



Archives de sciences sociales des religions

115 | juillet-septembre 2001

Islam et politique dans le monde (ex-)communiste

Les oulémas afghans au XX^e siècle : bureaucratisation, contestation et genèse d'un État clérical

Gilles Dorronsoro



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/18313>

DOI : 10.4000/assr.18313

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2001

Pagination : 63-79

ISBN : 2-222-96707-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Gilles Dorronsoro, « Les oulémas afghans au XX^e siècle : bureaucratization, contestation et genèse d'un État clérical », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 115 | juillet-septembre 2001, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/18313> ; DOI : 10.4000/assr.18313

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Les oulémas afghans au XX^e siècle : bureaucratisation, contestation et genèse d'un État clérical

Gilles Dorronsoro

- 1 Contrairement aux États de la Communauté des États Indépendants (CEI), l'Afghanistan n'a jamais véritablement fait partie de l'espace communiste. La prise du pouvoir du PDPA (Parti Démocratique du Peuple Afghan) par un coup d'État en avril 1978 a très rapidement plongé le pays dans le chaos et provoqué l'intervention soviétique du 27 décembre 1979. Le retrait des Soviétiques en 1989, puis la chute du régime pro-soviétique de Najibullâh en 1992, n'ont fait qu'ouvrir une nouvelle phase de la guerre civile, opposant les partis vainqueurs. En 1994, l'émergence d'un nouveau mouvement, les Tâlebân, marque cependant un tournant radical. Les victoires de ces derniers¹, obtenues largement grâce au soutien pakistanais, ont permis la marginalisation de l'opposition et la reconstruction d'un pouvoir central. Porteurs d'une idéologie fondamentaliste radicale, les Tâlebân ont instauré une forme de gouvernement sans équivalent dans l'histoire récente de l'islam, notamment parce que le pouvoir est totalement aux mains des oulémas².
- 2 Cette cléricalisation du pouvoir pose la question du rôle des oulémas dans la société afghane. Pour comprendre la place de ces derniers en Afghanistan, leurs rapports avec l'État sont décisifs sur le long terme. D'une part, le mouvement de bureaucratisation, lié à la constitution de l'État à partir de la fin du XIX^e siècle, s'est poursuivi après l'invasion soviétique sous les gouvernements de Kârmal (1980-1986), puis de Najibullâh (1986-1992), qui tentèrent d'organiser l'islam afghan par des procédures administratives³. Par-delà les différences idéologiques, la même logique d'instrumentalisation de l'islam était-elle à l'œuvre sous le régime communiste ? D'autre part, les oulémas ont toujours été un pôle essentiel dans la contestation des mesures réformistes de l'État, comme on l'a vu notamment en 1929, lors de la révolte contre le roi Amânullâh⁴. Comment le *jihâd*, à partir de 1978, leur a-t-il permis d'occuper une place dominante dans l'espace politique ?

L'échec de la bureaucratisation des oulémas

- 3 Dès sa formation à la fin du XIX^e siècle, l'État entreprend un mouvement d'intégration des mollahs et des oulémas dans l'administration. En 1896, Abdul Rahmân Khân (1880-1901) tente de restreindre l'autonomie économique des oulémas en prenant partiellement le contrôle des Fondations pieuses (*waqf*)⁵. L'émir n'hésite pas non plus à sanctionner les contestataires : après la révolte Ghilzay de la province de Ghazni en 1886-1888, il diminue les salaires des oulémas de la région. De plus, Abdul Rahmân Khân fonctionnarise dans une certaine mesure les oulémas, en particulier par la mise en place d'examens. Des mollahs sont également présents dans chaque régiment de l'armée et participent à l'endoctrinement des soldats. En 1896, Abdul Rahmân Khân établit un contrôle sur les confréries religieuses par la prise en charge des *waqf*, l'établissement d'une hiérarchie administrative et le paiement de salaires. Le gouvernement favorise alors une extension de la *shariat* (loi islamique) pour s'opposer au droit tribal ou coutumier, en particulier en faisant nommer des *qâzî* (juges) dans tous les districts. On a pu montrer, en s'appuyant sur le cas de la province du Kunar, comment le *qâzî*, étroitement contrôlé par l'Etat, avec un savoir juridique opposé au droit coutumier, modifiait en profondeur le règlement des conflits⁶. Le rôle de l'Etat sera ensuite accru par Amânullâh (1919-1929) puis, dans les années soixante, par le gouvernement Etemadi qui crée un département des Waqf au ministère de la Justice. En 1970, l'État diminuait encore le poids des familles propriétaires des *ziârat* (lieux de pèlerinages)⁷ en faisant passer nombre de ceux-ci sous le contrôle direct du gouvernement. Les mollahs⁸, parfois payés par le gouvernement, étaient cependant moins bien intégrés dans l'administration et restaient le plus souvent à la charge de la communauté.
- 4 La bureaucratisation des oulémas passait également par le contrôle de leur formation. Avant la période moderne, il n'y avait pas en Afghanistan de centre d'enseignement pour les oulémas. Jusqu'aux années vingt, ces derniers étaient formés pour une part en Asie centrale (avant la Révolution de 1917) et à Deoband, dans le nord de l'Inde, où ils constituaient le second groupe d'élèves étrangers. Au début du siècle, l'émir d'Afghanistan finance même la construction de bâtiments à Deoband et offre une contribution annuelle à l'école, que celle-ci refusera pour sauvegarder son indépendance. Pourtant, dans les années vingt, Amânullâh tente de limiter l'influence de ces lieux d'enseignement : la formation à Deoband, connue pour sa rigidité dogmatique, n'ouvre plus accès à un poste officiel. En effet, Amânullâh craint l'opposition des oulémas à ses projets réformateurs.
- 5 À partir des années quarante, l'Etat crée un enseignement religieux national pour faciliter l'intégration des oulémas à l'appareil d'État et contrôler le contenu de l'enseignement. L'École de Shariat, créée en 1944, sera complétée en 1951 par la Faculté de théologie, jumelée avec celle d'al-Azhar (Égypte). Les *madrassa* (séminaires) gouvernementales, progressivement ouvertes dans les principales villes du pays, forment des oulémas qui vont ensuite rejoindre les différents services de l'État, notamment comme juges ou responsables de l'éducation religieuse dans les lycées. Cependant, la Constitution de 1931 reconnaît le droit d'enseigner les matières religieuses de manière privée et, dans les années soixante-dix, la majorité des oulémas est encore passée par les *madrassa* privées.
- 6 Le coup d'État communiste de 1978 va marquer un changement provisoire dans la politique gouvernementale : la légitimation religieuse de l'État est ouvertement

abandonnée et les campagnes d'athéisme se multiplient, avec des résultats désastreux pour le gouvernement, qui y perd toute légitimité dans les campagnes. Pendant deux ans (1978-1979), l'État abandonne toute politique d'intégration pour une répression brutale, qui conduit à l'élimination physique de nombreux religieux. L'arrivée des Soviétiques (décembre 1979) marque le retour à une politique d'intégration des oulémas, mais sur un modèle centre-asiatique, moyennant un contrôle idéologique très strict du message diffusé. Ainsi, le Bureau 7 du KHAD (services secrets afghans) est chargé de donner des instructions secrètes pour orienter les prêches des mollahs. En contre-partie, les campagnes d'athéisme sont définitivement arrêtées et le régime tente de se poser en défenseur de l'islam. La liberté religieuse est garantie dans la Constitution provisoire de 1980, notamment pour les chiïtes. De même, en cas de vide juridique, le juge peut utiliser la *shariat* (loi islamique) comme source de droit. Le régime organise de nouveau le *hajj* (pèlerinage) et multiplie les contacts avec les institutions islamiques, soviétiques et autres. La construction de mosquées ou la restauration des *ziârat* est également un instrument de propagande. De plus, le gouvernement a ponctuellement repris la terminologie islamique, comme l'appellation de *shahîd* pour ses morts ou de *jihâd* pour la lutte contre les insurgés. Les *mojâhidîn*, qui combattent le gouvernement depuis 1978, sont considérés comme des *monâfiqûn* (hypocrites), un terme coranique. Ils sont aussi accusés de détruire les mosquées et d'assassiner les mollahs, ce qui est parfois exact, les *mojâhidîn* ayant souvent pris cibles les religieux ralliés au régime.

- 7 La constitution d'un clergé officiel afghan prend désormais l'islam soviétique pour modèle. Le gouvernement de Kârmal (1980-1986) va s'inspirer de la politique de fonctionnarisation des mollahs déjà engagée par ses prédécesseurs et développer un ensemble d'institutions religieuses. La Société des oulémas (Jamâ'at ul-ulemâ) en sommeil pendant la phase initiale de la révolution, est réactivée puis, en 1982, le pouvoir crée un Département des Affaires islamiques (*edâre-yi sho'ûn-i islâmî*) directement rattaché au premier ministre. Le Conseil des oulémas et des personnalités religieuses (*shûrâ-yi ali-yi ulemâ wa ruhânyûn*) rattaché à ce département a un rôle consultatif, les oulémas étant désignés par le Premier ministre. À partir de 1983, ce département dépend directement du Paderwatan (Front de la patrie)⁹ et, en mars 1985, il devient le ministère des Affaires islamiques et des waqfs (*Wezârat-i islâmî wa awqâf*) sous la direction de Mawlawî Abul Walî Hujjat¹⁰.
- 8 Les tentatives du gouvernement central pour utiliser l'islam comme discours de légitimation et les efforts pour constituer une véritable administration religieuse n'ont cependant pas abouti en raison de la faiblesse de l'État. Malgré ses efforts, le gouvernement n'a pas réussi à rallier des oulémas connus : la plupart des religieux officiels étant des mollahs peu savants formés dans des *madrassa* privées. Après le retrait soviétique de 1989, les oulémas gouvernementaux, parfois passés par alAzhar, ont un meilleur niveau, mais leur nombre reste faible. La chute du régime en 1992 marque la fin de cet islam officiel, sauf dans les provinces du Nord-Ouest qui sont restées sous le contrôle du Jombesh (parti formé d'anciens communistes) jusqu'en 1998. En fait, la politique du gouvernement avait peu de chance de rallier les oulémas, car ceux-ci ont rapidement occupé une position centrale dans l'opposition armée, en continuité avec une longue tradition de contestation du pouvoir.

Les oulémas et la contestation de l'État

- 9 La fonctionnarisation des oulémas et surtout la formation de l'État ont eu pour effet de permettre aux oulémas de se constituer comme acteurs sociaux. La politique de modernisation d'Amânnullâh a notamment été à l'origine de tensions de plus en plus fortes jusqu'à la révolte de 1929. Celle-ci a entraîné la chute du roi Amânnullâh et l'installation d'un pouvoir plus conservateur. Dans les années trente et quarante, l'intégration des oulémas au plus haut niveau de l'État a sanctionné le poids politique d'un groupe influent. De nombreux mariages entre les familles d'oulémas importants et le clan royal ont renforcé leur poids dans la classe dirigeante. Une Jamâ'at ul-ulemâ (Société des oulémas) a été également créée pour vérifier la conformité des lois à la *shariat*. Son rôle sera important dans les premières années, puis diminuera progressivement avec l'arrivée au pouvoir de Dâud en 1953¹¹ et l'adoption de mesures très contestées par les oulémas, comme le dévoilement des femmes en 1959. Avec la politique ouvertement moderniste de Dâud (1953-1963), le droit devient un point de friction avec l'État, et les oulémas sont, en partie, marginalisés dans ce domaine. Les conflits sont inévitables entre l'État - qui introduit un droit codifié sur le modèle européen - et les oulémas, qui posent la *shariat* comme source principale d'inspiration de la législation et veulent garder le monopole de la justice. Rivaux des élites modernistes formées à l'université, les oulémas connaissent un déclin global dans la société afghane d'avant 1978, même si leur capacité de mobilisation restait encore forte du fait de leur influence dans les milieux ruraux. Ainsi, dans les années soixante, environ un quart des députés sont des religieux.
- 10 La révolte de 1978 leur donne l'occasion de revenir sur le devant de la scène. L'opposition au gouvernement est vécue comme religieuse ; les combattants ayant le statut de *mojâhed*, celui qui lutte dans la voie du *jihâd*. Les notions de *jihâd*, de *mojâhed* et de *shahîd* (martyr) sont au centre du discours des individus sur le sens de leur engagement¹². Or, le *jihâd* ne peut être déclaré de façon valide que par des oulémas, qui se trouvent donc en position de légitimer la révolte populaire. De plus, en insistant sur la dimension religieuse de la révolte, les religieux permettent souvent le dépassement provisoire des antagonismes communautaires et une phase d'unanimité qui renforce leur rôle au détriment des notables.
- 11 Cette prédominance de l'interprétation religieuse explique donc le rôle dominant des oulémas. La notion de *jihâd*, parce qu'elle est perçue comme légitime par l'ensemble de la population, conditionne tout discours politique et limite en même temps sa portée. En effet, au niveau individuel, la notion religieuse de *mojâhed* et de *shahîd* fait écran à une perception politique de la lutte, puisque le *jihâd* est une relation entre l'Homme et Dieu et non entre deux adversaires. Par rapport à l'avant-guerre, où la concurrence des systèmes idéologiques (communiste, islamiste, nationaliste) était forte, les partis d'opposition, en exil à Peshawar (Pakistan), sont notablement plus homogènes. Les partis laïques qui ne satisfont pas à cette conformité idéologique (maoïstes, nationalistes) sont éliminés.
- 12 La mise en récit de la révolte par le *jihâd* et l'absence de classe politique professionnelle avant-guerre permet à des individus qui ont une légitimité religieuse d'investir l'espace politique. Pour la première fois les oulémas s'impliquent dans la politique quotidienne et gagnent une position dominante en raison de leur légitimité dans les populations rurales. Ceci est une mutation radicale, encore plus sensible dans les états-majors que sur le

terrain. Ils sont à la tête de dix partis sur les douze principaux, alors que les islamistes laïques sont seulement deux¹³.

- 13 La catégorie des oulémas n'est cependant pas homogène car l'institutionnalisation du corps des oulémas a entraîné la distinction sociale et politique entre les oulémas issus des *madrassa* privées et ceux issus des *madrassa* d'État. Les oulémas islamistes, passés par les écoles gouvernementales (Rabbânî, Sayyâf, Mojaddidî) s'opposent aux oulémas traditionnels (Mohammad Nabi, Gaylâni). Le trajet des islamistes, souvent exilés dans les années soixante-dix en raison de leur opposition au pouvoir, s'oppose à celui des membres de la classe dirigeante comme Mohammad Nabi (ancien député) ou Gaylâni (proche du clan royal).
- 14 La légitimité des oulémas islamistes est double : interne au mouvement islamiste et par rapport à la population qui les voit d'abord comme des oulémas. Sayyâf, Sebghatoullah Mojaddidî ou Rabbânî peuvent se ranger dans cette catégorie. Ce dernier, à la fois tâjik du Badakhshân, islamiste et ouléma, fédère des réseaux multiples, en partie parce que sa position est unique : seul leader tâjik et seul *âlem* islamiste à la tête d'une organisation qui regroupe islamistes laïques et religieux. Son potentiel politique est de ce fait particulièrement important. Sebghatoullah Mojaddidî est un exemple marginal d'ouléma islamiste qui, exilé très tôt, va perdre le contact avec le mouvement islamiste et jouera ensuite de son appartenance à la famille Mojaddidî pour constituer un parti. Toutefois, la légitimité des oulémas islamistes est faible parmi les oulémas passés par une *madrassa* privée : en 1978, la majorité de ces derniers vont rejoindre des partis dirigés par des oulémas issus des *madrassa* privées.
- 15 Les oulémas non-islamistes à la tête des partis sont provinciaux et liés à des familles religieuses. Leur légitimité, qui tient à leur rôle religieux, est reconnue chez les oulémas traditionnels, les notables et les populations rurales. Ainsi, Mohammad Nabi Mohammadi, probablement le leader le plus connu de la population en 1978, va s'imposer à la tête du Harakat-i enqelâb notamment du fait de ses liens avec la famille des Mojaddidî. Mawlawi Khâles est un cas particulier : il a acquis sa notoriété avant-guerre par ses émissions à la radio et recrute dans une région tribalisée. Son rôle est proche des mollahs charismatiques que l'on rencontre dans l'histoire de la frontière afghane. Sayyed Hassan Gaylâni est finalement le principal exemple d'un leader appartenant à la classe dirigeante d'avant-guerre, mais cette exception tient essentiellement à son charisme religieux comme *pir* (maître soufi) de la confrérie des Qaderis. Chez les chiïtes, les oulémas sont également dominants, particulièrement chez les Hazâras ; on retrouve ici l'influence de la formation à l'étranger dans un clergé chiïte en pleine politisation à partir des années soixante.

Les Tâlebân : cléricatisation de l'État et bureaucratisation des oulémas

- 16 Cette dialectique entre bureaucratisation et contestation a pris fin avec l'établissement d'un État clérical qui a pour effet de cléricaiser l'État et de fonctionnariser les oulémas. De plus, à l'intérieur du clergé afghan, les Tâlebân représentent une rupture sociale et idéologique, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne s'inscrivent pas également dans une tradition fondamentaliste locale¹⁴. Pour comprendre le projet idéologique des Tâlebân, il

faut dans un premier temps reprendre l'histoire récente des *madrassa* pakistanaises et de leurs relations avec l'Afghanistan.

La nouvelle classe dirigeante

- 17 Dans les années 1980, le Pakistan a connu une véritable explosion du nombre de *madrassa* et de *tâlebân* (élèves). Entre 1960 et 1983, le nombre de *tâlebân* passe de 7 500 à 78 500 et celui des enseignants de 321 à 2 217¹⁵. Cette situation est due pour une part décisive à la politique d'islamisation menée par le régime de Ziâ ul-Haq (1977-88). La reconnaissance des diplômes des *madrassa* par les universités et l'instauration de la *zakât* (impôt religieux) obligatoire, dont une partie va aux *madrassa*¹⁶, ont été deux mesures particulièrement efficaces. De plus, Ziâul-Haq a encouragé l'ouverture de *madrassa* dans la NWFP (North West Frontier Province) pour renforcer le *jihâd* afghan, ce qui explique une progression du nombre des *madrassa* supérieure à la moyenne dans cette province.
- 18 Ces *madrassa* appartiennent à différents courants religieux : Deobandi, Barelwi, Ahl-i Hadith. L'enseignement des *madrassa* deobandies et barelwies est généralement très conservateur, avec une ouverture très réduite sur la modernité. Un des syllabus, le Dars-i nizamiyya, date du XVIII^e siècle ; la logique d'Aristote est toujours enseignée. Certaines *madrassa* deobandies ont une influence nationale, notamment la Jamiyat ul-Ulûm ul-Islâmiyah, fondée par Alama Yusuf Binari à Binari Town (près de Karachi), qui accueille 8 000 étudiants (en comptant les douze mosquées qui lui sont affiliées). La *madrassa* Dâr ul-Ulûm Haqqâniyah à Akora Khattak (district de Peshawar), fondée en 1947, a produit le tiers des oulémas deobandis du Pakistan (même si son importance, pour le nombre d'étudiants, est moindre aujourd'hui). Elle est dirigée par le secrétaire général du Jamiyat ul-ulemâ, Maulânâ Sami ul-Haq. D'autres *madrassa*, du courant Ahl-i Hadîth ou liées au Jamâat-i islâmî, représentent un courant plus moderniste par certains aspects (enseignement de l'informatique et de l'anglais par exemple). Le Jamâat-i islâmî a ouvert un nombre important de *dînî madrassa*, notamment dans la NWFP (41 *madrassa*, plus du tiers des nouveaux établissements de la province, dont 19 après l'invasion soviétique), même si les Deobandis restent largement dominants dans cette région.
- 19 Quelle place les étudiants afghans occupent-ils dans ces *madrassa* ? Avec la guerre, la proportion d'étudiants afghans a notablement augmenté : dès 1982, environ 9 % des *tâlebân* de la NWFP étaient des Afghans¹⁷. Par exemple, la grande majorité des 750 étudiants de la *madrassa* Jamiyat Imâm Bukhârî sont afghans. De même, 15 % des étudiants de la *madrassa* Dâr ul-Ulûm Haqqâniyah étaient afghans dans les années 1960, proportion qui passe à 60 % en 1985¹⁸.
- 20 Les étudiants afghans rejoignent majoritairement des *madrassa* deobandies en raison des liens historiques de la *madrassa* Dâr ul-Ulûm Deoband avec les oulémas afghans, même si les liens entre celle-ci et les *madrassa* pakistanaises qui se réclament du même courant sont aujourd'hui limités. Sous le terme générique de « deobandi », on trouve en effet des mouvements assez différents et il ne faut pas surestimer la cohérence de ce courant de pensée¹⁹. En fait, les *Tâlebân* participent de la montée du courant fondamentaliste dans le sous-continent autant que d'un rattachement strict à une école théologique. Mais, si les *Tâlebân* sont plus puritains et réactionnaires que les oulémas afghans d'avant-guerre, ils ne s'opposent cependant pas aux pratiques religieuses populaires (culte des saints notamment) et sont donc acceptables par la population, à la différence des mouvements wahhabites qui ont échoué dans leur tentative d'implantation en Afghanistan.

- 21 La spécificité des Tâlebân est d'avoir su construire un mouvement politique structuré par les réseaux issus de ces *madrasa*²⁰. En effet, les cadres sont tous des oulémas et cette uniformité du recrutement est fondatrice de l'unité du mouvement. Le fonctionnement concret du pouvoir Tâlebân mobilise bien des solidarités tribales, claniques, régionales (plus que pashtounes en tant que telles), mais toujours à l'intérieur du cercle des oulémas, car cette solidarité religieuse prédomine de façon générale²¹. La plupart des oulémas au sein de la direction sont passés par les *madrasa* de la NWFP et du Baloutchistan, notamment la *madrasa* Dâr ul-Ulûm Haqqâniyah à Akora Khattak (NWFP)²². Hâji Ahmed Jân, ministre des Mines, Mawlawi Qalamuddin, chef de la police religieuse, Mawlawi Arifullah Arif, vice-ministre des Finances, sont passés par cette *madrasa*. Un des seuls commandants à avoir pu s'intégrer à la direction du mouvement, Mawlawi Haqqâni, un ancien commandant du Hezb-i islâmî (Khâles), a séjourné plusieurs années à la *madrasa* Dâr ul-Ulûm Haqqâniyah, comme étudiant, puis comme professeur. Lors d'une cérémonie marquant le passage des étudiants (afghans et pakistanais) de cette *madrasa* au rang d'oulémas, en novembre 1997, à Peshawar, un discours de Mollah Omar a d'ailleurs été lu à la tribune. Par ailleurs, trois conseillers proches de ce dernier viennent de la *madrasa* Jamiyat ul-Ulûm ul-Islâmiyah. Rien d'étonnant si Mollah Omar adresse un message de soutien après l'assassinat de deux de ses enseignants, en novembre 1997, à Karachi.
- 22 Les oulémas qui n'appartiennent pas à ces réseaux sont pratiquement absents. Ainsi, les oulémas issus des *madrasa* gouvernementales, généralement modernistes et islamistes quand ils étaient politisés, se retrouvent du côté de l'opposition, aujourd'hui dominée par Masud, qui ne les intègre pas véritablement au sein de son organisation. De même, les oulémas appartenant aux familles traditionnellement dominantes dans le champ religieux ne sont pas intégrés au sein des Tâlebân, même si, dans la région de Ghazni, les oulémas historiquement liés à la famille Mojaddidî ont rallié les Tâlebân, après avoir eux-mêmes installé un système politique local assez proche du fondamentalisme actuellement dominant. Bien que les héritiers de ces familles cumulent à la fois un savoir religieux comme oulémas et un charisme héréditaire comme *pir*, ils étaient trop impliqués dans les jeux politiques, avec la corruption et la violence qui en découlent, pour apparaître comme une alternative crédible. Ainsi, les deux grands réseaux familiaux, Gaylâni et Mojaddidî, directement liés à des partis politiques en voie de marginalisation et connus pour leur népotisme, ont vu s'éroder leur légitimité. Ce relatif discrédit a permis à des religieux possédant une notoriété bien moindre de s'imposer sur la scène politique.

Les structures étatiques

- 23 La légitimité du nouvel État afghan ne se fonde pas sur une idéologie nationaliste ou sur la souveraineté populaire. Les Tâlebân refusent notamment les partis et les élections comme fondement de la légitimité du pouvoir, même si l'élection des mollahs ou des membres des *shurâ* (conseil) locales tempère ce principe. La *shariat*, interprétée par les oulémas, est la seule référence légitime, ce qui revient en fait à instaurer un régime clérical où les savants religieux dominent le judiciaire, le législatif et l'exécutif, ces trois fonctions étant effectivement distinguées. Au niveau individuel, l'appartenance religieuse détermine le statut politique ; c'est donc un retour aux formes de légitimité religieuse de l'État afghan dans sa phase de constitution à la fin du XIX^e siècle, avant que l'idéologie nationaliste ne s'impose. En conséquence, les non-musulmans (quelques milliers d'Hindous) sont soumis au statut de *dhimmî* (protégé). En ce qui concerne les chiïtes, le

cas des Ismaéliens et des duodécimains est différent. Les premiers ne sont pas considérés comme musulmans et leurs pratiques sont seulement tolérées par les Tâlebân. En revanche, malgré des incidents localisés, les chiïtes paraissent libres de leurs croyances et peuvent par exemple célébrer l'*âshûrâ* (fête du début du mois de Muharram) en public à Kaboul. En fait, les Tâlebân ont initialement eu une politique d'ouverture par rapport aux Hazâras (chiïtes duodécimains de la région centrale du Hazârajât). Les tueries qui ont fait des centaines de victimes hazâras lors de la prise de Mazâr-i Sharif par les Tâlebân pendant l'été 1998 étaient des représailles, plus que l'expression d'une politique radicalement antichiïte. C'est pourquoi, en novembre 1998, le ralliement de Mohammad Akbari s'est fait sur la base d'une allégeance des oulémas chiïtes aux Tâlebân, qui les reconnaissent comme des oulémas légitimes et veulent les utiliser comme relais de l'État central²³. Cette position constante des Tâlebân n'empêche pas que les Hazâras se retrouvent, comme avant la guerre, face à un pouvoir pashtoune qui les défavorisera, notamment dans leurs rapports avec les nomades qui reviennent au Hazârajât.

- 24 Pour les Tâlebân, l'État n'implique ni Constitution, ni corps législatif élu. En fait, Mollah Omar a un rôle clé dans l'organisation politique, car il demeure la principale source législative : ses décrets, signés *amîr al-mominîn mojâhed mollâ* Mohammad Omar Akhund, portent sur tous les sujets, qu'il s'agisse des droits des femmes, du traitement des prisonniers ou de l'obligation de faire les prières. Son autorité charismatique²⁴, indépendante de son savoir - il n'a pas terminé son cursus pour être ouléma - est un don de Dieu, et ses rêves sont interprétés par ses disciples comme des signes de la volonté divine. En 1996, l'élection à Qandahâr de Mollah Omar comme *amîr al-mominîn* (Commandeur des Croyants) par une assemblée de 1527 oulémas venus d'Afghanistan, du Pakistan et d'Iran a marqué une première étape dans la « routinisation » de son charisme²⁵. Au moment de son élection, le manteau du prophète (relique gardée dans un *ziârat* de Qandahâr) a été montré à une réunion publique à Kharqa Sharif. Il avait été montré la dernière fois en 1935 lors d'une épidémie de choléra. Cette reconnaissance officielle par le corps des oulémas permet en effet une articulation entre le charisme du leader et l'institution gouvernementale. L'élection de Mollah Omar comme *amîr al-mominîn*²⁶ a d'ailleurs été critiquée par les Gaylâni et les Mojaddidî, qui y ont vu, à juste titre, une contestation de l'ancienne hiérarchie religieuse.
- 25 Les structures du pouvoir ont évolué depuis la prise de Qandahâr. En simplifiant, on peut distinguer plusieurs phases. Dans un premier temps, Mollah Omar est entouré d'une *shûrâ* d'une dizaine de personnes, dont l'activité principale est militaire. Avec la prise de Hérat, cette *shûrâ* prend numériquement de l'importance, elle passe d'une trentaine de membres, fin 1995, à une centaine au moment de la prise de Kaboul. La *shûrâ* qui se forme ensuite dans la capitale va progressivement devenir le véritable gouvernement du pays, sous la direction de Mollah Rabbânî nommé Raïs-i *shûrâ-yi sarparasti* (Chef du conseil de surveillance). Mollah Omar ne dirige donc pas le gouvernement de Kaboul, lui-même résidant à Qandahâr. Cette distance voulue par rapport à la capitale et aux institutions gouvernementales n'empêche pas que son autorité soit incontestée. Une autre *shûrâ* se maintient à Qandahâr avec une dizaine d'oulémas (dont certains appartiennent à la *shûrâ* de Kaboul), qui constitue l'entourage immédiat de Mollah Omar. La stabilisation de la situation militaire et la prise de la capitale ont permis la mise en place de structures administratives plus élaborées. L'Afghanistan, renommé Émirat islamique d'Afghanistan en octobre 1997, a repris les mêmes divisions ministérielles que sous Dâud, à une exception près²⁷. En pratique, les Tâlebân consacrent cependant une faible partie de leurs

ressources à l'administration, en dehors de la sécurité et de la justice. Les institutions fonctionnent au ralenti par manque de cadres²⁸. Une part importante du travail d'administration (santé, infrastructures, réhabilitation) est effectuée par les organismes internationaux.

- 26 Au départ, les Tâlebân ne contrôlaient que les villes et les axes principaux. Ils n'étaient pas assez nombreux pour s'implanter dans les campagnes. Par la suite, les Tâlebân ont organisé un système administratif local. Dans les villes, notamment à Qandahâr, les différents quartiers de la ville sont placés sous l'autorité d'un commandant qui veille à la sécurité et au respect des « mœurs islamiques ». Il existe aussi des *shûrâ* locales qui ont un rôle de relais entre les Tâlebân et la population et s'occupent de la vie quotidienne (organisation du bazar, police etc.). Elles sont en principe élues par les hommes du village, tout comme les gardiens des bazars²⁹. De même, le mollah du quartier est normalement choisi par les habitants et non par l'*uluswal* (chef de district)³⁰. En pratique, les mollahs ont pris une influence décisive dans ces conseils, marginalisant les *khân* et les élites modernistes.
- 27 Pour éviter le jeu des solidarités communautaires, les Tâlebân ont initialement organisé leur système administratif avec une rotation rapide des cadres et leur nomination systématique en dehors de leur région d'origine, à l'exception de Qandahâr. Ainsi, les gouverneurs de province (*wâli*) arrivent et repartent, en général au bout de quelques mois, avec leur équipe (souvent constituée de leur famille élargie) et leur matériel (les voitures par exemple). De cette façon, il n'y a pas constitution de pouvoirs régionaux forts, ce qui explique que les luttes internes ne débouchent pas sur des affrontements armés. Pour cette même raison, le ramassage des armes a été effectif et rapide, car les autorités apparaissent comme extérieures aux conflits locaux. Dans la tradition de l'Etat afghan, les Tâlebân utilisent la segmentarité comme un instrument de gestion des conflits en se mettant en position d'arbitre. L'absence de poursuite contre les membres des mouvements (à condition qu'ils cessent toute activité politique) a également permis de rompre avec la logique de vendetta.
- 28 En théorie, le système judiciaire est indépendant du politique. Les *qâzî* ne rendent pas de comptes aux gouverneurs de provinces, ni aux responsables de districts. Des juges sont présents dans tous les districts (*uluswali*) et trois niveaux de juridiction fonctionnent dans chaque province³¹. Aucune peine ou mesure d'emprisonnement ne peut être effective sans intervention d'un *qâzî*³². Mollah Omar a fait publier un texte interdisant de battre les détenus (la torture a été répandue sous tous les régimes en Afghanistan) et de prendre leur argent³³. La condition des prisonniers n'a cependant pas changé sous les Tâlebân, les mauvais traitements restent fréquents.
- 29 Pour ce qui est des textes applicables, le retour aux lois de la période Dâud est la règle pour toutes les questions, à l'exception du droit personnel et pénal, où une interprétation ultra-conservatrice de la *shariat* s'applique. Ainsi, les amputations pour vols sont aujourd'hui fréquentes, alors que cette pratique avait disparu dans les années 1950. Plusieurs lapidations pour adultère ont eu lieu, alors que cette pratique, abolie avant-guerre et très peu fréquente depuis (un cas à notre connaissance, au Badakhshân), est réprouvée par de nombreux oulémas. Par ailleurs, les jugements des *qâzî* sont en opposition fréquente avec les normes tribales (interdiction de la vendetta, droits plus étendus pour les femmes que ceux reconnus par la coutume etc.). En cas d'assassinat, les parents des victimes sont invités à tuer eux-mêmes les meurtriers, mais un arrangement

financier est également possible, la vendetta, à distinguer de la vengeance parce qu'elle repose sur une responsabilité collective, est en tout cas interdite.

L'ordre moral

- 30 Au-delà des mesures directement judiciaires, les Tâlebân veulent instaurer l'ordre moral tel qu'ils l'imaginent avoir existé avant les réformes modernistes des années 1950. Le ministère de l'Ordre moral, *Amr bi l-ma'rûf 1-nahy ʿan al-munkar* (formule coranique joliment traduite par « la commanderie du bien et le pourchas du mal »), est chargé de l'application de ces mesures avec le concours des *mohtaseb*, une ancienne fonction disparue après l'introduction d'une police locale dans les années 1920. Les *mohtaseb*, nommés par le *qâzî* local, étaient chargés de réprimer la petite criminalité, de vérifier les poids et mesures sur les marchés et la moralité publique (assistance aux prières etc.). Sous Nâder Shâh (1929-1933), les *mohtaseb* pouvaient demander la récitation de la prière aux passants et les punir éventuellement du fouet, pratique que les Tâlebân ont fait renaître aujourd'hui. Par exemple, un manquement à une des prières quotidiennes peut valoir jusqu'à dix jours de prison. Cependant, les lois ne sont pas toutes appliquées et les mesures impopulaires se heurtent à l'inertie des pratiques.
- 31 Dans la vie quotidienne, l'imposition de la *shariat* s'est traduite par un puritanisme inconnu à la société afghane et un contrôle policier tatillon³⁴. Les Tâlebân reprennent en grande partie les mesures d'Habibullah Kalakâni en 1929, qui avait interdit de porter des vêtements européens, de se couper la barbe, de laisser les femmes circuler sans autorisation de leur *watt* (représentant masculin)³⁵. L'aspect physique est réglementé, la barbe doit être d'une longueur précise (un poing au-dessous du menton) et les contrevenants sont envoyés en prison le temps qu'elle atteigne la bonne longueur. Les divertissements sont généralement interdits. Le nouvel an du 21 mars, *nawrûz*, qui donnait lieu à des fêtes et des pique-niques, a été déclaré illégal, car il n'a pas une origine musulmane. De même, la musique est interdite, des fouilles sont effectuées dans les maisons, sur dénonciation en général, et les contrevenants sont arrêtés et éventuellement battus. Les vendeurs de cassettes audio risquent quelques jours de prison et un passage à tabac, mais en pratique la musique continue à s'écouter en privé. De la même façon, les oiseaux et les pigeons ne sont plus autorisés comme distraction, bien que le bazar aux oiseaux de la capitale soit plus actif que jamais. La consommation de haschisch et d'opium est normalement interdite, mais la pratique, notamment pour les combattants, est plus souple³⁶. L'homosexualité masculine est sévèrement punie, généralement de flagellation et parfois de mort, mais celle-ci reste cependant fréquente et la prostitution, masculine peut-être plus que féminine, est très répandue. Par ailleurs, les images représentant des êtres vivants sont interdites³⁷, les peintures sur les camions ont été enlevées, la télévision et le cinéma sont bannis. Le journal des Tâlebân, *Zarb-i momin* (L'offensive des musulmans), respecte très strictement cette prohibition.
- 32 Dans le prolongement des mesures prises par les premiers gouvernements après 1992, la condition des femmes s'est dégradée, notamment pour les élites urbaines. Dans certains cas cependant, les dispositions des Tâlebân sont plus favorables que la coutume tribale qui s'applique généralement chez les Pashtounes. Par exemple, un décret de Mollah Omar³⁸ interdit la pratique, fréquente en milieu tribal, du lévirat (le mariage obligé de la veuve avec le frère du défunt) et du « don » d'une femme en compensation pour un meurtre³⁹. La plupart des écoles pour filles ont été fermées, en attendant que les conditions rendent

possibles une éducation 'islamique' selon la version officielle ; mais certaines provinces sont plus libérales que d'autres et des enseignements non-officiels continuent, à Kaboul et à Hérat notamment.

- 33 La séparation des sexes, déjà la règle dans de nombreuses situations, a été poussée à l'extrême, ce qui pose des problèmes particulièrement pour l'accès aux soins. Les femmes ne doivent pas être à l'avant des bus mais à l'arrière et séparées par un voile des hommes et celui qui collecte le prix du transport doit avoir moins de 10 ans⁴⁰. Les Tâlebân demandent également aux Kaboulis de peindre les fenêtres jusqu'à 1,80 mètres et interdisent aux femmes de laver le linge à la rivière. Les femmes doivent aussi porter la *burqa* (vêtement qui recouvre totalement le corps à l'exception d'une ouverture pour les yeux). Les Tâlebân interdisent également aux femmes de travailler à l'extérieur, notamment dans les organisations internationales, mais les hôpitaux ont des dérogations et la pratique est variable. Cependant, la situation est différente entre les villes, où la police religieuse est particulièrement stricte, et les campagnes où la vie quotidienne a peu changé. En dehors des villes, les femmes continuent souvent à porter le *châdor* (le voile) plus que la *burqa*, en fonction des traditions locales.

Conclusion

- 34 En conclusion, on abordera trois questions : le soutien aux Tâlebân, le devenir du régime, l'impact sur l'Asie centrale.
- 35 Le discours populaire est devenu plus critique vis-à-vis des Tâlebân, même si une partie de la population les soutient toujours en raison de la sécurité retrouvée. La pression quotidienne des Tâlebân entraîne des réactions sous forme humoristique ou, ponctuellement, par des affrontements avec la police religieuse ; mais rien ne permet d'envisager pour l'instant une révolte de grande ampleur contre le nouveau régime. La population est peu mobilisée et les manifestations sont violemment réprimées. Les soutiens et les oppositions sont fonction des appartenances sociales et communautaires. Les élites urbaines, notamment à Kaboul, attachées à la modernité et aux libertés personnelles, sont très critiques des Tâlebân, quelle que soit leur appartenance communautaire. Cependant, même si leur poids social est important (en particulier pour la reconstruction du pays), elles sont numériquement minoritaires et politiquement marginalisées. Sauf exception, les populations non-pashtounes et les chiites sont également opposés au nouveau pouvoir.
- 36 En revanche, les Tâlebân jouissent d'un soutien dans les campagnes pashtounes, parce que cet ordre moral est largement le leur, notamment pour ce qui est du statut de la femme. De plus, les religieux soutiennent massivement le mouvement. Par ailleurs, les Tâlebân sont aussi l'expression d'une revanche des ruraux sur les urbains. Beaucoup de jeunes paysans au chômage ont rejoint les Tâlebân pour trouver à la fois une subsistance et un statut social. Enfin, une partie des commerçants ont été, dès l'origine, favorables aux Tâlebân. De ce point de vue, les Tâlebân ont une attitude très libérale : les routes sont libres, il n'y a que très peu de contrôles et d'impôts sur le commerce, les bazars se reconstruisent.
- 37 Contrairement à la plupart des pays musulmans, où la construction de l'Etat a entraîné une progressive fonctionnarisation (même conflictuelle) des oulémas, l'Afghanistan, en raison de la guerre civile, a vu la fin de ce processus d'intégration. Mais, paradoxalement,

la prise du pouvoir entraîne aussi une forme d'intégration à l'Etat et l'obligation pour les religieux de renoncer à leur rôle d'opposant et de donner une forme à la modernisation. De ce point de vue, l'évolution du régime vers une forme d'ultra-conservatisme proche du modèle saoudien est envisageable. Par ailleurs, les oulémas s'enrichissent de façon spectaculaire et leur nouveau statut social n'a plus grand chose à voir avec leur situation des années 1970. Des alliances matrimoniales avec les familles commerçantes ou de *khân* dans le Sud peuvent élargir la nouvelle classe dirigeante et donc amener une recomposition des réseaux dominants. Il reste que, à la différence du régime saoudien, le régime talebân est pour l'instant isolé sur la scène internationale en raison de son soutien aux mouvements fondamentalistes transnationaux.

- 38 Enfin, l'instauration d'un État fondamentaliste en Afghanistan inquiète les gouvernements centre-asiatiques, qui ont fait des Talebân un repoussoir, même si leur attitude semble aujourd'hui évoluer⁴¹. Cependant, les mouvements islamistes centre-asiatiques sont largement endogènes et les Talebân ne fournissent pas un modèle pratique pour les mouvements islamistes locaux, dont la situation est trop différente. De ce point de vue, la pertinence du mouvement islamiste, dont Masud est le dernier représentant, est beaucoup plus grande pour l'Asie centrale, notamment dans la crise tâjik.

BIBLIOGRAPHIE

- ABOU ZAHAB Mariam, « Les liens des Tâlebân avec l'histoire afghane », *Les Nouvelles d'Afghanistan*, 85, 2^e trimestre 1999.
- ADAMEC Ludwig W., *Who's who of Afghanistan*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1975.
- AHMAD Qeyamuddin, *The Wahabi Movement in India*, Islamabad, National Book Foundation, 1979.
- AHMED A. S., HART D., eds., *Islam in Tribal Societies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- CANFIELD Robert L., SAHARANI M.N., eds., *Revolutions and Rebellions in Afghanistan*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1984.
- CENTLIVRES Pierre, « Le mouvement Tâlebân et la condition féminine », *Afghanistan Info*, mars 1999, pp. 11-14.
- DORRONSORO Gilles, *La révolution afghane*, Paris, Karthala, 2000.
- DUPRÉE Louis, « Saint Cults in Afghanistan », *American Universities Field Staff Report, South Asian Series XX (1) (Afghanistan)*.
- EDWARDS David Busby, « Charismatic leadership and political process in Afghanistan », *Central Asian Survey*, 5 (3-4), 1986.
- EDWARDS David Busby, « Summoning muslims : print, politics, and religious ideology in Afghanistan », *The Journal of Asian Studies*, 52 (3), 1993.

- FARHANG Mir Mohammad Sediq, *Afghanistan dar panj qarn-i akhir* (L'Afghanistan dans les cinq derniers siècles), Peshawar, Derarshesh, 1988.
- GABORIEAU Marc, « Typologie des spécialistes religieux chez les musulmans du sous-continent indien : les limites de l'islamisation », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 55 (1), 1983, pp. 29-51.
- GABORIEAU Marc, « Le néo-fondamentalisme au Pakistan : Maududi et la Jama'at-islami », in Olivier CARRÉ, Paul DUMONT, édés., *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, 1986, pp. 33-76.
- GHANI Ashraf, « Islam and State building in a tribal society : Afghanistan 1880-1901 », *Modern Asian Studies*, 12 (2), 1978.
- GHANI Ashraf, « Disputes in a court of Sharia, Kunar Valley, Afghanistan », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 15, 1983.
- HOURLANI Albert, « Ottoman Reform and the politics of notables », in W.R. POLK, R. CAMBERS eds., *Beginnings of Modernization in the Middle East*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- JONG Frederick de, RADTKE Bernd, eds., *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leyde, Brill, 1999.
- KEDDIE N., *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley (Cal.), University of California Press, 1972.
- KEMÂL Mohammad Nâser, *Afghanistan sarzamin-i âriâ* (Afghanistan, pays aryen), Peshawar, Dânesh Ketâbkhâne, 1999. KEPEL Gilles, RICHARD Yann, édés., *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990. LOBATO Chantal, « Kaboul 1980-1986 : un islam officiel pour légitimer le pouvoir communiste », *Central Asian Survey*, 7 (2-3), 1988.
- MALEY William, ed., *Fundamentalism Reborn ? Afghanistan and the Tâlebân*, Londres, Hurst, 1998.
- MALIK Jamal, *Colonization of Islam. Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*, Lahore, Vanguard Book, 1996.
- MARSDEN Peter, *The Taleban. War, Religion and the New Order in Afghanistan*, Londres-New York, Zed Books, 1998.
- MATINUDDIN Kamal, *The Afghan Phenomenon. Afghanistan 1994-1997*, Karachi-Oxford., Oxford University Press, 1999.
- METCALF Barbara Daly, *Islamic Revival in British India : Deoband, 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 1982 (réimpression, Karachi, Royal Book Compagny, 1989).
- OLESEN Asta, *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond, Curzon Press, 1995. PAIK Choong-Uyun, *Final Report on the Situation of Human Rights in Afghanistan*, United Nations, 1997.
- PHYSICIANS FOR HUMAN RIGHTS, *The Taliban's War on Women : a Health and Human Rights Crisis in Afghanistan*, Boston, 1998.
- POULLADA Leon, *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-1929 : King Amanullah's Failure to Transform a Tribal Society*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1973.
- ROY Olivier, « Intellectuels et ulémas dans la résistance afghane », *Peuples méditerranéens* 21, 1982.
- ROY Olivier, *L'Afghanistan, Islam et modernité politique*, Paris, Esprit-Seuil, 1985.
- SIVAN E., « Ibn Taymiyya, father of the islamic revolution », *Encounter*, mai 1983.

TAPPER Richard, ed., « Holier than You : Islam in Three Tribal Societies », in Akbar S. AHMED, David M. HART, eds., *Islam in Tribal Societies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.

NOTES

1. Qandahâr (1994), Hérat (1995), Kaboul (1996), Mazâr-i Sharif (1998). L'opposition, réduite à Masud, est aujourd'hui marginalisée, surtout après les gains des Tâlebân pendant l'été 2000.
2. Pour une présentation générale de la guerre, je me permets de renvoyer à mon livre, *La révolution afghane*, Paris, Karthala, 2000.
3. Voir notamment Asta OLESEN, 1995.
4. Voir notamment Asta OLESEN, 1995. Leon POUILLADA, 1973. Leon POUILLADA, 1973.
5. On trouve des phénomènes similaires en Iran, N. KEDDIE, 1972, p. 7, et en Turquie, A. HOURANI, 1968, p. 58. Le clergé est resté un propriétaire important dans certaines régions, notamment à Qandahâr, semble-t-il.
6. La *shariat* permet aux femmes de devenir des acteurs plus autonomes, alors qu'elles étaient exclues du droit coutumier. Ashraf GHANI, 1983.
7. Voir Louis DUPRÉE, « Saint Cuits in Afghanistan », *American Universities Field Staff Report, South Asian Series XX (1) (Afghanistan)*. *The Charter of the Awqaf Administration* de 1969 est donnée en annexe.
8. À l'inverse des oulémas, les mollahs ne sont pas une catégorie strictement définie par un cursus. Cependant, ils manifestent une solidarité avec les oulémas, notamment quand ils ont été formés dans des *madrasa* et quand ils exercent leur activité religieuse à titre principal.
9. Cette institution joue un rôle clé dans la politique de contre-insurrection du gouvernement en offrant un cadre, présenté comme apolitique, pour favoriser les ralliements des opposants.
10. Un ancien fonctionnaire du Ministère de la justice, emprisonné pendant quatre ans dans les années soixante pour des déclarations hétérodoxes. Proche des mouvements gauchistes comme le Setam-i melli, il est procureur d'Hérat sous Taraki, puis président du Département des affaires islamiques en 1983. Il devient ministre en 1985. Chantai LOBATO, *Kaboul 1980-1986 : un islam officiel pour légitimer le pouvoir communiste*, DEA, EHESS, 1988, p. 75.
11. On doit au Conseil des oulémas la traduction du Coran en dari et en pashto.
12. Dans les régions pashtounes tribalisées, le modèle du guerrier recoupe celui du *mojâhed*. Cependant, la notion de *mojâhed* est plus légitimante que celle du guerrier, qui obéit au code tribal pashtoune.
13. Hekmatyâr au Hezb-i islâmi et Hashemi, le leader des Mustazaffin, un groupuscule chiite.
14. Sur cette question, Mariam ABOU ZAHAB, 1999.
15. Jamal MALIK, 1996, p. 178.
16. Certaines *madrasa* ont cependant refusé le produit de la *zakât* pour garder leur indépendance.
17. Jamal MALIK, *op.cit.*, p. 206.
18. Jamal MALIK, *op. cit.*, p. 207.
19. Sur la pénétration des mouvements réformateurs en Afghanistan et en Asie centrale, voir le numéro spécial de *La lettre d'Asie centrale*, 2, automne 1994.
20. En lisant ce qui suit, il faut garder en mémoire que le recrutement actuel des Tâlebân diffère de ce qu'il était au moment de son apparition. Formé initialement de quelques centaines d'étudiants en théologie, les Tâlebân ont vu leurs effectifs considérablement augmenter par l'adhésion de *mojâhidîn* venus des anciens partis, ou des rangs du gouvernement, et le recrutement de jeunes gens sans expérience préalable, alors que les Tâlebân « historiques » sont morts en nombre important dans les combats de ces dernières années. De plus, la différence entre le mouvement Tâlebân, qui n'est pas très institutionnalisé, et les structures étatiques tend

à s'effacer, ce qui complique l'analyse, du fait de l'adhésion opportuniste d'anciens fonctionnaires. Enfin, des citoyens pakistanais ont joué un rôle parfois important dans l'expansion du mouvement, même si la direction est incontestablement afghane et relativement stable depuis 1994.

21. Au sein du mouvement, les solidarités locales sont plus mobilisatrices qu'une appartenance à l'ethnie pashtoune comme telle. Ainsi, Mollah Omar est originaire de Tarin Kot (province de l'Uruzgân) et l'on constate une forte présence de ses « pays » aux postes de responsabilité (Mollah Mohammad Abbas, par exemple). De plus, Mollah Omar est un Pashtoune Hottak (Ghilzay) et Pierre Centlivres a constaté une sur-représentation de ce groupe dans l'actuel gouvernement de Kaboul. D'autres réseaux de solidarité existent, par exemple, entre les *mojahidîn* ayant servi sous les ordres du même commandant, comme Mawlawî Jalâluddîn Haqqâni, anciennement du Hezb-i islâmî (Khâles). Enfin, au niveau plus individuel, les ministres et les gouverneurs s'entourent de leur famille (Mollah Mohammad Abbas au ministère de la Santé, par exemple).

22. Kamal MATINUDDIN, 1999, p. 17.

23. On a là une différence notable avec les Deobandis pakistanais qui sont violemment antichiiites.

24. Pour une biographie de Mollah Omar, voir Kamal MATINUDDIN, *op. cit.*, p. 223. Il serait né en 1961 dans le village de Naudeh (district de Panjwai, province de Qandahâr). Son père était mollah et s'est ensuite installé à Dehrwut (district de Tarin Kot, province de l'Uruzgân) où il était mollah d'une petite mosquée. Mollah Omar a combattu dans différents partis (Harakat-i enqelâb, Hezb-i islâmî [Khâles] avec Nik Mohammad, Jamiyat-i islâmî) et fût blessé plusieurs fois. Il parle le persan et a suivi des études de théologie, mais n'a pas officiellement le titre d'ouléma. Après le retrait soviétique, Mollah Omar s'installe à Nashke Nakhud village de Sinsegar (District de Maywand, Qandahâr) où il dirige la *madrassa* locale et ne s'installe pas au Pakistan à la différence de nombreux futurs cadres du mouvement. Il y a très peu d'interviews de Mollah Omar, voir cependant, « L'islam au bout du fusil... Entretien avec Mollah Mohammad Omar », *Politique Internationale* 74, hiver 1996-1997, pp. 135-143.

25. La *shûrâ* lance également un appel au *jihâd* contre Rabbâni et interdit l'éducation des femmes dans les conditions actuelles.

26. Cependant, ce titre était déjà donné à Mollah Omar auparavant, voir *The News International*, 27 janvier 1995. Rabbâni avait également obtenu ce titre, en 1994, de la *Shûrâ ahl-i hal wa 'akd*, de même que Jamil ul-Rahmân, dans la Kunar, par une assemblée religieuse locale.

27. Voir le décret n° 12 du 7 mars 1996 (1375/12/16), *Gazette officielle* n° 783, 1997, p. 21, qui reprend la liste des ministères de Dâud. Depuis 1999, les Tâlebân appliquent le calendrier islamique lunaire (1999=1419) et non plus solaire (1999=1378).

28. PHYSICIANS FOR HUMAN RIGHTS, 1998, p. 27.

29. Décret n° 1981, du 20 mars 1995 (1374/12/29).

30. Décret non daté, ministère de la Justice, Kaboul.

31. Décret n° 105 du 10 septembre 1999 (1419/5/18), qui différencie le jugement en première instance (*eptedâi*), puis en appel (*morâfeâ*) et enfin en dernière instance (*tahmiz*).

32. Voir notamment les décrets de Mollah Omar n° 4265 du 4 mars 1999 (1419/11/16) et n° 234 du 29 janvier 1999 (1419/10/11), disponibles au ministère de la Justice à Kaboul.

33. Décret n° 141 du 27 avril 1997 (1376/2/7), disponible au Ministère de la justice à Kaboul.

34. Voir Peter MARSDEN, 1998.

35. Pour les mesures prises en 1929, voir Mohammad Nâser KEMÂL, 1999, p. 152. Pour comparer avec les Tâlebân, voir par exemple le décret n° 3409 du 25 décembre 1996 (1375/10/4), *Gazette officielle*, n° 783, 1997, p. 9.

36. Pour les mesures prises en 1929, voir Mohammad Nâser KEMÂL, 1999, p. 152. Pour comparer avec les Tâlebân, voir par exemple le décret n° 3409 du 25 décembre 1996 (1375/10/4), *Gazette officielle*, n° 783, 1997, p. 9.
37. La seule exception semble être les photos d'identité pour les documents officiels.
38. Décret n° 103, du 10 septembre 1999 (1419/5/18).
39. Voir notamment le texte de Pierre CENTLIVRES qui montre précisément les contradictions entre le droit des Tâlebân et la coutume tribale à propos des droits des femmes, 1999, pp. 11-14.
40. Voir Choong-Uyun PAIK, 1997.
41. Il faut d'ailleurs différencier selon les pays. Le Turkménistan par exemple a une politique de bon voisinage avec les Tâlebân. L'Ouzbékistan effectue actuellement des manœuvres diplomatiques pour un rapprochement, notamment la réouverture du pont sur l'Amu Daria.

RÉSUMÉS

Contrairement aux pays de la CEI, l'Afghanistan n'a jamais véritablement fait partie de l'espace communiste, même pendant l'occupation de l'armée soviétique (1979-1989). Pour comprendre le rôle et la place des oulémas en Afghanistan, deux dynamiques contradictoires sont décisives sur le long terme. D'une part, le mouvement de bureaucratisation, lié à la constitution de l'État à partir de la fin du XIXe siècle, s'est poursuivi après l'invasion soviétique sous les gouvernements de Kârmal (1980-1986), puis de Najibullâh (1986-1992), qui tentèrent d'organiser l'islam afghan par des procédures administratives. Par-delà les différences idéologiques, la même logique de concentration du pouvoir et d'instrumentalisation du religieux était à l'œuvre. Mais, contrairement à l'Asie centrale soviétique, la bureaucratisation de la sphère religieuse s'est largement interrompue du fait de la guerre. D'autre part, les oulémas contestaient l'Etat, comme on l'a vu notamment en 1929, lors de la révolte contre les réformes du roi Amânullah. Après le début de la guerre civile en 1978, ils ont occupé une place dominante dans l'espace politique. Mais ce rôle nouveau n'est pas allé sans frictions internes : le charisme routinisé des oulémas issus des grandes familles religieuses a été concurrencé par le poids des oulémas islamistes. Puis, l'arrivée des Tâlebân, issus des madrasa (séminaires) fondamentalistes du Pakistan, a marginalisé ces deux groupes et ouvert une nouvelle phase dans la relation entre les religieux et le pouvoir politique. Contrairement à la plupart des pays musulmans, où la construction de l'Etat a entraîné une progressive fonctionnarisation (même conflictuelle) des oulémas, l'Afghanistan, en raison de la guerre civile, a vu la fin de ce processus d'intégration. Mais, paradoxalement, la prise du pouvoir entraîne une forme d'intégration à l'Etat et l'obligation pratique pour les religieux de s'adapter à la modernisation à laquelle ils se sont opposés pendant un siècle. De ce point de vue, l'évolution du régime vers une forme d'ultra-conservatisme proche du modèle saoudien est envisageable, à la différence que le régime Tâlebân est pour l'instant isolé sur la scène internationale en raison de son soutien aux mouvements fondamentalistes transnationaux.

Contrary to the countries that are members of the CIS, Afghanistan has never been part of the communist world, even during the occupation of the soviet army (1979-1989). To understand the place and the role of the ulema in Afghanistan, we have to take in account two different dynamics that are decisive in the long term. On one hand, the process of bureaucratisation of the ulema is linked to the constitution of the Afghan State from the end of the XIXth century. This process continued during the soviet occupation during which the government of Najibullah and

then Karmal tried to organize the Afghan Islam on the same model than the soviet one. The same rational was at work: to use the legitimacy of Islam to legitimise the government. But contrary to Central Asia, the bureaucratisation of the religious sphere had to stop due to the war. On the other hand, the ulema used to protest against the State, for example during the 1929 revolt against Amanullah. After the beginning of the civil war in 1978, they gained a central place in the political field. But this new role has been a cause of tension in the religious field: the charisma of the families who were traditionally dominant has eroded. The emergence of the Taleban in 1994 has provoked a deep transformation at the same time in the religious sphere and in the relationship between the religious and the political sphere. In an apparent paradox, the take over of the Taleban is at the same time the end of the bureaucratisation by the State as an external force and the completion of the process because the ulema and the mollah (especially in the madrasa) are now part of the State apparatus.

Contrariamente a los países de la CEI, Afganistán nunca formó parte verdaderamente del espacio comunista, ni siquiera durante la ocupación del ejército soviético (1979-1989). Para comprender el rol y el lugar de los ulemas en Afganistán, es necesario ver dos dinámicas contradictorias que son decisivas en el largo plazo. Por un lado, el movimiento de burocratización, ligado a la constitución del Estado a partir de fines del siglo XIX, se continuó luego de la invasión soviética bajo los gobiernos de Kârmal (1980-1986), luego de Najibullâk (1986-1992), que trataron de organizar el Islam afgano a través de procedimientos administrativos. Más allá de las diferencias ideológicas, funcionaba la misma lógica de concentración del poder y de instrumentalización de lo religioso. Pero, contrariamente al Asia central soviética, la burocratización de la esfera religiosa se interrumpió durante el período de la guerra. Por otro lado, los ulemas se oponían al Estado, como se vio especialmente en 1929, en el momento de la revuelta contra las reformas del rey Amânullah. Luego del inicio de la guerra civil en 1978, éstos ocuparon un lugar importante en el espacio político. Pero este nuevo rol no se desarrolló sin fricciones internas: el carisma rutinizado de los ulemas surgidos de las grandes familias religiosas sufrió la competencia del peso de los ulemas islamistas. Luego, la llegada de los Tâlebân, surgidos de los madrasa (seminarios) fundamentalistas de Pakistán, marginalizó estos dos grupos y abrió una nueva fase en la relación entre los religiosos y el poder político. Contrariamente a la mayoría de los países musulmanes, en los cuales la construcción del Estado ha acarreado una progresiva funcionarización (aun conflictiva) de los ulemas, Afganistán, debido a la guerra civil, ha visto el fin de este proceso de integración. Pero, paradójicamente, la toma del poder acarrea una forma de integración al Estado, y la obligación práctica para los religiosos de adaptarse a la modernización a la que se opusieron durante un siglo. Desde este punto de vista, la evolución del régimen hacia una forma de ultra-conservadurismo cercana al modelo Saudita es perceptible, con la diferencia que el régimen Tâlebân está por el momento aislado de la escena internacional a causa de su apoyo a los movimientos fundamentalistas trasnacionales.

AUTEUR

GILLES DORRONSORO

I.E.P. Rennes (CRAP)