Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 63 (2009)

Heft: 2

Artikel: Sur le "Mail des Rhapsodes" : sociabilités traditionnelles, groupes de statut, ethnies minoritaires en Asie Centrale soviétique

Autor: Dudoignon, Stéphane A. / Zevaco, Ariane

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147817

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SUR LE "MAIL DES RHAPSODES": Sociabilités traditionnelles, groupes de statut, ethnies minoritaires en Asie Centrale soviétique[1]

Stéphane A. Dudoignon & Ariane Zevaco, Paris & Téhéran

Abstract

This study is a micro-history of the "Pure Hearts" or "Young Poets", a semi-underground cenacle of practicing Muslim literati and mystics assembled around the poets Mīrzā Laṭīf (1902–1967) and Mullā Šarīf (1906/7–1995) in the city of Kūlāb, south of Tajikistan, between the late 1950s and the early 1990s. The authors cast light on the revival of traditional intellectual sociability and literary practice in Persianate Central Asia since the 1950s, by figureheads of Islamic culture recently freed from the Gulag. They also tackle the impact exerted on this sociability and practice by the global political context of the USSR, as well as by Soviet culture. The influence of Soviet culture is illustrated by contacts between the Pure Hearts and the Tajik Union of Writers, and by the circle's borrowings from Soviet Oriental studies. Structured as they were on the lines of pre-modern "male unions (*gaštak*s)," and conveying the teaching of the Naqšbandiyya and Čištiyya mystical paths, the Pure Hearts of Kūlāb are nowadays seen locally, in most cases excessively, as a symbol of cultural continuity in the Ḫaṭlān region throughout the twentieth century. One at least of the cenacle's historical specificities is more rarely recalled by witnesses, viz. the participation in its gatherings of a certain Mullā Ġulām (1878–1978), a prominent member of the ethnic minority and status group of the "Rhapsodes (*qawwāl*s: singers of Islamic sacred panegyrics)" of Afghan,

1 La présente étude a pu être réalisée grâce à plusieurs soutiens financiers accordés aux auteurs au cours de la période 2005–2007: par le ministère français des Affaires Etrangères et par l'équipe de recherche UMR 8032 ("Études turques & ottomanes") du CNRS, dans le cadre du projet dirigé par Stéphane A. Dudoignon (*infra* S.A.D.) sur "Les autorités de l'islam au Tadjikistan au XXe siècle"; par le CNRS pour plusieurs missions des auteurs au Tadjikistan; enfin par l'Institut Français d'Études sur l'Asie Centrale (IFEAC, Tachkent) et l'Institut Français de Recherche en Iran (IFRI, Téhéran) sous la forme de bourses d'aide à la recherche accordées à Ariane Zevaco (*infra* A.Z.). Les auteurs souhaitent vivement exprimer leur reconnaissance, pour leur soutien, aux représentants de ces institutions, en particulier à MM. Philippe Georgeais au MAE, François Georgeon au CNRS et Christian Bromberger à l'IFRI. Puissent être associées à ces remerciements les personnes qui nous ont généreusement aidés au cours de ce travail et qui n'ont pu être toutes mentionnées dans le cours de cet article, avec une pensée particulière pour Parviz Mullojanov qui est un peu, *volens nolens*, à l'origine de tout ceci, et pour Habibullah Abdurazzoqov, sans lequel nous n'aurions pu avoir accès à nombre des informations sur lesquelles la présente étude est fondée.

allegedly Gypsy origin. Through the analysis of Soviet ethnographic literature and an inquiry in oral history, the authors have tried to assess how a semi-underground Persianate and Islamised literary cenacle could show instrumental for the assimilation strategy developed by the Rhapsodes as a community in a medium city of southern Central Asia during the decades following Word War II.

> – Une *djat*, dit-il, comme s'il crachait.
> Son mépris était tellement plus ancien que sa personne et lui semblait si naturel et si juste que, le montrant, il ne croyait pas blesser une race qui en était l'objet depuis la nuit des temps. Et que méritaient-ils d'autre, ces gens d'origine et de langue inconnues, sans maisons, ni pâturages, ni armes, ni troupeaux? Mêlés à tous les peuples et dans chacun étrangers? Toujours en marche pour n'arriver nulle part? Ces chaudronniers, ces diseurs de bonne aventure, ces montreurs d'ours, de chiens et de singes savants.
>
> Joseph Kessel, *Les Cavaliers*, Paris: Gallimard, 1967

Située à la croisée des questions-clés qui fondent, respectivement, le travail de l'historien, du sociologue et de l'anthropologue, sans exclure celui du philologue et historien de la littérature, la présente étude est en grande partie le produit d'un concours de circonstances. Tout a commencé, en effet, à l'automne 2005, dans le cadre d'une recherche d'histoire orale des autorités de l'islam au Tadjikistan pendant la période soviétique. L'élément déclencheur du présent travail ne fut autre que la découverte, à travers la publication concomitante à Douchanbe de divers ouvrages lettrés, de l'existence de sociabilités savantes et mystiques traditionnelles pendant les décennies suivant la Seconde Guerre mondiale dans la ville de Kūlāb, frontalière de l'Afghanistan. Jadis capitale d'une principauté autonome de Transoxiane, le Ḫuṭṭal (ou Ḫuṭṭalān, aussi orthographié Ḫuttalān, vocalisé de nos jours sous la forme Ḫaṭlān), située sur un tronçon méridional des routes de la soie, Kūlāb a connu, dans le second et le troisième tiers du XXe siècle, une expansion démographique sans précédent, passant de quelques milliers à soixante-dix mille habitants à la fin de la période soviétique, en relation avec l'expansion de la monoculture industrielle du coton[2]. Parmi les publications lettrées à l'origine de nos découvertes figurent des éléments d'anthologie littéraire et de biographie d'un religieux musulman et poète gnostique et didactique de langue persane de Kūlāb, Mullā Šarīf Sāmiᶜ

2 Éléments d'histoire médiévale, moderne et contemporaine de la ville de Kūlāb et de la région du Ḫaṭlān dans BOSWORTH, 1986:75–6; SCHIEWECK, 1998; et la somme monumentale par ĠOIBOV, 2006.

Ādīnazāda "Ḫaṭlānī" (1906/7–1995)[3], couramment appelé Mullā Šarīf, Dāmullā Šarīf ou encore Mīrzā Šarīf [4]. Il s'agit aujourd'hui, au lendemain de la publication d'un premier *dīwān* poétique[5], de réhabiliter pleinement ce dernier, symbole de la culture traditionnelle du Ḫaṭlān, après les décennies de purgatoire qui ont suivi ses deux condamnations et déportations, de 1934 à 1944 et de 1951 à 1955, pour "activités antisoviétiques". Écrits dans la veine apologétique qui caractérise l'historiographie locale aujourd'hui très en vogue en Asie Centrale, ces documents textuels, de plus en plus nombreux depuis le tournant des années 1990, s'emploient à mettre en valeur les éléments de continuité de la culture vernaculaire, régionale et nationale sur le long XXe siècle, au-delà des bouleversements de la période soviétique. De ce point de vue la biographie de Mullā Šarīf, né dans un village du Ḫaṭlān sous l'émir de Boukhara ᶜAbd al-Aḥad (r. 1885–1910) et mort dans un Tadjikistan indépendant, représente un chaînon précieux.

La suite de notre recherche a consisté en un terrain effectué en alternance, mais en étroite correspondance, par les deux auteurs de la présente étude au cours des mois et des années qui ont suivi cette découverte initiale. Une première mission, en octobre 2005, s'est traduite par la mise en place d'éléments de

3 Le système de transcription adopté ici pour le persan tadjik est basé sur la graphie arabe du persan d'Asie Centrale. Ce choix permet de faire apparaître plus clairement que ne le ferait une transcription basée sur le cyrillique les éléments de patrimoine islamique qui affleurent dans l'onomastique souvent complexe des personnages étudiés, ainsi que dans leurs œuvres et dans leurs pratiques culturelles. Les toponymes sont rendus de manière similaire (ex. Kūlāb pour Кулоб, en graphie persane کولاب), y compris lorsque nous transcrivons la prononciation vernaculaire d'un toponyme d'importation soviétique (ex.: Kūybēš, en graphie persane کوییش, pour Куйбышев; Pirwumay, en graphie persane پرومی, pour Первый Май, etc.). Les références tadjiques en caractères cyrilliques sont transcrites, elles, selon un système simplifié.

4 Il est également connu sous ses noms de plume (*taḫalluṣ*) Sāmiᶜ, Amīn et Amīnī. En Asie Centrale au XXe siècle, le terme *mullā* a tendu à s'appliquer aux personnes de sexe masculin versées dans la littérature pré-moderne en caractères arabes, contrairement au titre de *dāmullā*, apparemment originaire du Xinjiang (il serait composé du chinois *dai*, "grand", et du persan d'origine arabe *mullā*, "maître") et réservé depuis le XVIIIe siècle aux diplômés des madrasas sunnites centrasiatiques, par opposition tant aux *āḫūnd*-s chiites qu'aux *mawlawī*-s formés depuis la fin du XIXe siècle dans l'Hindoustan. Ce mot de *mullā* conserve toutefois une forte connotation religieuse, contrairement à celui de *mīrzā* qui, apposé devant un nom propre, désigne un lettré de profil traditionnel généralement doté d'une formation de calligraphe.

5 Somei ODINAZONAI XATLONĪ, *Daftari sabz* [Le cahier vert], éd. Abdulhai Mahmadaminov, Douchanbe: Našriioti Sino, 2004.

micro-histoire du groupe lettré informel dit tantôt des "Cœurs-clairs" (en persan tadjik: Rawšan-dilān), tantôt mais plus rarement des "Jeunes-Poètes" (Šāᶜirān-i jawān). Celui-ci fut dirigé à Kūlāb par le poète mystique Mīrzā Laṭīf Raḥīmzāda (1902–1967) avant d'être repris à son compte par notre Mullā Šarīf Sāmiᶜ Ādīnazāda "Ḫaṭlānī". Nos missions suivantes, guidées en partie par la lecture des travaux d'ethnographes soviétiques familiers de la région, ont abouti à la collecte d'informations graduellement affinées auprès des interlocuteurs les plus divers, souvent dépourvus de liens mutuels, sur le rôle joué au sein des Cœurs-clairs par un "rhapsode" (en arabe et en persan: *qawwāl*) présenté comme Tsigane d'origine afghane et de langue pachto et désigné sous le nom de Mullā Ġulām (1878?–1978?). Plus largement, cette collecte nous a amenés à nous interroger sur l'entité sociale bien particulière constituée par les *qawwāl*-s de Kūlāb au cours de la période soviétique, à travers le phénomène de stigmatisation dont ils ont longtemps fait l'objet de la part de la population majoritaire de la ville, dans un contexte marqué depuis le milieu des années 1980, dans la R.S.S. des Tadjiks puis dans le Tadjikistan indépendant, par l'accroissement des heurts et violences intercommunautaires.

*

Deux ressorts mutuellement complémentaires n'ont donc cessé de guider notre approche. Le premier relève de la reconstruction, par les techniques de l'histoire orale, des sociabilités littéraires persanes traditionnelles d'une cité d'Asie Centrale soviétique au lendemain de la Terreur rouge des années 1930 et de la Seconde Guerre mondiale, c'est-à-dire depuis le milieu des années 1950 jusqu'aux années 1990, en l'occurrence celles des Cœurs-clairs ou Jeunes-Poètes à travers leurs deux "leaders" (*ṣāḥib*-s) successifs Mīrzā Laṭīf et Mullā Šarīf. Ce faisant, nous avons essayé de mettre au jour un véritable renouveau ou revival des sociabilités intellectuelles et des pratiques littéraires persanes traditionnelles, apparu dès le lendemain de la mort de Staline, événement majeur dont tous nos interlocuteurs tadjiks conservent une mémoire extrêmement précise. Au cœur de ce phénomène, nous trouvons des personnalités de la culture littéraire et religieuse persane classique d'Asie Centrale. Nées et formées dans les madrasas du Ḫaṭlān (plus rarement de Boukhara) au début de la période soviétique, elles ont été emportées dans les grandes vagues de répression de la Terreur rouge (celle de 1932–1934 ou celle de 1936–1938), mais grâce à leur jeune âge ont pu survivre à leur déportation pour être enfin libérées du Goulag à des dates qui s'étalent, pour nos protagonistes, entre 1944 et 1955. L'une des premières questions posée par

l'existence de ces sociabilités est la relation qu'elles entretiennent avec la société et la culture globales de l'URSS, pendant des décennies marquées par l'alternance de pressions et de relâchements sur les pratiques sociétales et culturelles non conformes avec la ligne soviétique officielle. Comme nous allons le voir, l'histoire des Cœurs-clairs de Kūlāb nous fournit l'exemple d'une catégorie intermédiaire entre culture officielle et contre-culture, celle de cercles semi-informels cultivant un goût prononcé du secret, mais pratiquant un quiétisme politique inspiré de tradition musulmane hanafite, et entretenant des relations elliptiques et complexes avec des institutions publiques comme l'université locale, l'Union des Écrivains de la république et l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS. Structurés sur le modèle des "causeries" (en tadjik: *gaštak*-s) organisées à date régulière entre hommes d'une communauté locale, pendant les longs hivers de l'Asie Centrale sédentaire, où l'on faisait assaut d'esprit et de fantaisie[6], ces cercles (*maḥfil*, pl. *maḥāfil*) sont aujourd'hui perçus, souvent de manière excessive, comme autant de symboles de continuité culturelle au-delà des bouleversements et des destructions de la période soviétique. Ils incarnent pour beaucoup la permanence d'une identité communautaire transhistorique, celle de Kūlāb et du Ḫaṭlān, à l'égal des principales Voies mystiques (*ṭuruq*) et des "cellules" (*ḥujra*-s) d'enseignement religieux islamique non sanctionné par les autorités[7].

Un aspect, au moins, de l'histoire des Cœurs-clairs revenait moins spontanément en mémoire aux témoins, dans les premiers temps de la présente enquête: le rôle qu'y jouèrent Mullā Ġulām et d'autres représentants, moins éminents, de l'ethnie minoritaire et groupe de statut des "Rhapsodes", venus d'Afghanistan au tournant du XXe siècle et que l'on présente comme d'origine tsigane (en persan d'Asie Centrale: *lūlī*-s ou *jugī*-s). À mesure toutefois que notre enquête avançait et que nous nous approchions du cœur de cette communauté, les témoignages affluaient, de plus en plus élogieux sur la personnalité de Mullā Ġulām, de plus en plus vagues cependant, voire limités à des dénégations, sur les origines ethniques et sociales des *qawwāl*-s de Kūlāb. Le second ressort de notre étude a donc été d'analyser quel rôle a pu jouer un cénacle littéraire et mystique

6 Sur cette institution, voir en particulier l'ouvrage classique de l'ethnologue tadjik Rahmat R. RAHIMOV, 1990 (étude bâtie sur un travail de terrain effectué à partir de 1972 dans la région de Khoudjand, au nord du Tadjikistan, et qui tend à considérer ces sociabilités traditionnelles comme un phénomène résiduel); recension par S.A.D. dans *Abstracta Iranica* 14 (1991): notice 567:133.

7 Pour un exemple emprunté à la culture du passé développée dans la ville de Khoudjand, voir DUDOIGNON, 2004a.

traditionnel persan, à forte coloration islamique mais de tendance quiétiste, dans les stratégies d'assimilation linguistique et culturelle mises en œuvre par ces Qawwāl-s en tant que communauté (d'où la majuscule et l'absence d'italiques) dans un contexte d'intenses bouleversements démographiques et économiques. Les questions qui se sont posées à nous à partir de ce moment de notre enquête participent de la définition des Qawwāl-s de Kūlāb à travers leur interaction avec la population majoritaire, sunnite et persanophone, de la ville. Le problème étant celui des définitions endogènes et exogènes d'une entité qui se laisse appréhender à la fois comme "groupe de statut" de la sociologie weberienne et comme groupe ethnique minoritaire de l'anthropologie des sociétés tribalisées – ces mêmes que la population majoritaire, relayée par les ethnographes de la période soviétique, s'est longtemps plu à présenter comme "Tsiganes de langue pachto". D'un point de vue sociologique, les premiers traits spécifiques des Qawwāl-s de Kūlāb sont leur installation initiale dans un quartier distinct à la limite de la ville, leur identification à un ensemble de professions (musiciens et chanteurs au répertoire sacré, performant également dans les cérémonies profanes qui les admettent parfois dans les appartements des femmes, mais aussi colporteurs et marchands de couleur, fabricants de tambourins: *dāyira*-s), ainsi que par l'emploi alterné de plusieurs langues dans l'exécution de leur répertoire (parmi lesquelles le persan, le pachto et l'ourdou), toutes choses habituellement associées aux *qawwāl*-s tsiganes d'Afghanistan et du sous-continent ainsi que, d'une manière plus générale, aux Tsiganes afghans et indiens sédentaires, ou Jats[8]. Le terme arabe et persan *qawwāl*, qui signifie littéralement "disert", "éloquent", désigne de manière courante, dans les sociétés musulmanes du Moyen-Orient et de la partie nord du sous-continent indien, des chanteurs et musiciens de formation classique spécialisés dans la musique soufie, dont la tradition est habituellement transmise au sein des familles. Le plus souvent méprisés par les soufis qui sont leurs vrais patrons, ils contribuent en même temps à valider les positions de ces derniers, clé de leur relation équivoque, attestée jusqu'à Kūlāb à l'époque soviétique, avec les grandes figures religieuses et mystique de l'islam. Il sera intéressant, du point de vue de leur différentiation occupationnelle, de voir comment la mémoire locale a non seulement préservé mais renforcé jusqu'à nos jours, à Kūlāb, la distinction qualitative entre, d'un côté, des Qawwāl-s de plus en plus appréciés pour leur contribution maintenant reconnue au patrimoine culturel régional du Ḫaṭlān (grâce en partie aux travaux d'un petit nombre de

8 Éléments de comparaison typologique interrégionale dans: SLOBIN, 1976:31; RAO, 1982, passim; SAKATA, 1983:78–84; MATRINGE, 1991:28–30); ROSE, 1997, III:114–5.

chercheurs européens…) et, de l'autre côté, les Tsiganes nomades *jūgī*-s ou *lūlī*-s, que leur pratique de la mendicité et leur maniement de matières universellement considérées comme impures cantonnent dans une marginalité traduite jusqu'à nos jours par une forte ségrégation spatiale. (D'où l'énergique dénégation, à première vue déconcertante, de nombreux descendants de la communauté Qawwāl de Kūlāb à toute question portant sur de possibles origines "*jūgī*-s" ou "*lūlī*-es", désignations métonymiques, en Asie Centrale comme en Afghanistan, jusque dans la littérature ethnographique, des populations d'origine tsigane dans leur ensemble[9].)

*

Organisés en communauté patrilinéaire longtemps restée endogame, nantie d'un conseil d'"anciens" (*pīr*-s) localement réputé[10], les Qawwāl-s de Kūlāb sont désignés localement en tant que groupe, de manière exogène et endogène, sous les termes de "tribu" (*qabīla*) ou d'"ethnie" (*qawm*). Or d'un point de vue anthropologique, l'ethnie se définit comme groupe social homogène, d'une certaine taille – ce qui pose d'emblée problème pour l'entité qui nous intéresse –, répondant à un certain nombre de critères de partage: langue, espace, coutumes, valeurs, une ascendance commune et donc un nom, et peut-être surtout la conscience d'appartenir à un même groupe[11]. Derrière cette nomenclature, il n'est pas difficile de discerner la présence d'une forte intention de taxonomie, caractéristique d'un rapport de domination politique, tout le problème étant souvent de savoir si l'ethnicité revendiquée est d'une nature véritablement distincte de celle qui lui est imposée[12]. Ces frontières culturelles apparaissent d'autant plus mouvantes, instables que la définition d'une ethnie est conditionnée par la manière dont un groupe se définit non seulement par rapport à un autre, mais aussi par rapport à la manière dont cette autre le regarde et le catégorise. Tel est le cas, en particulier, des ethnies minoritaires, qui offrent davantage de consistance par le fait même qu'elles résultent d'un rapport de force. La désignation, en cette matière, est d'abord un énoncé d'assignation: du groupe comme différent et de la différence comme manifestation de caractères immuables. Mais cette désignation est aussi, et c'est en cela qu'elle va beaucoup nous intéresser ici, "un énoncé

9 SAKATA, 1983:82–3.

10 Ce qui les rapproche des *qawwāl*-s du sous-continent: *cf.* MATRINGE, 1991:29–30.

11 *Cf.* AMSELLE/M'BOKOLO, 1985:18; repris et synthétisé par TAYLOR, 1991:242–4. Voir également: SCHNAPPER, 1998; synthétisé par le même en 2006:412–3.

12 AMSELLE/M'BOKOLO, 1985:18.

d'exclusion, à la fois visée sur le groupe minoritaire et sentiment vécu par lui"[13]. Ethnie ou tribu? La question mérite d'être posée du point de vue de la centralisation du groupe des *qawwāl*-s, dans la perspective de leur association avec certaines Voies mystiques (*ṭuruq*): dans la R.S.S. des Tadjiks, les liens étroits que les *qawwāl*-s d'origine *jāt* entretiennent avec la Čištiyya[14] semblent s'être beaucoup délités, au profit d'autres solidarités et sociabilités mystiques. Quant à savoir si nous sommes en présence d'une "caste", la question peut être traitée à la fois du point de vue de la conscience des membres et des stratégies qu'ils ont successivement développées tout au long du XXe siècle pour régenter leurs relations avec les groupes dominants. La question de la pratique des mariages mixtes, ou plus exactement de sa valorisation dans le cas qui nous occupe (où les histoires personnelles font apparaître, jusqu'aux dernières années de la période soviétique, des tentatives non concluantes d'exogamie) nous fournit un élément important de ces stratégies, peut-être articulées sur un effort de fusion par le mariage exogamique (des garçons comme des filles) avec différents groupes de la société majoritaire.

En absence de réelle alternative, les principes et méthodes mis en œuvre pour cette étude (apparentée, à maints égards, à un travail de détective) sont ceux de l'histoire orale telle qu'elle a été théorisée depuis la fin des années 1970 par les historiens anglo-saxons, britanniques puis nord-américains. Ce qu'ont mis au jour nos enquêtes successives, de l'automne 2005 à l'automne 2008, auprès d'un nombre à ce jour limité (une dizaine) de témoins et d'héritiers des figures de la période soviétique, c'est d'abord, bien entendu, une mémoire sémantique en cours de constitution, productrice virtuelle de mythes, par des hommes nés à la veille de la Seconde Guerre mondiale et pressés aujourd'hui, à la lumière de conditions sociales et politiques radicalement neuves, d'établir une contre-histoire du XXe siècle dans laquelle la génération de leurs pères, longtemps marginalisés par leurs profils de lettrés classiques ("mollahs"), apparaisse en fait comme un vivier de héros[15]. Quant aux Rhapsodes qui font en partie l'objet de cette étude, les silences, les réticences à s'exprimer que nous avons parfois rencontrés chez nos interlocuteurs au début de notre enquête n'ont pas cessé d'informer notre propos. En effet, ils portent témoignage d'une stigmatisation accentuée par les pratiques de caste longtemps attribuées aux Qawwāl-s du sud tadjik, à commencer par celle d'un argot ou "langue secrète" étudiée par la lin-

13 WILLIAMS/RAZON, 1991:246.

14 *Cf.* BAILY, 2001:22.

15 Voir HOFFMAN/HOFFMAN, 2008:50–2.

guistique soviétique. De ce point de vue sans doute, la présente étude s'inscrit dans l'intérêt global de l'historiographie actuelle pour les représentations. Contre le relativisme auquel peut mener une telle approche, nous avons tâché d'intégrer au mieux ces formes dans l'analyse de processus sociaux dont les actions et les expressions constituent des aspects essentiels: "une image n'est pas seulement le produit d'une autre image, elle est aussi associée à la situation qu'elle exprime et qu'elle organise à la fois".[16]

1 Mīrzā Laṭīf et le revival des sociabilités savantes

Nos principaux informateurs oraux sur les "Cœurs clairs" dans la ville de Kūlāb sont Nāẓim Raḥīmzāda, fils de Mīrzā Laṭīf et de la première de ses quatre épouses, Bībī Ḥaram Nāẓimowa[17], et Nūr al-Dīn Šamsoff (alias Šamsī Kūlābī, né en 1939), enseignant à l'Université de Kūlāb, lettré et poète amateur, neveu de Mīrzā Laṭīf par sa mère et beau-fils de Mullā Šarīf[18]. Au cours des longs entre-

16 Voir GRENDI, 1996:242.

17 Épousée en 1924: entretiens donnés par Nāẓim Raḥīmzāda, à son domicile de Kūlāb, à S.A.D., 2005/09/23; à A.Z., 2006/05/24.

18 Entretien donné par Nūr al-Dīn Šamsoff, à son domicile de Kūlāb, avec S.A.D., 2005/09/23 (en quête d'informations sur Mullā Šarīf, S.A.D. fut d'abord aimablement présenté par la Rectrice de l'Université de Kūlāb au Professeur Bārān Fayżiyeff, de la chaire de Sciences politiques (ancien matérialisme dialectique), lequel l'emmena successivement chez Šamsoff, où nous fûmes généreusement retenus à déjeuner, puis chez Raḥīmzāda Jr., où nous avons pu passer à deviser le reste de l'après-midi); entretien de Nūr al-Dīn Šamsoff avec A.Z., même lieu, 2006/05/25. Né le 3 août 1939, Nūr al-Dīn Šamsoff était lié au cercle littéraire des Cœurs-clairs, qu'il fréquentait dans sa jeunesse pendant les vacances estivales, à la fois par son oncle maternel (*taġā*) Mīrzā Laṭīf et par son beau-père Mullā Šarīf. La tradition des cénacles littéraires a été reprise à son compte par Nūr al-Dīn Šamsoff avec plusieurs de ses collègues de l'Université de Kūlāb, sous la forme d'un nouveau cercle, aujourd'hui en activité mais tout à fait "officiel" (*rasmī*), celui-là, baptisé Parwāz-i šāhīn ("Le vol du faucon"), hommage onomastique transparent au calligraphe, poète de cour et savant réformiste de Boukhara Šams al-Dīn Maḫdūm, alias Šāhīn (1858/9–1894), dont le père Mullā Amān était originaire de Kūlāb. Un autre cercle actuel de la ville, émule du précédent, est celui des Ḫayrandēš ("Bienveillants"), formé en 1987, l'année de la proclamation de la perestroïka, et dirigé pendant six ans par le poète Ḫayr al-Dīn Qurbānoff (alias Ḫayrandēš, né en 1961 dans un village du district rural de Šūrāābād, l'ancienne Tehray ou Tēray, sur le cours du Panj, district natal de Mullā Šarīf). Considéré dans les milieux officiels de Kūlāb comme un original et cultivant les genres littéraires classiques persans, Ḫayrandēš s'est entouré, pour la formation de son cercle, de plusieurs membres locaux de l'Union des

tiens qu'ils nous ont très aimablement accordés, tous deux nous ont délivré nombre d'informations sur le cercle et sur son évolution, contredisant parfois, avec la vigueur de gardiens du temple, celles dispensées dans les publications souvent apologétiques, mais parfois un brin hâtives, de ces dernières années. Ces querelles de faits doivent être replacées dans le contexte d'âpres conflits de légitimité entre héritiers spirituels des grandes figures de l'islam tadjik, ignorées naguère, sanctifiées aujourd'hui et devenues vecteurs de prestige pour leurs familiers, descendants et disciples. Dans un contexte marqué par la déliquescence des institutions publiques en charge, au Tadjikistan, de l'enseignement supérieur, de la recherche et de la culture, l'intérêt montré par d'improbables chercheurs arrivés d'horizons lointains pour un passé familial encore souvent confidentiel n'est pas sans accroître les tensions qui entourent souvent, de nos jours, ce délicat patrimoine. D'autres contributions importantes d'informateurs oraux sont également à signaler ici, notamment les commentaires de Bārān Fayżiyeff (né en 1938), apparenté à Nāẓim Raḥīmzāda, et de Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff (né à Kūlāb en 1937), célébrissime acteur de théâtre et de cinéma, fils d'un lettré local, Mullā[19] ᶜAbd al-Razzāq b. ᶜAbd al-Raḥmān "Kūlābī" (1885–1973), lequel semble avoir joué quelque rôle pendant la période soviétique dans la transmission de la littérature persane mystique et didactique à un cercle d'affidés en partie commun avec celui de Mīrzā Laṭīf[20].

Écrivains du Tadjikistan. Il a quitté la direction du cercle au moment de sa réception dans l'Union en 1997, année de la signature du traité de paix mettant fin à la guerre civile.

19 Sur le terme *mullā*, voir *supra* note 4.

20 Le grand ancêtre de la famille, le savant et poète Mīrzā ᶜAbd al-Raḥmān "Kūlābī" (m. 1937), ancien élève des madrasas de Boukhara, avait fondé à son retour d'études à Kūlāb deux écoles accueillant des enseignants venus de Kaboul et du sous-continent indien. Proche des milieux du pouvoir de l'Émirat, il avait aussi fait quelques études à l'Académie Militaire de Saint-Pétersbourg en compagnie du prince héritier ᶜĀlim Ḫān et du futur leader *jadīd* puis communiste Fayż-Allàh Ḫwāja, fils d'une grande et ancienne famille de propriétaires terriens et de négociants de Boukhara. Selon l'histoire familiale, ᶜAbd al-Raḥmān, pratiquant à la fois l'arabe, le russe et l'allemand, avait également visité les établissements d'enseignement des empires ottoman et germanique. Au lendemain de la prise du pouvoir par les bolcheviks, il était entré, avec Fayż-Allàh Ḫwāja, au parti communiste et, après la collectivisation, s'était trouvé placé à la tête du chantier de l'irrigation de la vallée du Waḫš, où il s'était adjoint, dit sa légende personnelle, d'ingénieurs allemands et américains. Ce qui ne l'avait pas empêché d'être arrêté et fusillé en 1937, au plus fort de la "terreur rouge". Son fils Mullā ᶜAbd al-Razzāq, lui aussi ancien élève des madrasas de Boukhara, fut incarcéré en 1937 en même temps que son père, et déporté au Kazakhstan en compagnie de très nombreux "cléricaux" pour n'être libéré qu'en 1954, après la mort de Staline (*cf.* ASOZODA,

L'ascendance aujourd'hui revendiquée de ce dernier renvoie à un aïeul[21] nommé "Ḫwāja Pārsā Walī", saint homme établi dans le village de Ḥawza (ou Ḥawża) où se trouve aujourd'hui sa tombe, dans le district forestier de Dašt-i Jām (ou Dašt-i Jūm, situé à l'est de Kūlāb, frontalier du Darwāz et de l'Afghanistan)[22]. Selon son fils et principal mémorialiste Nāẓim Raḥīmzāda[23], Mīrzā Laṭīf naît en 1902 dans une famille d'agriculteurs du village d'hivernage (*qišlāq*) de Sar-i Namak, dans le même district de Dašt-i Jām. Il étudie pendant une dizaine d'années à la madrasa que tient un certain Dāmullā Nasīm[24] dans le village voisin de Pārwār, puis deux années de perfectionnement dans celle de Langar, dans le district limitrophe de Muʾmināābād, enfin pendant deux années encore sous la direction du *mudarris* et poète mystique Mullā Barāt "Ḫaṭṭāṭ" [Le Calligraphe] à Ġēš, autre hivernage de la même région[25]. Entretemps, le pouvoir soviétique a été instauré dans cette ancienne marche orientale de l'Émirat de Boukhara: en 1928, six ans après la défaite et la mort d'Enver Paşa (le 4 ou 8 août 1922) à la tête de la résistance régionale contre l'Armée Rouge, Mīrzā Laṭīf,

---

1999:197; Ḥabīb-Allàh ʿAbd al-Razzāqoff, entretien avec S.A.D. au Théâtre Padīda de Douchanbe, 2006/08/14).

21 "Arrière-grand-père de l'arrière grand-père" (*bābā kalān-i bābā kalān*) selon Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec S.A.D., 2005/09/23).

22 À ne pas confondre donc avec Īšān Pārsā Ḫwāja "Qarātigīnī", père d'Īšān ʿAbd al-Raḥmān-Jān "Awliyā" (1920–1991), l'un des principaux saints musulmans du Tadjikistan soviétique: sur ce dernier, voir sa notice biographique DUDOIGNON, 2009a.

23 Voir aussi Ali MUHAMMADĪ, "Gavharafšon" [Un trésor d'éloquence], dans Mirzolatif RAHIMZODA, *Soati saʿd* [L'heure de félicité], Douchanbe: Našriioti Adib, 1997:5–18; *ibid.*, "Rahimzoda, Mirzolatif", in Iu. IAʿQUBOV et al., éds., *Kūlob: enciklopediia* [Kūlāb: une encyclopédie], Douchanbe: Sarredakciiai ilmii Enciklopediiai millii tojik, 2006:387–8. Après un article en russe du même auteur (avec O. Nuriddinov) dans la *Kuliabskaia pravda* du 14 août 2002, cette notice constitue l'une des premières réévaluations officielles de Mīrzā Laṭīf et des Rawšan-Dilān à l'échelle locale et régionale.

24 MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":7.

25 Voir la très brève notice biographique par A. S. MUNKĪ, "Mullo Barot", in *Kūlob: enciklopediia*:318 (l'auteur n'établit pas le lien avec Mullā Šarīf). La tradition familiale fait également mention, occasionnellement, de relations de disciple à maître que Mīrzā Laṭīf aurait entretenues avec Dāmullā Ikrāmča (1847–1925), savant originaire de Muʾmināābād et l'une des principales figures du mouvement de réforme dans les madrasas de Boukhara au tournant des périodes tsariste et soviétique (Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec S.A.D., 2005/09/23). Quelles qu'aient pu être ces relations, Dāmullā Ikrāmča n'est plus remémoré aujourd'hui, dans la famille, que comme un maître de la "science de Boukhara" ("*ʿilm-i Buḫārārā ki Dāmullā Ikrāmča mullāyī būd*"), et comme un représentant de la faction des "gens de Kūlāb" au sein de l'Émirat (sur cette faction et sur son rôle politique, voir DUDOIGNON, 2004b).

jusque là secrétaire au Comité révolutionnaire local, reçoit de nouvelles responsabilités, notamment celle de la répartition du grain. Apprécié pour ses talents d'organisateur, il est envoyé la même année à Douchanbe poursuivre un stage de quarante jours de formation à la "pédagogie moderne" (en fait, surtout à l'alphabet latin) dans un institut flambant neuf de formation des maîtres.

À des dates qui oscillent, selon les témoignages, entre 1929[26] et 1934[27], Mīrzā Laṭīf revient enseigner dans divers villages du même district de Dašt-i Jām, avec une parenthèse de deux années à la direction d'un magasin local[28]. En février 1937, cependant, au plus fort de la "Terreur rouge", il est arrêté comme "mollah". Outre son profil de lettré classique, on lui reproche des indélicatesses dans la gestion de son magasin, ainsi que des franchissements illégaux de la frontière afghane[29]. Incarcéré à la prison de Kūlāb, Mīrzā Laṭīf s'y voit, l'année suivante, notifier une condamnation à dix ans de déportation, peine qu'il va effectuer intégralement au bagne de Solikamsk, dans la région de Perm au nord de l'Oural[30]. De retour au pays après sa libération en février 1948, Mīrzā Laṭīf est d'abord brièvement affecté comme manœuvre à une usine d'agroalimentaire avant de trouver, dès l'année suivante, un poste d'intendant à l'école primaire n° 2 "Vorošilov" de Kūlāb[31], qu'il conservera jusqu'à sa mort le 18 août 1967, suivie de son inhumation au cimetière dit de Ḫwāja Ġāyib. C'est pendant ces deux décennies qu'à l'abri du tracas et bien qu'officiellement privé d'enseignement, compte tenu de son passé, Mīrzā Laṭīf crée l'essentiel de son œuvre poétique, entamé dès les années 1930, avant de former, au tournant des années 1960, un cercle littéraire qui attirera dans ses meilleures années jusqu'à une trentaine de lettrés[32] de la ville et de ses environs.

Selon les témoignages de certains de ses familiers, Mīrzā Laṭīf ne quitte jamais un carnet de notes qu'il remplit en toutes circonstances de vers persans,

26 MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":8; *ibid.*, "Rahimzoda":387.

27 Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

28 À Āftāb-Zamīn puis à Čusk et, de 1935 à 1937, à Šāwān-i Tār puis à Sang-u-Nēl, après un passage à Ḫirmanjā comme directeur du magasin local. (Il faut noter, sur ces points, des divergences de détail entre les informations de Nāẓim Raḥīmzāda et celles de l'historiographe ʿAlī Muḥammadī, tributaire en partie d'un autre fils de Mīrzā Laṭīf, Imām-Jān Raḥīmzāda, né d'un troisième mariage après le retour de son père du Goulag, et que nous n'avons pu interroger.)

29 MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":8.

30 Du 18 février 1938 au 18 février 1948, date de sa libération, selon le témoignage oral de son fils Nāẓim (entretien avec S.A.D., 2005/09/23) repris par MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":10.

31 Actuelle école n° 16.

32 MUHAMMADĪ, "Rahimzoda":387.

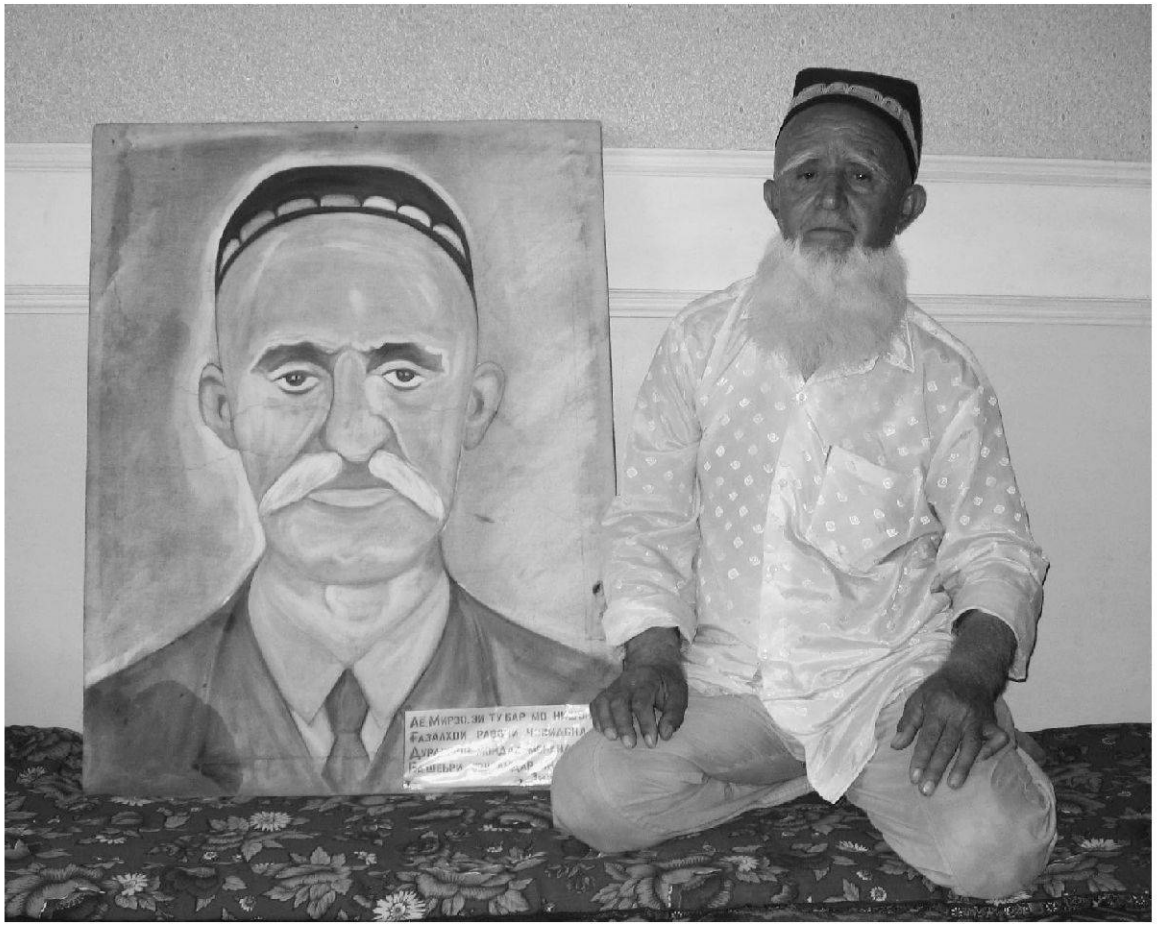
consignés dans une élégante calligraphie en caractères arabes[33]. Devenu en 1959 membre de l'Union des Écrivains de la R.S.S. Tadjique, à l'occasion du XIVe congrès de cette dernière, il pourra par la suite voir un petit nombre de ses vers publiés dans la presse régionale et centrale, notamment dans le mensuel satirique en persan tadjik *Ḫārpuštak* ["Le Hérisson"]. Cette faveur, il la doit à l'entremise des poètes lauréats ᶜAbd al-Salām Dehātī (1911–1962) et Mīr-Saᶜīd Mīr-Šakar (1912–2006). Nonobstant, l'Union continue de refuser de publier les recueils successifs de Mīrzā Laṭīf, ainsi que ses transcriptions en cyrillique d'œuvres de la littérature persane pré-moderne[34]. Aussi la découverte par le grand public du *dīwān* poétique de près de deux mille *bayt*-s que Mīrzā Laṭīf laisse à sa mort n'interviendra que beaucoup plus tard, puisque la première publication en volume de ses œuvres choisies, à l'initiative de plusieurs de ses fils, sous l'égide commune de l'Union des Écrivains et de l'Académie des Sciences du Tadjikistan, et avec le soutien d'une société de commerce de Kūlāb[35], voit le jour trente ans seulement après la mort de son auteur, l'année de la signature de l'accord de paix qui met fin officiellement à la guerre civile du Tadjikistan[36].

33 Selon le récit d'Ibrāhīm Šukrī (né en 1935), un membre des Rawšan-Dilān, relayé par l'un de ses disciples personnels, neveu de Nāẓim Raḥīmzāda: entretien avec S.A.D., 2005/09/23; sur la qualité de la calligraphie de Mīrzā Laṭīf, voir aussi MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":6–7.

34 Tel est le cas, selon Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec S.A.D., 2005/09/23), du *Bahār-i dāniš* ["Le Printemps du savoir"], un chef-d'œuvre de la prose persane indienne écrit vers 1670 par ᶜInāyat-Allàh Kanbū. Basé sur le principe des histoires gigognes (*qiṣṣa andar qiṣṣa*), le *Bahār-i dāniš* mélange contes, légendes et proverbes classés par leurs sujets respectifs, tous reliés à une histoire centrale (*ḥikāya-yi waṣīla*), en l'occurrence les amours d'un prince de l'Hindoustan, Jahāndār Sulṭān, et de la princesse Baḥra Bānū. La plupart de ces histoires sont empruntées aux traditions littéraires de l'Inde, bien que certaines aient été ajoutées par l'auteur. Le grand nombre de manuscrits de cette œuvre atteste de sa popularité dans les siècles qui suivirent sa composition: dès le XVIIIe siècle était utilisée comme manuel de lecture dans de nombreuses écoles, et elle connut de nombreuses adaptations en vers et en prose jusqu'au XIXe siècle. Une traduction anglaise partielle vit le jour en 1768, à partir de laquelle étaient réalisées au siècle suivant des traductions allemande et française, tandis qu'une traduction russe complète paraissait à Moscou en 1964. (Voir ALIMARDONOV, 1988:251–5, lequel ne mentionne pas la transcription par Mīrzā Laṭīf, finalement publiée en 2003 à l'initiative de Nāẓim Raḥīmzāda.)

35 La société Ḫizmat, dirigée par un certain Ādīna Dawlatoff (MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":18), dont l'histoire ne nous dit pas s'il est parent de l'homonyme que l'on trouve parmi les membres du cénacle.

36 Mirzolatif RAHIMZODA, *Soati saᶜd* [L'heure de félicité], éd. et intro. d'Ali Muhammadī, Douchanbe: Našriioti Adib, 1997, 176 p., glossaire. Acceptée dès 1990, dernière année de la période soviétique, par le responsable de la Section de Poésie de l'Union des Écrivains,



Nāẓim Raḥīmzāda posant à côté d'un portrait à l'huile de son père, le poète Mīrzā Laṭīf (cliché A.Z., 2006/05/25).

Cultivant les genres les plus classiques de la poésie persane, Mīrzā Laṭīf se signale notamment à la postérité par les ghazals et *muḫammas* qu'il compose à la suite des œuvres de Ḥāfiẓ, Sa^{c}dī et Jāmī, auxquels sont dédiés dans son *dīwān*

Raḥmat Naḏrī, la parution devait être retardée par le déclenchement de la guerre civile et n'avoir lieu qu'à l'issue de celle-ci (témoignage de Muhammadī p. 5). À noter: les deux reproductions photographiques de la calligraphie *ta^{c}līq* de Mīrzā Laṭīf donneées dans cet ouvrage (pp. 47–8), s'ils attestent d'une incontestable formation classique et d'un respect des canons en vigueur, ne suffisent pas à faire de leur auteur un maître incontesté de cette discipline. L'ouvrage rassemble des *maṯnawī*-s (poèmes composés de distiques à rimes plates), ghazals, *rubā^{c}i*-s (quatrains), *muḫammas* (poèmes ou strophes, ou ensembles de strophes, de cinq vers), *tarjī^{c}-band*-s (poèmes strophiques à refrain) et autres poèmes de forme brève, ainsi que deux récits en vers (*dāstān*-s), "Bahrām et Zuhrā" et "Le dit de Ni^{c}mat-Allàh" (*Qiṣṣa-yi Ni^{c}mat-Allàh*).

quelques variations (*taẕmīn*-s) et poèmes commémoratifs[37]. Mīrzā Laṭīf se place également dans la tradition de poètes lyriques propres à la tradition persane qui s'est développée de manière autonome en Transoxiane, comme les poètes gnostiques Kamāl Ḫūjandī (*c.* 1318/23–1401) et Sayyidā Nasafī (mort entre 1707 et 1711), pour la période pré-soviétique[38], ou le traditionaliste Jawharī Istrawšānī (1860–1945), redécouvert officiellement à une date récente mais considéré dès les dernières années de sa vie, par ses homologues tadjiks, comme un chaînon majeur entre littératures pré-moderne et contemporaine[39]. Mīrzā Laṭīf trouve également son inspiration auprès de Bēdil (1644–1721), champion du "style indien" (*sabk-i hindī*) en vigueur en Asie Centrale persanophone du XVIIe siècle jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Ses vers célèbrent à la fois l'amour, terrestre et gnostique, ainsi qu'une valeur telle que le *tawakkul* (le fait de s'en remettre à Dieu dans une situation contraire, chère à la tradition quiétiste véhiculée en Asie Centrale tant par la culture juridique hanafite que par les voies mystiques de l'islam[40]). L'un de ses deux *dāstān*-s, le "Dit de Ni^c^mat-Allàh", est le récit de vie d'un jeune homme rencontré par le poète plusieurs fois, avant et après l'instauration du régime soviétique, et passé entretemps du statut de mendiant à celui de maître d'école. Mīrzā Laṭīf y suggère en peu de mots, dans des vers brefs et rythmés, le chemin parcouru par le petit peuple de Mu^c^minābād entre l'abolition de l'Émirat de Boukhara et la veille de la collectivisation. Enfin, dans une ligne qui relève davantage de la culture soviétique standard, un petit nombre d'œuvres, de forme très simple pour la plupart, brillent par leur

37 RAHIMZODA, *Soati sa^c^d*:27 (ode à Ḥāfiẓ), 28 (poème intitulé "À l'occasion du cinq-cent-cinquantième anniversaire de Jāmī"), 38–40 (variation sur un *bayt* sapiental de Sa^c^dī), ainsi que les *taẕmīn*-s [poèmes construits sur un ou plusieurs vers d'un auteur classique] à partir de leurs œuvres respectives, pp. 77–9.

38 Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

39 Fils du poète Naẓmī d'Istrawšān (Ura-Teppa), Zufarḫān dit Jawharī, après des études dans les madrasas de Boukhara, avait entamé une carrière de poète de goût classique, spécialisé dans le "style indien" et l'imitation de Bēdil, avant de mettre sa maîtrise des genres traditionnels de la poésie persane, à partir des années 1930, au service de quelques slogans du régime soviétique; ceci ne l'empêcha pas d'être apprécié de ses contemporains et des générations suivantes pour sa manière d'actualiser le discours sapiental et philosophique des poètes classiques. Pour quelques comptes rendus de publications tadjiques récentes sur Jawharī, voir le *Central Eurasian Reader* 1 (2008), notices 545, 550, 556; pour une variation de Mīrzā Laṭīf sur un thème cher à Jawharī, celui du statut des sages et savants (*ahl-i dāniš*, *ḫiradmandān*) dans la société contemporaine, voir le *taẕmīn* publié dans RAHIMZODA, *Soati sa^c^d*:80.

40 Voir par exemple l'étude pionnière de HAMADA, 2001.

traitement de sujets d'actualité (la guerre du Vietnam) ou de circonstance (le quarantième anniversaire de la R.S.S. Tadjique, la réception de l'auteur à l'Union des Écrivains du Tadjikistan)[41].

Au-delà de ces rares sacrifices à l'air du temps, les témoignages recueillis sur sa personnalité présentent Mīrzā Laṭīf comme un parangon de l'honnête homme selon les critères de l'*adab* classique (ensemble de normes éthiques et de sociabilité véhiculées par une littérature didactique en vers et en prose, en arabe et en persan). En effet, les témoignages sur lui le présentent comme un lettré de commerce agréable (*ḫūš-čaqčaq*)[42], doté d'un riche vocabulaire (*luġat-dān*), sans égal dans la maîtrise du discours, sachant agrémenter les assemblées (*maḥfil-ārā:* on eût dit à Paris qu'il "sait dîner") car fin ciseleur d'histoires drôles (*laṭīfa-tarāš*). Grand connaisseur de la littérature persane classique, en particulier du répertoire soufi qu'il connaît sur le bout des doigts (*āṯār-i taṣawwufrā ḫēlē wa ḫēlē ḫūb mēdānīsta ast*), il se montre également dédaigneux des biens de ce monde (*nisbat-i māl u manāl-i duniyā šikasta-nafs*)[43]. Quel que soit le degré de réalité de ces témoignages posthumes, force est de constater qu'ils tressent du poète un portrait cohérent, alimenté aux sources de la tradition. La disparition précoce de Mīrzā Laṭīf devait être saluée par une bordée d'assez grandiloquentes élégies funèbres, sous la plume des poètes de son cercle, Mullā Šarīf, Mūsā Ġulāmī (1909–1971) et Ibrāhīm Jalīlzāda (né en 1936)[44], lesquels contribuèrent ainsi rapidement à normer sa mémoire. Contrairement aux sociabilités littéraires des années 1930 en Asie Centrale, profondément marquées encore de pratique religieuse islamique[45], les témoins récusent toute forme de religiosité aux réunions des Cœurs-clair. Toutefois, les commentaires et les légendes (*riwāyāt*) qui se sont rapidement accumulés sur Mīrzā Laṭīf depuis sa mort ne sont pas, pour certaines, sans évoquer celles associées à la figure de saints. L'un des

41 RAHIMZODA, *Soati saᶜd*:29, 32–3.

42 Il est décrit par son neveu Nūr al-Dīn Šamsoff comme "un rossignol doté de parole" (*bulbul-i gūyā*): entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

43 MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":11, reprenant en grande partie le témoignage de Nāẓim Raḥīmzāda, ainsi que celui de plusieurs membres réguliers du cercle: Mullā Šarīf, son parent Sang-Aḥmad Damīnzāda (qui préfacera l'un des recueils de Mullā Šarīf), Aḥmad Bilālī et Jūra-Ḫān Yatīmoff; sur l'enseignant et poète Mūsā Ġulāmī (1909–1971), qui fut peut-être le collègue voire un possible protecteur de Mīrzā Laṭīf à l'école n° 2, et qui se signale dans l'histoire littéraire de Kūlāb par l'adaptation aux formes traditionnelles de la prosodie persane (ghazal, *rubāᶜī*, *muḫammas*) d'une thématique soviétique, en particulier l'amour de la patrie, voir sa notice biographique par O. NURIDDINOV, in *Kūlob: enciklopediia*:160, ill.

44 MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":11.

45 *Cf.* DUDOIGNON, 2002.

membres du cercle, l'enseignant Ibrāhīm Šukrī (né en 1935), semble avoir joué un rôle dans leur élaboration et dans leur transmission actuelle par les membres les plus jeunes de la famille. C'est à lui que l'on doit en particulier le récit selon lequel, "contrairement à aucun prophète, aucun saint, aucun grand homme[46]", Mīrzā Laṭīf aurait montré la capacité à prévoir, à l'heure près, le moment de son décès: un attribut que l'on retrouve, en fait, dans l'hagiographie orale, en cours de gestation, des saints hommes de l'islam en Asie Centrale soviétique[47]. D'autres *riwāyāt*, transmis notamment par Mullā Šarīf, l'un des principaux compagnons de Mīrzā Laṭīf et le continuateur de son cercle, contribuent également à sanctifier ce dernier, notamment par sa capacité à entrer en contact par le rêve avec le prophète Muḥammad[48].

C'est dire si l'une des fonctions essentielles du cercle des Cœurs-clairs, après la disparition de son initiateur en 1967, a consisté à célébrer sa propre mémoire. Dans ce processus, un rôle particulièrement important est revenu à Mullā Šarīf Sāmiᶜ Ādīnazāda Ḫaṭlānī, dont l'œuvre peut apparaître comme une tentative de prolonger la tradition de poésie persane lyrique et didactique, ainsi que de sociabilité littéraire et savante, représentée à l'époque soviétique par des auteurs comme Jawharī à Istrawšān puis Mīrzā Laṭīf à Kūlāb. Selon son disciple le musicien ᶜUmar Tēmūr (né à Kūlāb en 1952), qui le fréquenta longtemps, Mullā Šarīf était un savant de l'islam (*ᶜālim*) doublé d'un excellent récitant du Coran (*ḥāfiẓ-i Qurᵓān*) et qui, bien qu'auteur d'une œuvre poétique abondante, déclinait l'appellation de versificateur (*šāᶜir*), par égard pour le contenu religieux d'une partie de son œuvre[49]. Fin musicien rompu au maniement du *ṭanbūr* et du *dūtār*, deux instruments à cordes pincées qu'il avait étudiés pendant les années de madrasa à la Mīr-i ᶜArab de Boukhara[50], Mullā Šarīf appréciait de voir ses poèmes mis en musique, notamment par son principal disciple, même s'il dédaignait les chanter lui-même. C'est ce que fit beaucoup, par contre, ᶜUmar Tēmūr dans les toutes dernières années de la vie de son maître, lorsque les médias tadjiks, au premier rang desquels la télévision d'État, tentèrent d'ériger

46 "Yagān payġāmbar, yagān awliyā, yagān buzurg": rapporté par Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

47 Comme dans celle du célèbre *muršid* naqšbandī Īšān ᶜAzīz Ḫwāja, alias Ḥażrat-i Pīr (1888–1976), dans la région de Qurġān-Teppa, voisine de celle de Kūlāb: voir sur lui DUDOIGNON, 2009b.

48 Propos de Mullā Šarīf rapporté par Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

49 Entretien avec A.Z., 2006/05/20.

50 Entretien de S.A.D. avec le musicien Bāzār-ᶜAlī Ibrāhīmoff (né à Kūlāb en 1955, petit-fils de Mīrzā Laṭīf et disciple de Mīrzā Šarīf) à son domicile de Douchanbe, 2006/08/24.

Mullā Šarīf en symbole de la continuité culturelle du Tadjikistan soviétique et actuel, ainsi qu'en parangon de la culture du Ḫaṭlān, après les premières victoires des milices "rouges" de Kūlāb dans la guerre civile de 1992–1997.

2 Mullā Šarīf ou la continuité historique du XXe siècle

Né dans le village de Nawābād (canton de Tehray ou Tēray, aujourd'hui Šūrāābād) à des dates qui oscillent, selon les témoignages, entre 1906 et 1911[51], Mullā Šarīf acquiert sa maîtrise dans la mémorisation et la récitation du Coran d'abord auprès de son père Dāmullā Ādīna-Muḥammad (mort en 1927), un calligraphe, religieux et poète aux fort penchants gnostiques, et de sa mère Marżiyya-Māh, une femme lettrée, puis pendant ses premières années d'études dans les madrasas des villages de Tūdanī et de Wārī. Dans ce domaine, il développa une manière (*sabk*) particulière, sans doute lié à son orientation mystique: son disciple et commentateur ᶜUmar Tēmūr n'invoque-t-il pas, pour qualifier le regard de Mullā Šarīf sur cette part de son activité, le *ᶜilm-i ḥāl* ("science de l'extase", souvent opposée au *ᶜilm-i qāl* ou "science de la Parole", une notion désignant en Asie Centrale les disciplines coraniques et dérivées)[52]? Le déclenchement des premières répressions de masse à l'encontre des religieux de

51 La date de 1906 est celle qu'aurait confiée Mullā Šarīf lui-même, "une bonne centaine de fois", à Nūr al-Dīn Šamsoff: entretien de ce dernier avec S.A.D., 2005/09/23; la date de l'hiver 1907, reprise par une majorité d'auteurs, est donnée par Abdulhai MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī" [Le livret de Sāmiᶜ Ādīnazāda Ḫaṭlānī], in XATLONĪ, *Daftari sabz* (*supra* note 5):6–163, en part. 22 (ce long article constitue l'étude la plus complète à ce jour sur la vie et l'œuvre de Mullā Šarīf; il est alimentée d'innombrables témoignages oraux de familiers (dont Nūr al-Dīn Šamsoff a toutefois été tenu à l'écart, pour des raisons inconnues de nous), ainsi que de pièces des archives personnelles de Mīrzā Šarīf, conservées par l'un de ses trois fils et le seul survivant, Ḥājjī ᶜAbd al-Rašīd Ādīnayeff (né en1958), aujourd'hui établi dans un village de la périphérie sud-est de Douchanbe, Sabzī-Kār, à un kilomètre et demi du sanctuaire du grand saint naqšbandī du XVe siècle Mawlānā Yaᶜqūb Čarḫī); la date de 1911 se trouverait, selon Nūr al-Dīn Šamsoff, dans une collection de poèmes de Mullā Šarīf publiée à Kūlāb en 2003 (*Dili sadpora* [Le cœur en miettes], éd. S. Rahmon, intro. Sangahmad Daminzoda, Kūlāb: Sada, 2003), que nous n'avons pu nous procurer mais qui est réputé dans la critique briller par ses approximations historiques et philologiques malgré la participation directe aux réunions des Cœurs-clairs de son introducteur, un enseignant du secondaire, Sang-Aḥmad Damīnzāda (né comme Mullā Šarīf dans le village de Nawābād, en 1934).

52 Entretien avec A.Z., 2006/05/20.

l'islam, en 1927, force à la fuite Dāmullā Ādīna-Muḥammad, qui meurt cette année-là dans la clandestinité tandis que sa maisonnée va trouver refuge, pour sept ans, en Afghanistan. Trois jours à peine après son retour au début du printemps 1934, Mullā Šarīf voit la bibliothèque qu'il a en partie héritée de son père[53] brûlée devant ses yeux par les agents du N.K.V.D. Le lendemain, il est jeté en prison à la garnison de Sarčašma, en compagnie d'orfèvres avec lesquels il s'est entretemps associé en affaires. (Les campagnes d'arrestations des années 1932 à 1934 sont associées à une vaste confiscation de l'or conservé dans des mains privées.) Transféré en juin à la prison de Kūlāb, où sont détenus de très nombreux religieux de la région, puis à celle du N.K.V.D. de Stalinabad (actuelle Douchanbe), Mullā Šarīf est déporté dans des camps de la région de Moscou, puis à Ouglitch où il apprendra des rudiments de russe. Libéré en 1944, il est autorisé à s'établir comme simple kolkhozien dans le nord du Tadjikistan, à Leninabad (Khoudjand) d'abord, puis à Ūrā-Teppa. Dans cette dernière ville à la forte identité historique, ancien siège d'une principauté semi-indépendante, Mullā Šarīf se lie avec la principale figure du milieu littéraire local, Jawharī Istrawšānī (arrêté, lui aussi, au milieu des années trente et qui mourra le 16 février 1945)[54], dont l'œuvre, également appréciée de Mīrzā Laṭīf, exercera une influence sensible au cours des décennies suivantes sur le développement des Cœurs-clairs de Kūlāb. La réouverture partielle, en 1947, de la grande madrasa Mīr-i ᶜArab de Boukhara permet à Mullā Šarīf de reprendre des études religieuses. Il en profite pour perfectionner sa maîtrise de la musique, ainsi que de la calligraphie arabe avec Mīrzā Ḥusayn Andījānī, un petit-fils du maître Dūst-Muḥammad "Zarrīn-Qalam" (Calame d'Or) de Kokand[55]. Mullā Šarīf doit

53 Elle était alors, selon son propre témoignage, composée d'une centaine d'ouvrages, parmi lesquels la poésie classique de Ḥāfiẓ et Saᶜdī, les grands traités d'Ibn Sīnā, dont le célèbre *Qānūn*, ainsi que des manuels d'enseignement en madrasa (MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":54).

54 Sur ce personnage, voir *supra* note 39. Mullā Šarīf racontera plus tard avoir passé le plus clair de ses nuits dans la compagnie du poète à déclamer et commenter les classiques persans Ḥāfiẓ, Bēdil, Ṣāᵓib, ainsi que des poètes modernes persans d'Asie Centrale, d'inspiration réformiste, Šāhīn (*supra* note 18) et Ṭuġral (1865–1919), tous deux très appréciés de l'intelligentsia tadjique contemporaine: voir la relation de MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":61; voir aussi A. ABDURAHIMOV, "Zufarkhon Javharī va Someᶜ Odinazoda" [Ẓufarḫān Jawharī et Sāmiᶜ Ādīnazāda], *Javononi Tojikiston* (Douchanbe) 2001/50:6.

55 Témoignage rétrospectif de son fils Ḥājjī ᶜAbd al-Rašīd recueilli (le 2001/06/19) par MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":106.

cependant interrompre ces études quatre ans plus tard[56] car, en janvier 1951, il est à nouveau incarcéré, en même temps que plusieurs de ses maîtres, à la prison du N.K.V.D. à Boukhara comme "auteur de poésie antisoviétique". Condamné cette fois à quinze ans de prison, Mullā Šarīf est déporté successivement dans plusieurs camps du Goulag disséminés sur le territoire de la R.S.S. Ouzbèque[57]. Loin de constituer un événement isolé, cette série d'arrestation s'inscrit dans une suite de campagnes de répression des religieux musulmans d'Asie Centrale, dont témoigne la biographie de plusieurs grandes figures contemporaines de l'islam dans la R.S.S. Tadjique[58].

Bénéficiant de l'amnistie de novembre 1955, Mullā Šarīf peut rentrer dès le mois suivant à Kūlāb, où il va officier pendant dix-huit années comme simple gardien, une profession couramment exercée par les religieux musulmans en Asie Centrale au cours des décennies qui suivent les retours massifs du Goulag. En effet, de nombreux "mollahs" barrés des emplois publics trouvent dans ce métier un refuge commode et qui leur permet souvent, grâce aux nombreux jours de congé qu'il leur procure, d'exercer quelque activité en rapport avec leur statut. Ainsi, selon l'un de ses fils, Ḥājjī ᶜAbd al-Rašīd[59], Mullā Šarīf aurait fini par faire office d'imam au complexe de Mīr Sayyid ᶜAlī Hamadānī, le lieu saint islamique le plus fréquenté, hier comme aujourd'hui, de la province du Ḫaṭlān. En attendant, Mullā Šarīf parvient à intégrer, à la capitale Stalinabad, le cercle étroit des disciples directs de Qārī Muḥammad-Jān Rustamzāda, alias Mawlawī Hindūstānī (1892–1989)[60], imam du sanctuaire naqšbandī de Mawlānā Yaᶜqūb

56 A. ABDURAHIMOV / A. RAHMON, "Someᶜ", in A. Q. Qurbonov *et al.*, éds., *Enciklopediai adabiiot va sanᶜati tojik*, III, Douchanbe: Sarredakciiai Enciklopediiaii millii tojik, 2004:134, ill.

57 Tavaqsoy, Bekobod, Andijan, Chirchiqsaroy, puis Tachkent: MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":65.

58 Comme par exemple celle d'un important *šayḫ* naqšbandī-mujaddidī du Tadjikistan central, Īšān Miyān Faẓl Naqšband Ḫān (1898–1977), arrêté en 1952 et déporté en compagnie de quelque quatre-vingt "mollahs": voir à son sujet DUDOIGNON, 2009c et 2009d (ce second article portant sur le processus hagiographique dont fait l'objet cette figure).

59 Propos rapporté par MAHMADAMINOV, *ibid.*:68. Toujours en 1955, selon Mahmadaminov, Mullā Šarīf épouse en secondes noces Nihāl Bī Šamsowa (née en 1940), sœur aînée de Nūr al-Dīn Šamsoff (auquel nous devons la date de naissance de cette dernière, au lieu de 1938 comme indiqué par MAHMADAMINOV, *ibid.*:70).

60 Sur ce personnage et son milieu, voir notamment BABADJANOV/MUMINOV/OLCOTT, 2004:43–59; BABADJANOV/KAMILOV, 2006:426–8. À cette époque et jusqu'au milieu des années 1980, il est rare que les cours dispensés à Douchanbe par Mawlawī Hindūstānī, très surveillés par la police politique, attirassent à la fois plus de quatre ou cinq jeunes auditeurs.

Čarḫī dans la région de Douchanbe, mais aussi et surtout l'un des très rares et sans doute le plus célèbre des théologiens hanafites et commentateurs (*mufassir*-s) du Coran alors actifs sur le territoire de la R.S.S. Tadjique. L'élégie funèbre (*marṯiyya*) que Mullā Šarīf dédiera à son maître en 1989[61] exprime la dette profonde de l'élève pour son apprentissage du commentaire coranique, mais aussi de la culture islamique dans son entier. Car cette formation comprend, outre l'étude de l'arabe classique, des sciences du Coran et du Hadith (*ḥifẓ*, *qirāʾat*, *tajwīd*, *tafsīr*), les principales "sciences officielles" (*ᶜulūm-i rasmiyya*) enseignées en madrasa (au premier rang desquelles la jurisprudence [*fiqh*] hanafite et la logique [*manṭiq*]), ainsi que la typologie des styles calligraphiques arabes, le commentaire de poètes persans classiques tels Saᶜdī et Bēdil, la géométrie et l'histoire[62]. Le quiétisme politique prôné par Mawlawī Hindūstānī, son refus d'une lutte armée pour l'islam (le "petit jihad", *jihād al-ṣaġīr*) promis à l'échec contre un adversaire soviétique largement supérieur, son insistance sur la notion de remise des destins individuels entre les mains de Dieu (*tawakkul*), sa valorisation de la faculté de supporter patiemment (*ṣabr*) les épreuves envoyées au croyant devaient être beaucoup cultivés à Kūlāb par les poètes du cercle des Cœurs-clairs. De telles notions occupent une position centrale, en particulier, dans l'œuvre poétique respectif de Mīrzā Laṭīf et de Mullā Šarīf.

À partir du printemps 1962 et jusqu'à sa mort le 10 octobre 1995, le second devient à Kūlāb une personnalité-phare du cercle organisé d'abord autour du premier, son aîné de quelques années à peine. Ce statut, Mullā Šarīf le doit à l'abondance et à la qualité de son œuvre poétique personnel, commencé dès l'âge de dix-huit ans (mais perdu pour toute la période antérieure à son premier retour de déportation)[63]. Bien attestée parmi les membres de son cercle rapproché,

61 XATLONĪ, *Daftari sabz*:362–6.

62 Maḫdūm Burhān al-Dīn (né en 1938, élève de Mawlawī Hindūstānī de la fin des années 1960 à la mort de ce dernier en 1989), entretien avec S.A.D., 2004/08/04.

63 Sa première publication, signée Mirzo Šarif Odinaev, est une pièce lyrique non dépourvue d'équivocité: "Boġi barozi mo" [Notre jardin des grâces], in M. Rahimī, éd., *Tilloi Tojikiston* [L'or du Tadjikistan], 2, Stalinabad (Douchanbe): Našrdavtojik, 1947:20–1. Toutefois la véritable découverte de l'œuvre de Mullā Šarīf par le grand public n'interviendra pas avant sa publication en recueils successifs à partir de 1990, lesquels brillent souvent par de grossières erreurs de transcription de l'alphabet arabe à l'alphabet cyrillique (sur cet aspect, voir MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":133–8). Le corpus de l'œuvre est conservé sous forme de manuscrit par le survivant des trois fils de Mīrzā Šarīf, Ḥājjī ᶜAbd al-Rašīd. C'est sur la base d'une étude critique de ces manuscrits et des éditions des années 1990 à 2003 qu'a été édité en 2004 le "Cahier vert" (*supra* note 5), véritable *dīwān* constitué de transcriptions en cyrillique par les enfants et les disciples du

l'autorité intellectuelle et religieuse exercée par Mullā Šarīf pendant toutes ses années de présence au sein des Cœurs-clairs s'explique également par son pedigree de Boukhara. Sa science de la mémorisation, de la déclamation et du commentaire du Coran, son incontestable talent de calligraphe et sa maîtrise du persan le plus savant, acquise par l'apprentissage des dictionnaires persans prémodernes *Ġiyāṯ al-luġāt* et *Burhān-i qāṭiᶜ*, l'imposèrent aux côtés de Mīrzā Laṭīf dans un paysage intellectuel musulman dévasté dans les répressions successives des années 1930 et du début des années 1950. Les sermons thématiques (*amr-i maᶜrūf*) et les oraisons coraniques calligraphiées (*duᶜā-yi ḫaṭṭ-i Qurʾān*) de celui qui se fait parfois appeler "Qārī Mullā Šarīf Kūlābī" passent pour les plus courus et demandés de Kūlāb à la fin de la période soviétique et au début de l'indépendance[64], en particulier pendant la période durant laquelle l'autorité de la *qāżiyyat* de la république, dirigée par le très politique Ḥājjī Akbar Tūrajānzāda (en poste de 1988 aux premières semaines de 1993), est battue en brèche dans le sud comme dans le nord du Tadjikistan. Le prestige dont il jouit en général auprès de ses contemporains, Mullā Šarīf le tire également de sa lecture des livres des orientalistes russes et soviétiques, dont sa bibliothèque semble avoir comporté certains volumes même si, soucieux d'extrême confidentialité, il en refusa toujours l'accès aux membres de sa parentèle[65].

---

poète. Précédé d'une importante biographie, le corpus est composé de quarante-neuf ghazals dont trois en ouzbek et un en mode *šīr u šakar* (persan/ouzbek), 9 *muḫammas* dont un *šīr u šakar* persan/russe, quarante *musaddas* (poèmes ou strophes, ou ensembles de strophes, de six vers), cinq *maṯnawī*-s, une *qaṣīda* (ode), deux *qiṭᶜa*-s (poèmes présentant la forme d'un fragment de *qaṣīda*), vingt-et-un *rubāᶜī*-s, un *dūbaytī* (poème de deux distiques), quinze *marṯiyya*-s (élégies funèbres, particulièrement intéressantes pour la reconstitution des affinités intellectuelles et personnelles de leur auteur), enfin cinq *bayt*-s (distiques) et trois *murabbaᶜ*-s (épigrammes de quatre distiques) isolés.

64 Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

65 Témoignage de son jeune beau-frère Nūr al-Dīn Šamsoff (entretien avec S.A.D., 2005/09/23), lequel mentionne, parmi les livres de chevet de Mullā Šarīf: 1) l'édition par Aleksandr N. Boldyrev (1909-) de l'"Histoire du Badaḫšān", texte composite du début et de la fin du XIXᵉ siècle, dû à deux auteurs successifs, Mīrzā Sang-Muḥammad Badaḫšī et Mīrzā Fażl Bēk Surḫafsar (*Taʾrīh-i Badahšān / Istoriia Badahšana*, éd. A. N. Boldyrev, Leningrad [Saint-Pétersbourg]: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1959; nouvelle éd. par Ġolib Ġoibov & Mahmudjon Kholov, Douchanbe: *s.n.*, 2007, compte rendu à paraître par l'auteur de ces lignes dans le *Central Eurasian Reader* 2 (2010), sous presse); 2) les études d'histoire de la littérature persane gnostique d'Asie Centrale par Evgenii E. Bertel's (1890–1957), auteur notamment d'une célèbre monographie sur "Le soufisme et la littérature soufie" parue en volume huit ans seulement après la mort de son auteur (*Sufizm i sufiiskaia literatura*, éd. M.-N. O. Osmanov sous la direction d'A. N. Boldyrev, Moscou: Izdatel'stvo

Contrairement à Mīrzā Laṭīf, dont la disparition précoce, près de vingt-cinq ans avant l'indépendance du Tadjikistan, a favorisé chez ses disciples le phénomène de sanctification, Mīrzā Šarīf, ayant fait à la fin de sa vie l'objet d'un début de médiatisation, est aujourd'hui perçu de manière contrastée chez ses anciens familiers et dans l'audience beaucoup plus vaste des téléspectateurs de ses dernières années. L'un de ses héritiers directs, ᶜUmar Tēmūr, a sur son maître un récit tout en simplicité, le présentant en *ḥāfiẓ* du Coran, en *ᶜālim*, gnostique (*ᶜārif*, *ṣūfī*), sans chercher toutefois à le sanctifier: musicien séculier, ᶜUmar reste dans un registre personnel, évoquant une relation intime qu'il rattache à sa propre spiritualité, insistant sur le fait que leurs séances restaient secrètes ("j'allais le voir la nuit, dans la montagne..."[66]). Également détenteur d'une part de sa mémoire, Nūr al-Dīn Šamsoff insiste par contre sur l'esprit religieux de Mullā Šarīf, sur son dédain des biens de ce monde et sur le dégoût que lui inspira le matérialisme dominant des premières années de l'indépendance. Avec le monde politique, les liens de Mullā Šarīf semblent être restés assez distants: comme son maître Mawlawī Hindūstānī, le poète semble s'être satisfait de la libération du culte religieux dans les dernières années de la période soviétique et désapprouvé l'action des jeunes mollahs plus radicaux du sud tadjik en faveur d'une politisation de l'islam. Horrifié par les manifestations violemment réprimées de février 1990 à Douchanbe, il entérine la domination de la faction "rouge" procommuniste dans la ville de Kūlāb dès les violences du printemps 1992[67], avant de célébrer la victoire du Front Populaire[68]. Selon les témoignages de ses proches, il préserve pendant toute cette période de bonnes relations avec Mullā Ḥaydar, le tonitruant leader religieux des "rouges" de Kūlāb au début de la guerre civile, et l'une des principales figures charismatiques du Front Populaire

---

Nauka, Glavnaia redakciia naučnoi literatury, 1965), mais qui devait exercer une influence longtemps insoupçonnée dans les cercles mystiques d'Asie Centrale, pendant les dernières décennies de la période soviétique.

66 Entretien avec A.Z., 2006/05/20.

67 Comme le suggère une élégie funèbre dédiée à l'un des principaux chefs de guerre de cette faction, Langarī Langariyeff: *Daftari sabz*, 368–70. (À noter: ce Langarī a donné son nom actuel à la ci-devant rue Pervyi Mai, ancienne rue des Qawwāl-s.)

68 Sur son lit de mort en 1995, raconte Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff (né en 1937 et dont le père était, comme son surnom l'indique, d'origine afghane), témoin très nostalgique de la période soviétique (entretien avec A.Z., 2005/12/13), Mullā Šarīf aurait confié aux membres réunis du cercle regretter avoir commencé toutes les réunions de ce dernier par une séance collective de crachat sur le portrait de Staline suspendu au mur de chaque maison, dénonçant la responsabilité des mollahs pour seize ans de conflit inutile en Afghanistan et la guerre civile entre Tadjiks.

du Tadjikistan jusqu'à l'accord de paix de 1997, avec lequel Mullā Šarīf fut amené à partager de nombreuses cérémonies dans les dernières années de sa vie[69]. Les funérailles de Mullā Šarīf au cimetière de la Qalᶜača de Kūlāb, le 11 octobre 1995, drainèrent une foule considérable: les interdits de la période soviétique ayant été levés, une part importante du personnel enseignant de l'Université de Kūlāb, parmi lequel de nombreux disciples de Mullā Šarīf, purent accompagner le défunt jusqu'à sa dernière demeure.

Créé au tournant des années 1950 et 1960[70], le cercle (*maḥfil*) ou école (*maktab*) littéraire[71] dit des Cœurs-clairs ou des Jeunes-poètes n'attira, pour sa session initiale au domicile de Mīrzā Laṭīf, qu'une petite dizaine de participants[72]. Il y fut convenu que, conformément aux sociabilités coutumières

69 Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

70 Dès 1958 selon le témoignage oral de Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec S.A.D., 2005/09/23); au tout début des années 1960 si l'on se réfère à MUHAMMADĪ ("Gavharafšon":11–2); en 1967 seulement si l'on se reporte au témoignage de Mullā Šarīf rapporté par MAHMADAMINOV ("Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":85–7, 99–100). Ce qui est probable, c'est que les réunions du cercle soient passé par des périodes de hautes et de basses eaux entre la fin d'une période de politique libérale à l'égard des sociabilités religieuses en 1958, les vagues de fermetures de mosquées et de répressions des années 1959 à 1963, et le relâchement relatif de la seconde moitié des années 1960.

71 Le cercle est assez communément désigné sous les termes persans *majlis-i adabī* (assemblée littéraire) par Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec S.A.D., 2005/09/23) et *maḥfil-i adabī* (cénacle littéraire) par Muḥammadī ("Gavharafšon":11–2) et Rajab-ᶜAlī Naẓaroff (entretien avec A.Z., 2005/12/13), ainsi que sous le vocable bilingue russe-tadjik d'ascendance coloniale (car il est emprunté aux sociétés savantes russes de l'époque tsariste en Asie Centrale) *kružok-i adabī:* Bārān Fayżiyeff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23. Lors de cet entretien toutefois, l'un des neveux de Mīrzā Laṭīf alla jusqu'à employer le terme d'"école" (*maktab*) pour désigner les Rawšan-Dilān, désignation suggérée une première fois par Muḥammadī ("Gavharafšon":12: "En réalité, le cénacle lettré mis sur pieds à Kūlāb avait par son niveau la dimension d'une école littéraire."). L'appellation des "Jeunes Poètes" a été proposée au cours de l'entretien mené par S.A.D. le 2005/09/23 chez Nāẓim Raḥīmzāda par un neveu de celui-ci, informé dans sa jeunesse des assemblées du cercle par l'un de ses professeurs, Ibrāhīm Šukrī, alias Šukr-Allāh Istrawšānī, un universitaire et versificateur natif d'Ura-Teppa, dans le nord de la république, où il est retourné s'établir à sa retraite (sur lui et ses relations avec Mīrzā Šarīf, voir notamment MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":89–95; Mullā Šarīf lui dédie un ghazal: *Daftari sabz*:194). Cette appellation est parfois réservée au cénacle assemblé à Kūlāb après la mort de Mīrzā Laṭīf autour de Mīrzā Šarīf.

72 Entre sept et dix selon Muḥammadī ("Gavharafšon":11–2) qui relaye le témoignage d'Ibrāhīm Jalīlzāda (1936–1998), journaliste et poète originaire de Muᵓmināābād, familier de Mīrzā Laṭīf, membre du cercle et qui deviendra à la fin de l'époque soviétique un chantre

couramment désignées au Tadjikistan sous le terme de *gaštak*-s[73], le cercle se réunirait le samedi tour à tour au domicile de chaque membre. Les participants s'assemblaient après déjeuner, pour des banquets (*ziyāfat*-s) qui pouvaient durer jusqu'au milieu de la nuit, voire jusqu'à l'aube[74]. Le nombre de présents devait atteindre rapidement une vingtaine[75], mais le cercle se heurta à plusieurs reprises à des mesures de prohibition, sous l'accusation d'activité religieuse illégale, obligeant les participants à toujours plus de discrétion. Nonobstant ces interdits, l'abondance relative qui régnait alors sur les marchés d'Asie Centrale et la protection de quelques notables, directeurs de magasins ou d'abattoirs, permettait aux membres du cercle d'organiser, à tour de rôle, de généreuses réceptions[76]. Témoins oculaires, dans leur jeunesse, des assemblées des Cœurs-clairs, Nāẓim Raḥīmzāda et Nūr al-Dīn Šamsoff les remémorent comme cercles littéraires tournés vers la lecture et l'analyse poétique (*ši*ᶜ*r-ḫwānī*, *taḥlīl-i š*ᶜ*ir u kitāb-ḫwānī*), les joutes rhétoriques en vers (*mušā*ᶜ*ira*-s) ainsi que des causeries (*ẓarāfat-gūyī*) et des concours de plaisanteries (*naql u šūḫī*)[77], dans un registre de soties et fantaisies qui était celui des sociabilités lettrées et savantes de l'Émirat de Boukhara jusqu'au tournant des années 1920[78]. Les auteurs visités sont les

---

des gloires artistiques et politiques locales (on lui doit ainsi, en 1994, une biographie toute en éloges du nouveau président Imām-ᶜAlī Raḥmān; sur lui, voir D. ŠARIF, "Jalilzoda, Ibrohim", in *Kūlob: enciklopediia*:594, ill.).

73 Voir *supra* note 6. Lorsque S.A.D. lui demanda, à brûle-pourpoint, si la sociabilité constituée par le cénacle des Cœurs-clairs après la mort de Mīrzā Laṭīf pouvait être qualifiée de *gaštak*, Nūr al-Dīn Šamsoff bondit sur son siège en répondant: "Ouiiii! C'est tout à fait cela, ce cercle était une sorte de *gaštak* qui se réunissait tantôt chez Mīrzā Šarīf, tantôt chez Oncle Burhānoff" (entretien du 2005/09/23). Ce dernier, ᶜAbd al-Ḥalīm Burhānoff, oncle paternel de Nūr al-Dīn Šamsoff, serait le personnage de gauche sur la phonographie *infra* montrant Mullā Ġulām.

74 Nāẓim Raḥīmzāda et Nūr al-Dīn Šamsoff, entretiens avec S.A.D., 2005/09/23.

75 Jamais moins d'une dizaine selon Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23; jusqu'à une quarantaine après 1967, selon les estimations les plus hautes: MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":100–1.

76 Témoignage du poète Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff recueilli par Mahmadaminov le 2003/12/05 ("Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":101); Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

77 Ibrāhīm Jalīlzāda relayé par MUHAMMADĪ ("Gavharafšon":12); Nāẓim Raḥīmzāda (qui fut dans sa jeunesse un témoin oculaire de ces assemblées), entretien avec S.A.D., 2005/09/23; MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":100–1.

78 Représentées, entre autres, par le célèbre cercle de lettrés, richement documenté, entretenu chez lui à Boukhara par l'éminent juriste Mīrzā Muḥammad-Šarīf-i Ṣadr, alias Żiyā (1867–1932): *cf.* DUDOIGNON, 1996:144–5; *ibid.*, 2004b:1097–8.

classiques persans Mawlānā, Ḥāfiẓ, Saᶜdī, Jāmī, Bēdil, ainsi que les auteurs propres à la tradition persane qui se développe en Asie Centrale du XVIᵉ au XXᵉ siècle: Sayyidā Nasafī, Ṭuġral, Jawharī Istrawšānī. S'il bénéficie longtemps de la fréquentation de nombreuses figures de la communauté lettrée de Kūlāb, parmi lesquels plusieurs enseignants et universitaires, le cercle des Cœurs-clairs semble s'être étiolé une première fois après la mort précoce de son "leader" (*ṣāḥib*) initial Mīrzā Laṭīf en août 1967[79]. Reconstituées et poursuivies, un temps, sous la direction de Mullā Šarīf, ces sociabilités[80] sont de nouveau mises à mal, dès la veille de l'indépendance, par la longue maladie puis par la mort de Mullā Šarīf en 1995[81]. D'autres cénacles verront le jour, à partir de la perestroïka, comme les "Bienveillants" de Ḫayr al-Dīn Qurbānoff ou le "Vol du Faucon" de Nūr al-Dīn Šamsoff[82]. L'histoire de ces derniers s'inscrit toutefois dans un contexte radicalement différent de celui de la période soviétique, et gagne donc à être rapprochée de celle des clubs et associations politiques qui se multiplièrent au Tadjikistan à partir de l'arrivée au pouvoir de Mikhaïl Gorbatchev[83].

79 "Lorsque mon père mourut, ces assemblées disparurent": Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec S.A.D., 2005/09/23, aussitôt confirmé ("tout fut interrompu") par Bārān Fayżiyeff au cours du même entretien; voir aussi MAHMADAMINOV ("Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":85–6) sur la position de leader exercée par Mīrzā Laṭīf dans les sociabilités littéraires de Kūlāb.

80 Selon les témoignages en grande partie concordants de Nūr al-Dīn Šamsoff et de Nāẓim Raḥīmzāda (entretiens successifs avec S.A.D., en présence de Bārān Fayżiyeff, le matin et l'après-midi du 2005/09/23), on y retrouve, outre Aḥmad Bilālī, Mūsā Ġulāmī, Ibrāhīm Jalīlzāda et Ibrāhīm Šukrī, déjà mentionnés, l'enseignant, journaliste, traducteur et poète Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff, qui sera l'un de nos principaux, quoiqu'inexacts parfois, informateurs oraux, ᶜAbd al-Ḥalīm Burhānoff, oncle paternel de Nūr al-Dīn Šamsoff, Ḥabīb-Allàh Dawlatoff, Naẓar Šarīf, un certain Bābā Madāḫir, le poète ᶜAšūr Ṣafar qui a rejoint le groupe peu de temps avant la mort de Mīrzā Laṭīf (MUHAMMADĪ, "Gavharafšon":12), ainsi qu'un personnage important et sur lequel nous allons bientôt revenir: Mullā Ġulām "Qawwāl", éminent représentant de la minorité ethnique et groupe de statut dit des "Rhapsodes" (le témoin le plus loquace sur la participation de ce dernier aux sociabilités littéraires de Kūlāb est Nūr al-Dīn Šamsoff, lors de l'entretien accordé à S.A.D. le 2005/09/23).

81 Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23.

82 *Supra* note 18.

83 Comme l'association Āškārā (traduction tadjique de "glasnost"), une alliance de cols blancs et de commerçants militant pour une meilleure représentation de la population de Kūlāb dans les instances dirigeantes de la ville et de la région. L'association devait embrasser le camp des milices communistes pendant la guerre civile et payer à cette dernière un lourd tribut: *cf.* BABAK/VAISMAN/WASSERMAN, 2004:308–12.

Rétrospectivement, le cercle animé par Mīrzā Laṭīf puis par Mullā Šarīf apparaît d'abord comme un conservatoire, perçu comme tel par les autorités politiques régionales, de la culture voire de l'identité de la ville de Kūlāb et de la province du Ḫaṭlān[84]. Au-delà de cet aspect de valorisation de la tradition culturelle régionale, à l'origine d'un puissant courant régionaliste aujourd'hui vivace dans l'intelligentsia d'académie de Douchanbe, les premiers historiographes tadjiks du cercle des Cœurs-clairs et de ses deux principales figures se sont également efforcés, dans les années 1990, de les présenter comme autant d'héritiers directs et de continuateurs de la littérature réformiste (*jadīd*) du début du XXe siècle, représentée par des auteurs de langue persane tels que les célèbres Behbūdī (1875–1919) et ᶜAynī (1875–1954)[85]. L'objectif plus ou moins avoué de cette identification consiste à nuancer l'amalgame historique fait par nombre de chroniqueurs entre la faction "kūlābī-e" ou "ḫaṭlānī-e", qui domina l'Émirat de Boukhara des années 1870 à l'été 1920, et les tendances politiques les plus conservatrices de l'Asie Centrale à cette époque, les Kūlābī-s étant fort souvent présentés comme les pires ennemis du mouvement *jadīd*[86], aujourd'hui pleinement réhabilité après une longue censure pendant la période soviétique. De tels débats historiographiques ne sont pas anodins: ils opposent au Tadjikistan, depuis l'indépendance, les partisans d'une valorisation de l'héritage de Boukhara à ceux tentés de présenter le Ḫaṭlān et plus largement l'ancienne Bactriane comme le creuset par excellence de la nation tadjique moderne. Au risque de nuire à l'idée d'une continuité historique du Ḫaṭlān et du Tadjikistan au XXe siècle, tout rapprochement historique entre les Cœurs-clairs et le mouvement

84 Auxquelles Mīrzā Laṭīf comme Mullā Šarīf consacrent quelques poèmes, dont le nombre semble être toutefois resté très limité: *cf.* RAHIMZODA, *Soati saᶜd*:26; ODINAZODA XATLONĪ, *Daftari sabz*:203–5. Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec S.A.D., 2005/09/23) raconte aussi volontiers l'anecdote de la visite à son père d'un universitaire tadjik venu interroger ce dernier sur une polémique en cours à propos de l'origine du nom de la province, opposant les partisans de la version "Qaṭᶜān zamīn" (territoire "coupé" des régions avoisinantes) à ceux de "Ḫaṭlān zamīn", version correcte rattachée par Mīrzā Laṭīf au terme arabe *ḫaṭal* [cheval], la province étant présentée par les géographes anciens comme réservoir historique de chevaux pour tout le Moyen-Orient et le sous-continent indien. D'aucuns renchérissaient en affirmant que le Ḫaṭlān avait une histoire bien avant l'arrivée des Arabes, et que nombre de ces derniers moururent au cours de la conquête, d'où une troisième hypothèse: celle de Qatlān zamīn ("terre de massacre") que n'eussent pas désapprouvée les nombreuses victimes des tueries de 1992, à l'orée d'une guerre civile qui fut, dans la région, exceptionnellement sanglante.

85 En particulier MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":147–8.

86 DUDOIGNON, 2004b:1134–5.

jadīd paraît injustifié, dans la mesure où ni les sociabilités littéraires de Kūlāb ni l'œuvre respectif de Mīrzā Laṭīf et de Mullā Šarīf ne portent la moindre empreinte d'une telle influence. Par contre, il est indéniable qu'un poète traditionaliste plus tardif tel Jawharī Istrawšānī (1862–1945), dont nous avons évoqué l'influence sur les deux poètes de Kūlāb, procède, lui, d'une histoire littéraire véritablement partagée.

C'est également le cas d'un auteur ouvertement gnostique du début de la période soviétique, le poète, saint et martyr (il fut fusillé par l'Armée Rouge) naqšbandī-mujaddidī, apôtre des affiliations confrériques multiples, Šayḫ ᶜAbd al-Ḥayy Mujaḫarfī (1867–1931)[87], natif de la haute vallée du Qarātēgīn, où ses œuvres ont longtemps circulé sous le manteau, et parfois mentionné de nos jours comme un inspirateur des Cœurs-clairs[88]. Si l'appel au jihad lancé par Šayḫ ᶜAbd al-Ḥayy contre les bolcheviks, ses eulogies des quatre premiers califes et de Bahāᵓ al-Dīn Naqšband n'ont guère trouvé d'écho (c'est même le moins que l'on puisse dire) ni chez Mīrzā Laṭīf ni chez Mullā Šarīf, par contre son exhortation répétée à cultiver toutes les sciences islamiques (c'est-à-dire à la fois le *ᶜilm-i qāl* et le *ᶜilm-i ḥāl*, ainsi que la médecine et la philosophie sapientale: *ḥikmat*), son refus de se cantonner à une voie mystique particulière[89] et sa fascination pour le style et la gnose de Bēdil sont autant de traits que l'on retrouve chez ses lointains émules les poètes de Kūlāb. Or le vif intérêt personnel de Mullā Šarīf pour la Čištiyya est relaté par certains témoins proches du cercle[90]. Il semble d'ailleurs que les Cœurs-clairs aient cherché la comparaison avec les autres foyers de poésie religieuse et gnostique de la R.S.S. des Tadjiks, le Qarātēgīn en particulier, Mullā Šarīf n'hésitant pas, dans l'une des deux élégies funèbres qu'il consacre à Mīrzā Laṭīf, à qualifier le cénacle de "jardin de la gnose" [*bāġ-i ᶜirfān*][91]. Si nous continuons de nous appuyer sur nos témoignages oraux, l'affiliation à la Čištiyya se retrouve au moins chez un autre membre des

87 Pour de rares études littéraires sur l'œuvre de Šayḫ ᶜAbd al-Ḥayy, voir HABIBOV, 1984a:207–16; *ibid.*, 1984b:112–7; MUHAMMADĪ XUROSONĪ / KARIM, 2003 (introduction à la réédition en caractères cyrilliques du *Mufīż al-anwār* ["Verseau des lumières"] et du *dīwān* poétique de Šayḫ ᶜAbd al-Ḥayy, lithographiés une première fois en un volume en 1325/1907/8, d'après un manuscrit autographe de l'auteur).

88 Notamment par MAHMADAMINOV, "Kornomai Somei Odinazodai Xatlonī":147–8.

89 Outre la Naqšbandiyya, Mujaḫarfī cultiva les enseignements de la Qādiriyya, de la Kubrawiyya et de la Čištiyya.

90 Notamment par Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, petit-fils adoptif et confident de Mullā Ġulām "Qawwāl": entretiens avec A.Z., 2006/12/03 et 2006/12/08.

91 *Daftari sabz*:338–9.

Cœurs-clairs: Mullā Ġulām "Qawwāl"[92] lequel, comme nous le suggérions en introduction, nous intéresse à beaucoup plus d'un titre.

Mullā Ġulām (au centre) en compagnie de familiers (cliché de S.A.D. à partir d'un document non daté, collection particulière, quartier dit du Mail des Rhapsodes, Kūlāb).

3 Mullā Ġulām: entre émulation et stigmatisation

Certes, contrairement à Mīrzā Laṭīf et à Mullā Šarīf, objets d'un processus hagiographique engagé, pour le premier, depuis plusieurs décennies, pour le second de son vivant au début de l'indépendance, les informations que nous tenons de nos différentes sources sur Mullā Ġulām, autre figure centrale des Cœurs-clairs, s'avèrent beaucoup plus elliptiques et diffèrent sensiblement les unes des autres, au point de se montrer parfois ouvertement contradictoires. Selon le poète Rajab-

92 Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, entretiens avec A.Z., 2006/12/03 et 2006/12/08.

ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff par exemple[93], Mullā Ġulām serait né en Afghanistan vers 1900 et aurait fait ses études dans une "madrasa de Kaboul". Il serait arrivé d'Afghanistan à Kūlāb avec son père vers 1922 pour profiter de la réforme agraire mise en œuvre par les bolcheviks, et serait mort trois ou quatre ans avant Mullā Šarīf, c'est-à-dire vers 1991/2, âgé d'un peu plus de quatre-vingt dix ans[94]. Si, par contre, nous nous référons à des familiers tel Nāẓim Raḥīmzāda[95] ou à Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, petit-fils adoptif de Mullā Ġulām, ce dernier serait né à Kūlāb même (en 1878 selon Sayyid-Allàh, qui dit tenir cette information du passeport de son grand-père) et c'est seul que son père serait arrivé d'Afghanistan dès les années 1870 (peut-être au lendemain de l'annexion du Ḫaṭlān et de Kūlāb à l'Émirat de Boukhara en 1876, après une longue période d'instabilité, cette annexion ouvrant le négoce afghan à l'ensemble de la Transoxiane). Selon les mêmes sources, confirmées par plusieurs habitants du quartier où résida longtemps Mullā Ġulām[96], celui-ci serait mort en 1978, au début de sa cent-unième année. Ce qui est sûr, c'est que son domicile se trouvait bien dans le quartier baptisé à l'époque soviétique "Pervyi Mai" ("Premier Mai", Pirwumay en prononciation vernaculaire) où vécurent ses cinq enfants. Parmi ces derniers, un fils, Kārdak ᶜAbd al-Rasūl Ġulāmoff, acteur au théâtre de Kūlāb, est mort sans descendance vers 1990[97]; l'épouse de celui-ci disparaissant en 2004, la maison fut vendue à un médecin local. Si certains habitants du quartier conservent quelque souvenir de Mullā Ġulām, cette mémoire est désormais très imprécise. Quant à la descendance de Mullā Ġulām, elle reste obscure et varie considérablement selon les témoignages[98]. Sur la personnalité et les activités de

93 Entretien avec A.Z., 2005/12/13.

94 La date approximative de sa mort étant confirmée par Nūr al-Dīn Šamsoff (entretien avec S.A.D., 2005/09/23), qui revint ensuite sur cette affirmation pour dater cet événement de 1975 (entretien avec A.Z., 2006/05/25).

95 Nāẓim Raẓīmzāda, entretien avec A.Z., 2006/05/24; Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, entretiens avec A.Z., 2006/12/03 et 2006/12/08.

96 Enquête d'A.Z. dans le quartier, 2006/05/26.

97 Mort vers 1978 selon Rajab-ᶜAlī Naẓaroff, vers 1990 selon Nāẓim Raẓīmzāda, les dates de décès du père et du fils s'intervertissant selon les informateurs.

98 Différentes personnes nous ont affirmé (Rajab-ᶜAlī Naẓaroff et ᶜUmar Tēmūr, entretiens avec A.Z.) qu'elle consistait en un seul fils, Kārdak, décédé. En fait, Mullā Ġulām avait aussi un petit-fils, apparemment adoptif, Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, acteur comme son père au Théâtre de Kūlāb, résidant comme ce dernier à Pirwumay, et qui semble avoir partagé l'intimité de son grand-père pendant les dernières années de l'existence de celui-ci (entretiens avec A.Z., le 2006/12/03 au Collège de Musique et le 2009/12/08 à son domicile).

Mullā Ġulām, les plus loquaces ont été à ce jour Nūr al-Dīn Šamsoff, Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff, Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff ainsi qu'un petit-fils, Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff. Selon ces témoins, Mullā Ġulām, bel homme loué pour son élégance, perspicace (*zērak*) et badin (*šūḫ*) – deux vertus traditionnellement très cultivées dans les sociabilités intellectuelles de Transoxiane –, était excellent connaisseur de la poésie persane classique, en particulier du *Šāh-nāma* de Daqīqī et Firdawsī qu'il connaissait par cœur et dont il citait des vers en toutes circonstances – un trait que l'on retrouve chez les *qawwāl*-s et *maddāḥ*-s persanophones, ainsi que chez les *sāqī*-s türkophones de Transoxiane. Homme de savoir et grand lecteur (*kitāb-ḫwān*[99]), Mullā Ġulām s'imposait aussi par sa grande piété (*bisiyār mard-i ḫudā-gū būdand*), ne dérogeant jamais au ramadan malgré la surveillance policière et le risque de délation[100].

Il occupa dans le cercle dirigé successivement par Mīrzā Laṭīf et par Mullā Šarīf une place de spécialiste reconnu de littérature et de poésie, grand connaisseur aussi de Ḥāfiẓ et de Bēdil, deux auteurs qui faisaient régulièrement l'objet de commentaire (*tafsīr*). Dans la ville de Kūlāb, il semble avoir été particulièrement apprécié pour sa connaissance du Coran et du Hadith, et fréquemment invité pour la récitation de prières, aux cérémonies funèbres en particulier. Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff, membre des Cœurs-clairs à partir de 1962, raconte qu'un jour Mullā Ġulām arrivant en retard à une réunion du cercle, Mullā Šarīf, qui dirigeait la séance, lui en demanda la cause; à quoi le Qawwāl de répondre, dans le style qui était le sien, qu'il se trouvait aux funérailles d'un beau jeune homme mort dans la fleur de l'âge, où il était convié à réciter les oraisons, et de finir sur un vers du *Šāh-nāma*:

> Aux hommes incombe le poids de la peine,
> À sa jument Rašk le corps de Rustam.[101]

Toujours selon Naẓaroff, qui présente Mullā Ġulām comme Hazara (groupe ethnique dont Mullā Ġulām ne présentait cependant pas le type physique mon-

99 Ce terme revient avec une constance particulière chez nos informateurs oraux.

100 Nūr al-Dīn Šamsoff, entretien avec S.A.D., 2005/09/23; Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, entretiens avec A.Z., 2006/12/03 et 2006/12/08.

101 "Mard mēbāyad ki bār-i ġam kašad / Rašk mēbāyad tan-i Rustam kašad"; rapporté par Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff, entretien avec A.Z., 2005/12/13.

goloïde, et dont il ne partageait apparemment pas la foi chiite[102]), ce dernier parlait le persan dari ou tadjik ainsi que des éléments de kurde (un trait que, s'il se vérifie, l'on retrouverait chez le *sāqī* Bābā Pīr Naẓar, rencontré par Ariane Zevaco en 2004 à la périphérie de Kūlāb où il chantait l'épopée de Gūrūġlī/Köroğlu en persan intégrant des mots d'ouzbek et de kurde). Selon nos principaux témoins, Mullā Ġulām avait acquis à Kaboul une excellente connaissance de l'arabe et était réputé pour sa lecture du Coran dans l'original. L'acteur et homme de théâtre Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff nous a livré du personnage une description plus scénique, évoquant au passage le fait que Mullā Ġulām avait été un "élève" de son père Mullā ᶜAbd al-Razzāq (1885–1973), une revendication de paternité spirituelle commune au Tadjikistan aujourd'hui, où la quête de généalogie est devenue générale dans les milieux savants et lettrés. Affirmant qu'il était arrivé d'Afghanistan avec son géniteur, et non né à Kūlāb comme le dit Naẓaroff, Ḥabīb-Allàh nous a narré la rencontre du *qawwāl* avec son père, dans les termes qui suivent: Mullā Ġulām était un homme de grande taille, toujours très maquillé comme le sont en général les *qawwāl*-s. Marchand de couleurs au bazar et colporteur[103], il portait toujours un sac rempli de ses articles mais aussi livres de poésie, et était réputé comme grand connaisseur de Ḥāfiẓ. Mullā Ġulām allait répétant à qui voulait l'entendre qu'à Kūlāb, personne ne connaissait la grande littérature persane et qu'il en était l'unique spécialiste local. Un jour, lassés de ces manières, les familiers de Mullā ᶜAbd al-Razzāq cherchèrent à organiser une confrontation entre les deux lettrés, par l'intermédiaire du régisseur (*muḥtasib*) du bazar, un certain Sayyid ᶜAlī, qui organisa la rencontre chez "un ancien *qāżī*" de la ville. Mullā Ġulām aurait commencé par récriminer: "Qui est-il, celui-là, qui a la prétention de connaître Ḥāfiẓ aussi bien, si ce n'est mieux que moi?". Lors de la confrontation, il commença par vanter ses origines en étalant les livres de sa besace, à quoi Mullā ᶜAbd al-Razzāq de rétorquer en faisant montre de ses propres capacités de déchiffrement des calligraphies classiques, puis en se mettant à déclamer le *Šāh-nāma*, après quoi

102 Il est possible que cette identification, par l'un seulement de nos informateurs oraux, soit le produit de la dévalorisation générale des Hazaras en Afghanistan et dans le sud de l'Asie Centrale.

103 Un milieu particulièrement bien connu de Ḥabīb-Allàh, dont la maison familiale voisinait (voisine toujours) avec le grand bazar de Kūlāb, dans les allées et contre-allées duquel Ḥabīb-Allàh passa une partie de sa tumultueuse jeunesse (entretiens réguliers avec S.A.D., de 1989 à 2008).

les deux hommes trouvèrent langue commune, le premier racontant par la suite avoir trouvé en le second un maître[104].

S'il est une chose sur laquelle les différents témoins s'accordent à propos de Mullā Ġulām, c'est le fait qu'il était un homme plein d'humour. Une autre facette de cette fantaisie est constituée par les nombreuses farces dont il semble avoir fait l'objet de la part de ses compagnons de Kūlāb. L'un de nos informateurs parent de Mīrzā Laṭīf et proche de Mullā Šarīf raconte notamment que le directeur des abattoirs de la ville, l'un de ses bienfaiteurs réguliers à la fin de sa vie, confia un jour dans un sac à Mullā Ġulām une tête et des pieds de porc en lieu et place des provisions dont il le gratifiait habituellement, avant de téléphoner aux familiers du saint homme pour leur suggérer de converger chez lui; selon ce témoignage, Mullā Ġulām semble avoir été confus de découvrir, devant le public rassemblé des auditeurs habituels de ses déclamations, les provisions de bouche parfaitement illicites dont il s'apprêtait à les régaler[105]. Il est à noter que le même genre d'anecdote circule à propos de l'aède kurdophone Bābā Pīr Naẓar, spécialiste du cycle de Gūrūġlī: premier indice de stigmatisation des rhapsodes de différents registres et domaines linguistiques, dont nous allons bientôt trouver d'autres traces. Selon le mémorialiste local Ṣamad Sangāw (né en 1927 dans le quartier de Darwāza-yi Tēbalay, voisin du quartier de Pirwumay, puis établi dans ce dernier en 1940, et dont le père négociant intégra le groupe de solidarité des Qawwāl-s), "les anciens (*pīr*-s) du quartier (des Qawwāl-s) étaient entourés du respect de tous, petits et grands" (*pīrān-i maḥalla-yi qawwālhārā ḫurd u kalān ᶜizzat u ikrām mēkardand*) et Mullā Ġulām lui-même s'était hissé à la position de "fleur de dessus de leur panier" (*gul-i sar-i sabad-i ānhā gašta būd*). Ṣamad Sangāw poursuit en rapportant qu'aucune festivité (*maᶜraka*) digne de ce nom ne se déroulait à Kūlāb sans la participation de Mullā Ġulām, dont chacun appréciait les qualités de causeur (*ẓarāfatgū-yi māhir nīz būd*) et le goût prononcé de la plaisanterie (*hazl u šūḫīrā dūst dāšt*). Plus important encore, son propre cercle littéraire (*maḥfil-i adabīyašān*), bien que tenu de manière strictement confidentielle et nuitamment par Mullā Ġulām, par peur des dénonciations[106], était fréquenté par des personnalités telles que Madāḫir,

104 Entretien avec A.Z., 2006/05/15; avec S.A.D., 2006/08/14.

105 Bāzār-ᶜAlī Ibrāhīmoff, à son domicile de Douchanbe, entretien avec S.A.D., 2006/08/24.

106 Voir le témoignage de son petit-fils adoptif Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff: entretiens avec A.Z., 2006/12/03 et 2006/12/08.

Burhānoff et Jalīlzāda (trois versificateurs des Cœurs-clair, documentés par d'autres sources orales et écrites), ainsi que par Mullā Šarīf lui-même[107].

L'un de nos principaux témoins oraux, le poète Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff, relie l'activité des *qawwāl*-s du sud tadjik (en particulier celle de Mullā Ġulām) dans les bazars à celle des *maddāḥ*-s et des *sadhu*-s d'Afghanistan, dont il était lui-même originaire. Dans la linguistique et l'ethnographique soviétique des années 1920 à 1950, les Qawwāl-s de Kūlāb sont désignés comme "groupe ethnographique de taille modeste" (en russe: *nebol'šaja etnografičeskaja gruppa*). La première étude dans laquelle ils apparaissent les désigne comme "tsiganes afghans" (*afganskie cygane*)[108] et les attache aux autres groupes ethno-professionnels originaires du sous-continent (Hindous, Afghans, Tsiganes) qui prospéraient à Kūlāb dans les décennies précédant la prise du pouvoir par les bolcheviks. Une étude légèrement plus tardive, attribuant le même contenu ethnique au terme *qawwāl*[109], localise le quartier de ces derniers au nord-est de celui dit du Darwāzā-yi Tēbalay, siège du pouvoir politique et religieux de la ville et de la principauté[110]. Ce groupe désigné comme Qawwāl-s par la majorité musulmane persanophone de la population de la ville habite depuis une période généralement admise comme la seconde moitié du XIXᵉ siècle un quartier (*guḏar*) périurbain longtemps appelé pour cette raison "Mail des Rhapsodes" (*guḏar-i qawwālhā*), avant de recevoir plus récemment l'appellation soviétique de Pervyi Mai ("Premier Mai", notre Pirwumay). Situé au nord de la ville, sur la route de Šūrāābād, en contrebas de l'actuel bazar "Sāmānī", ce quartier est aujourd'hui réduit à quelques ruelles en bordure d'une avenue, bordées de maisons de plain-

107 Samad SANGOV [Ṣamad Sangāw ou Sangāb], *Sabaqi zindagī (Xotiraho)* [Leçon de vie (mémoires)], Kūlāb: *s.n.*, 2003:25–6; réédité et augmenté sous le titre *Solho, odamon, khotiraho* [Les années, les gens, les souvenirs], Douchanbe: Devaštič, 2005, même pagination; entretien avec S.A.D. à son domicile de Kūlāb, 2006/11/08.

108 PISARČIK/KARMYŠEVA, 1953:88 (article rédigé sur la base de matériaux collectés par les auteurs en 1948/9).

109 "Nazvanie 'Kavolo' proishodit ot slova 'kavol', čto značit 'afganskii cygan'" [L'appellation "*qawwālhā*" provient du terme "*qawwāl*" qui signifie "Tsigane afghan"]: KOLPAKOV, 1954:75 (article rédigé sur la base de matériaux collectés par l'auteur en 1928/9).

110 Ou "Porte de la rivière Tēbalay", quartier également appelé Qurġān-Qalᶜa par égard pour la présence de la forteresse du *bēg*, situé dans la partie orientale de la ville. Au tournant des XIXᵉ et XXᵉ siècles, le quartier comprenait également le siège du *qāżī* (près la mosquée dite de ᶜAẓīm Bāy) et celui du *ra'īs*, ainsi que la madrasa dite de Qāsim Ḥājjī et un important hammam construit sur le modèle de ceux de Boukhara: *cf.* D. ŠARIF, "Darvozai Tebalay", in *Kūlob: enciklopediia*:168; enquête dans ce quartier de S.A.D. en compagnie de Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff, 2006/11/08.

pied du type semi-rural très répandu dans les villes d'Asie Centrale soviétique. Jusqu'au milieu du XXe siècle, il était situé en dehors de la ville, dont il était séparé par une vaste lande inhabitée. C'est là que s'installèrent, à partir de la fin du XIXe siècle, des groupes successifs de migrants de langue pachto en provenance d'Afghanistan, parmi lesquels des *qawwāl*-s spécialisés dans la cantillation en persan de vies de saints (*awliyāʾ*, singulier *wālī*) et de saints-patrons (*pīr*-s) de l'islam. Telle est l'explication du stéréotype contemporain, à Kūlāb, qui assimile Qawwāl-s, "immigrés" et "Tsiganes[111]".

Dans le premier tiers du XXe siècle, le quartier était peuplé de quelque quatre cents personnes, toutes spécialisées dans le colportage (des couleurs, des parfums, de la soie) et dans l'artisanat (orfèvrerie, chaudronnerie, fabrication d'instruments à percussion). Outre Kūlāb, on les rencontrait encore, pour leurs opérations commerciales, jusqu'à Boukhara et Samarcande, d'où ils importaient la soie, ainsi qu'en Afghanistan, pour les couleurs et les parfums. Ils pratiquaient le persan et ne semblent avoir préservé leur parler pachto que jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale[112]. Dès 1957, le Mail des Rhapsodes, rebaptisé entretemps Pervyi Mai, ainsi que les nouvelles rues avoisinantes, faisant la jonction avec la ville, étaient peuplés majoritairement de Tadjiks et il n'y restait selon le linguiste Oranskii que quarante-deux familles rattachées au groupe des Qawwāl-s, mutuellement liées par des liens de parenté plus ou moins éloignés[113]. Tous s'accordent cependant sur le fait que jusque dans les années 1930, le quartier n'était peuplé que de Qawwāl-s. Par ailleurs, il semble que dans la

111 Les milieux professionnels tsiganes se réclamant de l'islam ont particulièrement mauvaise réputation dans les cercles intellectuels islamistes, réformistes ou salafis, du Tadjikistan, où on les accuse de profiter de la religion pour faire valoir des intérêts corporatistes, voire "ethniques", leur absence de cimetières ou de sépultures propres (on leur reproche encore de n'en avoir pas du tout...) étant perçue comme signe de la superficialité de leur adhésion à l'islam (entretiens de S.A.D. avec des militants du Parti du Renouveau Islamique à Kūlāb, septembre 2007). L'absence de sépultures propres des *qawwāl*-s de Kūlāb s'explique par le fait que leurs défunts trouvent place dans les cimetières musulmans de la ville, jusqu'à une date récente dépourvus d'inscriptions et autres signes distinctifs, ce qui rend souvent aléatoire voire impossible l'identification des tombes, même récentes. (Voir notamment, par défaut, BABAEVA, 1981.) Il est intéressant de noter que, dans les milieux intellectuels qui ont compté dans leurs rangs des personnalités telles que Mullā Ġulām, les *qawwāl*-s passent au contraire pour musulmans très scrupuleux, et dotés de connaissances très supérieures à la moyenne: voir en particulier les témoignages de Nūr al-Dīn Šamsoff (entretien avec S.A.D., 2005/09/23) et de Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec A.Z., 2006/05/24).

112 KOLPAKOV, 1954:75.

113 *Cf.* ORANSKII, 1961:63 (basé sur des études effectuées à partir de 1952/3).

population venue s'installer autour de l'actuel Pirwumay au lendemain de la Seconde Guerre mondiale aient figuré des familles d'origine tsigane d'Afghanistan (comme le suggère par exemple le sobriquet de l'un de ces chefs de famille, Ḫāl-Muḥammad "Balūč", généralement associé en Asie Centrale aux musiciens tsiganes venus d'Afghanistan et du sous-continent).

Dans les années 1950, les principales données dont nous disposions sur l'histoire pré-soviétique du mail sont dues à un informateur oral, Čillī Amānoff, habitant du quartier connu de ses voisins sous le sobriquet de Bābā Čillī. Né vers 1887, Bābā Čillī se distinguait par ses talents de conteurs et par sa mémoire de l'histoire de Kūlāb sous l'Émirat de Boukhara et pendant les années de révolution et de résistance contre l'Armée Rouge. Illettré, il comprenait mal le russe et parlait chez lui un dialecte fortement emprunt d'influences afghanes, qu'il appelait toutefois "le perse" (*pārs*). Il était marié à une Tadjique de l'hivernage (*qišlāq*) de Dūšanba, dans le canton de Muᶜminābād, dont le père était cependant originaire de la vallée de Gūrband au nord de Kaboul. Selon les termes de Bābā Čillī, son propre grand-père était venu de Jalālābād, en Afghanistan, avec un groupe d'une douzaine de personnes du clan d'un certain Šayḫ Muḥammadī. Et ce sont eux qui auraient fondé la colonie des Qawwāl-s, à l'écart de la ville, dans un lieu désert et inhospitalier dénommé d'abord *Afġān guḏar* ("Mail des Afghans"). Le père de Bābā Čillī, natif de Kūlāb, continua d'effectuer de nombreux séjours en Afghanistan et parlait à la fois le persan et le pachto. Selon Ṣamad Sangāw, auquel nous devons nos informations sur Ḫāl-Muḥammad Balūč et de nombreux habitants du quartier, la "langue rhapsode" (*zabān-i qawwālī*) de Kūlāb était en fait le persan dari d'Afghanistan[114], phonétiquement très différent du tadjik vernaculaire parlé dans le Ḫaṭlān.

Relayant le propos de Mullā Ġulām, qu'il connut personnellement et qu'il appréciait beaucoup pour ses connaissances en histoire locale, Sangāw suggère sans prendre partie que la majorité des Qawwāl-s de Kūlāb étaient peut-être venus de Qandahar, d'où les avait chassés une pression excessive des collecteurs d'impôts[115]. Les représentants du groupe des Qawwāl-s sont distingués par certains auteurs de ceux du groupe des Lūlī-s, artisans orfèvres (*zargar*-s) itinérants établis sur les hauteurs de Lūlī-Kūtal, lesquels ne construisaient pas de maisons en dur et se satisfaisaient de vivre dans des "cabanes" (*karra*-s), du

114 SANGOV, *Sabaqi zindagī*:23 (dans son enfance, l'auteur trouvait à la "langue qawwālī-e" une "sonorité" pleine de charme: *lafzi širin bud zaboni qavolo*). Selon Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff, il s'agissait d'un mélange de persan tadjik/dari, d'ourdou et de pachto (entretien avec S.A.D., 2006/08/14).

115 SANGOV, *Sabaqi zindagī*:22.

moins jusqu'à leur départ au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, vers un nouveau quartier où ils s'établirent dans des habitations construites autour d'une mosquée. Vaquant à leurs occupations artisanales et commerciales traditionnelles de colporteurs (*mayda ṣawdāyī, baqqālī*)[116], les Qawwāl-s de Kūlāb se distinguèrent longtemps de leurs voisins tadjiks par le port endémique d'un maquillage[117], ainsi que par l'absence de pratique de l'élevage et du jardinage, et leur manque d'intérêt général pour l'agriculture. Bien que contractant principalement mariage, selon l'ethnographie soviétique, parmi les Afghans de langue pachto, ils se mirent au lendemain de la Seconde Guerre mondiale à prendre femme parmi les Tadjiques et les Ouzbèques de la ville et des environs[118]. Du point de vue confessionnel, les Qawwāl-s se présentaient comme musulmans de rite sunnite "*čāryārī*", c'est-à-dire reconnaissant les quatre premiers califes[119]. La mosquée de leur quartier portait le nom d'un Qawwāl de la première génération, un certain Akbar Bāy[120]. Dès le début des années 1950, période de croissance urbaine rapide de Kūlāb, les Qawwāl-s de la ville vivaient dans des maisons de pisé de même type que celle de la population tadjique et ouzbèque locale, dont ils finirent par ne plus guère se distinguer par leurs coutumes, vestimentaires ou autres[121]. C'est à Pirwumay qu'a donc probablement vu le jour Mullā Ġulām et qu'il a résidé, en tout cas, tout le temps qu'il a vécu dans la R.S.S. Tadjique. Mullā Šarīf lui-même a habité l'ancien mail dans les années 1960, au numéro 104 (correspondant aujourd'hui au 98) de l'ancienne "rue (*kūča*) des Qawwāl-s", pour la quitter en 1967, date à laquelle l'actuelle propriétaire Āpa Ḥāfiẓa, de qui nous tenons cette information, a racheté la maison et s'y est installée, le 24 novembre de cette année-là. Selon cette dernière, Mullā Šarīf l'avait auparavant acquise de l'un de ses "maîtres", dont nous ne connaissons toutefois pas l'identité[122].

116 *Ibid.*:23.

117 Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec A.Z., 2006/05/24; Ḥabīb-Allàh ʿAbd al-Razzāqoff, entretien avec S.A.D., 2006/08/14.

118 SANGOV, *Sabaqi zindagī*:23.

119 ORANSKII, 1961:64.

120 SANGOV, *Sabaqi zindagī*:23, 25.

121 Certaines de ces coutumes (comme celle consistant à tirer des coups de fusil pour marquer la naissance d'un garçon) étant très inégalement documentées dans le sud de la R.S.S. Tadjique: ORANSKII, 1961:64; voir aussi ANDREEV, 1953, II:52.

122 Āpa Ḥāfiẓa, bref entretien avec A.Z., 2006/05/23.

La littérature ethnographique et linguistique des années 1950[123], période clé pour les Qawwāl-s de Kūlāb car elle semble marquer le véritable début de leur assimilation à la population majoritaire, rattache invariablement ces derniers aux "Tsiganes d'Afghanistan" (en persan tadjik: *lūliyān-i afġān*, version reprise, sans la moindre réserve, par la littérature encyclopédique des premières décennies d'indépendance du Tadjikistan[124]). C'est avec ces derniers que le gros de la population locale continue d'identifier les Qawwāl-s, comme que la plupart des informateurs oraux de la présente étude à de très rares exceptions près[125]. (Parmi celles-ci, signalons l'acteur et homme de théâtre Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff, fils du lettré Mullā ᶜAbd al-Razzāq, lequel, comme on l'a vu, a entretenu des relations d'émulation avec Mullā Ġulām: Ḥabīb-Allàh est l'un de nos rares informateurs à dénier expressément toute parenté entre les Qawwāl-s en général et les Tsiganes de Kūlāb[126]. Tel est également le cas de l'historien Ġālib Ġāᵓiboff (né ne 1944 dans un village du canton de Muᵓmināābād), de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences du Tadjikistan, spécialiste de l'histoire du Ḫaṭlān et qui diagnostique une absence totale d'allusion aux Qawwāl-s dans les sources primaires persanes du XIXᵉ siècle et du début du XXᵉ. Aux yeux de cet interlocuteur éclairé, les Qawwāl-s de Kūlāb étaient au moins en partie venus de Qaršī, aujourd'hui située plus à l'ouest sur le territoire de l'Ouzbékistan. Une preuve de leur absence de parenté avec les Lūlī-s d'Asie Centrale est leur pratique du métier de marchand de couleur et leur refus de la mendicité[127].) La majorité des témoins, favorables à l'identification Qawwāl-s/Tsiganes, appuient leurs dires sur le fait que les premiers étaient de peau sombre (persan: *siyāhrū*) et actifs principalement dans l'activité de marchands de couleur (persan: *ᶜaṭṭārī*). Cette origine ethnique et sociale des Qawwāl-s de Kūlāb a fait de ces derniers, jusqu'à la fin de la période soviétique, un groupe écarté en partie, dans la société majoritaire, des stratégies matrimoniales, les Qawwāl-s ayant réputation de prendre femmes dans la majorité tadjique mais de ne pas lui donner leurs filles.

C'est ce qui apparaît, notamment, dans le témoignage de l'un de nos informateurs du milieu musical de Kūlāb, lié à la fois à Mīrzā Laṭīf et à Mullā Šarīf; celui-ci a récemment confié l'un de nous que, dans sa jeunesse, sa mère

123 PISARČIK/KARMYŠEVA, 1953, passim; KOLPAKOV, 1954:75.

124 Voir ainsi: D. ŠARIF, "Qavvolho", in *Kūlob: enciklopediia*:243.

125 Nāẓim Raḥīmzāda (entretien avec A.Z., 2006/05/24) les identifie aux "Tsiganes" (en persan tadjik: *lūlī*-s) et situe leurs origines en Afghanistan et, au-delà, au Cachemire, ainsi que dans la partie orientale du Baloutchistan.

126 Ḥabīb-Allàh ᶜAbd al-Razzāqoff, entretien avec S.A.D., 2006/08/14.

127 Entretien avec S.A.D. à l'Institut des Études Orientales, 2008/10/17; voir aussi *supra* note 2.

l'avait dissuadé d'épouser une jeune femme de la communauté qawwāl au prétexte des origines de cette dernière: question de "rang" (*saṭḥ*), les ancêtres de la famille de ce musicien ayant été "d'un autre niveau": un argumentaire explicitement lié aux origines ethniques de la jeune femme (*qawm*) et non à son appartenance professionnelle (*kasb*)[128]. De même que Naẓaroff[129], le petit-fils de Mullā Ġulām, Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, identifie le groupe, assez approximativement, comme "tribu" (*qabīla*), qu'il compare mais n'identifie pas à celles des Hazaras, ainsi qu'aux Tadjiks et aux Ouzbeks d'Afghanistan (populations notoirement non tribalisées)[130]. D'autres groupes ethniques plus ou moins différentiés du sud tadjik, regroupés dans la littérature ethnographique de la période coloniale sous l'appellation de "Tsiganes" ou de "Tsiganes d'Asie Médiane", partageaient, pour certains jusqu'à une époque récente, les caractéristiques sociales prêtées par la *vox populi* aux Tsiganes: pratique du colportage et de l'artisanat, nomadisme professionnel, dressage des animaux, pratique de la divination, etc. Quant au groupe tsigane lui-même, il présente dans toute la région d'importantes segmentations internes, entre *Lūlī*-s, *Jūgī*-s, *Mazang*-s, *Mūltanī*-s, *Qārā-Lūlī*-s (ou *Awganī Lūlī*-s, *Hindūstānī Lūlī*-s, *Maymūnī Lūlī*-s, *Jāt*-s)[131]. La question de l'origine de ces différents groupes et de la nature de leur possible apparentement restant loin d'être résolue, le mieux est pour le moment de s'abstenir de catégorisations définitives, les Qawwāl-s de Kūlāb eux-mêmes niant depuis au moins les années 1960 toute appartenance au groupe tsigane[132].

L'appellation même de Qawwāl-s donnée à ce groupe et à ce quartier semble provenir de la population tadjique majoritaire de Kūlāb: en effet, elle paraît spécifique à cette ville. L'origine et la signification de ce terme, dans son accep-

128 Entretien réalisé par S.A.D. à Douchanbe, 2006/08/24. À une affirmation de cet informateur se demandant tout haut si les Tsiganes ne sont pas juifs, l'auteur de ces lignes se crut en devoir de lui suggérer que les Tsiganes sont habituellement considérés comme Indo-Européens, c'est-à-dire "Aryens" pour employer une terminologie aujourd'hui très à la mode dans la culture officielle du Tadjikistan (voir à ce sujet LARUELLE, 2007 et le compte rendu par S.A.D. dans *Central Eurasian Reader* 1 (2008): notice 743:589–90). "Ah bon, comme nous alors?", lui fut-il répondu par cet informateur, apparemment surpris par cette taxinomie raciale inattendue de lui, mais consacrée par l'Académie.

129 Entretien avec A.Z., 2006/12/13.

130 Entretien avec A.Z., 2006/12/08.

131 ORANSKII, 1961:64; beaucoup plus récemment ASANKANOV/ATAKHANOV, 2002; GATELIER, 2003 [compte rendu par S.A.D. dans le *Central Eurasian Reader* 1 (2008): notice 630:504]; et à titre de matériau comparatif PETROSIAN, 2002.

132 Ainsi que toute pratique de la divination: "*Pālbīnī hīčwaqt nabūd az māhā*" ["la divination n'a jamais fait partie de nos pratiques"], cité par ORANSKII, 1961:64.

tion vernaculaire, restent au demeurant en partie obscures. Comme nous l'avons vu, il provient bien du terme arabe et persan *qawwāl*, désignant une catégorie de panégyristes sacrés de l'islam. Cependant le mot est aussi rapproché du mot de même origine *qallāb*, "charlatan", "trompeur". Et le célèbre linguiste Oranskii admet en 1960 la tentation de le comparer à celui de *kābulī* (*kāwulī* voire *qāwulī* en patois de Kūlāb): "originaire de Kaboul". Fixé par W. Ivanow sous la forme *kāūlī*, le mot est aussi rapproché par ce dernier de l'adjectif tsigane *kālā*, *kāūlā*, "sombre", "noir"[133], un terme désignant dans certaines régions les Afghans, dans d'autres plus occidentales les musulmans indiens, quelle que soit leur origine ethnique. Par la bouche de Čillī Amānoff, au milieu du XXe siècle les Qawwāl-s de Kūlāb se désignaient (par rapport à leurs enquêteurs russes) comme "d'ethnie afghane" (*qawm-i mā afġān*) avec pour langue le "perse" (*pārs*), ce qui ne les empêchait guère de se distinguer par l'usage d'une langue ou dialecte incompréhensible de leurs voisins tant tadjiks qu'ouzbeks[134]. Une première étude du vocabulaire spécifique aux *qawwāl*-s de Kūlāb, réalisée en 1952/3[135], permit de conclure d'abord à une parenté généalogique avec les langues secrètes pratiquées par les voies mystiques et dans certains ateliers centrasiatiques d'artistes et de musiciens d'origine tsigane au répertoire fortement emprunt d'influence soufie[136]. Sur le sens actuel du terme *qawwāl*, ou plutôt sur l'acteur qu'il désigne de manière générique, deux types d'explication sont données par nos informateurs oraux: 1) il s'agit toujours de "migrants" (*muhājirān*), perçus de manière péjorative par le gros de la population vernaculaire, même si certains admettent que cette catégorie n'a plus grande signification aujourd'hui[137]; 2) auprès de ceux qui ont pu fréquenter tel ou tel de leurs représentants, notamment dans le cadre des sociabilités littéraires des Cœurs-clairs, ce sont les Qawwāl-s en général, et non le seul Mullā Ġulām, qui se distinguaient par leur excellente connaissance à la fois du Coran et de la littérature persane classique, mystique et didactique, ainsi

133 W. IVANOW, 1914:442; à rapprocher du moyen-hindi *kālā* ou *kalū*, "noir", dans le dialecte du groupe "*afġān*" d'Asie Médiane; le terme "*kāwulī*" est donné comme signifiant "tsigane" dans le dictionnaire bilingue de MILLER, 1950, rééd. 1970, II:304.

134 ORANSKII, 1961:62, 65.

135 *Ibid.*:62.

136 Sur ces dernières, voir IVANOW, 1914; *ibid.*, 1920; *ibid.*, 1922; *ibid.*, 1926:243–5; TROITSKAIA, 1948.

137 Voir notamment Nāẓim Raḥīmzāda, entretien avec A.Z., 2006/05/24.

que par le caractère irréprochable de leur pratique religieuse[138]; 3) enfin plusieurs informateurs insistent sur leur pratique du chant, de la musique et de la danse, ce qui, au-delà de leur origine géographique, achève de les relier, du point de vue typologique, aux *qawwāl*-s plus fameux du sous-continent. Nāẓim Raḥīmzāda, fils du poète Mīrzā Laṭīf, fondateur des Cœurs-clairs qui accueillirent Mullā Ġulām en leur sein, non sans lui réserver un traitement parfois emprunt de dérision, rapproche le terme de celui de *rāġī*, utilisé localement comme mode d'autodésignation par les personnes originaires d'Afghanistan, quelle que soit leur appartenance corporative (ainsi le poète Rajab-ᶜAlī "Rāġī" Naẓaroff, membre régulier du cénacle).

Au niveau de la transmission du savoir, il semblerait que nous soyons avec les Qawwāl-s de Kūlāb, dans un cadre de type familial, couplé avec des études auprès de maîtres et d'écoles religieuses. Ceci reste à approfondir et, sans doute, à relier avec une appartenance probable, sur un mode qu'il reste encore en grande partie à définir, au soufisme. L'impression se crée que nous nous trouvons en face de *qawwâl*-s soufis proches de ceux que l'on rencontre dans le sous-continent, mais recadrés à Kūlāb dans des schèmes de sociabilité et de pensée différents, du fait de leur statut de migrant, du caractère numériquement réduit de leur communauté, et de l'appartenance de cette dernière à un corps de métier plus ou moins bien défini: de là, probablement, une partie des réactions incertaines à leur évocation. Quant au rôle des Qawwāl-s de Kūlāb dans la préservation et la transmission locales d'une tradition orale persane pré-moderne, fortement articulée avec les sociabilités lettrées de la ville, il est à rapprocher et à comparer avec celui qu'ont également joué au XXᵉ siècle les bardes (*sāqī*-s) tsiganes bilingues, de langue persane (tadjique) et ouzbèque, de l'épopée turcique Gūrūġlī/Köroghlu[139]. Tel fut le cas, par exemple, du dénommé Būrān Sāqī (né vers 1901, mort à une date inconnue de nous), un barde établi successivement dans les régions de Ḥiṣār et du Qabādiyān, avant de se retrouver en 1961 dans la vallée du Waḫš. Lui-même persanophone mais récitant le Gūrūġlī en ouzbek, il avait étudié à partir de 1930 à Rēgar (aujourd'hui Tursūnzāda, une ville majoritairement ouzbécophone située à l'ouest de la R.S.S. des Tadjiks, à quelques kilomètres seulement de la frontière de la R.S.S. des Ouzbeks), avec un maître tsigane nommé Kenje, probable nom d'emprunt ouzbek signifiant "le

138 Ainsi, selon Nāẓim Raḥīmzāda et Sayyid-Allàh ᶜAbd al-Rasūloff, les *qawwāl*-s de Kūlāb étaient pour la plupart *ḥājjī* (entretiens avec A.Z., respectivement le 2006/05/24 et le 2006/12/08).

139 *Cf.* MIRKAMOLOVA, 2005 (1971); voir le compte rendu de la réédition de 2005 par S.A.D. dans *Central Eurasian Reader* 1 (2008): notice 593:475.

Cadet")[140]. En dépit du mépris que montrent aujourd'hui les autorités de Douchanbe pour tout ce qui n'est pas tadjik, et de l'incurable morgue des intellectuels islamistes du Tadjikistan pour les musulmans d'origine tsigane, les informations dont nous disposons sur l'implication de chanteurs tsiganes dans la transmission de traditions orales pré-modernes persanes (celles des *qawwāl*-s) aussi bien que turciques (celles des *sāqī*-s) esquissent des perspectives potentiellement productives sur la participation à un premier revival islamique en Asie Centrale soviétique, dès les décennies qui suivirent la mort de Staline, de groupes ethno-professionnels migrants longtemps stigmatisés par la population musulmane majoritaire.

Conclusions

Ici s'arrête, si elle est loin de s'achever, notre tentative de micro-histoire du cénacle littéraire et gnostique des Cœurs-clairs ou Jeunes-Poètes de Kūlāb. L'œuvre poétique personnel de Mīrzā Laṭīf et de Mullā Šarīf, leur action concertée à la tête de ce cénacle entre la fin des années 1950 et le tournant des années 1990 nous ont permis de faire la lumière sur un phénomène encore très méconnu de revival de la culture savante persane et islamique dans la R.S.S. des Tadjiks, tout au long d'une époque réputée de "stagnation". Documenté par d'autres sources inédites à ce jour, ce renouveau islamique nous apparaît très différent, voire antinomique de la mutation observée depuis la fin de la période soviétique – moment à partir duquel les figures et les institutions héritées d'une histoire ancienne, réactivées entre la mort de Staline et la perestroïka, se sont trouvées confrontées à des idées, à des pratiques, à des structures de l'islam radicalement neuves ou, du moins, restées ignorées pendant un demi-siècle sur le territoire de l'ancienne URSS. En même temps, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, les sociabilités et les pratiques littéraires dont les Cœurs-clairs offrent l'exemple portent profondément la marque de l'histoire soviétique, par leur caractère marginal même, par leur recherche constante de la plus grande confidentialité, par leur rejet de toute dimension strictement religieuse susceptible de les exposer aux foudres du K.G.B., mais aussi par leurs échanges, si limités et périphériques fussent-ils, en quête de respectabilité sociale et d'information historique, avec des institutions publiques comme l'Union des

140 MIRKAMOLOVA, 2005 (1971):204–5.

Écrivains de la R.S.S. des Tadjiks ou l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS. Sur la plus longue durée et dans un espace plus vaste, résolument orienté au sud, ce sont d'autres empreintes qui se dessinent: celles de ces groupes de chanteurs et musiciens au répertoire sacré issus d'Afghanistan et du sous-continent indien, qui ont constitué dans la ville de Kūlāb cette communauté des Qawwāl-s dont l'histoire recouvre toute la période soviétique. L'étroite articulation que l'on observe entre ce groupe, réputé pour son observance religieuse et porteur d'une profonde culture mystique musulmane, avec les sociabilités littéraires traditionnelles vernaculaires a fortement contribué au revival islamique de la fin des années 1950 au début des années 1990, décennie au tournant de laquelle disparaissent les principaux protagonistes du mouvement. Cet échange entre lettrés persans d'une cité cotonnière méridionale de la R.S.S. Tadjique et les "Rhapsodes" du quartier "Premier Mai" semble s'être notamment caractérisé par un renouveau de l'intérêt pour la poésie gnostique persane de "style indien" et pour une voie mystique en provenance du sous-continent comme la Čištiyya. Les sociabilités masculines partagées par les uns et les autres ont exprimé la rencontre entre l'humour de madrasa, hérité de la Boukhara pré-moderne, et la fantaisie débridée qui caractérise les musiciens tsiganes dans l'ensemble du Moyen-Orient et de l'Asie Centrale[141].

Du point de vue de l'inscription sociologique des Qawwāl-s dans la cité de Kūlāb, les témoignages initiaux de nos divers informateurs oraux et l'insistance générale de ces derniers sur le statut de migrants (*muhājir*) des premiers habitants du "Mail des Rhapsodes" (alors même que Kūlāb doit son expansion de la seconde moitié du XXe siècle à des migrants, venus des cantons avoisinants du Tadjikistan soviétique) révèlent le contenu encore essentiellement péjoratif des représentations les plus courantes, malgré la stratégie d'assimilation mise en œuvre par les Qawwāl-s eux-mêmes à partir de la Seconde Guerre mondiale. Après sa disparition en tant qu'entité à part, distinguée par une ségrégation spatiale durable et par sa propre pratique de l'endogamie, la communauté des Qawwāl-s demeure définie à Kūlāb, y compris par les personnes qui en sont issues, comme "tribu" (*qabīla*) à part entière, différentiée de la population majoritaire par une origine géographique afghane et, au-delà, des liens avec le sous-continent, ainsi que par l'activité (*kasb*) de colportage et de prestation artistique jadis commune à la majorité de ses membres masculins, continuée aujourd'hui par les fils de ces derniers dans les théâtres de la ville et de la région. Dans une

141 Enquête préliminaire d'A.Z. auprès des musiciens "*lūtī*-s" du Luristan (Iran central), 2009/02/21–27.

période soviétique pendant laquelle les patrons historiques des *qawwāl*-s en tant que chanteurs et musiciens professionnels, à savoir les maîtres des voies soufies, ont cessé d'exercer leur mécénat historique, la qualité reconnue du savoir littéraire et mystique (*adab*) des Qawwāl-s de Kūlāb leur a permis d'intégrer de plein droit les sociabilités littéraires et mystiques du groupe majoritaire. Avec ce dernier, ils se sont dès lors trouvés en position d'émulation, comme le révèle l'histoire représentative de la rivalité personnelle entre Mullā Ġulām et Mullā ᶜAbd al-Raḥmān, racontée aujourd'hui encore par le fils de ce dernier, grand notable de la culture soucieux d'inscrire son patronyme dans l'histoire moderne des sociabilités savantes traditionnelles de sa ville d'origine. L'apparition récente et le renforcement de ce discours d'habilitation dans le Tadjikistan indépendant rend compte d'un phénomène de déplacement progressif du groupe des Qawwāl-s vers une position centrale depuis les marges de l'histoire locale et régionale d'une cité à forte valeur symbolique ajoutée (puisque Kūlāb et sa région, bases du Front Populaire tadjik en 1992, sont un creuset important des forces politiques parvenues au pouvoir à Douchanbe, la capitale, à la faveur de la guerre civile). Loin de procéder d'une volonté politique exprimée par le haut, ce déplacement répond aux initiatives personnelles d'historiographes locaux, non sanctionnées par le pouvoir politique. Il a connu dernièrement des progrès inattendus par suite de l'irruption dans ce paysage des deux auteurs de la présente étude, dont l'intérêt a directement contribué à modifier les représentations, au cours même de l'enquête dont Mullā Ġulām Qawwāl et les siens faisaient l'objet de notre part. C'est sans doute l'un des mérites essentiels de l'histoire orale non d'impliquer telle ou telle posture idéologique, mais de conduire l'historien à une conscience accrue du fait que son activité prend place, inévitablement, dans un contexte social donné sur lequel il ne demeure pas sans implications, notamment politiques[142]. Lors du passage de *qawwāl*-s afghans à Douchanbe en novembre 2006, pour une série de concerts dans le cadre d'une semaine de la culture afghane, nos deux principaux informateurs dans cette ville, ᶜUmar Tēmūr et Ḥabīb-Allàh, fils de Mullā ᶜAbd al-Razzāq, ont tout de suite établi le rapprochement entre les prestations des musiciens afghans, d'une part, et de l'autre les Qawwāl-s de Kūlāb et Mullā Ġulām, dans un discours dont avait disparu leur mépris initial et qui exaltait désormais la spiritualité soufie des *qawwāl*-s. Si une chose est donc sûre à l'issue toute provisoire de cette enquête, c'est que celle-ci a exercé une influence non négligeable dans l'évolution des représentations locales, et contribué à l'enclenchement d'un processus de

142 THOMPSON, 1978:VI.

reconnaissance d'un groupe de statut et d'une ethnie minoritaire naguère encore totalement absents de l'histoire officielle de l'Asie Centrale soviétique.

Références citées (à l'exception des sources primaires):

ALIMARDONOV, A.

1988 "Bahori doniš" [Le *Bahār-i dāniš*]. In: A. Qurbonov *et al.*, éds., *Encikolpediiai adabiiot va sanᶜati tojik* [Encyclopédie de la littérature et de l'art tadjiks]. I, Dushanbe: Sarredaktsiai ilmii Entsiklopediai sovetii tojik:251–255.

AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO, Elikia

1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.

ANDREEV, M. S.

1953 *Tadžiki doliny Huf* [Les Tadjiks de la vallée du Ḫūf]. Stalinabad [Douchanbe]: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.

ASANKANOV, A., ATAKHANOV, Sh.

2002 "The Gypsies of Central Asia". In: Marjorie Mandelstam Balzer, éd., *Diasporas and Definitions*, Armonk, NY: M. E. Sharpe (*Anthropology and Archaeology of Eurasia* 41/1):9–15.

ASOZODA, H.

1999 *Adabiioti tojik dar asri XX* [La littérature tadjique au XXe siècle]. Douchanbe: Maorif.

BABADJANOV, B. M., MUMINOV, A. K., OLCOTT, M. B.

2004 "Muhammadžan Hindustani (1892–1989) i religioznaia sreda ego epohi (predvaritel'nye razmyšleniia o formirovanii 'svetskogo islama' v Srednei Azii)" [Muḥammad-Jān Hindūstānī (1892–1989) et le milieu religieux de son temps (Réflexions préliminaires sur la constitution d'un "islam séculier" en Asie Médiane)]. In: *Vostok* 5:43–59.

BABADJANOV, B. M., KAMILOV, M.

2006 "Hindustani". In: S. M Prozorov, éd., *Islam na territorii byvšei Rossiiskoi imperii: Enciklopedičeskii slovar'* [L'islam sur le territoire de l'ancien Empire russe: un dictionnaire encyclopédique]. I, Moscou: Nauka:426–8.

BABAEVA, N.

1981 "O formakh mogil u nekotoryh etničeskikh grupp Kuliabskoi oblasti"

[À propos de la forme des tombes chez certains groupes ethniques de la région de Kūlāb]. In: A. K. Pisarčik, éd., *Istoriia i etnografiia narodov Srednei Azii* [Histoire et ethnographie des peuples d'Asie Médiane]. Douchanbe: Doniš:123–8.

BABAK, Vladimir, VAISMAN, Demian, WASSERMAN, Aryeh

2004 *Political Organization in Central Asia and Azerbaijan. Sources and Documents*. Londres/Portland, OR: Frank Cass.

BAILY, John

2001 *Can You Stop the Birds Singing? The Censorship of Music in Afghanistan*. Copenhague: Freemuse.

BOSWORTH, C. E.

1986 "Khuttalān". In: C. E. Bosworth *et al.*, *The Encyclopaedia of Islam*. 2e éd., V, Leyde: E. J. Brill:75–6.

DUDOIGNON, Stéphane A.

1996 "La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du 'premier renouveau' à la soviétisation (fin du XVIIIe siècle – 1937)". In: *Cahiers du monde russe* 37/1–2:133–210, ill.

2002 "Islam et nationalisme en Asie Centrale, au début de la période soviétique (1924–1936): l'exemple de l'Ouzbékistan, à travers quelques sources littéraires". In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 95–98:127–65.

2004a "Local Lore, the Transmission of Learning, and Communal Identity in Late 20th-Century Tajikistan: The *Khujand-Nāma* of ᶜĀrifjān Yahyāzād Khujandī". In: S. A. Dudoignon, éd., *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz (Islamkundliche Untersuchungen: 248):213–41.

2004b "Les 'tribulations' du juge Żiyā: histoire et mémoire du clientélisme politique à Boukhara (1868–1929)". In: *Annales H.S.S.* 59/5–6:1095–135.

2009a "Īšān ᶜAbd al-Rahmān-Džān". In: S. M Prozorov, éd., *Islam na territorii byvšei Rossiiskoi imperii: Enciklopedičeskii slovar'* [L'islam sur le territoire de l'ancien Empire russe: un dictionnaire encyclopédique]. V, Moscou: Nauka, sous presse.

2009b "Īšān ᶜAzīz Hᵛādža". In: *ibid.*, sous presse.

2009c "Išān Miiān Fazl Nakšband Hān". In: *ibid.*, sous presse.

2009d "A Figurehead of the Naqšbandiyya-Mujaddidiyya in the Tajik S.S.R.: Īšān Miyān Fażl Naqšband Ḫān b. Īšān ᶜIsā Ḫān b. Ṣāḥibzāda Fārūqī

(1898–1977)". In: *Journal of the History of Sufism* 6, sous presse.

GATELIER, Karine

2003 "La représentation des Mugat dans les sources écrites: réalité de leur mobilité et de leur sédentarité". In: *Cahiers d'Asie Centrale* 11–12:269–89.

ĠOIBOV, Ġolib

2006 *Ta'rixi Xatlon az oġoz to imrūz (Ta'rixi siiosī va juġrofiioi ta'rixī)* [Histoire du Ḫaṭlān des origines à nos jours (Histoire politique et géographie historique)]. Douchanbe: Doniš.

GRENDI, Eduardo

1996 "Repenser la micro-histoire?", In: Jacques Revel, éd., *Jeux d'échelle: la micro-analyse à l'expérience*. Paris: Seuil/Gallimard (Hautes Études):233–43.

HABIBOV, Amirbek

1984a *Ganji parešon* [Le trésor dispersé]. Douchanbe: Irfon.

1984b *Doirahoi adabii Buxoroi šarqī* [Les cercles littéraires de la Boukharie orientale]. Douchanbe: Doniš.

HAMADA, Masami

2001 "Jihad, hijra et 'devoir du sel' dans l'histoire du Turkestan oriental". In: *Turcica* 33:35–61.

HOFFMAN, Alice M., HOFFMAN, Howard S.

2008 "Memory Theory: Personal and Social". In: Thomas L. Charlton, Lois E. Myers, Rebecca Sharpless, éds., *Thinking about Oral History: Theories and Applications*. Lanham *et al.*: Altamira Press:33–54.

IVANOW, W.

1914 "On the Language of the Gypsies of Qainat (in Eastern Persia)". In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (New Series) 10/11:439–54.

1920 "Further Notes on the Gypsies of Persia". In: *ibid.* 16:281–91.

1922 "An Old Gypsy Darwish Jargon". In: *ibid.* 18/7:375–83.

1926 "Jargon of Persian Mendicant Darwishes". In: *ibid.* 23/1:243–5.

KOLPAKOV, A. P.

1954 "Nekotorye svedeniia o kvartalah dorevoliucionnogo Kuliaba" [Quelques données sur les quartiers prérévolutionnaires de Kūlāb]. In: *Izvestiia Akademii nauk Tadžikskoi SSR, Otdelenie ob estvennyh nauk* 1954/5.

LARUELLE, Marlène

2007 "The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularised National Ideology". In: *Nationalities Papers* 35/1:51–70.

MATRINGE, Denis
1991 "Écoute ce que dit Bulhé Šâh: la tradition orale de la poésie soufie en panjabi aujourd'hui". In: *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique* 11:22–31.

MILLER, V. B.
1950 *Persidsko-russkii slovar'* [Dictionnaire persan – russe]. Moscou (2e éd., Izdatel'stvo "Sovetskaia enciklopediia", 1970).

MIRKAMOLOVA, M.
2005 (1971) "Dar bāra-yi fūlklūr-i Laqayhā-yi uzbak-e nawāḥī-yi janūbī-yi Tājīkistān" [À propos de la tradition orale des Laqay ouzbeks du sud du Tadjikistan]. In: *Nāma-yi pažūhišgāh* (Douchanbe) 8–10:199–210 (première éd. en alphabet cyrillique in: *Armaġon 2. Masʾalahoi filologiiai tojik*. Douchanbe: Doniš:205–15).

MUHAMMADĪ, Alī, KARIM, Būrī Bačabek
2003 "Izzatioftai xalq: rūzgori Abdulhaii Mujakharfī" [Estimé par le peuple: vie de ʿAbd al-Ḥayy Mujaḫarfī]. In: Abdulhaii Mujakharfī, *Mufizu-l-anvor va devoni aš*ʿ*or*, Moscou: Intransdornauka:5–31.

ORANSKII, I. M.
1961 "Novye svedeniia o sekretnyh iazykah (argo) Srednei Azii: Etnografičeskaia gruppa 'kavol' v Kuliabe i e argo" [Nouvelles données sur les langues secrètes (argots) d'Asie Médiane: le groupe ethnographique des Qawwāl-s de Kūlāb et son argot]. In: *Kratkie soob eniia Instituta narodov Azii AN SSSR* 40:62–76.

PETROSIAN, Gamlet
2002 "Name and Prestige: Self-Designation, Other-Designation, and the Search for a Neutral Designation (On the System of Ethnonyms of the Armenian Gypsies)". In: Marjorie Mandelstam Balzer, éd., *Diasporas and Definitions*. Armonk, NY: M. E. Sharpe (*Anthropology and Archaeology of Eurasia* 41/1):16–25.

PISARČIK, A. K., KARMYŠEVA, B. H.
1953 "Opyt splošnogo etnografičeskogo obsledovaniia Kuliabskoi oblasti" [Essai d'étude ethnographique globale de la région de Kūlāb]. In: *Izvestiia Akademii nauk Tadžikskoi SSR. Otdelenie ob estvennykh nauk* 3:73–97.

RAHIMOV, Rahmat R.
1990 *"Mužskie doma" v tradicionnoi kul'ture tadžikov* [Les "maisons d'hommes" dans la culture traditionnelle des Tadjiks]. Leningrad: Nauka.

RAO, Aparna
1982 *Les Gorbat d'Afghanistan: aspects économiques d'un groupe itinérant "Jat"*. Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations.

ROSE, H. A.
1997 *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and the North-West Frontier Province*. New Delhi: Nirmal Publishers.

SAKATA, Hiromi Lorraine
1983 *Music in the Mind: The Concepts of Music and Musician in Afghanistan*. Kent, OH: The Kent University Press.

SCHIEWECK, Eckart
1998 "À propos des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-i Sabz". In: *Cahiers d'Asie Centrale* 5–6:181–97.

SCHNAPPER, Dominique
1998 *La relation à l'Autre: au cœur de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
2006 "Ethnie". In: Sylvie Mesure & Patrick Savidan, éds., *Le dictionnaire des sciences humaines*. Paris: PUF (Quadrige):412–3.

SLOBIN, Mark
1976 *Music in the Culture of Northern Afghanistan*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

TAYLOR, A. C.
1991 "Ethnie". In: P. Bonte & M. Izard, éds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF:242–4.

THOMPSON, Paul
1978 *The Voice of the Past. Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.

TROITSKAIA, A. L.
1948 "Abdol tili – argo ceha artistov i muzykantov Srednei Azii" [L'*abdol tili*, argot d'un atelier d'artistes et de musiciens d'Asie Médiane]. In: *Sovetskoe vostokovedenie* 5:251–74.

WILLIAMS, P., RAZON, J.-P.
1991 "Ethnies minoritaires". In: P. Bonte & M. Izard, éds., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF:244–7.