin de compte, l'organisation avance dans la façon la plus résolue au Danemark tout en évitant la confrontation directe avec le gouvernement danois qui, à l'instar des britanniques, ne met pas en doute la question de légitimité de la confrérie.

En 2003, la Russie a mit le Hizb-ut-Tahrir dans la liste des organisations terroristes, le pays où la confrérie avait manifesté ses premières pistes à partir de 2001. En 2001, un citoyen d'Ouzbékistan a été arrêté par la Service de Sécurité Fédérale (FSB) de la Russie. Selon le Ministère des Affaires étrangères russes le Hizb-ut-Tahrir est « une structure clandestine le plus extrémiste, financée par les centres d'outres-océans, qui vise à apporter l'islamisation à la Russie et aux pays voisins »¹⁵². Le 9 juin 2003, le FSB russe a arrêté 121 militants islamistes à Moscou dont 55 ont été les membres du Hizb-ut-Tahrir. Les deux parmi les personnes retenues venaient du Kirghizstan et du Tadjikistan. Les forces russes ont trouvé les tracts de propagande du Hizb-ut-Tahrir, trois grenades et les autres dispositifs explosibles¹⁵³. Enfin, la présence du Hizb-ut-Tahrir en Russie manifeste la supprime et puissance de l'organisation vu que l'ambiance politique russe envers l'islam éprouve d'une réticence considérablement négative en raison de la guerre et des attaques terroristes déclenchées par les islamistes.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ RAUFER X., *op.cit.* p. 170.

¹⁵¹ BARAN Z., « Hizb ut-Tahrir, Islam's Political Insurgency » Nixon Center, décembre 2004, <http://www.nixoncenter.org/Monographs/HizbutahrirIslamsPoliticalInsurgency.pdf>, Consulté le 19 août 2009, p. 46.

¹⁵² BARAN Z., *op.cit.* p. 41.

¹⁵³ Ibid.

Somme toute, il est évident que l'Europe et la Russie sont ciblées par le Hizb-ut-Tahrir, car il a déjà réussi de mettre en vigueur sa propagande dans les régions différentes de ce continent. Cependant, à la différence de l'Asie centrale, en Europe, la confrérie profite de l'ambiance démocratique (à l'exception de la Russie) ce qui *ipso facto* signifie la liberté du discours pour les activités de l'organisation. Puis, le haut niveau de vie en termes économiques et sociales en Europe rend les messages du Hizb-ut-Tahrir plus faibles à pénétrer au sein de la population, tandis qu'en Asie centrale ils séduisent une masse des gens innombrables.

Partie III

L'islamisme et les théories des relations internationales

Quant à l'importance de radicalisme islamique au champ des relations internationales, celui-ci provient de temps de l'apparition de la forme radicale de l'islam. En effet, l'origine de l'islamisme date des années 1920-1930 et s'inscrit dans le cadre de la lutte de la part des populations des pays islamiques contre la politique coloniale des États occidentaux. Deux postulats, selon Olivier Roy, émergent à partir de cette période. D'une part, c'est la politisation de l'islam en tant qu'un instrument de combat contre le régime en vigueur de l'époque, d'autre par c'est la naissance de la forme fondamentale de l'islam contestataire au pouvoir ayant le discours politique radical au sein ce qui est qualifié de l'islamisme¹⁵⁴. Pourtant, ce n'est pas jusqu'à les années 1970s que l'islamisme attire l'attention des puissants majeurs internationaux grâce à son *modus operandi* de nature radicale et extrême à traiter. Dès lors, une chaîne des évènements suggèrent l'émergence d'un acteur politique puissant international, notamment, ce sont la révolution islamique en Iran de 1979, l'instauration en 1996 du régime de Taliban en Afghanistan, les évènements de septembre 11, 2001 dont le réseau islamique radical Al-Qaïda est chargé de la responsabilité, la guerre en Irak en 2004¹⁵⁵. De plus, l'islamisme a réussi d'obtenir la faculté d'influencer les décisions ainsi que les comportements des unités majeures du système international quelque soient l'origine de celles-ci (les États, les institutions internationales privés et gouvernementales etc.). Somme toute, il est évident que la question de l'islam radical importe dans le domaine des relations internationales et ainsi le sujet nécessite l'analyse théorique du champ.

¹⁵⁴ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 22.

¹⁵⁵ ESPOSITO J., *op.cit.* pp. 3-4

A. Les approches traditionnelles.

1. Le réalisme et l'islamisme.

D'abord, l'islamisme a fait preuve de ce qu'il agisse d'une façon autonome par rapport aux États. Dans ce contexte, les conceptions traditionnelles issues du champ de réalisme des relations internationales, c'est-à-dire les États composant les acteurs majeurs de la scène internationale, les institutions internationales et privés agissant toujours sous l'égide des États ou autrement dit conformant aux intérêts des États les plus puissants deviennent les critères discutables en face de l'islamisme dont les activités et militants transcendent les frontières physiques d'un État, recours aux moyens non-traditionnels, en d'autres termes, non-conventionnels de la violence et de même exige un dialogue s'inscrivant hors de la diplomatie traditionnelle.

L'exemple le plus notable qui démontre la faiblesse d'un Etat puissant de confronter l'islamisme est l'attentat de 11 septembre 2001, commis par le réseau terroriste international Al-Qaïda. Cette incidence démontre le fait que le mouvement islamique radical comme Al-Qaïda est capable de saper la puissance d'un Etat fort et grand comme les Etats-Unis. Dans ce contexte, le phénomène est qualifié de « menace asymétrique », c'est-à-dire, c'est l'adversaire non-étatique qui a recours à l'utilisation des méthodes terroristes¹⁵⁶. Les menaces asymétriques, ensuite, se caractérisent par la nature de risque qui est ingérable, l'acteur non-étatique très petit peut infliger échec à un acteur majeur. Donc, prenant en compte que l'approche réaliste met en relief la primauté d'Etat sur la scène internationale, la présence des acteurs non étatiques qui représentent un défi autant grand qu'un Etat soi-même, les mouvements islamiques radicaux se montrent hors de la théorie des réalistes.

Puis, les réalistes affirment que les conflits dans l'arène internationale sont toujours entre les Etats et à cause de la structure anarchique du système international, les relations étatiques sont conflictuelles. Cette affirmation ne convient pas à l'égard des mouvements islamiques radicaux. Notamment, en tant que les acteurs non étatiques, les islamistes se sont montrés d'être capable de déclencher la guerre contre les Etats de l'arène internationale. Ainsi, nous pouvons conclure que le réalisme en tant qu'une théorie majeure des relations internationales ne convient pas à traiter l'islamisme.

¹⁵⁶METZ S., « La guerre asymétrique et l'avenir de l'Occident », *Politique étrangère*, 2003, vol. 68, n° 1, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_2003_num_68_1_1177, Consulté le 21 août 2009, p. 37.

2. Le libéralisme et l'islamisme

D'ailleurs, les libéraux également manifestent leur lacune à l'égard du rôle de l'islamisme en tant qu'un acteur non-étatique autonome par rapport à l'État. Notamment, les libéraux, en dépit qu'ils saluent l'importance de la société civile et les individus, adoptent néanmoins le stato-centrisme d'un État lockien ce qui implique que les groupes et firmes privés sur la scène internationale n'agissent qu'en conjonction avec les États. Donc, le contexte social transnationale (la société civile, les individus) n'est pas « une variable indépendante » et autonome en soi par rapport aux États¹⁵⁷. Prenant en compte que les mouvements islamiques radicaux opèrent hors du contrôle d'Etat dans la scène internationale en diffusant leurs messages de menaces, le libéralisme échoue de démontrer l'ampleur des activités d'islamistes.

A titre de l'exemple du rôle de la société civile et les individus dans l'arène internationale, nous pouvons aborder la théorie d'Andrew Moravcsik. Notamment, à la base de l'hypothèse que les individus titulaires de droits et de besoins antérieurs et extérieurs à l'Etat, Moravcsik fonde sa théorie des relations internationales selon laquelle « les acteurs fondamentaux de la politique internationale sont les individus et les groupes privé, [...] rationnels et répugnants au risque »¹⁵⁸. Ainsi, chez ce théoricien libéral les individus composent les acteurs principaux de la scène internationale. En revanche, l'Etat ne fait que représenter les intérêts des individus et la société civile. Ensuite, en ce qui concerne les islamistes, bien qu'ils se qualifient des groupes privés sur la scène internationale, ils ne sont pas représentés par certaine unité du système international, autrement dit les islamistes confrontent les intérêts et la sécurité des Etats dans la scène internationale à force de nature terroriste et radicale de ses activités sans forcément représentant un certain Etat. Ainsi, la notion de l'islamisme va à l'encontre de ce que les libéraux proposent à voir dans la structure internationale.

¹⁵⁷BATTISTELLA D., *Théorie des Relations Internationales*, 2^e édition revue et augmenté, Paris, Presses de sciences po, 2006, *op.cit.* p. 189.

¹⁵⁸ MORAVCSIK A., « Taking preferences seriously », <http://www.princeton.edu/~amoravcs/library/preferences.pdf>, Consulté le 22 août 2009. pp.516.

B. Les approches générales minoritaires.

1. Le marxisme et l'islamisme

En fait, de toutes les théories des relations internationales c'est l'approche marxiste qui semble avoir le plus de rapprochement avec l'islamisme. Pour les marxistes l'unité du système international est composée des classes. Ensuite, la mode de production dominante globale est le système capitaliste. Les relations internationales se nouent entre les différentes formations sociales et l'Etat est chargé de représenter l'intérêt et politique de sa classe dominante. Avec l'arrivée de la révolution socialiste et la victoire de prolétariat suite à la lutte des classes l'Etat socialiste représentera les intérêts du prolétariat. Ce qui importe à tenir en compte en faisant la comparaison entre le marxisme et l'islamisme, c'est ce que pour le marxisme c'est le rapport social ce qui est essentiel, tandis que les islamistes essaient de comprendre l'islam comme une idéologie politique qui « engloberait l'ensemble de la vie sociale à partir d'une appréhension politique de la société »¹⁵⁹. Cela ensuite, selon Olivier Roy, montre l'influence du marxisme dans l'islamisme car le dernier s'intéresse « à la complexité de la vie sociale, pour mieux la ramener sous le paradigme de l'unicité »¹⁶⁰. Donc, les islamistes soulignent fort la vie sociale à travers du prisme de religion alors que le marxisme la fait à travers de lutte de classe.

Puis, la construction du communisme englobe au sein tout le prolétariat en dépit de leurs origines, ethnies et langues. Le cas classique de celui-ci est l'Union soviétique qui englobait au sein la population qui se composait des ethnies et des langues différentes. En revanche, les islamistes, comme par exemple le Hizb-ut-Tahrir, séduit principalement des populations par le fait qu'il offre « une forme politique au concept de *oummah*, c'est-à-dire de communauté de tous les musulmans, quelles que soient leur langue, leur ethnie et leur origine »¹⁶¹. En définitive, nous trouvons le caractère de transcendance dans ces deux approches comparées.

En outre, l'élément commun entre le marxisme et l'islamisme peut également être la notion de la justice sociale. En particulier, le marxisme attire la population par sa position radicale de transformer la société au système socialiste du système capitaliste. Le capitalisme est socialement injuste car l'Etat représente les intérêts de la classe dominante, *id est* bourgeoisie, dans l'arène internationale¹⁶². Par ailleurs, les islamistes accentuent l'introduction de la justice

¹⁵⁹ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 15.

¹⁶⁰ Ibid. p. 15.

¹⁶¹ Ibid. p. 14.

¹⁶² BATTISTELLA D., *op.cit.* p. 228.

sociale par l'institution d'Etat. Notamment, c'est Hassan Al Banna, le fondateur des Frères musulmans qui insiste d'assurer la justice sociale dans la société « par la prise en charge par l'Etat de l'impôt islamique (*zakat*) et par sa redistribution » au lieu de simple charité individuelle¹⁶³. Ainsi, la conception de la justice sociale est une caractéristique essentielle dans le marxisme et l'islamisme.

D'autre côté de ressemblance s'agit de la méthodologie des islamistes et les marxistes-léninistes emploient pour arriver à leur but. Notamment, les deux justifient l'utilisation de la violence pour déclencher la révolution, comme Lénine et Bolchévique ont eu recours à la violence lors de la révolution de 1917, le Hizb-ut-Tahrir également procède à la violence une fois le stage trois dans le processus de l'établissement du Califat est atteint, c'est-à-dire la prise du pouvoir d'Etat¹⁶⁴.

2. Le constructivisme et l'islamisme

En fait, c'est le constructivisme qui importe beaucoup pour expliquer la montée de l'islamisme en Asie centrale. Selon les constructivistes, le monde est en train de se construit socialement qui se modifie et se transforme au gré des facteurs sociaux (discours, idées, croyances, normes, règles, institutions etc.)¹⁶⁵. Puis, pour analyser les comportements des Etats, les constructivistes mettent en relief le concept de l'identité. L'identité d'un Etat est construite par les valeurs, normes, idées et croyances partagées par les Etats au sein du système international.

Car l'identité forme le comportement des acteurs sur la scène internationale, elle peut nous aider également de comprendre pourquoi les mouvements radicaux islamiques en Asie centrale se sont diffusés avec beaucoup de succès. En particulier, nous revenons à l'hypothèse principale de notre recherche, c'est ce que la chute de l'Union soviétique a déclenché la crise d'identité au sein de population centreasiatique. Si, jadis, l'identité communiste formait les comportements des habitants d'Asie centrale dans le système soviétiques, la perte de cette identité a forcé la société de chercher les autres moyens de remplir l'espace sociale vidée. Dans cette manière, l'identité de l'islam radical est convenue bien à façonner et fabriquer la nouvelle espace vide vu qu'à l'origine les habitants centreasiatiques sont les musulmans.

¹⁶³ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 32.

¹⁶⁴ BARAN Z., *op.cit.* p. 41

¹⁶⁵ BATTISTELLA D., *op.cit.* p. 285.

Le fait que le monde se construit par les idées et les valeurs jouent un rôle essentiel dans la théorie des constructivistes. Ainsi, les valeurs et les idées qui construisent l'identité définissent ensuite les intérêts et le rôle des Etats dans la structure internationale. Dans le même contexte, la notion de l'islamisme se forme constructivement ce qui par la suite repousse les valeurs traditionnelles. C'est-à-dire, le fondamentalisme se forme intellectuellement et exclut une période essentielle de l'histoire de formation de religion « « Le fondamentalisme n'est nullement un retour de la culture d'origine des populations musulmanes, c'est une construction intellectuelle et abstraite qui s'oppose à des siècles d'ajouts de traditions, de cultures locales, mais aussi de grandes civilisations »¹⁶⁶. A titre de l'exemple, c'est Saïd Quotb, l'un des figures principales de l'islamisme qui a appliqué la notion de *Djahilliyah* (ignorance). Notamment, Quotb insiste que la société moderne vive en l'état de *Djahilliyah*, dans l'ignorance complète de l'islam, et en raison de ce fait, il faut revenir aux origines de l'islam¹⁶⁷. Dans ce contexte, on voit le rejet de la culture et l'histoire formée pendant les siècles du développement de l'islam. Ainsi, nous voyons une construction intellectuelle qui brise les valeurs formées lors des siècles de l'évolution de la religion.

3. Le transnationalisme et l'islamisme

C'est aussi que le champ de transnationalisme en qualité de l'approche générale minoritaire à part du réalisme et libéralisme fournisse l'explication fondamentale envers la question de l'islam radical. En effet, deux postulats principaux du domaine important concernant l'islamisme. D'une part, c'est que les transnationalistes voient dans les individus et la société civile des acteurs politiques mondiaux, d'autre part, c'est l'accentuation des liens d'interdépendance nouant les acteurs étatiques et non-étatiques¹⁶⁸. Puis, les deux s'alignent étroitement avec le radicalisme islamique car premièrement, il s'agit du mouvement international, transnational constituant des individus des pays différents, et deuxièmement, c'est le fait que le réseau islamique radical opère indépendamment et à la fois au même pilier avec les États dans le système international. En outre, selon les transnationalistes, les citoyens aujourd'hui sont des militants des différentes formes d'organisations non-gouvernementaux transnationaux de ce qui découle que leurs allégeances ne sont plus attachés à l'ordre stato-national d'un État ; les individus sont guidés « par de nouvelles formes de solidarités extra-territoriales »¹⁶⁹. Ainsi, le Hizb-ut-Tahrir en tant qu'un mouvement islamique radical transnational se repose largement en

¹⁶⁶ ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 15.

¹⁶⁷ Ibid p. 54.

¹⁶⁸ Ibid. *op.cit.* p. 190.

¹⁶⁹ Ibid. *op.cit.* p. 211.

cooptation et confiance entre les différentes adeptes de la confrérie autour du monde en diffusant son idéologie et ses objectifs¹⁷⁰. En conséquence, il s'agit d'une solidarité transcendant les frontières territoriales des États ce qui contribue au succès de la confrérie.

L'un des hypothèses qui démontre le caractère transnationaliste des mouvements islamiques radicaux est lié aux origines étrangères de radicalisme en Asie centrale. Notamment, selon plusieurs chercheurs la montée de l'islamisme en Ouzbékistan est un fait *a priori* étranger, c'est-à-dire, c'est un phénomène qui a été importé et puis renforcé par les facteurs extérieurs. Cela, en revanche, prouve que les réseaux islamiques radicaux comme le Hizb-ut-Tahrir et le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan sont les groupes fondamentalistes qui agissent sans parrainage d'Etat car ils ont pénétré dans la région et posent aujourd'hui un défi majeur à la sécurité des pays centreasiatiques.

Ensuite, le Hizb-ut-Tahrir, en tant qu'un acteur non-étatique n'a pas de base générale et ses bureaux sont diffusés autour du monde. Cela démontre ensuite que la confrérie est souple et ne considère guère les frontières physiques étatiques. Notamment, en Asie centrale, comme Jeremy Gunn remarque, les réseaux de mouvements radicaux continuent à opérer hors du contrôle étatique en attirant « les désespérés et les laissés-pour-compte » qui ensuite force le gouvernement de réprimer ses mouvements à cause de « souci de la préservation de la stabilité interne et régionale »¹⁷¹. Ainsi, nous voyons bien que les mouvements radicaux agissent et de plus représentent un défi aux Etats. Il en découle qu'ils agissent indépendamment d'Etat et influence le comportement de cette unité.

En outre, l'aspiration du Hizb-ut-Tahrir vers la création du Califat également ressemble au fait de transnationalisme. Notamment, la confrérie vise à unifier les musulmans de toute la planète en dépit de leurs langues et ethnies. L'élément de transcendance est bien évident dans ce cas et nous voyons bien que les citoyens de plusieurs Etats à travers les frontières des Etats sont visés dans l'idéologie du Hizb-ut-Tahrir. Cela montre le type des relations transnationales entre les différents réseaux de la confrérie.

Dans le cas de l'Ouzbékistan, par exemple, le gouvernement ouzbèke ainsi que la Russie croient que le fondamentalisme radical qui s'est diffusé dans le pays est de nature étrangère. Ensuite, l'administration de Bush a déclaré la nature terroriste du Mouvement Islamique d'Ouzbékistan

¹⁷⁰ VINATIER L., *op.cit.* p. 227.

¹⁷¹ GUNN J., *op.cit.* p. 391.

(MIO) et a accentué les liaisons que le MIO tient avec d'Al-Qaïda et les Talibans¹⁷². Dans ce contexte, il devient évident que la solidarité entre les différents mouvements radicaux se répande hors du contrôle d'Etat et unifie au sein les citoyens de différents pays.

Conclusion

Il semble que le sujet de l'islam en Asie centrale attire de plus en plus attention des chercheurs dans plusieurs échiquiers régionaux surtout après la chute de l'Union Soviétique. Cet intérêt soulève du fait que de très peu d'enquêtes scientifiques furent menées dans cette partie du monde. En plus, comme il se nous est montré, l'Union soviétique ne permit pas de bien étudier, autrement dit de rechercher dans une grande mesure, l'islam de l'Asie centrale. Donc, c'est la fin de l'empire soviétique qui provoque des recherches et des investigations amples majorité desquelles visèrent d'étudier le développement de même que les dimensions sociopolitiques et économiques de l'islam de la région. Ces explorations furent, par ailleurs, renforcées par le surgissement de l'islamisme qui faisait partie du processus de réislamisation des sociétés centreasiatiques dont nous avons suivi dans la première partie de l'actuelle recherche.

En fait, l'islam radical en Asie centrale est un sujet délicat à traiter. Il y a *a priori* deux risques qui existent dans ce domaine si nous essayons de l'étudier plus étroitement. Premièrement, c'est le risque de surestimer le danger de l'islam radical. En particulier, les divers mouvements islamiques radicaux qui ont apparu depuis l'effondrement de l'Union soviétique, comme le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan (MIO), le Hizb-ut-Tahrir et le Parti de renaissance islamique (PRI) représentent que de réels dangers aux autorités actuelles des Etats centreasiatiques. Nous avons vu le témoignage de ce fait sur l'exemple de chaque mouvement radical et notamment sur le MIO qui organise jusqu'à ces jours des attaques contre les autorités ouzbèkes. Par ailleurs, nous avons également vu qu'à l'origine, le fondamentalisme islamique est par sa nature toujours contestataire au pouvoir d'Etat. Donc, à cause de cette confrontation entre l'Etat et le mouvement islamique, il est extrêmement difficile à mesurer le niveau de danger issu des mouvements radicaux.

D'ailleurs, comme il se nous est aussi révélé, le contexte régional en Asie centrale s'agit de la complexité des relations entre l'Etat et les mouvements radicaux, comme dans l'exemple de l'Ouzbékistan, où l'Etat contrôle et réprime farouchement tout les mouvements religieux, voire non religieux, sous le prétexte de fondamentalisme. D'une part, une telle stratégie du

¹⁷² ILKHAMOV A., *op.cit.* p. 44

gouvernement ouzbèke garantisse l'élimination de toutes sortes d'oppositions politiques et de cette façon assure la longévité du pouvoir d'Islam Karimov. D'autre part, les perturbations socio-économiques incessantes et les violations des droits de l'homme qui se poursuivent à l'intérieur d'Etat ne font rien que produire l'atmosphère politique extrêmement tendue et précaire aux influences extérieures en Ouzbékistan. Au fond, c'est la conjoncture de ces facteurs qui rend l'accès aux informations objectives et justes par rapport à l'extrémisme religieux éminemment difficile à réaliser.

A l'instar de l'Ouzbékistan, le Kirghizstan également subisse des perturbations profondes qui résultent du problème de radicalisme religieux. En particulier, l'incontrôlable nombre de cellules clandestines du Hizb-ut-Tahrir au sud du pays, notamment aux alentours de la vallée de Ferghana, qui continue de séduire les masses de jeunes, chômeurs, ouvriers et paysans force les pouvoirs kirghizes d'agir avec la rigueur et la rigidité vis-à-vis l'agitation religieuse. Un tel environnement de même pose un défi immense à l'égard d'accès aux informations limpides et transparentes concernant le problème de radicalisme.

Cependant, nous sommes nonobstant capables de mettre en relief la différence majeure qui existe entre les trois mouvements islamiques radicaux qui ont surgit à l'époque postsoviétique. Ainsi, le MIO et le PRI se sont montrés comme les véritables mouvements radicaux islamiques en raison de l'accent fort que les deux mettent sur la violence. Certes, alors que le PRI a réussi de se légitimer suite à la guerre civile en Tadjikistan, devenant ainsi un parti politique tout légal, le MIO reste toujours comme un mouvement terroriste islamique qui confronte violemment les pouvoirs ouzbèkes. En outre, un caractère commun entre ces deux mouvements consiste dans le fait que tout les deux sont issus du contexte régional et ne sont pas *a fortiori* transnational par leur nature.

En revanche, le Hizb-ut-Tahrir al-Islami est un mouvement qui est véritablement transnational au niveau mondial, clandestin en Asie centrale et tout de même légitime en Europe. La confrérie évince l'utilisation de toute forme de violence jusqu'à ce qu'il ne parvienne pas à son but – l'établissement du Califat. Dans le contexte d'Asie centrale, ce sont *ipso facto* ces caractéristiques qui rendent la confrérie plus souple et répandue régionalement. Ainsi, des telles particularités comme le régionalisme et le transnationalisme, violent et non-violent nous aident de classer tout les mouvements radicaux centraasiatiques depuis leur émergence.

Ensuite, le deuxième risque par rapport au problème de l'islamisme en Asie centrale, c'est le danger de sous-estimer la menace des mouvements radicaux. La recherche nous a démontré que l'implantation des réseaux islamiques dans la région est *de facto* le fait certain, cependant, la nature clandestine et secrète des activités de ses réseaux met en relief que la menace existe mais sous la forme bien cachée et furtive. Donc, il est nonobstant nécessaire d'accorder l'attention particulière à la question de l'islam radical en Asie centrale.

Le revers de médaille nous montre que la montée de l'islamisme sape de front la question de la sécurité et la stabilité dedans ainsi que dehors de chaque Etat centrasiatique. Vu que des répercussions négatives de transition continuent d'avoir des effets défavorables dans plusieurs domaines économiques, sociaux et politiques de chaque pays d'Asie centrale, il semble que la question de la stabilité doit occuper la place prioritaire dans la politique des gouvernements régionaux. En outre, la stabilité est toujours le critère principal à disposer pour que le pays se mette à la voie de développement rapide.

Par conséquent, la question de l'islam radical nous exige de fournir une explication scientifique ce qui *ipso facto* focaliserait sur le sujet de l'islam en Asie centrale, en général. En particulier, la recherche a examiné l'établissement et la propagation de la religion dans la région à partir de VIII^{ème} siècle. Cela, ensuite, démontre que l'islam a toujours joué le rôle de la solidarité et l'identité culturelle et sociale pour le peuple centreasiatique à part de sa fonction stricto sensu religieuse. En d'autres termes, la religion représentait l'identité islamique qui dès le début engendra la solidarité et les liaisons sociales entre les couches, clans et tribus différents de la population d'Asie centrale. Puis, cette dimension est extrêmement importante à prendre en compte pour expliquer le phénomène de la montée de l'islamisme suite à l'échec du système soviétique. C'est-à-dire, l'essor du fondamentalisme islamique peut être rien que renforcement de cette identité sociale en Asie centrale vu qu'il y a les autres facteurs économiques et politiques qui l'ont provoqué.

En fait, il existe plusieurs d'autres hypothèses qui proposent que la montée du radicalisme fut soit à cause des mauvaises conditions économiques soit le résultat des politiques répressives d'Etat, comme dans le cas de l'Ouzbékistan dont nous avons attentivement étudié. Cependant, il ya des lacunes dans ces hypothèses. D'abord, les théories examinent le phénomène dans le temps et espace très étroite ce qui n'explique pas les autres dimensions de l'essor de l'islamisme, notamment, la question du rôle de l'islam en tant que l'identité sociale. C'est pourquoi, nous avons choisi d'appliquer la théorie de l'état d'anomie durkheimienne qui au sein englobe les

facteurs économiques et politiques mais vise principalement d'expliquer l'anomie à partir du lien social et la rupture de la solidarité, ce qui dans notre cas serait l'islam en tant que producteur de la solidarité sociale et tisseur de la population centreasiatique à partir de son implantation dans la région.

La période fondamentale dont la recherche a focalisé c'est l'effondrement du système soviétique. Cette étape marque le temps de la transition et transformation que la société centreasiatique a du subir. Par ailleurs, chez Durkheim l'anomie se passe lorsque la société subisse l'effet de la transformation ce qui entraîne plusieurs changements par rapport aux fonctions sociales individuelles. Dans le cas d'Asie centrale, comme nous avons vu, c'est suite à l'échec de l'empire soviétique que les répercussions pénibles de caractère économique, politique et social ont bouleversé les Etats régionaux. Cela, ensuite, a directement secoué l'identité communiste que l'Union soviétique avait réussi de fabriquer dans les esprits des habitants autochtones lors de sept décennies sa domination. En face de relâchement des liaisons avec les institutions politiques anciennes, le changement brusque des habitudes sociales quotidiennes, la faillite économique et l'appauvrissement rapide de plusieurs couches de la population qui a résulté de croissant niveau du chômage, il est fort probable que la montée de l'islamisme soit liée au fait que le dernier s'est montré comme une solution optimale de restaurer l'équilibre social, y compris l'ordre économique et politique.

Puis, comme la recherche s'est révélée, c'est à la veille de la chute de l'Union soviétique que la politique de *glasnost* et *Perestroika* ont introduit des changements vastes sur les champs économiques et politiques. Alors que *Perestroika* visait principalement la transformation économique, *glasnost* mettait l'accent sur la liberté de discours et ainsi elle a lâché principalement l'ambiance politique ce qui jadis fut tendue et restrictive dans l'espace soviétique. En Asie centrale, cela a produit le renforcement de l'islam en termes de sa propagation et surgissement de nouvelles formes d'interprétation de religion qui furent tout simplement contestataire aux pouvoirs d'Etat. Donc, le contrôle et l'interdiction soviétique de l'islam pendant sept décennies a débouché sur l'explosion de la dernière au sein de la population centreasiatique.

Nous avons également trouvé qu'en Asie centrale, l'islam a historiquement forgé la solidarité entre les groupes diverses. La puissance de ce caractère de la religion nous a démontré sur l'exemple du mouvement nationaliste Basmachi contre les Bolchéviques. Les Basmachis se sont composés des musulmans et l'islam a joué un rôle principal qui unissait ce groupe

ensemble. La religion fut un composant pierre angulaire car les membres de Basmatchi venaient des régions et tribus différents. Ensuite, les répressions soviétiques ne furent pas suffisamment efficaces pour effacer cette particularité de l'islam. Donc, à l'aube de la chute soviétique, le renforcement de l'identité islamique s'est accompagné *ipso facto* par la consolidation de la solidarité religieuse. C'est, entre autre, les islamistes qui ont joué le rôle principal envers la réalisation de cette démarche.

Ainsi, c'est sur l'exemple du Hizb-ut-Tahrir que nous voyons la tentative du mouvement islamique radical d'établir l'équilibre social, *id est* l'état social normal, par renforcement de l'identité islamique. Notamment, la recherche démontre que la confrérie est souple, cohésive et consistant par rapport à son message qui réussisse à séduire des masses avec le but d'établir le Califat. En plus, la solidarité joue un rôle principal entre innombrables cellules de la confrérie, diffusées dans la région, pour rassurer le caractère secret de ses activités. Donc, à l'intérieur de mouvement les membres trouvent la cohésion sociale et raffermissement du lien social dont la plupart des habitants centreasiatiques ont perdu suite à l'échec du système soviétique. D'ailleurs, la motivation pour la recherche de cette liaison est provoquée par l'inefficacité de nouvel système démocratique de s'adapter bien aux demandes de la population centreasiatique *a priori* de nature économique et politique.

Ensuite, la recherche a mis l'accent sur la particularité du Hizb-ut-Tahrir et qu'il adhère à non-violence pour atteindre son but. En fait, cet attribut de la confrérie joue un rôle avantageux car, comme nous avons vu, il est capable d'opérer légitimement en Europe à la base de cette qualité. En revanche, dans la région centreasiatique, ce caractère assiste au mouvement d'attirer de plus en plus suiveurs de son idéologie. En fin de compte, l'adhérence à non-violence rend le Hizb-ut-Tahrir plus favorable pour la population en face de ses concurrents régionaux, notamment, le MIO et le PRI.

En outre, le Hizb-ut-Tahrir est un exemple de mouvement islamique radical qui est capable de poser un défi aux Etats centreasiatiques, en termes de stabilité et sécurité, et de plus qui opère d'une manière indépendant dans la scène internationale. C'est ainsi que la recherche a focalisé sur l'islamisme, autrement dit les réseaux islamiques radicaux, et le rôle de radicalisme religieux dans les théories des relations internationales. Alors que les théories dominantes comme le réalisme et le libéralisme se sont montrés incapables de traiter l'islamisme à toute ampleur, car les deux mettent l'accent sur le rôle d'Etat dans la scène internationale, nous avons trouvé que ce sont les approches minoritaires et notamment le transnationalisme qui examine bien le

phénomène de l'islamisme. En particulier, les mouvements islamiques, comme le Hizb-ut-Tahrir, se sont révélés bien qu'ils disposent la faculté d'influencer le comportement des unités de la scène internationale sans appartenance à certain Etat ni agissant sous l'égide d'un Etat.

Nous avons également souligné à certaine mesure la similarité entre le marxisme, en tant qu'une approche minoritaire radicale dans les théories internationales, et l'islamisme. Notamment, les points communs entre ces deux conceptions peuvent se trouver dans leur accentuation de la notion de justice sociale ainsi que l'aspiration de créer le monde à travers des langues, ethnies et origines différentes de la population. En ce qui concerne le constructivisme, il convient de remarquer les notions comme l'identité de même que la construction sociale. En particulier, les constructivistes insistent sur l'identité des Etats dans la scène internationale tandis que les islamistes agissent à partir d'identité islamique dans le contexte d'Asie centrale.

Au fond, le sujet de l'islam en Asie centrale et surtout la montée de l'islam radical est un thème profond qui exige de plus ample de recherche de ce domaine vu qu'il fait quinze ans que les Etats centreasiatiques ont obtenu leurs indépendances. Cette recherche était limitée notamment aux sources secondaires avec de petites références sur les sources primaires. Néanmoins, nous pouvons arriver à une certaine conclusion générale. D'abord, en face des conditions pires de la région causées principalement par l'appauvrissement économique et mauvaise gestion politique, il est évident que le radicalisme islamique va bénéficier d'une aura considérable dans l'avenir proche. Deuxièmement, prenant en compte que les mouvements radicaux islamiques manifestent bien leur capacité d'agir dans le contexte international, les Etats d'Asie centrale doivent coopérer avec la communauté internationale ainsi que les uns avec les autres afin de confronter le problème du radicalisme religieux dans la région. Finalement, tout cela signifie que les Etats centreasiatiques doivent revoir leurs politiques envers l'islam et entreprendre une approche plus constructive, *id est* tenir compte des effets socio-économiques et politiques, à l'égard de la religion.

Bibliographie

Les sources secondaires :

Les ouvrages

AHMED R., *l'Asie centrale, champ de guerres*, Paris, Editions Autrement, 2002, 231 pages.

AMGHAR S. & ROY O., *Islamismes d'occident, état des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006, 142 pages.

BARAN Z., *The Challenge of Hizb ut Tahrir : Deciphering and Combating Radical Islamic Ideology*, Washington D.C., The Nixon Center, 2004, 145 pages.

BATTISTELLA D., *Théorie des Relations Internationales, 2^e édition revue et augmenté*, Paris, Presses de sciences po, 2006, 583 pages.

BENEDICTE A., *L'imaginaire national, Paris*, La Découverte, 2002, 212 pages.

CHARILLON F., *Politique étrangère nouveaux regards*, Paris, Presses de sciences po, 2002, Coll. « Références inédites », 437 pages.

DURKHEIM E., *De la division du travail social*. Paris, Les Presses universitaires de France, huitième édition, 1967, Coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 416 pages.

ESPOSITO J., *The Islamic Threat : Myth or Reality ?* New York, Oxford University Press, 1995, 245 pages.

KELLNER T. & DJALILI M., *Géopolitique de la nouvelle Asie centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 3e éd., 2003, Coll. « Publications de l'Institut universitaire de hautes études internationales », 585 pages.

LARUELLE M. & PEYROUSE S., *Asie centrale, la dérive autoritaire. Cinq républiques entre héritage soviétique, dictature et islam*, Paris, CERI/Autrement, 2006, 142 pages.

LOUW M., *Everyday Islam in Central Asia*, Oxon: Routledge, Francis and Taylor Group, 208 pages.

POUJOL C., *L'islam en Asie centrale : vers la nouvelle donne*, Paris, Ellipses Edition Marketing S.A., 2001, 89 pages.

RAUFER X., *Atlas de l'islam radical*, Paris, CNRS Editions, 2007, 399 pages.

ROUX J.P., *L'Asie centrale : histoire et civilisations*, Paris, Fayard, 1997, 521 pages.

ROY O., *L'Asie centrale contemporaine*, Paris, Presses Universitaire de France, 2001, 125 pages.

ROY O., *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, Coll. « Esprit », 252 pages.

ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, Paris, Hachette, 1995, Coll. « Questions de société », 143 pages.

SHIELDS A. & Human Rights Watch (Organization)., *Creating Enemies of the State: Religious Persecution in Uzbekistan*, New York, 2004, Human Rights Watch, 319 pages.

SCHMITT C., *La notion de politique, théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, 331 pages.

VINATIER L., *L'islamisme en Asie centrale*, Paris, A. Colin, 2002, Coll. « L'histoire au présent », 255 pages.

ZAHAB A.M. & ROY O., *Réseaux islamiques : la connexion afghano-pakistanaise*, Paris, Autrement, 2002, Coll. « CERI/ Autrement », 85 pages.

Les revues.

BAECHLER J., « Le gigantesque impérial », *Communications*, 1985, n° 1, pp. 27-43.

CHAUDET D., « La menace djihadiste en Grande Asie centrale », *Politique étrangère*, 2008, no° 3, p. 561-573.

FATHI H., « Les islamistes d'Asie centrale : un défi aux Etats indépendants ? », *Cahier d'Asie centrale*. Paris, 2007, n°15-16. pp. 11-26.

GUNN J., « Shaping an Islamic identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia », *Sociology of Religion*, 2003, no° 3, p. 398-410.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, « Central Asia: Islam and the State ». *Asia Report*, 2003, n°59. pp. 38.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, « Uzbekistan: Stagnation and Uncertainty », *Asia Briefing*, 2007, n°67, pp. 1-15.

KARAGIANNIS E., « Political Islam in Uzbekistan: Hizb-ut-Tahrir al-Islami », *Journal of Europe-Asia Studies: Routledge, Tyor and Francis Group*, 2006, vol. 58, n°2, pp.261-280.

LEBAHN A., « L'Occident peut-il soutenir la perestroïka ? », *Politique étrangère*, 1990, vol. 55, n° 4, pp. 831-841.

MCGLINCHEY E., « Making of Militants in Central Asia », *Central Asia and Its Neighbors: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Duke University Press, 2005, n°3. p. 334-366.

MOLDALIEV O., « Le rôle de l'islam dans l'évolution du fait étatique en Asie centrale postsoviétique », *Cahier d'Asie centrale*. Paris, 2007, n°15-16. pp. 30-60.

NUTI D.M., « Transitions ou mutations. Pour une nouvelle économie politique de la transformation postcommuniste », *Revue économique*, 1997, vol. 48, n° 3, pp. 719-730.

OLCOTT M.B., « Les préoccupations stratégiques en Asie centrale », *Forum du désarmement : l'Asie centrale à la croisée des chemins*, 2007, no°4, p. 3-14.

ROY O., « Caucase et Asie centrale soviétique : vers la balkanisation », *Politique étrangère*, 1989, vol. 54, n° 3, pp. 457-467.

RUPNIK J., « Gorbatchev face aux nationalités », *Politique étrangère*, 1989, vol. 54, n° 2, pp. 237-245.

WILLE C., « Les menaces contre la sécurité en Asie centrale : analyse de la question des armes légères », *Forum du désarmement: l'Asie centrale à la croisée des chemins*, no °4, 2007, p. 37-48.

Sources internet.

Akipress. « Les forces de polices ont arrêté l'activité des propagateur de tracts du caractère extrémiste ». <http://svodka.akipress.org/news:9451>, Consulté le 22 mars 2009.

BARAN Z., « Hizb ut-Tahrir, Islam's Political Insurgency » Nixon Center, décembre 2004, <http://www.nixoncenter.org/Monographs/HizbutahrirIslamsPoliticalInsurgency.pdf>, Consulté le 19 août 2009, 130 pages.

ERIKSSON M., « Islamic Extremism in Uzbekistan: Is it a threat? », *Stanford's Student Journal of Russian, East European and Eurasian Studies* http://www.zhe.stanford.edu/spring06/zhe_print_2006.pdf, Consulté le 11 août 2009. 16 pages.

France 24, l'Actualité internationale 24 H/24. « L'Ouzbékistan visé par un attentat suicide et une attaque armée », <http://www.france24.com/fr/20090526-louzbekistan-vise-attentat-suicide-une-attaque-armee>, Consulté le 15 juin 2009.

GRAMMATICAS D., « Ten O'Clock News: A look at radical Islam » (Vidéo en ligne). http://news.bbc.co.uk/player/nol/newsid_4240000/newsid_4242800/4242822.stm?bw=bb&mp=wm, Consulté le 21 octobre 2006.

ILKHAMOV A., « The phenomenology of "Akromiya": Separating Facts from Fiction », *Central Asia-Caucasus Institute Silk Road Program*, 2006, <http://www.isdp.eu/files/publications/cefq/06/ai06phenomenologyof.pdf>, Consulté le 14 juillet, 2009. pp. 39-48.

ILKHAMOV A., « Uzbek Islamism: Imported Ideology or Grassroot Movement? » *Middle East Report*, n° 221. 2001, <http://www.jstor.org>, Consulté le 11 mai, 2009. pp. 40-46.

L'ambassade d'Ouzbékistan en France., « La liberté religieuse dans la République de Ouzbékistan », <http://www.ouzbekistan.fr/liberte.htm>, Consulté le 11 août 2009.

MACWILLIAM I., « Central Asia's Islamic militancy », <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/4531848.stm>, Consulté le 15 décembre 2005, 1 pages.

METZ S., « La guerre asymétrique et l'avenir de l'Occident », *Politique étrangère*, 2003, vol. 68, n° 1, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_2003_num_68_1_1177, Consulté le 21 août 2009, pp. 25-40.

MORAVCSIK A., « Taking preferences seriously », <http://www.princeton.edu/~amoravcs/library/preferences.pdf>, Consulté le 22 août 2009. pp.513-552.

NAUMKIN V., « Militant Islam in Central Asia: The Case of the Islamic Movement of Uzbekistan », *Programme de Berkeley d'études soviétiques et poste soviétiques*. http://repositories.cdlib.org/iseees/bps/2003_06-naum, Consulté le 15 janvier 2008. 69 pages.

NAHAVANDI F., « Instrumentalisation de la religion en Asie centrale », *Hémisphères* n° 15, 2001-2002, <http://www.colophon.be/pages/hemisphere/interna15.html>, Consulté le 11 mars 2009.

OLCOTT M. B., « Roots of Radical Islam in Central Asia », *Carnegie Endowment for International Peace*. <http://www.carnegieendowment.org/files/olcottroots.pdf>, Consulté le 5 mai 2009. 70 pages.

OSCE Bureau pour les institutions démocratiques et de droits de l'homme, "Criminal Code of Uzbekistan," le 9 mars, 2006, <http://www.legislationline.org/legislations.php?jid=56&lid=15>, Consulté le 2 mars 2008.

SHILSON K., «...defend the right of Hizb ut-Tahrir to speak at Middlex University » Times Higher Education Supplement, le 30 septembre, 2005, <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=198756§ioncode=26>, Consulté le 22 juillet 2009.

SHIRAZ M., « Behind freedom's veil, they plot for revolution » Times Higher Education Supplement, le 3 février 2006, <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storyCode=201127§ioncode=26>, Consulté le 22 octobre 2008.

Les journaux

« Le président kirghize promet de lutter contre l'extrémisme religieux », *Rossiyskaya Gazeta*, le 16 mai 2001.

Les sources primaires :

Les interviews

EPKEHNANS T., Interview par auteur. L'Université américaine en Asie centrale. Bichkek. Le 22 mars 2008.

LOUW M., Interview par auteur. Enregistrement. Le centre de recherche « Aigine », Bichkek. Le 22 mars 2008.

Annexe

Table 1. Les Frères musulmans et Jama'at-i Islami.

Nom	Fondateur	L'année fondée	Lieu	But	Doctrines	Classification (selon Roy)	L'Organisation	Caractéristiques	L'Actuel dirigeant	Sections créées	A Influencé les idées
Frères musulmans	Hassan al Banna (1906-1949)	1928	Egypte	L'établissement d' <i>Oumma</i>	L'Etat Islamique et primat du politique ¹ .	Fondamentalisme contemporain	Le Guide (<i>Murshid</i>) est inamovible; choisi par CCG ² ; les sections subordonnées sont gérées par « superviseur » ³ .	International; Parti politique; Souligne l'action sociale et politique; Confrérie religieuse;	Depuis 1986, Hamid Aboual Nasr ⁴	1. Front de la Charte Islamique (1964) Soudan. 2. Parti de la Libération Islamique (Hizb-ut-Tahrir) (1953) Palestine. ⁵	1. Rachid Ghanouchi, Abdel Fattah Mourou (<i>'Associati on pour la défense du Coran</i> 1971, <i>Al Nahda</i> en 1988) Tunisie. 2. B. Rabbani (président de l'afghan Jamiat-i Islami), chef d'Etat en 1993. 3. Qazi Akbar Touradjanzade (mollah soviétique. Dirigeant

¹ Voir ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 40.

² Conseil consultatif général (*Majlis al Shura*). Voir ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 36.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. p. 39.

Table 1. Continuation

Jama'at-i Islami	Abu Ala Maududi (1903-1979)	1941	Inde	L'établissement d' <i>Oumma</i>	Fondamentalisme contemporain	Le Guide (<i>Emir</i>) est inamovible; choisis par CCG ⁷ .	International; Parti politique; Souligne l'action sociale et politique; Confrérie religieuse;	Qazi Husseyn Ahmad ⁸ .	1. Jama'at Pakistanais. 2. Islamic Foundation de Leicester, Angleterre.	de l'opposition islamique) Asie centrale ⁶ . 4. Mouvement <i>Islah</i> au Yémen. 5. Parti politique <i>Refah</i> (fondé en 1970 sous le nom <i>Milli Nizam</i> , puis <i>Milli Salamet</i>), Turquie.
------------------	-----------------------------	------	------	---------------------------------	------------------------------	---	---	-----------------------------------	--	---

⁶ Voir ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 38.

⁷ Conseil consultatif général. Voir ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 35.

⁸ Voir ROY O., *Généalogie de l'Islamisme*, p. 36.

Image 1. L'Asie centrale, l'emplacement géographique des mouvements islamiques radicaux.

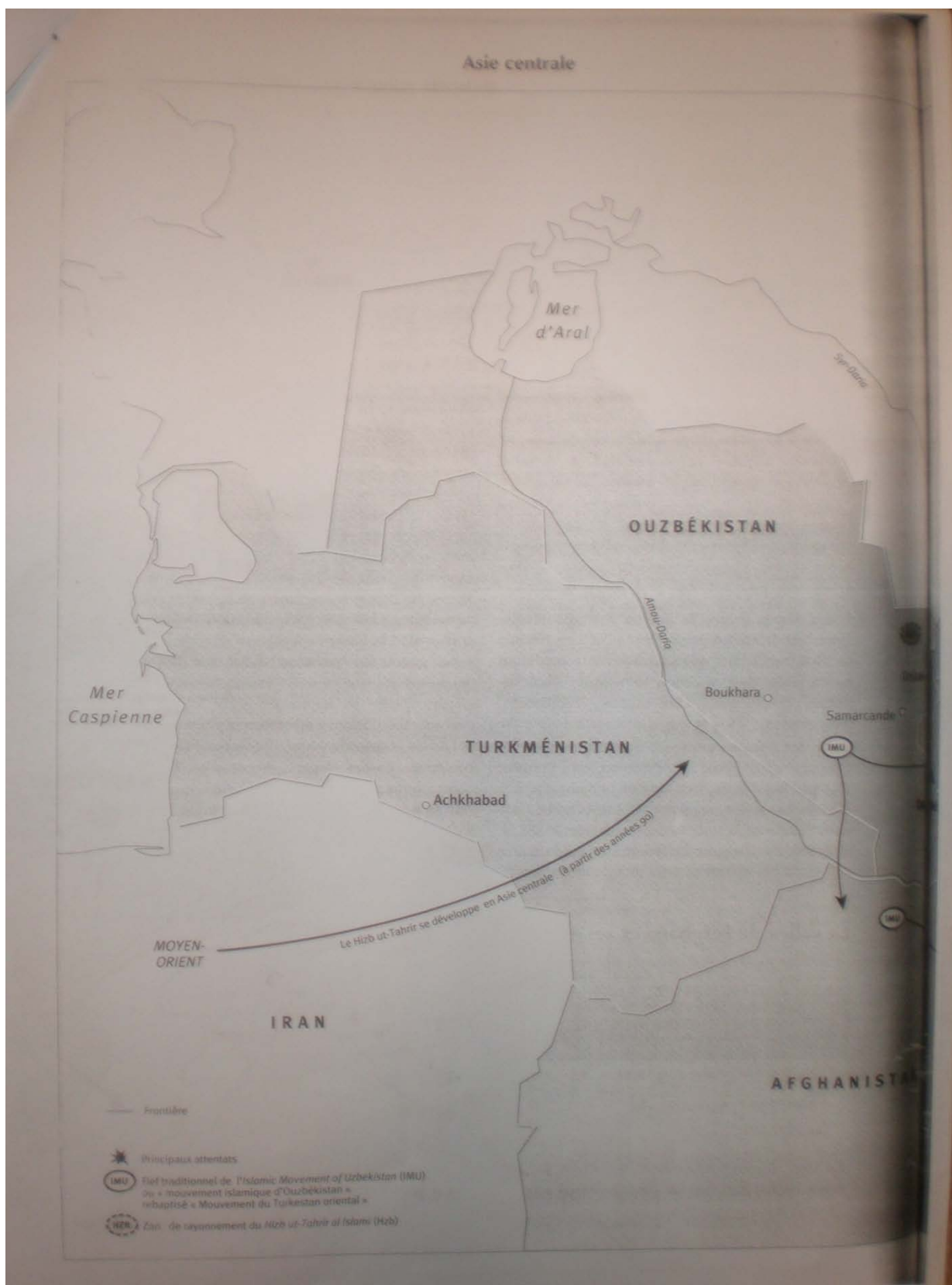
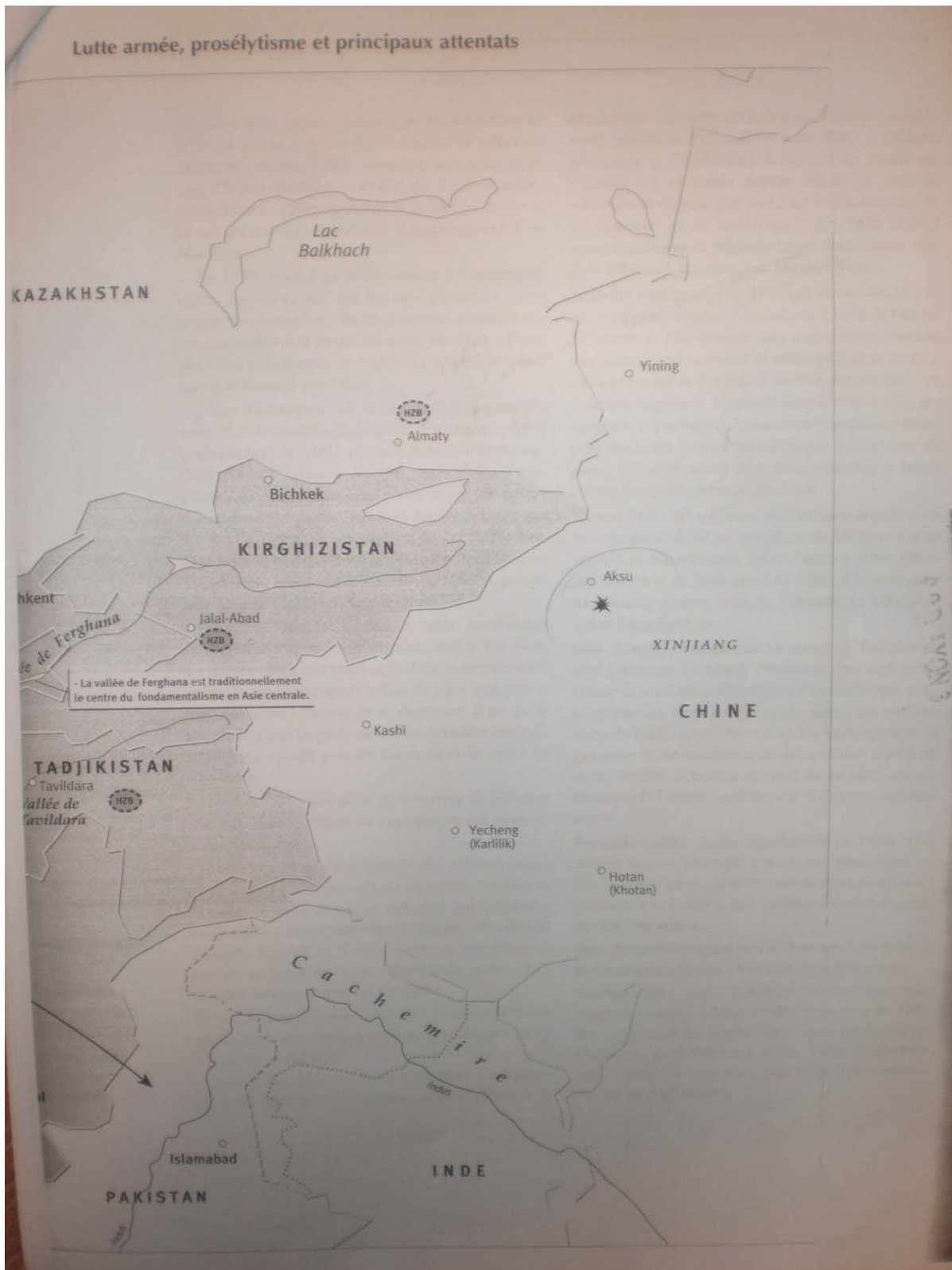


Image 1 (continuation). L'Asie centrale, l'emplacement géographique des mouvements islamiques radicaux.



Source : RAUFER X., *Atlas de l'islam radical*, Paris, CNRS Editions, 2007, p. 166.

Glossaire

Basmatchi – terme turc signifiant « bandits ». Désigne les partisans armés des nationalistes indigènes en Asie centrale, qui résistaient à la politiques de soviétisation des Bolchéviques.

Chariat – système juridique islamique fondé sur le Coran et les hadiths du prophète Mohamed.

Djihâd – de l’arabe désigne « la guerre sainte ». Se divise en deux formes : « grand jihad » effort contre tout mal au sein de la communauté et « petit jihad » contre les ennemis de l’islam.

Djahilliya – Le concept d’islam « al-jahiliyyah ». Dans le Coran il désigne la période préislamique caractérisée par la présence de paganisme. L’idée est appliquée par les islamistes radicaux (notamment Sayyid Quotb) aux temps modern.

Glasnost – mot russe signifiant « transparence ». La politique de *Mikhaïl* Gorbatchev qui a introduit la liberté d’expression et de la publication d’information en l’Union soviétique.

Jadid – mot arabe signifiant « nouveau ». Désigne le groupe des jeunes intellectuels musulmans au début du XX^{ème} en Asie centrale qui visèrent d’introduire la modernisation de la société musulmane et mener la politique anti-impérialiste.

Imam – en Islam, une personne qui dirige la prière en commun.

Hijab – le voile que les femmes musulmanes portent, couvrant la tête et laissant le visage ouvert.

Medrese – emprunté un turc, de l’arabe « madrasa », école religieuse supérieure en Asie centrale.

Mollah – chef de prière traditionnelle dans une mosquée.

Oummah – arabe, la communauté des croyants.

Perestroïka – mot russe signifiant « reconstruction ». Désigne la période durant laquelle *Mikhaïl* Gorbatchev tenta d’introduire des réformes socioéconomiques et politiques en URSS.

Quadim – mot arabe signifiant « vieux », utilisé par les pouvoirs de tsariste russe pour désigner les mollahs locaux d’Asie centrale qui coopéraient avec les autorités russes.

Ramadan - Neuvième mois de l'année lunaire pendant lequel les croyants doivent s'abstenir de manger, de boire, de fumer, de se parfumer et d'avoir des relations sexuelles entre le lever et le coucher du soleil.