Guerre et ethnicité en Afghanistan

Autor(en): **Monsutti, Alessandro**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **4 (1999)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-1007471

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Guerre et ethnicité en Afghanistan

Alessandro Monsutti

Par sa durée et son ampleur, le conflit qui déchire l'Afghanistan est «la plus grave crise humanitaire des temps modernes», et les Afghans représentent aujourd'hui encore «le plus fort contingent de réfugiés de la planète»[1]. Rappelons brièvement quelques dates. En 1973, Mohammad Daoud renverse le roi, son cousin, et instaure la république. Il est assassiné lors d'un violent coup d'Etat mené par les communistes afghans en avril 1978. Très vite le pays entre en rébellion et les Soviétiques interviennent en décembre 1979. Incapable de s'imposer, l'Armée rouge se retire en 1989, mais le gouvernement communiste se maintient au pouvoir jusqu'en avril 1992, date à laquelle les combattants de la résistance entrent dans Kaboul. De graves tensions ne tardent pas à éclater et le pays s'enlise dans une lutte sans fin entre les différentes factions[2].

Plusieurs facteurs sont régulièrement invoqués pour expliquer la prolongation de la guerre en Afghanistan: l'essor du fondamentalisme religieux, le tribalisme et les tensions ethniques, la dissolution de l'Etat afghan, l'intervention des puissances étrangères, etc. Les analyses de la situation mettent tour à tour l'accent sur les facteurs internationaux ou internes. Il est indéniable que les enjeux géopolitiques ont pesé et pèsent toujours très lourdement: jadis le projet de l'URSS d'atteindre les mers chaudes, aujourd'hui l'accès aux richesses en hydrocarbures de l'Asie centrale, l'antagonisme entre le Pakistan et l'Inde, la volonté américaine d'isoler l'Iran, etc. Toutefois, ces éléments, aussi décisifs soient-ils, ne peuvent réduire la complexité de l'imbroglio afghan.

Avant la guerre, certains observateurs de l'Afghanistan ont souligné la faiblesse du lien national et ont mis en évidence deux niveaux identitaires: le niveau supranational, l'*umma*, c'est-à-dire la communauté islamique des croyants; le niveau infranational, le *qawm* (Centlivres et Centlivres-Demont 1988: 34-35). Ce dernier terme est multiforme et exprime bien la complexité de la réalité sociale afghane. Le plus souvent traduit par

[1] Un peu moins de 3 millions aujourd'hui, mais plus de 6 millions en 1990 selon les chiffres du HCR (1997).

[2] Cet article est basé sur des recherches de terrains menées au Pakistan, en Afghanistan et en Iran (1993,1995-96 et 1998) grâce à un subside du Département fédéral des affaires étrangères. Je remercie Pierre Centlivres et Yvan Droz pour leurs précieux commentaires d'une première version de cet article.

«groupe de solidarité» (Canfield 1973: 34; Roy 1985: 23), il renvoie au groupe de parenté agnatique, mais son niveau de référence varie selon les contextes: tour à tour, il peut signifier famille élargie, lignage, tribu ou groupe ethnique. Une telle richesse sémantique exprime le fait que l'ethnie n'est qu'un registre identitaire parmi d'autres. D'ailleurs, au cours de l'histoire de l'Afghanistan, les coalitions politiques fonctionnelles ont rarement été d'ordre ethnique (Canfield 1986: 99). Pourtant, au cours des événements les plus récents, il est indéniable que le pays a connu l'émergence progressive de la dimension ethnique (Roy 1993).

En Afghanistan, les étiquettes religieuses sont très saillantes et recouvrent souvent les appellations ethniques (Canfield 1973: 4-5, 12). La corrélation entre identités ethnique et confessionnelle est particulièrement prononcée chez les Hazaras, dont nous allons parler. L'ethnonyme Hazara sert essentiellement à désigner des populations chi'ites persanophones originaires du centre de l'Afghanistan. Leur religion les distingue de la majorité sunnite, sans pour autant les rapprocher de leurs coreligionnaires[3]. En effet, les chi'ites d'Afghanistan se subdivisent en groupes fort différents quant à leur histoire, leurs conditions socio-économiques, leurs traditions religieuses et leurs référents identitaires, et n'ont jamais formé une véritable entité politique et culturelle (Edwards 1986). Signalons les populations chi'ites – dénommées parfois Farsiwan (c'est-à-dire «Persanophones») dans la littérature occidentale – de l'ouest du pays, à proximité de la frontière iranienne et dans la région de Hérat, ainsi que les Qizilbash, surtout établis à Kaboul. Il s'agit de communautés prospères mais discrètes et peu nombreuses, si bien que dans les discours et les représentations populaires des sunnites afghans, les termes chi'ites et Hazaras sont le plus souvent interchangeables (Tapper 1988: 28). Cette étiquette s'accompagne de lourdes connotations négatives: hétérodoxie religieuse, marginalité politique, isolement géographique, arriération culturelle et pauvreté.

Le renforcement progressif de la référence identitaire ethnique et l'écho qu'il trouve auprès de la population est le résultat d'un processus socio-historique lié à deux conflits: d'une part la guerre qui ravage l'Afghanistan depuis vingt ans maintenant; de l'autre la guerre de soumission menée par le pouvoir de Kaboul à la fin du XIXe siècle. Cet épisode du passé de l'Afghanistan a marqué les esprits, il a contribué à dramatiser la distinction entre sunnites et chi'ites, en fournissant à ces derniers – et plus spécialement aux Hazaras – tout un registre symbolique doloriste. Mais ce n'est que depuis une dizaine d'années que les discours des leaders politiques mettent l'accent sur la dimension ethnique.

Les groupes ethniques ne doivent pas être définis par un ensemble de traits culturels objectifs, il s'agit d'une «forme d'organisation sociale» où ce ne sont pas les différences objectives qui sont déterminantes mais ce que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatif (Barth 1995: 210-211). Comme l'écrit F. Barth, «les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus» (1995: 205). L'identité est une construction sans cesse renouvelée et renégociée, un processus politique et non un donné culturel. Les frontières sont maintenues par un certain nombre d'emblèmes, voire de stéréotypes, qui rendent manifestes les appartenances et les exclusions et qui puisent dans différents registres: affiliation religieuse, occupation socio-professionnelle, apparence physique, habillement, alimentation, etc. Les situations de conflits constituent le cadre privilégié de l'émergence et du renforcement des distinctions ethniques. En effet, les anciennes complémentarités socio-économiques s'estompent et les logiques de confrontation pour le contrôle des ressources naturelles et économiques deviennent prépondérantes. Une certaine division du travail et la répartition en niches écologiques et économiques distinctes disparaissent. Les «agents du changement», les «nouvelles élites» peu-

[3] En l'absence de tout recensement fiable, les chiffres les plus récents et les plus plausibles concernant la population afghane émanent du Département d'Etat américain. Le nombre d'habitants se monterait à environ 20 millions pour une superficie de 647'500 km². Les principaux groupes ethniques sont les Pachtounes (38%), les Tadjiks (25%), les Hazaras (19%), et les Ouzbeks (6%). Au niveau des répartitions religieuses, les mêmes sources mentionnent 84% de sunnites et 15% de chi'ites (dans ce décompte, des populations ismaéliennes et sunnites ont été considérées comme Hazaras) [source: internet www.adfa.oz.au].

vent en tirer profit en faisant usage de l'identité ethnique pour asseoir leur pouvoir sur un segment de la société (Barth 1995: 241).

Dans cet article, nous allons passer en revue les bouleversements socio-politiques qu'a connu la société hazara depuis une centaine d'années en abordant deux aspects: le rôle des élites et les outils symboliques développés pour mobiliser la population.

D'Abdur Rahman et la conquête du Hazaradjat à la période contemporaine

Le terme *hazâra* apparaît au XVIe siècle sous la plume de Babur, le fondateur de la dynastie moghole en Inde et sert alors à désigner toute tribu montagnarde insoumise[4]. Ce n'est que plus tard que son sens s'est restreint pour s'appliquer spécifiquement au groupe appelé aujourd'hui Hazara. Son origine et les conditions de sa conversion au chi'isme sont controversées (Bacon 1951; Schurmann 1962; Poladi 1989; Mousavi 1998). L'étymologie même du nom reste discutée. Comme *hazâra* signifie «mille» en persan, on considère le plus souvent qu'il renvoie au mot mongol *minggan*, qui a la même signification. A l'époque de Gengis Khan, il sert à désigner une unité de mille guerriers, base des armées mongoles; par extension, il peut aussi signifier «tribu». Il est vraisemblable que des groupes mongols repoussés progressivement dans l'Hindu Kush (depuis l'Asie centrale au nord, ainsi que depuis l'Iran à l'ouest) entre les XIIIe et XVe siècles se soient mélangés aux populations locales iraniennes dont ils adoptent la langue. Au terme de ce processus, *hazâra* remplace *minggan* et devient une désignation ethnique.

L'Afghanistan s'est constitué comme Etat moderne au XVIIIe siècle par l'action guerrière des tribus pachtounes puis au XIXe siècle comme Etat tampon entre les empires coloniaux russe et britannique. Les souverains pachtounes prennent progressivement le contrôle du territoire qui leur est imparti par les grandes puissances de l'époque. Le Hazaradjat est alors loin d'être unifié. Il s'agit d'un société segmentaire où les solidarités horizontales sont faibles. Chaque zone est contrôlée par de puissants chefs tribaux, les *mir*, qui entretiennent constamment un état de guerre latent[5]. Ce n'est que pour faire face à la pénétration progressive du pouvoir central que les premières coalitions tribales voient le jour. Lors des campagnes menées entre 1891 et 1893 par l'émir Abdur Rahman, on assiste à une polarisation nette entre les populations chi'ites du Hazaradjat et les conquérants sunnites. Faisant face à une forte résistance, Abdur Rahman obtient l'appui des autorités religieuses sunnites qui par une *fatwâ* (décret juridique) déclarent les chi'ites infidèles. Il va dès lors proclamer la guerre sainte, le *jihâd* (Kakar 1971, 1973). Les Hazaras résistent longtemps avant d'être écrasés et de voir leur ancienne autonomie prendre fin.

Si la soumission du Hazaradjat par Abdur Rahman contribue à la consolidation de l'Etat afghan, elle entérine ce dernier comme institution sunnite et accentue la fusion des identités religieuses et politiques en créant deux blocs séparés par une ligne confessionnelle, les sunnites du côté de l'orthodoxie religieuse, les chi'ites de celui de la dissidence (Canfield 1973: 109).

Une autre conséquence importante de la guerre est l'ouverture du Hazaradjat aux nomades pachtounes qui accaparent les meilleurs pâturages pour leurs troupeaux. Les relations entre les deux communautés sont difficiles: au fossé religieux s'ajoutent les intérêts économiques divergents. Les nomades pachtounes ne sont pas seulement des éleveurs mais aussi des commerçants. En prêtant de l'argent et en vendant des produits manufacturés, ils prennent un ascendant économique sur les paysans hazaras; ces derniers sont parfois obligés à vendre leurs biens à leurs créanciers

[5] Les inégalités sociales semblent être très marquées. Les *mir*, en tant que grands propriétaires terriens, contrôlent les moyens de production (Canfield 1971; Roy 1985: 194-195; Mousavi 1998: 91).

[4] Cette connotation n'a pas disparu et *hazâra* sert toujours à désigner des populations du nord-est de l'Afghanistan qui n'ont guère que leur situation de marginalité géographique et politique en commun avec les Hazaras proprement dit (Centlivres et Centlivres-Demont 1988: 50-51).

pour rembourser les dettes et deviennent ainsi métayers sur leurs propres terres (Ferdinand 1962). Le XXe siècle est une période difficile pour les Hazaras qui sont considérés comme des citoyens de seconde zone par l'appareil d'Etat qui va progressivement étendre son emprise jusqu'à la sphère locale (Canfield 1971). Les *mir* conservent une place prédominante grâce à leurs richesses et leurs connections sociales; ils fonctionnent comme représentants de la population auprès des fonctionnaires, le plus souvent d'origine pachtoune. Devenus intermédiaires dans les affaires politiques (collecte des taxes, recrutement des soldats, etc.), ils ont toutefois perdu tout véritable pouvoir de décision (Grevemeyer 1988: 212; Harpviken 1996: 28, 55). Cette mainmise pachtoune se retrouve dans d'autres régions du pays (Centlivres, Centlivres-Demont 1988: 229-245), mais semble particulièrement prononcée et mal supportée au Hazaradjat.

A la veille de l'invasion soviétique, on peut distinguer quatre catégories sociopolitiques parmi les élites hazaras (Roy 1985; Harpviken 1996): outre les *mir* (les leaders tribaux, les grands propriétaires terriens), il y a les *sayyed* (les descendants du Prophète, qui forment une sorte d'aristocratie religieuse largement endogame), les *sheykh* (les personnes ayant suivis un enseignement religieux supérieur; on parle aussi, presque indifféremment, de *ruhâni* ou d'*akhund*) et les intellectuels laïques. Comme l'a dégagé K.B. Harpviken, ils peuvent être situés le long de deux axes: séculier-religieux et local-régional-global. Les bases du pouvoir des *mir* sont tribales, autrement dit séculières et locales (un groupement de villages, une vallée ou au maximum un district); les intellectuels tiennent un discours marxisant et antireligieux, ils insistent sur la nécessité d'un partage du pouvoir entre groupes ethniques et préconisent le démantèlement des inégalités sociales; quant aux *sayyed*, ils s'appuient sur des réseaux régionaux à coloration religieuse regroupant leurs fidèles (pouvant provenir de larges secteurs du Hazaradjat); les *sheykh* enfin ont une sensibilité supranationale et religieuse, ils pensent le politique au niveau de l'*umma* et leurs références sont orientées vers les grands centres intellectuels chi'ites de l'Iran et de l'Irak (Harpviken 1996: 28-31).

Ces catégories sont distinguées pour le besoin de l'analyse, car dans les faits, beaucoup de *sheykh* sont *sayyed* (les religieux *sayyed* sont en général plus traditionalistes que les autres); par contre très rares sont les *sheykh* et les *sayyed* qui sont également *mir*. En outre, les intellectuels laïques sont souvent issus de lignages de chefs tribaux (Roy 1985: 194-196)[6]. On constate ainsi une séparation entre ceux qui sont investis du prestige religieux (*sheykh* et *sayyed*) et ceux qui détiennent l'autorité politique et les principales ressources économiques (*mir* et intellectuels).

La guerre va être le cadre d'une profonde restructuration du pouvoir – tant aux niveaux local, régional que national – et d'une nouvelle construction politique et identitaire.

Une période de luttes intestines

En avril 1978, les communistes du PDPA (Peoples Democratic Party of Afghanistan) prennent le pouvoir. Très vite, ils mettent en pratique leur programme de réformes: redistribution des terres, droit des femmes, scolarisation, etc. Ils s'attaquent aux privilèges sans pour autant parvenir à s'attirer le soutien des paysans pauvres. Par leurs méthodes répressives et leur athéisme proclamé, ils s'aliènent très vite la sympathie des populations rurales.

Le Hazaradjat est l'une des premières régions à entrer en rébellion. A part à Kaboul, très peu d'intellectuels hazaras se sont tournés vers le PDPA, dominé par des Pachtounes. Dans leur grande majorité, ils ont préféré s'affilier à des mouvements d'inspiration maoïste comme le Shula-ye Jawed («Flamme éternelle») ou le Setam-e Melli («Oppression nationale»),

[6] Ainsi les frères Akram et Sadeq Yari, éminents militants maoïstes, appartiennent au lignage de Sardar Sher Ali, le *mir* de Jaghori à la fin du XIXe siècle. Ils disparaissent dans les geôles du régime communiste au tout début de la guerre, victimes des terribles luttes que se livrent les diverses factions de la gauche afghane.

qui se font l'écho des revendications des minorités. Des soulèvements locaux éclatent au printemps 1979 et dès l'été suivant, le Hazaradjat se libère de l'emprise gouvernementale. En septembre 1979, une grande réunion est organisée et aboutit à la création de la Shura-ye enqelabi-ye ettefaq-e islami-ye Afghanistan («Conseil révolutionnaire de l'alliance islamique d'Afghanistan»). Un dignitaire religieux, Sayyed Ali Beheshti est élu à sa direction.

Cette apparente unité cache de graves tensions. Celles-ci apparaissent au grand jour dès que la menace militaire extérieure baisse (incapables de tenir le terrain, les troupes gouvernementales puis l'Armée rouge se désintéressent du Hazaradjat qui ne représente pas une priorité stratégique, elles se contentent de conserver un poste à Bamyan et de mener quelques expéditions ponctuelles). La Shura est divisée en trois tendances antagonistes: un pôle laïque, avec les *mir* et les intellectuels de gauche; un pôle islamiste avec les *sheykh* influencés par la révolution iranienne alors en cours[7]; un centre traditionaliste contrôlé par les *sayyed* (Roy 1985: 197). Alors que les *mir* ont pris l'initiative des premières révoltes, les *sayyed*, alliés avec les islamistes, prennent vite le contrôle des opérations. *Mir* et intellectuels laïques sont éliminés violemment.

Plusieurs facteurs expliquent cette évolution. En premier lieu, la référence religieuse a un grand potentiel de mobilisation au sein de la population face à un pouvoir ouvertement athée. D'autre part, comme nous l'avons vu, les *mir* tirent une partie de leur influence de leur rôle d'intermédiaire entre les populations rurales et l'appareil d'Etat. Avec la disparition de ce dernier, les bases de leur pouvoir sombrent. En dernier lieu, les *sayyed* peuvent s'appuyer sur des réseaux plus larges et mieux établis que ceux des *mir*, dont l'autorité reste confinée à un segment tribal (Canfield 1986; Harpviken 1996: 55 sqq., 69, 76-77).

Dominée par les *sayyed*, la Shura met en place un système calqué sur celui du gouvernement. Très vite cette lourdeur administrative et fiscale lasse la population et offre prise à l'action des islamistes (Roy 1985: 197-199). A partir de 1982, avec le soutien de l'Iran, ceux-ci jouent leur propre carte politique et militaire. Ils finissent par s'imposer et prennent le contrôle de la plus grande partie du Hazaradjat au printemps 1984. La prééminence des islamistes consacre un processus de modernisation politique. Souvent d'origine modeste, ils sont partisans d'un islam réformé, en contradiction avec les pratiques traditionnelles des *sayyed*. Alors que *mir* et *sayyed* évoluent dans un réseau clientéliste, à caractère tribal et local pour les uns, religieux et régional pour les autres, les *sheykh* insistent sur le libre choix d'un guide spirituel que tout croyant doit faire. Aux liens verticaux précédemment prépondérants se substituent des relations horizontales. Cette conception offre le cadre d'une restructuration des rapports sociaux, d'un élargissement des solidarités et des bases de recrutement; ce faisant, elle est plus apte à répondre aux nécessités d'une guerre moderne (Harpviken 1996: 85) qui déborde très largement la logique codifiée des affrontements tribaux (Centlivres 1997). En outre, les considérations religieuses des *sheykh* se doublent d'un projet de réforme sociale (Grevemeyer 1988: 215). Ils entendent lutter contre les inégalités avec un langage qui est intelligible à l'ensemble de la population hazara. Les religieux parviennent ainsi à briser le pouvoir des anciennes élites grâce à un discours qui allie les références à la religion et à la libération des masses opprimées (les *mustaz'afin*, les «déshérités», pour reprendre un terme cher à Khomeyni).

Deux mouvements bien distincts et souvent concurrents se partagent la scène: le Sazman-e nasr («Organisation de la victoire») et le Sepah-ye pasdaran («Armée des gardiens»). Leurs divisions sont le reflet des luttes de factions qui déchirent l'Iran. Le premier semble être lié à l'entourage de l'Ayatollah Montazeri (un proche de Khomeyni qui sera désavoué peu avant la mort de ce dernier), le second est directement contrôlé par les Pasdaran iraniens, troupe d'élite dont l'action est autant politique que militaire.

[7] Les bouleversements que connaissent les deux pays sont en effet contemporains, puisque la chute du régime impérial en Iran date de février 1979.

Sous le radicalisme islamiste, des nuances idéologiques qui iront en s'approfondissant ne tardent pas à poindre: le Nasr tient plus à son indépendance face au grand parrain chi'ite et se montre plus sensible à la question de la discrimination ethnique (Harpviken 1996: 88); le Sepah reste plus attaché à l'instauration d'un Etat islamiste sur le modèle khomeyniste.

Le Wahdat et l'unité hazara: de l'islamisme au discours ethnique

En 1989, l'Armée rouge se retire d'Afghanistan. On s'attend à ce que le régime communiste dirigé par le président Nadjibullah s'écroule rapidement. Pourtant, il se maintient jusqu'en avril 1992, profitant des dissensions qui règnent entre les différentes factions de la résistance. Sans que cela ne transparaisse dans leur idéologie explicite, le caractère ethnique du recrutement des principaux partis se renforce: tous cherchent à se saisir du pouvoir en se rapprochant des élites communistes de même ethnie. Les pourparlers de paix balbutient, mais ils ont tous un point commun: menés sous l'égide du Pakistan, ils négligent la composante chi'ite de la population afghane. Cette dernière, devant cette menace d'exclusion, ressent un vif besoin d'unité. Vu les déchirements récents, cette unité ne peut se construire que sur un terrain idéologique nouveau, celui de l'identité hazara. Avec l'appui actif de l'Iran[8], les principales factions chi'ites s'efforcent de dépasser leurs différends et s'accordent pour former un vaste mouvement unitaire, le Hezb-e wahdat-e islami-ye Afghanistan («Parti de l'unité islamique d'Afghanistan»). Les rênes du pouvoir restent dans les mains des *ruhâni*[9], mais le nouveau parti incorpore également de nombreux intellectuels laïques – y compris d'anciens marxistes et maoïstes (militaires, ingénieurs, médecins, enseignants, etc.)[10] ainsi que des nationalistes (Roy 1998: 206-207). En marge de ce courant dorénavant dominant, on retrouve les islamistes qui sont restés fidèles au modèle de l'Etat khomeyniste et qui refusent le virage ethniciste (surtout des membres du Sepah), ainsi que les chi'ites non hazaras (regroupés au sein du Harakat-e islami, «Mouvement islamique»).

Comme au début de la guerre, la majorité des Hazaras est regroupée en un seul mouvement. Mais les conditions sociologiques, politiques et militaires se sont fondamentalement modifiées. Les anciennes élites tribales et religieuses ont été éliminées et les enjeux ne sont plus les mêmes: il s'agit maintenant de faire reconnaître les Hazaras sur le plan national et de leur assurer une participation politique équitable. Bien que pour la plupart issus des partis islamistes – tout particulièrement du Nasr –, les dirigeants du Wahdat adoptent un discours à caractère résolument ethnique, même si la référence à la religion n'est pas abandonnée, comme le démontre la revendication persistante pour que le chi'isme (rite jaffarite) soit reconnu par l'Etat afghan à égalité avec le sunnisme (rite hanéfite).

La chute du gouvernement de Nadjibullah est provoquée par le changement d'allégeance des milices pro-communistes ouzbèkes dirigées par Abdul Rashid Dostam. Dès lors, le pays se fragmente de façon durable. Il est difficile de dégager une analyse des retournements d'alliance incessants et imprévisibles qui s'ensuivent. Au moment de l'apparition des Taliban dans le sud du pays en automne 1994, deux coalitions se mènent une lutte acharnée à Kaboul: d'un côté l'alliance dominée par le Jamiat-e islami de Rabbani et de Massoud, des Tadjiks, qui se sont arrogés les signes extérieurs du pouvoir étatique; de l'autre les forces de Dostam, le Hezb-e islami de Gulbuddin Hekmatyar, un Pachtoune, et le Hezb-e wahdat. La complexité du tissu socio-politique afghan et sa profonde fragmentation empêchent une réelle polarisation ethnique. Les succès des Taliban (progression spectaculaire en direction de Kaboul au printemps 1995, prise de la ville de Hérat en

[8] La République islamique, libérée de la guerre contre l'Irak depuis le cessez-le-feu de 1988, veut affirmer son rôle de puissance régionale et contrebalancer l'action du Pakistan, allié des Etats-Unis.

[9] Comme l'écrit K. B. Harpviken, «the new unity party was not a result of a change in elites, rather it was a strategic decision taken by established elites in a changed situation [...] the Hazara nationality formed the core of Wahdat, and it was that, not Islamism, that gave the partners to the unity a common platform [...] Wahdat accommodate formerly conflicting groups around a common core of ethnicity, dominated by the Islamic leaders» (1996: 99-100).

[10] Ils cherchent à se rendre indispensables en fondant des ONG qui prennent en charge la santé publique, l'instruction, la construction de routes, etc.

automne de la même année, puis conquête de la capitale afghane en septembre 1996) changent l'équilibre des forces. Ils recrutent essentiellement parmi les Pachtounes et leur idée de l'islam est très marquée par leurs origines tribales et rurales. Le discours de leurs dirigeants ne met pas en avant la dimension ethnique, pourtant leurs conceptions font peur aux élites urbaines et aux minorités. Alors que de très nombreux commandants pachtounes de la résistance se rallient, la chute de Kaboul oblige les anciens ennemis à se coaliser. On retrouve dès lors dans le même camp Rabbani et Massoud, des Tadjiks, Dostam, un Ouzbek et les Hazaras du Wahdat. Comme Hekmatyar disparaît de la scène politico-militaire, les Pachtounes ne sont plus représentés *de facto* que par les seuls Taliban. Pour la première fois, on assiste véritablement à une polarisation à base ethnique, d'un côté les Pachtounes, de l'autre une coalition bien fragile des groupes minoritaires (Maley, éd. 1998)[11].

Mobilisation politique et construction identitaire

L'importance des élites dans les processus politiques peut difficilement être surestimée. Nous avons vu que les conflits internes ont abouti à la victoire des islamistes. Un facteur déterminant a été la logique même des combats qui impose un dépassement de la sphère locale; des filières transversales se constituent, car les partis sont à la recherche de clients, et les commandants de la résistance d'armes. Les belligérants doivent élargir leurs bases de recrutement s'ils veulent augmenter leur efficacité (Roy 1993). Par leurs références idéologiques, leur mode d'organisation, leurs contacts avec l'extérieur, les *sheykh* étaient les plus aptes à maîtriser cette évolution. Toutefois, en fonction des circonstances, leur discours a glissé progressivement de l'islamisme vers une projection de l'identité hazara qui va au delà d'un simple ethnicisme[12], car elle déborde le domaine culturel par la revendication d'une réelle autonomie politique et territoriale et la constitution d'une ébauche d'Etat[13].

En effet, les dirigeants du Hezb-e wahdat mettent sur pied une structure administrative centralisée qui fait ressembler le parti à un véritable gouvernement: la Shura-ye markazi («Conseil central») de cent soixante membres (dont une douzaine de femmes) est l'organe exécutif, alors que les vingt et un membres de la Shura-ye ali-ye nezarat («Haut Conseil de contrôle»), tous des religieux, sont chargés de contrôler la conformité des décisions prises avec la loi islamique. Le *dabir* (secrétaire), élu par la Shura-ye markazi est assisté dans sa tâche par les *Komita* («Comités»), sortes de ministères.

Alors que sous les régimes précédents, les provinces étaient découpées de façon à ce que les chi'ites ne constituent jamais la majorité de la population, le Hazaradjat est divisé en quatre nouvelles provinces (*wilâyat*), avec à leur tête des gouverneurs (*wâli*) – Ghazni-ye Baxtari (les zones hazaras de l'ancienne province de Ghazni); Uruzgan (avec Dai Kundi comme capitale); Behsud; Bamyan – et septante districts (*uluswâli*), dirigés par des *uluswâl*, sur une base démographique homogène de 25'000 habitants. Une Shura-ye Shomal («Conseil du nord») est chargée de faire le lien avec le Junbesh-e melli de Dostam, dans les territoires du nord qui ne sont pas inclus dans le découpage administratif mentionné (Balkhab, Shulgar, Char Kent, Dara-ye Suf, etc.).

Cette réorganisation territoriale et administrative – qui ne sera jamais tout à fait effective – touche également le domaine militaire, où le Wahdat s'efforce de mettre de l'ordre. De nombreux commandants jugés incontrôlables sont écartés, voire même physiquement éliminés. Cette normalisation vise à instaurer un état de droit et de sécurité, mais contribue aussi à affaiblir militairement le Wahdat[14].

Pour développer toute son efficacité politique et identitaire, tout discours ethnique et national doit s'appuyer sur

[12] Je donne à ce terme le sens de «valorisation (philosophique, idéologique...) de l'identité ethnique, la représentation (plus ou moins théorisée) de l'ethnie comme source de valeurs et principe d'action» (Gossiaux 1996: 191).

[13] Dans les discours officiels, ce programme se traduit par l'abandon du terme Hazaradjat au profit de celui d'Hazaristan, jugé plus valorisant sur le modèle des noms des principaux pays de la région.

[11] La prise de Mazar-i Sharif par les Taliban en août puis celle de Bamyan en septembre 1998 représentent toutefois une évolution décisive sur le terrain, car les forces en présence semblent de plus en plus inégales.

[14] En effet, plusieurs commandants hazaras, chassés par le Wahdat, se rallieront aux Taliban.

des images, des symboles et des emblèmes, et s'inventer une tradition. On évoque le passé pour mieux modeler le présent (Hobsbawm et Ranger 1983; Poutignat et Streiff-Fenart 1995). Des rituels se mettent ainsi en place et fonctionnent comme leviers émotionnels, comme outils symboliques pour construire la communauté imaginée et la donner à voir à ses propres membres (Anderson 1983). C'est à cette tâche difficile que les dirigeants du Hezb-e wahdat se sont attelés auprès d'une population méfiante face à toute intervention exogène. Ils semblent avoir réussi à créer ce qui a toujours manqué à l'Etat afghan, un idiome commun entre les dirigeants et la population et ainsi à asseoir leur légitimité.

Indépendamment de la recherche historique, deux théories des origines sont en vogue parmi les Hazaras. Selon la première, ils sont issus des invasions et migrations mongoles du XIIIe siècle, ils seraient les descendants directs des troupes de Gengis Khan. Selon la seconde, les Hazaras sont les véritables autochtones de l'Afghanistan, ils appartiendraient au même stock originel de populations que les Tibétains et auraient été repoussés dans les montagnes par les invasions successives. Ces positions ont une dimension politique et dénotent toutes deux d'un profond besoin de revalorisation. En prétendant être les descendants de Gengis Khan, les Hazaras cherchent à inverser leur position dans la société afghane: «Nous sommes les anciens maîtres». Symétriquement, l'affirmation d'un enracinement immémorial débouche sur une revendication politique: «Nous étions ici avant les autres, nous sommes les occupants légitimes du pays». Cette dernière conception est d'ailleurs celle qui est de plus en plus mise en avant, car elle correspond mieux à l'affirmation de continuité avec le passé, si caractéristique de la pensée nationaliste (Anderson 1983: 196).

La multiplicité des registres employés est remarquable. Cela transparaît dans la célébration des anniversaires de la fondation du Hezb-e wahdat comme dans la symbolique chargée de certains monuments. Le souvenir de la guerre de soumission menée par Abdur Rahman, la mainmise pachtoune et la longue expérience d'exclusion qui s'est ensuivie, l'autonomie recouvrée à la faveur de la guerre, les martyrs du passé et du présent sont tour à tour mis en scène d'une façon parfaitement orchestrée et rituelle (Monsutti 1996, 1997). Le rôle de la religion chi'ite ne doit pas être négligé. Le souvenir du destin tragique de l'Imam Husayn, petit-fils de Mahomet, est très présent (il a été tué à l'instigation du califat omeyyade en 680 apr. J.-C.). Mort pour sa foi devant un ennemi beaucoup plus nombreux, il est le paradigme de tout martyr chi'ite.

Ce qui frappe, par rapport aux autres courants de la résistance afghane – chi'ites comme sunnites –, c'est la discrétion initiale des leaders du Nasr et du Sepah. Ces mouvements adoptent une direction collégiale, et ce n'est que tardivement, lorsque la dimension ethnique devient prépondérante, que des personnalités fortes émergent. Il faut mentionner en particulier Abdul Ali Mazari, qui sera le premier secrétaire du Wahdat, de la fondation de celui-ci à sa mort, survenue de façon dramatique en mars 1995[15]. Leader charismatique et contesté, sa disparition est une aubaine symbolique, puisqu'elle permet de donner une figure héroïque aux Hazaras.

D'autres personnalités sont souvent représentées dans un style naïf mais efficace: citons Faiz Muhammad Kateb (mort en 1931), l'historien qui a décrit la guerre de conquête menée par Abdur Rahman au Hazaradjat, avec son cortège d'atrocités; Sayyed Isma'el Balkhi, un grand guide spirituel chi'ite, mort en 1969 dans des circonstances obscures après avoir été longuement emprisonné (1949-64) pour ses activités contestataires; Ibrahim Khan, un chef de village de l'ouest du Hazaradjat qui s'est insurgé contre un impôt sur le beurre dans les années quarante (Edwards 1986; Bindemann 1987). Des photos de martyrs, de corps suppliciés sont placardés sur les murs avec une grande ostentation (Centlivres 1988).

15 Pris en tenailles à Kaboul entre les forces de Massoud et les Taliban, Mazari est assassiné par ces derniers. Sa dépouille est rendue au Wahdat, qui met sur pied une immense procession à travers tout le Hazaradjat et construit un somptueux tombeau au «Guide martyr, père de tous les Hazaras».

Tout cela contribue à créer un climat émotionnel et une adhésion à ce qui est présenté comme un combat historique livré par les Hazaras pour se libérer de toute oppression. Il s'agit bien d'un procédé par lequel les leaders politiques cherchent à légitimer leur pouvoir.

Les perspectives de paix

Aujourd'hui, les projets de règlement du conflit oscillent entre deux pôles: certains préconisent un Etat central fort, alors que d'autres recommandent la solution fédérale (Maley 1997; Reshtia 1997; Maley, éd. 1998). Pendant l'occupation soviétique, on a pu croire à l'émergence d'un vague sentiment national afghan, fondé sur une expérience partagée de malheur, de résistance et d'exil, mais la disparition de l'ennemi commun a déchaîné toutes les rancœurs jusqu'alors sous-jacentes. Dans ce contexte – où le rôle de la conception soviétique des nationalités ne doit pas être oublié (Centlivres 1991; Harpviken 1996: 53-54, 81-83, 96-98) –, on a pu assister au renforcement de la conscience ethnique. Les ethnies d'Afghanistan ne sont pas le résultat d'une politique étatique ou coloniale, elles constituent un registre identitaire parmi d'autres (comme l'exprime à merveille la polysémie du terme *qawm*). A la faveur de la guerre, instrumentalisée par des élites désireuses d'élargir leur base de recrutement, la dimension ethnique est devenue de plus en plus saillante, car les groupes locaux étaient trop faibles pour s'assurer un rôle politico-militaire.

Tout retour à un mode d'organisation politique proche de celui de l'avant-guerre semble dès lors impossible, car, au delà de la destruction de toutes les infrastructures, les bouleversements de ces vingt dernières années ont conduit à une redéfinition des structures et des valeurs de la société afghane. Après avoir connu les violences de l'occupation soviétique, l'Afghanistan s'est empêtré dans un état de guerre relativement peu aigu mais interminable, marqué par une polarisation croissante entre l'ancien groupe dominant – les Pachtounes – et les minorités – Tadjiks, Ouzbeks et surtout Hazaras.

Longtemps indépendantes et fractionnées dans l'isolement relatif de leurs montagnes, les populations du centre de l'Afghanistan ont été soumises par la force à la fin du siècle dernier par le pouvoir de Kaboul. Ce conflit a occasionné la constitution de grands blocs antagonistes articulés autour de l'opposition religieuse, sunnites contre chi'ites. Après leur défaite, ces derniers ont connu au cours du XXe siècle une exclusion sociale et économique systématique. La guerre qui ravage l'Afghanistan depuis vingt ans a été l'occasion pour les Hazaras de recouvrer leur indépendance perdue, évolution accompagnée par une spectaculaire modification des rapports sociaux et une profonde recomposition identitaire.

Nous avons vu qu'en 1979, les premières révoltes s'organisent au niveau local autour des *mir*. Très vite pourtant, des conflits internes apparaissent: les *sayyed*, appuyés par les *sheykh* se dressent contre le pouvoir des *mir*. Une polarisation entre les forces laïques et religieuses en découle, et les courants islamistes les plus radicaux, s'inspirant de la révolution iranienne (Nasr et Pasdaran), prennent le dessus. On assiste à l'islamisation de la résistance et à la transformation des membres du clergé en leaders politiques aux dépens des anciennes élites (Grevemeyer 1988; Harpviken 1996). A la fin des années quatre-vingts, avec le départ des Soviétiques et l'émergence de nouveaux enjeux sur la scène nationale, les dirigeants hazaras comprennent qu'il est nécessaire de faire taire leur antagonisme et de s'unir: cela aboutit à la naissance d'une nouvelle formation, le Hezb-e wahdat, dont les leaders vont tenir un discours très ethnique, tout en adoptant un compromis entre les pôles laïque et religieux. Cet événement consacre la fin du processus révolutionnaire islamiste au profit d'une politique pragmatique. Après une longue période de

division, les Hazaras sont sans conteste le groupe ethnique qui a atteint la plus grande cohésion interne en Afghanistan. Le Hezb-e wahdat est le seul, parmi les forces politiques en présence, a avoir une revendication explicitement ethnique, sans aller toutefois jusqu'à préconiser la partition du pays (Glatzer 1998). Aujourd'hui, la grande inconnue reste la capacité d'ouverture des Taliban, forts de leurs récents succès. Sans apporter une solution viable à la crise afghane, l'évolution militaire sur le terrain risque d'hypothéquer gravement les chances d'autonomie des Hazaras.

Le concept de groupe ethnique doit être un objet plus qu'un outil d'analyse (Tapper 1988). Nous avons vu que l'ethnicisation est le résultat d'un long processus[16]. Plusieurs facteurs expliquent que celui-ci est particulièrement avancé chez les Hazaras et a abouti à un véritable projet politique. Tout d'abord, la congruence entre les dimensions spécifiquement ethnique et religieuse facilite le marquage des frontières. Ensuite, la guerre a permis une remise en question des cloisonnements sociaux, des ascensions et des déclassements spectaculaires ont été possibles et les anciennes élites ont perdu leur prééminence. La disparition de ces pouvoirs intermédiaires a rendu possible un élargissement des références identitaires et des sphères d'action. En fonction du contexte local, national et international, les leaders hazaras se sont livrés une lutte acharnée avant de trouver un accord formel et imparfait autour d'un discours ethnique, mis en scène et en forme grâce à un vaste appareillage symbolique où l'évocation des souffrances passées tient une place de choix. Processus de mobilisation et de légitimation politiques, ce discours répond dans le même temps aux aspirations d'une population lassée par les vexations subies au cours de son histoire. Stratégie de pouvoir et sentiment populaire se rencontrent pour donner à cette construction d'un nouveau référent identitaire un poids et une efficacité indéniables. Aucun règlement durable du conflit afghan ne peut le négliger.

[16] Comme l'écrit Olivier Roy, «ethnicity is an achievement, not a given fact; it is one of the *levels* of identity, not *the* identity; but it increasingly came to be the relevant reference pertaining to political alignment» (1998: 206).

Bibliographie

ANDERSON Benedict

1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London / New York: Verso.

BACON Elizabeth E.

1951. «The Inquiry into the History of the Hazara Mongols of Afghanistan». *Southwestern Journal of Anthropology* 7(3): 230-247.

BARTH Fredrik

1995. «Les groupes ethniques et leurs frontières», in: Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, p. 203-249. Paris: Presses universitaires de France [1ère éd.: 1969].

BINDEMANN Rolf

1987. *Religion und Politik bei den schi'itischen Hazâra in Afghanistan, Iran und Pakistan*. Berlin: das arabische Buch (Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Paper; 7).

CANFIELD Robert L.

1971. *Hazara Integration into the Afghan Nation: Some Changing Relations between Hazaras and Afghan Officials*. New York: Afghanistan Council of the Asia Society (Occasional Paper; 3).

1973. *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu Kush*. Ann Arbor: University of Michigan (Anthropological Paper; 50).

1986. «Ethnic, Regional, and Sectarian Alignments in Afghanistan», in: Ali BANUAZIZI and Myron WEINER (eds), *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*, p. 75-103. Syracuse: Syracuse University Press.

CENTLIVRES Pierre

1988. «Les tulipes rouges d'Afghanistan: ancêtres, maîtres spirituels et martyrs dans une société musulmane», in: Jacques HAINARD, Roland KAEHR et Fabrizio SABELLI (éds), *Les ancêtres sont parmi nous*, p. 45-64. Neuchâtel: Musée d'ethnographie.

1991. «Exil, relations interethniques et identité dans la crise afghane». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 59-60: 70-82.

1997. «Violence légitime et violence illégitime: à propos des pratiques et des représentations dans la crise afghane». *L'Homme* 144: 51-67.

CENTLIVRES Pierre et Micheline CENTLIVRES-DEMONT

1988. *Et si on parlait de l'Afghanistan? Terrain*

et textes 1964-1980. Neuchâtel / Paris: Institut d'ethnologie / Maison des sciences de l'homme.
EDWARDS David B.
1986. «The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan», in: Juan R.I. COLE, Nikki R. KEDDIE (eds), *Shi'ism and Social Protest*, p. 201-229. New Haven/London: Yale University Press.
FERDINAND Klaus
1962. «Nomad Expansion and Commerce in Afghanistan». *Folk* 4: 123-159.
GLATZER Bernt
1998. «Is Afghanistan on the Brink of Ethnic and Tribal Disintegration?», in: William MALEY (ed.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, p. 167-181. London: Hurst & Co.
GOSSIAUX Jean-François
1996. «Un ethnicisme transnational: la résurgence de l'identité valaque dans les Balkans», in: Daniel FABRE (dir.), *L'Europe entre cultures et nations*, p. 191-198. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
GREVEMEYER Jan-Heeren
1988. «Ethnicity and National Liberation: The Afghan Hazara between Resistance and Civil War», in: Jean-Pierre DIGARD (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, p. 211-218. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique.
HARPVIKEN Kristian Berg
1996. *Political Mobilization among the Hazara of Afghanistan: 1978-1992*. Oslo: Department of Sociology (Rapport 9).
HCR
1997. Afghanistan: une crise qui s'éternise. *Réfugiés* 108.
HOBSBAWM Eric and Terence RANGER (eds)
1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
KAKAR Muhammad Hasan
1971. *Afghanistan: A Study in Internal Political Developments, 1880-1896*. Lahore: Panjab Educational Press.
1973. *The Pacification of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Afghanistan Council of the Asia Society (Occasional Paper; 6).
MALEY William
1997. «Quel Afghanistan?». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79: 24-26.
MALEY William (ed.)
1998. *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. London: Hurst & Co.
MONSUTTI Alessandro
1996. «Le septième anniversaire du Hezb-e Wahdat. Bamyan, 2-4 août 1996». *Afghanistan Info* 39: 13-14.
1997. «La quête de reconnaissance des Hazaras». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79: 20-23.
MOUSAVI Sayed Askar
1998. *The Hazaras of Afghanistan: An Historical, Cultural, Economic and Political Study*. Richmond: Curzon Press.
POLADI Hassan
1989. *The Hazâras*. Stockton (Cal.): Mughal Publishing Co.
POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART
1995. *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses universitaires de France.
RESHTIA Sayed Qassem
1997. «Les obstacles à un système fédéral». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 80: 19.
ROY Olivier
1985. *L'Afghanistan: Islam et modernité politique*. Paris: Seuil.
1993. «La guerre d'Afghanistan: de la guerre idéologique à la guerre ethnique». *L'Homme et la Société* 17: 85-92.
1998. «Has Islamism a Future in Afghanistan?», in: William MALEY (ed.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*, p. 199-211. London: Hurst & Co.
SCHURMANN Herbert F.
1962. *The Mongols of Afghanistan*. La Haye: Mouton.
TAPPER Richard L.
1988. «Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan», in: Jean-Pierre DIGARD (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, p. 21-34. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique.

Abstract

War and Ethnicity in Afghanistan

The Hazaras are one of the most important populations in Afghanistan but have been politically and economically marginal since the end of the 19th Century. During the past twenty years of war, local elites have fought for power. After having eliminated traditional leaders, the religious *sheikh* took control over Hazarajat (the central part of the country), but since the withdrawal of the Soviet troops (1989) they have based their political legitimacy on a discourse of ethnic identity. Today, this evolution is threatened by the territorial gains of the Taliban, most of whom are Pashtuns, the former dominant group in Afghanistan.

Auteur

Alessandro Monsutti, né en 1966, a effectué des études de lettres à l'Université de Neuchâtel. Il est actuellement assistant à l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel et prépare une thèse de doctorat sur les réseaux migratoires des Hazaras entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran. Il a mené plusieurs enquêtes de terrain dans la région en 1993, 1995-96 et 1998.

Mobilier bosniaque et portrait de Tito, Donji Vakuf, août 1998