

Logiques de l'identification générées autour de la distribution de nourriture en Asie centrale : étude de la transformation d'un aspect du mode de légitimation du pouvoir politique

Aspects of identity in the charismatic legitimation of power through the distribution of food in Central Asia

Arnaud Ruffier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/1566>
ISSN : 2075-5325

Éditeur

Éditions De Boccard

Édition imprimée

Date de publication : 12 décembre 2011
Pagination : 133-154
ISBN : 978-2-84743-041-7
ISSN : 1270-9247

Référence électronique

Arnaud Ruffier, « Logiques de l'identification générées autour de la distribution de nourriture en Asie centrale : étude de la transformation d'un aspect du mode de légitimation du pouvoir politique », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 19-20 | 2011, mis en ligne le 01 janvier 2012, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/1566>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© Tous droits réservés

Logiques de l'identification générées autour de la distribution de nourriture en Asie centrale : étude de la transformation d'un aspect du mode de légitimation du pouvoir politique¹

*Aspects of identity in the charismatic legitimation of power through the
distribution of food in Central Asia*

Arnaud Ruffier

Introduction

- 1 En Asie centrale, et particulièrement dans la société ouzbèke, la distribution et l'échange de nourriture possèdent un rôle particulièrement important dans les pratiques de légitimation des figures de pouvoir, non seulement dans la sphère familiale, mais aussi, plus largement, à chaque niveau d'exercice de l'autorité. Quelle est la logique politique de la distribution de nourriture dans cette société où, plus que dans d'autres, celle-ci contribue à définir le pouvoir ? Ce sont quelques-unes des raisons du lien entre nourriture et pouvoir que nous allons examiner.

Rapports entre pouvoir, identité et nourriture en Asie centrale

- 2 À la faveur de ma participation à des *to'y*², des *bayram*³ ainsi qu'à quelques *ziyofat*⁴, j'ai pu me rendre compte de l'importance de cette correspondance entre l'exercice du pouvoir et

la distribution de nourriture au sein de la société ouzbèke. C'est à partir d'observations participantes que j'aborderai les symboliques d'affirmation de l'autorité qui se manifestent en ces occasions.

- 3 Les symboliques portées par la nourriture sont d'un type particulier puisqu'elles ne font pas que nourrir un imaginaire, mais également le corps humain. Leurs fonctions économiques et matérielles ne sauraient donc être négligées. Ces logiques symboliques véhiculées par la nourriture, sa distribution ou son échange, sont de plusieurs ordres et se rattachent toutes aux notions de pouvoir ou d'identité. Leur étude nous donne donc également l'occasion d'envisager les rapports entre pouvoir et identité. En effet, au vu des exemples analysés, il apparaît que la distribution de nourriture, outre sa fonction légitimatrice d'autorité, permet de tracer des frontières entre les groupes, d'affirmer et de renforcer des croyances qui les distinguent.
- 4 Je me contenterai d'évoquer ici un exemple illustrant cette idée : celui des mères de lait. Dans la société ouzbèke, toute femme qui a donné le sein à quelqu'un est considérée par lui comme une seconde mère. Selon cette idée, les enfants de cette femme ne peuvent se marier avec les autres personnes qu'elle a allaitées. Dans ce cas, un acte nourricier, l'allaitement, est fondateur non seulement d'un attachement, mais également d'un imaginaire de la parenté et des interdits qui le régissent. Il confère un rôle social à la personne qui le réalise. Laquelle, incluse dans le rapport de parenté le plus proche qui soit, acquiert une des autorités morales les plus fortes qui puisse s'exercer sur une personne. Il s'avère ainsi que des croyances se rattachant à l'acte de nourrir génèrent un rapport affectif et normatif reliant l'émergence d'une identité commune à l'exercice d'une autorité.
- 5 Il s'agit ici de processus qui se placent à la jonction entre, d'une part, un phénomène d'ordre physiologique et cognitif général, l'attachement et le respect pour la personne qui nourrit et, d'autre part, un phénomène culturel, chaque société locale développant autour de la nourriture une grammaire des pratiques d'identification et des exercices de l'autorité qui lui est spécifique.
- 6 Certains aliments⁵ et certaines personnes nourricières portent donc les croyances fondatrices des modes de régulation de l'autorité et de l'échange, ainsi que de l'identification. En effet, le fait de se nourrir de la même substance et d'être nourri par la même personne rapproche les gens et crée un ensemble de dettes, lesquelles génèrent ensuite l'obligation d'échange réciproque entre donateur et receveur, et parfois de compétition entre les différentes personnes qui doivent partager le don. Aussi la *to'y*, lieu de distribution de nourriture par excellence, est réputée pour provoquer des bagarres entre jeunes. Un proverbe ouzbek dit qu'il est nécessaire de venir à une *to'y* avec de vieux vêtements (sous-entendu : à cause des bagarres)⁶. Le don de nourriture semble être une des conditions de l'échange et des conflits potentiels qu'il peut susciter. De même, aujourd'hui, en France, les hommes d'affaires partagent un repas avant de signer un contrat.
- 7 C'est sans doute dans ce fondement cognitif propre à l'effet de dette ressenti lors du don de nourriture qu'il faut chercher l'existence, chez les humains, d'une capacité d'échange. L'autorité du donateur ne se base pas ici sur l'usage de la force, de la contrainte, mais sur le bon vouloir de chacun et sur la capacité distributive de nourriture générant un effet de dette légitimant l'autorité du donateur. Les formes du don et du contre-don⁷ traduisent

elles-mêmes différentes façons d'exercer cette autorité. La distribution de nourriture se trouve donc à l'origine du sentiment d'identification et de reconnaissance d'une autorité.

- 8 Ainsi on remarque que c'est lors des changements de statut d'un individu dans sa communauté que sera distribuée la nourriture aux personnes qui devront admettre ce changement. De même, dans les périodes de transformation des identités collectives ou de changement de régime politique, on distribue de la nourriture pour renforcer le sentiment d'adhésion à une identité politique et aux pratiques nouvelles. C'est ainsi qu'au début du régime soviétique, des images d'abondance et de distribution de nourriture ont été projetées au cinéma. Ce fut aussi le cas au début de la troisième République, lors de la généralisation du banquet républicain en France (Ilh 1996). De même, dans le contexte de la campagne référendaire sur la constitution européenne, une timide initiative de « pique-nique du oui à la constitution » a été lancée en France.
- 9 On retrouve cette notion de la force contraignante du don de nourriture s'opposant à la violence dans la morale d'un proverbe ouzbek qui dit : « à celui qui te frappe avec une pierre il faut donner le *osh* »⁸. Il s'agit ici d'opposer dans les termes deux types d'exercice de l'autorité, l'un par la violence, l'autre par le don.
- 10 Si la distribution de nourriture est au cœur de ces processus cognitifs d'identification et de légitimation, les conditions matérielles et écologiques de production de la nourriture vont elles-mêmes jouer un rôle non négligeable dans l'émergence d'un type d'identité et d'un type d'organisation des rapports politiques. L'identification se rapporte alors au groupe nourricier, lequel peut être organisé pour produire de la nourriture comme dans le cas d'entités collectives rurales de production⁹. De telles formes d'organisation ancestrales de la production agricole peuvent dicter leur imprimatur à une société toute entière, fût-elle en partie urbanisée et industrialisée. En effet, les modes de production peuvent se transformer plus rapidement que l'univers des valeurs morales, qui est beaucoup plus stable et se perpétue malgré nombre de mutations socio-économiques et techniques.
- 11 Ainsi on remarquera que la morale de la *to'yjh* propre aux peuples centrasiatiques, en tant qu'espace-temps ouvert de distribution de nourriture, reste valable aujourd'hui parmi les populations les plus diverses : éleveurs nomades, agriculteurs ou urbains sédentaires. Elle n'a pas été remise en cause par la création des *kolkhozes*, leur dissolution formelle ni l'industrialisation, et elle existe également chez les citadins qui n'ont plus aucun rapport avec le monde rural. Il s'agit là manifestement d'un indicateur culturel transhistorique, profondément ancré dans les pratiques sociales et dans les représentations de l'autre.
- 12 Cependant, l'apparition de nouvelles pratiques culinaires peut elle-même signaler des transformations des rapports économiques et sociaux, comme le montre Jack Goody (1984) à propos de la différenciation des cuisines dans les sociétés où se développent des classes sociales.
- 13 En Asie centrale, les populations urbaines ont instauré un système de double cuisine lors des *to'y*, l'une à l'usage de l'entourage familial et amical immédiat, qui peut être consommé aujourd'hui dans des restaurants, l'autre à l'usage du groupe d'invités plus étendu formé par les connaissances, les connaissances de connaissances et le voisinage. Lors de consommation dans un cercle familial et amical restreint, les plats servis sont plus raffinés. Lors des repas dans un cercle plus étendu, il s'agira de plats plus simples à préparer, qui ne se différencient pas des menus quotidiens. Cette distinction entre deux types de cuisines servies dans les des *to'y* est beaucoup moins sensible dans le monde

rural, où la richesse et le statut social ne se signalent pas par la nature des plats, mais par la quantité de nourriture distribuée. Il apparaît en effet qu'à la campagne, les rapports d'autorité dans la production se constituent à l'intérieur même d'ensembles familiaux élargis, alors qu'en ville, l'autorité au sein de la famille est le plus souvent séparée de la sphère productive.

- 14 Dans ce contexte socio-économique, le "nourrissage" devient moins central dans sa fonction d'élaboration des identités collectives et de légitimation politique. En effet, la fonction centrale du chef politique n'est plus de donner les moyens de produire de la nourriture par l'allocation d'un territoire agricole et sa défense vis-à-vis de communautés extérieures. Cependant, même dans les États modernes industrialisés, on retrouve des traces de cette fonction impartie au chef politique dans la symbolique du pouvoir, telles que le rituel de la visite présidentielle au salon de l'agriculture en France.

Pouvoir politique, nourriture et homogénéité identitaire

- 15 Les religions et les nations modernes ou certains groupes sociaux ont utilisé la nourriture comme un marqueur identitaire. Cette fonction de la nourriture n'a pas échappé au pouvoir politique dans les États-nations modernes, qui s'appuient sur ces singularités culinaires pour renforcer les éléments identitaires nationaux ou régionaux. Cette utilisation au niveau collectif de la cuisine comme marqueur identitaire fondateur d'un imaginaire de la structure communautaire et, au niveau individuel, d'appétences identificatoires gustatives semble relativement récent dans le cas des communautés politiques qui nous occupent.
- 16 Ainsi en Asie centrale, la consommation de *palov*¹⁰ ne saurait distinguer les Tadjiks des Ouzbeks, tant ces deux nations se nourrissent volontiers de ce plat. Il en va de même pour le *kumiz*¹¹ et le *besbarmak*¹² entre Kazakhs et Kirghizes. On remarquera que les Turkmènes réputés pour leur esprit d'indépendance farouche sont les seuls à avoir développé un interdit alimentaire spécifique relatif à la viande de cheval. Aujourd'hui, le *palov* reste considéré comme un plat national à la fois par les Tadjiks et les Ouzbeks, même si ce sentiment est peut-être plus prononcé chez les Ouzbeks. La consommation de *besbarmak* symbolise, elle, davantage l'identité nationale kazakhe. Les Kirghizes, quant à eux, pour se démarquer des Kazakhs, se sont rabattus sur le *kumiz* et ne revendiquent pas le *besbarmak* comme un plat national, alors même qu'ils en mangent en grande quantité. Enfin en Ouzbékistan, aujourd'hui, les ensembles régionaux se caractérisent par des recettes spécifiques de *palov*.
- 17 Ces exemples montrent que ces plats nationaux sont caractéristiques d'un territoire et d'un type distinct d'agriculture. Le riz est produit par des agriculteurs sédentaires en Ouzbékistan et au Tadjikistan; la viande et le lait de jument, par des éleveurs anciennement nomades au Kazakhstan et au Kirghizstan. Cependant, on trouvera des populations ouzbèkes et tadjikes d'éleveurs pour qui *kumiz* et *besbarmak* constituent également un aliment de base. On notera par ailleurs que le *palov* de Tachkent, zone de contact et de mélange traditionnel entre Ouzbeks, Tadjiks et Kazakhs s'agrémentent de *kasi*¹³, plat à base de viande de cheval considéré comme typiquement kazakh. Les Tachkentois boivent également volontiers le *kumiz* produit à la périphérie de leur ville. De même, on remarquera que le *palov* est consommé par les Kazakhs, les Kirghizes et les Turkmènes

(sans saucisson de cheval), pour lesquels ce plat fait partie de l'univers culinaire ordinaire, au même titre que le *lagman*¹⁴ pour tous les peuples centrasiatiques, bien qu'il soit d'origine ouïgoure.

- 18 En dehors de ces logiques identitaires culinaires récemment instrumentalisées par les États modernes à des fins de renforcement des identités politiques nationales, il existe une autre logique de “nourrissage” propre à l'ensemble des peuples centrasiatiques et qui ne saurait, elle, les distinguer si nettement : il s'agit du mode de distribution de nourriture ouvert à tous lors des *to'y*. Cette ouverture de la *to'y* transparait, par exemple, dans le proverbe ouzbek qui prévient « qu'il faut aller à une *to'y* le ventre plein ». En effet, l'hôte ne pouvant prévoir le nombre d'invités, il arrive parfois que la nourriture vienne à manquer.
- 19 Dans chacune des sociétés centrasiatiques, la *to'y* est justement l'occasion de distribuer à l'ensemble des invités le plat national : *palov* pour les Ouzbeks, *lagman* pour les Ouïgours, *kumiz* et *beshbarmak* pour les Kirghizes et Kazakhs.
- 20 Auparavant et aujourd'hui encore, la distribution de nourriture lors des *to'y* sert des logiques politiques autres que celle de définir des frontières nettes entre les identités nationales ou locales, chacune caractérisées par une cuisine nationale. Au contraire, le mode de distribution ouvert de la nourriture se prête à l'élargissement constant de l'appartenance communautaire et à l'établissement de frontières perméables entre groupes voisins, de langues et de dialectes différents. Ainsi, l'ouverture d'une *to'y* organisée par des ouzbèkophones avec des populations voisines tadjikophones et kazakhophones intègre ces dernières à l'identité culinaire du *to'y egasi*¹⁵. Le phénomène vaut également pour les *to'y ega'si* kazakhs producteurs de *beshbarmak* invitant des ouzbèkophones et tadjikophones consommateurs de *palov*. De même, dans les zones d'irrigation urbanisées jouxtant des zones d'élevage nomade, l'invitation faite lors des *to'y* entre ces deux groupes ayant des modes de vie différents leur faisait partager une culture culinaire commune. C'est l'ouverture de la *to'y* sur le voisinage proche et lointain qui permettait le maintien d'un sentiment d'appartenance communautaire commun, par-delà des différences linguistiques et économiques relativement importantes.
- 21 La *to'y*, organisation festive partagée par les nomades et les sédentaires, a donc eu une fonction unificatrice dans les sociétés centrasiatiques marquées par cette dichotomie entre les cultures des sociétés d'oasis et celles vivant du pastoralisme nomade. En dépit de leurs différences, ces deux cultures ont été amenées à se côtoyer et parfois à partager les mêmes espaces sociaux et politiques. On peut même aller jusqu'à considérer que la culture des populations sédentaires, ayant connu une longue domination des nomades, s'est elle-même construite en intégrant de nombreux éléments de l'organisation sociale de ces derniers, rendant ces différents groupes socialement compatibles.
- 22 L'organisation de la fête (l'ouverture de la *to'y*) peut elle-même être vue comme une forme d'adaptation de la société lui permettant de surmonter une division culturelle et imaginaire liée à l'écologie. L'opposition entre ces deux univers sociaux semble s'être renforcée en Ouzbékistan et au Tadjikistan, lors de la sédentarisation des nomades ouzbeks et avec la construction d'une identité nationale fondée sur la sédentarité, à partir de travaux méconnaissant les usages culturels propres aux deux types de populations. Outre les habitus culinaires et cérémoniels communs, on pourrait citer la participation aux mêmes jeux sportifs, comme le *kurash*¹⁶ et le *kupkare*¹⁷, dans ce processus tendanciel d'unification identitaire des peuples centrasiatiques “nomades” et “sédentaires”.

Préparation du *sumalak*, plat festif confectionné en grande quantité à l'occasion de Navruz, à base de blé germé, d'huile et de farine



Samarcande, place du Régistan, printemps 2007

Photographie de l'auteur

Marché à Osh, août 2008



Photographie de l'auteur

Forme de distribution de nourriture et légitimation du pouvoir politique

- 23 Avant la soviétisation, cette forme de légitimation par distribution de nourriture est étroitement liée à un contexte économique, écologique et sociopolitique spécifique : les populations concernées sont des tribus de pasteurs nomades vivant parmi des sédentaires et des semi-nomades pratiquant la culture irriguée, dispersés dans un archipel d'oasis. Ces différents groupes sont rassemblés autour de la figure de l'émir, représentant une tribu dominante répartie dans l'ensemble de ces territoires. C'est en partie l'organisation festive des *to'y* qui a permis la mise en symbiose politique de ces différents groupes. Par ailleurs, ce type de pratiques festives ouvertes légitimant le pouvoir politique est lié au maintien des formes charismatiques de légitimation correspondant aux logiques d'organisation de l'aristocratie dans le système politique des confédérations tribales. Dans ce système social, les hiérarchies politiques s'organisent entre tribus et au sein des tribus dans un réagencement permanent, évoluant au gré des changements de rapport de force et d'alliance.
- 24 Le système politique centrasiatique est ainsi caractérisé par une coalition de chefs tribaux locaux réunis au sein de l'*umaro*¹⁸ dans la capitale, mais également présents dans les provinces par le biais de représentants de l'émir et de chefs de tribus charismatiques qui lui sont alliés. Pour les *bek*¹⁹ ainsi que leur communauté tribale, l'allégeance à l'émir est une garantie de sécurité, celui-ci jouant le rôle d'arbitre dans les conflits intertribaux²⁰. Ils peuvent fournir un contingent d'hommes pour grossir les troupes de l'émir, ainsi

qu'un certain nombre de richesses par le biais d'impôts et de cadeaux. Ces différentes figures du pouvoir sont donc à la fois des chefs politiques de leur patriclan et des délégués de l'émir dans leur communauté. Ils jouent un rôle double, celui de représentant de l'autorité centrale dans leur communauté et celui de représentant de leur communauté auprès de ce même pouvoir.

- 25 Ces deux fonctions qui vont de pair s'acquièrent au mérite et ne sont pas automatiquement héréditaires. Il arrive fréquemment que les groupes de solidarité autour de l'émir se transforment. Par ailleurs, les alliances interindividuelles, même lorsqu'elles se reproduisent au sein d'une fratrie ou de génération en génération, doivent être réaffirmées lors des transmissions de statut vis-à-vis de l'ensemble de la société. C'est le rôle des *to'y* que de sanctionner ces passations de pouvoir au sein d'un ensemble où les formes de solidarités interindividuelles priment et forment des méta-identités regroupant différents groupes aux identifications plus fixes, comme la lignée ou le voisinage.
- 26 Dans les passations de pouvoir plus ou moins volontaires, les nouveaux partenaires doivent réaffirmer l'alliance partisane interindividuelle de façon symbolique, afin de se rassurer sur la réalité de la bonne entente. Lors des *to'y*, le mécanisme du don de nourriture accompagné de contre-dons (bétail, vêtements, argent, vaisselle, tapis, voiture), impliquant eux-mêmes un contre-don différé légèrement supérieur, est un moyen d'engager ou de réaffirmer ces alliances dans le temps. Plus le lien est étroit entre les alliés, plus les dons et contre-dons sont élevés. Il ne s'agit plus de réunir une communauté où chacun doit inviter chacun à tour de rôle, en rendant la pareille en matière d'échange de nourriture, mais d'engager une relation en réseau affirmant des solidarités actives. Ici on assiste à une véritable mise en scène de la symbolique du réseau de solidarité, par un système inflationniste de dons et de contre-dons.
- 27 Cependant dans le cas des *to'y*, ces deux types de dons (au sein de la communauté et au sein du réseau de solidarité) ne sauraient être distingués si nettement, même s'ils le sont quelque peu arbitrairement dans certaines théories anthropologiques. Le terme ouzbek *to'yona* est le même qu'il s'agisse du don (presque) équivalent symbolisant la solidarité infra ou extracommunautaire ou du contre-don exprimant par la surenchère l'accroissement de la solidarité en réseau (interne et externe à la communauté). Cette dernière observation semble conforter l'approche de Mauss qui, sous la catégorie *potlatch* et bien que celle-ci puisse constituer l'archétype d'une cérémonie mettant en scène une phase d'échanges agonistiques, n'en réunit pas moins des exemples d'échanges cérémoniels que l'on peut considérer comme non agonistiques.
- 28 Sur ce point de débat central de l'anthropologie, nous soulignerons l'évolution dans le temps des lectures de Mauss, en commençant par celle de Lévi-Strauss, depuis son introduction à l'œuvre du maître jusqu'à son ouvrage *Paroles données*, où il réduit le *potlatch*, d'une part à une catégorie de don purement agonistique, d'autre part, dans la réalité kwakiutl, à la mise en scène symbolique d'une lutte qui n'est en réalité qu'une simple passation de pouvoir. Notre lecture se rapprochera davantage de celle de Florence Weber, dans son introduction à *l'Essai sur le don* (2007), bien qu'elle continue à vouloir ériger une catégorie indigène, le *potlatch*, ouverte sur plusieurs types d'échanges, situés entre alliance et rivalité, en catégorie théorique fermée tendant vers la seule relation de rivalité politique. Sans doute, pour régler définitivement cette question, faudrait-il demander à ces Indiens comment ils nomment le don qui symbolise l'alliance. Or, comme le note Mauss, ils utilisent le même terme : *potlatch* ! Peut-être doit-on considérer que

c'est en opposition à la guerre permanente que se joue la mise en alliance dans ces sociétés, par l'acceptation d'une certaine rivalité limitée aux échanges de don et une capacité plus ou moins forte à l'exprimer. Dans ce cadre de pensée indigène, l'échange à égalité peut signifier le minimum d'alliance et le maximum de rivalité sous-jacente. À l'inverse, les dons agonistiques, bien qu'exprimant une rivalité sur fond de hiérarchisation, seront également la base de l'alliance, voire du sentiment communautaire.

- 29 Nous ne suivons que partiellement l'analyse de Maurice Godelier (1996), qui caractérise la mise en scène d'une appartenance communautaire se voulant sacrée par la transmission d'un objet que l'on ne peut rendre, ni échanger. Le potlatch agonistique ouvert est-il seulement une forme tardive d'enchère générateur de sentiment communautaire pour des Indiens décimés par la colonisation ? Si l'égalité et la surenchère de dons constituent des rapports d'alliance et de hiérarchisation réversibles au sein et à l'extérieur d'un ensemble communautaire sacré, défini en partie par la transmission (le don sans retour), une lecture orthodoxe de Mauss nous oblige à voir le potlatch comme un acte social total. Il doit donc exprimer également symboliquement ce sentiment communautaire. Faut-il suivre Lévi-Strauss et considérer que le don agonistique propre au potlatch est un acte purement symbolique de transmission créant une communauté ? Pour notre part, étant donné que toute chose peut avoir un début et que la fixité de l'appartenance communautaire n'était peut-être pas celle que l'on connaît aujourd'hui, nous aurions plutôt tendance à penser qu'il y a véritablement, dans l'échange agonistique, une rivalité, mais que celle-ci doit trouver une fin si ce n'est définitive, du moins temporaire, dans le rituel du potlatch. Il s'agit d'ailleurs, dans ce rituel, de détruire les biens (couvertures et autres cuivres sacrés) qui ont servi à l'obtention des *sacra* suprêmes. C'est bien là, semble-t-il, en toute logique symbolique et pratique, le meilleur moyen de mettre un terme à une rivalité fondée par leur échange ! Par cet acte, le possesseur du cuivre suprême restant acquiert les pouvoirs que l'objet lui confère sur la société et il devient le symbole porteur de sa cohésion sacrée. Cet acte est intégré à un système d'échange faisant acte social total (une représentation totale de la société par elle-même et pour elle-même) qui n'est pas une transmission. Il peut donc intégrer dans un espace social de sacralité et lors du temps cérémoniel, celui de la durée du potlatch, les acteurs et les groupes qu'ils représentent, acceptant les règles de la compétition dans l'échange et son caractère faisant sacralité communautaire.
- 30 Dans le cas centrasiatique, nous remarquerons que le *to'yona*, don offert par l'invité à la *to'y*, ne sert pas à payer un repas mais à financer les frais occasionnés par le banquet. L'hôte devra rendre le don lors d'une prochaine invitation pour à son tour financer le banquet de son invité. Son don de nourriture peut donc être vu comme un contre-don (pour une partie) du don financier (ou autre) qu'il a reçu précédemment de l'invité. Parfois les échanges s'équilibrent entre le *to'yona* reçu et le contre-don immédiat en nourriture. Mais, généralement, le *to'yona* est supérieur et crée une dette qui réclame un retour avec légère surenchère.
- 31 La réciprocité à égalité de l'échange de nourriture (partie du contre-don fait à l'avance par l'hôte en retour du *to'yona*) semble, ici, être le point de départ d'un rapport n'engageant qu'une faible solidarité de type communautaire. Cependant, on remarquera qu'il existe, pour les organisateurs, une représentation quasi mécanique du processus inflationniste du contre-don. C'est donc que les *to'yona* sont bien conçus comme des mises en dette de l'hôte que le contre-don de nourriture n'annule pas. De même, celui qui offre

de la nourriture s'attend à ce que les dons d'argent couvrent le prix du repas sauf s'il veut manifester son autorité au sein de la communauté. Dans ce dernier cas, il semble que l'hôte n'attende pas de retour, mais qu'il mette en dette la communauté qu'il invite et, plus généralement, qu'il dirige. Il attendra juste une contre-invitation à venir, à laquelle il se rendra, offrant un *to'yona* qui lui n'attendra pas, implicitement, de retour à équivalence, quand il sera offert à des personnes sur lesquelles il exerce une autorité. En revanche, si ce sont des alliés égaux, alors le contre-don se fera avec une légère plus-value, créant une surenchère dans le temps de type quasi agonistique.

- 32 On peut donc distinguer deux types de dons : ceux qui créent une solidarité entre égaux (avec surenchère et à égalité) et ceux qui posent une autorité (déséquilibrés ou équilibrés, se limitant à un échange de nourriture). Dans le premier cas, la rapidité de l'accroissement de la surenchère est corrélée au renforcement du rapport de solidarité. Les déséquilibres qui peuvent apparaître à terme dans ces échanges signaleront des mises en dette et des hiérarchisations. Par ailleurs, ce qui distingue le leader au sein d'une communauté, ce n'est pas seulement ce qu'il offre ou comment il l'offre, mais également le fait de pouvoir inviter tous les membres de la communauté. Dans ce cas, il arrive même qu'il reçoive en retour plus qu'il n'a dépensé, mais il aura montré sa capacité à préfinancer ce grand banquet. C'est cela qui fonde sa spécificité, outre le fait que, pour les personnes sous son autorité, il fait montre d'une générosité qui, implicitement, n'attend pas de retour à équivalence.
- 33 Dans ce processus, l'échange de nourriture avec retour à égalité n'est pas une catégorie de don. Il n'existe pas en tant que tel mais accompagne les différentes figures symboliques du don et du contre-don. Cette caractéristique peut expliquer un type d'état social dans lequel aucune forme sociale n'est totalement vécue comme devant rester fixe dans le temps. Cependant les formes d'échange qui se rapprochent d'un don n'attendant pas de contre-don, ou juste un don à équivalence, mettent bien en scène, pour une partie des participants, un état social de type communautaire relativement fixe. En effet, ils impliquent pour la personne invitante donatrice du repas l'espoir d'un retour par une invitation à un repas équivalent et un don légèrement supérieur.
- 34 Dans le cas centrasiatique, ces deux types de dons ne sont pas distingués, la relation engagée lors d'un échange de repas ne pouvant laisser présager de la suite. L'appartenance communautaire peut se transformer en rapport de solidarité en réseau et vice-versa.
- 35 L'échange de nourriture avec retour est un élément essentiel de la mise en scène sans lequel il est difficile, dans la société centrasiatique, d'imaginer une relation sociale quelle qu'elle soit – en excluant le cas de l'aumône, qui ne demande pas de retour, qui ne fonde ni solidarité ni identité (si ce n'est religieuse), et n'exprime pas non plus un rapport d'autorité. À l'opposé, accepter la mise en dette personnelle ou la soumission à la dette vis-à-vis de la communauté génère toujours un rapport identitaire spécifique.
- 36 Pour maintenir un effet de dette dans le temps, il ne suffit pas d'échanger un repas contre un autre repas, ce qui reviendrait à annuler la première dette ; il faut ajouter à chaque échange un surplus de don. Ainsi peut-on interpréter le rôle joué par le *tortuk* (Andreev & Čehoviš 1972, p. 96-98), cadeau fait à l'émir chaque année par les *bek-hokim*²¹, qui oblige l'émir à se sentir engagé envers ses alliés politiques locaux. Il réactive l'effet cognitif de la dette. Ici, point de retour puisqu'il y a mise sous protection de l'émir par l'octroi d'un territoire et de charges administratives. À l'inverse, les leaders politiques locaux qui aspirent au pouvoir sans encore l'avoir vont chercher à s'attirer les bonnes grâces d'alliés

dans leur communauté en distribuant des cadeaux aux personnes importantes. Il convient de montrer à l'autorité centrale, l'émir ou le khan²², que l'on possède le soutien de la communauté, de même que pour obtenir le soutien de sa communauté, il faut montrer que l'on reçoit le soutien de l'émir. Ce sont les deux conditions d'acquisition d'un capital de légitimité, outre le fait d'être un bon musulman. Il s'agit donc de s'attirer les bonnes grâces de la population et de ses différents leaders en les endettant par le don. La communauté verra que l'on reçoit des dons de l'émir ou de ses alliés et représentants locaux. Don de nourriture, don de biens matériels, de musique et autres divertissements sportifs.

- 37 Donner à ses dépendants et recevoir des cadeaux de prix de la part de grands personnages proches de l'émir génère, pour les figures de pouvoir intermédiaires, un capital de confiance, de sympathie et de solidarité politique au sein de leur communauté segmentée (locale ou clanique). De même, la venue lors des *to'ý* des communautés locales autour des figures de pouvoir montre à l'émir que ses alliés locaux ou ses représentants ont la sympathie de la population, que ce sont de bons chefs. C'est pour l'émir une assurance de la qualité de ses alliances. La *to'ý* peut être donc considérée comme un test de l'effectivité des réseaux de solidarité d'un homme politique, ainsi qu'un moment de réalisation de cette solidarité par l'effet de dette du don. En dehors d'une légitimité sacrée de type religieux, aristocratique ou de caste, le don permet aux alliances partisans de se forger et à l'identité communautaire de ceux qui partagent le même repas de s'affirmer. La figure du distributeur est placée au centre de cette mise en scène, de façon à engranger un capital de reconnaissance qui fondera une part de sa légitimité charismatique. Cette légitimité s'appuie et se conforte par une validation de la capacité distributive de l'hôte organisateur de la fête. C'est une forme de rapport politique où l'autorité est considérée comme négociée, puisqu'il y a toujours une possibilité de refuser l'échange et donc de montrer son opposition à une autorité invitante.
- 38 Aujourd'hui, bien évidemment, le pouvoir politique ne se légitime plus tout à fait de la même façon. Cependant il est resté de tradition, chez les Ouzbeks, de partager un repas pour affirmer une solidarité, chaque chef²³ devant faire la démonstration de ses capacités distributives à intervalle régulier, que ce soit au sein d'une administration, d'une entreprise ou lors d'un mariage. Ces pratiques se sont recomposées dans les nations centrasiatiques modernes. Cette façon de pratiquer la solidarité constitue une des facettes de l'héritage culturel des sociétés d'Asie centrale, pour lesquelles aucune forme d'autorité s'exerçant dans la recherche du consensus ne saurait se concevoir sans un don de nourriture appelant un contre-don.

Éléments de définition de la légitimité charismatique et rapport identitaire communautaire

- 39 Ces formes distributives se sont déployées dans des cadres institutionnels et partisans redéfinis au cours de la période soviétique et ne sont donc plus exactement ceux qui prévalaient dans le cadre du confédéralisme tribal présoviétique. Est-on pour autant passé au mode d'identification des « communautés imaginées » telles que les définit Benedict Anderson (1996) ? Si tel est le cas, pour quelle raison s'est maintenu un mode d'identification basé sur une solidarité interpersonnelle ? Pourquoi le personnel politique et administratif recherche-t-il une légitimité charismatique et ne met-il pas simplement en scène un rapport de légitimation basé sur la spécialisation des compétences et

l'entretien d'identités communautaires imaginées ? N'existerait-il pas un mode d'identification et de légitimation dual dans lequel les deux formes s'articuleraient ?

- 40 Comme nous l'avons vu, on ne peut réduire la fonction de distribution de nourriture à la seule symbolique du pouvoir politique, bien que celle-ci entre dans une logique de construction des rapports et des valeurs politiques communautaires. Or le pouvoir politique se désinvestit progressivement d'une légitimité charismatique établie en partie sur la dette pour développer une légitimation centrée sur la compétence administrative et le maintien d'un ordre socio-économique capitaliste²⁴. Cependant dans le cas centrasiatique, on observe non tant un remplacement d'un mode de légitimation par un autre qu'une articulation des légitimités déplaçant progressivement la fonction de redistribution de l'individu charismatique vers l'institution. Le pouvoir du distributeur se conjugue avec le pouvoir de gérer la redistribution ou d'arbitrer celle-ci à l'intérieur de l'institution et en son nom. On assiste à une double pratique, où l'homme de pouvoir incarne le pouvoir de l'État tout en étant son serviteur.
- 41 Dans la perspective de cette transformation, les échanges de dons agonistiques entre acteurs politiques tendent à disparaître de la sphère publique pour ne plus subsister que dans le domaine privé ou sous forme d'actes de charité. La "compétence" logico-administrative ou sacrée devient l'argument légitimant, et non plus le fait même de donner. On retrouvera dans la sacralisation de l'institution prétechnicienne un aspect relevant du charisme : la croyance selon laquelle le leader politique est un élément essentiel au bon fonctionnement de la nature, laquelle dispensera la nourriture au peuple. Dans l'Asie centrale présoviétique, ces croyances s'articulent sans se contredire, il existe toujours cependant une confusion entre la légitimité du leader politique et celle de l'institution. L'émir est ainsi à la fois le chef d'une administration, un chef militaire, un descendant d'une lignée sainte censée porter chance et un redistributeur direct de richesses.
- 42 L'acteur politique qui abandonne cette légitimité charismatique au profit de l'institution n'est plus celui qui centralise les dons et contre-dons ni le détenteur de la "baraka" pour la communauté, mais il devient le gestionnaire d'une administration. Il se pose en spécialiste, détenteur d'un savoir-faire mis au service de la communauté, et peut être élu pour cette seule qualité. Le but de sa fonction reste le même : le bien-être général, mais il tire sa légitimité d'une fonction purement technicienne, celle de gestionnaire. Dans ce processus de spécialisation, ce ne sont plus des biens mais des symboles qui sont échangés, telles des voix électorales, dans un rapport impersonnel de reconnaissance de la solidarité partisane. Le bien-être résultant du choix politique doit aller d'abord à la communauté, et non à l'individu qui apporte son soutien.

Les cas centrasiatique et soviétique

- 43 Dans le cas ouzbek, une des évolutions les plus flagrantes du rapport entre nourriture et politique a été, avec la soviétisation, l'abandon de la mise en scène officielle du pouvoir charismatique lié à la distribution de mets par des autorités avec, en même temps, le maintien de formes distributives directes dans un domaine privé qui, par sa dimension, acquiert un caractère public lors des *to'y*. Il s'est donc créé une double pratique de légitimation, que l'on peut corrélérer à l'existence de deux niveaux d'identification.

- 44 Durant la soviétisation, une véritable mystique de la dette a été érigée en faveur de l'institution étatique, pourvoyeuse de travail et de pain. En dehors du don de sa force de travail à l'État, tout autre comportement d'échange marchand a été dévalorisé. L'État et ses entreprises forment, dès lors, la matrice où prennent sens le comportement et les valeurs des individus, dans une logique holiste à laquelle n'échappent que les rapports "désintéressés" établis au sein de la parenté et du groupe d'amis. La redistribution vers le donneur est assurée par le collectif, et non par une série d'actions individuelles. De ce fait, l'État soviétique a créé une véritable mystique qui, dans sa transparence technicienne et planificatrice, n'en a pas moins établi une forme d'opacité proche du religieux. Cette opacité vaut pour le commun : c'est le mystère qui entoure les planificateurs, dont le savoir sur la machinerie sociale échappe à l'entendement.
- 45 Cette forme d'organisation transforme certes le travailleur en héros d'un système de production, mais également le réduit à sa seule force de travail, au service d'une institution dont les choix politiques lui échappent. Le planificateur doit lui-même entretenir un rapport de spécialiste à sa fonction, qui vise à accroître la richesse et le bien-être collectifs. L'entrepreneur individuel ou familial est exclu comme figure d'identification. La figure valorisée du travailleur est construite autour de la compétence et de l'acharnement individuel au travail. Mais dans la pratique, c'est l'entregent, la capacité à se mouvoir au sein de "la grande tuyauterie" administrative et économique tout autant que le travail lui-même qui permettent aux individus d'acquérir une amélioration de leur niveau de vie. On pourrait ainsi dresser un repère orthonormé indiquant des points d'accumulation des formes de capital culturel, social et économique déterminant dans les stratégies individuelles de promotion au sein du système soviétique. En dépit de pénuries récurrentes et de nombreuses formes de limitation de la liberté individuelle, ce système a sensiblement élevé le niveau de vie de l'ensemble de la population dans la région étudiée, lui faisant atteindre une hauteur très satisfaisante, aujourd'hui regrettée du fait de la crise économique qui suivit sa disparition.
- 46 Une des caractéristiques de ce système est d'avoir induit une reconnaissance par la dette qui s'est incarnée dans l'institution et parfois dans la représentation de ses dirigeants. La figure stalinienne du "père des peuples" est en cela exemplaire. Staline avait d'ailleurs pu cumuler cette légitimité de centre redistributeur avec celle de défenseur de la communauté vainqueur du nazisme, ou encore celle d'homme omniscient, grâce à une véritable logique de déification de la figure du chef politique appelée "culte de la personnalité".
- 47 Par ses vertus morales revendiquées, le communisme pose sa supériorité sur tout autre système social. Le stalinisme a, lui, dans sa mise en scène, institué la figure du chef comme celle d'une force bienfaisante, mère et source des richesses et donc de la nourriture. Ce culte de la personnalité n'est pas uniquement, comme on aurait trop facilement tendance à le penser, basé sur la multiplication des portraits, mais également sur une multiplication des pains, grâce aux effets de la propagande cinématographique et ce, dans un contexte de grande famine. Cette mise en scène entend dépasser les inégalités produites par le système et reléguer au second plan les différences linguistiques ou culturelles, les rabaisant au rang de reliquats folkloriques voués à disparaître. Un jour adviendra où l'homme nouveau ira contempler son image passée dans les musées. Quel sera cet homme ? On ne sait trop mais son image est gérée par le pouvoir totalitaire pour contrer toute forme déviante. Cette nouvelle identification passe par la reconnaissance éprouvée envers les institutions du système soviétique et les individus qui les

personnifient. L'effet de dette géré par les institutions et cantonné en leur sein soude les individus autour d'un État qui se définit comme une famille regroupée autour d'un père et d'une mère, réunis dans la figure du despote. Les pouvoirs institutionnalisés sont vus comme encastrés en matriochka ou en cercles concentriques dépendant d'un centre unificateur, et aucunement comme devant s'équilibrer les uns avec les autres. Cette logique concentrique de légitimation autour de la figure du leader s'oppose à la notion même de séparation des pouvoirs et de contre-pouvoir. Ce dernier n'apparaît plus que lorsque l'exécutif sacrifie une partie de ses prérogatives, laissant aux autres secteurs une part d'autonomie dans la gestion de leur activité et des arbitrages intersectoriels.

- 48 Dans le cadre soviétique, les logiques de distribution individuelle de nourriture ont une double fonction. Ils peuvent être un des moyens de casser l'effet de dette envers le chef suprême et d'entretenir envers le pouvoir un rapport de défi. De tels phénomènes sont bien compris par le pouvoir qui, parfois les combat, parfois les tolère à titre de reliquat d'un folklore sympathique (ce qui revient au même) et dont on se moquera gentiment comme d'autres coutumes moyenâgeuses²⁵. Mais ils peuvent aussi être temporairement instrumentalisés, certaines catégories de personnes étant autorisées à redistribuer de la nourriture et devenant de ce fait des micropouvoirs représentant le centre intégrateur charismatique. L'individu distributeur est le président de kolkhoze, l'apparatchik apportant des biens rares et inaccessibles au commun. Il ne fait ici qu'introduire une dimension parallèle aux échanges légitimés, se plaçant dans une marge semi-officielle, interface entre les institutionnels et ceux qui se livrent à plein temps au marché noir. Une duplicité s'instaure légalement dans le système communiste : une double pratique et un double langage où chacun semble trouver son compte, mais générant dans les faits de profondes inégalités.
- 49 Ces formes comportementales perdurent jusqu'à la période de glasnost qui, devant sauver un régime politique, l'amènera rapidement à sa perte. En effet, la lutte contre la corruption entraîne des pénuries qui rendent impossible la vie des individus dans le système d'économie collective, d'autant que beaucoup ont été dépossédés de certains moyens d'existence. Cet équilibre entre structures économique-administratives étatiques et marchés parallèles sera ensuite à nouveau rompu, penchant cette fois en sens inverse, au profit des structures privées de solidarité et d'échange, sans toutefois déboucher sur l'émergence d'un véritable marché à l'échelle nationale. Cette évolution du rapport de force sera désastreuse pour la société, provoquant un enrichissement de certains individus au détriment de la grande majorité, et une perte de légitimité des élites, perçues comme corrompues et mafieuses. Cette crise profonde liée à une baisse du niveau de vie et une montée des violences arbitraires ne pourra être compensée que par le progressif rétablissement d'un État de droit et l'établissement de rapports économiques régulés.
- 50 Les pays des marges caucasiennes et centrasiatiques avaient développé ce type d'insertion de micropouvoirs charismatiques dans un schéma de légitimation logico-administratif à des niveaux surprenants, du fait du maintien des liens de solidarité centrés sur la parenté élargie. Ils ont été particulièrement touchés par les pratiques répressives et de virulentes attaques dans la presse y ont dénoncé les phénomènes de corruption au moment de la glasnost. La relation de domination entretenue avec le centre moscovite a été particulièrement mal vécue et a suscité une vague de contestation d'ordre nationaliste. Un rapport de symbiose s'était en effet établi entre le système soviétique et une culture locale de l'échange de nourriture et de dons agonistiques. L'un et l'autre

pouvaient apparemment se tolérer et fonctionner de pair sans se contredire. Le rejet de l'échange élargi de nourriture et de richesses autour d'une figure de pouvoir s'attaquait non seulement à des pratiques jugées illicites par certains, mais également à un élément de la culture locale. Jusqu'alors, le pouvoir soviétique ne s'en était pas vraiment pris à ces pratiques, bien qu'il les jugeât idéologiquement condamnables, et il semble qu'il les ait même encouragées, volontairement ou non, en donnant aux apparatchiks accès à certains biens afin de leur permettre d'atténuer les effets des pénuries.

Imaginaires et rapports de dette

- 51 Il convient de considérer, dans le cadre de la relation d'autorité, deux types d'identités : les unes imaginées, les autres basées sur une relation de dette interindividuelle. Cependant, il serait erroné de les opposer, car elles se renforcent quelquefois, dans certains régimes politiques, notamment prédémocratiques.
- 52 Dans les systèmes de castes ou les aristocraties, les chefs n'ont pas à se plier au jeu du don et du contre-don pour légitimer leur pouvoir. Ils le tiennent d'une essence divine, d'une différence de nature, qui peut être celle du "sang" ou de l'"os" et qui les place en position de pourvoyeurs d'ordre. Dans ce cas, l'identité est imaginée dans le sens où elle ne se base plus sur un échange de dons direct. Elle peut également se passer d'une territorialisation ou d'une ethnicisation car ce qui est primordial, c'est le maintien de la croyance dans la pérennisation d'une forme d'ordre social considéré comme transcendant (s'appuyant généralement sur une religion). Ces systèmes peuvent valoriser la coexistence des minorités culturelles en les regroupant au sein d'une méta-identité commune.
- 53 Dans les États revendiquant un nationalisme d'ordre ethnique, la carte acquiert une valeur sacrée et la défense de l'identité du peuple devient un des principaux arguments de légitimation du pouvoir politique. Il est dès lors possible, si ce n'est nécessaire, d'envisager un transfert d'une partie de la souveraineté politique des élites dirigeantes vers le peuple, qui peut ou non s'accompagner de rapports interindividuels de dette.
- 54 En Asie centrale préssoviétique, le mode d'organisation de l'aristocratie dirigeante de type tribal semble se transformer au gré des évolutions politiques : empire sous domination d'une confédération, confédération regroupée sur un territoire homogène ou morcellement tribal. Des éléments imaginés et à tendance sacralisante se sont toujours conjugués à des facteurs d'interaction et des dettes interindividuelles. On observe une alternance de situations d'empire, où une confédération tribale homogène subsume des groupes culturels très différents, et de périodes où ces confédérations homogènes se replient sur un territoire propre. Des identités imaginées protonationales apparaissent par le biais d'épopées unificatrices, d'une idéologie communautaire du droit du sang, ainsi que d'un processus d'homogénéisation culturelle parmi les chefs de segments tribaux réunis autour du khan. Mais cette homogénéité identitaire d'une confédération n'excluait pas l'intégration de minorités ou d'autres éléments eux-mêmes de type confédéré lorsque les territoires conquis s'étendaient.
- 55 Au sein de l'Union soviétique, ce système dual n'a fait que se maintenir (Roy 2007), accordant aux élites dirigeantes le rôle double d'administrer une communauté nationale imaginée pluri-ethnique et de relayer la légitimation charismatique du centre soviétique. Seule la fin de l'URSS et de la croyance en son système socio-économique intégrateur a conduit à la prévalence de l'identité nationale imaginée sur toutes les autres formes

d'identification dans le discours des États. L'identité soviétique subsistait cependant dans le vécu individuel malgré la disparition de l'union politique.

Conclusion

- 56 L'identité imaginée naît quand le pouvoir perd une partie de son caractère charismatique et qu'émerge une caste aristocratique, ou encore lorsque le pouvoir est, pour reprendre les termes de Jean-Pierre Vernant, « déposé dans un centre vide » (2004), où il devient (potentiellement) une image en miroir du tout communautaire. L'individu personnifiant le pouvoir et centralisant les dettes peut ou non faire écran aux identités homogénéisantes imaginées et aux liens uniformes de personne à personne établis au sein d'une communauté politique imaginée. Lorsque c'est le cas, les groupes constitutifs de l'ensemble tendront à développer chacun des spécificités et des appartenances communes diverses, sans passer par le centre unificateur et homogénéisateur. Le centre jouera plus aisément le rôle d'homogénéisateur identitaire dans la mesure où il ne se concevra plus comme une partie de l'ensemble par nature hétérogène, mais comme devant constituer lui-même l'étalon de toute la communauté. On trouve de telles situations au sein des confédérations tribales centrasiatiques.
- 57 L'identité peut perdre ce caractère imaginé lorsque l'aristocrate ou l'élite du peuple se transforme en despote redistributeur, faisant ainsi écran aux pratiques d'homogénéisation communautaire.
- 58 Le territoire national et l'identité nationale se forment donc par la mise en œuvre d'un imaginaire lié à l'apparition de communautés pour lesquelles l'homogénéité culturelle interne devient un élément dominant de l'identification politique. Ces éléments de cohérence commune constituent un facteur de l'interaction légitimante en miroir entre le pouvoir et les individus qui composent la communauté imaginaire.
- 59 Les communautés liées à un système de caste, comme celles s'identifiant à un territoire ou à un élément commun d'appartenance culturelle de type ethnique sont toutes également des communautés imaginées. Les épopées représentent des ciments identitaires imaginés dans la constitution des identités tribales à pouvoir charismatique tout aussi puissants que les cartes pour les États-nations. Le culte du chef dans les États fascistes montre que les techniques modernes d'information ont pu amplifier autant l'identification à un territoire que la relation de dette interpersonnelle entre un leader politique et une communauté. L'identité imaginée n'est donc pas propre à la modernité technique des États-nations et n'exclut pas la dette interpersonnelle. Ce qui est propre à ces derniers, c'est l'apparition d'un appareillage cartographique et statistique qui a permis de développer une identification renforçant l'adéquation entre la carte, le territoire et la communauté, appelant, quand le droit des minorités n'est pas respecté, à autant de redécoupages qu'il existe de critères de définition de l'ethnie titulaire du pouvoir, et à autant de réinventions du lien communautaire commun.
- 60 L'identité communautaire politique est donc conditionnée tant par les artefacts symboliques qu'elle produit que par le type de dette qu'elle crée. Soit celle-ci génère un rapport communautaire impersonnel et homogénéisant, fait de cohérence commune hors de la dette due au leader ; soit elle entretient, par sa mise en scène symbolique, la distinction des groupes et la spécificité de leur rapport au pouvoir.

- 61 Dans le premier cas, il s'agit généralement d'une identification de type national démocratique. Dans le second cas, celui des imaginaires de caste, impériaux ou fascistes, des rapports interpersonnels de dette sont entretenus entre le pouvoir central et les individus ou des groupes d'individus qu'il gouverne, sans générer symboliquement un ensemble communautaire homogène. L'adhésion des habitants du territoire politique se porte sur l'organisation sociale, culturelle ou religieuse que le rapport de dette interpersonnel aux leaders génère et entretient.
- 62 Il semble que le mode électif puisse faire passer les sociétés qui le pratiquent de cet état à celui précédemment décrit. Par sa symbolique, il casse le rapport de dette personnel et spécifique entretenu par l'individu avec le pouvoir. Le don de voix n'attend pas de retour matériel immédiat mais un retour qui devrait advenir de la communauté. Cette croyance est alors fondatrice d'une relation communautaire imaginée impersonnelle.
- 63 Parmi les sociétés tribales centrasiatiques, on peut distinguer deux types d'organisation (pouvant parfois fonctionner de pair). D'une part, celles où des confédérations sans caste ni aristocratie fixe et culturellement relativement homogènes réunissent autour du khan une assemblée de chefs tribaux représentative des différents groupes segmentés composant la confédération. Alors, dans ce cadre, se développe un imaginaire communautaire qui se rapproche de celui des communautés nationales, même s'il n'est pas cartographié et si le rapport de dette interpersonnel reste très fort. D'autre part, celles où se développe un imaginaire de "caste" où l'élite d'une confédération dominante, ayant conquis nombre d'autres groupes, se mue en aristocratie. Alors, le soutien politique et la dette interpersonnelle n'impliquent plus une assimilation culturelle complète des différents groupes où s'exerce l'autorité de la confédération dominante. Mais dans les deux cas, en l'absence de cartes et de moyens modernes de communication, l'organisation festive et l'échange cérémoniel de nourriture permettent à ces communautés, par sa souplesse, de créer une identité communautaire partagée.

BIBLIOGRAPHIE

ANDERSON Benedict

1996 *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine du nationalisme*, Paris, La découverte.

ANDREEV M. C. & O. D. ČEHOVIŠ

1972 *Ark Buhari*, Dušanbe, Doniš.

GODELIER Maurice

1996 *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

GOODY Jack

1984 *Cuisines, cuisine et classes*, Paris, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle [Alors].

HEUSCH Luc de

2003 *Charisme et royauté*, Nanterre, Société d'ethnologie [Conférence Eugène Fleischmann].

IHL Olivier

1996 *La fête républicaine*, Paris, Gallimard.

LÉVI-STRAUSS Claude

1968 [1950] « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

— 1984 *Paroles données*, Paris, Plon.

MAUSS Marcel

1968 [1923] « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF. Réédité en 2007, Paris, PUF avec une introduction de Florence WEBER.

RUFFIER Arnaud

2007 *Samarcande : identités et espaces festifs en Ouzbékistan*, Montreuil, Aux lieux d'être.

ROY Olivier

1997 *La nouvelle Asie centrale*, Paris, Le Seuil.

VERNANT Jean-Pierre

2004 *Entre mythe et politique. 2. La traversée des frontières*, Paris, Le Seuil [La librairie du XXI^e siècle].

NOTES

1. Cet article est la synthèse de deux interventions réalisées lors de deux colloques de l'IFÉAC. Le premier, organisé à l'initiative du professeur Rémy Dor, portait sur les pratiques de distribution de nourriture dans le monde turcophone. Le second, organisé par l'auteur, réunissait sur la question des identités en Asie centrale nombre des participants à ce numéro des *Cahiers*.

2. *To'y*: fête de mariage et de circoncision. Dans cet article, nous utiliserons l'orthographe latine des mots ouzbeks actuellement en vigueur.

3. *Bayram* : fête nationale ou religieuse.

4. *Ziyofat* : banquet organisé à l'occasion de célébration. Pour une typologie des célébrations en Ouzbékistan, cf. Ruffier 2007.

5. L'os à moelle et les bons morceaux de viande sont réservés, chez les Ouzbeks, aux participants les plus importants d'un banquet, à l'hôte organisateur le plus âgé et ses voisins invités de table.

6. Dans certains milieux ruraux, la bagarre est considérée comme faisant partie de la fête, même si elle se déroule plutôt en marge et entre hommes jeunes, ce qui rend ces pratiques tolérables. C'est, semble-t-il, une occasion pour les jeunes gens de se mesurer physiquement. Cet aspect est ritualisé et formalisé en milieu urbain, lors d'un combat pour un morceau de tissu censé porter bonheur et présager un mariage pour ceux qui s'en emparent. Dans les campagnes, les fêtes s'accompagnent également de lutte ou de bozkashi. On peut y voir l'expression régulée d'une rivalité maîtrisée et tolérée au sein du groupe, lors des temps de répartition de ses richesses symboliques et matérielles.

7. Les contre-dons de nourriture lors des fêtes ouzbèkes signalent généralement une passation de pouvoir (le fils offre à son père une *to'y* de jubilé lorsqu'il prend sa succession dans l'univers du travail) ou rétablissent un rapport d'égalité entre membres d'une même famille, amis et collègues. Ceux-ci se sentent obligés de rendre les invitations, tout en maintenant un écart de dette minimale mais inflationniste. L'absence de contre-don à égalité ou petite plus-value signifie en revanche le maintien d'un écart d'autorité entre donateur et receveur. L'identité commune

revendiquée sous forme de parenté ou d'amitié se symbolise par l'intensification et l'accroissement de la valeur des échanges, mais non par un type particulier d'échange.

8. *Osh* : repas.

9. Cf. Goody 1984. Il s'agira alors d'un village, d'une parenté étendue travaillant les mêmes terres.

10. *Palov* : plat à base de riz et de viande cuit dans l'huile et le gras de mouton. Tous les noms de plats sont écrits à la manière ouzbèke actuelle.

11. *Kumiz* : lait de jument fermenté.

12. *Beshbarmak* : plat à base de viande.

13. *Kasi* : saucisson de cheval.

14. *Lagman* : soupe composée de pâtes, de viande et de légumes.

15. *To'y egasi* : organisateur de la fête.

16. *Kurash* : lutte traditionnelle.

17. *Kupkare* : nom ouzbek du bozkashi.

18. *Umaro* : assemblée des chefs tribaux réunie autour de l'émir.

19. *Bek* : chef tribal.

20. Cf. les différentes caractéristiques du charisme politique – dont celle d'arbitrage entre corps sociaux – recensées par Luc de Heusch (2003).

21. *Bek-hokim* : représentant de l'émir dans une région.

22. Khan : chef politique d'une région souveraine (khanat de Kokhand ou de Khiva).

23. À moins de guerre ouverte : on remarquera que la guerre civile en Afghanistan a brisé ces relations d'invitations généralisées et cycliques, qui donnaient un sens à la notion même de société dans la culture centrasiatique, si ce n'est, voire tout autant, que les *loya jirga*, *shura* ou élections. Cet aspect a été omis des plans occidentaux de reconstruction du pays. Dans la plupart des cas, le don est présenté comme une aumône locale et non comme un instrument de reconstruction de l'organisation politique globale.

24. Cette idée est envisagée par Marcel Mauss : « ce principe de l'échange-don a dû être celui des sociétés qui ont dépassé la phase de la "prestation totale" (de clan à clan, de famille à famille) et qui cependant ne sont pas encore parvenues au contrat individuel pur, au marché où roule l'argent, à la vente proprement dite et surtout à la notion du prix estimé en monnaie pesée et titrée » (1968, p. 227, c'est M. Mauss qui souligne). Ils complètent les travaux de Max Weber concernant les différents modes de légitimation politique.

25. Par exemple, dans le film *La Prisonnière du Caucase*.

RÉSUMÉS

Cet article appréhende, dans le cas de l'Asie centrale, les relations qui existent entre les transformations, d'une part, des modes de légitimation du pouvoir politique et, d'autre part, des identités communautaires. Un aspect central de cette corrélation sociopolitique concerne les distributions de nourriture par le pouvoir et vers le pouvoir au sein des confédérations tribales puis dans les régimes politiques qui ont suivi. Ces pratiques, par la spécificité de leur mise en œuvre et leur valorisation morale, représentent une donnée culturelle commune à l'ensemble de cette aire géographique. Leur évolution ainsi que leur maintien sous d'autres formes caractérisent la transformation des régimes politiques, tout en impliquant une modification des

identités communautaires dans cette région, passée dans l'empire russe, puis intégrée par l'identité soviétique avant d'être divisée en nations indépendantes.

This paper explores, in the case of Central Asia, some aspects of the relationship that exists between the transformations in the modes of legitimation of political power, on the one hand, and those in communitarian identities, on the other. A central aspect of this socio-political correlation is the distribution of food organized by political powers and toward the power inside tribal confederations and later by other political regimes. By virtue of the specific way in which these distributions are organized and their moral valorization, these practices characterize a transversal cultural data in this particular area. The evolution of these practices and their continuation in other forms characterize different ways of political government but also implicate some transformation in identity among these communities, which had been under the rule of the Russian empire, therefore, later integrated to the Soviet Union, and finally became independent nations.

INDEX

Mots-clés : nourriture, pouvoir politique, identité, communauté, légitimité, don, charisme

Keywords : food, political power, identity, community, legitimacy, gift, charisma

AUTEUR

ARNAUD RUFFIER

Arnaud Ruffier est docteur en anthropologie sociale et culturelle, ancien élève de l'EHESS, boursier puis pensionnaire de l'IFEAC. Contact : arnaudruffier@hotmail.com