UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

GUERRES ET MIGRATIONS: RÉSEAUX SOCIAUX ET STRATÉGIES ÉCONOMIQUES DES HAZARAS D'AFGHANISTAN

Thèse de doctorat

présentée par

Alessandro Monsutti

Jury

Prof. Pierre Centlivres, directeur de thèse
Prof. Christian Ghasarian
Prof. Richard Tapper
Prof. Philippe Terrier, doyen

2002

A ma mère,

A mon père,

Qui ne m’ont jamais quitté

Sois dans ce bas monde,
comme une étranger, ou un passant.
hadith

Après quelques pas, le derviche s'arrête et dit:
– Parcours le monde!
Il s'accroupit au bord du ruisseau et plonge sa main dans l'eau.
– Quand l'eau stagne, elle devient malsaine. Elle transforme la terre en vase. Sois comme l'eau qui glisse de la main!
Atiq Rahimi

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 13

PARTIE I. PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODE 21

Chapitre 1. Les migrations et le transnationalisme au cœur du débat anthropologique 23

A la recherche d'un nouveau paradigme en anthropologie 23

La figure du réfugié dans les textes internationaux 26

Les typologies comme théorie générale des migrations 32

Les théories de la modernisation et de la dépendance 37

Les nouvelles approches du phénomène migratoire 42

Migrations, transnationalisme et mondialisation 50

Chapitre 2. De la théorie au terrain: l'enquête en contexte de conflit et de migration 65

Genèse et thème de la recherche 65

Les réfugiés afghans: panorama de la littérature 69

Des réseaux à une ethnographie plurilocalisée 80

Les Hazaras dans la littérature anthropologique 87

Présentations 89

Techniques d'enquête 95

Difficultés rencontrées sur le terrain 103

PARTIE II. LES LIEUX 111

Chapitre 3. Le Hazarajat: parenté et voisinage au village 113

La mémoire des migrations anciennes et la pluralité des registres de solidarité 113

Les différentes théories sur l'origine des Hazaras 116

Le système tribal hazara: une perspective historique 118

Dahmarda: territoire, population et économie 127

La famille et le mariage 139

Lignages et modes de résidence à Dahmarda 144

Le pouvoir local 154

Le jeu des factions et des partis 157

Le Hazarajat: des différences régionales *164*
Les modes de coopération *167*
Chapitre 4. Quetta (Pakistan): le refuge des Hazaras 169
Continuum migratoire et associations d'entraide *169*
De l'Empire britannique au Pakistan *170*
Les étapes de la migration hazara à Quetta *172*
Le milieu urbain *177*
Les associations de quartiers et d'origine *184*
Les pièces d'identité: un enjeu de la solidarité *191*
L'univers masculin des mines de charbon *193*
Les camps de réfugiés et l'aide humanitaire *200*
Quetta: le refuge ultime des Hazaras? *202*
Chapitre 5. L'Iran: une migration laborieuse 205
Migration laborieuse et transferts de fonds *205*
Historique de la présence hazara en Iran *206*
D'une révolution à l'autre: les Afghans en Iran *209*
Les structures de l'embauche en Iran *218*
Les familles hazaras en Iran *225*
Le retour des familles en Afghanistan: l'exemple de Hérat *227*
Bilan: les lieux de la migration des Hazaras *229*

PARTIE III. LES FLUX 235

Chapitre 6. Les déplacements: modalités et stratégies 237
La migration comme principe de vie *237*
Les conséquences de la situation politico-militaire sur les routes migratoires *239*
Cycles migratoires saisonniers *243*
Les routes migratoires en Afghanistan *244*
Du Hazarajat à Quetta: à travers la Pashtun belt *249*
De Quetta vers l'Iran: les réseaux de passeurs *257*
Les pays du Golfe persique et l'Occident *265*
Les mosâfer-xâna *de Quetta* *269*
Le rôle limité des organisations internationales dans les rapatriements *271*
Des filières migratoires distinctes *278*

Chapitre 7. Les transferts de fonds et de biens 281
Migration et flux de capitaux *281*
Les transferts de fonds et les lettres de crédit *282*
Les acteurs en présence *290*
La circulation des marchandises *294*
Schéma général du système hawâla *301*
Les sources de profit, la comptabilité et les mécanismes de change *305*
Les excès et les risques du système *312*
L'économie domestique et le partenariat commercial *314*
Evaluation des montants transférés *320*
Les réseaux internationaux de contrebande *328*
Chapitre 8. Les modes de communication 333
Communication, circulation des personnes et relations sociales *333*
L'oral et l'écrit *335*
Les médias et les organisations humanitaires *338*
Les téléphones *339*
Les lettres *343*
Les ramz *et les* nešâni *350*

PARTIE IV. BILAN ET ANALYSES 353

Chapitre 9. Confiance et coopération en situation de conflit et de migration 355
Les lignes de fracture de la société afghane *355*
Au-delà de la parenté: confiance et amitié *357*
Aux sources de la coopération *364*
Migrations, transferts de fonds et reproduction du lien social *373*
Conclusion et épilogue 379

ANNEXES 387

Annexe 1: Système de transcription 389
Annexe 2: Glossaire 391
Annexe 3. Terminologie de la parenté à Jaghori 407
1. Terminologie de la filiation *407*
2. Terminologie de l'alliance *409*

Annexe 4: Récit de voyage 413
Annexe 5: Grilles d'entretien 423
Annexe 6: Chronologie des événements politico-militaires 425
Annexe 7. L'Afghanistan en quelques chiffres 433

BIBLIOGRAPHIE 435

INDEX 483

***

TABLE DES FIGURES

Figure 1: Afghanistan, Pakistan et Iran 19
Figure 2. Typologie des migration selon Petersen (1958: 266) 34
Figure 3. Motivations pour quitter l'Afghanistan selon Connor (1987b: 166) 77
Figure 4. Relations de parenté simplifiées des principaux informateurs 92
Figure 5. Itinéraires des principaux informateurs 93
Figure 6. Les districts du Hazarajat 114
Figure 7. Les principales sections tribales des Hazaras d'après Maitland (1891) 122
Figure 8. Les principales tribus hazaras de la région de Ghazni d'après Maitland (1891) 124
Figure 9. Les principales sections tribales de Jaghori d'après Maitland (1891) 125
Figure 10. Dahmarda 128
Figure 11. Les unions conjugales à Dahmarda 142
Figure 12. Les unions conjugales au Hazarajat 143
Figure 13. Le district de Jaghori 147
Figure 14. Les lignages de Dahmarda 149
Figure 15. Les hameaux de Dahmarda et la répartition des lignages 153
Figure 16. Les principaux registres de solidarité à Dahmarda 168
Figure 17. Les listes électorales des quartiers hazaras de Quetta 175

Figure 18. Légende de la carte de Quetta 178
Figure 19. La ville de Quetta 178
Figure 20. Relations de parenté entre les membres de l'équipe de Mohammad Ali 223
Figure 21. Les lieux de la migration des Hazaras 233
Figure 22. Les routes migratoires en Afghanistan 248
Figure 23. Légende de la carte des routes migratoires en Afghanistan 249
Figure 24. Le réseau migratoire de Mohammad Yusuf 289
Figure 25. Les transferts de fonds entre l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan 303
Figure 26. Le système *hawâla* entre l'Afghanistan et le Pakistan 304
Figure 27. Le problème que résout le système *hawâla* 305
Figure 28. Schéma général du système *hawâla* 305
Figure 29. Le vocabulaire des changeurs 310
Figure 30. L'évolution des taux de change (vente) 311
Figure 31. Les transferts de fonds au Hazarajat selon Johnson (2000) 321
Figure 32. Importations et exportations principales de l'Afghanistan 325
Figure 33. Le dilemme du prisonnier 366

Avant-propos

Par sa durée et son ampleur, le conflit qui déchire l'Afghanistan est l'une des plus graves crises humanitaires de la deuxième moitié du XX^{e} siècle. Entre le coup d'Etat communiste de 1978 et le retrait soviétique en 1989, un tiers de la population aurait fui le pays, 11 % seraient des réfugiés de l'intérieur et 9 % auraient été tués (Sliwinski 1989: 51-52). Au début des années quatre-vingt-dix, les Afghans formaient la plus importante population déplacée de toute la planète, soit près de la moitié des réfugiés pris en charge par le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (HCR) (Colville 1998: 6). En 1990, il y aurait plus de 6,22 millions de réfugiés afghans dans le monde (HCR 1997). Depuis le retrait soviétique (1989) et la prise de Kaboul par les combattants de la résistance (1992), de nombreux Afghans sont retournés dans leur pays d'origine. Toutefois, dans les années successives, le nombre de réfugiés afghans a cessé de décroître et de nouveaux flux ont même accompagné chaque période de combats, en particulier dans les régions de Mazar-e Sharif ou de Kaboul. La chute du régime des Taliban, l'instauration d'un gouvernement soutenu par la communauté internationale à Kaboul entre l'automne 2001 et l'été 2002 et les perspectives de normalisation de la situation ont provoqué une vague de retours sans précédent. En été 2002, le HCR estime que plus d'un million et demi de réfugiés sont retournés en Afghanistan et que 230'000 personnes déplacées de l'intérieur ont regagné leur village en quelques mois[1]. Toutefois, le nombre d'Afghans qui vivent à l'extérieur de leur pays reste considérable.

L'Afghanistan et les Afghans ont connu un bien curieux destin en Occident. Alors que dans les années quatre-vingt, les médias louaient l'héroïsme d'une population qui résistait à l'envahisseur soviétique en payant le prix fort, son image s'est graduellement détériorée au cours des années quatre-vingt-dix et les discours habituels sont dominés par des thématiques telles que le retour du tribalisme, les activités de contrebande, le trafic de drogue ou encore la «culture de la kalachnikov» et le terrorisme international. Ces deux visions opposées, au-delà de leur caractère positif ou négatif, ne permettent guère de rendre compte de la complexité de la situation afghane.

Loin de ces prises de position à l'emporte-pièce, j'ai été frappé dès mes premières rencontres avec des Afghans par la fréquence à laquelle revenaient deux énoncés: *mosâfer*

[1] Voir le site du HCR: http://www.unhcr.ch/, consulté le 8 mai 2002 et le 18 septembre 2002.

astim et *e'tebâr nist*. *Mosâfer astim*, «nous sommes des voyageurs», avec le sens «nous ne sommes que des voyageurs», «nous ne sommes pas chez nous», mais aussi et peut-être surtout «nous ne faisons que passer dans ce monde». *E'tebâr nist*, «il n'y a pas de confiance», «à qui se fier?», et *amnyat nist*, «il n'y a pas de sécurité». Ces expressions ont avant tout une portée générale et existentielle, car on pouvait les entendre avant la guerre. Elles traduisent, de façon concise et lucide, deux grandes contraintes auxquelles les Afghans ont souvent été soumis au cours de leur histoire mouvementée: guerres et migrations.

Cependant, les Afghans ne sont pas les victimes passives d'un sort qui les dépasse. Confrontés à une situation d'insécurité endémique, dispersés en de nombreux pays, ils ont mis sur pied des stratégies sociales et économiques qui se fondent sur la mobilité spatiale et la coopération des membres d'un groupe de solidarité. Malgré les combats, les bombardements et les massacres, la vie continue; les personnes et les marchandises traversent les zones de combat et les Afghans s'accommodent de cette situation difficile. Dans un tel contexte, je me suis très vite rendu compte de la place centrale que la notion de confiance occupe dans la société afghane. Les lignes de fracture et les conflits que connaît l'Afghanistan n'empêchent pas l'existence de liens sociaux étroits. J'ai pu en faire l'expérience en parlant, en vivant et en voyageant avec les Afghans, en prenant des risques à leur côté et en tissant avec le temps des relations personnelles fortes.

J'ai ainsi tiré deux enseignements principaux de ma rencontre avec les Afghans: la migration est un mode de vie et non une pure contrainte imposée par les circonstances extérieures; la guerre et l'exil se caractérisent certes par une grande insécurité, mais ils n'empêchent pas la reproduction des relations de solidarité et de confiance. La notion de voyage, chère à mes amis afghans, a une dimension spatiale mais aussi métaphysique et morale, car elle exprime l'incertitude qui domine nos vies. Nous sommes tous des voyageurs et ce destin nous unit.

Mon premier véritable contact avec des Afghans remonte à 1993. De juillet à octobre, j'effectuais un séjour de recherche à Quetta, la capitale du Baloutchistan pakistanais, avec un groupe d'étudiants de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, sous la direction de Pierre Centlivres et de Micheline Centlivres-Demont[2]. Notre but était d'étudier les processus migratoires et l'intégration des Afghans qui ont quitté les camps de réfugiés pour s'établir en milieu urbain. Notre préparation a débuté en novembre 1991 et a compris à la fois une réflexion thématique et l'apprentissage du persan d'Afghanistan (dari). Nous nous sommes

[2] Les membres du groupe étaient Anne Boutenel, Bertrand Cottet, Tina Gehrig, Caroline Hensinger, Marianne de Reynier et moi-même.

penchés sur des thèmes tels que la relation entre les réfugiés et le pays d'accueil, la recomposition identitaire, professionnelle et statutaire, ainsi que sur la condition féminine et les problèmes de scolarisation.

En fonction de mes rencontres et des liens tissés lors de ce premier séjour, je me suis consacré à l'étude des Hazaras, une minorité opprimée originaire du centre de l'Afghanistan. Lors de séjours successifs en 1995-1996 et plus brièvement en 1998 et en 2001, j'ai étendu mon enquête à l'Afghanistan et à l'Iran. L'essentiel de ma recherche de terrain s'est passé entre deux épisodes majeurs de l'histoire récente de l'Afghanistan: la défaite des forces hazaras du Hezb-e wahdat à Kaboul en mars 1995 (prises en tenailles entre les troupes de Massoud et de Sayyaf et les Taliban, elles doivent se retirer au Hazarajat avec de terribles pertes, dont celle de leur leader, Abdul Ali Mazari) et la conquête de la capitale par les Taliban en septembre 1996. Néanmoins, mon travail prend en compte une période plus large et la portée des résultats obtenus ne se limite pas à ce cadre temporel étroit.

Malgré ces événements, les années 1995 et 1996 ont été moins catastrophiques pour les Hazaras que celles qui vont suivre. Ils pouvaient traverser assez aisément la *Pashtun belt*, autrement dit le sud et l'est de l'Afghanistan. Le mouvement des Taliban (apparu à la fin de l'année 1994) avait mis fin à la terrible situation d'anarchie provoquée par les commandants pachtounes qui se livraient à une lutte sans merci et à un racket systématique des migrants et des réfugiés (initiative qui a contribué à la popularité des Taliban dans ces régions).

Par la suite, le conflit afghan s'est intensifié. En mai 1997, les Taliban ont occupé brièvement la ville de Mazar-e Sharif avant d'en être chassés (2000 de leurs combattants sont sommairement exécutés). A partir de l'été 1997, pour affaiblir les positions militaires du Wahdat, les Taliban ont imposé un blocus au Hazarajat. Il a fallu attendre la chute de Mazar le 8 août 1998 (les Taliban se sont livré à un véritable massacre: 2000 victimes sont attestées, mais il est probable que de 3000 à 6000 personnes, en majorité des Hazaras, aient trouvé la mort dans des conditions atroces), pour qu'ils finissent par étendre, quoique de façon imparfaite, leur contrôle sur la région dans les mois suivants[3].

Dans cette escalade du conflit, les Hazaras ont été la première cible des Taliban, qui leur reprochent leur foi chiite et leur résistance acharnée. Ainsi, la méfiance et la crainte dont parlent mes informateurs se sont malheureusement avérées largement justifiées. Pourtant, l'état de guerre latent, véritablement hobbesien, et la défiance la plus généralisée n'empêchent pas la mise en place de vastes réseaux migratoires et commerciaux.

[3] L'organisation Human Rights Watch a publié un rapport sur ces événements. On peut le trouver sur leur site, http://www.hrw.org/reports98/afghan/, consulté le 9 mai 2002.

L'intervention américaine qui a suivi les attentats du 11 septembre 2001 à New York et Washington a abouti à la victoire des forces opposées aux Taliban. L'avenir de l'Afghanistan est encore incertain. Les mouvements migratoires des populations rurales du Hazarajat, qui est l'une des zones les plus pauvres du pays, ont débuté bien avant la guerre et sont devenus un véritable modèle culturel qui se reproduit en grande partie indépendamment des circonstances extérieures. Il est peu probable qu'ils cessent même dans l'hypothèse la plus optimiste d'une normalisation de la situation.

L'étude des stratégies migratoires des Hazaras présente des enjeux multiples: elle s'inscrit dans les débats théoriques sur les migrations et le transnationalisme et affronte de façon concrète les doutes méthodologiques qui ébranle l'anthropologie depuis le milieu des années quatre-vingt; elle met en question l'opposition tranchée entre migrants économiques et réfugiés; elle révèle l'efficacité des réseaux de transferts de fonds et leur rôle dans la reproduction des relations sociales; elle contribue à combler une lacune de l'ethnographie occidentale de l'Afghanistan, où les Hazaras ont occupé une place retreinte.

L'ouvrage est organisé autour de deux groupes de trois chapitres présentant mes données, encadrés par des considérations plus théoriques. Le chapitre 1 passe en revue la littérature sur les migrations et le transnationalisme dans le but d'évaluer son apport dans les débats qui traversent l'anthropologie et de circonscrire les aspects qui peuvent être utiles pour comprendre le cas afghan. Le chapitre 2 expose les travaux qui ont porté sur les réfugiés afghans, les méthodes utilisées dans la présente recherche et la population étudiée. J'y présente un certain nombre d'interlocuteurs qui se retrouveront au fil des pages. Dans la partie ethnographique, les chapitres 3, 4 et 5 portent sur les lieux autour desquels s'articulent les migrations des Hazaras, c'est-à-dire le Hazarajat (Afghanistan), la ville de Quetta (Pakistan) et certains centres urbains d'Iran. Mon but n'est pas d'offrir une monographie détaillée de chaque endroit, mais de mettre en évidence l'organisation sociale et les modes de coopération spécifiques aux différents contextes. Les chapitres 6, 7 et 8 explorent les flux qui relient l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran, plus particulièrement la façon dont les personnes circulent entre les trois pays, les transferts de fonds et de biens, et les modes de communication au sein de la communauté transnationale étudiée. Pour la clarté de l'exposé, les lieux sont présentés avant les flux, mais cela ne reflète ni une préséance logique ni la chronologie de l'enquête sur le terrain. Le chapitre 9 offre une réflexion sur la notion de confiance et sur les modes de coopération propres à la situation de migration et d'insécurité des Hazaras en mettant l'accent sur la prégnance et les limites des liens de parenté. A la lumière des stratégies socio-économiques et politiques développées par les Hazaras, la conclusion et l'épilogue abordent

la question du règlement du conflit afghan et de la reconstruction future du pays et exposent brièvement ce que sont devenus mes principaux interlocuteurs.

Il est d'usage d'exprimer ses dettes intellectuelles, usage auquel je me soumets avec plaisir. Pierre Centlivres a accompagné ma découverte de l'Afghanistan. Il a joué un rôle important dans ma formation intellectuelle et dans la mise au point du cadre conceptuel et méthodologique de ma recherche. Richard Tapper m'a accueilli à la SOAS lors d'un séjour de recherche en 1999-2000 et m'a fait part de ses conseils bienveillants et clairvoyants. Christian Ghasarian n'a jamais ménagé ses encouragements. Micheline Centlivres-Demont a guidé mes premiers pas en persan. Gilbert Rist a lu attentivement une première version de ce texte, que sa rigueur a grandement contribué à améliorer[4].

Mon travail n'aurait pas été possible sans l'amitié de Haji Barkat Ali, Ghulam Sakhi Khatibi et Chaman Ali, ainsi que celle de leurs familles. De nombreuses personnes m'ont apporté leur aide ou leurs conseils à différents moments de ma recherche, qu'elles en soient remerciées: Abdul Karim Abawi, Maaike et Shahin Ashkan, Abdul Wahhab Bahoner, Fabrice Boulé, Gilbert Etienne, Yvan Droz, Raphy Favre, Catherine Fragnière-Haro, Sylvia et Fabrice Gaussen, Tina Gehrig, Roman Gehring et sa famille, Ishaq Ali Mohammadi, Sayyed Askar Mousavi, Haji Mohammad Quli Mukhi, Obaid A. Nejati, Major Niaz Ali, Akbar Nour, Soleiman Seraj, Shah Wali Shafayee, Mohammad Akbar Shahristani, Sima Samar, Timur Shah, Paul Titus, Elsa Truze, Philippe Truze, Claude Voillat, Abdul Ghafur Wahdat, Ehsan Zahine, Shahir Zahine.

Plusieurs organismes ont grandement facilité mes recherches par leurs soutiens financiers. Mon premier séjour de recherche au Pakistan a été organisé et partiellement financé par l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel. Mes séjours successifs au Pakistan, en Afghanistan et en Iran ont été rendus possible par des subsides de la Division des droits de l'homme et humanitaire ainsi que la Direction du développement et de la coopération dépendant toutes deux du Département fédéral des affaires étrangères. Un bref voyage en Iran en 1998 a reçu le soutien de l'Association suisse des amis de l'Afghanistan et un séjour au Pakistan en 2001 a été rendu possible par un subside de l'Institut universitaire d'études du

[4] Dans la littérature ethnologique, les travaux de Fredrik Barth et de Charles Lindholm m'ont beaucoup marqué: ils montrent comment la compétition et le caractère individualiste qui règnent au sein de la société pachtoune pakistanaise (mais cela peut être élargi à la société afghane) n'empêchent pas l'existence de forts liens communautaires. L'œuvre de Pierre Bourdieu, qui explore l'articulation entre les stratégies individuelles et les logiques sociales, a représenté une source constante d'inspiration. La situation constante d'insécurité et de méfiance dans laquelle évoluent mes informateurs m'a également conduit à m'intéresser de façon ponctuelle à certains apports de la théorie des jeux. Un petit ouvrage de Robert Axelrod (1990) fournit des éléments qui permettent de comprendre quelles peuvent être les sources de la coopération.

développement de Genève. J'ai passé l'année académique 1999-2000 au Département d'anthropologie et de sociologie de la SOAS (School of Oriental and African Studies) à Londres grâce à une bourse du Fonds national de la recherche scientifique. J'ai également bénéficié d'une petite aide financière du Crédit suisse.

Lors de mes séjours de terrain, plusieurs organismes internationaux et organisations non gouvernementales m'ont offert un soutien logistique qui a amélioré mes conditions de travail: le HCR, le CICR, la Shuhada Organization, AVICEN, DHSA et Global Partners. J'ai eu accès à de nombreuses bibliothèques: en premier lieu celle de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, la bibliothèque personnelle de Pierre et Micheline Centlivres, la Bibliotheca Afghanica de Liestal (déplacée depuis à Bubendorf) dirigée par Paul Bucherer-Dietschi, la bibliothèque de la SOAS, la British Library (en particulier les documents du British India Office) et le Public Record Office à Londres, ainsi que la bibliothèque de l'University of Baluchistan à Quetta et le centre de documentation de l'ARIC (ACBAR Resource and Information Centre) à Peshawar.

Ma gratitude va à tous ceux qui m'ont accueilli et ont bien voulu répondre à mes questions sur le terrain… ils m'ont permis de comprendre beaucoup de choses qui dépassent le cadre d'une recherche académique. Confronté à des conditions de vie particulièrement éprouvantes, le peuple d'Afghanistan a fait et fait encore preuve d'une dignité et d'un dynamisme exemplaires. Que mon travail soit un hommage à leur courage. Et *last but not least*, cet ouvrage n'aurait jamais pu voir le jour sans le soutien d'Alice. En acceptant de me laisser partir si souvent, parfois sans recevoir de nouvelles pendant plusieurs mois, elle a fait preuve d'une patience d'Afghane.

Figure 1: Afghanistan, Pakistan et Iran

PARTIE I

PROBLÉMATIQUE ET MÉTHODE

Chapitre 1

Les migrations et le transnationalisme au cœur du débat anthropologique

A la recherche d'un nouveau paradigme en anthropologie

A la charnière de deux millénaires, de nombreux anthropologues ressentent un profond malaise face à l'objet et aux méthodes de leur discipline. Même s'il n'existe plus guère de grands systèmes explicatifs, le débat théorique est intense et beaucoup d'auteurs appellent de leurs vœux le développement d'un nouveau paradigme. C'est dans ce climat de fourmillement intellectuel, riche mais désordonné, que l'étude du phénomène des migrations (dont les réfugiés représentent un cas extrême) a connu un essor important. Cette thématique s'articule sur celle du transnationalisme et de la mondialisation et a des incidences générales pour l'anthropologie et l'ensemble des sciences humaines et sociales[1].

Beaucoup de recherches restent enchâssées dans un cadre conceptuel qui peut sembler périmé. Mais, émanant le plus souvent d'auteurs nord-américains qui adoptent la perspective critique de l'anthropologie postmoderne, une réflexion épistémologique s'est développée à partir des années quatre-vingt. Afin de renouveler l'approche anthropologique, ces chercheurs se démarquent du modèle dominant de la période précédente, construit à partir de l'étude de communautés considérées comme des unités discrètes – c'est-à-dire distinctes les unes des autres –, intégrées et ancrées dans un territoire. Même si de nombreuses voix s'élèvent contre les excès de ce courant qui simplifie abusivement l'histoire de la discipline, il n'est plus possible aujourd'hui de faire de l'anthropologie comme dans les années cinquante, soixante et

[1] Voir Centlivres et Girod (éds, 2000) pour un état de la question.

même soixante-dix. L'étude des migrations[2] a joué un rôle majeur dans ce tournant (Kearney 1986: 332).

Aristide R. Zolberg (1983) se fonde sur une comparaison entre des événements de l'histoire européenne (expulsion des juifs d'Espagne en 1492 puis des musulmans en 1609; révocation de l'Edit de Nantes par Louis XIV en 1685 et l'exode massif de protestants qui s'ensuivit; etc.) et des phénomènes contemporains (liés par exemple à la décolonisation des pays africains) pour identifier la formation de nouveaux Etats comme un processus qui génère des réfugiés (Zolberg 1983: 30). A la fin du XX^{e} siècle, c'est la recomposition des Etats qui provoque souvent des déplacements importants de populations.

Les migrations sont souvent expliquées par deux types de causes: politiques (les conflits armés et la violence) ou économiques (l'attraction exercées par les marchés du travail des pays riches ou des zones urbaines). Même si d'autres facteurs peuvent intervenir, comme des catastrophes naturelles (tremblements de terre, inondations, sécheresses, etc.) ou certains projets de développement (construction de barrages, réformes foncières, programmes de sédentarisation des pasteurs nomades, etc.), c'est à partir de là qu'une distinction a été faite entre les migrations involontaires ou forcées et les migrations volontaires, les premières étant le résultat des guerres et des catastrophes naturelles, les secondes découlant des logiques du marché du travail. En Occident, ces considérations trouvent un écho dans les médias et le grand public, qui opposent volontiers les réfugiés politiques aux migrants économiques. Ces derniers sont dès lors présentés comme de faux réfugiés qui utilisent les filières de l'asile pour venir travailler en Occident.

Il devient de plus en plus clair que ce cadre conceptuel construit essentiellement sur les causes n'est pas pertinent pour rendre compte de la complexité des flux migratoires qui touchent l'ensemble de la planète. Il faut dépasser les conceptions anthropologiques des cultures et des communautés comme étant des phénomènes spatialement localisés. La migration ne doit plus être vue comme le passage d'un lieu à un autre, mais comme

> un déplacement multidirectionnel – quelquefois circulaire – qui modifie, d'une part, le lieu de résidence mais pas toujours les lieux de séjours et, d'autre part, l'intensité des relations sociales mais pas systématiquement leur structure. Il s'agit donc d'un phénomène social complexe qui comprend beaucoup plus qu'une fuite ou une attirance vers des terres prospères. Ainsi, la conception d'un déménagement définitif ou d'un déplacement irréversible ne rend pas compte

[2] Pour rendre la dimension multidimensionnelle des mouvements de populations et pour exprimer le fait que je privilégie le point de vue des migrants par rapport à celui des Etats, j'évite de parler d'émigration ou d'immigration.

> de la réalité sociale, car les phénomènes migratoires observables aujourd'hui sont – pour la plupart – bi-directionnels ou circulaires (Droz & Sottas 1997: 70).

Yvan Droz et Beat Sottas dégagent deux modèles pour rendre compte des pratiques migratoires des Kikuyus du Kenya: la «transhumance personnelle», qui exprime les déplacements des individus qui cherchent à exploiter différents possibilités socio-économiques (1997: 75), et l'«archipel vertical», qui renvoie à l'utilisation de l'écosystème et du sociosystème par la famille patrimoniale (1997: 81). Ces auteurs sont donc sensibles à la dimension individuelle comme aux stratégies des groupes domestiques. Comme pour les Hazaras, l'éparpillement spatial est une stratégie de survie qui permet d'exploiter différentes niches écologiques et socioéconomiques. Dès lors, les flux migratoires ne doivent plus être conçus comme «une fuite de personnes en quête d'une vie meilleure», car si les migrants partent, «simultanément – grâce aux stratégies de la circulation familiale – ils restent chez eux» (Droz et Sottas 1997: 86).

La mobilité des groupes humains n'est en aucune manière une caractéristique récente qui aurait succédé à un monde occupé par des ensembles socioculturels homogènes et discrets, c'est-à-dire séparés les uns des autres. Dès ses débuts, l'histoire humaine est faite de migrations. Au cours du XVIII^{e} siècle, l'Iran a par exemple connu des déplacements massifs et forcés qui ont modifié durablement la répartition géographique de la population (Perry 1975). Au siècle suivant, l'Afghanistan a également été le théâtre de brassages dont les effets sont encore visibles aujourd'hui (Centlivres et Centlivres-Demont 1983, 1988a; Mousavi 1998). Le Moyen-Orient et l'Asie centrale ont de tout temps eu une large part de leurs populations qui était nomade et les migrations ne se limitaient pas aux déplacements saisonniers des pasteurs. Les mouvements de populations sont certes intenses à la fin du XX^{e} siècle, mais ce fait n'explique pas à lui seul l'engouement théorique que connaît la problématique des migrations et des réfugiés. D'autres aspects doivent être évoqués: l'essor des théories postmodernes en philosophie et en sciences sociales, la crise concomitante des grands systèmes explicatifs en anthropologie, l'institutionnalisation progressive de l'aide au développement et de l'action humanitaire depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale dans un premier temps, depuis la fin de la guerre froide dans un deuxième temps.

Dans ce chapitre introductif, je me propose d'évaluer la portée et les limites de la littérature qui porte sur les migrations. Il s'agit de réfléchir sur une conception ouverte de la relation entre groupes socioculturels et territoires, de dépasser le présupposé de sédentarité et l'opposition entre migrants économiques et réfugiés politiques, entre migrations volontaires et

forcées, et finalement de jeter un regard critique sur l'idée que les migrations brisent les liens sociaux et entraînent immanquablement un traumatisme psychologique durable.

La figure du réfugié dans les textes internationaux

Le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés a été créé au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale. La définition internationale du réfugié se trouve dans l'article premier de la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés, adoptée le 28 juillet 1951 et entrée en vigueur le 22 avril 1954. Son champ d'application est limité aux événements survenus avant le 1er janvier 1951 en Europe. Ce texte est amendé par le Protocole de 1967, qui élargit le cadre temporel et géographique:

> Le terme «réfugié» s'appliquera à toute personne qui craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner (HCR 1996a).

A ce jour, cent trente-trois pays ont ratifié ce texte[3]. Le but de ces documents est de protéger les droits fondamentaux (droit à la vie et à la sécurité physique en premier lieu) des personnes contraintes à fuir leur foyer. Lorsque des personnes ne sont plus protégées par leurs gouvernements, c'est à la communauté internationale, incarnée par les pays signataires, d'intervenir pour garantir leurs droits. Le HCR doit compléter le rôle des Etats en encourageant l'adhésion aux conventions internationales, en veillant à ce que les réfugiés soient traités conformément aux principes proclamés par les textes et à ce qu'ils ne soient pas renvoyés par la force dans les pays qu'ils ont fui, mais aussi en recherchant des solutions durables aux problèmes des réfugiés (HCR 1996a, 1996b). Les textes internationaux donnent un certain nombre de droits aux personnes ayant reçu le statut de réfugié, droits que les pays signataires se doivent d'appliquer: le droit à la liberté de culte et au libre accès aux tribunaux (art. 4 et 16), le droit de travailler (art. 17), le droit au logement (art. 21), le droit à l'instruction (art. 22), le droit à l'assistance publique (art. 23), la liberté de circulation à l'intérieur du territoire (art. 26), le droit d'obtenir des pièces d'identité et des titres de voyage

[3] Notons que le Pakistan, pays qui hébergeait le plus grand nombre de réfugiés au cours des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix, n'a jamais ratifié la Convention et le Protocole. L'Afghanistan ne fait pas non plus partie des pays signataires, alors que l'Iran a adhéré aux deux textes en 1976.

(art. 27 et 28), l'exemption des sanctions encourues du fait de l'entrée irrégulière sur le territoire (art. 31), le droit de ne pas être refoulé vers un pays où le réfugié craint d'être persécuté (art. 33), etc.

Cette définition mérite quelques remarques. Premièrement, dans l'usage du droit international, le statut de réfugié n'est pas accordé aux «personnes déplacées» (IDP, *internally displaced persons* dans le jargon du HCR), autrement dit celles qui n'ont pas quitté le territoire national (Hein 1993: 44; Marx 1990: 190; Zetter 1991: 40). Ensuite, une personne qui, à partir du pays d'asile, continue à mener des activités militaires contre son pays d'origine ne peut pas être considérée comme réfugiée[4]. Finalement, ces textes impliquent une distinction entre les réfugiés et les migrants économiques. Ces derniers jouissent toujours de la protection de leur gouvernement et sont censés quitter leurs pays de leur plein gré à la recherche de conditions de vie meilleures, alors que les réfugiés sont ou craignent d'être persécutés et n'ont pas d'autre choix que la fuite.

Dans les conceptions des organisations internationales qui assistent les réfugiés, trois solutions à long terme sont envisagées: le rapatriement dans le pays d'origine, l'intégration dans le pays de premier asile ou l'installation dans un pays tiers (Hein 1993: 48; Malkki 1995a: 505; Stein 1986: 265, 268).

Le dernier cas de figure reste rare, car le phénomène touche avant tout les pays du Tiers Monde, qui sont à la fois lieux d'origine et d'accueil de la grande majorité des réfugiés (Stein 1986: 265), alors que les pays occidentaux ont globalement été peu concernés jusqu'à ces dernières années. Au 1er janvier 2001, près de vingt-deux millions de personnes tombent sous le mandat du HCR, dont 3'580'400 Afghans (cette estimation précède le retour de plusieurs centaines de milliers de personnes dans les mois qui suivent la chute des Taliban en automne 2001). A la même date, il y a 6'694'800 réfugiés entre l'Europe, l'Amérique du Nord et l'Océanie[5]. Si la question des demandeurs d'asile et des réfugiés défraie la chronique en Occident, il faut donc rappeler que près de 70 % des réfugiés du monde se trouvent dans les pays du Tiers Monde. Ce n'est pas l'un des moindres paradoxes de la mondialisation: les pays industrialisés, dont la politique intérieure en matière d'immigration est dominée par la dichotomie entre réfugiés politiques et migrants économiques, ont développé un appareil juridique et policier complexe pour réglementer l'immigration en provenance des zones les

[4] Si l'on applique ce critère, de nombreux Afghans établis au Pakistan ne devraient pas être considérés comme réfugiés.

[5] Les Palestiniens, qui sont pris en charge par l'UNRWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees), ne sont pas inclus dans ces estimations. Voir le site du HCR: http://www.unhcr.ch/cgi-bin/texis/vtx/home?page=statistics, consulté le 1er mai 2002.

plus pauvres de la planète tout en prônant la libre circulation des capitaux. Cet état de fait oblige bien souvent les candidats à l'immigration à demander l'asile politique, statut qu'ils ont peu de chance d'obtenir. Le débat prend un tour émotionnel qui ne contribue pas à une clarification conceptuelle.

Quant au rapatriement dans le pays d'origine, bien que ce soit la solution jugée optimale, il est rarement réalisé (Zetter 1988b: 101; Stein 1986: 269, 272). Après les vastes mouvements de populations causés par la Deuxième Guerre mondiale en Europe, la plupart des réfugiés provenaient de pays qui luttaient contre un pouvoir colonial entre les années cinquante et soixante-dix. La victoire finale et l'accession à l'indépendance rendaient possible le retour des réfugiés. Depuis le milieu des années soixante-dix, la situation a changé et la majorité des réfugiés du monde proviennent de pays indépendants. Les réfugiés en provenance d'Afghanistan mais aussi de nombreux Etats d'Asie et d'Afrique sont victimes d'un conflit qui s'enlise et le rapatriement devient une solution de plus en plus hypothétique (Stein 1986: 265-266).

Ainsi, en raison des barrières administratives que les pays occidentaux opposent à l'installation des réfugiés en provenance du Tiers Monde et des difficultés à promouvoir le rapatriement dans le pays d'origine, qui dépend d'une solution politique, l'intégration dans le pays de premier asile est vue par les organisations humanitaires comme la solution la plus simple, si ce n'est la meilleure. Dans cette optique, en dépit du fait que les migrants trouvent souvent une activité rémunérée dans l'économie informelle et non dans le marché du travail officiel du travail officiel (Kearney 1986: 349), l'intégration constitue la seule véritable solution à long terme (Stein 1986: 277).

Pour certains auteurs, les administrations des pays d'accueil s'efforcent en général de traiter le problème posé par les réfugiés et non les problèmes auxquels doivent faire face les réfugiés. La difficulté provient d'une distorsion entre les contraintes subies par les individus et l'attitude des Etats. Autrement dit, le droit à quitter un pays où l'on est victime de ségrégation ou de persécution devrait s'accompagner du droit concomitant à se rendre dans un pays où l'on peut trouver asile (Zolberg 1981: 27; Richmond 1988: 23). En encourageant la scolarisation des jeunes réfugiés, les organisations d'aide humanitaire espèrent contribuer à la reconstruction future du pays d'origine. Toutefois, cela peut avoir l'effet pervers d'inciter les gens à s'insérer dans le pays d'accueil en produisant ce que certains ont nommés les «yompies» («young outwardly mobile professionals») (voir par exemple Ong 1992: 130).

Mais le problème est plus profond. La définition du réfugié contenue dans les textes internationaux est censée contraindre les Etats signataires et permettre ainsi à des millions de

personnes d'être protégées contre l'arbitraire et d'obtenir un statut légal. Toutefois, comme Richmond (1988: 23) le souligne, elle n'offre pas un point de départ analytique et descriptif fécond pour les chercheurs en sciences sociales. Les Hazaras, par exemple, se déplacent de façon incessante entre l'Afghanistan, le Pakistan, l'Iran et les pays de la péninsule arabique. La guerre et la pauvreté les ont obligés à quitter leur région d'origine, mais, sans guère bénéficier de l'aide internationale, ils ont développé des stratégies socio-économiques fondées sur une circulation intense. Alors que les textes internationaux insistent sur la dimension juridique et normative conçoivent le réfugié comme un individu sans recours, détaché de tout contexte culturel, les relations sociales restent très fortes parmi les Afghans.

Beaucoup de voix s'élèvent pour souhaiter un rapprochement entre les recherches académiques et les organismes d'aide aux réfugiés. Pour enrichir la définition contenue dans les textes internationaux, Harrell-Bond et Vourtira écrivent que

> anthropologically, refugees are people who have undergone a violent "rite" of separation and, unless or until they are incorporated as citizens into their host state (or returned to their state of origin), find themselves in transition, in a state of liminality. This betwixt-and-between status may contain social and economic dimensions as well as legal and psychological ones. Moreover, encoded in the refuge label are images of dependency, helplessness, and misery (Harrell-Bond & Vourtira 1996: 1077)[6].

Néanmoins, au-delà du vocabulaire anthropologique, on retrouve dans cette définition tous les éléments de la conception que se fait le droit international du réfugié: séparation suivie d'une assimilation ou d'un retour; violence; dépendance; etc. Même si les auteurs en question cherchent à se distancer de cette conception trop juridique, ils ne parviennent pas à abandonner la trop courante métaphore du déracinement[7] ni à s'abstraire d'une vision très sombre de l'expérience de réfugié. Certes, ces derniers font face à une situation dramatique, mais ils ont des ressources qu'ils savent mobiliser efficacement.

Ainsi, même si l'on peut se réjouir de l'essor d'une anthropologie appliquée qui a beaucoup à apporter à l'aide humanitaire et à l'aide au développement, même s'il est souhaitable que les anthropologues deviennent des intermédiaires entre les organismes humanitaires et les communautés locales (Howell 1982), on peut regretter que les textes produits dans un tel contexte renoncent le plus souvent à toute perspective critique. Le rapprochement entre la réflexion et l'action semble le plus souvent se limiter à des mandats pour lesquels les anthropologues adoptent le vocabulaire des textes internationaux. Il devient

[6] Centlivres (2000b) relève également que l'on peut appliquer le schéma du rite de passage aux réfugiés et aux migrants, auxquels s'appliquent en particulier la phase liminaire.

[7] «Some estimate that as many as 140 million people have been forcibly uprooted in the twentieth century» (Harrell-Bond & Vourtira 1996: 1077).

parfois difficile de démarquer les recherches académiques des rapports humanitaires, dont la terminologie envahit l'ensemble du champ d'étude des réfugiés. Un rapport clientéliste peut exister à l'égard des agences humanitaires, non seulement pour les réfugiés, mais également pour les chercheurs qui en ont besoin pour obtenir certaines données (Zetter 1988a: 3-4). Les résultats des enquêtes ne sont pas toujours favorablement accueillis par les organismes qui assistent les réfugiés, car ils peuvent mettre en question certains choix, ou plus fondamentalement une certaine manière de poser les problèmes. L'interpénétration des travaux de consultant et de recherche peut ainsi mettre en danger l'indépendance de cette dernière.

Liisa Malkki (1995a) dresse un tableau de l'émergence du champ des *refugee studies*. Il s'est constitué de deux manières: tout d'abord, à travers la gestion de la question des personnes déplacées en Europe suite à la Deuxième Guerre mondiale; ensuite, par l'essor d'un ensemble de domaines discursifs et institutionnels (droit international, étude du développement, étude des réfugiés, action des Nations Unies et des organismes qui s'occupent des réfugiés, etc.). C'est donc à un moment particulier que la figure du réfugié fait son apparition dans le champ de la connaissance et du droit. Elle est indissociable de la constitution de camps, la concentration spatiale et ordonnée des gens, administrés dans un premier temps par les autorités militaires (Malkki 1995a: 498). Après la rédaction de la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés et du Protocole de 1967, les institutions internationales se sont saisies de la question des réfugiés. Ceux-ci sont vus comme les bénéficiaires de la charité internationale et non comme un problème politique qui exige une solution politique. Cela a contribué à la mise en place de ce que Malkki nomme l'«international refugee system» (1995a: 504), dont les deux caractéristiques principales sont la dépolitisation (les organisations internationales sont censées être neutres politiquement) et la bureaucratisation. Poser le problème en terme de charité contribue en effet à la dépolitisation de la question des réfugiés, qui sont vus comme les simples victimes d'événements qui les dépassent.

Ce système a eu un effet profond sur la constitution du champ académique des études portant sur les réfugiés qui ont importé de façon non critique les idées du champ humanitaire. Le terme «réfugié» n'a pas tant une dimension analytique permettant de caractériser un type particulier de personne ou de situation, il s'agit plutôt d'une catégorie juridique qui permet de regrouper des cas fort différents et qui repose sur une dichotomie critiquable: les migrants constituent une forme économique de migration, les réfugiés une forme politique (Malkki 1995a: 496).

Comme l'écrit Liisa Malkki:

> "the international refugee regime" […] has been instrumental in the recent emergence of "refugee studies" as an academic or "applied academic" specialization. Much social scientific research–whether resulting in policy recommendations, development reports, or academic articles–has been conducted in more or less formal connection with (and often funded by) these international organizations. It can hardly be surprising that these institutional, organizational settings have had subtle (and sometimes not-so-subtle) effects in shaping the questions that scholars have formulated about displacement and refugee settlement (1995a: 506).

Pour éviter cet écueil, de nouvelles recherches doivent prendre le système international, les agences des Nations Unies et les organisations non gouvernementales elles-mêmes comme objet d'étude (Malkki 1995a: 506, 518). Roger Zetter, éditeur du *Journal of Refugee Studies* publié à Oxford, appelle également de ses vœux une étude plus pointue de l'implication et du rôle des agences humanitaires et des procédures bureaucratiques dans la définition de la figure du réfugié et la gestion du problème. Il s'agirait de prendre en considération le fait que, au-delà de la rhétorique, les institutions servent d'abord ceux qu'elles emploient.

Pour Jeremy Hein, deux approches s'opposent concernant la distinction entre migrants et réfugiés: une perspective plus réaliste souligne le fait que les réfugiés connaissent une expérience distinctive de violence et d'exil, alors qu'une vue plus nominaliste considère qu'il s'agit avant tout d'une étiquette bureaucratique (Hein 1993: 44). Cette dernière piste de réflexion semble plus féconde. L'intervention de l'Etat, des institutions internationales et des organisations non gouvernementales engendre la figure du réfugié en lui attribuant un statut particulier, dont découle une situation de dépendance. Les institutions humanitaires et l'administration des pays d'accueil ont besoin de créer des catégories claires dérivant du droit international et d'identifier les groupes vulnérables en fonction de critères qui ne sont pas forcément adaptés au contexte culturel en question, mais qui deviennent un élément important que les réfugiés mettent en scène et qu'ils finissent dans bien des cas par intérioriser. Les agents humanitaires tendent à concevoir le problème hors de son contexte en définissant le réfugié et les mesures d'assistance de façon stéréotypée et normative (besoins fondamentaux à remplir, questions logistiques à résoudre…).

Pierre Centlivres (1988a) a étudié la coexistence de différents modèles identitaires partiellement contradictoires chez les réfugiés afghans. Pour être habilités à recevoir l'aide qui leur est destinée, les réfugiés doivent se conformer à un certain modèle qui néglige leur dynamisme en promouvant une image victimaire. Confrontés à l'aide humanitaire internationale, les Afghans au Pakistan mettent en scène la figure du réfugié. Initialement étrangère à leurs représentations, ils finissent par l'accepter avec la dépendance qu'elle

implique. Le réfugié est celui qui se conforme aux exigences institutionnelles pour avoir accès à l'aide qui devient alors un instrument pervers de stigmatisation (Zetter 1991: 51). L'attribution de l'étiquette de réfugié modifie l'identité des personnes concernées. Bien loin d'être un outil d'analyse, la définition contenue dans les textes internationaux doit donc devenir un objet d'étude. Dès lors, l'établissement de ponts entre la recherche fondamentale et l'aide aux réfugiés devient problématique. La persistance de la distinction stricte entre migrants et réfugiés, entre dimensions économique et politique, y est pour beaucoup.

Dans les études portant sur la globalisation et le transnationalisme, la dichotomie entre les migrants qui obéissent à des motifs économiques et les réfugiés dont l'exil répond à des raisons politiques, sans disparaître tout à fait, s'estompe. Il devient de plus en plus artificiel de séparer motivations économiques et politiques dans les flux de populations, car le flux de réfugiés ou de personnes déplacées est souvent provoqué par une détérioration des conditions économiques due à des troubles politiques ou à la guerre (Zetter 1988b: 104; Hein 1993: 54-55). Dans le contexte contemporain, les deux catégories partagent de nombreuses caractéristiques et toutes les personnes déplacées exploitent leurs réseaux sociaux. Bref, l'opposition entre réfugiés politiques et migrants économiques qu'impliquent la Convention de 1951 et le Protocole de 1967 n'est guère pertinente d'un point de vue descriptif et analytique, même si elle reste une composante de la politique des Etats en matière d'immigration. Tout regard anthropologique sur les phénomènes migratoires doit dépasser cette conception tout en la prenant comme objet d'étude.

Les typologies comme théorie générale des migrations

De nombreuses études proposent une théorie générale des migrations sous la forme d'une typologie. Ces approches veulent être prédictives et se penchent avant tout sur les choix effectués par des agents rationnels et donc sur les motivations à migrer et sont marquées par une vision bipolaire: on oppose les sociétés qui envoient et celles qui reçoivent des migrants, et on distingue les facteurs *push*, ceux qui motivent le départ du pays d'origine, et *pull*, ceux qui dans le pays d'accueil éventuel suscitent la volonté de migrer.

> According to this [push-pull] theory, people moved either because social and economic forces in the place of destination impelled them to do so or because they were attracted to places of destination by one or more social and economic factors there (Boyd 1989: 640).

Ravenstein (1885 & 1889) puis Fairchild (1925) sont les premiers à élaborer une théorie générale du phénomène migratoire. Fairchild propose ainsi quatre catégories: invasion, conquête, colonisation, immigration. Sa théorie a été influente jusqu'au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale (Connor (1987b: 153-154).

C'est à William Petersen (1958) que l'on doit l'une des typologies les plus élaborées. L'un de ses grands mérites est d'affaiblir l'opposition entre facteurs *push* et *pull*. Selon lui, la tendance supposée universelle à la sédentarité qu'elle implique n'a de fondement ni historique ni psychologique[8].

Petersen part d'une distinction générale entre migrations conservatrices (*conservative*) et innovatrices (*innovating*). Dans le premier cas de figure, les migrants changent de lieu pour conserver leurs conditions de vie; dans le second, ils se déplacent dans l'espoir de les améliorer. Parallèlement, les migrations peuvent être subdivisées en cinq classes: primitives; forcées; imposées; libres; massives (1958: 258-259).

Les migrations primitives sont le résultat d'une pression écologique. Lorsqu'elles sont conservatrices, Petersen les divise en errances («wandering of people») si les populations concernées n'ont pas de destination définie et en parcours («ranging») s'il s'agit de populations de chasseurs-cueilleurs ou de pasteurs nomades. Lorsqu'elles sont innovatrices, il parle d'exode rural («flight from the land»), car elles concernent le plus souvent des populations agricoles qui se rendent en milieu urbain.

Parmi les migrations causées par des facteurs politiques, Petersen fait une différence entre les migrations forcées, lorsque des gens migrent sous la contrainte venant d'un Etat ou d'une institution sociale, et les migrations incitées, lorsqu'ils conservent un certain pouvoir pour décider de partir ou non. En fonction de leur caractère conservateur ou innovateur, Petersen les définit respectivement comme des déplacements forcés ou des fuites et comme du commerce d'esclaves ou de coolies.

Les migrations libres répondent à la volonté des migrants eux-mêmes. La différence entre les mouvements de pionniers et de groupes réside dans les modalités de départ (individus ou communautés) et le nombre de personnes concernées. Elles ouvrent souvent la voie aux migrations de masse, par exemple l'installation de paysans venus d'Europe du Nord aux Etats-Unis ou les processus d'urbanisation de populations rurales, qui peuvent s'accompagner ou non du franchissement d'une frontière internationale.

Petersen récapitule sa typologie dans le tableau suivant:

[8] Richmond offre une évaluation de la contribution de Petersen (1988: 7-8).

Relation	Migratory Force	Class of Migration	Type of Migration	
			Conservative	Innovating
Nature and man	Ecological push	Primitive	Wandering	Flight from the land
			Ranging	
State (or equivalent) and man	Migration policy	Forced	Displacement	Slave trade
		Impelled	Flight	Coolie trade
Man and his norms	Higher aspirations	Free	Group	Pioneer
Collective behavior	Social momentum	Mass	Settlement	Urbanization

Figure 2. Typologie des migration selon Petersen (1958: 266)

Peu après Petersen, Nancie L. Solien de Gonzalez (1961) distingue cinq types de migration de main-d'œuvre en fonction de l'effet sur l'organisation familiale: migrations saisonnières, temporaires et non saisonnières, récurrentes, continues, permanentes. Elle ne s'intéresse pas aux migrations causées par des conflits et n'intègre donc pas les réfugiés dans sa typologie des migrants.

Plus récemment, Egon F. Kunz (1973, 1981) et Brian M. du Toit (1990) reprennent l'idée qu'une théorie générale des migrations passe par une typologie. Kunz définit le réfugié de la façon suivante:

> With a different past and with motivations at variance with those affecting voluntary migrants, the refugee moves from his homeland to the country of his settlement against his will. He is a distinct social type (Kunz 1973: 130).

Selon lui, le réfugié est donc comme une personne qui quitte son pays contre sa volonté, son but est d'y retourner et ses liens communautaires sont brisés durant l'exil. Kunz s'attache dès lors à dresser la liste des motivations que l'on peut avoir pour fuir son pays, car, selon lui, le phénomène des réfugiés obéit à des causes récurrentes que l'on peut identifier.

Il offre l'une des théorisation les mieux articulées des facteurs *push* et *pull*. Même s'il sert avant tout à poser la différence entre les migrations volontaires (où dominent les facteurs *pull*) et les migrations forcées (où dominent les facteurs *push*), le modèle classique reposant sur une combinaison de motivations et de circonstances extérieures peut également être appliqué pour dresser des distinction entre réfugiés. Kunz parle ainsi des «anticipatory movements» et des «acute refugee movements». Dans le premier cas, les réfugiés quittent leur pays avant la détérioration de la situation qu'ils ont prévue; ils préparent leur départ et leur installation dans un pays d'accueil, ce qui fait ressembler ces mouvements à des migrations volontaires. Dans le second cas, les réfugiés fuient un contexte de violence et d'insécurité,

souvent dans des conditions difficiles. Dans les deux cas, les facteurs *push* sont certes déterminants, mais l'urgence les rend beaucoup plus saillants dans le second. Les facteurs *pull* interviennent souvent dans un deuxième temps, dans le choix d'un pays d'accueil moins temporaire. Sur la base de ces considérations, Kunz (1973: 134) propose un premier ensemble de distinctions concernant les modalités de l'exil et de l'arrivée dans le pays de premier accueil.

Les mouvements anticipatoires (*anticipatory*) sont dits *push-permit*. Il faut comprendre par là que le réfugié, percevant des calamités imminentes et anticipant la détérioration de la situation, cherche à quitter son pays d'origine et à trouver un pays d'accueil de façon officielle. Parmi les migrations effectuées dans l'urgence (*acute*), on parle de *push-pressure*, car le réfugié s'enfuit sous la pression d'événements soudains et dramatiques, il n'a ni le temps ni les moyens de prendre en considération les facteurs *pull* car il se rend dans le premier refuge accessible. On peut distinguer différents cas de figure en fonction de son insertion dans le pays d'accueil: *push-pressure-plunge* lorsque la situation dans le pays de premier accueil le force à se déplacer une nouvelle fois vers un pays tiers; *push-pressure-stay* lorsque le réfugié reçoit la permission de s'établir dans son pays d'asile; *push-pressure-return* lorsqu'il repoussé en arrière. Les situations intermédiaires sont envisagées.

Une deuxième typologie repose sur la distinction entre les vagues de réfugiés. Les membres d'une société vont réagir différemment aux mêmes événements, tous ne vont pas partir au même moment et pour les mêmes raisons. Kunz distingue donc des millésimes (*vintages*) parmi les populations de réfugiés. Il entend par ce terme les groupes de personnes qui sont parties au même moment, qui partagent souvent les mêmes idées et qui ont passé par le même type d'expérience (1973: 140).

Une troisième distinction se fonde sur les modalités du déplacement. Comme nous l'avons vu, Kunz distingue tout d'abord les départs anticipatoires de ceux effectués dans l'urgence. Parmi ces derniers, il distingue les fuites, les déplacements forcés de populations, et les déplacements par absence (c'est-à-dire les personnes qui ont quitté leur pays dans des circonstances normales et qui refusent d'y retourner à la suite de certains événements).

Dans un texte ultérieur, Kunz (1981) continue son effort théorique. Le souci de chercher une théorie générale des mouvements de réfugiés, au-delà des cas particuliers, de mener une clarification conceptuelle et de créer une terminologie précise est louable. On peut regretter que les définitions proposées se limitent à être des étiquettes, des cadres stricts qui ne permettent pas d'exprimer la complexité des situations concrètes. La distinction entre les facteurs *push* et *pull* n'est pas sans intérêt. On peut cependant douter de la pertinence des

possibilités ouvertes aux réfugiés: départ vers un pays tiers, retour dans le pays d'origine ou installation dans le pays de premier accueil. Le cadre de référence reste l'Etat-nation. Ce modèle ne permet donc pas de rendre compte de la richesse et de la polysémie de l'expérience des réfugiés et des migrants. Il repose sur une conception réductrice des itinéraires migratoires et exclut une vision ouverte et multiple de l'espace ainsi que l'existence de mouvements de va-et-vient et de liens transnationaux.

Brian M. du Toit, comme bien d'autres, oppose les migrations volontaires et forcées. Il distingue les migrants saisonniers, les réfugiés, les relocations planifiées, les migrations volontaires (1990: 305-306) et s'efforce de modéliser différents aspects de la migration: les flux spatiaux; les facteurs *push* et *pull*; la circulation; les prises de décision. Selon lui, des mesures pour prévenir l'exode rural et contribuer à un développement plus harmonieux doivent être prises. Du Toit souligne cependant qu'il faut prêter une attention particulière aux itinéraires des migrants et reconnaît la multicausalité des migrations. Il reconnaît que la migration n'est pas un acte mais un processus, mais il en donne une définition qui reste assez limitative à laquelle on peut faire les mêmes reproches qu'à la théorie de Kunz:

> Migration is a relatively permanent moving away of a collectivity, called migrants, from one geographical location to another, preceded by decision making on the part of the migrants on the basis of a hierarchically ordered set of values or valued ends and resulting in changes in the interactional system of the migrants (1990: 308).

Plusieurs phases sont souvent distinguées dans l'expérience des réfugiés: la perception d'une menace; la décision de fuir; la période de danger extrême et de fuite; l'arrivée dans des zones plus sûres; la vie des camps; le rapatriement, l'installation dans le pays de premier accueil ou le départ vers un pays tiers; différentes étapes de l'établissement; adaptation et acculturation; modifications du comportement causés par cette expérience (Stein 1981: 321). Barry N. Stein (1981: 325), par exemple, identifie quatre moments: 1) la période initiale d'arrivée de quelques mois; 2) la première et la deuxième année; 3) après quatre à cinq ans; 4) après une décennie ou plus. Au cours de la première période, le réfugié est confronté de façon dramatique à la perte de sa maison, de son statut social, de son cadre habituel, en bref de sa culture et de son identité. Au cours de la deuxième phase, le réfugié est souvent pris en charge par des programme d'aide humanitaire, il peut connaître certains succès. Après quatre ou cinq ans, les réfugiés ont effectué l'essentiel de leur adaptation: ils ont appris la langue de leur pays d'accueil, certains ont pu s'insérer professionnellement (ceux qui n'y sont pas parvenus à ce stade ont tendance à abandonner). Après dix ans, le processus est stabilisé. De manière

générale et malgré de grands efforts, le bilan est plutôt négatif: la plupart des réfugiés ont un statut plus bas qu'avant leur exode (Stein 1981: 325-326).

Les typologies ne se concentrent pas seulement sur les causes des migrations, mais aussi sur les politiques des pays d'accueil. On distingue habituellement trois modèles d'insertion, non seulement des réfugiés, mais plus généralement des migrants: 1) la conformité au pays d'accueil, autrement dit le migrant doit intégrer et accepter complètement la culture dominante; 2) le *Melting Pot*, vision selon laquelle les nouveaux arrivants comme la population d'origine sont modifiés par leurs échanges mutuels qui doivent créer un nouvel alliage; 3) le pluralisme culturel, où le migrant doit accepter la culture dominante dans la sphère publique (dans la vie politique, à l'école et au travail), mais peut conserver ses liens communautaires (Stein 1981: 329). Il ne s'agit pas seulement de systèmes de pensée mais aussi d'action. En effet, ces trois principales conceptions inspirent les diverses politiques élaborées par les Etats.

Ces approches insistent sur la dimension dramatique des migrations forcées, considérées comme une expérience profondément traumatisante. De nombreux auteurs parlent ainsi de «populations déracinées» (voir par exemple Zetter 1988a: 1). Les réfugiés sont vus comme un problème, celui d'une population rejetée dans les «limbes» (Stein 1986: 264). Ce faisant, on néglige les stratégies développées par les réfugiés ainsi que leurs ressources socioculturelles. La séquence migratoire est vue de façon linéaire et on ne prend pas en compte le caractère multidirectionnel et récurrent qu'ont bien souvent les itinéraires circulatoires.

Les théories de la modernisation et de la dépendance

Les approches des migrations sont souvent divisées entre microthéories et macrothéories. Les premières s'intéressent aux choix rationnels que les individus effectuent dans un monde où les chances ne sont pas distribuées de façon égale. La migration est un mouvement de population des zones pauvres en capital mais riches en main-d'œuvre vers les zones économiquement prospères qui ont besoin de nombreux travailleurs. La plupart des contributions passées en revue au sous-chapitre précédent peuvent être classées dans ce groupe. Les secondes adoptent des explications plus globalisantes et insistent sur les conditions structurelles d'ordre démographique et économique des migrations dans le

contexte d'un capitalisme organisé à l'échelle mondiale (Brettell 1996: 794; Richmond 1988; Zolberg 1981).

Cette distinction recoupe deux courants théoriques qui ont fourni des explications opposées des relations entre le Nord et le Sud: la théorie de la modernisation et la théorie de la dépendance et du système-monde. Riccardo Bocco décrit la première approche et ses limites:

> Pour les théoriciens de la modernisation des années 1950-1960, les migrations nationales et internationales étaient un phénomène nécessaire, parfois même envisagé comme inévitable, représentant en tout cas une étape du processus de l'évolution humaine. Considérés comme de véritables catalyseurs du changement social, les flux migratoires auraient dû permettre aux sociétés traditionnelles l'accès à la modernité. Dans ce cadre, l'apparition d'importants flux de réfugiés dans les pays du Sud, provoqués par la création de nouveaux Etats après la décolonisation, était considérée comme un problème transitoire, destiné à disparaître avec l'émergence et la consolidation d'un esprit "national" moderne (Bocco 1994: 15-16).

Jusqu'au milieu des années soixante-dix, la théorie de la modernisation a dominé les débats. Issue d'une ancienne tradition philosophique occidentale, elle repose sur la croyance au progrès. L'explication se focalise sur l'individu qui décide de migrer (souvent d'un milieu rural vers un centre urbain) en fonction des informations qu'il détient et de l'évaluation qu'il en fait (les fameux facteurs *push* et *pull*).

Les critiques ont eu beau jeu de rappeler que, dans bien des cas, l'urbanisation et l'exode rural ne se sont pas accompagnés du développement économique que la théorie de la modernisation annonçait (voir par exemple Kearney 1986: 334). Ces mouvements de populations ont au contraire eu des effets pervers; ils doivent être replacés dans le cadre d'un processus d'expansion capitaliste à l'échelle mondiale qui s'est accompagné de l'essor de discours et de pratiques nationalistes qui ont limité la mobilité de la force de travail (Bocco 1994: 16). La théorie de la dépendance s'est ainsi développée à partir d'une critique marxiste de la précédente: il s'agit d'étudier le «développement du sous-développement» (Kearney 1986: 338). Les pays industrialisés et le Tiers Monde, comme les zones urbaines et rurales, n'ont pas des économies séparées, ils entretiennent des liens de dépendance qui servent les besoins du centre aux dépens de ceux de la périphérie. En prenant en considération les rapports de domination dans une perspective historique, en insistant sur l'unification du monde provoquée par l'économie capitaliste, en affirmant que le sous-développement est créé par des échanges inégaux (la division en centre et périphérie correspond à une division inégale des échanges; les nations les plus fortes économiquement exploitant les ressources des pays les plus pauvres), et non les facteurs psychologiques de la migration, cette approche équivaut aux macrothéories. Bien loin d'être un outil de modernisation, migration et

développement sont des mécanismes d'exploitation organisés à l'échelle planétaire. C'est le système-monde (le «world-system») décrit par Immanuel Wallerstein (1974, 1980, 1989). Cet auteur a retracé l'origine de l'économie mondiale moderne généré par l'expansion du capitalisme sur l'ensemble de la planète à partir de l'Occident depuis le XVI^{e} siècle. Son système repose sur une distinction entre le centre et la périphérie, chaque zone remplissant des fonctions différentes et inégales dans le système économique mondial intégré.

Michael Kearney (1986) souligne les limites de la théorie de la dépendance. Premièrement, elle est trop globalisante pour fournir de bonnes pistes de recherche pour des terrains spécifiques. Plus grave, elle néglige les facteurs culturels et exagère l'importance des questions économiques aux dépens des relations politiques. Elle ne prend pas en compte les stratégies de résistance ou de réappropriation de la périphérie (Bradley 1996). Finalement, elle conçoit le monde comme n'ayant qu'un centre, alors qu'aujourd'hui, il faut reconnaître son caractère multicentrique.

Kearney accepte l'idée que les grands courants migratoires contemporains ne peuvent être dissociés des disparités économiques qui existent dans le monde. En ce sens, les migrations doivent être étudiées conjointement avec les questions de développement et de sous-développement. Il propose donc une troisième voie: la théorie de l'articulation (Kearney 1986). Elle doit dépasser les limites des deux théories précédentes tout en incorporant leurs apports. Il s'agit dès lors de se pencher sur les pratiques sociales et leur dimension culturelle, tout en restant attentif aux initiatives locales et aux rapports de domination. Kearney s'intéresse plus aux systèmes de production et de reproduction qu'à la circulation. Il ne retient pas l'idée d'un système mondial unifié par l'économie capitaliste, car il faut prendre en considération le dynamisme propre de la périphérie et reconnaître qu'elle peut avoir des modes de production distincts du centre. Ainsi, l'unité domestique reste le niveau d'analyse pertinent des recherches empiriques. Parallèlement, les réseaux sociaux, ce que Kearney nomme les «Articulatory Migrant Network (AMN)» (1986: 353), offrent une clé de lecture féconde, car c'est par ce biais que l'on peut représenter la circulation des personnes, des biens, des services et de l'information comme un vaste système vasculaire.

Massey et ses collaborateurs dressent un panorama complet de la littérature socioéconomique sur les migrations. Ils élargissent la discussion en distinguant les courants suivants (Massey *et al.* 1993: 432):

– Les études inspirées par l'économie néoclassique (macroéconomie et microéconomie) privilégient les différences de revenus et d'emplois pour expliquer les flux migratoires.

– La nouvelle économie de la migration prend en considération plusieurs dimensions et non seulement le marché du travail. Migrer est une décision prise au niveau du ménage dans le but de minimiser les risques pesant sur le revenu de la famille.

– La théorie du marché du travail double et la théorie du système monde se concentrent sur les mécanismes globaux. La première explique les migrations par les exigences structurales des économies industrielles modernes, alors que la seconde considère qu'elles sont une conséquence inévitable de la mondialisation économique.

Reprenons ces différents points. Selon la perspective macroéconomique néoclassique, les migrations internationales sont causées par les différences géographiques dans l'offre et la demande de travail; autrement dit, on assiste à un mouvement de travailleurs «from labor-abundant to labor-scarce countries» (Massey *et al.* 1993: 433). Les migrations sont donc le résultat d'une différence de salaires entre pays; l'élimination de ces différences doit faire cesser les flux migratoires (Massey *et al.* 1993: 434). Cette théorie est complétée par l'approche microéconomique qui se concentre sur les choix rationnels des acteurs sociaux: ces derniers décident de migrer suite à un calcul des coûts et des bénéfices. Ils ont l'espoir de maximiser leur intérêt.

La nouvelle économie de la migration élargit le processus de décision à l'ensemble du groupe domestique. Les ménages ne cherchent pas seulement à maximiser leur intérêt mais aussi à minimiser les risques en diversifiant leurs ressources économiques (Massey *et al.* 1993: 436). Dans cette perspective, la migration serait aux pays en voie de développement ce que les assurances sociales sont aux pays développés. Ainsi, le développement économique des régions dont les migrants sont originaires ne suffirait pas à endiguer les migrations internationales. Dans le cas des Hazaras, les groupes domestiques cherchent effectivement à diversifier les activités économiques de leurs membres, ce qui constitue une garantie en situation d'insécurité et d'incertitude. Certains migrent au Pakistan ou en Iran alors que d'autres restent dans le village d'origine pour s'occuper des terres familiales. En établissant des réseaux s'étendant sur plusieurs pays, ils exploitent leurs ressources sociales et économiques.

La théorie du marché du travail double ne repose pas sur un modèle de choix rationnel, qu'il soit effectué par l'individu ou par la famille. Les migrations découlent du besoin permanent de main-d'œuvre qui caractérise les sociétés industrielles modernes, par la demande plus que par l'offre. Les migrants satisfont les exigences des employeurs, car ils considèrent les travaux peu rémunérés qu'on leur propose comme une simple source de revenus et non comme un moyen de promotion sociale (Massey *et al.* 1993: 440-442).

L'une des conséquences de cette théorie est que les gouvernements n'ont pas les moyens d'influer sur les migrations internationales en agissant sur les salaires des pays de destination ou en promouvant le développement des pays d'origine, car les migrations sont causées par les structures mêmes du marché de l'emploi dans les régions industrielles. La migration des Hazaras, surtout vers l'Iran, est certainement conforme à ce modèle.

Dans les théories du système monde, les migrations internationales ne résultent pas seulement de l'organisation de la production et du travail dans les pays industrialisés, mais plus généralement des structures du marché mondial et de l'expansion politique et économique de l'Occident à partir du XVI^{e} siècle. Elles sont causées par les perturbations provoquées par l'essor du marché (Massey *et al.* 1993: 445). Les flux migratoires sont ainsi la conséquence de la pénétration du marché capitaliste dans les pays en voie de développement et des bouleversements sociaux, culturels et économiques que cela provoque et non des différences de salaires et d'emploi; les gens circulent en direction opposée aux marchandises et aux capitaux (Massey *et al.* 1993: 447-448)[9].

Suite à cette typologie des théories visant à expliquer les migrations internationales, Massey et ses collègues parlent de «cumulative causation» (1993: 448). En effet, les facteurs qui provoquent les migrations ne sont pas forcément ceux qui les perpétuent. Les migrants tissent des réseaux (liens de parenté, amitié, appartenance à une communauté d'origine…) qui constituent une forme de capital social. La migration est un processus qui se reproduit par lui-même, car il devient de plus en plus facile de migrer en suivant les contacts préalablement établis entre différents pays.

Un autre aspect doit être mentionné. Le décalage entre la demande (le nombre de personnes souhaitant entrer dans un pays économiquement développé) et l'offre (le nombre de visas délivrés) crée une niche lucrative. D'une part, tout un marché noir se met en place pour contourner les mesures de contrôle des pays de destination: passeurs, faussaires et contrebandiers tirent profit de la situation. D'autre part, c'est en assistant les migrants et les réfugiés que les organisations non gouvernementales justifient leur existence. Les mesures répressives mises en place par les Etats sont contournées par le marché noir et rencontrent la résistance des milieux humanitaires, qui offrent des services respectivement illicites et licites aux migrants (Massey *et al.* 1993: 450-451).

Bref, les facteurs qui provoquent et entretiennent les flux migratoires finissent par constituer des systèmes relativement stables (Massey *et al.* 1993: 462). Des causes multiples –

[9] Comme nous allons le voir par la suite, c'est bien le cas des Hazaras (voir schéma du système hawâla, chapitre 7).

politiques, économiques, socioculturelles, psychologiques, etc. – interviennent et il est difficile d'imaginer une théorie qui puisse les intégrer toutes dans un ensemble cohérent.

Les nouvelles approches du phénomène migratoire

Dans le mouvement de la réflexion critique des auteurs de *Writing Culture* (Clifford et Marcus eds 1986) sur l'objet même et les méthodes de l'anthropologie, de nombreux auteurs, surtout nord-américains, s'interrogent sur les liens entre groupes socioculturels et territoires ainsi que sur le phénomène migratoire. Selon eux, l'objet d'investigation des anthropologues a longtemps été considéré comme consistant en des groupes territorialisés, culturellement et linguistiquement homogènes. Les migrants venaient troubler cette représentation. On considérait dès lors qu'ils passaient d'un lieu à un autre et d'une culture à une autre. Leur intégration pouvait être plus ou moins réussie au terme de ce processus unidirectionnel.

A partir des années quatre-vingt, tout un courant anthropologique ne se propose plus d'étudier des populations territorialisées, des groupes délimités, mais les trajectoires des migrants qui franchissent les frontières politiques et culturelles. On s'intéresse aux phénomènes d'hybridité culturelle, à la créolisation, à la culture publique ou à l'économie globale, au transnationalisme, aux diasporas, etc., autant d'aspects d'un monde en pleine mutation où la métaphore de l'enracinement ne semble plus pertinente. Le succès du terme «diaspora» – consacré par la création d'une revue portant ce nom en 1991 – témoigne de l'essor de l'étude des migrations. Il dérive du mot grec signifiant «dispersion» et a historiquement été utilisé pour décrire l'éparpillement des juifs au sein de l'Empire romain[10]. Dans un texte programmatique publié dans le premier volume de la revue, William Safran définit le concept de la façon suivante:

> expatriate communities whose members share several of the following characteristics: 1) they, or their ancestors, have been dispersed from a specific original "center" to two or more "peripheral", or foreign, regions; 2) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland–its physical location, history, and achievements; 3) they believe that they are not–and perhaps cannot be–fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it; 4) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return–when conditions are appropriate; 5) they believe that they should, collectively, be

[10] Tölölyan (1996: 10), qui retrace l'histoire complexe du terme «diaspora» de ses origines à nos jours, note que la racine indo-européenne *spr* se retrouve dans des mots tels que «spore» ou «sperme».

> committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and 6) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such relationship (Safran 1991: 83-84).

Même si cette définition reste marquée par l'origine juive du concept et son extension à certaines communautés particulières (les Arméniens et les Grecs), le terme a été utilisé pour désigner de nombreuses populations dispersées, des Turcs d'Allemagne aux Indiens en Grande-Bretagne et aux Chinois du Sud-est asiatique, voire aux Palestiniens (Bruneau 1994; Tedlock 1996; Tölölyan 1996; Schnapper 2001). Pourtant, cette conception reste trop formelle et limitée pour constituer le fondement d'une théorie générale des migrations. James Clifford (1994) a d'ailleurs offert un élargissement de la notion en critiquant le texte de Safran. Clifford se demande comment les discours diasporiques représentent les expériences de déplacements et cherche à définir une anthropologie du voyage propre aux conditions globales changeantes de notre époque. Il reprend les six caractéristiques des diasporas dégagées par Safran. Alors qu'en appliquant sa définition, Safran effectue la sélection des communautés que l'on peut légitimement qualifier de diaspora, Clifford attire l'attention sur le fait que même l'expérience de nombreuses communautés juives ne remplit guère les critères de Safran. Clifford reconnaît les efforts d'éclaircissement conceptuel de Safran, mais il ne considère pas qu'il est fécond de définir un terme tel que diaspora en ayant recours à un «idéal-type», pour identifier ensuite différents groupes comme plus ou moins diasporiques en fonction du nombre de caractéristiques qu'ils possèdent. Il plaide en faveur d'une approche plus ouverte et non normative, «for a discourse that is traveling or hybridizing in new global conditions» (1994: 306), en bref pour une anthropologie qui permette de rendre compte de la décolonisation, des migrations, de la communication globale, des transports, et de tout autre phénomène qui est lié à la multilocalité et à la mobilité. Les diasporas sont prises entre les réglementations des Etats-nations et les revendications d'autochtonie et d'indigénisme. A la fin du XX^{e} siècle, dans un monde changeant rapidement, les liens sociaux sont diffus et les relations transnationales se généralisent. En ce sens, les discours diasporiques reflètent une tendance très générale: l'appartenance à des réseaux transnationaux qui incluent le lieu d'origine comme un point d'attache parmi d'autres.

Même si les diasporas sont souvent provoquées par des inégalités politiques et économiques, Clifford souligne la capacité de résistance des populations déplacées. Les communautés diasporiques, à l'instar des Juifs, contredisent l'idée de cultures autosuffisantes, closes et ancrée dans un lieu. L'identité juive perturbe les catégories habituelles, car elle n'est

ni nationale, ni généalogique, ni religieuse, mais issue d'une tension dialectique entre tous ces éléments. L'expérience diasporique ne peut pas se limiter à un épiphénomène de l'Etat-nation ou du capitalisme global, il s'agit d'une caractéristique constitutive du monde contemporain, et elle doit nous forcer à définir de nouveaux outils conceptuels.

Ces considérations de Clifford sur les diasporas s'inscrivent dans ses efforts pour redéfinir la méthode de l'anthropologie (1986, 1988, 1992, 1997). Il reconnaît qu'il a toujours existé des tendances contestataires, mais, selon lui, l'anthropologie classique s'est représentée son objet d'étude comme des sociétés traditionnelles occupant un cadre spatial spécifique et délimité. En réfléchissant sur l'héritage de Malinowski, il souligne que le terrain a toujours été conçu comme une corésidence plus que comme un voyage ou une visite (1992: 98). Autrement dit, la notion dominante du terrain impliquait un séjour localisé. Cette méthode trouvait sa source dans une conception particulière de la culture: un ensemble délimité dans l'espace, intégré et homogène. Clifford propose une autre vision: la culture comme voyage, voyage n'étant pas seulement pris dans son sens littéral, mais impliquant toutes sortes de déplacements plus ou moins allégoriques ou imaginés (1992: 103), conception qui correspond bien à celle des Afghans lorsqu'ils disent *mosâfer astim*. Par ailleurs, il considère que l'anthropologie devrait s'inspirer de certaines techniques d'écriture de la littérature de voyage, et en particulier laisser une plus grande place aux émotions de l'auteur (Clifford 1997: 197-205). Le terrain n'est plus défini par l'étude de populations éloignées, d'un Autre essentialisé, mais par une expérience de décentration qui n'est plus conçue en termes uniquement spatiaux.

Dans un texte originellement publié en 1990, Arjun Appadurai (1999) se demande également comment l'anthropologie peut appréhender le monde contemporain. Il cherche à dépasser la division du monde en catégories dichotomiques: global/local, Nord/Sud… Il propose cinq catégories conceptuelles afin d'organiser l'anthropologie de la culture et de l'économie globales: les *ethnoscapes*, produits par les mouvements de personnes (réfugiés et migrants bien sûr, mais aussi travailleurs saisonniers et touristes); les *technoscapes*, constitués par la circulation des technologies; les *finanscapes*, autrement dit les flux de capitaux et la bourse; les *mediascapes*, consistant dans la circulation des informations et des images produites par la télévision, la radio, les journaux, le cinéma et autres médias; et finalement les *ideoscapes*, résultat des idéologies politiques, étatiques ou non (liberté, bien public, droits, souveraineté, etc.)[11]. Loin d'homogénéiser culturellement le monde, ces cinq types de flux

[11] Ces termes sont bien évidemment construits à partir de *landscape*, «paysage».

produisent de nouvelles différences et des crispations identitaires. Appadurai reprend ces distinctions dans un texte à peine postérieur (1991).

> As groups migrate, regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic "project", the ethno in ethnography takes on a slippery, nonlocalized quality […] groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogenous (Appadurai 1991: 191).

La mobilité des gens lui semble une caractéristique essentielle du monde contemporain. Il plaide pour une «ethnographie cosmopolite» qui s'appuie sur de nouvelles stratégies de recherche permettant de comprendre le monde déterritorialisé dans lequel nous vivons (1991: 196). Cette nouvelle ethnographie ne doit pas se contenter d'étudier les mouvements réels mais doit également porter sur l'imagination et les représentations, et se pencher plus particulièrement sur les médias.

Akhil Gupta et James Ferguson (1992, 1997) reprennent cet effort théorique. Ils réfléchissent à la pratique du terrain et à ses liens avec une conception localisée des cultures. Le fait que les sociétés, les cultures et les nations apparaissent comme distinctes découle d'une conception particulière de l'espace. Les migrants et les réfugiés remettent en question la conjonction entre culture et territoire.

A certains égards, les théories du transnationalisme représentent le prolongement dans le champ d'étude des migrations de ces efforts théoriques généraux, puisque ses promoteurs ne considèrent plus leur objet d'étude comme des unités d'analyse fermées ou comme des communautés localisées (Brettell 1996: 795). Nina Glick Schiller, Linda Basch et Cristina Szanton Blanc se sont fait une spécialité du transnationalisme, défini comme un processus social par lequel les migrants établissent des relations qui franchissent les frontières géographiques, politiques et culturelles et relient leur pays d'origine avec leur pays d'installation. Elles nomment «transmigrants» les personnes qui développent et maintiennent des relations multiples – qu'elles soient familiales, économiques, sociales, religieuses ou politiques – qui franchissent les frontières étatiques, culturelles et géographiques. Autrement dit, il s'agit de personnes dont l'identité est liée à des réseaux s'étendant simultanément sur plusieurs Etats-nations (Glick Schiller *et al.* 1992: ix, 1; voir aussi Glick Schiller *et al.* 1995: 54 et Basch *et al.* 1994: 7).

> Transmigrants are immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose public identities are configured in relationship to more than one nation-state (Glick Schiller et al. 1995: 48).

On doit aux mêmes auteurs une définition de la globalisation:

> Globalization as used herein refers to social, cultural, and demographic processes that take place within nations but also transcend them, such that attention limited to local processes, identities, and units of analysis yields incomplete understanding of the local (Basch et al. 1994: 11-12).

Autrement dit, nous avons affaire, au niveau mondial, à une intensification des relations entre des lieux distants de telle sorte qu'une situation locale est influencée par des événements qui se passent très loin de là. Dans une telle perspective, il est hors de question d'étudier les cultures isolément (Inda 1996: 1327).

Le transnationalisme peut être considéré comme un aspect particulier de la globalisation. Ce ne sont pas seulement des personnes qui circulent, mais aussi des images et de l'information. Plutôt que d'étudier un phénomène pris isolément, les anthropologues se penchent sur des connexions, des flux de personnes, d'objets, de capitaux ou d'images. L'exemple par excellence des phénomènes transnationaux est donc représenté par les processus migratoires touchant plusieurs pays, alors que la globalisation a une dimension plus abstraite et moins directement liée à des pays précis (Kearney 1995: 548 se référant à Glick Schiller *et al.* 1992). Les deux concepts impliquent toutefois que l'on dépasse la représentation d'un monde divisé entre un centre et une périphérie pour établir une vision plus complexe où les différentes sphères socioculturelles s'interpénètrent. L'objet de recherche de l'anthropologie se déplace de communautés territorialisées – ou supposées telles – à l'intérieur d'un Etat-nation vers des espaces discontinus dont les nations ne sont qu'une composante et non plus le cadre de référence. Ce processus de globalisation pose donc des questions de théorie et de méthode (Kearney 1995: 548-549).

La mondialisation peut être vue comme la multiplication des liens et des flux qui traversent les frontières étatiques. De nouvelles formes de circulation de biens et d'informations, mais aussi de sentiments d'appartenance apparaissent. Les Etats-nations perdent une part de leur pouvoir de décision face à certains phénomènes économiques (la globalisation du capital semble ici plus décisive que la globalisation et l'accélération des flux commerciaux), mais – comme beaucoup de chercheurs l'ont souligné – cette tendance s'accompagne de l'essor de discours politiques ethnicistes et de «nationalismes essentialisés» (Glick Schiller *et al*. 1995: 52; voir aussi Appadurai 1999). Benedict Anderson parle de «nationalisme de longue distance» (1992: 12). Ce processus est évalué de deux façons bien différentes (Inda 1996: 1328). Certains auteurs considèrent que l'impérialisme socio-économique de l'Occident menace la diversité culturelle du monde et conduit à une homogénéisation. D'autres insistent sur le fait que les flux transnationaux sont réinterprétés

localement; le processus d'homogénéisation rencontre des résistances et s'accompagne de la création de nouvelles différences comme le souligne Marcus (1992: 313). Pour Benedict Anderson (1992), cette évolution n'annonce rien de bon, alors qu'Appadurai (1995) considère qu'elle représente une ouverture (Centlivres 2000a: 11-12).

Les travaux de Liisa Malkki (1992, 1995a, 1995b, 1997), dont nous avons déjà parlé, portent plus spécifiquement sur les réfugiés, mais ils dénotent la même volonté de repenser le cadre général de la problématique des migrations. Dans un texte publié en 1992, elle s'attaque frontalement à la métaphore de l'enracinement, qui a une incidence métaphysique, puisqu'elle naturalise les liens entre les gens et les territoires. Selon elle, la notion de lieu d'origine devient difficile à utiliser, car de plus en plus de personnes s'identifient à des catégories déterritorialisées. L'étude des gens en mouvement dénote une nouvelle sensibilité théorique qui s'intéresse de façon prioritaire aux frontières et à leur transgression. Ce changement de paradigme permet de jeter un regard critique sur les effets du cadre de référence national sur les recherches portant sur les réfugiés et autres personnes déplacées.

Les migrations ne sont pas seulement vues comme une anomalie par certains chercheurs en sciences sociales pour qui les sociétés et les cultures sont enracinées dans un terroir – ce qui implique que de nombreuses études académiques adoptent une perspective médicalisante et psychologisante –, mais aussi en regard à l'organisation politique du monde, divisé en Etats-nations (Zolberg 1981: 6). Les conceptions habituelles de la culture tendent «toward rooting rather than travel», écrit Malkki en se référant James Clifford (1992: 33). Comme Glick Schiller *et al.* (1995) et bien d'autres[12], elle dénonce le fait que les présupposés sédentaristes se répercutent dans les discours xénophobes et anti-immigrants. L'«ordre des choses» dont elle parle est celui de la division naturelle du monde en un certain nombre d'Etats souverains.

Malkki résume son argumentation en quatre points:

1) Le monde des nations tend à être conçu comme un espace cloisonné de territoires disjoints; 2) la relation des populations avec l'espace tend à être naturalisée par des métaphores botaniques; 3) le concept de culture a de nombreux points communs avec celui de nation, puisque tous deux impliquent l'idée d'un enracinement dans des lieux particuliers; cela révèle un «sédentarisme métaphysique» ou une «métaphysique de la sédentarité»; 4) la naturalisation des liens entre populations et espaces implique que le déplacement est une anomalie, idée exprimée par la métaphore du «déracinement» (*uprootedness*).

[12] Shami (1996: 6) souligne également que les réfugiés sont vus comme une aberration dans un monde idéalement constitué de sociétés stables et enracinées dans un territoire.

Ulf Hannerz caractérise les études transnationales par trois traits: les phénomènes concernés franchissent les frontières des entités politiques autonomes; les liens sont établis sur une longue distance; une diversité de significations et de formes culturelles est impliquée. Il fait la liste de différents champs de recherche qui bénéficient d'une telle approche: «translocalities», «border studies», «migration», «diasporas», «transnational corporations and occupations», «tourism», «cyberspace», «media», «commodities» (1998: 237).

Hannerz interroge la connexion entre culture et localité (1986: 363). Tout en critiquant les excès de ce qu'il nomme, après Janet Abu-Lughod, «the rhetoric of globalbabble» (1992: 34), il cherche à explorer la contribution de l'anthropologie à l'étude des processus transnationaux contemporains. Pour dépasser la vision d'un monde constitué par une mosaïque d'ensembles socioculturels disjoints et pour souligner que les relations sociales sont plus décisives que les lieux, il propose l'expression de «global ecumene» (1992: 37)[13]. Dans cette optique, la notion de réseau social, purgée de ses excès formels et dépassant la dimension ego-centrée – caractéristiques de la *network analysis* des années soixante et soixante-dix –, lui semble prometteuse pour étudier la complexité culturelle du monde contemporain que l'on peut voir comme un «réseau de réseaux».

L'étude des migrations a également connu un certain développement dans le monde francophone. Michel Bruneau présente par exemple un élargissement et un enrichissement de la notion de diaspora. Selon lui,

> l'espace d'une diaspora est un espace transnational diffus et réticulé, fait d'une multitude de noyaux dispersés, centres de communautés, et d'une multipolarité sans hiérarchie stricte. […] Cet espace est structuré par une pluralité de réseaux dans lesquels circulent idées, hommes, capitaux, marchandises diverses, les liens familiaux et communautaires étant le support de ces échanges (1994: 8).

Emmanuel Ma Mung (1992), quant à lui, souligne l'importance des entreprises ethniques, car elles permettent une autonomisation économique des communautés migrantes vis-à-vis de la société d'accueil, ce qui représente un élément essentiel de la survie, de la reproduction et du déploiement international de la diaspora. Il distingue trois caractéristiques principales de la diaspora chinoise qu'il étudie (1992: 186-187). Tout d'abord, il faut reconnaître la *multipolarité de la migration*: les relations ne se limitent pas à celles que la diaspora entretient avec le pays d'origine, elles sont très intenses entre les différents lieux d'établissement des migrants. L'*interpolarité des relations* en découle: les relations sociales, financières et commerciales s'appuient sur des réseaux familiaux et communautaires où les

[13] Ecumene, transcription d'un mot par lequel les Grecs anciens désignaient l'ensemble du monde habité.

intérêts économiques et politiques sont souvent convergents. Finalement, la dispersion n'empêche pas la préservation d'une identité communautaire qui ne se fonde plus sur un territoire mais sur des liens transnationaux, ce que Ma Mung nomme l'*extra-territorialité*. Ces trois caractéristiques constituent les ressources spatiales de la diaspora. Elles peuvent être utilisées de différentes façons: «mise en place de réseaux commerciaux entre le pays d'origine et des localités de la diaspora»; «déplacement d'affaire d'un pays à l'autre»; «flux migratoires en fonction des conjonctures locales» (1992: 187). Stéphane de Tapia (1996) utilise les éléments amenés par Ma Mung dans une étude des techniques de transports et de communication au sein de l'immigration turque en Europe occidentale. Il distingue d'une part les réseaux économiques (les transports, la communication et les médias, les commerces ethniques) et d'autre part les réseaux sociaux (familles et solidarités locales) entre lesquels il existe de nombreuses passerelles.

Alain Tarrius (1995, 2001), quant à lui, a étudié les entrepreneurs maghrébins de la région de Marseille. A l'instar de nombreuses autres communautés diasporiques, ils ont tissé des réseaux commerciaux internationaux en exploitant les marges des économies officielles. Tarrius relie temps et espaces pour comprendre la mobilité des personnes avec qui il a travaillé. A travers la reconstitution des trajectoires individuelles et des successions généalogiques, un destin collectif se dessine. Il distingue trois classes d'entrepreneurs migrants: le «diasporique» est celui qui, tout en conservant des liens avec son lieu d'origine et les différentes étapes de son parcours, s'intègre de façon réussie à sa société d'accueil; le «commerçant international nomade» reste tourné vers un lieu unique d'origine sans chercher à ouvrir des perspectives d'intégration dans la société où il vit; finalement, l'«errance» se caractérise par l'absence d'attaches et un itinéraire décentré.

La situation des Hazaras se rapproche de ce que Tarrius nomme le nomadisme[14]. A l'instar des réseaux économiques des Hazaras, les produits que l'on fait circuler ne sont pas interdits, il s'agit de biens de consommation usuelle. Dans les deux cas, le succès dépend de la capacité à franchir les frontières internationales et des logiques commerciales rendues possibles par des différences de richesse. Le savoir-faire qui détermine les réussites commerciales est le «*savoir-circuler et le savoir faire circuler*» (Tarrius 1995: 30). C'est dans ce sens que Tarrius nomme «*territoires circulatoires*» les espaces dans lesquels s'inscrivent

[14] Si l'argumentation de Tarrius est riche, l'opposition qu'il propose entre nomade et sédentaire pour caractériser les degrés de mobilité n'est pas heureuse, surtout en considérant le sens précis que ces termes prennent pour des populations originaires du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord. Salzman (1968: 268) rappelle que «nomade» vient d'un mot grec qui signifie pasteur. Il devrait donc être réservé à des populations dont le mode de vie associe, d'une façon qui varie en fonction des contextes écologiques, mobilité et pastoralisme.

les activités des commerçants maghrébins qu'il a étudié, car la circulation est investie d'un sens et actualisée par des liens sociaux (1995: 32).

Migrations, transnationalisme et mondialisation

Comment évaluer les apports respectifs des anciennes typologies et des nouvelles approches? Cette question dépasse le débat sur les migrations et les réfugiés, elle touche à la pertinence du tournant épistémologique que connaît l'anthropologie post-structuraliste. Il s'agit de savoir si la perspective postmoderne répond à un malaise passager ou à une régénération véritable des fondements théoriques de la discipline.

Les typologies en restent à une approche causale construite sur les motivations à migrer. La distinction entre migrations volontaires et forcées ne résiste pourtant pas à l'examen des faits. L'approche typologique ne permet pas de rendre compte des stratégies migratoires et des changements qui peuvent survenir au cours du temps (Brettell 1996: 795). En considérant que les migrants se déplacent d'un point à l'autre de l'espace et de ce fait franchissent des frontières culturelles, en restant attaché à l'idée que les migrations sont des phénomènes linéaires et à la vision d'un monde constitué par une mosaïque d'Etat-nations, on ne se donne pas les moyens de voir que les mouvements de populations sont le plus souvent circulaires et récurrents, et que des lieux éloignés spatialement peuvent former un système.

Une perspective transnationale semble plus féconde, car elle prend en considération la richesse et la variabilité des différentes situations, elle dépasse donc le cadre étroit des Etats-nations et assume le fait que les migrants maintiennent des liens avec leur pays d'origine. Cette nouvelle approche place les mouvements migratoires dans un contexte plus large. On ne s'intéresse plus seulement aux processus d'adaptation et à la recomposition identitaire des migrants, mais aussi, et même surtout, aux connexions transnationales qu'ils mettent en place. Les transmigrants ont développé des relations sociales multiples en des lieux éloignés et, de ce fait, sont liés simultanément à plus d'une nation. On dépasse ainsi l'idée que la migration est un événement unique qui implique le déplacement d'un endroit A à un endroit B; les mouvements migratoires ne sont plus considérés comme limités dans le temps, unidirectionnel et non réversible. Contrairement à la théorie *push-pull*, le migrant n'est pas un simple agent effectuant des choix rationnels pour maximiser ses intérêts. Sans tomber dans l'excès inverse (les migrants sont plongés dans des forces sociales sur lesquelles ils n'ont

aucune prise), il faut prendre en considération le champ social et le contexte politique dans lequel les migrants et les réfugiés évoluent. Autrement dit, il faut éviter un double écueil: «an undersocialized view of migration in which all action reflected individual wishes and preferences» et «an oversocialized view in which people were passive agents in the migratory process» (Boyd 1989: 641). Il faut identifier les facteurs structuraux dans lesquels sont effectués les choix migratoires (voir également Richmond 1988: 15). Parmi ces facteurs, on peut citer la situation politique et économique, mais aussi les réseaux sociaux à disposition, car ils représentent une ressource sur laquelle s'appuient les migrants. Une telle approche dépasse également la théorie de la dépendance et du système monde qui repose sur une opposition trop schématique entre le centre et la périphérie.

Plus généralement, le courant qui s'intéresse à la globalisation et au transnationalisme au sein de l'anthropologie américaine s'interroge sur la validité du concept de culture qui a pu définir l'objet de la discipline pour les générations précédentes de chercheurs. Nombreux sont ceux qui affirment que l'impossibilité à délimiter et à territorialiser les cultures doit nous faire abandonner la notion. Dans la conception sous-jacente de l'anthropologie classique, la sédentarité représenterait l'état normal de la société. En ce sens, les réfugiés constituent une «anomalie catégorielle» (Malkki 1992, 1995). Dans le vocabulaire des auteurs postmodernes, on parle d'«ethnoscapes», de «rhizomes», de «réseaux» (voire de «reticulum»), d'«hypertexte» ou encore de «flux» (Kearney 1995: 558).

Toutefois, il n'apparaît pas toujours clairement si cette évolution est liée à des critères plus circonstantiels, c'est-à-dire à la modification des caractéristiques des migrations depuis les années soixante ou si elle est d'ordre fondamental et théorique. Ce changement de perspective correspond-il à une évolution objective du monde contemporain ou est-ce le résultat d'une prise de conscience des limites des anciens paradigmes de l'anthropologie et plus largement des sciences sociales? S'agit-il d'une réponse à des changements extérieurs ou d'un réajustement conceptuel? Bref, parle-t-on de l'objet d'étude ou du regard? Il est essentiel de distinguer ces deux niveaux que le mouvement critique de l'anthropologie nord-américaine tend trop souvent à confondre. On peut dès lors lui adresser deux reproches principaux: une vision erronée de l'histoire sociale et économique du monde et une conception simplificatrice de l'histoire de l'anthropologie. Abordons ces deux points successivement même s'ils sont liés.

Les auteurs qui s'intéressent au transnationalisme et à la globalisation considèrent le plus souvent que les flux de personnes, de capitaux, de marchandises et d'informations ont pris une ampleur sans précédent dans la deuxième moitié du XX^{e} siècle. Glick Schiller et ses

collègues se prononcent clairement pour la nouveauté du phénomène et prétendent définir les contours d'un champ de recherche inédit (Glick Schiller *et al.* 1992: x, 1)[15].

Les théories du transnationalisme et de la globalisation seraient donc issues du constat de l'accélération de la circulation des personnes, des biens et de l'argent, ainsi que de l'information et des idées par delà les frontières nationales. Mais est-ce vraiment si nouveau? De nombreux auteurs se montrent sceptiques face aux prétentions de nouveauté des théoriciens du transnationalisme (voir par exemple Shami 1994: 4) et dénoncent la dimension performative des énoncés ainsi que la recherche de l'effet d'annonce et des figures de style. Aujourd'hui, les gens voyagent et communiquent plus rapidement que dans le passé, mais c'est plus l'ampleur que la nature du phénomène qui a changé (Gupta et Ferguson 1997: 40). Le caractère inédit des mouvements massifs de populations provient du fait que l'on se place dans un monde divisé en Etats-nations dont les territoires ne se chevauchent pas et qui sont considérés comme politiquement souverains. C'est par un effet de perspective que l'on considère le transnationalisme comme un phénomène récent, alors que l'exception historique est plutôt représentée par les Etats-nations qui, comme les travaux d'Ernest Gellner (1983), de Benedict Anderson (1983) ou d'Eric Hobsbawm (1990) l'ont montré, sont le résultat d'une évolution récente qui est liée au développement du capitalisme et à l'industrialisation et qui a abouti à un nouveau système de représentation de l'espace et des liens communautaires. Comme le souligne Dominique Schnapper (2001), la dispersion de certaines populations et le sentiment d'unité qu'elles conservent malgré l'éparpillement géographique ne sont pas nouveaux. Mais alors que l'expression des relations et des fidélités transnationales avait été réprimée à l'époque du triomphe des Etats-nations, le monde contemporain se caractérise par le sens positif donné à l'existence des diasporas et des particularismes identitaires.

Il est tout à fait légitime de s'intéresser aux groupes humains en mouvement. Sydney W. Mintz (1998) se demande cependant si le terme «transnational» amène quelque chose de nouveau. Mintz ne nie pas que des endroits séparés peuvent être reliés par la circulation continue de gens, d'argent, de marchandises et d'informations. Mais, à partir de l'exemple des Caraïbes, il montre que la mondialisation est faite de mouvements périodiques. Il rappelle qu'au XIX^{e} siècle quelque cent millions de personnes ont migré. La moitié environ était constituée par des Européens se rendant aux Etats-Unies, au Canada, en Argentine, en Uruguay, en Afrique du Sud, en Nouvelle-Zélande ou en Australie, pays dont ils sont devenus

[15] «Rather it is the current moment of capitalism as a global mode of production that has necessitated the maintenance of family ties and political allegiances among persons spread across the globe. […] We believe, however, that current transnationalism marks a new type of migrant experience, reflecting an increased and more pervasive global penetration of capital» (Basch et al. 1994: 24).

citoyens. L'autre moitié a connu un sort bien différent: Africains, Chinois ou Indiens, ils ont migré comme force de travail de pays colonisés vers d'autres pays colonisés. Ce vaste mouvement migratoire traduit donc un rapport de force et une division du travail au niveau international. Certes, la migration a pris de nouvelles formes au XX^{e} siècle, beaucoup d'Africains, de Chinois ou d'Indiens se rendant en Occident. Mais cela n'est qu'une étape dans un processus plus vaste qui a commencé il y a plusieurs siècles. Seule une profonde myopie historique, semble penser Mintz, le fait oublier aux chantres du transnationalisme. Il conclut de façon polémique mais convaincante:

> The massive movement of people globally is centuries old. The identification of persons with more than one community is similarly ancient. […] The new theories of transnationalism and globalization are not respectful enough of history, especially of the history of exploration, conquest and the global division of labor. […] Anthropology has traditionally aspired to get its information in a manner other than by imagining it, and its traditional methods still work (1998: 131).

En se fondant sur la diffusion des produits agricoles et à la modification des pratiques alimentaires, Akhil Gupta replace également la globalisation dans une perspective historique et géographique élargie (2000). Dès le Moyen Age, les goûts alimentaires des Occidentaux ont été influencés, voire fondamentalement modifiés, par les denrées provenant de Chine, d'Inde ou d'Afrique. Symétriquement, une bonne partie des produits de la cuisine indienne sont originaires du Nouveau Monde. L'Europe du Nord a joué un rôle mineur jusqu'à la Révolution industrielle, alors que des flux commerciaux intenses reliaient l'Europe du Sud, l'Afrique du Nord, le Moyen-Orient, le sub-continent indien et l'Extrême Orient.

Selon lui, le XX^{e} siècle est caractérisé par un système d'Etats territorialisés d'une part, et par des nationalismes étroits de l'autre. La période contemporaine n'est donc pas caractérisée en premier lieu par la globalisation mais par la crise de la souveraineté des Etats-nations tels qu'ils se sont développés en Occident à partir du Traité de Westphalie (1648). Les discours sur la globalisation émanent essentiellement de chercheurs occidentaux qui sont immergés dans le modèle historique particulier de l'Etat-nation. Ils méconnaissent l'existence durable de connexions et le fait que le modèle politique de l'Etat-nation est resté une fiction dans d'autres régions du monde.

> I find that the discussion of globalization repeats the question "Why Europe?" under another guise by assuming that the challenges to Euro-American national sovereignty posed by late capitalism is somehow a universal condition, and that other people in other places must experience this phenomenon in the same way (2000: 15-16).

Le reproche de sociocentrisme n'est pas loin. Les migrations et les échanges commerciaux à l'échelle mondiale sont donc un phénomène ancien qui a pu atteindre une grande intensité au cours des siècles derniers et dans d'autres régions que l'Europe. L'accélération de la période contemporaine est plus une question de degrés et il ne faut pas sous-estimer l'histoire complexe et l'étendue des circuits anciens, qu'ils soient commerciaux ou migratoires, comme peuvent en témoigner de nombreuses autres recherches[16].

Un découpage fin de l'histoire économique et politique du monde est nécessaire, comme le préconisent Charles Bright et Michael Geyer (1987). Le XIX^{e} et le XX^{e} siècles sont caractérisés par la désintégration des grands empires polyethniques, polyglottes, multireligieux et monarchiques et leur remplacement par les Etats-nations. A la fin de XX^{e} siècle, on peut croire que ces derniers sont également sur le point de disparaître devant les progrès de la globalisation alors que l'internationalisme communiste a disparu de la scène politique mondiale. Dans ce contexte historique pourtant, le nationalisme, avec ses variantes ethnicistes, est loin d'être un souvenir du passé. Alors que beaucoup d'observateurs et d'hommes politiques considèrent que le capitalisme mondial et le libéralisme économique sont des facteurs de paix et de justice sociale, Benedict Anderson (1992) souligne que les migrations de masse qu'a connu le monde aux XIX^{e} et XX^{e} siècles en sont les effets. En parallèle, l'intégration globale du monde s'accompagne aussi d'une plus grande conscience de la diversité. Une tension croissante s'est développée entre les forces qui promeuvent la globalisation et celle qui défendent l'autonomie locale. Mais ces deux pôles ne constituent pas des possibilités alternatives, il s'agit au contraire des termes opposés d'un processus unique (Bright et Geyer 1987: 71). Ce développement s'est fait en plusieurs étapes jusqu'à la période contemporaine, qui est caractérisée par la fin de la domination unique de l'Occident et par l'incapacité des systèmes politiques à contrôler la production et les échanges au niveau global.

Outre l'intensification des flux commerciaux et migratoires, la mondialisation est souvent caractérisée par l'émergence de référents identitaires déterritorialisés. Cet aspect s'oppose certes à la conception politique proposée par les nationalismes au XIX^{e} siècle, mais il ne particularise pas le monde contemporain de façon exclusive. Sans nier que les capitaux et l'information circulent avec une rapidité et une ampleur sans précédent, il faut mettre en perspective le moment historique particulier représenté par l'essor, le triomphe puis le relatif affaiblissement des Etats-nations. Les sociétés diasporiques ont une nouvelle visibilité à l'époque contemporaine. Mais, bien loin d'être un développement spécifique au monde

[16] Voir par exemple Braudel (1979); J. Abu-Lughod (1989); Goody (1999); Wallerstein (1974, 1980, 1989); Wolf (1982).

postmoderne et à la globalisation, ce mode d'organisation «discontinu et réticulé, polycentrique» est plus ancien que l'Etat-nation caractérisé par «l'homogénéité et la centralisation» (Bruneau 1994: 13). Cela est particulièrement vrai du monde islamique qui a historiquement constitué un espace de circulation «trans-étatique» et «trans-sociétal» de gens, de biens et d'idées (Shami 1996: 17).

Ce qui définit le mieux la période contemporaine est peut-être cette superposition d'une répartition de l'espace en Etats-nations souverains et l'existence de flux multiples qui en traversent les frontières et qui sont liés à la généralisation d'un capitalisme postindustriel. C'est en ce sens et non par leur ampleur ou leur intensité que les migrations auxquelles nous avons affaire aujourd'hui présentent des traits distinctifs. D'une part, les réfugiés apparaissent dès lors comme la figure emblématique de cette dislocation des populations dans un monde qui reste divisé politiquement en territoires étatiques. D'autre part, étant donné les obstacles juridiques qu'ils rencontrent, beaucoup de migrants sont contraints de se présenter comme réfugiés pour espérer échapper aux mesures de refoulement.

Bref, il ne faut ni surestimer ni sous-estimer les changements que connaît notre époque avec l'émergence d'une société globale. Certains auteurs ont cherché à cerner les principaux traits, les contradictions et les contre-tendances de la globalisation. Robin Cohen, par exemple, distingue cinq éléments: une économie mondiale; des migrations internationales; le développement de «cités globales»; la création de cultures locales et cosmopolites; une identité sociale déterritorialisée (Cohen R. 1997: 157). Quelle que soit leur spécificité, ces caractéristiques sont effectivement très présentes dans le monde contemporain et ont été peu prises en considération dans l'anthropologie classique. De nombreuses communautés humaines sont délocalisées ou déterritorialisées, de nombreux groupes familiaux sont dispersés. On assiste à une décalage entre les contextes locaux, les lieux de mémoire et les espaces de sociabilité (Centlivres 2000a: 10). Cette évolution, beaucoup plus qu'une rupture avec le passé et une ère postmoderne, marque une radicalisation de la modernité. Autrement dit, elle a conduit jusqu'à ses extrêmes des logiques institutionnelles et intellectuelles qui se sont développées à partir des XVI^{e} et XVII^{e} siècles (Giddens 1994).

Abordons la conception qu'ont de l'histoire de leur propre discipline les principaux auteurs nord-américains d'aujourd'hui qui s'interrogent sur les conditions de production du savoir anthropologique. Ils plaident pour une ouverture du terrain, pour son désenchâssement, pour un affaiblissement des liens entre culture et territoire, pour une approche pluraliste et moins totalisante (voir par exemple Marcus 1989: 8). Leurs critiques constituent ainsi un apport essentiel dans la compréhension des phénomènes migratoires et plus généralement du

monde contemporain. Elles ne peuvent pas être écartées à la légère. Malheureusement, elles risquent de devenir très rapidement de nouveaux poncifs académiques qui ne s'articulent pas toujours sur des ethnographies très fouillées.

Des auteurs comme Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton construisent une image peu subtile de l'histoire de l'anthropologie afin de présenter leur discours comme novateur. Elles reprochent à l'anthropologie classique de concevoir chaque société comme une «entité délimitée et discrète» («discrete and bounded entity») avec sa propre économie séparée, sa culture et sa trajectoire historique». Elles continuent en parlant de «bounded view of society and culture» et de «static models» (Glick Schiller *et al.* 1992: 6), ou encore de «bounded social science concepts» (Basch *et al.* 1994: 22). Ces vues de l'histoire de la discipline sont trop schématiques. On ne peut s'empêcher de dénoncer l'effet de style lorsque ces auteurs parlent de la découverte du transnationalisme (Basch *et al.* 1994: 4-7) et passent constamment des travaux académiques aux conceptions dominantes parmi les organisations d'aide aux réfugiés et aux représentations populaires:

> The word "immigrant" evokes images of permanent rupture, of the abandonment of old patterns of life and the painful learning of a new culture […] The popular image of immigrant is one of people who have come to stay, having uprooted themselves from their old society in order to make themselves a new home and adopt a new country to which they will pledge allegiance […] There is currently a gap between the daily practices of transmigrants and the ways both transmigrants and academics represent these practices (Basch et al. 1994: 3-4, 9)[17].

La thèse principale de Glick Schiller, Basch et Blanc-Szanton, mais aussi de Malkki, qui s'attaque à la tradition dominante du terrain tel qu'il est défini par Malinowski puis repris par l'ensemble de la discipline, reste toutefois intéressante: il faut repenser l'anthropologie des réfugiés et des migrations par une critique de l'idée d'enracinement et de territorialité des groupes humains. Les conceptions plus ou moins implicitement fonctionnalistes de nombreux anthropologues les ont conduits à voir le déplacement comme une anomalie qui nécessite l'encadrement psychologique des personnes qui ont passé par cette expérience traumatisante (Malkki 1995a: 508-510). Malheureusement, elles prennent la partie pour le tout. Ce qui est dénoncé est le résultat de la réaction de Malinowski contre le diffusionnisme. Comme le soulignent Gupta et Ferguson (1997: 19-21), ce dernier courant, en la personne de Rivers par exemple, a beaucoup insisté sur les contacts interculturels. Boas également s'intéressait à l'histoire des migrations et avait de sérieux doutes sur la possibilité de découvrir des sociétés primitives qui n'auraient eu aucun contact avec l'extérieur. Le fonctionnalisme de

[17] Les italiques ne sont pas d'origine.

Malinowski lorsqu'il étudie la *kula* ou le structuralo-fonctionalisme de Leach lorsqu'il cherche à comprendre la circulation des femmes et des capitaux dans la société kachin par exemple sont loin d'être statiques.

Les êtres humains ont certainement toujours été plus mobiles que les travaux de l'anthropologie classique ont bien voulu l'admettre. Les cultures ne sont pas incarcérées dans l'espace et le rôle de l'ethnographe ne se réduit pas à franchir une distance géographique qui correspond à une séparation culturelle. Dans un monde économiquement, socialement et culturellement interconnecté, les différences entre les unités socioculturelles sont produites par un type particulier de savoir. Autrement dit, la division du monde en entités socioculturelles discrètes n'est pas indépendante du regard porté par les anthropologues. Cette réflexion sur l'histoire de la discipline semble plus féconde que l'approche qui souligne les changements, certes indéniables, que connaît le monde contemporain.

Plutôt que de se contenter de souligner la déterritorialisation du monde, Gupta et Ferguson (1992: 20) appellent de leurs vœux une anthropologie qui étudie la manière dont l'espace est reterritorialisé dans le monde contemporain, autrement dit qui mette en évidence les connexions existantes dans les pratiques sociales. En ce sens, les Hazaras représentent le cas tout à fait intéressant d'une population dispersée, franchissant plusieurs frontières internationales et se réappropriant chaque fois l'espace de façon différenciée (Monsutti 2000c).

Dans un texte polémique, Robert Brightman (1995) présente une critique percutante du mouvement réflexif au sein de l'anthropologie américaine. Son point de départ n'est pas la migration mais le concept de culture. Il s'en prend à certains auteurs qui s'interrogent sur son utilité, en particulier James Clifford et Lila Abu-Lughod, mais aussi Arjun Appadurai et Pierre Bourdieu[18]. Ces derniers considèrent que l'élaboration d'un nouveau vocabulaire équivaut à renouveler la pensée. En ce faisant, ils enfoncent souvent des portes qu'ils ont eux-mêmes ouvertes:

> My purpose is to indicate how certain contemporary critiques of culture derive their cogency and persuasiveness from a strategic and selective retrospective construction of the meaning of the concept in earlier conditions of anthropology. Reconstituted precisely as the antithesis of theoretical agendas currently in place, culture is presented in this criticism as an antiquity from the past to be transcended or replaced (Brightman 1995: 509-510).

[18] Concernant Bourdieu, Brightman critique plus la lecture qui en a été faite aux Etats-Unis que l'œuvre elle-même du sociologue français. Il faut par ailleurs souligner que la problématique autour du concept de «culture» n'est pas aussi vive au sein de l'ethnologie française, où il a été adopté tardivement et n'a jamais joué un rôle primordial (Centlivres 1996).

Brightman met en question la portée du tournant épistémologique que les auteurs étiquetés comme postmodernes se proposent de réaliser. Leurs contributions se limitent trop souvent à un effort pour exprimer des problèmes anciens dans un vocabulaire nouveau, avec une lecture superficielle, voire une ignorance, des textes classiques. C'est ce qu'il nomme «relexification».

Malkki, par exemple, cite James Clifford en écrivant que «the idea of culture carries with it an expectation of roots, of a stable, territorialized existence» (1992: 29). Or, ce point précis est attaqué par Brightman, qui fonde son argumentation sur une lecture détaillée de certains textes classiques de l'anthropologie. On peut faire le même reproche à Appadurai – également cité par Malkki (1992: 29) – lorsqu'il affirme que «natives are not only persons who are from certain places, and belong to those places, but they are also those who are somehow *incarcerated*, or confined, in those places» (Appadurai 1988: 38).

Brightman dresse une liste des reproches qui ont pu être faits au concept de culture. Ils tournent autour d'un petit nombre de thèmes. On a pu dire que c'est une abstraction réifiée et normative, qui ne permet pas de rendre compte des pratiques, des discours ou des stratégies, qui gomme les événements, le changement et le cours du temps, bref qui implique une vision ahistorique, homogène et holistique et méconnaît la possibilité d'une diversité interne aux groupes humains, qui sont vus comme des ensembles intégrés et cohérents, spatialement délimités et disjoints. Les interactions et les connexions régionales ou globales sont ignorées car les cultures sont considérées comme localisées et isolées.

Brightman reproche à ce type de critiques leur «construction of defective culture» (1995: 526). Ils nient la diversité des définitions passées. Il suffit de lire certains auteurs classiques pour se rendre compte qu'ils concevaient la culture de façon beaucoup plus mobile et changeante que certains veulent bien s'en souvenir. En se référant aux travaux de Boas, de Lowie, de Radin, de Kroeber ou encore de Sapir[19], Brightman répond à ces critiques, qui apparaissent bien simplificatrices. Alfred Kroeber (1948) définissait certes des aires culturelles distinctes, mais pour souligner aussitôt leurs interactions, leurs emprunts mutuels et les changements incessants. Selon Brightman, l'emploi du terme de «culture» en anthropologie classique indique une terminologie partagée mais en aucun cas un accord conceptuel substantiel. Une bonne part des critiques qui sont adressées au concept de culture représentent des stratégies rhétoriques opérant une sélection orientée parmi la richesse des

[19] Brightman cite par exemple un texte de Lowie datant de 1935: «peoples have borrowed from one another for thousands of years, and the attempt to isolate one culture that shall be wholly indigenous in origin is decidedly simple-minded» (1995: 531).

emplois existants du terme. En parlant de pratiques discursives après Foucault, de théorie de la pratique ou d'habitus après Bourdieu, on se contente souvent d'adopter une nouvelle nomenclature – par exemple en parlant de discours et de pratiques pour remplacer le concept de culture – sans véritablement innover conceptuellement. Brightman ne nie pas l'intérêt des débats contemporains, il ne nie pas non plus que le contexte intellectuel a changé et que de nombreuses questions se posent en des termes différents, mais il reproche à de nombreux auteurs leurs énoncés performatifs et plaide pour une meilleure prise en compte de l'héritage de l'anthropologie classique:

> And to be sure, certain of the recent criticisms of culture gamble rather poignantly for their topicality on an increasingly pervasive disciplinary amnesia, a lack of familiarity with what has gone before. […] Neither in earlier disciplinary history nor as deployed in recent anthropological writing does the culture concept consistently exhibit the attributes of ahistoricism, totalization, holism, legalism, and coherence with which its critics selectively reconstitute it. These are invented images of culture, both arbitrary and partial with respect to a much more diverse and versatile field of definition and use. Such images, nonetheless, are rapidly acquiring more authoritative perlocutionary effects (1995: 540-541).

Il ne faut donc pas être dupe des manœuvres de relexification opérées par certains auteurs qui attribuent sans précaution à leurs prédécesseurs ce à quoi ils entendent s'opposer. C'est ce que Regna Darnell (1995) a nommé la «rhétorique de la discontinuité»: selon elle, la prétention à la nouveauté théorique des auteurs de *Writing Culture* (Clifford et Marcus 1986), véritable manifeste de l'anthropologie postmoderne, repose largement sur le camouflage des travaux de leurs prédécesseurs.

Mintz s'étonne aussi de la méconnaissance qu'ont les promoteurs du transnationalisme, non seulement de l'histoire du monde, mais aussi de celle de la discipline anthropologique (1998: 120, 131). Dans la même veine, Marshall Sahlins (1999) dénonce les tendances hégémoniques de ce qu'il nomme l'«afterologie» (postmodernisme, post-structuralisme, postcolonialisme, etc.). Il cite les travaux de nombreux auteurs classiques pour étayer ses considérations. Raymond Firth a par exemple construit toute une théorie générale autour de la tension entre structure sociale et organisation sociale de façon à prendre en compte le décalage entre les normes culturelles et les modèles de comportement généraux d'une part, et les choix individuels et les pratiques concrètes de l'autre. Côté américain, Boas, Kroeber, Herskovits, Linton ou encore Radin n'ont jamais considéré les cultures comme des entités fermées et stables. Contrairement à ce que les postmodernes en disent, ces auteurs n'ont pas considéré les cultures comme des entités repliées sur elles-mêmes et autosuffisantes (Sahlins 1999: 411). Sahlins cite d'ailleurs une phrase très explicite de Herskovits:

> To think in terms of a single pattern for a single culture is to distort reality … for no culture is [so] simple [as not] to have various patterns. We may conceive of them as a series of interlocking behavior and thought and value systems, some even in conflict with others (Sahlins 1999: 405).

Fondé sur une lecture très partielle et partiale de l'histoire de l'anthropologie, l'abandon du terme même de «culture» préconisé par certains auteurs américains comme Lila Abu-Lughod (1991) ne peut donc constituer en tant que tel une solution. Il ne s'agit pas de défendre son emploi, mais de mettre en question la pertinence des solutions de rechange proposées outre-Atlantique. On peut par exemple douter que l'«ethnographie du particulier» préconisée par Lila Abu-Lughod soit féconde. Au-delà des simples reformulations dénoncées par Brightman (1995), toute prétention à la représentativité des cas particulier présentés ne peut être abandonnée, ce qui se voit dans les exemples exposés par Abu-Lughod elle-même (1991: 154-157). Certes, il faut prendre acte du fait qu'une société peut être le cadre d'une multitude de discours sur elle-même (de *voices* pour reprendre un terme à la mode parmi les anthropologues américains), il faut être sensible à cette diversité interne et privilégier les parcours individuels. Mais choisir ses exemples de façon représentative n'est pas très différent que d'établir des généralisations. On ne peut suivre Abu-Lughod lorsqu'elle affirme que toute division implique une hiérarchie («"culture" operates in anthropological discourse to enforce separations that inevitably carry a sense of hierarchy», 1991: 137-138); c'est la pensée analytique qui est ici en jeu et que cette valorisation du particulier met en cause[20]. En dénonçant les généralisations opérées par les auteurs qui l'ont précédées, Abu-Lughod généralise elle-même de façon abusive[21]. Encore une fois, cette perception de l'anthropologie est extrêmement simplificatrice, elle se concentre sur une vision stéréotypée des monographies d'inspiration fonctionnaliste et méconnaît des pans entiers de la discipline.

[20] Lindholm (1997) attaque sans concession le postmodernisme, sans épargner au passage Abu-Lughod, auquel il reproche de reproduire les fautes morales et logiques du romantisme.

[21] «There are two reasons for anthropologists to be wary of generalization. The first is that, as part of a professional discourse of "objectivity" and expertise, it is inevitably a language of power. […] we have to recognize how all professionalized discourses by nature assert hierarchy. […] The second problem with generalization derives not from its participation in the authoritative discourses of professionalism but from the effects of homogeneity, coherence, and timelessness it tends to produce» (Abu-Lughod 1991: 150-152). Le deuxième reproche fait par Abu-Lughod peut être adressé à une certaine anthropologie fonctionnaliste, mais difficilement à l'évolutionnisme, au diffusionnisme ou encore au marxisme. Encore une fois, ces remarques semblent découler d'une confusion entre la partie et le tout, entre une tradition, longtemps dominante certes, et l'ensemble d'une discipline. De même, Abu-Lughod cite dans sa conclusion la phrase d'un auteur africain: «it seems impossible to imagine any anthropology without a Western epistemological link» (1991: 159). Dans ces conditions, où peut-on placer les œuvres de certains savants originaires d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient, tels que Al-Biruni (973-1050) ou Ibn Khaldun (1332-1406), qui dénotent sans contestation possible une grande sensibilité anthropologique?

Dans ses travaux les plus récents, Jean-Loup Amselle (2000) regrette d'ailleurs l'usage qui a été fait des notions de métissage ou de créolisation qu'il a lui-même contribué à rendre populaire.

> C'est en partant du postulat de l'existence d'entités culturelles discrètes nommées «cultures» que l'on aboutit à une conception d'un monde postcolonial ou postérieur à la guerre froide vu comme être hybride […] si, comme les anthropologues postmodernes l'affirment, notre époque est radicalement différente de toutes celles qui l'ont précédée, au sens où la contemporanéité consisterait en une mise en relation généralisée et une interdépendance totale de l'ensemble des cultures de la planète, c'est qu'il a bien existé une phase de l'histoire de l'humanité dans laquelle certaines sociétés vivaient repliées sur elles-mêmes […] Contrairement au postulat implicite des tenants de la globalisation, postulat qui permet de reproduire la distinction fondamentale entre sociétés primitives et sociétés modernes – laquelle est au cœur de la définition de l'anthropologie – on voudrait montrer ici qu'il n'a jamais existé de sociétés closes (2000: 209-210, 212-213).

Pour Amselle, on n'assiste donc pas à la disparition d'un monde primitif caractérisé par des sociétés isolées et homogènes, car un tel monde n'a jamais existé. En se fondant sur sa connaissance de l'Afrique de l'Ouest, il affirme avec force la flexibilité et l'historicité des sociétés extra-européennes. Ce qui caractérise l'époque contemporaine n'est donc pas l'existence de contacts entre cultures ou l'ampleur des migrations internationales, ni même la rapidité de ces flux. La nouveauté réside plutôt dans les crispations identitaires particulières que cette configuration occasionne et la redéfinition du rôle des Etats-nations (Schnapper 2001).

Jonathan Friedman (1994, 2000), auteur qui s'est beaucoup intéressé aux relations entre le global et le local, adresse une autre critique sévère à la nouvelle tendance de l'anthropologie nord-américaine. Il lui reproche à la fois une représentation schématique des théories et des méthodes de l'anthropologie classique et une perception fautive de l'histoire du monde.

Selon Friedman, des contacts ont toujours existé, mais cela ne signifie pas pour autant que l'idée de lieu perd son sens. Il faut replacer les contacts globaux dans une perspective historique élargie qui prenne en considération le monde comme un système où les frontières culturelles connaissent des cycles de rétrécissement et d'expansion. Contrairement aux théoriciens du transnationalisme, Friedman veut mettre en évidence les forces historiques, politiques et sociales qui poussent les gens à construire des identités exclusives et non se contenter du point de vue moral selon lequel l'hybridité serait une solution au grand problème constitué par l'essentialisme. Il s'attaque sans détour à la «vulgate transnationale», qui se

réduit à une attaque contre une série de termes qui dénotent la fermeture (2000: 193). Après Brightman et Sahlins, Friedman critique âprement la vision qu'Arjun Appadurai ou encore Liisa Malkki ont de l'histoire de la discipline anthropologique. Alors qu'ils croient déconstruire les anciennes catégories, ces auteurs se contentent «le plus souvent d'ajouter le préfixe «trans-» devant les mots qui antérieurement connotaient ce qui était clos» (Friedman 2000: 194). Au lieu de réformer la pensée anthropologique, leurs efforts reproduisent les anciennes catégories sous de nouvelles formulations. Certains considèrent que l'uniformisation a été imposée par l'expansion coloniale de l'Occident et que la véritable hybridité du monde se manifeste à nouveau dans l'ère postcoloniale, alors que d'autres, plus nombreux, insistent sur le fait que le monde est à l'origine composé par une mosaïque d'unités culturelles distinctes que la mondialisation est venue brouiller. Mais dans les deux cas de figure, on considère que la mondialisation a profondément changé le monde (2000: 195).

Le but de Friedman n'est pas de nier l'existence de flux globaux, mais de les envisager comme ayant été produits par des conditions historiques spécifiques qui n'évacuent pas les causalités locales. Selon lui, il est important d'échapper à la vision des sociétés comme des entités isolées, mais il faut se donner les moyens d'étudier les mécanismes de fermeture et les essentialismes comme des phénomènes sociaux et non les voir comme des fautes morales et politiques. De tous temps, il a existé des systèmes régionaux englobants en liaison desquels la construction des identités locales doit être comprise.

Comme Bright et Geyer (1987), Friedman constate qu'une phase de «*dé-mondialisation* économique» s'amorce après 1920; elle ne s'inverse que dans les années cinquante. La mondialisation ne serait pas dès lors le résultat d'une évolution inédite mais apparaîtrait de façon cyclique en liaison à la dynamique du système capitaliste mondial (2000: 203). Bref, on n'assisterait pas à l'émergence d'un monde nouveau, mais à un processus historique et économique complexe fait de périodes d'expansion et de retrait.

Certes, il faut se donner les moyens de comprendre les phénomènes transnationaux, ou tout simplement plurilocalisés, et dépasser les conceptions de la culture et de la société comme des entités délimitées et territorialisées. Certes, la tradition dominante de l'anthropologie a longtemps considéré les populations étudiées comme liées de façon métaphysique à un territoire particulier et parfaitement adaptée à leur écosystème[22]. Certes,

[22] Malkki (1992: 29) a raison de s'interroger sur l'imbrication entre les débats sur les droits des peuples autochtones et ceux sur les questions environnementales, mais tort de transposer les tendances de certains organismes et médias aux discussions académiques.

les réfugiés représentent une anomalie pour une telle conception. Il faut toutefois se méfier des effets de style. L'invention d'un nouveau vocabulaire ne débouche pas toujours sur des pratiques ethnographiques régénérées et néglige bien souvent la complexité de l'histoire de la discipline.

Mon intention n'est pas de minimiser la portée de ces travaux sur les migrations, le transnationalisme et la globalisation. Ils représentent sans aucun doute l'un des efforts les plus intéressants pour répondre aux doutes qui traversent l'anthropologie suite à l'essoufflement du fonctionnalisme et du structuralisme. Il s'agit plutôt de démêler ce qui est de l'ordre de la coquetterie intellectuelle de ce qui représente un véritable enrichissement théorique pouvant déboucher sur une nouvelle pratique ethnographique.

Le fait de se déplacer pour chercher des emplois, pour échapper à une sécheresse ou fuir une guerre est une expérience commune en Afghanistan. Il est exagéré d'attribuer une «métaphysique sédentariste» (Malkki 1992: 31) à l'ensemble de la littérature savante du Moyen-Orient et de l'Occident. Même si les études sur les réfugiés et la pratique des organisations humanitaires tendent effectivement à considérer le mouvement comme une pathologie, ou tout du moins comme une anomalie, on comprend mal à quoi peut correspondre la «nomadologie» que Malkii (1992: 31) appelle de ses vœux en citant les philosophes français Gilles Deleuze et Félix Guattari.

L'existence de vastes circuits migratoires et économiques traversant les frontières étatiques, n'est pas récente et ne dissout ni les lieux ni les appartenances communautaires. Les trajectoires migratoires peuvent s'insérer dans un cadre local de représentation de soi et du cycle de vie. Dans ce travail, les circuits migratoires des populations originaires du district de Jaghori ont été appréhendés par un mélange de méthodes finalement très classiques et un effort de perception, une sensibilité intellectuelle qui doit beaucoup aux auteurs dont nous venons de parler.

Chapitre 2

De la théorie au terrain: l'enquête en contexte de conflit et de migration

Genèse et thème de la recherche

La guerre en Afghanistan et les déplacements massifs de populations qu'elle a entraînés ainsi que la situation dramatique dans laquelle est plongé le pays ne doivent pas nous conduire à voir les réfugiés comme des victimes passives hors de tout contexte historique, politique et socioculturel. Sans nier la situation difficile à laquelle ils sont confrontés, mon but est de comprendre les stratégies développées par les Afghans qui, en s'appuyant sur les solidarités préexistantes, ont réagi d'une façon dynamique à la déstructuration causée par la guerre et l'exil. Ma recherche est centrée sur les Hazaras originaires de la province de Ghazni, et plus spécifiquement du district de Jaghori. Je me suis laissé guidé par les relations sociales développées au fil du temps et j'ai reconstitué les réseaux d'un nombre initialement faible d'interlocuteurs au cours de l'enquête pour obtenir une image vivante et précise des liens qui unissent les groupes de solidarité dispersés entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran. La construction du savoir est donc passée par une implication personnelle et la nécessaire distanciation intellectuelle n'a pas évacué toute proximité affective.

Les luttes constantes entre factions rivales, la pauvreté et la quasi-impossibilité à trouver des emplois, la destruction de toutes les infrastructures scolaires et médicales constituent autant d'obstacles sérieux au retour des réfugiés afghans. Cela dit, même si ces problèmes étaient réglés, la plupart d'entre eux ne vont ni rentrer définitivement ni se fondre dans le pays d'accueil, car la guerre et l'exil ont été le cadre d'une recomposition identitaire qui s'appuie sur une spatialité éclatée et sur des va-et-vient constants entre les différents points des vastes réseaux migratoires. Les Hazaras en constituent une illustration frappante mais non isolée, car la situation n'est guère différente pour les Pachtounes, les Tajiks ou les Ouzbeks. La

migration n'est pas nécessairement vécue comme un traumatisme ni même comme un fait exceptionnel par les Afghans, qui ont une mémoire historique du mouvement.

De même que la mobilité spatiale ne doit pas être considérée comme un événement exceptionnel qui viendrait briser un mode d'organisation sociale intégré et harmonieux, la souffrance ne doit pas être vue comme une anomalie. Dans bien des sociétés, la famine ou la guerre sont des expériences ordinaires (Davis 1992). Il s'agit certes de situations de crise, mais les individus ou les groupes ne sont pas les victimes impuissantes d'événements qui les dépassent. Comme le remarque Paul Titus (1999: 3), même si les conditions de vie des réfugiés sont dures, la migration permet souvent d'élargir les possibilités tant économiques que politiques. Les Afghans ont su réagir avec beaucoup de courage et d'efficacité et n'ont pas été uniquement dépendant de l'aide internationale. Les Hazaras ont d'ailleurs peu fréquenté les camps au Pakistan ou en Iran et n'ont guère bénéficié des infrastructures humanitaires. Rupert Colville, membre du HCR, a d'ailleurs souligné que les plans d'assistance n'ont pas pris en considération la capacité des réfugiés à devenir autosuffisants (1998: 7).

Il faut dépasser les conceptions dominantes trop juridiques du réfugié et analyser les actions et les discours des acteurs sociaux eux-mêmes plus que les caractéristiques et les causes extérieures de la migration. En étudiant les modes de coopération de chaque lieu d'implantation des réseaux des Afghans (Afghanistan, Pakistan, Iran et pays du Golfe), on met en évidence la non-réversibilité de la migration. Celle-ci est un processus dynamique, qui induit des ajustements, des reformulations et des accommodations complexes; c'est un véritable modèle culturel et non un aller simple suivi d'une intégration, voire d'une assimilation, dans le pays d'accueil ou d'un retour au pays d'origine.

Les Afghans tirent un certain avantage – au-delà du traumatisme de la guerre et de l'exil – de leur dispersion géographique en diversifiant leurs activités socio-économiques; nombreux sont ceux qui ne vont dès lors pas retourner s'établir dans leur pays d'origine tout en y conservant des attaches étroites. La dispersion des familles devient ainsi une stratégie explicite d'adaptation socio-économique, qui s'accompagne de l'émergence de nouveaux modes d'organisation sociale.

Il existe un profond décalage entre la notion de réfugié définie dans les textes internationaux et la vie des Afghans en exil. Dans la deuxième moitié des années quatre-vingt, le gouvernement communiste de Kaboul avait offert l'amnistie aux populations qui s'étaient révoltées ou avaient fui; techniquement, ces dernières bénéficiaient donc à nouveau de la protection de leur pays. Contrairement à l'idée selon laquelle un réfugié quitte son pays et n'y

retourne plus avant la normalisation de la situation, les Afghans ont fait – et continuent de faire – des allers et retours (*raft o âmad*) incessants malgré la guerre. Depuis 1978, très peu d'Afghans n'ont jamais quitté leur pays et très peu de réfugiés n'y sont jamais retournés au moins une fois. La notion même de *returnee* (un réfugié qui rentre dans son pays d'origine après un séjour plus ou moins long dans un pays d'accueil) est en décalage avec les faits.

La guerre et l'exil ont ainsi été marqués par le renforcement d'un nouveau type de relations sociales fondé sur la dispersion et la mobilité géographiques. Ils ont aussi été le cadre d'importants changements politiques, en particulier l'émergence de nouvelles formes de pouvoir et une profonde recomposition identitaire caractérisée par le repli sur des groupes de solidarité restreints et par l'essor de revendications ethnicistes.

En l'absence d'un véritable Etat de droit, le succès de toute transaction dépend de la confiance qui lie les participants. Les acteurs sociaux ont une très nette tendance à interagir avec des gens qui leur sont proches socialement. D'une part, ils ont des informations sur le comportement passé (la réputation), ce qui permet de mieux prévoir le comportement à venir; d'autre part, parce qu'il y a une probabilité élevée d'interactions futures, on diminue les risques de fraude, de manipulation, de défection comme l'écrit Axelrod (1990). On ne va traiter avec les membres d'un autre groupe que lorsque cela est strictement nécessaire (au passage des frontières par exemple). La guerre et l'exil ont ainsi tendance à approfondir la fragmentation sociale, pourtant déjà si prononcée. Il y a une multitude de filières aux dimensions internationales, mais qui sont toutes fortement marquées par l'origine géographique ou l'appartenance tribale, alors que les relations locales entre communautés restent dominées par la méfiance.

Malgré ce repli sur des groupes restreints, la présente étude ne porte pas sur une communauté villageoise clairement circonscrite. Complétée par des trajectoires individuelles, la notion de réseau semble féconde à la fois comme grille d'observation et comme objet d'étude. Elle permet de se pencher sur les ressources mobilisées par les Afghans. Il ne s'agit donc pas de découvrir les causes de l'exil ni les motivations qui poussent les gens à migrer, mais de dégager les stratégies d'un petit noyau de personnes dont les limites ne sont pas posées *a priori*. J'ai reconstitué leurs réseaux au fur et à mesure que l'enquête progressait: Comment les gens se déplacent-ils? Quelles sont les étapes de leurs parcours migratoires? Où logent-ils? A qui s'adressent-ils pour obtenir un emploi, un permis de séjour, un visa, voire une carte d'identité ou un passeport? Comment font-ils pour envoyer de l'argent et des marchandises d'un pays à l'autre? Comment restent-ils en contact malgré les faibles moyens techniques à disposition? Sur quels liens de solidarité peuvent-ils compter?

Il s'agit d'étudier les formes et les structures de la communauté transnationale constituée par les Hazaras, de décrire le fonctionnement des réseaux des groupes de parenté et de solidarité en privilégiant les documents et la présentation des données ethnographiques. Nous pouvons distinguer deux dimensions: tout d'abord un état de fait, c'est-à-dire la dispersion des familles – et plus généralement de tous les groupes de solidarité – causée par la guerre; ensuite une stratégie, exprimée par les vastes réseaux migratoires et économiques mis sur pied par les Afghans afin de renouer ou de conserver des contacts malgré l'éloignement géographique. C'est à ce double aspect que je me réfère en parlant de «plurilocalisation» (Centlivres 1995a; Centlivres et Centlivres-Demont 1998)[1]. En suivant des suggestions faites par Roger Rouse (1991) dans le cadre des migrations puis généralisées par Marcus (1995), il s'est avéré fécond de mettre en évidence les stratégies de plurilocalisation familiale en étudiant dans le détail trois aspects complémentaires: (i) la circulation des personnes et l'organisation des passages d'un pays à l'autre; (ii) les modalités de transfert de fonds et de biens que les migrants envoient vers leur région d'origine; (iii) la circulation de l'information au sein des communautés transnationales et de la communication entre membres dispersés d'une même famille. Ces points feront l'objet de trois chapitres qui suivent la présentation des modes de coopération des Hazaras originaires de la province de Ghazni aux principaux nœuds de leurs réseaux migratoires, c'est-à-dire le village d'origine en Afghanistan, la ville de Quetta au Pakistan et les grands centres urbains de l'Iran.

La spatialité des Afghans ne se répartit pas entre un lieu d'origine et un lieu d'exil. Les mouvements sont complexes, les va-et-vient incessants. La guerre, plus que la cause d'un exil massif mais réversible, a été le cadre d'une redéfinition profonde de l'identité des groupes. Ceux-ci ne sont plus structurés par référence à une résidence commune mais par des liens effectifs de solidarité et d'entraide, articulés sur une diversification et une complémentarité économique et géographique. Le problème central de la société afghane me semble être celui de la quête de confiance: seule une grande proximité sociale, des interactions répétées dans le passé et probables dans le futur va convaincre les acteurs en présence de coopérer, ce qui explique un repli sur des groupes de solidarité de plus en plus restreints. Je vais y revenir dans le chapitre 9. Même si la guerre s'est accompagnée d'une ethnicisation de la société afghane, les filières migratoires s'organisent plutôt à un niveau infra-ethnique. Chaque groupe de solidarité possède des réseaux parallèles mais distincts dont les points d'ancrage sont fort éloignés les uns des autres.

[1] Voir aussi Monsutti (1994).

Les réfugiés afghans: panorama de la littérature

La littérature portant sur les réfugiés afghans comporte de rares ouvrages, des articles publiés dans des revues académiques[2] et des rapports mandatés par des organismes humanitaires[3]. A cause de l'interpénétration constante de ces deux niveaux, elle pose souvent le «problème de la prévention de nouvelles migrations», «celui du retour volontaire des réfugiés» ou encore «celui de l'intégration, dans les pays d'accueil» (Centlivres et Centlivres-Demont 1992: 1). D'une façon générale, elle porte en priorité sur les camps du Pakistan, où les Pachtounes constituent une nette majorité, et offre donc une vision partielle de l'expérience migratoire des Afghans (Centlivres 1993).

La plupart des travaux académiques conservent le paradigme de l'intégration et de l'exclusion en arrière-fond, ils prennent comme base de travail la définition du réfugié des textes de la Convention de 1951 et du Protocole de 1967 (voir par exemple l'ouvrage collectif édité par Anderson et Hatch Dupree 1990). Comme l'écrit l'un des contributeurs pakistanais de l'ouvrage, «Repatriation and rehabilitation of the refugees can be the only durable solution to this problem» (Azhar 1990: 114).

Akbar S. Ahmed, anthropologue pakistanais, souligne le décalage entre le rôle que les Afghans ont joué dans l'histoire, auquel s'ajoute la vision qu'ils ont d'eux-mêmes («They are a swaggering, armed, aggressive lot. Their bearing adds to their historical image of themselves as conquering warriors», 1986: 165), et la conception des fonctionnaires internationaux. Il est nécessaire que ces derniers disposent d'informations sur l'histoire et la culture des gens qu'ils veulent aider. Le rôle du chercheur est d'apporter une meilleure compréhension de la structure sociale, de l'organisation politique, du statut de la femme, du code tribal et des valeurs religieuses des réfugiés, bref de fonctionner comme une espèce de traducteur culturel entre les réfugiés et les agences humanitaires en contribuant à l'explication du contexte local.

---

[2] Voir Ahmed (1986); Boesen (1986); Centlivres (1987, 1988a, 1988b, 1991, 1993, 1994a, 1994b); Centlivres et Centlivres-Demont (1987a, 1987b, 1988b, 1988c, 1988d, 1992, 1998, 1999a, 1999b; 2000); Centlivres, Centlivres-Demont et Gehrig (2000); Centlivres-Demont (1994, 1996, 1999); Colville (1998); Connor (1987a, 1987b, 1989); Edwards (1986b, 1990); Huld et Jansson (1988); Marsden (1992); Rizvi (1990); Titus (1999) pour n'en citer que quelques uns.

[3] Les rapports humanitaires sont le plus souvent rédigés par des anthropologues ou des sociologues: Ashraf (1988); Centlivres (1993); Centlivres et Centlivres-Demont (1992); Christensen (1983, 1984); Christensen et Scott (1988); Development Alternatives (1990); Donnini (1996); Fry (s.d.); HCR (1997); Morton (1991, 1994); RAASTA (1992); Robert R. Nathan Associates (1989); RPG (1991, 1992); UNHCR (1993, 1995); Webster University (1987). Cette littérature grise est souvent riche en informations factuelles, mais elle adopte le vocabulaire humanitaire et ne met pas en question le paradigme du réfugié comme une victime ayant besoin d'être assistée.

Ce type d'approche a inspiré de nombreux travaux sur les réfugiés afghans (Christensen 1983, 1984; Christensen et Scott 1988). D'autres chercheurs se sont intéressés au contexte culturel des Pachtounes, qui constituaient et constituent toujours le groupe majoritaire parmi les Afghans au Pakistan (comparativement, le nombre d'études portant sur l'Iran est très faible). Inger W. Boesen (1986), par exemple, se demande quels éléments culturels sont maintenus en exil et lesquels sont modifiés. Elle passe en revue différentes notions clés de l'ethos pachtoune qui sont partagées par les populations des deux côtés de la frontière: la religion (avec les notions de guerre sainte, *jihâd*, et de martyr, *šahed*) et la langue, le code tribal (*paštunwali*). Dans la promiscuité des camps, le confinement des femmes, dont dépend l'honneur des hommes, est renforcé. Les commerçants et les artisans ont mieux réussi à s'adapter au contexte de l'exil que les notables du monde rural. Petits entrepreneurs dynamiques, les premiers ont su exploiter certaines niches économiques de la société pakistanaise, alors que les seconds ont perdu leurs terres, fondement de leur statut et source de leurs revenus.

David B. Edwards (1986b) s'intéresse également aux valeurs essentielles de l'identité pachtoune: la filiation patrilinéaire; la croyance en l'islam; la pratique des coutumes pachtounes, qui incluent la langue et le respect du code tribal (fondé sur l'hospitalité, *melmastia*, les conseils tribaux, *jirga*, le confinement des femmes, *parda*, la vengeance, *badal*, et plus généralement la notion d'honneur: *ezzat*) (Edwards 1986b: 314-315; voir aussi Boesen 1986). Il souligne que le déplacement n'est pas traumatisant en tant que tel pour les Pachtounes, qui n'ont jamais cessé de franchir les frontières étatiques. La migration peut être légitimée par deux ensembles de valeurs distinctes: le code tribal (asile, refuge: *pana*) et la religion islamique. Les réfugiés se désignent eux-mêmes par le terme de *mohâjerin* (pluriel de *mohâjer*), qui renvoie à la migration de Mohammad de La Mecque à Médine en 632 (*hijra*). On désigne ainsi tous ceux qui quittent leur maison pour la cause de Dieu. On est loin de la définition du réfugié des textes internationaux (voir aussi Shahrani 1995).

Le déplacement n'est pas traumatisant en tant que tel pour les Afghans. Souvent vécu dans le passé, il n'est en particulier pas incompatible avec l'ethos culturel des Pachtounes. Si les mouvements de populations sont anciens dans cette région du monde et si le fait de demander asile est en accord avec le code tribal, la notion de «réfugié» dans l'acception du droit international est nouvelle. Elle entre en conflit avec l'une des valeurs les plus saillantes de la société afghane, la recherche d'autonomie. En se rendant au Pakistan, les Afghans ont été pris en charge par tout un ensemble d'organismes qui les ont définis d'une façon inédite pour eux. Ils ont accepté de se faire assister et se sont retrouvés dans une position subalterne.

Pour Edwards, l'imposition de la figure du réfugié par les organismes humanitaires est plus déstructurante que le déplacement.

Alors que l'anthropologue pakistanais Akbar Ahmed (1986) insiste sur la décomposition identitaire et socioculturelle subie par les réfugiés afghans au Pakistan, Pierre Centlivres (1988a) explore les stratégies de recomposition et de restructuration que l'exil a occasionné. Certes, «Afghan society will never be the same again» (Ahmed 1986: 166), mais les Afghans ne sont pas pour autant les spectateurs passifs d'une situation qui les dépasse: ils sont capables de mobiliser des ressources culturelles pour réorganiser leur existence et leurs rapports sociaux (Centlivres 1988a: 135). Centlivres dégage ce qu'il nomme les trois pôles de l'identité afghane au Pakistan[4]: non seulement la conception de l'exil impliquée par le code tribal pachtoune et la référence à la migration du Prophète Mohammad, mais aussi la figure du réfugié telle qu'elle est définie dans les textes internationaux. En effet, elle ne se réduit pas à une étiquette imposée de l'extérieur, car les Afghans peuvent se la réapproprier et la mettre en avant pour accéder à l'aide humanitaire.

Au Pakistan, les Afghans peuvent donc faire appel à trois figures du réfugié. Tout d'abord celle qui est véhiculée par les organisations internationales (OI) et les organisations non gouvernementales (ONG) qui s'inspirent de la Convention de 1951 et du Protocole de 1967. Ces textes parlent du réfugié au singulier pour insister sur l'individu et non le groupe: c'est une victime qui a besoin d'être aidée et qui doit être prise en charge. Nous sommes très loin du modèle de l'exil du *paštunwali*, le code tribal des Pachtounes. Ces derniers forment la grande majorité des réfugiés afghans au Pakistan. Ils constituent également la première population de la North-West Frontier Province (NWFP) et du nord du Baloutchistan, régions où se concentrent les réfugiés afghans. L'image qu'ils donnent d'eux-mêmes est celle de groupes tribaux organisés et armés et non d'une masse d'individus sans recours (Centlivres 1988a: 137).

Le troisième champ sémantique a des références religieuses: «le terme de *mohâjer* (plur. *mohâjerin*), mot arabe utilisé dans tous les pays islamiques et qu'on traduit par "réfugié(s)"» (Centlivres 1988a: 137). Les Afghans qui ont quitté leur pays gouverné par des impies justifient leur choix en se référant à la vie de Mohammad. Par conséquence, les Pakistanais sont désignés par le terme d'*ansar*, réservé à l'origine aux habitants de Médine qui ont accueilli le Prophète et ses compagnons. Ces deux figures renvoient également à celle du

[4] Voir aussi Centlivres et Centlivres-Demont (1988b).

mujâhed, le combattant, celui qui fait le *jihâd*. Bien que tous trois valorisés, ces termes sont hiérarchisés selon le mérite religieux: *mujâhed*, *mohâjer*, *ansar* (Centlivres 1988a: 138)[5].

Les Afghans ont donc plusieurs références à disposition. Entre groupes tribaux afghans et pakistanais, voisins malgré la frontière étatique, l'exil est vécu en termes de *melmastia* et de *pana*. Les Afghans sont des hôtes temporaires du Pakistan, ils ont fui devant un ennemi plus puissant en attendant que le sort des armes s'inverse. D'un point de vue religieux, ce sont des fidèles qui ont préféré quitter leur pays plutôt que de subir un pouvoir contraire à l'islam. Loin d'être honteux, cet exil implique un sacrifice valorisant. Face aux représentants des pays musulmans, les Afghans mettent ainsi en avant «la fraternité islamique». Dans le vocabulaire des organisations internationales enfin, ce sont les victimes d'un conflit et, à ce titre, ils doivent être assistés. Les réfugiés comme le Pakistan insistent sur cette dimension qui justifie l'aide alimentaire et médicale ainsi que l'encadrement scolaire.

Ces trois identités sont incompatibles entre elles: le couple *mujâhed*/*mohâjer* implique la lutte armée, alors que le *paštunwali* entraîne des relations de clientélisme et de non-neutralité dans les conflits internes, deux conceptions inacceptables pour le HCR, garant des textes internationaux (Centlivres 1988a: 143). Pourtant, elles peuvent être utilisées, voire mises en scène, successivement par les Afghans au Pakistan.

Après le retrait de l'Armée rouge en 1989 puis la chute du gouvernement communiste en 1992, ces trois référents deviennent de plus en plus difficiles à utiliser. L'aide humanitaire internationale a progressivement diminué. Même si de nombreuses organisations humanitaires (OI, CICR, ONG) restent présentes et actives, les Afghans ne bénéficient plus du même capital de sympathie au niveau international. En 1995 et 1996, les réfugiés ont cessé de recevoir les rations alimentaires. La terrible sécheresse et les risques de famine de la fin des années quatre-vingt-dix n'ont pas reçu un écho comparable à la publicité des années quatre-vingt, lorsque les enjeux idéologiques et géopolitiques étaient clairs. D'autre part, la présence depuis plus de vingt ans d'un nombre considérable d'Afghans au Pakistan a entraîné une compétition accrue sur le marché du travail local. Même si beaucoup d'entre eux sont des Pachtounes, on est très loin de la situation temporaire que présuppose le *paštunwali*. Finalement, la chute du régime de Najibullah n'a pas fait cesser les combats. Pendant plusieurs années, les factions issues de la résistance se sont livrées une lutte acharnée à Kaboul. L'apparition des Taliban en hiver 1994-1995 et leurs succès au cours des années suivantes conduit à une relative simplification de la scène politico-militaire afghane. Pourtant,

[5] Il faut également mentionner la figure très importante du *šahed*, le martyr, mort pour défendre la foi islamique (Centlivres 1988c).

toutes les parties en présence se réfèrent à l'islam sans que cela constitue une base pour des pourparlers de paix. Aujourd'hui, les termes de *mujâhed*, de *mohâjer* ou de *šahed* ont perdu leur connotation proprement religieuse pour en venir à désigner tout combattant, exilé ou victime de la guerre. Ils ont perdu leur pouvoir de mobilisation et de légitimation.

Pour les Hazaras qui se sont rendus au Pakistan, la situation est bien différente. Tout d'abord, la majorité se sont installés dans la ville de Quetta, la capitale de la province du Baloutchistan, où ils ont bénéficié d'un milieu d'accueil, et très peu d'entre eux se sont retrouvés dans les villages de réfugiés soutenus par le HCR. Ensuite, ils n'ont pas pu faire appel aux valeurs du *paštunwali* pour faire accepter leur présence aux populations pakistanaises de la région. Finalement, puisqu'ils se distinguent de la plupart des autres Afghans comme des Pakistanais par leur confession chiite, la solidarité religieuse n'a fonctionné que de façon limitée[6].

Peu de textes cherchent à prendre du recul par rapport au rôle de l'aide humanitaire. Rares sont les auteurs qui ont analysé la relation entre réfugiés et organisations humanitaires d'un point de vue anthropologiques (Rizvi 1990 et surtout Centlivres et Centlivres-Demont 1999a). Peter Marsden (1992) met en évidence la diminution progressive des rations dans les années quatre-vingt. A part à certains moments de crise aiguë, il souligne que les Afghans n'ont pas été totalement dépendants de l'aide internationale. Très vite, ils ont intégré plusieurs secteurs du marché du travail pakistanais et ont su développer une certaine autosuffisance. Au cours de la décennie suivante, les camps ont plus fonctionné comme un lieu de résidence pour les femmes, les enfants, les vieillards et les infirmes, alors que les hommes travaillaient en dehors. La diminution puis la suppression des rations n'a pas eu de conséquences graves pour les réfugiés. Il est en revanche indéniable que les ONG ont besoin des réfugiés afghans pour justifier leur présence et rester actives. Par ailleurs, l'action des ONG peut encourager de nombreux réfugiés à rester au Pakistan où ils bénéficient d'une aide (Rizvi 1990: 256).

Pierre Centlivres et de Micheline Centlivres-Demont (1988d)[7] sont parmi les seuls à avoir pris comme objet d'étude le fonctionnement des camps de réfugiés au Pakistan. Ils identifient les trois acteurs en présence dans les camps, officiellement dénommés *Afghan Refugee Villages* (ARV): les organisations internationales, en particulier le HCR et le PAM,

[6] Les relations entre sunnites et chiites ont toujours été tendues en Afghanistan. Au Pakistan, pays constitué pourtant autour d'un idéal d'union entre musulmans par opposition à la majorité hindoue du sub-continent indien, les années quatre-vingt et surtout quatre-vingt-dix ont connu de plus en plus de violences interconfessionnelles. Aujourd'hui, on constate une radicalisation des positions de nombreux mouvements sunnites et chiites au Pakistan.

[7] Voir aussi Centlivres (1987), Centlivres et Centlivres-Demont (1987b, 1988c) et Centlivres-Demont (1994) .

qui financent et supervisent la distribution des secours (auxquelles il faut également joindre les centaines d'organisations non gouvernementales qui gravitent autour des réfugiés); l'administration pakistanaise; les réfugiés afghans et les partis politiques de la résistance.

Les auteurs mettent en évidence le décalage entre les différents discours. L'action des OI et des ONG découle de la Convention des Nations Unies de 1951 et du Protocole de 1967. Malgré leurs conceptions démocratiques et égalitaires inspirées par les droits de l'homme, ces organisations n'ont pas pu se passer de l'intermédiaire pakistanais constitué par le *High Commissionerate for Afghan Refugees*. Quant aux réfugiés, ils ont cherché à obtenir le maximum d'aide de la part des organisations internationales. Le contexte de l'exil et le développement des partis politiques ont conduit à l'émergence de nouveaux hommes d'influence.

Avant la guerre, en Afghanistan, plusieurs notables se partageaient la scène. Les anciens, les *muy-safid* («cheveux blancs») s'occupaient du règlement des conflits locaux et interne en cherchant à éviter l'intervention de l'administration centrale. Ils choisissaient un représentant, le *malek*, pour traiter avec les fonctionnaires. Ces intermédiaires, parfois critiqués, formaient un écran entre les communautés villageoises et l'Etat (Centlivres et Centlivres-Demont 1981-82). Au Pakistan, les *malek* existent toujours, mais leur rôle a changé. Quant aux aînés de lignages (*xân* ou *kalân-e qawm*), si on les retrouve au Pakistan, ils ont perdu de leur importance. Dans les camps de réfugiés, deux types de leaders font leur apparition: des *malek* d'un nouveau genre et les représentants des partis politiques de la résistance. Les premiers sont les intermédiaires entre les réfugiés afghans et les organismes qui les assistent. Ex-instituteurs ou anciens commandants de la résistance, ils savent lire et écrire et ont su s'adapter au nouveau contexte. Ils sont responsables de la distribution des rations alimentaires (*ration* en anglais, transformé en *rašan* en persan, d'où leur nom de *rašan malek*). Progressivement, le HCR a réussi à diminuer leur rôle. Mais, comme le soulignent Centlivres et Centlivres-Demont (1988d), cette victoire n'a pas que des aspects positifs. L'autonomie des *qawm* est réduite et les réfugiés sont directement confrontés à l'administration pakistanaise. Le rôle des *malek*, s'il devient moins visible, ne disparaît pas pour autant et ils deviennent d'autant moins contrôlables.

Quant aux partis de la résistance, ils sont incontournables. Pratiquement tous les Afghans possèdent une carte de parti faisant office de document d'identité. Ce phénomène est nouveau. Bien loin d'être un simple reflet des affiliations tribales, il répond, au sein de chaque groupe de solidarité, à un jeu subtil de différenciation du capital économique, social et militaire représenté par les partis. Leurs représentants (*namâyenda*) forment presque une

administration parallèle qui prend en charge de nombreuses tâches de l'Etat: éducation, santé, etc.

En conclusion, Pierre Centlivres et Micheline Centlivres-Demont (1988d: 42) insistent sur la modification des rapports sociaux survenus dans le cadre des camps de réfugiés du Pakistan. Si le prestige des anciens leaders tribaux et des mullahs n'a pas disparu, une nouvelle catégorie d'hommes d'influence est apparue: *rašan malek* et *namâyenda* se distinguent par leur capacité d'adaptation à un contexte nouveau et par les réseaux élargis qu'ils ont su mettre sur pied et exploiter. Au Pakistan, autant si ce n'est plus que la définition standardisée et universalisante du réfugié, la solidarité religieuse, ethnique et politique entre le milieu d'accueil et la majorité des réfugiés a joué un rôle essentiel. C'est ce facteur qui explique que les Afghans ont pu évoluer avec une grande liberté.

Antonio Donnini (1996) évalue l'action de coordination des Nations Unies dans le cas afghan à travers la création de l'UNOCHA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Assistance to Afghanistan)[8] suite aux accords de Genève d'avril 1988. Le but de cette agence des Nations Unies est de coordonner l'action des centaines d'ONG qui sont souvent en concurrence et sont financées par des sources disparates. Donnini reconnaît l'effet déstabilisateur de leur implication en Afghanistan (1996: 25). Il souligne les tensions qui ont pu exister entre les organisations humanitaires, telles le HCR ou le CICR, habituées à évoluer dans une situation de conflit, et les agences de développement, qui traitent plus spécifiquement avec des gouvernements (1996: 33). Dès 1992 (chute du régime de Najibullah), l'UNOCHA encourage la création d'ONG afghanes pour contribuer à la reconstruction de l'Afghanistan et pour contrebalancer le poids des grandes ONG internationales (à qui l'on a reproché, d'une part, d'employer des expatriés grassement payés pour effectuer des tâches qui auraient pu être assumées par des Afghans et, d'autre part, d'être en concurrence pour étendre leur mainmise sur certains secteurs géographiques).

Malheureusement, cette nouvelle approche n'a pas été un succès, car ces ONG locales n'avaient le plus souvent pas la capacité de réaliser les projets pour lesquels elles étaient mandatées. La comptabilité était peu précise, les activités étaient rarement surveillées sur place et certains projets n'existaient que sur le papier. En outre, l'action de ces organisations était hautement politisée et cachait, dans bien des cas, une assistance militaire contrôlée par l'armée et les services secrets pakistanais (ISI). En concurrence pour l'obtention des fonds, les ONG afghanes mais aussi internationales ont développé des liens privilégiés avec certains

[8] Initialement nommée UNOCA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian and Economic Assistance Programmes relating to Afghanistan)

chefs de guerre et ont renoncé à étendre les programmes dans des zones tenues par leurs adversaires politiques et militaires. Donnini rapporte les paroles d'un commandant de la résistance qui décrit les effets paradoxaux de cette situation et qui constitue le reflet inversé des discours des acteurs humanitaires sur les factions afghanes: «It's so hard for the mujahidin to deal with the NGOs, because there are so many different ones. They are so fragmented, and they are always fighting among themselves» (1996: 46).

L'aide massive apportée à certaines régions a pu développer ce que Donnini nomme une «culture de dépendance» (1996: 48). Des tâches normalement prises en charge de façon autonome par les populations rurales, comme l'entretien et la réfection des canaux d'irrigation, ne sont plus effectuées sans le soutien d'une ONG. Les provinces pachtounes recevaient une part disproportionnée de l'aide humanitaire (Donnini 1996: 48). Cette zone est facile d'accès à partir du Pakistan, alors que, outre les obstacles politiques, il est logistiquement difficile d'atteindre des régions comme le Hazarajat ou le Badakhshan, qui souffrent d'un déficit alimentaire chronique. Les habitants du centre de l'Afghanistan ont dû compter essentiellement sur eux-mêmes pour survivre.

Selon Antonio Donnini, le bilan global de l'aide humanitaire en Afghanistan est mitigé. Les organisations humanitaires se sont concentrées sur des aspects matériels et ont négligé de promouvoir une véritable réconciliation nationale. Elles ont certainement une responsabilité dans la fragmentation extrême de l'Afghanistan et dans la permanence de la culture de la guerre. Seuls les programmes de déminage ont été un véritable succès.

Peu d'auteurs se sont penchés sur les très nombreux Afghans qui se sont établis en dehors des camps pour pénétrer le tissu urbain du Pakistan. Les travaux de Kerry M. Connor (1987a, 1987b, 1989) sur ce qu'elle nomme les «self-settled refugees» établis à Peshawar constituent à cet égard une exception notable. Son hypothèse de départ est que les choix résidentiels sont influencés par les antécédents et le cadre culturel des réfugiés, ce qui inclut l'origine géographique et ethnique, le statut (niveau de formation, expérience professionnelle…), ainsi que sur le degré d'engagement politique (affiliation à un parti de la résistance), la date et les motivations du départ (1989: 908).

Connor s'intéresse surtout aux motivations des Afghans qui quittent leur pays. Après Kunz (1973), elle considère qu'une théorie générale des réfugiés passe par l'élaboration de typologies causales et retient la notion de «distinct vintages»: les réfugiés qui ont pris la fuite à un moment donné partagent des caractéristiques qui les distinguent de ceux qui ont pris la fuite à d'autres moments (Connor 1987b: 155). Ayant migré pour des raisons diverses, voire opposées, les membres de différents millésimes se méfient les uns des autres. Il s'agit de

rapprocher les études sur les migrants volontaires et sur les réfugiés et de dépasser la vision des trajectoires de ces derniers comme «forced, chaotic, generally terror-stricken» (1987b: 152).

Connor part d'une première division des réfugiés afghans au Pakistan en cinq classes: (1) les leaders des partis de la résistance; (2) les combattants (*mujâhedin*); (3) les familles des leaders et des *mujâhedin*; (4) les personnes affectées directement par la guerre; (5) les personnes qui ont fui l'insécurité ou les bouleversements depuis 1978 (1987b: 160). Connor a donc demandé à ses informateurs les raisons pour lesquelles ils ont quitté l'Afghanistan et la date de leur départ. Elle a cherché à établir une relation entre celle-ci et les motivations invoquées.

De son propre aveu, Connor s'est concentrée sur le discours des Afghans plus que sur leurs actes. Après avoir analysé les réponses de 771 chefs de familles, elle extrait une dizaine de motivations pour quitter l'Afghanistan:

Raison	**Nombre**	**Pourcentage**
Bombardements, combats: crainte pour sa vie	112	14.53
Bombardements, combats: non-accès aux moyens de subsistance	76	9.86
Echapper à la conscription	181	23.48
Anticommunisme	93	12.06
Emprisonnement	68	8.82
Crainte d'une arrestation	52	6.74
Membre d'une famille suspecte	29	3.76
Harcèlement (pour s'affilier à une organisation pro-communiste)	23	2.98
Au Pakistan au moment du coup d'Etat de 1978	7	0.91
Autre (motifs personnels, maladie, emploi…)	14	1.82
Total	771	100.01

Figure 3. Motivations pour quitter l'Afghanistan selon Connor (1987b: 166)

La plupart des départs se répartissent en quatre moments cruciaux: printemps-été 1978; automne-hiver 1979-1980; automne-hiver 1980-1981; automne-hiver 1981-1982 (Connor 1987b; 173-174). La première période est celle qui suit immédiatement le coup d'Etat d'avril 1978 et les premières vagues d'arrestations. La deuxième période est celle qui a vu le remplacement de Nur Muhammad Taraki par Hafizullah Amin à la tête du régime communiste puis l'intervention soviétique. Entre octobre 1980 et avril 1981, les centres urbains sont le théâtre de nombreuses manifestions anti-gouvernementales, toute une série de

mutineries secouent l'armée. Les efforts accrus de conscription de la part du gouvernement communiste provoquent la quatrième vague migratoire l'année suivante[9].

Connor ne s'attarde guère sur la dimension religieuse d'un exode de protestation contre le gouvernement communiste. Selon elle, les Afghans ont quitté leur pays après des événements spécifiques liés à leurs caractéristiques sociologiques. Ils n'ont pas fui en masse (1987b: 183). On peut certes la suivre dans cette conclusion et sa cartographie des réfugiés afghans à Peshawar est très intéressante (Connor 1987a; 1989). Mais on peut douter de la portée des informations obtenues sur les motivations des Afghans à quitter leur pays. Les résultats sont en effet assez décevants. On apprend sans surprise que les bombardements, les combats et de façon plus générale la pression exercée par le gouvernement communiste et l'Armée rouge sont les premières causes qui poussent les Afghans à l'exil (les populations rurales sont plutôt victimes des bombardements et des massacres de masse, alors que les citadins craignent plus les arrestations abusives, Connor 1987b: 184)[10]. Les pourcentages obtenus par Connor ne prennent pas en compte l'enchevêtrement inévitable des motivations. Elle effectue une coupe chronologique privilégiant le moment du départ. Elle passe sous silence l'existence des mouvements d'allers et retours et ne s'intéresse pas aux itinéraires des réfugiés dans une perspective diachronique. A la lire, les Afghans ont quitté leur pays à un moment précis pour des raisons précises, qui peuvent certes être différents d'une personne ou d'un groupe à l'autre, mais qui caractérisent ses informateurs de façon univoque. Or, le processus de décision est ininterrompu: quitter l'Afghanistan est une chose, choisir de ne pas y retourner en est une autre. Dégager les motivations à migrer en fonction de la date du départ ne permet pas de mettre en évidence les stratégies des Afghans dans la durée. A vouloir regrouper les réfugiés par millésime et par catégories socioculturelle, statutaire et ethnique (1989: 927-929), Connor en vient à négliger la plurilocalisation planifiée des familles et des lignages ainsi que la complémentarité des lieux de résidence et des occupations professionnelles. Poussés par la pauvreté autant que par la guerre, les Afghans se déplacent sans cesse. Ils ont tissé des relations transnationales complexes et il serait vain de vouloir isoler le moment où la décision de quitter l'Afghanistan est prise.

[9] Voir aussi Sliwinski (1989: 40), qui corrèle les vagues de départs avec l'évolution politique qui a lieu en Union soviétique.

[10] Centlivres et Centlivres-Demont passent également en revue les motivations des réfugiés à quitter l'Afghanistan (1988c: 74-75). Leurs résultats sont proches de ceux de Connor.

Progressivement, certains chercheurs se sont intéressés aux Afghans venus en Occident[11]. Il a fallu attendre ces textes pour que la dimension transnationale de l'expérience des réfugiés afghans soit prise en considération. Souvent, ces auteurs procèdent par de brèves histoires de vie pour donner une idée de la situation des Afghans en Europe ou en Amérique du Nord. Forts de leur ancienne expérience de terrain, David B. Edwards et Audrey C. Shalinsky, par exemple, illustrent de façon vivante le maintien de liens sociaux et économiques dans différentes parties du monde par la circulation des personnes, de l'argent et des biens, ainsi que de l'information. Chaque emplacement est en relation avec les autres lieux: ce qui s'y passe influence et est influencé par des événements lointains.

Les Afghans qui se sont installées en Occident depuis 1978 (que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord) sont surtout des citadins issus des classes moyennes et supérieures. Souvent, les grandes villes pakistanaises comme Karachi, Islamabad ou Peshawar ont servi de relais dans leur exode (Centlivres et Centlivres-Demont 2000: 153). Les modalités et les filières de la migration sont très différentes de celles mises en place par les populations originaires du district de Jaghori sur lesquelles porte la présente étude.

> L'émigration afghane présente donc un double caractère ainsi qu'un décalage dans l'espace et le temps: une émigration forcée de proximité vers l'Iran et le Pakistan, massive, directement liée à l'intervention soviétique en décembre 1979, et une émigration sélective, minoritaire, vers l'Occident (Centlivres et Centlivres-Demont 2000: 157).

Ce n'est que pour cette dernière que l'on peut parler avec une certaine légitimité de diaspora. Par leurs mouvements incessants entre l'Afghanistan et les pays limitrophes, par la pression politique et économique qu'ils subissent, la migration des Hazaras ne peut pas être définie unilatéralement comme forcée. Comme leurs compatriotes émigrés en Occident, ils ont mis sur pied des réseaux transterritoriaux et transnationaux. Certes, ils parcourent de moindres distances, mais elles sont semées d'embûches et la communication n'est pas plus facile. Pour eux aussi, «les réseaux ont remplacé la collectivité homogène sur un territoire donné» (Centlivres et Centlivres-Demont 2000: 167-168).

La spatialité éclatée de certains groupes sociaux est un phénomène durable qui résulte de stratégies individuelles et collectives explicites; il est plus fécond de dégager ces dernières que les caractéristiques extérieures des migrations. Dans cette optique, la mobilité n'est plus vue comme une anomalie ou un traumatisme. Même dans ce cas extrême de migrants que sont

[11] Voir Baily (1999); Centlivres (1995b); Centlivres et Centlivres-Demont (1999b, 2000); Centlivres, Centlivres-Demont et Gehrig (2000); Edwards (1994); Gehrig (1999); Omidian (1994); Omidian et Lipson (1992); Shalinsky (1996).

les réfugiés, il faut insister sur le côté récurrent des flux migratoires et non sur la primauté de l'autochtonie et de l'enracinement (Centlivres et Centlivres-Demont 1998: 220).

En m'intéressant aux parcours individuels et aux réseaux mis sur pied d'un pays à l'autre, j'ai pu dépasser l'idée que les réfugiés sont des victimes sans ressources. Plus que les discours et les motivations, j'ai voulu mettre en évidence les stratégies et les cycles migratoires. Pour les jeunes Hazaras, migrer est un moyen de réaliser une certaine idée de leur autonomie personnelle. C'est souvent après avoir passé quelques années en Iran qu'ils se marient. Malgré un contexte social, économique et géographique très différent, leur situation rappelle celle des Kikuyus du Kenya (Droz 2000). Pour ces derniers comme pour les Hazaras, la migration est une stratégie de diversification économique et donc une stratégie de survie, mais aussi une espèce de rite de passage à l'âge adulte par lequel un homme s'accomplit. Filippo et Caroline Osella (2000) remarquent ainsi que le fait de migrer intervient de façon importante dans la construction de la masculinité au Kerala (Inde du Sud). Il ne s'agit dès lors pas d'une rupture, puisque cela s'insère dans la représentation que les gens se font du parcours d'un homme.

Des réseaux à une ethnographie plurilocalisée

A travers la présentation de la volumineuse littérature portant sur les migrations, ainsi que de celle qui s'interroge sur la globalisation et le transnationalisme, nous avons vu qu'il est essentiel de dépasser l'image selon laquelle les sociétés sont des entités territorialisées et discrètes. Parallèlement, les réfugiés ne doivent pas être conçus comme de pures victimes arrachées à leur cadre de vie habituel. Ces nouvelles approches réhabilitent partiellement un outil méthodologique qui semblait dépassé: les réseaux[12].

L'analyse de réseaux (*network analysis*) a connu un certain essor à partir des années cinquante, mais a surtout fleuri dans les deux décennies successives, avant de s'essouffler dans les années quatre-vingt. Une conception indifférenciée des relations sociales (pour comprendre le comportement des gens, on s'intéresse à la structure des réseaux sociaux et à la fréquence des interactions plus qu'au contenu des échanges et des relations individuelles), un excès de formalisme, la difficulté à récolter des données empiriques qui puissent s'intégrer au

[12] Voir Barnes (1954, 1969); Boissevain (1968, 1974, 1985); Boissevain et Mitchell (eds 1973); Bott (1971); Granovetter (1973a, 1973b); Hannerz (1967); Kapferer (1973); Mitchell (1974, ed 1969,); Scott (1991); Whitten et Wolfe (1973).

cadre théorique et des thématiques relativement marginales expliquent ce discrédit. Les réseaux restent pourtant un outil méthodologique pour comprendre les situations de mobilité qui caractérisent les sociétés contemporaines. Dans l'étude déjà ancienne mais restée célèbre d'une paroisse norvégienne, John A. Barnes fournit une définition de la notion de réseau. Elle reste utile par sa simplicité même:

> The image I have is of a set of points some of which are joined by lines. The points of the image are people, or sometimes groups, and the lines indicate which people interact with each other. We can of course think of the whole of social life as generating a network of this kind (Barnes 1954: 43).

Autrement dit, à partir d'une personne ou d'un groupe de personnes, cette approche reconstruit les relations sociales. La société n'est plus saisie selon le paradigme fonctionnaliste comme une série de communautés intégrées et distinctes, mais comme un ensemble de relations sociales ramifiées à partir de chaque individu. Ces ensembles s'interpénètrent, ils ne sont pas liés à un territoire particulier et n'ont pas de limites précises, ni spatiales ni sociales; ils transcendent le plus souvent les frontières étatiques. Les liens entre deux personnes distantes peuvent être intenses, alors que certaines relations de voisinage peuvent être lâches. Les réseaux peuvent être conçus comme l'entrelacs des relations sociales effectives ou potentielles mobilisées dans des situations particulières.

Utilisée avec prudence, épurée des certains excès formalistes et individualistes, l'analyse de réseaux peut encore rendre de précieux services. Les travaux de Ulf Hannerz (1967, 1986, 1992a, 1992b, 1996) sont tout à fait représentatifs de cette évolution. Dans ses textes les plus récents (1992b), il affaiblit la dimension égocentrée des réseaux, il leur donne plus d'ampleur afin de prendre en considération les stratégies non seulement des individus, mais aussi des groupes élargis, des ménages, des lignages, des groupes de voisinage, voire des segments tribaux. La recherche de Pnina Werbner (1990) sur les Pakistanais établis en Grande-Bretagne associe l'étude des réseaux avec une anthropologie du don témoigne également de la fécondité d'une telle approche. Par sa flexibilité, l'outil méthodologique que réprésentent les réseaux permet de comprendre comment le niveau local s'articule sur le système global et de mettre en perspective les liens qu'entretiennent entre eux les membres dispersés des groupes de solidarité.

Dans cette perspective, un concept riche et ouvert est celui de «multilocality» défini dans un autre contexte par Margaret Rodman (1992)[13], puis réadapté par Pierre Centlivres (1995a) sous le terme de «plurilocalisation»:

> Les migrations […] signifient aussi la perméabilité des frontières, une «culture» de la survie et la nécessité pour l'anthropologue de changer de paradigme, et de passer de celui de l'enracinement dans un environnement donné à la plurilocalisation. Des dizaines de millions de personnes trouvent en effet dans la mobilité une ressource et pas seulement une contrainte. Le cas du nomadisme traditionnel mis à part, la mobilité, la vie en échelons, en archipels de groupes familiaux, tribaux ou ethniques, ont été jusqu'à présent nettement sous-évalués. Les nouveaux espaces identitaires pertinents pour tant de familles, de lignages, de groupes d'appartenance sont fondés non plus sur des localisations immuables, mais sur des réseaux transnationaux. Cette nouvelle mobilité n'est pas, n'est plus liée aux seules crises, elle est devenue constitutive de l'existence d'individus et de communautés. Cette tendance croissante implique la mise à profit d'une situation de dispersion à l'origine imposée; elle aboutit à ce que la notion de groupe d'origine ou de groupe de parents perd sa base territoriale, tout comme la notion d'activité productrice perd son enracinement dans un terroir. Elle implique enfin des transferts, des échanges constants de personnes, de messages et de biens (Centlivres 1995a: 38)[14].

Roger Rouse (1991, 1992), dans ses études sur la migration mexicaine aux Etats-Unis, offre une vision concrète de ce que pourrait être cette nouvelle ethnographie des migrations et de populations plurilocalisées. Il part du constat que nous vivons dans une situation de «capitalisme transnational» qui brouille l'image d'un monde divisé en Etats-nations et en communautés cohérentes, ainsi que la division entre centre et périphérie (1991: 8). Il plaide pour le dépassement de deux approches anciennes portant sur le Mexique rural (1991: 9-10): premièrement, celle qui découle du paradigme structuralo-fonctionnaliste et qui construit l'image de communautés occupant un espace unique et délimité au sein duquel les relations sociales sont plus intenses qu'avec l'extérieur; deuxièmement, les discours qui postulent que le monde est organisé de façon concentrique autour d'un lieu qui exerce une influence unilatérale sur les autres régions qui ne sont pas en contact direct entre elles (autrement dit la théorie de la dépendance abordée dans le chapitre précédent). Les phénomènes migratoires

[13] Chez Rodman (1992), le terme «multilocality» est le pendant de celui de «multivocality». Elle entend exprimer ainsi la multiplicité des espaces vécus et des discours existant au sein d'un groupe social. Celui-ci ne peut dès lors plus être vu comme homogène et ayant des liens univoques avec son environnement.

[14] Voir aussi Centlivres et Centlivres-Demont: «Cette nouvelle mobilité et cette plurilocalisation ne sont pas nécessairement de courte durée, ou pensées comme telles, liées qu'elles seraient à une période de crise après laquelle «tout devrait rentrer dans l'ordre»; elles sont plutôt des phénomènes récurrents, bourgeonnants et constitutifs. Elles s'inscrivent en faux, dans le cas des réfugiés afghans entre autres, contre l'illusion onusienne du rapatriement prioritaire, du rétablissement d'une situation initiale, envisagée comme la solution optimale, toujours vivement encouragée, au problème des réfugiés» (1998: 220-221).

devraient nous inviter à mettre en question ces représentations. Pourtant, ils ont souvent été considérés comme un déplacement d'un environnement social à un autre impliquant un processus d'adaptation graduel et plus ou moins profond au mode de vie dominant du nouvel espace. Une telle perspective reste donc dépendante d'un modèle bipolaire selon lequel les migrants passent d'une communauté à une autre et finissent par perdre contact avec leur lieu d'origine. Les Mexicains originaires de Aguililla (état de Michoacan) avec lesquels Rouse a travaillé sont loin de se conformer à ces critères. Ils migrent vers la Californie mais ils renoncent le plus souvent à s'y établir de façon permanente, leurs projets restent orientés vers leur lieu d'origine où ils envoient régulièrement leurs économies. Ils évoluent ainsi dans un espace transnational, les différents lieux étant connectés par la circulation constante des personnes, de l'argent et de biens, ainsi que de l'information:

> Indeed, through the continuous circulation of people, money, goods, and information, the various settlements have become so closely woven together that, in an important sense, they have come to constitute a single community spread across a variety of sites, something I refer to as a "transnational migrant circuit" […] Today, it is the circuit as a whole rather than any one locale that constitutes the principal setting in relation to which Aguilillans orchestrate their lives (1991: 14).

Aux nouvelles formes qu'a prises le capitalisme en dépassant le cadre des frontières nationales correspondent les circuits transnationaux des travailleurs migrants, qui se déplacent d'un pays à l'autre au gré de leurs projets de vie et des possibilités offertes en chaque emplacement. Mais comme le constate Rouse, le fait d'évoluer dans différents environnements sociaux ne conduit pas à une homogénéisation culturelle, car chaque lieu des circuits migratoires est caractérisé par un mode de vie différent.

Devant ces migrations multidirectionnelles, ces juxtapositions culturelles et l'éclatement des espaces de référence, dans ces conditions d'«hyperespace postmoderne» (Rouse 1991: 18), il devient difficile de délimiter les communautés et les espaces sociaux.

Dans un texte légèrement postérieur, Rouse (1992) revient sur ces thématiques. Les anciennes approches des phénomènes migratoires ne permettent pas de comprendre comment les migrants conservent un engagement actif dans plusieurs lieux. Cela se traduit par la coexistence de différents ensembles de valeurs chez les migrants. Rouse insiste sur l'élargissement du répertoire culturel des migrants, et non sur le passage progressif et plus ou moins douloureux d'une appartenance à une autre s'accompagnant d'un ajustement permanent au nouveau lieu de résidence. La migration n'est pas un déplacement bipolaire entre des communautés séparées territorialement et culturellement («sending» et «receiving»), c'est un processus plus complexe et les individus peuvent devenir des acteurs sociaux à part

entière en plusieurs emplacements. Cela conduit à une «bifocalité culturelle», c'est-à-dire la capacité à voir alternativement le monde avec des lentilles différentes sans que ce soient des modes de représentation exclusifs (1992: 41).

La portée de ces considérations de méthode dépasse le cadre de l'étude des migrations comme en témoigne l'œuvre de George Marcus. A l'instar de Monsieur Jourdain qui parlait en prose sans le savoir, j'ai pratiqué la «multi-sited ethnography» que Marcus préconise dans un texte paru lorsque je me trouvais sur le terrain (Marcus 1995)[15]. Il propose différentes stratégies pour mettre en œuvre la «multi-sited ethnography» (1995: 105-110)[16]: il faut suivre et reconstituer la circulation des gens («follow the people»), des objets («follow the thing»), des métaphores («follow the metaphor», en particulier dans les médias), des récits et des allégories («follow the plot, story, or allegory», comme dans l'analyse structurale des mythes menée par Lévi-Strauss), ainsi que les itinéraires de vie («follow the life or biography») et les conflits («follow the conflict»). Comme il le suggère, j'ai suivi les gens, reconstitué la circulation des biens et les itinéraires de vie de mes informateurs. Il ne s'agit plus de conduire une enquête ethnographique intensive en un seul lieu, mais de prendre en considération l'insertion du thème de la recherche dans un système mondial et étudier la circulation des personnes, des objets et des biens, ainsi que des symboles. Cette délocalisation de la pratique ethnographique n'est pas un artifice académique, mais correspond aux conditions de la vie quotidienne d'un nombre croissant de personnes (Marcus 1989: 23). Dans cette perspective, le contraste entre le local et le global s'estompe et l'on s'intéresse à la connexion entre les sites (Marcus 1995: 99). On peut remarquer le décalage entre la méthode de terrain classique de l'ethnologie, fondée sur de longs séjours localisés au sein d'une communauté de taille réduite, et un contexte globalisé où les échanges et les influences mutuelles sont planétaires (Gupta et Ferguson 1997: 3). Il faut se donner les outils méthodologiques pour étudier un monde interconnecté où les gens, les objets et les idées circulent rapidement. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, on ne peut plus étudier une société prise isolément et dont les contours sont définis clairement, on ne peut plus segmenter le monde en des entités séparées.

Tout en conservant les points positifs du terrain, qui implique une décentration par rapport à ses évidences, on peut en réformer la pratique. La volonté de repenser l'objet et la méthode de l'anthropologie ne rend pas obsolète l'approche ethnographique classique (Marcus 1989: 25). On conserve l'observation participante sans la fétichiser ni la considérer

[15] Dans ce texte, Marcus affine et explicite des remarques qu'il avait déjà faites précédemment (il parle par exemple de «multi-locale ethnography» qui s'oppose à une «strategic single site ethnography», 1989: 18, voir également 1992: 316).

[16] Il parle de «"tracking" strategies» (Marcus 1995: 95).

comme l'unique technique d'enquête possible (Gupta et Ferguson 1997: 36-37). J'ai ainsi voyagé du Pakistan vers l'Afghanistan et l'Iran, mais j'ai aussi rencontré des Hazaras en Suisse, en France, en Angleterre, aux Etats-Unis et même en Turquie[17]. Les discussions que j'ai eues à ces occasions m'ont permis de collecter des informations. Dans un sens, le terrain m'a rattrapé, comme en témoigne la correspondance que j'ai maintenue avec certains Afghans au Pakistan et ailleurs, ainsi que l'échange de courrier électronique.

Ulf Hannerz (1998: 246-251) soulève les problèmes méthodologiques que cette nouvelle anthropologie pose et qui sont accentués par le fait que le chercheur assume sa volonté de s'insérer dans un réseau de relations personnelles. Tout d'abord comment définir l'objet d'étude? Quelle en est l'unité significative, puisqu'il ne s'agit plus d'une communauté bien délimitée? On s'intéresse à différents sites, ainsi qu'aux relations et aux interconnexions qui les unissent. Les limites du champ d'investigation ne sont pas définies de façon préalable. En travaillant en différents endroits, on risque de se disperser et de perdre une certaine profondeur ethnographique. Néanmoins, la population ou le phénomène sur lesquels porte la recherche peuvent conserver une échelle réduite. Il s'agit d'acquérir une vision d'ensemble en menant l'enquête en quelques lieux qui jouent un rôle central dans les flux que l'on étudie.

Plutôt que de limiter mon travail à un endroit particulier, j'ai ainsi reconstitué les liens qu'une population migrante tisse entre différents lieux d'établissement qui forment un champ social cohérent malgré la dispersion spatiale. La recherche de terrain n'a pas été plurilocalisée dans le seul sens d'une variété de lieux d'enquête, mais aussi et même surtout par la volonté de comprendre les liens structuraux reliant ces divers lieux. Les connexions et les flux ont ainsi constitué un domaine sur lequel je me suis concentré de façon privilégiée. J'ai accumulé des matériaux sur les familles et leurs stratégies (migration alternée des frères, processus de décision, etc.), j'ai cherché à comprendre comment les gens voyagent, communiquent et envoient des fonds. Des grilles d'entretien m'ont permis de recueillir des itinéraires personnels (marchands, simples ouvriers, etc.).

En adoptant une telle approche, je n'ai pas étudié un groupe dont les limites sont fixées de façon préalable par le chercheur ou ses informateurs. J'ai cherché à reconstituer progressivement au cours de l'enquête les liens sociaux effectifs d'un certain nombre de personnes. Le chercheur, comme le souligne Emmanuel Marx (1995: 195), ne doit pas se concentrer exclusivement sur les relations institutionnalisées et durables; il s'avère

[17] Lors d'un voyage touristique à Istanbul au printemps 2000, je me suis retrouvé par hasard nez à nez avec un jeune Hazara connu à Quetta en 1993 et rencontré à nouveau en 1995 et 1996. Entre-temps, il avait réussi à quitter le Pakistan pour s'installer en Turquie en empruntant des filières de passeurs.

extrêmement fécond de s'intéresser aux liens éphémères qui recèlent des informations essentielles sur les pratiques sociales. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'aller au-delà du poids apparent de la parenté officielle et de l'appartenance lignagère, tribale ou ethnique pour mettre en évidence les relations effectives de mes informateurs le long de leurs parcours migratoires[18].

Les notions de réseau mais aussi de trajectoire et de plurilocalisation sont fécondes pour rendre compte de l'expérience migratoire. Dans les études anthropologiques, elles semblent remplacer progressivement les concepts d'intégration et d'assimilation. Elles offrent un moyen de lier les choix effectués par les individus avec l'organisation sociale. Les Afghans, par exemple, sont à la fois des acteurs relativement autonomes qui effectuent des choix rationnels et les membres de collectivités au sein desquelles se tissent les relations de confiance et de coopération. En étudiant les réseaux familiaux, on s'intéresse aux parcours individuels sans négliger la dimension sociale des migrations, qui résultent de stratégies définies au niveau de l'unité domestique, voire de groupes plus larges.

La dispersion géographique n'empêche pas la cohésion sociale. Pour les Hazaras, migrer n'est pas une simple réponse à la guerre et à la violence, c'est une véritable stratégie planifiée au niveau de la famille, qui permet de créer des revenus sous la forme des transferts de fonds, mais aussi au niveau plus large du groupe de solidarité qui fournit un réseau d'information et d'entraide le long duquel la migration est facilitée. Une distinction a été faite entre les liens forts («strong ties»), ceux qui existent au sein de la parenté et du cercle des amis proches, et les liens faibles («weak ties»), avec les connaissances (Boyd 1989: 655-656 se référant aux travaux de Granovetter 1973a et 1973b). Ces deux types de relations sociales doivent être étudiés pour comprendre les phénomènes migratoires. Parmi les Hazaras, on assiste certes à un repli sur des groupes de solidarité minimaux, mais ceux-ci ne coïncident pas strictement avec la parenté. Même si les liens de consanguinité et d'alliance jouent un rôle prépondérant, l'importance des relations de voisinage ne doit pas être négligée. Pour fonctionner, ces réseaux doivent avoir des ouvertures sur l'extérieur: contacts avec des Hazaras originaires d'autres régions du pays, avec des membres d'autres groupes ethniques[19], avec des Pakistanais ou des Iraniens (passeurs, contrebandiers, faussaires, changeurs, employeurs,

[18] Ma recherche porte sur des réseaux particuliers à partir desquels il est possible de tirer des conclusions dont la validité dépasse le cas étudié. Tout en souhaitant éviter de réifier les groupes ethniques, qui ne sont que le résultat d'interactions socioculturelles et de processus historiques, je parle souvent des Hazaras (mais aussi des Pachtounes, des Pakistanais ou des Iraniens…) par commodité. Il est en effet difficile d'éviter toutes les appellations collectives.

[19] Il est à noter que les habitants du district de Jaghori ont plus de contacts avec leurs voisins pachtounes, au-delà du contentieux historique qui les oppose, qu'avec les Tajiks ou les Ouzbeks du Nord de l'Afghanistan.

etc.). Les réseaux impliquent l'existence de flux transrégionaux ou transnationaux de personnes, de marchandises et d'argent, ainsi que d'informations. Ces flux relient entre eux différents lieux; le tout forme un système relativement cohérent de personnes et de collectivités dispersées.

Edwards (1994) a exprimé les désarrois d'un anthropologue s'intéressant à l'Afghanistan et qui a dû abandonner son projet initial de travailler dans une communauté délimitée, que ce soit un village de montagne ou un groupe tribal nomade. Contraint par les circonstances, il a dû conduire ses recherches de terrain dans une variété de lieux, à Peshawar, dans les camps de réfugiés de la NWFP, effectuant un voyage à l'intérieur de l'Afghanistan, mais travaillant aussi parmi les Afghans à Washington et menant une enquête sur les usagers d'internet. Au-delà de son malaise, Edwards dégage une nouvelle façon d'effectuer une étude de terrain, à la fois plurilocalisée (de Peshawar à Washington) et délocalisée (internet).

Même si j'ai essentiellement travaillé entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran, mon expérience est comparable. A l'éclatement des lieux où évoluent les membres du groupe étudié a correspondu la diversification des lieux d'enquête. A une population plurilocalisée a correspondu une enquête plurilocalisée: je me suis déplacé entre l'Afghanistan (surtout Hazarajat, mais aussi les grands carrefours commerciaux et migratoires que sont Kandahar, Ghazni, Kaboul et Mazar-e Sharif), le Pakistan (surtout Quetta et les mines de charbon des environs) et l'Iran (les centres urbains: Téhéran et Qom, ainsi que Zahedan, Shiraz ou Mashad).

Les Hazaras dans la littérature anthropologique

Cette étude porte sur les Hazaras, population originaire du centre de l'Afghanistan. Ce choix se justifie de plusieurs manières. Les Hazaras constituent un groupe nombreux (les estimations les plus extrêmes varient entre 10 % et 25 % de la population afghane) mais marginal. C'est une minorité à la fois ethnique (bien que persanophones, on les dit d'origine turco-mongole) et religieuse (ils sont chiites, contrairement à la majorité de la population afghane qui est sunnite) qui interagit peu avec ses voisins. Les filières hazaras sont donc distinctes et sont facilement identifiables par leurs spécificités.

Pour des raisons difficiles à évaluer, les Hazaras tiennent une place minime dans la littérature historique et anthropologique sur l'Afghanistan. L'ouvrage classique d'introduction

de Louis Dupree (1980) a tendance à présenter le pays du point de vue du pouvoir en privilégiant la composante pachtoune. Dans un guide historique et culturel de l'Afghanistan, son épouse Nancy Hatch Dupree mentionne à peine la sanglante conquête du Hazarajat par l'émir Abdur Rahman, événement qui a pourtant marqué durablement les mémoires et qui a pesé lourdement tout au long du XX^{e} siècle sur les relations entre les Hazaras et le gouvernement central, alors qu'elle consacre un paragraphe à la soumission du petit Kafiristan (1971: 56-57).

La littérature en langues occidentales portant spécifiquement sur les Hazaras se limite à une poignée de publications. Elizabeth Bacon (1951a, 1951b, 1958) fait appel à l'ethnographie des Hazaras dans un souci comparatif plus large. Sa contribution est intéressante, mais elle considère essentiellement les Hazaras du point de vue de leur hypothétique origine mongole. En outre, elle n'a pas pu mener à bien des études de terrain de longue durée, se fondant le plus souvent sur les récits de quelques informateurs privilégiés rencontrés à Quetta. Dans une recherche à peine postérieure, Herbert Schurmann (1962) privilégie également la question de l'origine historique des Hazaras et des Moghols. Un anthropologue danois, Klaus Ferdinand (1959; 1962; 1964), offre des études de qualité, mais son objet principal est le monde des nomades pachtounes. A part l'œuvre de Robert Canfield (1971; 1973a; 1973b; 1976; 1978), les textes anthropologiques portant sur les Hazaras sont fort rares et émanent de chercheurs allemands (Bindemann 1987 et Grevemeyer 1985; 1986; 1988) ou polonais (Gawecki 1980; 1986 et Kopecky 1982; 1986). Le grand voyageur et écrivain Wilfred Thesiger consacre une série de textes et de reportages photographiques à son voyage au Hazarajat en 1954, mais, si elles fournissent des informations concrètes intéressantes, ses publications manquent de toute réflexion sur le contexte politique et culturel plus large de la région (1955; 1956; 2000).

Un Hazara de Quetta, Hassan Poladi (1989), a écrit un livre qui regorge d'informations, mais il faut attendre la publication de l'ouvrage de Sayed Askar Mousavi (1998) pour que les Hazaras deviennent l'objet principal d'une publication académique de grande ampleur dans une langue occidentale[20]. Malheureusement, l'ouvrage en question pêche par sa généralité. Il

[20] Plusieurs auteurs hazaras ont par ailleurs publié des ouvrages en persan: Gharjestâni (1989), La'li (1993) ou encore Yazdâni (1993), ainsi que le Tanzim (1980), mouvement politique et culturel des Hazaras de Quetta. Ces travaux restent centrés sur des questions historiques et sont souvent marqués par un fort militantisme. Un auteur japonais a publié quelques recherches (Iwamura 1959 et avec Schurmann 1954), de même qu'un auteur soviétique originaire d'Asie centrale (Timurkhanov 1980). Mentionnons également d'autres textes dans des langues occidentales: Canfield (1984, 1985, 1986); Davydov (1965); Denizot (1974); Dianous (1961); Dulling (1973); Emadi (1997); Hamilton (2000); Hudson et Bacon (1941); Janata et Jawad (1983); Jones (1978); Leech (1845); Longworth Dames (1987); McChesney (1999); Weiers (1975).

offre un panorama trop multiple de l'histoire, de la culture, de l'économie et de la politique des Hazaras pour approfondir chaque thème. Il s'agit d'un plaidoyer pour une réécriture complète de l'histoire de l'Afghanistan. Selon l'auteur, les contributions historiques et culturelles des Hazaras ont été systématiquement occultées par la politique discriminatoire du gouvernement afghan depuis cent ans. C'est un texte engagé et sujet à controverse, mais il est bien documenté, riche en informations et vient combler une lacune dans l'étude d'une population trop souvent négligée par les spécialistes de l'Afghanistan. Finalement, malgré un cadre théorique un peu mécanique, le petit ouvrage de Kristian Berg Harpviken (1996) présente une excellente analyse des processus politiques qu'a connus la société hazara entre 1978 et 1992[21].

Présentations

Même si elle est «multi-site», une recherche de longue durée portant sur les Hazaras enrichit l'ethnographie de l'Afghanistan. La multiplication de mes lieux d'enquête m'a permis de suivre certains groupes de parenté d'un pays à l'autre et de parvenir à une vision concrète de la plurilocalisation et des raisons qui poussent les Afghans à se déplacer autant. La population étudiée provient essentiellement des marges méridionales du Hazarajat, plus spécialement du district (*uluswâli*) de Jaghori, à l'est de la province de Ghazni. En raison des contacts personnels établis à partir de 1993, je me suis concentré sur la vallée de Dahmarda, tout au sud de Jaghori. J'ai interagi en priorité avec les membres du lignage des Dawran, mon enquête intensive ayant porté sur un groupe de cousins appartenant au sous-lignage des Awlad-e Atay (voir chapitre 3). En avril 1996 à Téhéran, j'ai rencontré de nombreuses personnes connues à Dahmarda en octobre 1995, ou croisées à Quetta. J'ai suivi les filières de bout en bout et j'ai visualisé la plurilocalisation. J'ai pu ainsi me faire une idée très précise des conditions de vie et de travail dans les différents endroits où sont établis les membres d'un groupe de parenté élargie. Je ne me suis pas contenté de recueillir les discours de mes interlocuteurs sur la dispersion de leurs familles, mais me suis déplacé entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran en reconstituant les liens sociaux d'un certain nombre de personnes. Voici les principaux informateurs avec lesquels j'ai travaillé[22]:

[21] Voir aussi Harpviken (1997).

[22] Pour protéger mes informateurs, leurs noms ont été modifiés.

– Mardan Ali: Il est né entre 1952 et 1954. Il n'a jamais suivi la moindre classe et a quitté Dahmarda à 17 ans suite à une querelle. Il s'engage dans l'armée pakistanaise au moment de la guerre pakistano-indienne de 1971. Quatre ans plus tard, il quitte l'armée et se marie avec la sœur d'un Hazara également originaire de Jaghori dont il a fait la connaissance pendant son service militaire. Il effectue encore deux ans de service militaire en Afghanistan. Il est en caserne à Kandahar au moment du coup d'Etat communiste d'avril 1978. Il déserte après quelques mois et va passer les années de l'occupation soviétique (1979-1989) entre Quetta en hiver (il travaille dans les mines de charbon) et comme combattant du Hezb-e islami en été. Pendant toutes ces années, sa famille reste à Dahmarda. Il renonce à combattre après le retrait soviétique. Il prolonge progressivement ses séjours à Quetta (il continue à travailler dans les mines et obtient des postes à responsabilité) et espace ses voyages au Hazarajat où il va retrouver sa famille. Il la fait venir au Pakistan en hiver 1995-96 suite à des combats qui ont divisé la population de son village (il va une première fois à Jaghori en automne 1995, voyage auquel je prends part, puis quelques mois plus tard pour régler ses affaires et accompagner sa femme et ses enfants jusqu'à Quetta) et se construit une maison au Pakistan. Il a deux fils et quatre filles (l'aîné est né en 1978-79).

– Mohammad Ali: C'est le frère du précédent. Il est né vers 1966. Il a suivi quelques classes auprès d'un mullah. Il a quitté Dahmarda pour la première fois en 1981. Depuis, il a passé l'essentiel de sa vie en migration, travaillant tour à tour comme mineur, comme maçon ou dans les carrières de pierre. Il a effectué quatre séjours en Iran (1985-86, 1987-88, 1990-93, 1994-97), entrecoupés de séjours à Quetta (1981, 1983-85) et de retours temporaires à Dahmarda (1982, 1986, 1988-90, 1993-94). Il est marié à une femme issue du lignage de sa mère (originaire de Dawud, village voisin de Dahmarda) et a deux fils et une fille en bas âge[23].

– Aziz Azizi: C'est le troisième frère. Il est né en 1968 ou 1969. Il a fréquenté une école religieuse à Quetta entre 1984 et 1985, puis en 1989 (c'est le plus instruit des trois frères). Il a fait un séjour en Iran en 1989-90 où il a travaillé comme gardien pour une société de construction. Depuis son retour à Dahmarda, il tient une boutique au bazar. Marié à une sœur de la femme de Mohammad Ali, il a trois filles.

– Mohammad Hasan: C'est le cousin patrilatéral (FBS) de Mardan Ali et de ses frères. Il est né en 1969 ou 1970. Dans la deuxième moitié des années quatre-vingt, il a travaillé dans les mines de charbon de la région de Quetta (1987-88) et a irrégulièrement combattu dans les

[23] En 1996, lorsque je fais sa connaissance à Téhéran, il ne l'a jamais vue, car elle est née quelques mois après son départ.

rangs du Nasr[24] en Afghanistan. Il a passé un an et demi à Téhéran entre 1992 et 1993. Marié peu après son retour à une femme du lignage de sa mère (les fiançailles avaient été conclues en 1990), il a un jeune fils. A Dahmarda, il s'occupe des terres familiales avec son père.

– Mohammad Husayn: Il est né en 1976 et n'est pas marié. C'est le frère du précédent, avec lequel il était à Téhéran en 1992-93. Il y est retourné l'année suivante et travaille comme maçon avec son cousin Mohammad Ali. Il a subi un grave accident de travail au début de 1996.

– Mohammad Yusuf: C'est le cousin patrilatéral (FBS) des précédents. Il est né autour de 1962. Il a pris les armes en 1979, mais se rend très vite à Quetta puis en Iran (il y passe trois ans, 1980-82); il effectue de nouveaux séjours à Quetta (1984-86) et à Téhéran (1991-92), périodes pendant lesquelles il travaille comme simple ouvrier. Ayant amassé un petit pécule et bien qu'il n'ait aucune instruction, il se lance dans le commerce en 1993. Il s'est marié avec une femme de son lignage en 1984 (il en a deux fils et une fille). En 1992, il épouse la veuve de son frère Ramazan Ali, tué au combat (il en a une fille en plus des cinq enfants de son frère).

– Husayn Bakhsh: C'est le cousin (FZS) de Hasan et de Husayn, ainsi que leur beau-frère (ZH). Il n'a pas d'enfant. Né autour de 1959, il rejoint sa sœur à Quetta en 1980 (leur père est mort lorsqu'ils étaient encore enfants). Depuis, il a effectué plusieurs séjours en Iran (1981-83, 1987-90, 1992), mais n'est retourné que deux fois, brièvement, à Dahmarda (1993, 1996). Il a suivi quelques cours auprès d'un mullah et joue un rôle important comme relais entre l'Iran et le Hazarajat. Il gagne sa vie comme ouvrier dans la construction.

D'autres personnes apparentées aux précédentes ont joué un rôle important pour ma recherche:

– Mohammad Jawad: Membre plus éloigné du lignage des Dawran, c'est le beau-frère (WB) de Mohammad Yusuf. Il est né en 1971 et a effectué trois séjours en Iran (1989-92, 1993-95, puis dès 1996) entrecoupés de brefs retours à Dahmarda (il en profite pour se fiancer en 1993 puis pour se marier en automne 1995[25]). Il travaille comme manœuvre, mais il est partenaire financier de Yusuf (ils ont mis leurs fonds en commun et ils tiennent conjointement à Dahmarda une boutique qui reste fermée lorsque les deux sont absents).

– Hazrat Ali: Originaire de Rash (village voisin de Dahmarda), c'est le beau-frère (ZH) de Hasan et de Husayn. Né à la fin des années quarante, il n'a été qu'une fois en Iran, en 1981-82. Paysan pauvre, il vient tous les hivers travailler dans les mines de charbon de la

[24] Un parti chiite de la résistance.

[25] J'ai assisté à son mariage lors d'un séjour à Dahmarda.

région de Quetta depuis 1983 (il y a fait un premier séjour en 1977 et en a profité pour se procurer une carte d'identité pakistanaise). Il a cinq filles et trois fils.

– Mohammad Reza: C'est le demi-frère de la femme de Mardan Ali, dont il a épousé la cousine (FBD), une sœur de Hasan et de Husayn. Il est né en 1945 à Patu (vallée voisine de Dahmarda). Son père avait une épouse au Hazarajat (sa mère) et une autre à Quetta (la mère de la femme de Mardan Ali), lieux entre lesquels il se déplaçait régulièrement. Il a passé un an à Qom (Iran) autour de 1976 comme manœuvre, puis à nouveau un an à Téhéran en 1992. Il vient tous les hivers travailler dans les mines de charbon de Quetta depuis 1980. Il n'a aucune instruction scolaire. Il a six fils et six filles. Son aîné, Alidad, est jeune marié; il est venu pour la première fois travailler dans les mines en hiver 1995-96.

– Mohammad Hanif: Il est né autour de 1964 et est membre du lignage des Dawlatjam. Des pourparlers sont engagés en vue d'un mariage entre sa jeune sœur et Abdul Karim, le fils aîné de Mardan Ali. Il est d'une famille plutôt aisée et commerce avec ses deux frères aînés. Leurs activités s'étendent de Mazar-e Sharif et Hérat à Quetta et à l'Iran. Longtemps responsable de la boutique de Dahmarda, il a commencé à se déplacer pour les affaires familiales en 1994 et depuis il fait au moins un voyage par année à Quetta et en Iran. Il est marié et a deux fils et une fille.

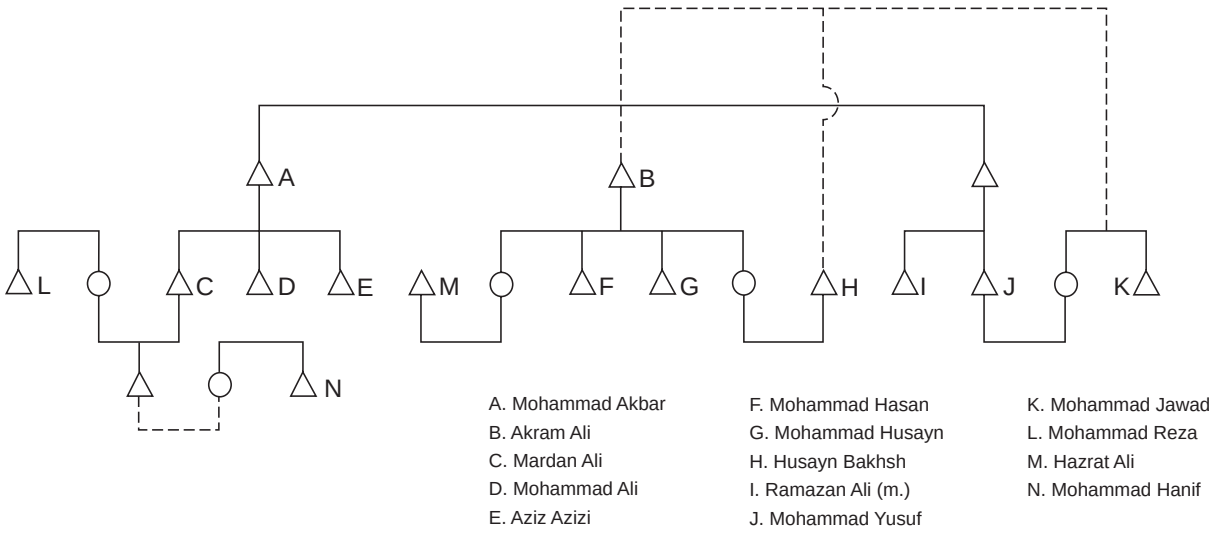


Figure 4. Relations de parenté simplifiées des principaux informateurs

Figure 5. Itinéraires des principaux informateurs

Pour donner une profondeur chronologique, mentionnons également:

– Mohammad Akbar: C'est le père de Mardan Ali, de Mohammad Ali et d'Aziz Azizi. Il est né autour de 1935. A part quelques séjours de courtes durée à Quetta, il a été à deux reprises travailler en Iran, au début des années soixante-dix puis autour de 1986.

– Akram Ali: C'est le demi-frère aîné du précédent et le père de Mohammad Hasan et de Mohammad Husayn. Il est né vers 1930. Encore enfant, il s'est rendu à Quetta pour travailler comme simple colporteur, puis à nouveau dans les années soixante-dix. Il a également effectué un séjour en Iran peu avant le coup d'Etat communiste de 1978.

La brève présentation de ces quelques itinéraires personnels suffit à illustrer les parcours migratoires complexes des Hazaras ainsi que les stratégies différentes qui s'offrent à eux. La prise de pouvoir par les communistes et la guerre qui s'ensuivit ont fortement intensifié la mobilité des gens de Jaghori, mais de nombreux hommes étaient allés travailler précédemment en Iran ou à Quetta (mes informateurs sont en moyenne relativement jeunes). Il faut noter qu'à part Mardan Ali, tous mes informateurs se sont rendus au moins une fois en Iran pour travailler.

Parmi l'échantillon retenu, il existe quatre modèles migratoires: (i) une installation durable à Quetta (c'est l'exemple de Husayn Bakhsh); (ii) des séjours d'assez longue durée en Iran, souvent le fait d'hommes plutôt jeunes qui économisent l'argent nécessaire pour se marier ou pour lancer une activité commerciale; (iii) un mouvement migratoire annuel entre l'Afghanistan et le Pakistan, il s'agit de paysans ou de combattants qui viennent travailler dans les mines de charbon des environs de Quetta pendant l'hiver (c'est le cas de Mardan Ali, mais aussi de Hazrat Ali et de Mohammad Reza, qui préfèrent ne pas quitter leurs familles trop longtemps); (iv) des voyages assez brefs mais périodiques entre le Hazarajat, Quetta et l'Iran entrepris par des personnes engagées dans des activités commerciales (c'est le modèle migratoire adopté récemment par Mohammad Yusuf et par Mohammad Hanif). Le même individu peut passer d'un modèle à l'autre pendant son existence. Aucun de mes informateurs n'a quitté l'Afghanistan pour ne plus jamais y retourner. Tous, en fonction de leurs choix stratégiques, de leurs compétences et de leurs préférences ont effectué des allers et retours entre leur village d'origine au Hazarajat, le Pakistan et l'Iran.

Techniques d'enquête

L'écriture est l'une des activités majeures de l'ethnologue. Sur le terrain, il prend des notes et rédige un journal; de retour chez lui, il produit un texte respectant un certain nombre de normes académiques. Comme le soulignent Gupta et Ferguson:

> The distinction between "the field" and "home" rests on their spatial separation. [A contrast] differentiates the site where data are collected from the place where analysis is conducted and the ethnography is "written up." To do ethnographic work is thus to do two distinct types of writing. One kind is done "in the field." These "fieldnotes" are close to experience, textually fragmentary, consisting of detailed "raw" documentation of interviews and observations as well as subjective reactions […] The other sort, done "at home," is reflective, polished, theoretical, intertextual, a textual whole–this is writing of ethnographic papers and monographs (1997: 12).

Le courant anthropologique représentés par des auteurs tels que Clifford ou Marcus (Clifford 1988; Clifford et Marcus eds 1986; Marcus et Cushman 1982; Marcus et Fischer 1986) s'est beaucoup intéressé à la production des textes ethnographiques et à la relation entre le chercheur et ses informateurs. Il n'est plus guère possible aujourd'hui d'adopter le présent scientifique et désincarné caractéristique des monographies classiques. Comme l'écrit Marcus, cela crée de «new opportunities for innovations in ethnographic writing to break out of old narrative constraints by constituting a much more complex object for ethnographic study and representation» (1989: 8). Malheureusement, les tentatives d'écriture dialogique ou réflexive où l'on s'efforce de donner la parole aux informateurs masquent le fait que l'auteur reste l'ethnographe. A force de vouloir donner la parole aux autres, à multiplier les perspectives, les *voices*, à juxtaposer les styles et à prôner une alliance intellectuelle et morale entre l'observateur et l'observé (Marcus 1989, 1992), on assume certes les limites inhérentes à tout point de vue, mais on risque de gommer les rapports de pouvoir à l'intérieur de chaque société et entre différentes régions du monde.

Au cours de leur formation, les ethnologues apprennent surtout à poser des questions et à interpréter les réponses. Or, une part importante de leur travail consiste à répondre aux questions que les informateurs posent en retour. C'est un aspect essentiel de l'échange que le terrain peut favoriser. On m'a souvent interrogé sur les mœurs européennes (le mariage et la famille, le travail, les pratiques religieuses…), mais aussi sur l'action politique de la Suisse, de l'Europe, ou des Etats-Unis en faveur des Hazaras: «qu'est-ce que tu peux faire pour la nation hazara, qu'est-ce que tu peux apporter, pourquoi l'Europe ne nous a-t-elle pas aidés?» Très régulièrement, des personnes bien intentionnées ont cherché à me convertir à l'islam.

L'étranger est ainsi l'objet d'une grande curiosité (Centlivres 1998a: 75-76). Bien que le plus souvent bienveillante, celle-ci peut parfois poser des problèmes de sécurité, car elle attire l'attention sur une présence qui peut susciter des convoitises.

La société afghane connaît l'écriture depuis fort longtemps et possède une riche tradition savante. Pourtant, seule une faible proportion des Afghans sont lettrés. Les hommes instruits sont entourés de respect, mais les intellectuels citadins – qui sont censés avoir rejeté les valeurs de l'islam – sont perçus avec suspicion par les populations rurales. La position du chercheur n'échappe pas à cette ambiguïté. En outre, en tant qu'étranger aux manières bizarres, le chercheur attire la curiosité amusée, mais aussi la méfiance voire – plus rarement – l'hostilité. La découverte est donc mutuelle et il faut se prêter de bonne grâce à ces échanges.

J'ai pratiqué les techniques classiques de l'enquête ethnographique. J'ai procédé avant tout par l'observation participante et par des entretiens libres ou semi-directifs. J'ai interrogé les individus sur leurs itinéraires personnels et sur les activités des membres de leurs parenté. Mon enquête s'est pour l'essentiel déroulée en dari (persan d'Afghanistan), langue comprise et parlée par la grande majorité des Afghans[26]. Il est essentiel de procéder par questions croisées et d'aborder les mêmes thèmes avec des personnes différentes[27]. Par des entretiens libres et répétés, on finit par arriver à des informations intimes.

Je n'ai jamais fait appel à un accompagnateur attitré ni à un interprète, à part pour des tâches ponctuelles comme la lecture et la traduction de lettres ou de textes imprimés. Ayant travaillé essentiellement parmi des populations rurales non scolarisées, j'ai préféré mener l'entretien directement dans la langue de mes interlocuteurs et perdre des bribes d'explications plutôt que d'avoir cet écran qui interfère dans l'établissement de relations interpersonnelles. Pour améliorer la perception d'ensemble ou préciser certains points, j'ai complété mes informations au cours d'entretiens approfondis en anglais voire en français avec quelques personnes instruites.

---

[26] J'ai d'abord appris le persan avec Micheline Centlivres-Demont en Suisse, puis directement en me lançant dans ma recherche sur le terrain, prenant quelques cours avec un étudiant hazara, Ahmad Ali. Le persan présente de nombreuses variantes locales entre lesquelles l'intercompréhension est le plus souvent possible. Le hazaragi est certainement l'une des formes les plus distinctes, mais mes informateurs passent constamment d'un niveau de langue à un autre, employant successivement des tournures du kabouli, du hazaragi ou du persan de Téhéran. La langue de ceux qui résident ou qui ont séjourné longuement à Quetta est émaillée de mots ourdou, pachtou et anglais.

[27] Mardan Ali me raconte par exemple que sa mère est morte à sa naissance et que son père s'est remarié. En discutant avec son jeune frère Aziz Azizi, j'apprends que tous les frères sont de la même mère qui est toujours vivante et que le père n'a jamais eu qu'une seule femme. Plus qu'un mensonge, c'est une petite histoire familiale par laquelle Mardan Ali exprime le fait qu'il a quitté très jeune la maison parentale et n'a pas conservé des liens aussi forts que ses frères avec leur mère.

Chaque fois que cela a été possible, j'ai récolté des documents écrits (ce qui n'est possible que si une profonde connivence a été développée avec les informateurs): lettres de mes informateurs pour leurs proches; lettres de crédit; carnets de comptes… A part quelques exceptions (en particulier le long récit de voyage d'un Hazara que je connaissais de longue date), je n'ai pas procédé par enregistrements. J'y ai renoncé pour éviter d'obtenir des déclarations très officielles, convaincu par ailleurs que le long et fastidieux travail de transcription rend cette technique peu rentable. Il faut parfois renoncer à prendre des photographies. L'attitude des Afghans à cet égard peut passer d'un extrême à l'autre: si certains, en particulier les enfants, réclament à cor et à cri d'être pris en photographie, allant jusqu'à sauter devant l'objectif, d'autres refusent d'apparaître sur une photographie, sentiment religieux et superstition se mêlant.

Sauf pour franchir la frontière pakistano-iranienne et à l'exception de quelques occasions où j'ai pris l'avion du CICR en Afghanistan, je me suis déplacé comme la plupart des Afghans, en bus, en camion, à dos d'âne ou à pied. Etudiant une population particulièrement mobile, j'ai voyagé pour les besoins de mon enquête. J'ai suivi mes principaux informateurs dans leurs pérégrinations, d'un point à l'autre de leurs itinéraires migratoires qui les conduit du Hazarajat à Quetta puis en Iran. J'ai séjourné le plus longtemps à Quetta (Pakistan), ville qui présente le double avantage d'être un endroit relativement sûr et d'occuper une place stratégique dans la migration des Hazaras entre leur région d'origine et l'Iran.

Je me suis efforcé d'avoir des points de chute le long de mon parcours (soit chez des particuliers, soit dans des bureaux d'ONG afghanes). En Afghanistan, j'ai le plus souvent accompagné des informateurs hazaras qui rentraient chez eux; j'ai voyagé en empruntant des bus, des camionnettes, des camions, voire des ânes ou à pied. Les aléas du trajet m'ont plusieurs fois obligé à continuer la route seul. Au cours de mes déplacements, je cherchais à passer le plus discrètement possible pour assurer ma sécurité. Je portais les vêtements locaux, le large pantalon et la longue chemise (*perân-o-tombân*: confortable et discret, adapté au mode de vie et au climat), une petite calotte (*kula*) sur la tête et la barbe (ces deux éléments sont le passeport afghan, comme disent souvent les Afghans eux-mêmes en plaisantant), mais je n'ai jamais cherché à me faire passer pour un Afghan ou un musulman. Ma différence se marquait de façon très visible le soir lorsque je me débarbouillais la figure, me brossais les dents ou lors des haltes de prières qui ponctuent tout voyage dans la région.

Le logement est une question assez délicate: il faut trouver un endroit qui soit tout à la fois suffisamment neutre et immergé. A Quetta, j'ai résidé dans le quartier hazara (soit dans

les locaux annexes du garage d'un Hazara pakistanais exploitant des mines de charbon, soit dans une pièce sous-louée à un ami). Au Hazarajat, j'ai été hébergé le plus souvent chez des particuliers, mais aussi dans les bureaux de diverses organisations humanitaires ou dans de simples auberges le long des routes. En Iran, j'ai vécu le plus souvent avec mes informateurs sur les chantiers où ils travaillaient.

Voici la chronologie de mes déplacements et de mes séjours de terrain:

– juillet-octobre 1993: Quetta, Peshawar (Pakistan);

– août-septembre 1995: Quetta (Pakistan);

– octobre-novembre 1995: Hazarajat, Kaboul (Afghanistan);

– novembre-décembre 1995: Quetta (Pakistan);

– février-mars 1996: Quetta (Pakistan);

– avril-mai 1996: Zahedan, Téhéran, Qom, Mashad (Iran);

– mai-juin 1996: Quetta (Pakistan);

– juillet-septembre 1996: Hazarajat, Mazar-e Sharif, Hérat (Afghanistan);

– octobre 1996: Quetta, Peshawar (Pakistan);

– août 1998: Téhéran (Iran);

– septembre 2001: Quetta (Pakistan).

A l'instar des Afghans eux-mêmes, j'ai plusieurs fois dû modifier mon itinéraire en Afghanistan pour contourner les zones de combats. La fascination du danger et la soif d'aventure peut exercer son attrait sur le chercheur de terrain. Je me suis efforcé d'y résister en gardant présentes à l'esprit les remarques introductives de Claude Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques*:

> Je hais les voyages et les explorateurs. [...] L'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe; elle en est seulement une servitude, elle pèse sur le travail efficace du poids des semaines ou des mois perdus en chemin; des heures oisives pendant que l'informateur se dérobe; de la faim, de la fatigue, parfois de la maladie; et toujours, de ces mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire… Qu'il faille tant d'efforts, et de vaines dépenses pour atteindre l'objet de nos études ne confère aucun prix à ce qu'il faudrait plutôt considérer comme l'aspect négatif de notre métier. Les vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue (Lévi-Strauss 1955: 9).

Lévi-Strauss souligne la faible rentabilité du travail ethnographique (souvent, des mois d'attente sont nécessaires pour recueillir un mythe, travail qui en tant que tel ne prend que quelques heures) et l'ennui contre lequel il est parfois difficile de lutter. Il met aussi l'accent sur la banalité de nombreux récits de voyage. On peut toutefois ne pas partager l'esprit

positiviste qui anime sa remarque et qui l'oppose aux tendances les plus récentes de la discipline qui insistent sur la prise en compte de la subjectivité des acteurs et en premier lieu celle de l'ethnographe lui-même. Il ne prend pas en considération l'une des richesses de l'approche ethnologique: la fidélité dans les relations établies et l'émotion comme outil méthodologique, comme procédure de découverte par laquelle on rend significatifs des petits faits glanés presque au hasard. Par petites touches impressionnistes, un ethnologue peut faire voir, entendre et sentir tout un petit monde attachant dont le destin tragique émeut. Il évoque les lieux et les personnes, brosse des atmosphères, sans faire l'impasse sur ses doutes, personnels et scientifiques. Dans ce sens, mon aventure a avant tout été humaine, et les difficultés les plus insurmontables n'ont pas été liées à la guerre et aux conditions d'insécurité, mais à la gestion des relations humaines et à l'opacité des événements qui se déroulaient sous mes yeux.

La relation entre l'ethnologue et son informateur est ambiguë. Le premier est payé pour entrer en contact, il vient de loin, il recueille des informations et repart... Pour lui, s'investir personnellement dans les relations est le seul moyen de recueillir des données fiables. C'est à travers les récits personnels et les confidences qu'il approfondit ses connaissances et mène son enquête. L'une des richesses mais aussi des difficultés de l'approche ethnologique tient à la fidélité dans les relations établies, car la limite entre l'utilisation légitime de ces contacts et l'indécence est ténue.

Les satisfactions et les émotions sont pourtant nombreuses. L'un de mes informateurs les plus réguliers, Mahmad Nur (voir chapitre 7), se dit ravi de parler avec moi au cours d'un long entretien. Alors que je le remercie du temps qu'il me consacre et lui exprime tout le respect que je porte à des gens comme lui, qui travaillent dur pour faire vivre leur famille et qui par ce biais rendent service à leur pays, il me répond que c'est à lui de me remercier: «c'est la première fois qu'un étranger s'arrête et me pose des questions sur ma vie et mon travail, alors que les intellectuels de mon pays ne s'intéressent pas à des gens comme moi, des illettrés», dit-il avant d'ajouter: «les Hazaras sont un peuple oublié, tu seras notre ambassadeur!». Son discours m'a profondément touché, c'est par ce genre d'expériences que la démarche ethnographique prend tout son sens. La déclaration de Mahmad Nur compense toutes les intrigues dont j'ai pu être la victime.

Des nombreux indices m'ont vite convaincu que les réseaux de transfert de fonds représentaient un phénomène très important. Il m'a semblé méthodologiquement fécond d'approfondir un nombre limité de cas choisis pour leur dimension exemplaire en fonction de divers critères: enquête auprès de toutes les catégories de personnes concernées par les

transferts financiers, les transports de marchandises et les mouvements transfrontaliers; échantillonnage des principaux groupes ethniques, qui offrent chacun des spécificités en fonction du lieu d'origine, des liens avec la société d'accueil, des stratégies de promotion socio-économique (attitude envers l'éducation ou le commerce par exemple); etc. Il s'agit alors de recueillir les itinéraires (cheminement professionnel et politique, chronologie des déplacements, etc.) de mes informateurs tout en constituant des généalogies. J'ai constitué des listes des termes de parenté du parler de Jaghori, en restant attentif à leurs usages sociaux. C'est une façon privilégiée de voir comment se constituent les groupes de solidarité à partir de la parenté tout en la dépassant. Cette procédure est longue et n'est possible que si des relations de confiance ont pu être développées, mais elle m'a permis de repérer les partenaires actifs au sein du groupe de parenté, ceux avec lesquels mon interlocuteur est associé dans ses activités économiques. Par ce biais, on peut mettre en évidence la structure et le mode de fonctionnement des réseaux familiaux plurilocalisés.

Le bien-fondé de la méthode adoptée et la représentativité des exemples choisis sont garantis par la profondeur des données accumulées: en recueillant des histoires de vie circonstanciées, on découvre une foule de liens reliant de nombreuses personnes; en recoupant et en contrastant les trajectoires individuelles, on obtient un témoignage représentatif et vivant de la condition des réfugiés afghans au Pakistan.

Mon approche est ainsi très nettement orientée qualitativement. Toutefois, certaines informations quantitatives (données économiques, types d'occupation professionnelle, nombre de rapatriements, etc.) ont constitué un complément indispensable à mon travail. Je les ai obtenues dans de nombreux rapports non publiés mandatés par des organisations internationales (comme le HCR) ou les ONG: il s'agit d'enquêtes ponctuelles faisant appel à des questionnaires directifs et effectuées le plus souvent dans les camps de réfugiés mais également parfois en milieu urbain. Ces sources m'ont permis de mettre en relief mes propres résultats, de les éclairer sous un jour différent, et de vérifier la pertinence et la récurrence des phénomènes étudiés. Je me suis en outre efforcé de faire l'inventaire des auberges fréquentées par les Hazaras le long de leur route migratoire de façon à évaluer indirectement la masse de déplacements et de transferts de fonds effectués.

Pour compléter mes informations, j'ai conçu une grille d'entretien[28] me permettant de visualiser les déplacements et les changements d'activité de mes informateurs. Cela m'a permis à la fois d'avoir une vision diachronique des mouvements d'un individu et une image

[28] J'en fournis un exemplaire en annexe; l'original est de format A3, je complétais les informations en prenant quelques notes complémentaires au verso. L'idée m'a été donnée par Paul Titus.

synchronique de la plurilocalisation de son groupe de parenté. Dans un souci comparatif, je me suis efforcé de récolter des données sur des activités professionnelles diverses et sur les principaux groupes ethniques tout en me concentrant sur les Hazaras, plus particulièrement sur ceux originaires de Jaghori.

Malgré certains dangers (mes informateurs sont en général heureux de me répondre, mais ce genre d'entretien ressemble trop à un *survey* effectué par une organisation humanitaire et risque d'aggraver l'ambiguïté dans laquelle j'évolue), cet outil méthodologique s'est avéré précieux pour compléter des entretiens moins directifs. En annexe, un tableau à double entrées (par groupes d'origine et par professions) présente mon échantillon d'informateurs. Sur un total de quatre-vingt-neuf grilles d'entretien remplies[29], on trouve soixante-cinq Hazaras, soit 73,0 %, auxquels on peut ajouter les Sayyeds chiites qui vivent en milieu hazaras (4 individus, 4,5 %). La proportion de Hazaras et assimilés s'élève ainsi à 77,5 %, ce groupe a donc clairement constitué le noyau de ma recherche. Parmi les Hazaras, trente-huit sont du district de Jaghori (dont vingt-et-un de la seule vallée de Dahmarda, sur laquelle s'est concentrée mon enquête) et vingt-sept d'autres régions.

En récoltant des données sur tous les groupes ethniques et sociaux, avec un accent progressif sur les Hazaras, puis la population de Jaghori, les personnes originaires de Dahmarda, et enfin les membres du lignage Dawran et du sous-lignage des Awlâd-e Atay (autour de Mardan Ali, Mohammad Ali, Aziz Azizi, Mohammad Hasan, Mohammad Husayn, Mohammad Yusuf), j'ai mené une enquête intensive sur une population précise, tout en ayant une ouverture.

Notons que les appartenances ethniques ne sont pas toujours aussi claires que l'on pourrait le croire; elles sont souvent l'objet de négociation en fonction du contexte. Par exemple, l'un de mes informateurs était le fils d'un fonctionnaire tajik établi au Hazarajat, converti au chiisme et marié à une Hazara; un autre avait une mère Qizilbash (groupe chiite venu d'Iran au XVIII^{e} siècle) et un père d'origine pachtoune mais d'une famille «hazaraïsée». Suivant les contextes, ces individus savaient jouer sur cette diversité et faire varier le registre de leur appartenance ethnique. Par ailleurs, où placer les Sayyeds, ces descendants prétendus du Prophète Mohammad? Ils ont une conscience identitaire affirmée incarnée dans des pratiques endogames prononcées, mais on peut en trouver parmi tous les principaux groupes ethniques: persanophones et chiites au Hazarajat, persanophones et sunnites parmi les Tajiks,

[29] Dont vingt-huit par des assistants: dix-huit par Abdul Wahhab Bahoner et dix par Abdul Ghafur Wahdat.

pachtounophones et sunnites parmi les Pachtounes... J'ai fait le choix de les regrouper ici selon la religion et non la langue afin de mettre à part les «Sayyeds hazaras».

Au niveau professionnel, la diversité de mon échantillon est plus grande. Commerçants (je place sous ce terme des activités fort diverses mais qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer dans la pratique multiple des intéressés: «banquiers traditionnels» ou *hawâladâr*, marchands en gros, boutiquiers, etc.) et changeurs représentent l'un des groupes les plus importants avec vingt-deux occurrences (24,8 %). Le nombre de mineurs et d'ouvriers interrogés dans ce cadre se monte à vingt personnes (22,5 %). Les professions libérales et les cadres, les enseignants, ainsi que les employés d'organisations humanitaires sont également bien représentés (on arrive à un total de vingt-quatre personnes pour 26,9 %). Mon effort principal a porté sur les personnes engagées à un titre ou à un autre dans les filières financières, ainsi que sur les simples travailleurs qui y font appel pour envoyer de l'argent à leurs familles restées en Afghanistan. Quant aux classes moyennes et aux personnes instruites, elles forment une catégorie particulièrement perturbée par la guerre et l'exil. Bien souvent, les seuls débouchés professionnels sont offerts par les organisations d'aide humanitaire, dont les effets sur la société afghane ne doivent pas être oubliés.

Les catégories distinguées ne sont pas pures: j'ai choisi de placer chaque personne sous l'activité qui me semblait occuper la plus grande partie de son temps. Les recoupements sont ainsi fréquents, particulièrement pour les étudiants et les sans emplois, qui ont presque toujours une petite activité annexe. Par ailleurs, seul un de mes informateurs s'est dit paysan au moment de l'interview. Précisons toutefois que la plupart des mineurs et des ouvriers ont des terres en Afghanistan. L'étiquette que je leur attribue découle donc du fait qu'ils sont migrants.

Dernière remarque d'importance, seule une femme est présente. Je me suis très vite rendu compte que j'avais conçu un questionnaire principalement destiné à des informateurs masculins, mais cela est surtout dû aux caractéristiques de la société afghane, qui connaît un confinement des femmes très marqué.

Pour compléter les grilles d'entretien, j'ai établi de brèves généalogies de façon à faire apparaître les liens effectifs de solidarité et de coopération. Mon but n'était pas de constituer une généalogie lignagère formelle, mais d'identifier les relations utiles au sein de la famille. C'est une approche féconde qui rencontre la conception que les Afghans se font de leur société.

Difficultés rencontrées sur le terrain

J'ai rencontrés plusieurs types de difficultés sur le terrain: l'insécurité et la guerre; la situation clandestine de nombreux informateurs; le contrôle policier; la méfiance à mon égard; l'enjeu de prestige que je représentais pour les Afghans; l'incompréhension face à mon travail; la confusion entre la recherche et l'aide humanitaire; l'attente d'avantages matériels; le manque d'intimité…

Toutefois, l'une des plus graves limites de ma recherche a résidé dans l'impossibilité à m'entretenir avec des femmes. J'en ai rencontrées très peu au cours de mes différents séjours de terrain. Je me suis efforcé d'avoir accès au point de vue des femmes lors de trop rares entretiens libres, mais il s'agissait essentiellement de citadines scolarisées. Même si les maladresses commises par l'ethnologue sont le plus souvent excusées et peuvent être riches d'enseignement, il est délicat d'interroger les Afghans sur les femmes. Alors que la plupart de mes informateurs révèlent sans hésitation, voire avec une pointe d'amusement, la somme qu'ils ont payée pour obtenir une faveur de la part d'un fonctionnaire, il est impensable de leur demander le nom de leur mère ou de leur épouse. C'est une impolitesse grave que de chercher à connaître le nom d'une femme. Lorsque je me suis efforcé de reconstituer les relations familiales, j'ai eu recours à des périphrases: j'ai posé des questions sur les beaux-frères (ZH: *dâmâd*, WB: *xosur-bura*) et non sur les sœurs ou l'épouse[30].

J'ai donc essentiellement eu accès à la sphère masculine et j'ai obtenu peu d'informations sur les femmes et sur leurs représentations de la guerre et de la migration. Certes, les hommes sont l'élément mobile des groupements familiaux. Les femmes se déplacent moins, mais par ce fait même elles jouent un rôle essentiel qui s'est même renforcé au cours de la guerre. En restant dans le village d'origine alors que beaucoup d'hommes sont absents, elles assument de plus en plus de tâches qui sont centrales pour l'économie domestique. Elles interviennent plus que les hommes veulent bien l'admettre publiquement dans les choix et les stratégies familiales et jouent un rôle dans les processus de décision au sein du cadre familial, rôle dont la complexité et les règles sont très difficiles à comprendre pour un anthropologue de sexe masculin venant de l'extérieur, trop souvent confronté au discours dominant et stéréotypé sur la répartition des tâches entre les sexes[31].

[30] Jon Anderson (1982) a exploré d'un point de vue anthropologique la relation entre hommes et femmes dans la société afghane.

[31] Signalons que le terme *nâmus* (qui vient du grec *nomos*, «loi», et qui a servi à désigner l'ange qui apportait la révélation divine, Glassé 1991: 298) désigne en Afghanistan les femmes de la maison, leur chasteté, mais aussi l'honneur de l'homme (Atayee 1979: 65). L'honneur d'un homme est en effet déterminé par le

L'Afghanistan est un pays en guerre où les conditions de sécurité sont mauvaises: en dehors des principales zones de combats et des lignes de front, les escarmouches sont nombreuses et imprévisibles, les actes de brigandage sont toujours à craindre et les tensions sont vives au sein des communautés locales. J'ai plusieurs fois été pris dans des fusillades ou des braquages.

Même dans des endroits apparemment paisibles, le danger peut survenir à chaque instant et il est difficile de faire la part des choses et de ne pas céder à une nervosité exagérée. Un événement apparemment anodin a ainsi constitué ma plus grande frayeur. En 1996, je passe la nuit dans une école du district de Jaghatu (province de Ghazni). Je suis tiré de mon sommeil par un homme en armes qui pénètre en faisant claquer la porte dans la pièce où je me trouve, le visage éclairé de façon inquiétante par la lampe à essence. Des combats entre deux factions chiites se déroulent non loin et plusieurs commandants qui y prennent part auraient – dit-on – kidnappé des étrangers. Je me fais le plus petit possible sous la couverture pendant que l'homme se penche vers les corps endormis, semblant chercher quelqu'un. Je me rends finalement compte que c'est le garde qui vient se faire relever, mais je peine à réprimer un tremblement nerveux.

En Iran, c'est le contrôle policier qui m'a posé des problèmes. On ne peut pas se promener simplement dans les rues et engager la conversation au hasard en espérant faire la rencontre d'Afghans. Ces derniers sont remplis de crainte et de méfiance et ne se laissent pas aborder sans raison ou sans introduction préalable. Il est donc impossible de mener une recherche sans avoir des adresses précises et fiables. Je craignais de mettre en danger mes interlocuteurs afghans qui étaient pour la plupart sans papiers et me demandais constamment si j'étais suivi par la police iranienne. Je n'ai jamais pu trancher la question et savoir si j'avais démontré une crainte indue ou une prudence légitime. En tout état de cause, pour être sûr de semer une éventuelle filature, j'ai toujours pris de grandes précautions pour me rendre auprès de mes informateurs: en m'inspirant des films policiers vus à la télévision, j'avais pris l'habitude de marcher longtemps dans les bazars bondés, avant de sauter brusquement dans un taxi... Comparativement, le Pakistan offre les conditions de recherche les plus faciles. Les Afghans y évoluent très librement. A Quetta, on peut se promener sans but et multiplier les petits entretiens toujours riches en informations.

---

comportement des femmes dont il a la responsabilité (son épouse, sa mère, ses sœurs et ses filles). Cette conception permet aux femmes d'acquérir ce que Nancy Tapper a nommé leur «pouvoir subversif» (1991: 21-22). Il existe ainsi un contre-discours issu des femmes, une vision alternative de la société, plus souvent exprimée par des actes qu'explicitement formulée.

Le fait que ma recherche a porté sur des activités parfois illégales comme le passage clandestin des frontières m'a posé un certain nombre de problèmes. Pourtant, cet aspect ne trouble guère mes informateurs afghans. Ils décrivent ces pratiques de façon libre tant elles leur paraissent aller de soi. Ils se sont souvent sentis valorisés par mon intérêt et ont vite passé de la méfiance à la vantardise. Seuls les importants contrebandiers et hommes d'affaires ont montré de la réticence à répondre à mes questions.

Néanmoins, la difficulté principale ne réside pas tant dans l'insécurité en tant que telle que dans la gestion des relations humaines dans une société où règne une forte compétition, la violence et une méfiance constante. Les petites difficultés du quotidien peuvent s'avérer plus grandes que les dangers les plus spectaculaires[32]. Dans le contexte culturel afghan, les programmes changent constamment et il faut s'en accommoder; on ne sait jamais ce qui va se passer, on ne sait jamais quand on part et quand on va revenir. Il est difficile de prévoir où l'on va dormir et il faut toujours emporter avec soi sa brosse à dents en plus de ses outils d'ethnologue: carnets, stylos, appareil de photographie, etc.

La lassitude alimentaire peut également influencer le moral dans des proportions qui peuvent devenir inquiétantes. Au Hazarajat, la *šurwâ* est servie à midi comme le soir: il s'agit d'un bouillon clairet préparé en faisant bouillir de la viande séchée (*qadid*) dans lequel on trempe du pain jusqu'à ce que l'on obtienne une espèce de pâte[33]. Une fois le plat terminé, les convives se partagent le petit morceau de viande bouillie. L'invité se voit souvent offrir la part des autres convives enveloppée dans un morceau de pain: *baxšiš barâye etân* dit-on, «c'est un cadeau pour toi». Insipide sans être mauvais et malgré ces marques d'attention, ce plat m'a conduit au bord de l'anorexie. La mastication bruyante des convives, les rots puis l'omniprésence du *naswâr* (un mélange de tabac et de chaux que l'on place sous la langue ou entre la gencive et la lèvre, et qui possède un effet légèrement euphorisant) et des crachats qu'il impose ont souvent attisé ma nervosité.

Le manque d'intimité généralisé est une grande source de tension. Il finit par peser lourdement sur le moral. Chez les particuliers, les règles de bienséance interdisent de laisser un invité seul. Il n'y a donc pratiquement aucune occasion de s'isoler quelques instants, même pour satisfaire un besoin naturel. Lorsque je rédigeais mon journal le soir, les enfants se collaient à moi, dévorés de curiosité, et observaient mes moindres faits et gestes. C'était tout à fait bien intentionné, mais cela perturbait mon travail. Le fait que je suis gaucher et ma façon

[32] Voir par exemple Meyer (1976), qui relate une expérience ethnographique avortée en Afghanistan.

[33] Le matin, on consomme du pain uniquement. C'est le seul repas accompagné de thé (que l'on boit sucré, contrairement au reste de la journée où l'on se contente de sucer des petits bonbons).

d'écrire les surprenaient au plus haut point… on m'a demandé à plusieurs reprises si c'était un fait culturel qui s'expliquait par le sens de l'écriture en caractères latins.

L'art de la parole occupe une place centrale dans la culture afghane. Les Afghans apprécient les joutes oratoires, ils sont blagueurs et souvent d'humeur joyeuse. Chaque occasion est bonne pour engager la conversation. Dans une société à idéal égalitaire où la compétition et le sens de l'honneur sont vifs, l'hospitalité est une valeur essentielle. L'étranger est à la fois un enjeu de compétition et un confident[34]. Le voyageur représente une occasion de distraction et d'échange d'informations, mais la grande sollicitude dont il fait l'objet peut devenir envahissante. J'ai parfois été obligé à faire des détours pour éviter de passer devant une boutique pour éviter de devoir m'arrêter et boire le thé. Le sens de l'accueil si touchant des Afghans peut avoir des effets pervers, car il peut devenir une entrave à la liberté de mouvement. Comme l'écrit Gilles Dorronsoro, «les règles de politesse sont conçues pour limiter l'action potentiellement perturbatrice du voyageur. Accueilli dans une pièce réservée aux invités, celui-ci n'a pas de contact avec les femmes de la maison et peut rarement se déplacer seul» (2000: 8).

Malgré l'hospitalité, on a parfois l'impression de déranger, d'être de trop[35]. Le travail de terrain est un dosage subtil entre une nécessaire – ou en tous les cas inévitable – indiscrétion et le respect de l'autre, de son intimité et de son travail. Ma présence a occasionnellement attiré la suspicion et on m'a accusé à plusieurs reprises d'être un espion. Pour surmonter cet écueil, il est parfois nécessaire d'être introduit par une personne qui a la confiance de l'informateur. Il faut adopter une attitude franche, expliquer sans cesse son travail et éviter absolument de faire des promesses inconsidérées. Il ne faut pas être pressé. La glace se brise souvent lorsque l'on fait preuve de connaissances géographiques détaillées: le récit d'un voyage ou la liste des villages traversés rassure... «il a vraiment été là-bas et il en est revenu!».

L'enquête de terrain en situation de crise présente d'importantes difficultés. Les acteurs en présence ne sont pas ceux du modèle ethnographique classique, car le chercheur doit traiter le plus souvent avec la bureaucratie d'un pays qui n'est pas celui de la population avec laquelle il travaille. Par sa présence, l'anthropologue suscite des espoirs qu'il ne peut satisfaire. Il est sollicités par des gens en détresse qui lui demandent d'interférer en leur

[34] Dans son étude des Pachtounes du Swat (Pakistan), Charles Lindholm (1982) parle très bien des liens affectifs qui peuvent unir un chercheur et les personnes parmi lesquelles il travaille. Ses remarques ne peuvent toutefois pas être extrapolées sans précaution à l'Afghanistan contemporain, traversé par l'aide humanitaire.

[35] J'ai constaté à quelques rares occasions que certaines personnes éprouvaient une répulsion à manger dans le même plat que moi, surtout dans les zones orientales du Hazarajat où l'on trouve des chiites et des ismaéliens, communautés dont les membres évitent de partager un repas (voir Canfield 1973a, 1973b).

faveur et de les aider à résoudre leurs problèmes administratifs. Il est confronté à des mises en scène et à des discours stéréotypés par lesquels les réfugiés entendent se conformer à l'image que se font les organisations humanitaires comme les médias pour obtenir une aide plus importante. Dans de telles conditions de précarité, il serait intellectuellement illusoire et moralement critiquable de vouloir vivre parmi des populations réfugiées en participant à leurs activités quotidiennes dans l'idée de «devenir l'un d'eux». Il semble plus judicieux de parler de «participation observante» et non d'«observation participante» pour les nombreux chercheurs qui travaillent en collaboration avec les organisations humanitaires (Centlivres (1998b).

La guerre a rendu la société afghane difficile à étudier. L'aide humanitaire influence également lourdement les relations que l'ethnographe peut construire. La plupart des Afghans que j'ai rencontrés comprennent mal le travail de recherche et l'ont souvent assimilé à celui d'un agent humanitaire. Le travail des organisations de développement et d'aide humanitaire est très différent de celui du chercheur: elles sont tournées vers l'action et posent des questions ponctuelles pour mettre en œuvre leurs projets; l'ethnologue doit surtout s'efforcer de comprendre quelles sont les bonnes questions à poser et à se poser sans imposer son mode de pensée. Cette confusion, fort compréhensible, est l'un des problèmes méthodologiques et éthiques les plus difficiles à gérer sur le terrain. Il est essentiel de la dissiper à chaque occasion possible et de résister à la tentation de facilité.

J'ai été l'objet de toutes sortes de sollicitations: on me posait de sempiternelles questions concernant les possibilités de venir en Occident, on me demandait si je pouvais fournir un visa pour aller en Suisse ou faciliter la recherche d'emploi dans une organisation humanitaire. J'y ai répondu en expliquant inlassablement que mon statut d'ethnologue ne me donnait pas les moyens d'aider directement les réfugiés et que mon rôle consistait à informer et à sensibiliser l'opinion publique occidentale sur la situation des Afghans.Souvent, mes interlocuteurs ont eu des sentiments mélangés à mon égard: d'un côté ils se sentaient valorisés par l'intérêt que je leur portais, de l'autre ils étaient un peu inquiets et comprenaient mal ce que je faisais. Il était dès lors capital d'expliquer mon travail. Je disais que mon but était d'écrire un livre sur les Hazaras, sur leur vie, sur la guerre, sur leurs migrations et les difficultés économiques qu'ils rencontrent.

Lors de mon séjour à Dahmarda en automne 1995, j'ai rencontré des difficultés particulièrement aiguës. Toutes les personnes que je rencontrais insistaient pour me montrer leurs canaux d'irrigation (*kârez*). La vallée connaissait de graves tensions entre deux factions. Pour amener un apaisement de la situation et se donner de l'importance, Mardan Ali, que

j'avais accompagné chez lui, avait laissé entendre à mon insu que je travaillais pour une ONG active dans le domaine agricole. Il avait ainsi suscité de faux espoirs parmi les paysans et provoqué pour moi d'immenses problèmes méthodologiques. De nombreuses personnes venaient donc me voir en me priant de venir constater que leur *kârez* était tarri avant de me demander de les aider. Lorsque je leur posais des questions en liaison avec ma recherche, mes interlocuteurs déviaient invariablement sur le thème de l'irrigation: «Viens voir mon *kârez*, il est bouché par des pierres, il y a beaucoup de pierres ici et peu d'eau! Inscris mon nom!» J'essais de m'en sortir en leur disant que tant que la population de Dahmarda serait divisée, elle ne pourrait prétendre être aidée par un donateur venant de l'extérieur. J'ai même été obligé de prendre la parole en persan devant une assemblée de notables.

L'Afghanistan est un pays très fragmenté. Je me suis laissé prendre dans ces questions bien malgré moi. Mardan Ali ne m'avait pas exposé la situation de son village au préalable. J'ai accepté de parler aux représentants des différentes factions, mais je n'ai jamais fait de promesses, j'ai toujours cherché à expliquer mon travail et nié être employé par une ONG. Il est néanmoins vrai que par faiblesse ou lassitude, il m'était arrivé de noter le nom d'un *kârez* et des ayants-droits. Alors qu'il faut résister à la tentation de jouer au démiurge, je me suis fait prendre progressivement dans un filet, par un enchaînement de petits événements.

Involontairement, je me suis trouvé impliqué dans les luttes de factions de Dahmarda. En liaison avec la situation politique et militaire de l'ensemble de l'Afghanistan, les tensions internes se sont aggravées pendant l'hiver 1995-96 au cours duquel une douzaine de personnes ont été assassinées. Certaines rumeurs me sont parvenues selon lesquelles il y aurait eu des projets d'enlèvement à mon égard. Il est difficile de savoir quel crédit donner à cette information, car on a peut-être cherché à me faire prendre parti dans les querelles intestines qui divisent la population de la vallée. Néanmoins, plusieurs expatriés ayant précédemment été enlevés dans la région, j'ai été contraint de prendre ces rumeurs au sérieux. Dans ces conditions, j'ai renoncé à me rendre à nouveau sur place lors de mon deuxième voyage en Afghanistan en 1996, malgré le fait que ma recherche se concentrait en partie sur la population de Dahmarda.

L'ethnologue doit éviter l'étiquette humanitaire, mais il ne peut pas pour autant s'insérer dans le même schéma relationnel qu'un Afghan. L'amitié afghane est définie en fonction de critères assez précis et explicites: le temps que l'on a partagé, les services rendus, etc. et pas seulement en fonction du sentiment affectif que la personne suscite. L'un de mes informateurs m'a expliqué que selon lui il y avait quatre étapes dans l'amitié:

1) Une période d'observation: on étudie l'autre, on cherche à comprendre son caractère et à savoir si cela vaut la peine de s'investir dans la relation.

2) L'étape où l'on se rend des services mutuels qui sont autant de tests (concernant la sincérité de l'autre, la droiture de ses sentiments, la profondeur de son engagement).

3) La réelle amitié, où l'on peut se permettre une grande liberté et où l'on sait que l'on peut se demander des services mutuellement.

4) L'étape finale où l'on est en droit, non de demander à l'autre de rendre service, mais de lui en donner l'ordre. C'est une relation symétrique caractérisée par l'empathie et les dons mutuels.

Sans entrer tout à fait dans ce schéma de l'amitié, l'ethnologue peut développer des relations de qualité. Certes, il reste un étranger et ne peut échapper au jeu complexe des luttes de pouvoir, de la compétition et de la jalousie dont il est l'objet. Par ailleurs, la motivation première de sa venue est d'ordre professionnel. Néanmoins, par le fait même qu'il vient de l'extérieur et qu'il est destiné à repartir, le chercheur peut recevoir des confidences que l'on ne ferait pas à un ami afghan, même intime. C'est là toute l'ambiguïté de la démarche ethnographique.

PARTIE II

LES LIEUX

Chapitre 3

Le Hazarajat: parenté et voisinage au village

La mémoire des migrations anciennes et la pluralité des registres de solidarité

Après plus de deux décennies de combats, les infrastructures de l'Afghanistan sont détruites. Dans un tel contexte, la migration est bien sûr un moyen d'échapper à la violence et à l'insécurité, mais c'est aussi une stratégie socio-économique. Au Hazarajat, la guerre a profondément modifié les rapports sociaux. La région est de plus en plus dépendante des apports financiers venant de l'extérieur et a connu l'émergence d'une classe politique nouvelle.

Mis à part certains intellectuels et dirigeants politiques qui développent leurs revendications à partir de l'idée selon laquelle les Hazaras sont les véritables autochtones de l'Afghanistan, la plupart de mes interlocuteurs se considèrent comme les héritiers de déplacements et de brassages de populations. La mémoire des migrations anciennes, souvent liée à la croyance de nombreux Hazaras d'être les descendants des soldats de Gengis Khan, est complétée par l'expérience, souvent douloureuse, des migrations récentes. De nombreux Hazaras ont ainsi été déplacés à la fin du XIX^{e} siècle lors de la soumission de leur région d'origine par l'émir de Kaboul. Ils ont trouvé refuge soit dans le nord du pays soit à l'étranger (région de Mashad, Khorasan iranien; région de Quetta, Baloutchistan britannique, aujourd'hui au Pakistan). La disette qui frappe l'Afghanistan au début des années soixante-dix puis la guerre qui déchire le pays dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix ont à nouveau poussé de nombreux Hazaras à partir à l'étranger. Les personnes concernées ne voient pas cette expérience, aussi traumatisante soit-elle, comme unique et irréversible, mais la vivent au contraire comme la répétition d'événements du passé. Ce premier constat nous conduit à un deuxième point, tout aussi essentiel: il existe des sources multiples de solidarité et de coopération parmi les Hazaras. Nous n'avons toutefois pas affaire à un emboîtement

concentrique de niveaux, mais, plus subtilement, à un chevauchement de registres identitaires[1] qui ne se recouvrent que partiellement.

Le Hazarajat a des limites imprécises, mais si l'on additionne les superficies des districts dont la majorité de la population est Hazara, on arrive à un chiffre qui dépasse 100'000 km^2. Le nombre d'habitants est nettement plus difficile à évaluer. En 1999, les Nations Unies estiment qu'il se situe entre 1,6 et 2,5 millions (Johnson 2000: 46), sans compter les Hazaras établis dans le nord de l'Afghanistan et dans les principaux centres urbains du pays, en particulier Kaboul et Mazar-e Sharif[2]. Les estimations du nombre total de Hazaras en Afghanistan vont de moins de 10 % à plus de 25 % de la population du pays[3]. Leur nombre relatif a augmenté au cours des années quatre-vingt, car la majorité des réfugiés étaient des Pachtounes originaires des provinces frontalières avec le Pakistan où les combats et les bombardements ont été particulièrement violents (Sliwinski 1989: 46).

Ajrestan	Balkhab	Bamyan	Behsud 1
Char Kent	Chorah	Dara-ye Suf	Day Kundi
Day Mirdad	Doshi	Gezab	Ghorband
Jaghatu	Jaghori	Jalrez	Kahmard
Kajran	Kenshendeh	Khenjan	Khwaja Omri
Kohistanat	Lal-wa-Sarjangal	Malistan	Markaz-e Behsud
Nawur	Panjab	Qarabagh	Roy-e Doab
Saighan	Sang-Charak	Shahristan	Sheikh Ali
Shibar	Surkh-Parsa	Surkh-Parsa	Tala-wa-Barfak
Uruzgan	Waras	Yakawlang	

Figure 6. Les districts du Hazarajat

Dans ce chapitre, je vais présenter les modes d'organisation de la société hazara avant d'aborder les changements qu'elle a connus dans la période récente à partir du cas du district (*uluswâli*) de Jaghori, à l'est de la province de Ghazni, aux marges méridionales du Hazarajat.

[1] J'emprunte l'expression à Yvan Droz (1998), qui l'a développée à partir du cas des Kikuyus.

[2] Selon Huwyler et Meyer, la population des trois provinces de Bamyan, Ghor et Uruzgan – qui ne coïncident que très imparfaitement avec le Hazarajat – se monte à 1,5 million d'habitants en 1967 (1979: 22). Selon AVICEN (1990: 20), une ONG qui était active dans la région, la population du Hazarajat se monte vraisemblablement à un million et demi. En 1996, les instances dirigeantes du Hezb-e wahdat avaient l'intention de diviser la région en soixante-dix districts sur une base démographique homogène de 25'000 habitants. Autrement dit, selon leurs estimations, la population devait se monter à environ 1'750'000 personnes.

[3] Selon les chiffres du Département d'Etat américain, qui semblent plausibles, la répartition ethnique de la population afghane est la suivante en 1990: Pachtounes 38 %; Tajiks 25 %; Hazaras 19 %; Ouzbeks 6 %; autres 12 % (Enyclopædia Universalis 1997).

Situé entre 2000 et 3600 mètres d'altitude environ, il couvre 1'855 km^2 pour une population agricole évaluée à 35-40'000 habitants (Gazetteer of Afghanistan 1985: 279-280)[4]. Selon une estimation du gouvernement de la République démocratique d'Afghanistan, la population totale se monterait à 99'126 habitants en 1979 (AVICEN 1990: 20; UNIDATA 1992: 9). Il y aurait 15'477 ménages, soit une moyenne de 6,4 personnes par ménage (UNIDATA 1992: 9)[5]. Selon une évaluation plus récente effectuée par des organisations humanitaires présentes dans la région, la population se monterait à plus de 150'000 habitants pour une moyenne de 6,7 personnes par ménage (156'285 selon GRSP 1996: 5 et 152'567 selon Johnson 2000: 46)[6].

Les estimations de la densité se situent donc entre 53 et 84 hab./km^2. Ces chiffres varient beaucoup, mais il est difficile dans les circonstances présentes d'être plus précis. Par rapport aux conditions écologiques, la population est considérable. Si l'on prend en considération les seules surfaces cultivables, la densité d'une région comme Behsud – dont les conditions climatiques sont proches de celles de Jaghori – serait supérieure à celle du Bangla Desh (Johnson 2000: 46).

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, j'ai surtout travaillé avec des gens originaires de la vallée de Dahmarda (ou plus exactement Dahmarda-ye Gilzar)[7], tout au sud de Jaghori. Ce choix, qui découle d'abord du hasard des rencontres, se justifie par l'intensité des mouvements migratoires de cette population. A Dahmarda, comme ailleurs au Hazarajat et en Afghanistan, il existe plusieurs registres possibles de solidarité: la parenté joue certes un rôle important, mais d'autres aspects sont également présents, en particulier les liens de voisinage.

[4] Selon d'autres sources, la superficie du district varie entre 1'837 et 1'854,6 km^2 (UNIDATA 1992: 3-4).

[5] Parmi les réfugiés afghans au Pakistan, les chiffres officiels du gouvernement sont de 6,3 personnes par famille (Christensen et Scott 1988: 114). Dans des études plus ponctuelles, les estimations varient de 4,9 à 8,5 (Christensen 1983: 26 et 1984: 35). Schurmann (1962: 153) prend en considération la moyenne, qu'il juge modeste, de cinq personnes par ménage. Quant aux habitants de Dahmarda, ils comptent habituellement sept personnes par ménage.

[6] «Jaghori district generally consists of 110 small or big villages which include 23294 families of 156285 population. Therefore the average population per household is almost 7 people and this is because of either fathers are living with their married sons in the same house or many brothers are living together under one shelter» (GRSP 1996: 4). Avant la guerre, la population était estimée à 118'710 personnes, répartie en 18'925 ménages (soit une moyenne de 6,27 personnes par ménage). Notons toutefois que les ONG ont parfois tendance à surestimer la population des régions dans lesquelles elles sont actives pour des raisons stratégiques liées à la collecte de fonds.

[7] Damurda dans la prononciation locale.

Les différentes théories sur l'origine des Hazaras

L'origine historique des Hazaras et les conditions de leur conversion au chiisme sont controversées (Bacon 1951a, 1951b, 1963; Ferdinand 1959; Schurmann 1962; Poladi 1989; Mousavi 1998). L'étymologie même du nom est douteuse. Comme *hazâr* signifie «mille» en persan, la plupart des auteurs considèrent qu'il renvoie au mot mongol *minggan*, qui a la même signification. A l'époque de Gengis Khan (début du XIII^{e} siècle), il sert à désigner une unité de mille guerriers, base des armées mongoles; par extension, il peut aussi signifier «tribu». Dans le territoire de l'Afghanistan actuel, *hazâra* aurait remplacé *minggan* et aurait finit par désigner un groupe spécifique. Cette évolution se retrouve ailleurs. Des troupes organisées en unités de mille soldats se seraient rendues en Inde avec les armées de Tamerlan (mort en 1405). Le district de Hazara, au nord d'Islamabad (Pakistan actuel), tirerait son nom de régiments basés à cette époque dans la région.

Le terme *hazâra* apparaît au début du XVI^{e} siècle dans les mémoires de Babur, le fondateur de la dynastie moghole en Inde. Il l'utilise à plusieurs reprises pour désigner des populations différentes vivant dans des régions éloignées les unes des autres, comme les Rûstâ-hazâra du Badakhshan (1987: 196) ou les habitants des régions montagneuses situées à l'ouest de Kaboul jusqu'à la province historique du Ghor et à Ghazni; ils seraient partiellement de langue mongole (1987: 200, 207, 214, 218, 221)[8]. Babur parle également des Turkmân Hazâras, tribu montagnarde insoumise qu'il combat en 1506 (1987: 251-253). Si le terme *hazâra* a plusieurs référents, il sert déjà à désigner une population qui présente de forts éléments mongols établie dans le centre de l'Afghanistan actuel.

Elizabeth Bacon (1951b) considère que les Hazaras sont les descendants directs des Mongols Jaghataïs d'Asie centrale. Herbert Schurmann (1962) a une vision plus nuancée. Selon lui, ce sont surtout les Mongols Nikudaris établis aux marges orientales de l'Iran qui, mélangés à des populations locales de langue iranienne, auraient joué le rôle le plus important dans l'ethnogénèse des Hazaras.

Kakar (1973) concilie ces deux théories et considère que les Hazaras sont issus de vagues migratoires successives. Ils seraient arrivés dans le territoire de l'Afghanistan actuel entre 1229 et 1447. Le premier contingent serait constitué par des Jaghataïs d'Asie centrale, auxquels se seraient joints par la suite d'autres populations: Ilkhans chassés d'Iran, Turcs,

[8] Babur parle non seulement des Hazâra, mais également des Nikdîrî ou Nikudârî, terme qui semble désigner des populations d'origine mongole (1987: 200). Il utilise à plusieurs reprises le mot *aymâq*, par lequel il se réfère à des tribus mongoles (1987: 196, 207, 221).

Turco-mongols, Timurides… Les Hazaras formaient au XVI[e] siècle déjà un groupe distinct habitant la région actuelle. Sous l'influence des Safavides d'Iran, les Hazaras se seraient convertis au chiisme entre la fin XVI[e] et le début XVII[e] siècle (Mousavi 1998). Owtadolajam (1976), un sociologue iranien qui a mené une enquête à Quetta au début des années soixante-dix, se prononce nettement en faveur de la filiation mongole. Mais, après Kakar, il distingue deux apports distincts:

– Des populations chassées par l'avance de Gengis Khan (en particulier des Ouighours): région de Ghazni, Jaghori et environs (absence du préfixe Day dans le nom des tribus).

– Les Mongols gengiskhanides proprement dits, au sein desquels on peut encore distinguer deux groupes: les Ilkhans, autrement dit les Mongols d'Iran qui se seraient réfugiés au centre de l'Afghanistan en venant de l'ouest (Day Chopan, Day Khitai); les Jaghataïs, Mongols turquisés de Transoxiane, d'où ils ont été chassés par l'émergence de nouveaux pouvoirs (Day Kundi, Behsud, Day Mirdad, Polada, Sheikh Ali).

Sans prendre parti dans la controverse qui a opposé Bacon (1951b, 1963) à Schurmann (1962)[9], il est historiquement vraisemblable que des groupes turcs et mongols repoussés progressivement dans l'Hindu Kush (depuis l'Asie centrale au nord, ainsi que depuis l'Iran à l'ouest) entre les XIII[e] et XV[e] siècles se soient mêlés aux populations locales iraniennes dont ils ont adopté la langue. Toutefois, ces théories reposent sur une conception trop fixiste et substantive de l'ethnicité. Dans son célèbre texte «Ethnic Groups and Boundaries» (1981a: 198-227[10]), Fredrik Barth a développé une théorie de l'identité ethnique radicalement différente. Selon lui, il ne s'agit pas d'un ensemble de traits objectifs (origine, langue, territoire, etc.), mais d'une construction sans cesse renégociée dans le cadre des interactions sociales. Le Moyen-Orient a connu de tout temps la constitution de groupes d'origine hétérogène dans des zones marginales grâce à un processus continu d'inclusion et d'exclusion, de distinction et de résistance au pouvoir central. L'histoire régionale comporte de nombreux exemples de groupes religieux hétérodoxes qui se sont installés dans des zones inaccessibles pour échapper aux persécutions et renforcer ainsi leurs spécificités socioculturelles (Canfield 1973a: 10-12 et 1973b: 1511-13; Planhol 1993).

Autrement dit, une identité partagée ne signifie pas nécessairement une origine historique commune. Dans le cas qui nous occupe, le sentiment d'appartenance des Hazaras ne repose pas sur une filiation mongole présumée mais sur un processus de marginalisation qui a dû commencer assez tôt. Dès son apparition au XVI[e] siècle, le terme *hazâra* sert à

[9] Voir aussi Ferdinand (1959, 1964).
[10] Traduction française: Barth (1995).

désigner des populations diverses. Aujourd'hui, certains groupes sunnites des districts de Rustaq (province de Takhar) et de Nahrin (province de Baghlan) sont dénommés Hazaras: il s'agit de populations hétérogènes et cette appellation renvoie plus à une position sociale qu'à une origine historique unique; ils n'ont guère en commun que leur situation de marginalité géographique et politique avec les Hazaras proprement dit (Centlivres et Centlivres-Demont 1988a: 42, 50-51, 62). Dans le même ordre d'idées, plus que d'une action directe des Safavides, la conversion des Hazaras au chiisme pourrait être le résultat d'un processus de distanciation par rapport aux populations voisines.

La diversité des représentations du passé se retrouve dans les deux étymologies populaires qui m'ont été rapportées pour le nom de *jâğori*. Il pourrait dériver directement de *jây-e ğor*, littéralement «le lieu de Ghor», Ghor étant une province du centre ouest de l'Afghanistan dont est originaire une célèbre dynastie du XII^{e} siècle. Selon une autre explication, Jaghori tire son nom d'un chef mongol installé dans la région, Suma Jaqori. Bien qu'historiquement contradictoires (les Ghorides étant une famille de langue et de culture iraniennes, Roux 1997: 266-268), ces deux étymologies traduisent la multiplicité des discours que les Hazaras tiennent sur leurs origines.

Le système tribal hazara: une perspective historique

Entre les XVI^{e} et XIX^{e} siècles, le Hazarajat échappe pour l'essentiel au contrôle des grands empires régionaux. Il faut attendre le second règne de l'émir Dost Mohammad (1842-1863) pour que le pouvoir central de Kaboul étende son contrôle sur Bamyan et lève un tribut sur certaines zones périphériques de la région (Noelle 1997).

Nous disposons de peu d'informations sur la période qui précède la conquête du Hazarajat à la fin du XIX^{e} siècle. La société est alors dominée par de puissants chefs tribaux, les *mir* (Roy 1985: 194; Mousavi 1998: 47, 91-92). Leur sphère d'influence peut s'étendre sur plusieurs vallées. Constamment divisés par des conflits (Elphinstone 1992 II: 211), les *mir* possèdent la terre et contrôlent les principaux moyens de production. En général, leur charge se transmet de père en fils. Les entités socio-politiques fonctionnelles et les affiliations tribales sont surtout constituées par des réseaux de clientélisme symboliquement réinvestis par l'idéologie généalogique, selon laquelle chaque segment tribal possède un ancêtre

masculin commun. Les rapports sociaux semblent ainsi avoir été plus hiérarchisés que dans d'autres régions de l'Afghanistan.

C'est la guerre de conquête menée par Abdur Rahman entre 1891 et 1893 qui met véritablement fin à l'indépendance du Hazarajat. Elle s'accompagne d'une profonde polarisation ethnique et religieuse et de tout un cortège de massacres et d'atrocités (Kakar 1973 et 1979; Poladi 1989; Mousavi 1998).

Le conflit provoque de nombreux déplacements de populations. Des pans entiers du Hazarajat (surtout dans l'actuelle province d'Uruzgan) ont été vidés de leur population et occupés par des Pachtounes. Les anciens habitants sont partis à l'étranger (en Iran, dans ce qui est devenu le Pakistan et même en Asie centrale) ou dans le nord du pays, en particulier dans la région de Mazar-e Sharif (Sholgara, Char Kent, Dara-ye Suf). D'autres Hazaras ont cherché refuge dans des zones voisines. Par exemple certains habitants de Day Chopan (province de Zabul) se sont rendus dans le district contigu de Jaghori. Paysans sans terre, particulièrement vulnérables sur le plan économique, ils sont massivement allés au Pakistan et en Iran pour tenter leur chance au cours de ces vingt dernières années.

S'appuyant sur les travaux de Timurkhanov (1980), Mousavi (1998: 129) évalue à 15'000 le nombre de familles de Hazaras qui auraient quitté le Hazarajat à cette époque pour les Indes britanniques (essentiellement Quetta) et l'Iran (Mashad et environs). Au total, il estime que plus de la moitié de la population hazara fut massacrée ou expulsée (1998: 136). Ce chiffre est difficile à vérifier, mais le souvenir douloureux que ces événements ont laissé aux Hazaras est très présent et transparaît dans les chants révolutionnaires des années quatre-vingt (Bindemann 1988). Le traumatisme est profond et il ne semble pas exagéré de parler de génocide.

Le système tribal hazara a été partiellement désorganisé par cette violente guerre et par la pénétration progressive de l'appareil administratif de l'Etat jusqu'à la sphère locale (Canfield 1971). La soumission du Hazarajat a eu pour conséquence importante d'ouvrir la région aux nomades pachtounes, qui ont accaparé les meilleurs pâturages pour leurs troupeaux[11]. Les relations entre les deux communautés sont difficiles: au fossé religieux s'ajoutent les intérêts économiques divergents. Les nomades pachtounes ne sont pas seulement des éleveurs mais aussi des commerçants. En prêtant de l'argent et en vendant des produits manufacturés, ils exercent un ascendant économique sur les paysans hazaras; ces

[11] Il faut noter toutefois que les voyageurs britanniques William Moorcroft et George Trebeck signalent la présence de nomades ghilzay dans la région de Behsud en 1824 déjà (Moorcroft et Trebeck 1979 II: 384). Une vingtaine d'années plus tard, Ferrier souligne l'hostilité qui règne entre les Hazaras et les Pachtounes et qui décourage ces derniers à traverser le Hazarajat (1976: 220-221).

derniers sont parfois obligés à vendre leurs biens à leurs créanciers pour rembourser les dettes et deviennent ainsi métayers sur leurs propres terres (Ferdinand 1962).

Le XX^{e} siècle est ainsi une période difficile pour les Hazaras. De nombreux paysans appauvris sont contraints à migrer vers les villes, comme Ghazni, Mazar-e Sharif et surtout Kaboul, pour y travailler comme manœuvres. Le Hazarajat est secoué par plusieurs révoltes, en particulier celle d'Ibrahim Beg, dit *bace gawsawâr* («le fils de celui qui chevauche la vache») dans la deuxième moitié des années quarante. Il entre en lutte contre une taxe que les Hazaras doivent payer sous forme de beurre clarifié pour chaque bête en leur possession (y compris celles dont on n'exploite pas de lait, comme les chevaux et les ânes)[12]. Les exploits des bandits d'honneur (*yâği*) qui s'insurgent contre l'arbitraire de l'Etat sont racontés dans les contes populaires, tels ceux de Yusuf Beg qui aurait échappé pendant dix-neuf ans aux autorités dans la région de Shahristan avant d'être capturé et exécuté (Edwards 1986a: 208-211; Poladi 1989: 384-385, 396-397; Mousavi 1998: 163). Fayz Mohammad Kateb (le secrétaire d'Abdur Rahman, qui a décrit la conquête sanglante du Hazarajat)[13], Abdul Khaleq (le jeune assassin du roi Nader Shah en 1933), Sayyed Ismael Balkhi (un important leader religieux hazara qui a été emprisonné de 1949 à 1964)[14] sont tous célébrés comme des héros de la résistance à un pouvoir oppressif. L'identité des Hazaras se construit ainsi autour de l'évocation des injustices du passé et de la protestation contre l'exploitation dont ils jugent avoir été victimes.

Au cours du XX^{e} siècle, les Hazaras connaissent ainsi une longue période de marginalisation. Sur le plan social, politique et économique, le Hazarajat est une région défavorisée, très en retard sur le reste du pays (Etienne 1972: 209-214). Face à cette dégradation de la situation et au contrôle politique imposé par le gouvernement central, le pouvoir des *mir* s'affaiblit sensiblement. Ils perdent leur autorité pour devenir de simples intermédiaires entre la population et les fonctionnaires, le plus souvent d'origine pachtoune, mais ils restent de grands propriétaires terriens. Le terme de *mir*, vidé de sa substance, tombe peu à peu en désuétude. Aujourd'hui, on parle plutôt de *xân* pour désigner un individu dont l'influence est fondée sur la richesse personnelle, la parenté ou d'autres relations sociales.

[12] A la même époque, les nomades pachtounes étaient quant à eux exemptés d'impôts et de service militaire.

[13] C'était un Hazara de la région de Ghazni. Bien qu'il ait collaboré avec le pouvoir de Kaboul, les intellectuels hazaras d'ajourd'hui le considèrent comme un témoin des exactions commises à son époque. Son grand ouvrage, *Serâj al-tawârix* (1912-1914), n'est malheureusement pas traduit dans une langue occidentale.

[14] Voir Edwards (1986a).

Suite au coup d'Etat communiste de 1978 et la guerre qui en découle, le Hazarajat recouvre son ancienne autonomie. Relativement épargné par l'occupant soviétique mais déchiré par de graves tensions internes, la région a connu une profonde modification de ses structures sociopolitiques (Roy 1985: 194-205; Bindemann 1987; Grevemeyer 1988). Dans un premier temps, les anciennes élites tribales et religieuses ont été supplantées par les jeunes religieux – souvent d'origine modeste – formés en Iran.

Par la suite, un processus d'unification s'est opéré autour d'un discours ethnique au sein du Hezb-e wahdat, vaste formation qui a vu le jour à la fin des années quatre-vingt (Harpviken 1996). Au-delà de profondes divisions qui persistent parmi des Hazaras, la guerre a vu émerger une nouvelle élite et une prise de conscience politique.

La mort dramatique du leader charismatique du Wahdat, Abdul Ali Mazari, en mars 1995, tué par les Taliban (qui recrutent essentiellement parmi les Pachtounes), puis la prise de contrôle du Hazarajat par ces derniers en automne 1998, a ravivé les antagonismes entre Pachtounes et Hazaras. Le mouvement de réveil politique que connaît cette communauté conduit à un refus affirmé de tout retour à la situation d'avant-guerre. Exclus du pouvoir dans le passé, citoyens de seconde zone, les Hazaras sont désespérément en quête de la reconnaissance nationale et de l'attention internationale qui ne leur ont jamais été accordées (Monsutti 1996b, 1996c, 1997b). Dans ce contexte, l'intervention américaine qui suivit les attentats du 11 septembre 2001 à New York et à Washington et qui a provoqué la chute du régime des Taliban a suscité un immense espoir parmi les Hazaras. Après la *loya jirga* et l'installation à Kaboul d'un gouvernement soutenu par la communauté internationale, ces derniers réclament un Etat où leurs droits seraient enfin reconnus.

Outre les travaux de Mountstuart Elphinstone (1992 [1815]), ainsi que les textes de voyageurs et érudits britanniques tels que Alexander Burnes (1992 [1834]), William Moorcroft et George Trebeck (1979 [1841]), déjà mentionnés, et Charles Masson (1997 [1842]), l'une des sources d'informations privilégiées sur les Hazaras au XIX^{e} siècle est constituée par les rapports de l'*Afghan Boundary Commission,* en particulier ceux du Lieutenant-Colonel P. J. Maitland (1891), qui a mené une mission en Afghanistan entre 1884 et 1886, soit peu avant les guerres hazaras menées par Abdur Rahman. Selon une tradition locale qu'il rapporte, les Hazaras auraient originellement été divisés en huit tribus (1891: 284)[15]: Dai Zangi; Dai Kundi; Dai Chopán; Dai Kalán (les modernes Shekh Ali); Besud; Faolád; Khatai; Dáhlá. Les cinq premières sont toujours mentionnées, alors que l'une des trois

[15] Je conserve son orthographe, même lorsqu'elle diffère de celle adoptée dans ce travail.

dernières est parfois remplacée par les Dai Mirdád. Maitland donne ensuite une liste des principales divisions, territoriales et tribales, des Hazaras à l'époque de son voyage (1891: 286)[16]:

Tribus	**Lieu**	**Nombres de familles**
1. Besud	District de Besud, nord de Náwar, nord-est du Hazarajat	15'000
2. Dai Zangi	Le pays Dai Zangi, nord et nord-ouest du Hazarajat, avec Yák Walang	13'000
3. Dai Kundi	Le pays Dai Kundi, ouest du Hazarajat	11'000
4. Hazaras indépendants (plusieurs tribus)	Le Yaghistán, sud-est et sud du Hazarajat (Uruzgan actuel)	44'500
5. Hazáras de Ghazni	Les zones de peuplement hazara les plus proches de Ghazni	22'000
6. Hazáras Shekh Ali	Les vallées de Shekh Ali, de Turkoman, Pársá; Jalmish et Surkháb; Doshi, Khinján, Ghori, Andaráb, etc.	13'000
7. Hazáras de Bámián, etc. (portions des tribus Hazáras, Tátárs et Habash)	Bámián, Doáb et Rui	5'500
8. Hazáras du district de Balkh-áb, Dara Yúsúf et d'autres endroits du Turkistán afghán (fragments de tribus)	Dispersés, mais presque tous dans la région située entre Yák Walang et Mazár-i-Sharif	8'000
Total		132'000

Figure 7. Les principales sections tribales des Hazaras d'après Maitland (1891)

Maitland (1891: 287) en conclut que les Hazaras représentent une population d'environ un demi-million de personnes, dont 90'000 familles – soit 340'000 personnes – au Hazarajat[17], pour une densité d'environ 20 habitants par mille carré (un peu moins de 8 hab./km^2). Autrement dit, il considère que le Hazarajat couvre une superficie d'environ 44'000 km^2, mais il n'apparaît pas très clairement dans son texte quelles sont les limites qu'il

[16] Ridgway (1983: 228-229, repris dans Adamec 1991: 369) fournit une liste différente et moins exacte des tribus hazaras.

[17] Maitland comptabilise donc seulement 3,77 individus par famille.

attribue à la région (comme nous l'avons vu, on peut en effet considérer que la région couvre plus du double de cette superficie). Dans un texte plus ancien, Mountstuart Elphinstone (1992 II: 213) évalue le nombre de Hazaras entre 300'000 et 350'000.

Parmi les «Hazaras indépendants», Maitland (1891: 347) répertorie les tribus suivantes: Jirghai Usi Muhammad, Dáyah, Faoládi, Zaoli, Sultán Ahmad, Urusgán, Kalandar, Kolián, Dai Chopán (ou Khatai, ou Bábali), Dai Zangi Pitai (ou Southern Dai Zangi). L'auteur signale qu'une proportion importante des Shekh Ali est de religion sunnite, en particulier dans la basse vallée de Shekh Ali (province de Parwan). Selon lui, ils se sont convertis récemment sous la pression de leurs voisins afghans (1891: 384). Quant aux habitants de la vallée de Turkmen, il leur attribue une origine turkmène mais les considère intégrés aux Hazaras depuis fort longtemps (en tous les cas dès l'époque de Babur, au début du XVI^{e} siècle). Il mentionne la présence d'ismaéliens (qu'il définit comme chiites reconnaissant l'autorité de l'Agha Khan de Bombay) dans la vallée de la Surkhab ainsi que dans celle de l'Andarab, où ils se mêlent à des Tajiks, de plus en plus dominants vers l'amont (1891: 389, 392). Maitland signale également la présence de Tajiks vers Bághak (entre Jalmesh et Doab-e Mikhzarin) (1891: 386). Les Shekh Ali de Maitland apparaissent comme un groupe hétérogène. Dans cette région, la division entre sunnites, chiites et ismaéliens est plus importante que les affiliations tribales (Canfield 1973a et 1973b). Quant aux Tatars, ils vivent dans la basse et moyenne vallée de Kahmard, les Habash dans la région de Roy-e Doab. Ils sont sunnites et ne se considèrent pas comme Hazaras. Des Tajiks sont présents dans la région de Bamyan proprement dite, mais les Hazaras y représenteraient tout de même 80 % de la population (Maitland 1891: 395): les Khatai, les Faoládi, les Ditto, les Dai Zangi, divisés en de nombreuses sections (1891: 398).

Les Hazaras de la région de Ghazni nous intéressent plus particulièrement. Maitland dresse le tableau suivant de leurs affiliations tribales (1891: 377). Encore aujourd'hui, ces informations semblent largement pertinentes:

Tribus	**Lieu**	**Nombres de familles**
1. Jaghatu	A l'ouest de Ghazni, jusqu'à Náwar	8470
2. Muhammad Khwája	A Náwar, jusqu'à Karábágh vers le sud	3330
3. Chahár Dasta	Karábágh	1850
4. Jághuri	Haute vallée de l'Arghanbáb, à l'ouest de Karábágh, au sud-ouest de Náwar	6290
5. Faoládi de Málistán	A Málistán, au nord-ouest des Jághuri	2040
Total		21'980

Figure 8. Les principales tribus hazaras de la région de Ghazni d'après Maitland (1891)

Parmi les Jaghatu, Maitland recense les sections suivantes (1891: 361): Aludáni, Islám, Kataghán, Shákhá, Kimlut, Iliás, Biát, Khwája Míri, Kari Suf, Aishghi, Farash, Lághri, Kargháni, Ahmada, les plus nombreux étant les Aludáni (2500 familles), les Biát (1300) et les Kataghán (1000). Jaghatu est un regroupement géographique, c'est une étiquette qui ne correspond guère à la façon dont les intéressés se désignent eux-mêmes. Certaines sections distinguées par Maitland ne se considèrent pas vraiment comme hazaras, en particulier les Bayats (qui faisaient partie de la confédération Qizilbash et seraient venus d'Iran à l'époque de Nader Shah Afshar, au XVIII^{e} siècle) et les Qataghan (qui se disent Turcs originaires du nord de l'Afghanistan et qui sont partiellement des chiites akhbari[18]). Quant aux Alawdini de Nawur, ils prétendent descendre de Ala-ud-din, le souverain ghoride qui mit à sac Ghazni au milieu du XII^{e} siècle. Les Foladi constituent l'une des divisions d'origine des Hazaras, mais sont désormais éparpillés dans de nombreuses régions: Bámián (Dara Faoládi), Dara Yúsúf, Málistán, et la vallée d'Ujaristan (Ajrestan, province de l'Uruzgan) qui abrite le plus grand groupe (5000 familles).

Comparé aux environs de Ghazni, on voit que la population du district de Jaghori, dans le haut bassin de l'Arghandab, est plutôt homogène. Maitland (1891: 369-375) en fournit également la liste des sections tribales. Sans compter la section du *mir*, leur territoire est selon

[18] Les akhbari représentent le courant traditionnaliste du chiisme. Ils rejettent l'autorité des *mujtâhed* et ne reconnaissent que le Coran et les hadiths comme sources religieuses légitimes (Glassé 1989: 29-30). Pendant l'occupation soviétique, nombreux sont ceux qui parmi eux se sont affiliés au Harakat-e islami plutôt qu'aux partis pro-iraniens comme le Nasr ou le Sepa.

lui divisé en sept *dasta* («sous-districts»[19]); chacun est peuplé de trois à sept sections dirigées par un *mehtar*[20] et est habituellement dénommé d'après la principale.

Dastas ou sous-districts	**Sections**	**Lieu**	**Nombre de familles**
I. Ezdari	1. Khwája Ali	Aludán et Kharbed	400
(total 700 familles)	2. Bághochari	Kamrak et Surkhjui	300
II. Hájíbíní	1. Hájíbíní	Lomán	300
(total 750 familles)	2. Beg	Bárik	100
	3. Busaid	Lomán et Shahar-i Zaida	200
	4. Shoghla	Shoghla	150
III. Geri	1. Geri	Tezao et Nairun	400
(total 900 familles)	2. Angúrí	Angúrí	300
	3. Haidar	Saosang et Kadi	200
IV. Maska	1. Maska	Gazak et Tanachob	100
(total 1420 familles)	2. Átá	Maska et Sang-i Sulákh	300
	3. Oki	Udkol (Aokol?)	600
	4. Dámardah	Gulzár	100
	5. Khosha	Chalmadak	100
	6.Pátú	Pátú	120
	7.Bábá	Bábá	100
V. Kalandar	Sections non connues	Kalandar	1000
(total 1000 familles)			
VI. Sherdágh	Sections non connues	Sherdágh	500
(total 500 familles)			
VII. Pashé	Sections non connues	Pashé	800
(total 800 familles)			
VIII. La section du Mír	Álam Beg	Sang-i Másha	100
(total 220 familles)	Zardak	Zardak	120

Figure 9. Les principales sections tribales de Jaghori d'après Maitland (1891)

Il m'a été impossible de vérifier cette liste. Les informations obtenues auprès de gens de Jaghori sont largement confirmées par celles que fournit le chercheur hazara Mohammad Isa Gharjestani (1989). On peut distinguer quatre branches principales subdivisées de la façon suivante:

[19] Selon le dictionnaire du Center for Afghanistan Studies, *dasta* signifie «a group of people» (1993: 363).
[20] Selon le même dictionnaire, *mehtar* signifie «chief, head, leader» (1993: 715).

1) Les Baighani ou Âta, qui comprennent les sections suivantes: Oqi (dont fait partie le lignage des *mir*[21]), Maska, Bâbâ, Dahmarda[22], Yâr Mohammad et Khosha.

2) Les Yazdari ou Ezdari: Sa'id Ahmad, Allâhudâl, Khwâja Ali, Mirdâd.

3) Les Bâghocari: Busayd, Khodâdâd, Bâya, Lomo (ou Lumân).

4) Les Gari: Dolsha, Dâwud, Zerak, Haydar.

D'autres groupes présents dans la région ne sont pas affiliés directement au groupe tribal de Jaghori et sont considérés comme d'origine distincte:

5) Les Qalandar[23] (réfugiés venus à la fin du XIX^{e} siècle de Day Chopan et d'Arjestan).

6) Les Pashi (présents dans les districts de Jaghori et de Malistan et considérés par beaucoup comme issus d'un groupe de Pachtounes assimilés par les Hazaras).

Dans tout le district de Jaghori, on trouve en outre des populations supposées descendre de la tribu pachtoune des Shamulzay. Dispersées, elles n'ont pas la cohésion territoriale des Pashi et se sont fondues dans la population hazara. Comme nous allons le voir par la suite, c'est le cas de l'un des lignages de Dahmarda.

Il est difficile de recueillir des tableaux convergents. La désorganisation du système tribal des Hazaras après leur défaite face à Abdur Rahman ne peut pas rendre compte à elle seule de ces décalages. Les affiliations sont extrêmement mobiles et suivent les vicissitudes de l'histoire; elles reflètent les conditions politiques du moment, les migrations et les absorptions d'un groupe par un autre. Plusieurs informateurs ont ainsi placé les Busayd et les Lumân parmi les Gari, au sein desquels d'autres groupes sont parfois mentionnés, tels que les Anguri ou les Dawlatshâh. Une autre section, celle des Hecha, est souvent comprise dans les Ata. Il est donc impossible de dresser une typologie complète et univoque des *qawm* de Jaghori. Il est vain de vouloir trouver une systématique, un emboîtement de niveaux et d'affiliations exemptes d'ambiguïté. Les informations fournies par diverses personnes ne concordent que rarement et chercher à imposer un ordre arbitraire au sein de cette variété de versions en privilégiant l'«ordre» sur la «signification» ne rend pas justice à la complexité des relations sociales (Tapper R. 1988, 1989).

[21] Selon tous mes informateurs de Jaghori, les *mir* sont issus de la section des Oqi.

[22] Gharjestâni (1989) écrit Day Marda.

[23] *Qalandar* signifie «wandering dervish» selon le dictionnaire du Center for Afghanistan Studies d'Omaha (1993: 574).

Dahmarda: territoire, population et économie

Le Hazarajat est un territoire montagneux qui culmine à plus de 5000 mètres. Le climat y est rude: en hiver, les chutes de neige peuvent isoler certains villages pendant plusieurs semaines; les étés sont doux, mais courts. Comme nous l'avons vu, la région est densément peuplée par rapport aux conditions climatiques, à l'altitude et à la nature des sols. La pression démographique élevée est à l'origine d'un flux migratoire ancien. Les Hazaras installés au sud de la chaîne du Koh-e Baba (Day Zangi, Day Kundi, Behsud, Ghazni) sont des paysans sédentaires. Ceux qui sont établis immédiatement au nord (entre Yakawlang et Bamyan) ont un mode de subsistance où l'élevage joue un rôle plus important (Schurmann 1962: 112). Contrairement aux franges méridionales du Hazarajat, on y distingue l'établissement d'altitude, *aylâq*, et le village permanent *qišlâq* (Huwyler et Meyer 1979: 25-26, 45).

Chaque lopin de terre cultivable est utilisé. Blé, orge, maïs, pommes de terre, fèves, oignons, carottes, navets, trèfle, luzerne sont cultivés sur les terres irriguées. Sur les versants des montagnes, la culture sèche est également pratiquée. Quelques vergers égayent le paysage (mûriers, pommiers, abricotiers, noyers, amandiers, etc.). Les peupliers fournissent du bois de construction.

Au sud de la région, le district de Jaghori est relativement ouvert vers l'extérieur. Il occupe la haute vallée de l'Arghandab. D'altitude élevée (entre 2000 et 3600 mètres environ), la région n'a pourtant pas un terrain particulièrement accidenté. Les faibles précipitations (environ 300 mm par année; Geokart 1984) rendent l'agriculture difficile. Dahmarda est situé dans une petite vallée, affluente de la rive gauche de l'Arghandab, qui tourne le dos au reste du district. La vallée est située à environ 32°51' de latitude nord et 67°25' de longitude est. Elle est dominée par des montagnes qui culminent à 3142 mètres au nord et à 3038 mètres au sud. En aval (ouest), elle est fermée par des gorges, alors qu'en amont, elle s'évase pour former un bassin assez ample dont l'altitude oscille entre 2400 et 2500 mètres (Gazetteer of Afghanistan 1985, vol. 6, carte VI-18-A au 1 : 300'000)[24]. Les dénivellations ne sont donc pas très importantes. Comparé au reste du district de Jaghori, Dahmarda est pauvre en eau et en arbres. La principale piste carrossable emprunte le col de Rasana, situé à près de 2700 mètres au sud-est du bazar, et rejoint le district de Gelan (zone de peuplement pachtoune, surtout de la tribu des Taraki). De là, on peut descendre vers la vallée du Tarnak et rejoindre

[24] Voir aussi les cartes préparées par les Nations Unies à partir des cartes de l'USDMA au 1 : 100'000 (ProMIS-UNDP/FAO 1999-2000), ainsi que celles au 1 : 253,440 publiées par le Surveyor-General of India (1941-42). Dahmarda y apparaît sous le nom de Gilzâr (carte I-42 T).

la route reliant Kaboul à Kandahar ou remonter vers le reste du district de Jaghori (par Hutqol). Deux autres mauvaises pistes débouchent sur la vallée de l'Arghandab (province de Zabul): la première passe par le col de Qâro, qui se trouve au sud à un peu plus de 2500 mètres; la seconde suit le cours de la vallée à l'ouest. Un chemin muletier conduit de Qarqol à Râsh et Pâtu par le nord-ouest.

Figure 10. Dahmarda

J'ai relaté mon arrivée à Dahmarda en automne 1995 dans mon journal de terrain du 11 octobre 1995:

Après avoir passé le col de Rasana, au pied duquel s'étend le bassin de Dahmarda presque dénué d'arbres, nous arrivons rapidement à la maison de Mardan Ali, l'une des premières sur la piste. Quelques femmes se trouvent dans les parages: elles s'approchent de

Mardan Ali et les formules de politesse habituelles sont échangées. Les jeunes baisent rapidement la main droite de Mardan Ali, qui – quant à lui – passe affectueusement l'autre main sur leurs têtes. Lorsqu'il s'agit d'une femme plus âgée, c'est lui qui s'incline avec respect.

Nous pénétrons dans le awli *[maison avec cour]: de hauts murs, une porte irrégulière en bois, une petite cour intérieure, les enclos pour chèvres, moutons et vaches (avec les mangeoires aménagées directement dans les murs) et – à l'étage – l'habitation. Celle-ci est séparée en deux: à gauche la famille de Mardan Ali; à droite les parents, la famille de Aziz Azizi, ainsi que celle de Mohammad Ali qui est en Iran en ce moment. En tout, il y a environ vingt personnes qui vivent dans ces lieux.*

Nous allons dans la pièce principale du logement de Mardan Ali. Elle est légèrement surélevée et communique avec la cuisine attenante par une porte basse: parfois, je vois un bras ou furtivement une tête qui se penche pour guigner dans ma direction. L'aménagement est simple mais fonctionnel: des gelim *[tapis tissés] sur le sol, des* tošak *[minces matelas molletonnés] sur les côtés, deux ou trois caisses en fer blanc dans une alcôve directement aménagée dans le mur en pisé; sur les murs, quelques photographies (on m'explique qu'il y a les deux frères de Mardan Ali, Mohammad Ali et Aziz Azizi ainsi que de Ramazan Ali, leur* bace kâkâ *[FBS] tué au combat il y a quatre ans).*

J'ai la surprise de voir plusieurs femmes se présenter: elles se serrent les unes contre les autres de l'autre côté de la pièce et lorgnent timidement vers moi tout en échangeant des salutations avec Mardan Ali. Il me les présente brièvement sans dire leurs noms (par la relation de parenté: «la femme de mon kâkâ *[FB]», «la femme de mon frère»…), il y a également sa sœur, complètement enveloppée dans un voile blanc à fleurs, et sa mère. Je me sens scruté, mais le visage des femmes reste couvert, à part celui de la mère de Mardan Ali, qui semble plus hardie et communicative que les autres: elle me parle directement en pouffant, mi-gênée, mi-excitée. Lorsque je lui réponds en la regardant, elle se met pudiquement la main devant le bas du visage. Mardan Ali distribue abondamment de l'argent aux enfants et aux femmes: 1000 afs (environ 0,25 $) aux premiers et jusqu'à 4000 (environ 1 $) aux secondes. Soudain, un voisin arrive et les femmes disparaissent comme un souffle.*

Plus tard dans la soirée, je fais la connaissance des hommes. Abdul Karim, le fils de Mardan Ali, un adolescent à l'esprit éveillé, Aziz Azizi, le frère, Mohammad Akbar, le père, et Akram Ali, le kâkâ *(tous les deux sont plutôt grands et minces, contrairement à Mardan Ali et à son fils qui sont trapus), ainsi que Mohammad Hasan, le* bace kâkâ*, qui louche horriblement mais se montre jovial. Lorsque Mardan Ali salue un aîné, ils se font l'accolade*

puis Mardan Ali pose son front sur l'épaule de l'autre. Les pairs se prennent dans les bras de façon soutenue et s'embrassent avec effusion sur les joues. Quant à moi, certains me serrent chaleureusement la main, d'autres me prennent franchement dans leurs bras et me soulèvent presque du sol.

La population se répartit entre quatre cent cinquante et cinq cent ménages (*xâna*), soit entre 3000 et 3500 habitants, qui résident dans une quarantaine de petits hameaux (*qaria* ou *âğel*), regroupement assez lâches d'habitations. Plus de deux cent familles de Dahmarda sont par ailleurs établies à Quetta. En Iran, il y aurait plus de trois cent cinquante travailleurs célibataires et une vingtaine de familles, soit environ cinq cent personnes. Il s'agit d'une population extrêmement mobile, mais si les individus se déplacent très fréquemment, leur nombre total doit rester relativement stable. Dans son ensemble, le *qawm* de Dahmarda comporte donc entre 4700 et 5500 personnes se répartissant *grosso modo* de la façon suivante: 64 % à Jaghori; 26 % à Quetta; 10 % en Iran.

L'économie dépend essentiellement de la pratique de l'agriculture irriguée et de l'apport financier des hommes qui vont travailler dans les mines de charbon des environs de Quetta (Pakistan) ou comme manœuvres en Iran (voir chapitres 6 et 7). Au XIX^{e} siècle déjà, poussés par la pauvreté, de nombreux Hazaras se rendaient en hiver vers les villes des basses terres pour s'engager comme portefaix (Burnes 1986: 175). Avant le coup d'Etat communiste de 1978, selon Huwyler et Meyer, les migrations saisonnières pouvaient concerner de 30 à 50 % des hommes des villages les plus pauvres. Des migrations temporaires conduisaient de nombreux habitants des provinces centrales de l'Afghanistan vers les grandes villes et les principales régions agricoles du pays. Plusieurs auteurs mentionnent l'importante colonie originaire de Jaghori à Quetta (Etienne 1972: 211; Canfield 1976: 116; Huwyler et Meyer 1979: 22-23).

A Dahmarda, l'habitat est dispersé[25]. En aval, la vallée est encaissée et les maisons n'ont que rarement des enceintes. En amont, le paysage s'élargit. Les demeures se font plus vastes et sont entourées de hauts murs de pisé (*qal'a*). C'est là que se trouvent les principaux lieux communautaires: la mosquée et l'école nouvellement aménagée par une ONG locale, ainsi que le bazar, constitué d'environ soixante-dix boutiques[26]. Il n'est guère actif et il y a rarement plus d'une douzaine de boutiques ouvertes en même temps; les artisans sont absents, si l'on excepte deux forgerons, un menuisier, ainsi que le meunier.

[25] Dans les zones de peuplement pachtoune (Taraki, mais aussi Kakar, Kharuti et Andar) entourant Dahmarda, l'habitat est plus groupé: il y a de véritables villages avec des rues séparant les hauts murs des maisons.

[26] L'achat d'une boutique au bazar de Dahmarda revient à environ 400 $.

Chaque famille possède un petit nombre de moutons et de chèvres et parfois une ou deux vaches. En été, un berger (*copân*, *copo* en hazaragi) conduit les troupeaux dans les montagnes avoisinant les villages. Contrairement à ce qui se pratique sur les hauts plateaux du nord du Hazarajat, les familles ne résident pas pendant de longues périodes dans des hameaux d'altitude.

La base de l'alimentation est le pain (*nân*), le plus souvent cuit sur une mince plaque de métal (*tawâ*), plus rarement dans un four d'argile enterré (*tandur*). On le consomme trempé dans un brouet clairet (*šurwâ*) préparé avec de la viande séchée de mouton (*qadid*). Les fruits (consommés frais ou séchés), ainsi que les produits laitiers apportent un complément nutritif apprécié. A partir du yogourt (*mâst*) sont fabriqués le beurre (*maska*) et le babeurre (*duğ*). Une fois filtré, séché et durci, ce dernier donne le *qrut*, masse de caséine pure. Encore fraîche et molle, cette préparation est nommée *caka*.

Les terres sont classées selon leur affectation:

– *zamin-e âbi*: les «terres irriguées», aménagées en terrasses horizontales (*pati*), séparées par de petits remblais;

– *zamin-e lalmi* ou *dayma*: les «terres non irriguées» où l'on pratique l'agriculture pluviale (les rendements sont plus faibles, mais les produits ainsi obtenus – surtout du blé – sont considérés de qualité supérieure);

– *carâgâh* («pâturage») ou plus rarement *zamin-e 'alafcar* (de *'alaf*, «fourrage»): les «pâturages», dont l'usage est réservé à un individu ou plus souvent à un groupe (par exemple les habitants d'un hameau);

– *zamin-e omumi*: les «terres communes»; chacun peut les utiliser, y récolter les fruits sauvages, faire paître ses troupeaux et prélever du fourrage (*'alaf* ou, à Jaghori, *beda*) et des broussailles (*buta*) qui servent de combustible (un autre combustible est constitué par de la bouse de vache mélangée avec de la paille et séchée sous forme de galette que l'on nomme *calma* en hazaragi). A Dahmarda, toutes les terres ont été réparties. Certains pans de montagne réservés aux habitants d'un hameau précis pour la collecte de fourrage peuvent néanmoins être ouverts à tous comme pâturages.

L'agriculture pluviale est peu pratiquée à Dahmarda. La famille de Mardan Ali ne possède par exemple pas de terres *lalmi*[27]. L'irrigation se fait grâce à des conduits souterrains, les *kârez*, qui vont capter l'eau des nappes phréatiques, et de rigoles à ciel ouvert, les *juy*, qui récupèrent l'eau des rivières ou continuent un *kârez*. Dans l'ensemble de la vallée, on compte

[27] L'agriculture pluviale est surtout répandue dans les régions les plus élevées du Hazarajat (Day Kundi; Lal-wa-Sarjangal; Yakawlang; Panjab; Waras; Behsud; Nawur).

une centaine de canaux d'irrigation. Lorsqu'un *kârez* est construit, la terre irriguée ainsi créée est partagée entre les participants, de même que les droits d'eau, qui suivent un cycle précis (*nobat*). Ils sont transmis et divisés de génération en génération. Mais ces répartitions ne sont pas simples, car il ne suffit pas de diviser les surfaces et le nombres d'heures d'eau, il faut aussi prendre en compte la rentabilité de chaque lopin de terre et le débit des canaux. Le nombre d'heures des différents ayants droit s'exprime en *roz* («jour») et en *šab* («nuit»), ce qui correspond respectivement à douze et à vingt-quatre heures à Jaghori. Il n'y a pas de *mirâb*, de notable responsable de la distribution.

Les terres se répartissent selon l'origine des titres de propriété, elle-même liée à la mémoire lignagère (beaucoup de *kârez* sont censés dater de l'époque de la fondation de Dahmarda, supposée remonter à plusieurs centaines d'années):

– *zamin-e ersi* (*ers*: «héritage»): les «terres héritées» en ligne paternelle des ancêtres fondateurs (ceux qui les ont aménagées pour l'agriculture irriguée et ont construit les *kârez* attenants);

– *zamin-e ahiâi* (*ahiâ*: «renaissance, restauration, réanimation»): les «terres aménagées» par un individu ou un groupe d'individus; par son travail, il en acquiert la propriété (avalisée par la communauté);

– *zamin-e zarxarid* (ou plus rarement *zamin-e xaridâri*): les «terres achetées» (de *zar*, «or» et de *xaridan*, «acheter»), nommées ainsi même si l'acquisition remonte à plusieurs générations.

Les bornes de propriété (*paršud-e zirâ'at*) ne sont que de simples pierres prises dans le sol que rien ne distingue des voisines. En théorie, en achetant la terre, on achète également les droits d'eau qui sont liés. Toutefois, si la propriété privée est très importante dans cette société de paysans sédentaires, la terre n'est pas considérée comme un bien marchand. Vendre un lopin sans en parler préalablement aux membres de sa parenté paternelle est une transgression grave. Si un individu se hasardait à le faire, ses parents auraient un droit de préemption. Il est en tous les cas exclu qu'une personne venant de l'extérieur en fasse l'acquisition.

Les propriétés sont en général de petites dimensions. Habituellement, les superficies agricoles ne sont pas exprimées par des unités de surface, mais par la quantité de semences nécessaires – par exemple en *man* (57,344 kg) – ou par le temps de travail qu'elles requièrent (pour les labours ou pour les moissons). Mes informations sur Jaghori concordent avec celles que Schurmann fournit pour Yakawlang (1962: 153-154): en moyenne, les familles possèdent

environ six *jerib* de terres irriguées (un *jerib* équivaut à 0,2 hectare)[28]. A Dahmarda, seules quelques riches familles ont vingt ou trente *jerib*.

A Jaghori, trois types d'accords peuvent exister entre le propriétaire de terres agricoles et le cultivateur:

– *gerâwi*: «prêt sur gage», on verse une certaine somme au propriétaire et l'on utilise les terres (ou la maison) à son propre bénéfice (le propriétaire doit rembourser le prêt pour acquérir à nouveau l'usage de son bien);

– *ejâradâri*: «affermage» (de *ejâra*, «bail, concession»); indépendamment des quantités produites d'année en année, le fermier paie un loyer fixe, défini dans le contrat (le plus souvent, il s'agit de produits de la terre, mais parfois aussi d'argent), et conserve le surplus;

– *dehqâni*: «métayage», le cultivateur (*dehqân*) doit remettre une certaine proportion des produits agricoles au propriétaire.

La division des récoltes selon le principe des cinq facteurs (la terre, l'eau d'irrigation, les semences, les animaux de trait pour le labourage, le travail physique) en usage dans le nord de l'Afghanistan (Centlivres 1970: 139) semble inconnue à Jaghori comme ailleurs au Hazarajat. Selon ce système de répartition, un paysan qui n'a que sa force de travail ne devrait toucher qu'un cinquième des récoltes. A Dahmarda, on évolue dans un monde d'interconnaissance et de proximité. Le cultivateur est souvent un parent ou un voisin du propriétaire; il rend service à ce dernier en s'occupant de ses terres pendant qu'il s'est absenté au Pakistan, en Iran ou ailleurs. Selon l'usage en vigueur, il garde un quart des récoltes et en remet les trois quarts au propriétaire (qui est presque invariablement celui qui fournit aussi l'eau d'irrigation ainsi que les semences). C'est de loin le système auquel les gens qui s'absentent font le plus souvent appel. Ils confient leurs terres à des parents ou à des voisins; les deux partis sont bénéficiaires tout en resserrant les liens qui les unissent malgré l'éloignement. Il n'est d'ailleurs pas rare que la personne absente à l'étranger avec sa famille ne demande rien aux proches qui s'occupent de ses terres dans le village d'origine. Les choses se passent de façon très informelle, car les relations s'insèrent dans un cycle non marchand de cadeaux et de services.

Les travaux des champs se répartissent selon les saisons. Au printemps (*bahâr*: mois de *hamal* – qui correspond au premier mois du zodiaque, celui du Bélier –, *sawr* – Taureau – et *jowzâ* – Gémeaux), on aplanit les lopins de terre irriguée, on laboure (*qolba kardan*), on taille les arbres et on dégage les canaux. On sème (*kešt kardan*) les pommes de terre, l'orge et le maïs. L'été (*tâbestân*: mois de *saratân* – Cancer –, *asad* – Lion – et *sumbula* – Vierge) est

[28] Dans une étude d'une grande précision, Johnson estime quant à lui qu'à Behsud les familles n'ont en moyenne que 1,7 *jerib* de terre irriguée et 1,26 *jerib* de terre pluviale (2000: 16).

consacrée à la récolte (*xarman kardan*) du blé semé l'année précédente, ainsi que des pommes de terre et de l'orge; on cueille les abricots et les mûres; on coupe la luzerne pour l'hiver. A l'automne (*termâh* ou *xazân*: mois de *mezân* – Balance –, *aqrab* – Scorpion – et *qaws* – Sagittaire), on sème le blé pour l'année suivante, on cueille les pommes puis les amandes. L'hiver (*zemestân*: mois de *jadi* – Capricorne –, *dalu* – Verseau – et *hut* – Poissons) est le moment où l'on profite de faire les travaux d'entretien des *kârez* et des *juy*. On est relativement libéré des travaux agricoles, c'est donc le temps fort de l'émigration saisonnière vers le Pakistan[29].

Le blé est le principal produit agricole. Il en existe deux sortes sur les terres irriguées: le blé de printemps (*gandom-e bahâri*) et le blé d'automne (*gandom-e termâhi*). Ce dernier est le plus commun à Jaghori. Pour profiter de l'apport en eau constitué par les neiges hivernales, il est semé en octobre (après une bonne période d'irrigation intensive de sept à dix jours) et récolté en juillet ou en août. Le blé de printemps est surtout cultivé dans les zones élevées du centre et de l'ouest du Hazarajat où l'agriculture pluviale est également pratiquée. Le blé de printemps et le blé non irrigué sont plantés en avril et moissonnés avant l'arrivée des grands froids. La production des surfaces irriguées peut se monter à 1500 kg de blé par hectare lorsque les conditions sont bonnes, mais elle chute souvent à 800 kg. Les champs non irrigués donnent au maximum 600 à 700 kg de blé par hectare[30]. Selon mes données, le rendement est de dix à vingt fois la semence en fonction des conditions et du type d'agriculture pratiquée (dans les régions qui ont le climat le plus rude, il n'est parfois que de deux ou trois).

On trouve d'autres produits de consommation plus limitée. L'orge (*jaw*) est semé entre avril et mai et récolté en août (il est essentiellement utilisé pour nourrir le bétail). Le maïs (*jawâri*) est très rare à Jaghori, car il a besoin de beaucoup d'eau. Son cycle agricole correspond à celui de l'orge. Les pommes de terre (*kacâlu*), également peu répandues à Jaghori, sont plantées au printemps et récoltées fin août. Les navets (*šalğam*) sont plantés en août et récoltés entre octobre et novembre pour l'hiver. Les oignons (*pyâz*) sont plantés au printemps et récoltés en août. Les tomates (*badenjân-e rumi*) sont également plantées au printemps et cueillies en août. Les carottes (*zardak*), de petite taille et de couleur jaune, sont très appréciées. Différentes sortes de haricots et de fèves sont également cultivées: *lubiâ*, *mâš* et *mušung*.

Il existe également des plantes fourragères. Le trèfle (*šaftal*), qui est annuel, est planté fin août et récolté après l'hiver, à la fin du mois de mars, pour être consommé frais par le

[29] Pour toutes les questions agricoles, voir Humlum (1959: 163-222).

[30] Ces chiffres sont globalement peu différents de ceux des années soixante (Etienne 1972: 278-279).

bétail. La luzerne (*rešqa*), qui est pérenne, est semée pour une longue période (entre six et seize ans suivant les conditions); on peut la couper plusieurs fois par année. Comme deux autres plantes fourragères nommées *kulul* et *šaxal*, elle est séchée pour nourrir le bétail pendant l'hiver.

La vigne et les vergers (*bâğ*) sont particulièrement soignés. Les abricots (*zardâlu*) sont cueillis fin août, juste avant le blé, les fruits du mûrier (*tut*) en juillet et les pommes (*seb*) en octobre; le raisin (*angur*) est vendangé fin septembre. Les amandes (*bâdâm*) sont cueillies entre fin septembre et début octobre. Suite à la cueillette, qui marque la fin des gros travaux agricoles, nombreux sont les paysans de Jaghori qui partent travailler quelques mois dans les mines de charbon de la région de Quetta (voir chapitre 4) tout en emportant quelques sacs d'amandes qu'ils vont vendre sur place pour financer leur trajet. Il s'agit donc d'un produit agricole très important, le seul à constituer une source de numéraire, car il peut être conservé, transporté et vendu facilement. Entre les arbres, on plante parfois du blé ou du trèfle. Outre les arbres fruitiers, il y a des peupliers (*'ar'ar*) et deux sortes de saules (*šâbed* pour le bois de cuisson et de chauffage, *surxbed* pour le bois de menuiserie). Comparé au reste du district de Jaghori, Dahmarda est toutefois pauvre en arbres.

Prenons le cas de Mardan Ali. Contre son gré, son père avait l'intention de le marier à la fille de son frère. Esprit indépendant et batailleur, Mardan Ali s'est enfui de Dahmarda encore adolescent au début des années soixante-dix. Il a passé plusieurs années au Pakistan et a même travaillé quelque temps dans des plantations au Bangla Desh avant de s'engager dans l'armée pakistanaise puis dans la résistance afghane à l'envahisseur soviétique. De retour à Dahmarda, il a demandé et obtenu sa part d'héritage du vivant de son père.

En 1996, il a deux fils et quatre filles. Bien qu'il passe lui-même le plus clair de son temps à travailler dans les mines de charbon de la région de Quetta (Pakistan), sa famille vit dans le hameau de Chaghl-e Sang[31], qui regroupe environ deux cents personnes réparties en vingt-neuf maisons. Mardan Ali a reçu un peu plus de deux *jerib* de terre irriguées de son père et a obtenu quatre *jerib* supplémentaires de terres non aménagées. Il a en outre quelques arbres fruitiers, en particulier des amandiers. Il reçoit de l'eau de deux *kârez*: Takht-e Sang-e Bâlâ ou Nula (deux *šab*, soit 48 heures sur un cycle de huit jours); Takht-e Sang-e Pâyn (deux *šab* et demi, soit soixante heures, tous les douze jour). En 1996, étant le plus souvent à Quetta, il utilise les services d'un *dehqân*, alors que son fils aîné, 17 ans, tient une boutique au bazar. La famille possède huit moutons confiés à un berger. En 2001, la situation a changé. Sa

[31] Littéralement «Cliquetis de la pierre».

famille l'a rejoint à Quetta, il a vendu la boutique et les bêtes et confié ses terres à son frère Aziz Azizi. Celui-ci conserve la totalité des produits.

Le père de Mardan Ali, Mohammad Akbar, n'a pas encore divisé les terres entre ses deux autres fils (les filles ne reçoivent pas de biens immobiliers). Ensemble, ils ont un peu plus de quatre *jerib* et touchent l'eau de trois *kârez*, dont quarante-huit heures tous les dix jours au *kârez* de Qockâr-e Pâyn, qui est partagé par seize familles, soit une centaine de personnes.

Quant à Akram Ali, le demi-frère de Mohammad Akbar, il a 65 ans et vit avec sa femme, son fils aîné Mohammad Hasan, l'épouse de ce dernier et leur jeune fils, ainsi que deux filles non mariées. Son autre fils, Mohammad Husayn, travaille en Iran d'où il envoie ses économies. Ils possèdent cinq *jerib* de terres irriguées, soit environ un hectare, et ont des droits d'eau sur sept *kârez*: 6 heures (*nim-roz*) sur un cycle de huit jours au Qockâr-e Bâlâ; 6 heures tous les dix jours au Qockâr-e Pâyn; 24 heures (*yak šab*) tous les dix jours au Peshbughundi-ye Bâlâ; 24 heures sur un cycle de dix jours également au Peshbughundi-ye Pâyn; 12 heures (*yak roz*) tous les dix jours au Lukh; 36 heures tous les douze jours à Takht-e Sang-e Pâyn; 24 heures tous les huit jours à Takht-e Sang-e Bâlâ[32].

En 1996, leur récolte d'amandes s'est montée à un peu plus de 2000 kg. Le fils aîné, Mohammad Hasan, va se rendre à la frontière pakistanaise (Wesh) pour les vendre. Il espère en obtenir 8'000'000 afs, soit environ 2000 $ (voir chapitre 7). Il pourra alors rembourser les dettes contractées pour la construction d'une nouvelle maison, dans laquelle ils viennent d'emménager (1'500'000 afs à Mardan Ali et 2'000'000 afs à d'autres personnes). Les autres produits ne sont pas commercialisés et sont consommés par la famille: un peu plus de 800 kg de blé (ils doivent en acheter une quantité équivalente au bazar pour se nourrir), un peu d'abricots (autour de 14 kg), des carottes, des navets, ainsi que des plantes fourragères (luzerne et trèfle).

La famille possède quatorze moutons et trois chèvres. En été, ils abattent environ un mouton par mois. Ils font sécher la viande en suspendant simplement les demi-carcasses et la cuisent au fur et mesure selon leurs besoins. Pendant l'hiver, ils ne tuent que deux moutons, complétant leur alimentation avec des carottes et des navets. Les vaches et les bœufs restent toute l'année près des habitations. En revanche, en été, les moutons et les chèvres, qui ne

[32] Ces *kârez* ont des noms savoureux qui méritent d'être traduits: *Takht-e Sang-e Bâlâ* et *Takht-e Sang-e Pâyn* signifient respectivement «la pierre plate du haut» et «la pierre plate du bas», *Qockâr-e Bâlâ* et *Qockâr-e Pâyn*, «le bélier du haut» et «le bélier du bas». Quant à *Peshbughundi-ye Bâlâ* et *Peshbughundi-ye Pâyn*, leurs noms dérivent de *buğund*, «rond, arrondi» et de *peš*, «avant devant», d'où «devant la colline ronde du haut» et «devant la colline ronde du bas». *Lux* est le jonc et *nula* est le bec d'une théière ou de tout autre récipient. (Mes remerciements vont à M. Akbar Shahristani qui m'a fait bénéficier de son savoir.)

donnent du lait qu'au printemps, sont emmenés chaque jour pâturer en montagne par un berger de Chaghl-e Sang. Chaque soir, selon un cycle proportionnel au nombre de bêtes, les vingt-neuf familles du hameau lui offrent à tour de rôle le repas: pour quatre bêtes gardées, chaque famille doit un repas au berger. En outre, chaque propriétaire donne une contribution d'un demi-*ser*[33] de blé (3,5 kg) par bête pour la saison[34]. En hiver, les moutons et les chèvres restent dans des enclos et sont nourries avec des plantes fourragères.

La famille d'un de leur parent, Mohammad Ayub, vit plus bas dans la vallée. Elle possède quatre *jerib* de terres irriguées et un *jerib* de vergers. Les terres sont divisées en trois parts: (1) le blé; (2) les terres en friche préparées pour le blé de l'année suivante; (3) les plantes fourragères (en particulier la luzerne et le trèfle). On effectue une rotation toutes les années. La famille possède une vache (*gaw*), qui fournit 2,5 kg de lait à chacune des trois traites quotidiennes, ainsi qu'un bœuf pour labourer, onze moutons (trois sont tués par hiver), un veau, une chèvre, une quinzaine de poules et deux coqs. Les amandes (qui peuvent se vendre 23'000 afs – environ 5,75 $ – par *ser* au bazar d'Anguri) et les abricots secs sont les seuls produits à entrer dans le circuit commercial. Tous comptes faits, la famille doit acheter du blé et du fourrage. En effet, la production ne couvre pas la consommation annuelle; Mohammad Ayub et ses frères doivent donc acheter du blé au bazar (environ 5800 afs – 1,45 $ – par *ser* en 1995).

La famille ne possède des droits d'eau que sur un seul *kârez*: vingt-quatre heures (*yak šab*) tous les douze jours. Le père est mort et l'un des frères est porté disparu depuis le début de la guerre. Il serait impossible de diviser les terres, puisqu'elles devraient être partagées entre les quatre frères (y compris le disparu qui a laissé un fils), ce qui signifierait six heures d'eau tous les douze jours... quantité trop insignifiante pour assurer de bonnes récoltes. Même si nominalement, chaque membre masculin de la famille possède un lopin précis, les terres restent donc exploitées collectivement. Les frères diversifient leurs occupations et l'argent est mis en commun (l'un des frères, qui travaille pour une ONG locale, donne un tiers de son salaire pour le fils du disparu qui effectue des études au Pakistan, alors que l'aîné s'occupe des terres). Les frères sont scolarisés et ont longtemps vécu à Kaboul. Sous la pression des circonstances, ils ont conservé la famille indivise comme unité économique de base. Ce choix n'est pourtant pas le seul possible et il existe de nombreux cas où la famille est divisée, même lorsque le père est encore vivant (comme nous l'avons vu dans le cas de Mardan Ali).

[33] C'est le *ser* de Kaboul qui est utilisé à Jaghori; il équivaut à environ 7 kg.

[34] En d'autres lieux, le système est différent. Il n'y a pas de berger attitré; chaque famille possédant des bêtes envoie à tour de rôle l'un de ses membres pour garder le troupeau.

L'économie du district de Jaghori repose essentiellement sur l'agriculture, mais il ne faut pas négliger le poids des échanges commerciaux. Malgré ou peut-être grâce à l'isolement du Hazarajat, le commerce avec le Pakistan s'est beaucoup développé au cours des vingt années de guerre. En marge des principales zones de combat pendant l'occupation soviétique, la région est devenue le refuge de nombreuses activités marchandes. Situé aux confins méridionaux du Hazarajat, Jaghori a en particulier connu un développement tout à fait remarquable: protégée par des montagnes tout en étant proche de la grande route menant de Kaboul à Kandahar, la région est devenue l'un des débouchés principaux du Hazarajat vers le sud, comme en témoignent les grands bazars de Sang-e Masha et d'Anguri. Avec ses quelque soixante-dix boutiques, et bien que les activités n'y soient pas très intenses, celui de Dahmarda semble disproportionné par rapport à la population. On y trouve des produits manufacturés (marmites, tissus, savon, etc.) et alimentaires (riz, huile de cuisson, thé, sucre, etc.) en provenance de l'étranger, en particulier du Pakistan et de l'Iran, mais aussi de l'ex-Union soviétique. Relativement ouvert sur l'extérieur, entretenant des contacts réguliers avec la ville pakistanaise de Quetta, le district de Jaghori a joué un rôle particulièrement important dans la constitution des vastes circuits transnationaux, migratoires et commerciaux, mis en place par les Hazaras. Jaghori est une région développée par rapport au reste du Hazarajat, en particulier les zones intérieures comme Shahristan ou Lal-wa-Sarjangal. Les mouvements de va-et-vient y sont intenses, le commerce actif et les routes nombreuses (même si aucune n'est asphaltée). En aucun cas, la situation de Jaghori ne peut être considérée comme représentative de l'ensemble Hazarajat.

Aucune boutique des bazars d'Anguri, de Sang-e Masha ou de Dahmarda n'est tenue pas un Pachtoune. En 1995, ceux que l'on voit dans la rue ne font que passer pour leurs affaires. Néanmoins, malgré les combats intercommunautaires qui ont fait rage au début des années quatre-vingt-dix, et même s'il n'y a pas d'intermariages ni de résidence commune, Pachtounes et Hazaras se rendent visite et entretiennent des relations relativement régulières. A part lorsque les combats ont été particulièrement intenses, la guerre n'a pas empêché pas les flux migratoires et commerciaux.

La famille et le mariage

Comme les groupes qui les entourent, les Hazaras sont de filiation patrilinéaire (un individu appartient au lignage de son père; les membres d'un lignage se considèrent comme descendants du même ancêtre masculin) et de résidence patrilocale (après les noces, la jeune épouse vient vivre avec son mari dans la maison des parents de celui-ci; il est fréquent que tous les fils vivent sous le toit de leur père). Le mariage entre cousins est très pratiqué, mais il n'existe pas de véritable préférence pour le mariage entre un homme et sa cousine parallèle patrilatérale. Des stratégies parallèles de diversification des alliances existent d'ailleurs, parmi les *sayyed* (Kopecky 1982: 94-95) comme dans l'ensemble de la population. D'une façon générale, l'endogamie villageoise et ethnique est très marquée. Les rares unions matrimoniales conclues à l'extérieur du groupe vont en général dans le même sens: les filles hazaras sont mariées aux hommes des autres ethnies. En tant que donneurs de femmes, les Hazaras s'inscrivent dans une relation asymétrique révélatrice de la place inférieure qu'ils occupent au sein de la hiérarchie sociale. Mis à part entre Hazaras et Sayyeds, c'est un cas de figure que je n'ai pourtant pas rencontré à Dahmarda.

L'économie domestique est fondée sur une répartition des tâches stricte. Les hommes se chargent des gros travaux agricoles et des relations avec le monde extérieur; ce sont eux qui vont acheter au bazar les produits et les objets dont le ménage a besoin. Les femmes cuisinent, récoltent les broussailles qui serviront de combustible et s'occupent du petit bétail et de la basse-cour. Le degré de confinement des femmes dépend du contexte. Le *parda* (littéralement «rideau») signifie avant tout discrétion et modestie. Lorsqu'elles évoluent dans le cercle d'interconnaissances qu'est le village, les femmes hazaras portent une simple pièce de tissu sur la tête (souvent de couleur verte) et se contentent en général de détourner le visage lorsqu'un homme passe, tout en échangeant les salutations d'usage. En revanche, en voyage ou en ville, elles portent soit le voile d'inspiration iranienne (*câdor*), qui laisse le visage patiellement découvert, soit – plus rarement – le *câdari*, longue pièce de tissu plissé où même les yeux sont recouverts d'une sorte de grillage[35]. Etant donné que beaucoup d'hommes partent pour combattre ou pour travailler à l'étranger pour de longues périodes, les femmes des zones rurales assument de nombreuses tâches agricoles habituellement masculines. Leur poids au sein de l'économie domestique est considérable. Elles jouent un rôle essentiel dans les stratégies migratoires des Hazaras. Cependant, elles sont spatialement moins mobiles que

[35] Au sens propre, les termes *câdor*, *câdar* ou *câder* signifient «tente».

les hommes et ne se déplacent jamais à l'extérieur de leur village sans être accompagnées d'un parent de sexe masculin.

Sous l'influence de la Révolution iranienne et des mouvements islamistes, les dépenses ostentatoires sont découragées. Les étapes de la cérémonie ont été simplifiées. En 1995 et 1996 par exemple, à Dahmarda, les noces ne durent qu'un jour et ne s'accompagnent plus de danses ou de musique, et seuls quelques coups de fusils sont tirés au moment du cortège nuptial. Le repas est certes abondant, mais il s'agit le plus souvent du plat quotidien, soit d'une *šurwâ*. Quant au prix de la fiancée (*gala*), il se situe généralement entre l'équivalent de 500 à 1000 $.

Passons en revue les unions contractés par les personnes présentées au chapitre 2:

– Mohammad Akbar est un Dawran de Dahmarda. Son épouse est une Gari de Dawud, une *manteqa* de Jaghori. Cette alliance extérieure au lignage sera reproduite par ses deux fils Mohammad Ali et Aziz Azizi.

– Akram Ali, le demi-frère de Mohammad Akbar, est marié à une Wafa de Dahmarda. Cette alliance sera reconduite par son fils aîné, Mohammad Hasan.

– Mardan Ali a refusé de se marier avec sa cousine parallèle patrilatérale (l'une des filles d'Akram Ali), comme Mohammad Akbar et Akram Ali avaient convenu. Il a encouru les critiques de sa famille et ce différend a constitué l'une des raisons qui l'ont poussé à quitté Dahmarda alors qu'il n'avait que 17 ans. Lorsqu'on est venu le rechercher au Pakistan, Mardan Ali est allé jusqu'à se brûler la poitrine avec un brasero pour infléchir son père. Ce dernier a finalement cédé et Mardan Ali a pu épouser une Hazara dont il avait rencontré le frère à Quetta. Bien que née à Quetta, elle est d'une famille originaire de Patu, un village voisin de Dahmarda, avec laquelle d'autres alliances matrimoniales existent. Le beau-père de Mardan Ali avait deux épouse: l'une à Patu (la mère de Mohammad Reza), l'autre à Quetta (la mère de la femme de Mardan Ali). A cause de cette affaire, Akram Ali et Mohammad Akbar ont failli se brouiller et n'ont plus parlé de mariage entre leurs enfants.

– Mohammad Ali est le frère de Mardan Ali. Sa femme est une Gari de Dawud, issue du même lignage que sa mère.

– Aziz Azizi est le plus jeune frère de Mardan Ali. Sa femme est également une Gari de Dawud, proche cousine de l'épouse de Mohammad Ali.

– Mohammad Hasan a épousé une fille du lignage de sa mère, celui des Wafa.

– Mohammad Husayn est encore célibataire.

– Husayn Bakhsh habite depuis longtemps à Quetta, mais c'est un Dawran de Dahmarda. Il est marié avec une fille de son lignage, sœur de Hasan et de Husayn. Elle est également sa cousine croisée matrilatérale (MBD).

– Ramazan Ali est décédé. Sa veuve a épousé son jeune frère Mohammad Yusuf.

– Mohammad Yusuf est un Dawran de Dahmarda. Il a deux femmes: sa première femme est de son lignage, mais n'est pas apparentée de façon très proche (c'est la sœur de Mohammad Jawad); sa seconde femme est la veuve de son frère aîné, c'est une Omur, comme la deuxième femme de son père.

– Mohammad Jawad est un Dawran (de père et de mère) de Dahmarda. Il se marie avec une fille de son lignage alors que je me trouve sur place. D'une façon classificatoire, elle peut être assimilée à une cousine parallèle patrilatérale, même si la relation est généalogiquement plus éloignée.

– Mohammad Reza est de Patu, mais sa mère est une Wafa de Dahmarda. Il est marié à la sœur aînée de Mohammad Hasan et de Mohammad Husayn. L'épouse de Mardan Ali est l'une de ses deux demi-sœurs. On assiste donc à des alliances répétées.

– Hazrat Ali est un Baram de Rash, hameau rattaché à Dahmarda mais dont les habitants sont considérés d'origine tribale distincte. Sa femme est une autre sœur de Hasan et de Husayn. C'est donc une Dawran de Dahmarda.

– Mohammad Hanif appartient au lignage des Dawlatjam de Dahmarda. Il est marié à une nièce de sa mère. Toutes deux sont du lignage des Omur, auquel la famille de Mohammad Hanif est liée par plusieurs autres unions.

Cet échantillon de quatorze personnes n'est évidemment pas significatif. Il exprime toutefois les différentes tendances qui existent à Dahmarda, et plus généralement parmi les Hazaras. Ces derniers font la différence entre les mariages endogames (on dit alors que l'on a pris une femme «parmi les siens», *az xod*) et exogames (on dit que l'on s'est marié avec une «étrangère», *begâna*), le groupe de référence étant alors le patrilignage. Très clairement, nous voyons qu'il n'existe pas un seul modèle matrimonial[36]. Si nous mettons de côté le défunt Ramazan Ali et le cas de lévirat que sa mort a provoqué, il y a treize unions conjugales. La répartition est la suivante:

[36] Bourdieu (1972: 72-80, 100, 129: 1980: 273-279, 290) souligne avec force que le calcul des taux d'endogamie se fondent sur des découpages abstraits qui négligent les logiques pratiques. Des unions généalogiquement similaires peuvent résulter de stratégies et de négociations fort différentes, voire opposées. Le détour par des statistique permet toutefois de montrer que le mariage entre un homme et sa cousine parallèle patrilatérale (que l'on nomme «mariage arabe» dans la littérature ethnologique) est plutôt minoritaire parmi les Hazaras. Richard Tapper (1979: 142) note également que la proportion des unions entre MBD/FZS est plus élevée qu'entre FBD/FBS parmi les Shahsevans.

lignage du père (*az xod*)	**lignage de la mère (*az mâmâxel*)**	**autre lignage (*begâna*)**
3 (23,08 %)	6 (46,15 %)	4 (30,77)

propre *manteqa*	**autre *manteqa***
8 (61,54)	5 (38,46 %)

Figure 11. Les unions conjugales à Dahmarda

Seulement trois de mes informateurs sont mariés à des femmes de leur propre lignage (et donc assimilables à des cousines parallèles patrilatérales), soit 23 % des mariages (autrement dit, plus des trois quarts des mariages en question unissent des personnes n'appartenant pas au même lignage). Six personnes sont mariées à des femmes issues du lignage de leurs mères, ce qui correspond à environ 46 % (dans deux des cas, il est vrai, la femme appartient au même lignage que son mari et que la mère de ce dernier)[37]. Le même nombre de mariages a été contracté entre des personnes originaires de *manteqa* différentes, mais il s'agit alors le plus souvent de la réactivation d'alliances anciennes.

Nous pouvons voir que l'endogamie lignagère n'est pas une tendance dominante. Les relations d'alliance unissant deux lignages tendent à se perpétuer au fil des générations; ainsi, il est courant qu'un homme épouse une femme du lignage de sa mère (ce cas de figure rend compte d'une partie des unions contractées à l'extérieur de la *manteqa*). Si toutes les alliances considérées ici unissent des personnes ayant des relations préalables, l'endogamie lignagère n'atteint pas le quart des mariages.

Ces chiffres semblent confirmés par les grilles d'entretien. Malheureusement, mes données à ce propos ne sont complètes que pour trente-sept personnes – dont trente-quatre mariées – interrogées sur les soixante-neuf originaires du Hazarajat, qu'elles soient Hazaras ou Sayyeds chiites. Voici les répartitions:

[37] Si l'on exclut ces deux cas, nous parvenons à près de 31 % de mariages unissant un homme et une femme du lignage de sa mère, lorsque celui-ci est différent du sien.

	lignage du père (*az xod*)	**lignage de la mère (*az mâmâxel*)**	**autre lignage (*begâna*)**
Dahmarda	4 (26, 67 %)	6 (40,00 %)	5 (33,33 %)
Jaghori	6 (26,09 %)	7 (30,43 %)	10 (43,48 %)
Hazarajat	10 (29,41 %)	8 (23,53 %)	16 (47,06 %)

	propre *manteqa*	**autre *manteqa***
Dahmarda	10 (66,67 %)	5 (33,33 %)
Jaghori	16 (69,57 %)	7 (30,43 %)
Hazarajat	24 (70,59 %)	10 (29,41 %)

Figure 12. Les unions conjugales au Hazarajat

Ces chiffres appellent quelques commentaires. L'endogamie lignagère se situe entre 25 et 30 % des mariages. Le fait que le nombre d'unions avec une femme issue du lignage de la mère d'ego diminue est lié au fait que les informations obtenues sur les généalogies sont plus détaillées pour Dahmarda (dans une moindre mesure, cette remarque rend également compte de la diminution relative des mariages avec des femmes originaires d'autres *manteqa*). Il ne semble donc pas abusif de considérer que le nombre de mariages contractés avec des femmes issues du *mâmâxel* soit vraisemblablement plus élevé qu'avec des femmes issues du lignage d'ego. Autrement dit, les hommes se marient plus souvent au sein du lignage de leurs mères que de celui de leurs pères. La fréquence du mariage avec la cousine parallèle patrilatérale est relativement faible[38]. En revanche, l'endogamie villageoise (au sein de la *manteqa*) est élevée, puisqu'elle se monte à environ 70 %. Dans une écrasante majorité, les autres unions se situent à l'intérieur des groupes ethnique (les Hazaras) et confessionnel (les chiites). A Dahmarda, les seuls mariages interethniques (entre Hazaras et Pachtounes) dont mes informateurs se souviennent sont ceux qui ont été contractés pour mettre fin à un cycle de vengeance.

D'une façon générale en Afghanistan, le mariage occasionne un transfert de responsabilité du père de la femme à son mari. Ce qui compte ici pour un homme est d'épouser une femme dont la réputation est immaculée et que l'on connaît. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit issue de son lignage (Tapper R. et Tapper N. 1992/1993). D'autre part, un père va chercher à diversifier les alliances: il va marier l'un de ses fils (souvent l'aîné) au sein de son lignage, tout en cherchant à en marier un autre à une fille du lignage de sa femme. Les femmes jouent d'ailleurs une rôle important dans ces questions. Une mère est souvent heureuse de marier ses fils à l'une de ses propres nièces ou à une jeune cousine. Elle renforce

[38] Ce type d'union semble toutefois plus élevé parmi les Sayyeds.

sa position au sein de sa famille d'accueil tout en resserrant les relations avec sa famille d'origine. Toutefois, les discours masculins tentent à masquer ces logiques sous une explication généalogique qui privilégie les relations patrilinéaires (Bourdieu 1972: 74-95, 137-140; Geertz 1979).

Lignages et modes de résidence à Dahmarda

En soulignant l'importance des typologies et des généalogies tribales, Mousavi décrit la situation de l'Afghanistan de la façon suivante:

> The Chinese Box of Afghanistan is made up of several smaller 'boxes' of different peoples and nations, all forming Afghanistan, such as: the Nuristanis, the Afghans, the Hazaras, the Tajiks, the Baluchis, etc.; with each in turn representing and independent Chinese Box» (1998: 19).

Cette image traduit bien certaines représentations indigènes mais ne rend pas compte du caractère multiple de l'identité d'un individu, toujours sujette à négociation. Les affiliations identitaires et les groupes de solidarité que chaque individu peut activer changent en fonction des contextes.

Les généalogies tribales des Hazaras, quelle que soit leur pertinence historique, renvoient à des migrations, ainsi qu'à des scissions et à des fusions anciennes. En ce sens, elles apportent un témoignages précieux, très différent des efforts de construction de l'identité de certains leaders et intellectuels, qui insistent sur l'autochtonie et l'origine commune des Hazaras.

Comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, les anciennes appellations tribales des Hazaras tendent aujourd'hui à désigner avant tout des territoires (Schurmann 1962: 121; Rosman & Rubel 1976: 559; Gawecki 1986: 16). Cette évolution est tout à fait claire pour les termes «Jaghori» et «Dahmarda», qui désignaient respectivement une tribu et une section, mais qui renvoient aujourd'hui à un district et à une partie de district. Comme on a pu le voir chez Maitland (1891), Dahmarda désignait à l'origine une section tribale dont le lieu d'établissement était Gilzar. Aujourd'hui, ce dernier nom, bien que connu de tous, a pratiquement disparu de l'usage courant.

Un terme multiforme, *qawm*, exprime bien la complexité de la réalité sociale afghane (Centlivres 1970: 158-159). Le plus souvent traduit par «groupe de solidarité» (Canfield 1973a: 34; Centlivres et Centlivres-Demont 1988a: 17-18, 36-37; Roy 1985: 23), il renvoie au groupe de parenté agnatique, mais son niveau de référence varie: tour à tour, il peut signifier

parentèle élargie, lignage, tribu ou groupe ethnique, voire groupe professionnel ou religieux. La théorie du système segmentaire et la notion de lignage qui l'accompagne ont été développées à partir de groupes exogames en anthropologie africaniste (Barth 1953: 10). Dans son étude des Bédouins Rwala, William Lancaster (1997: 30) renonce ainsi à employer «lignage» et préfère utiliser les termes indigènes. Abner Cohen (1965) parle de «groupe patronymique», pour insister sur la référence à un ancêtre commun comme constitutive de l'identité du groupe, caractéristique qui n'exclut pas des processus continus de recomposition. Dans un texte postérieur, il va même jusqu'à utiliser l'expression d'«association patronymique» (Cohen A. 1970). Cette proposition, retenue par Dale Eickelman (1998: 151-153) semble pourtant exagérée, car l'idée d'une affiliation volontaire et libre qu'elle suggère est étrangère aux représentations indigènes. La tendance inverse, qui consiste à vouloir découvrir le véritable niveau de référence de *qawm* sous la diversité des usages et un emboîtement de niveaux (Orywal 1986, 1988), trahit la complexité des pratiques et des représentations[39].

Dans cette étude, je m'en tiendrai au terme de «lignage» pour désigner un ensemble d'individus qui se présentent comme ayant un ancêtre commun dont ils tirent leur nom et qui considèrent que cela crée entre eux un certain nombre d'obligations mutuelles. Cela dit, le lignage ne peut en aucun cas être considéré comme un ensemble d'individus poursuivant un but commun et fonctionnant comme un agent collectif au niveau politique ou économique. Il n'y a pas non plus de stratégie migratoire planifiée au niveau du lignage, même si la présence d'un parent en tel ou tel lieu peut orienter certains choix individuels. Bref, ce n'est qu'une des sources possibles de confiance, de solidarité et de coopération, un capital parmi d'autres à disposition des acteurs sociaux.

A Jaghori, interrogé sur son appartenance à un *qawm*, un individu peut répondre sans ambiguïté par le nom de son lignage, de son village, de son district d'origine ou en se déclarant Hazara. Une telle richesse sémantique ne correspond pas à un flou conceptuel, mais exprime la souplesse de la notion: le registre identitaire pertinent dépend du contexte et de la connaissance supposée que les acteurs en présence se prêtent mutuellement. Cependant, comme nous allons le voir, traduire *qawm* par «groupe de solidarité» n'est pas totalement satisfaisant, car il existe de nombreuses sources de solidarité et de coopération parmi les Hazaras qui échappent au modèle de la parenté et ne sont pas subsumées sous le concept de *qawm*.

[39] Pour une discussion de ces thématiques, voir Digard (éd. 1988).

Dans les discours et les représentations, mais aussi les pratiques des indigènes, le district de Jaghori est découpé en un peu plus d'une vingtaine de zones (*manteqa*, littéralement «région»), qui n'ont pourtant jamais eu de réelle reconnaissance administrative[40]. Dahmarda est l'une de ces divisions. Dans un rapport non publié, «Les *"Manteqas"*: le puzzle souterrain de l'Afghanistan», Frédéric Roussel et Marie-Pierre Calvy (1994) plaident pour une prise en considération des *manteqa*, unité de base du monde paysan afghan, niveau intermédiaire entre le village et le district. Selon eux, le village est une notion hétérogène et vague. Un examen des cartes de l'Afghanistan leur permet de constater que les noms mentionnés ne concordent jamais. Les auteurs définissent la *manteqa* de la façon suivante: «zone géographique regroupant un certain nombre de villages et identifiée par ses habitants, mais aussi par les autres habitants de la zones environnantes [sic] sous un nom régional unique» (1994: 5). Selon eux, lors de la guerre, les *manteqa* ont constitué le référent identitaire le plus significatif, l'espace de solidarité primaire à partir duquel la résistance s'est organisée (ils parlent d'une territorialisation de la guerre). En effet, les solidarités effectives ne découlent par uniquement de l'appartenance au même *qawm*. Ce qui compte, c'est d'avoir une certaine proximité, qui peut certes se fonder sur les liens de parenté, mais également sur le voisinage. La solidarité et la coopération ne naissent que si la probabilité des rencontres et des interactions futures est élevée (voir chapitre 9).

A Jaghori, le nombre des *manteqa* ne semble pas définitif. En voici une liste inspirée par les cartes dressées par des ONG comme Avicen ou la Shuhada Organization: Almetu, Anguri, Bâbâ, Busayd, Chilbâghtu-ye Oqi, Chilbâghtu-ye Pashi, Dahmarda, Dâwud, Haydar, Hecha, Hutqol, Kamrak, Lumân, Maska, Pâtu, Sang-e Mâsha, Sapâya ou Khodaydâd, Sa'id Ahmad, Shashpar, Sherzayda, Shoghla, Siyâ Zamin ou Posht-e Chob, Taberghân, Ulyatu, Zerak. Il y aurait donc exactement vingt-cinq *manteqa* à Jaghori, mais parfois Shoghla et Taberghân sont omis, alors que d'autres fois Siyâ Zamin et Sang-e Mâsha ne sont pas distingués.

[40] Le Gazetteer of Afghanistan (1985: 185) comptabilise soixante-cinq villages à Jaghori, mais ce chiffre semble tout à fait arbitraire et ne correspond pas aux divisions pertinentes pour la population locale.

Figure 13. Le district de Jaghori

Certaines de ces *manteqa* portent le nom d'un segment tribal, comme Dahmarda, Maska, ou Baba, alors que d'autres appellations ne désignent que des lieux, comme Sang-e Masha ou

Hutqol. La relation entre les noms de *manteqa* et de segments tribaux est loin d'être univoque. Beaucoup de groupes sont dispersés, à l'instar des Oqi que l'on trouve aux deux extrêmes du districts, de Chilbaghtu-ye Oqi au nord à Hutqol au sud. Nombreuses sont les *manteqa* où la population est d'affiliation différente, comme dans le cas de Sang-e Masha pour ne citer qu'un exemple, où l'on trouve de nombreux Oqi et Maska.

On retrouve un tel modèle d'établissement à Dahmarda, dont les habitants se considèrent pourtant majoritairement comme appartenant à la même section tribale[41]. L'endroit doit son nom aux dix lignages d'origine (*dah*, «dix», *mard*, «homme») qui tirent leurs noms d'un ancêtre supposé: Basmanay, Dali, Dawlatjam, Dawrân (ou Dawro), Kharida (ou Juma), Khoshdâd, Omur, Râzi, Tolgha, Wafâ. Certains informateurs réfutent toutefois cette étymologie et disent que le nom de Dahmarda dérive de Day Mirdâd, lieu d'origine supposé de leurs ancêtres dans la région de Behsud. Selon la version la plus souvent évoquée, la vallée de Gilzar, affluente de l'Arghandab, aurait déjà été habitée par les ancêtres des Dali lorsque les migrants venus de Behsud s'y sont établis (les neufs autres lignages en seraient issus) il y a une dizaine ou douzaine de générations (*pošt*)[42]. Ils seraient partis pour échapper à des tensions tribales. Comme nous l'avons vu, le nom de Gilzar est tombé progressivement en désuétude au profit du nom tribal. Un onzième lignage est venu se joindre à une époque plus tardive, les Âhingar (ou Ayngro en hazaragi), c'est-à-dire les «forgerons», présentés comme des Pachtounes Shamulzay convertis au chiisme et «hazaraïsés». Le hameau de Rash, qui est habituellement inclus dans la *manteqa* de Dahmarda (au nord-ouest, sur le chemin qui mène à Patu) est peuplé par un groupe considéré comme d'origine distincte, les Bârâm[43].

On peut reconstituer la signification des noms des lignages, qui sont en majorité d'origine persane[44]. Comme nous venons de le voir, *âhingar* (ou en hazaragi *ayngro*) est le mot persan pour forgeron. *Basmanay* désigne au Hazarajat l'assistance matérielle (mouton, argent…) qu'une personne en difficulté peut demander aux membres de sa parenté. *Dali* serait un mot d'origine mongole signifiant «similaire, semblable». *Dawlat* veut dire «gouvernement», mais aussi «richesse», *jam* «rassemblement». *Dawrân* (ou *dawro* en hazaragi) signifie «période». *Xarida* est le participe passé du verbe *xaridan*, «acheter». *Juma* (de la même racine arabe que *jam*) désigne le vendredi; c'est un prénom courant parmi les

[41] Un autre groupe établi dans les environs de Sang-e Masha est dénommé Dahmarda.

[42] Je ne me prononce pas sur la véracité de ce récit d'origine, mais l'existence à Behsud d'une section tribale nommée Dahmarda est signalée par Maitland (1891: 301).

[43] Sur Dahmarda et Jaghori, voir aussi Monsutti (2000b).

[44] Mes remerciements vont une nouvelle fois à M. Akbar Shahristani qui a bien voulu partager avec moi ses connaissances linguistiques.

Hazaras. *Xošdâd* signifie plus ou moins «donné avec plaisir». *Omur* est le pluriel de *amr*, «ordre, commandement», mais signifie le plus souvent «affaires». *Râzi* veut dire «content, satisfait». *Tolğa* désigne le sommet du crâne en hazaragi. *Wafâ* signifie «foi, fidélité».

En plus de ces onze lignages, on trouve quelques *sayyed*. Leur nombre est plutôt faible, à peine plus de 1% des habitants de Dahmarda[45]. Au Hazarajat, il y a des villages de *sayyed*, qui peuvent atteindre la moitié de la population dans certaines régions, en particulier à Yakawlang (Schurmann 1962: 112). La population comprend également quelques Maska originaires d'Anguri et des Qalandar de la région de Day Chopan (nord de l'actuelle province de Zabul, venus à la fin du XIX^{e} siècle, premières victimes des conflits et de la répression conduite sous Abdur Rahman), dits *farâri* («fuyards») ou *hamsâya* («voisins», mais aussi «clients, dépendants»). Paysans sans terre, très vulnérables socio-économiquement, ils sont pour la plupart partis tenter leur chance à Quetta ou en Iran au cours de la guerre. Les plus grands lignages (en particulier les Omur et les Dawrân) sont à leur tour divisés en sous-groupes ayant leurs propres noms, prélude à une segmentation future. Au sein des Dawran par exemple, on distingue le sous-lignage des Ostâ (c'est-à-dire Ostâd, «professeur») et celui des Atay ou plus exactement «Awlâd-e Atay» («les enfants du père»), auquel appartient Mardan Ali.

Omur: 115 maisons	Khoshdâd: 20 maisons
Dawrân: 90 maisons	Basmanay: 15 maisons
Wafâ: 70 maisons	Âhingar: 15 maisons
Dali: 40 maisons	Qalandar: 5 maisons
Tolgha: 30 maisons	Sayyeds: 5 maisons
Râzi: 25 maisons	Kharida (ou Juma): 2 maisons
Dawlatjam: 25 maisons	Maska: 2 maisons
Le total obtenu (459 maisons) n'est qu'une approximation. On constate tout de même que les deux plus importants lignages représentent à eux seuls environ 45 % de la population totale.	

Figure 14. Les lignages de Dahmarda

A Dahmarda, aucun lignage n'est regroupé en un seul emplacement; en outre, rares sont les hameaux qui ne sont occupés que par un lignage unique. Ainsi, chaque communauté de résidence consiste en plusieurs *qawm*. Autrement dit, les liens de parenté et de voisinage sont différents. R. M. Keesing (1975) dresse une typologie des modes de résidence en fonction des

[45] Je n'ai comptabilisé que trois frères et leurs deux cousins patrilinéaires, soit cinq ménages.

groupes de parenté. Dans le cas qui nous occupe, nous avons affaire à la situation qu'il décrit dans les termes suivants:

> A community consists of several descent groups. Some or all of the local descent groups are related by common descent to groups in neighboring communities. Hence they have external ties of kinship and local solidarity with their neighbors (1975: 43).

Le lignage n'est pas seulement désigné par le terme *qawm*; on peut également dire *xân(a)wâr* («famille») ou encore *awlâd-e…* («enfants de…») suivi du nom de l'ancêtre éponyme. Localement, le terme *xânawâda* («famille», «dynastie») semble avoir un référent plus restreint, alors que *xâna* («maison») est réservé aux personnes habitant effectivement sous un même toit.

Le vocabulaire de la parenté structure les relations et les activités quotidiennes. Ainsi, un individu va nommer un membre masculin de son lignage *kâkâ* (FB) s'il est plus âgé, *bace kâkâ* (FBS) s'ils ont le même âge. Parallèlement, les termes *mâmâ* (MB) et *bace mâmâ* (MBS) sont utilisés pour traiter avec des membres du lignage de la mère. La terminologie est néanmoins fluctuante et stratégique. Son usage subtil permet de marquer la proximité et l'amitié, mais aussi l'hostilité et la défiance. Peu ou prou, toutes les relations sociales à Dahmarda sont conçues sur le mode de la parenté. Mais comme le remarque Lancaster pour les Bédouins Rwala, en dépit du fait que les relations entre groupes soient conçues en termes généalogiques, le vocabulaire de la parenté est particulièrement fluide (1997: 154).

Toutefois, le hazaragi est particulièrement riche en termes de parenté, plus que le kabouli ou que le téhérani (Heslot 1984-85). D'une façon générale, la terminologie est de type soudanaise, mais il y a des traces de terminologie Omaha, qui aurait été celle des anciens Turcs et Mongols (Schurmann 1962: 140). En effet, certains termes sont utilisés pour désigner des niveaux générationnels différents. Par exemple les termes *xwar-zâda* et *jeya* (mot spécifique à la région de Shahristan), qui peuvent désigner des hommes comme des femmes, signifient ZS/ZD en premier lieu, mais aussi FZS/FZD et par extension toute personne issue d'une femme du lignage d'ego, quel que soit son âge relatif et son sexe.

L'emploi de teknonymes va très loin: on ne prononce pas le nom d'un aîné ou celui d'une femme (tout du moins en public). Ainsi, comme nous l'avons vu, l'une des sections des Dawran se nomme les «Awlâd-e Atay». Comme leur ancêtre éponyme s'appelle *atay*, «père», les membres du sous-lignage évitent d'utiliser ce terme en adresse et en référence et le remplacent par *lâlây*, «frère aîné».

Les Hazaras ne choisissent pas le nom de leur lignage comme nom de famille, ils adoptent en général soit un surnom (*laqab*), soit le nom de leur grand-père: par exemple

Mohammad Hasan Karami, du père de son père, Ali Karam, mais alors son fils se nommera Abdul Ali Akrami, du père de Hasan, Akram Ali (on est donc très loin d'un véritable nom de famille qui se transmet de génération en génération). Le nom de famille n'est pas un réel enjeu pour eux, ils ne le relient pas à l'identité du groupe de parenté.

Sauf pour des questions de préséance, et comme ailleurs au Moyen-Orient, le principe de primogéniture n'est pas très saillant (voir par exemple Barth 1953: 30; Bourdieu 1972: 126; Lancaster 1997: 153). Même si le respect dû aux aînés est toujours affirmé, la compétence, le pouvoir de décision et l'esprit d'entreprise l'emportent bien souvent sur l'âge pour définir l'autorité au sein du cercle familial.

En règle générale, l'héritage n'est pas divisé avant la mort du père, mais les exceptions existent (comme nous l'avons vu, c'est le cas dans la famille de Mardan Ali, qui a pris sa part, alors que son père et ses deux frères sont encore indivis). Plutôt que de rechercher une règle abstraite, il faut rendre compte des figures possibles en termes de raison pratique (Bourdieu 1972, 1980): des frères peuvent se séparer avant la mort du père ou rester unis après; des cas apparemment similaires peuvent découler de logiques et de choix différents, voire opposés.

Les sources de solidarité et de coopération ne sont pas épuisées par les liens de parenté. L'importance du voisinage se remarque par exemple dans la manière de situer un individu. On procède toujours de la même façon, en précisant l'identité du père et le hameau d'origine et non le lignage.

Des obligations multiples et différenciées relient entre eux les habitants de la vallée. Tout d'abord l'appartenance à un groupe de filiation patrilinéaire impose divers devoirs: la vengeance, l'entraide financière (par exemple en cas de mariage pour réunir le prix de la fiancée, le *gala*), la participation commune à certaines célébrations, etc., en bref, une solidarité diffuse et le sentiment de partager une destinée commune.

Les autres types de relations de parenté (à travers les femmes, par la mère, les sœurs ou les épouses) sont souvent moins contraignants et laissent peut-être de ce fait une plus large place aux sentiments personnels. On désigne par *mâmâxel* le lignage de l'oncle maternel (*mâmâ*, MB), c'est-à-dire celui de la mère, par *xeš* la parenté par alliance et par *qawm o xeš* l'ensemble de la parentèle.

Un troisième type de relations est important: les habitants d'un même hameau possèdent souvent en commun certains pâturages ainsi qu'un ou plusieurs canaux d'irrigation dont ils assurent l'entretien et se partagent l'usage de l'eau suivant un cycle prédéfini. Si cette cohabitation étroite peut provoquer des conflits, elle impose aussi des concessions et une profonde interdépendance.

Finalement, les groupes de résidence élargis – en général plusieurs hameaux – jouent un rôle important en joignant leurs efforts pour se payer les services d'un *mullâ* (pas forcément très instruit, celui-ci peut assurer des lectures coraniques et dispenser un enseignement de base aux jeunes enfants) et gérer un *membar*. Il s'agit de la prononciation locale de *minbar* («tribune, chaire»; l'endroit d'où l'on prêche dans une mosquée). Au Hazarajat, le terme désigne les endroits où l'on se rassemblent lors des cérémonies religieuses, équivalent à ce que l'on nomme *hoseiniye* ou *takya-xâna* en Iran. Les Hazaras de Quetta parlent d'*imâmbârgâ* («cour de l'imam») ou d'*imâmbâra*, terme en usage parmi les chiites du sub-continent indien (voir chapitre 4). Il s'agit d'un ensemble de pièces et de cours qui inclut la mosquée (*masjid*), qui ne sert que pour prier[46]. La communauté se réunit dans les *membar* aux temps forts de la vie sociale (Edwards 1986a; Bindemann 1987: 43 et s.). Ces lieux sont surtout utilisés lors du *moharram* (premier mois du calendrier lunaire islamique), pendant lequel les chiites commémorent le martyre de l'Imam Husayn, petit-fils du prophète Mohammad, tué en 680 après J.-C. à Kerbela (aujourd'hui en Irak) à l'instigation du califat omeyyade en 680 apr. J.-C. C'est une période de deuil et de pénitence. Nombreux sont ceux qui font des offrandes votives (*nazr*). Elles prennent souvent la forme d'un imposant repas offert en souvenir d'un être proche disparu, ou de tout autre acte de charité (*xayrât*). Un autre moyen de redistribution est constitué par la *zakât*, l'aumône légale destinée aux indigents, et le *xums*, le cinquième des revenus collecté et géré par les *sayyed*, en principe pour des réalisations concernant le bien public (Kopecky 1982).

L'*id-e qorbân* (qui commémore le sacrifice d'Abraham et marque la fin de la période de pèlerinage à La Mecque) et l'*id-e ramazân* (qui ponctue la fin du mois de jeûne), ainsi que le Nouvel An (*nawruz*, 21 mars), sont des fêtes plus joyeuses qui sont également l'occasion de se réunir.

[46] Au Hazarajat, on parle plus souvent de *jây-namâz*, «lieu de prière», que de mosquée proprement dite.

Vallée principale en commençant par l'aval	
Muradpây: Ahingar, Omur, Kharida	Sar-e Âb: Dawrân.
Zardsang: Khoshdâd	Andar: Tolgha, Dawlatjam, Wafâ
Chawni: Omur, Khoshdâd, Sayyeds	Chambar: Tolgha, Dali
Kosha: Basmanay	Beland: Omur
Chambara: Râzi	De'wla: Râzi, Kalândâr
Hutqol: Dawrân, Kalândâr	Nawkârez: Dali, Ahingar, Wafâ
Nawdeh: Wafâ, Dali, Omur	Lukh: Dawrân
Qâsh: Dali, Omur, Maska	Chaghl-e Sang: Dawrân, Basmanay
Qolnago: Omur, Sayyeds	Khânju: Omur
Bokhchejây: Dawlatjam	Qol-e Khânjo: Wafâ
Chilkhâna: Wafâ	Jar: Omur
Sar-e Yakachob: Dawrân.	Gawmarda: Omur
Qabarghâ: Omur	
Au nord de la vallée principale se trouvent les hameaux suivants	
Qarqol (vaste zone qui comprend aussi Syâsang): Omur, Basmanay, Dawlatjam, Dali, Wafâ, Khoshdâd, Dawrân, Râzi	Qol-e Gilzâr: Basmanay, Khoshdâd
Syâsafid: Basmanay	Qantar: Dali, Wafâ
Tanhâsang: Dawrân, Khoshdâd	
Au sud, on trouve les hameaux suivants	
Qâzimkhayda: Dawrân, Tolgha	Âb-pârân: Omur
Chawingush: Dali	Dâlân: Dawrân, Omur
Âb-e Châka: Omur, Dawrân	Pâsho: Dawrân, Wafâ
Âb-pyâz: Omur, Râzi	
Le bazar de Dahmarda (non habité) est situé entre les hameaux de Nawkârez, Lukh et Chaghl-e Sang; l'école a été construite non loin, légèrement au sud; le *membar-e omumi* se trouve quelque peu en aval.	

Figure 15. Les hameaux de Dahmarda et la répartition des lignages

A Dahmarda en 1995, il y a une douzaine de *membar* disséminés dans les hameaux, faisant office de lieu de réunion et de prière, de maison d'hôte et d'école coranique. Ils occupent une place importante dans la sociabilité, d'autant plus qu'ils ne sont pas liés à un lignage en particulier mais à un groupe de voisinage. Le plus souvent, il s'agit simplement d'une grande salle pouvant être séparée en deux par un rideau (une partie est réservée aux

hommes, l'autre aux femmes)[47]. Le *membar-e omumi*, commun à l'ensemble de la vallée, se trouve légèrement en aval du bazar. Il est aussi utilisé comme *madrasa* et fonctionne comme lieu de réunion communautaire; c'est là également que se trouve la grande mosquée. Les habitants de Dahmarda déclarent qu'en principe il faudrait se réunir pour prier le vendredi. Mais depuis que des conflits graves divisent la population, ce genre de rencontre n'a plus cours et l'on n'entend pas d'appel à la prière (*azân*). Avant la guerre, les plus importants mullahs sont des *sayyed*. Depuis, nombreux sont ceux qui reviennent d'Iran avec une formation religieuse plus ou moins élaborée et le monopole des *sayyed* sur ces activités est battu en brèche.

Le pouvoir local

Il est difficile de reconstituer les structures politiques du Hazarajat pour la période qui précède la soumission de la région par Abdur Rahman. Comme nous l'avons déjà évoqué, les rapports sociaux semblent y avoir été très hiérarchisés, la société étant dominée par de puissants chefs tribaux, les *mir*. Une proportion importante de la population ne possédait pas ou peu de terres et subsistait comme fermier (*dehqân*) en travaillant pour un propriétaire terrien. Au cours du XX^{e} siècle, le pouvoir local au Hazarajat s'est profondément modifié, ces changements ont pris une tournure dramatique depuis 1978.

Les grands chefs tribaux

Dans les années 1880, Jaghori était placé sous le contrôle de Sardar Sher Ali Khan, un puissant *mir* issu du segment tribal des Oqi qui résidait à Shash Borja (Sang-e Masha) (Poladi 1989: 393). Il a été exécuté en 1882 par Abdur Rahman (Maitland 1891: 374). Ses descendants sont restés d'importants propriétaires terriens, mais leur pouvoir politique s'est progressivement érodé. Néanmoins, jusqu'au coup d'Etat communiste de 1978, ils ont conservé une forte influence sur la société locale. Les *mir* et leurs parents avaient de grandes propriétés sur lesquelles travaillaient des fermiers. Bien qu'économiquement dépendants, ces derniers n'étaient pas attachés à la terre, ils restaient libres et pouvaient quitter les lieux s'ils en avaient les moyens.

[47] En 1995, Chaghl-e Sang ne possède pas de *membar*. Les habitants du hameau décident de se cotiser pour en construire un qui est achevé et entre en fonction quelques années plus tard.

Comme l'écrit Olivier Roy (1985: 197), les intellectuels de gauche parmi les Hazaras – tout particulièrement à Jaghori – sont les fils des *mir* ou plus généralement sont issus des familles possédantes. C'est en particulier le cas des frères Sadeq et Akram Yari, membres éminents de la Shu'la-ye jawed (mouvement maoïste). Ils disparaissent à l'époque de Hafizullah Amin (1979) dans des circonstances peu claires. D'autres ont été assassinés au cours des vingt ans de guerre par les partis islamistes et beaucoup ont cherché refuge au Pakistan, voire en Occident. Sardar Yazdan Khan et ses fils le général Musa Khan, Sardar Isa Khan et Sardar Isaq Khan, qui ont longtemps dominé la vie politique des Hazaras de Quetta, sont également issus de cette section tribale.

Les chefs de village et de lignage

Alors que le pouvoir des *mir* puis des *xân* est fondé sur la possession de vastes étendues agricoles et de vergers, les *arbâb* ou *malek* sont les représentants (*namâyenda*) de la population. Leur désignation suit un processus complexe de négociation où la puissance des groupes de parenté, l'argent et la terre pèsent lourdement. Il n'y a pas d'élections régulières, les *arbâb* sont en principe choisis par les chefs de famille parmi les couches les plus aisées et influentes de la population. Il est difficile d'atteindre une telle fonction sans l'aval des *xân*. On fait appel à eux pour régler certains conflits ou des questions administratives. Ils servent d'intermédiaire entre la communauté locale et les fonctionnaires. Ils peuvent tirer avantage de leur position qui leur permet d'accroître progressivement leur pouvoir, mais ils fonctionnent aussi comme un écran protecteur face aux intrusions extérieures (Centlivres et Centlivres-Demont 1981-82: 523-524). Suivant les régions, les *arbâb* peuvent représenter des ensembles différents: village, groupement de villages, segment tribal, etc.

A Dahmarda par exemple, l'ensemble de la *manteqa* avait un leader, désigné jadis par le terme de *mehtar*, remplacé après la Constitution de 1964 par celui de *qariadâr*[48]. Il était proposé par les chefs de famille de l'ensemble de la vallée et agréé par les représentants du gouvernement. Jusqu'au coup d'Etat communiste de 1978, il était le plus souvent issu soit des Omur, soit des Dawran, autrement dit des deux lignages locaux les plus importants et puissants. Comme nous allons le voir, les choses ont changé au cours de la guerre.

A un niveau inférieur, chaque lignage possède son propre *malek* ou *arbâb* (les deux termes sont interchangeables, bien que le second soit moins utilisé que le premier à Dahmarda). Le représentant d'un hameau, lorsqu'il existe, est nommé *dâruğa*. Tous ces

[48] L'emploi de ce terme peut paraître surprenant, car parmi les Hazaras, *qaria* désigne un hameau. Il semble avoir eu un référent plus large dans le langage de l'administration gouvernementale.

notables sont choisis par les chefs des familles concernées qui consultent le *qariadâr*. Le plus souvent, ils sont désignés plus ou moins tacitement et restent en fonction tant qu'il n'y a pas de contestation majeure. Parfois, la charge se transmet de père en fils.

Autrement dit, on est en présence d'un feuilletage de fonctions politiques dont les groupes de référence sont décalés. En effet, vu les modes de résidence qui prévalent à Dahmarda, deux individus habitant le même hameau reconnaîtront le même *dâruğa*, mais pas forcément le même *malek*; symétriquement, deux membres du même lignage reconnaîtront le même *malek*, mais ne résideront pas nécessairement au même endroit.

Les anciens

Les anciens du village et plus généralement toute personne de sexe masculin ayant acquis une certaine expérience de l'existence sont dits *riš-safid*, «barbes blanches», ou *muy-safid*, «cheveux blancs». Ils sont consultés chaque fois qu'une décision concernant la vie communautaire doit être prise. Lorsqu'ils ont effectué le pèlerinage de Kerbela (Irak) sur le tombeau de l'Imam Husain – plus pratiqué parmi ces populations de religion chiite que le *hajj* de La Mecque –, ils portent un turban bleu et on les nomme respectueusement *karbalâ'i*.

De nombreuses occasions de rencontre, plus ou moins formelles, existent: circoncisions, mariages, décès, inauguration d'une maison, fêtes religieuses. C'est l'occasion de discuter des affaires communautaires: les hommes restent assis des heures durant, à l'ombre d'un arbre, et échangent leurs points de vues.

Les religieux

Une autre catégorie de personnes influentes parmi les Hazaras est constituée par les personnages religieux, en particulier les *sayyed*. Ces derniers sont censés être les descendants du prophète Mohammad par sa fille Fatima. Ils forment une sorte d'aristocratie religieuse et constituent un large réseau qui dépasse les limites d'une tribu ou d'une région particulières. Ils donnent rarement leurs filles à des non-*sayyed* (que l'on désigne par le terme *'âm*, «gens du commun, roturier»), mais ils épousent des femmes hazaras et composent un ensemble socioculturel indissociable du reste de la population du Hazarajat. Beaucoup de *sayyed* sont de modestes paysans et ont un mode de vie qui ne les distingue guère du reste de la population. Néanmoins, certains deviennent des guides spirituels respectés. Portant alors un turban noir comme signe distinctif, extérieurs aux généalogies tribales, ils jouent un rôle important dans les affaires publiques et fonctionnent comme médiateurs et arbitres en cas de

conflit. Contrairement aux *mir*, leur influence découle d'une préséance spirituelle et non d'un pouvoir directement politique ou économique (Kopecky 1982). Bien qu'à Jaghori, et plus particulièrement à Dahmarda, les *sayyed* soient peu nombreux, ils ont toujours tenu une place éminente dans la vie du village. Les personnes qui ont pu aller étudier dans les grands centres culturels chiites d'Iran ou d'Irak sont nommés *šeyx*, *âxund* ou *ruhâni*. Beaucoup d'individus issus de familles modestes ont pu bénéficier d'une telle formation. Avec la guerre, ils en sont venus à jouer un rôle de plus en plus considérable, aux dépens des anciennes élites, *mir*, *sayyed* ou *arbâb*.

Le jeu des factions et des partis

On voit donc que deux systèmes d'organisation communautaire se superposent: d'une part les lignages, représentés par des *malek*; de l'autre les groupes de voisinage, liée par des questions d'irrigation et un *membar* commun. Comme nous l'avons vu, à Dahmarda, la plupart des lignages sont dispersés dans des endroits fort distants les uns des autres, et jusqu'à trois peuvent coexister dans un même hameau. D'une façon générale, les structures religieuses semblent faire contrepoids aux groupes de parenté et aux structures tribales. Deux mollahs sont particulièrement respectés à Dahmarda, l'un est *sayyed*, et l'autre est un Maska, originaire d'Anguri. Autrement dit, aucun des deux n'appartient au *qawm* de Dahmarda (on rejoint les considérations classiques en anthropologie du Moyen-Orient: les arbitres sont extérieurs à la segmentation lignagère; voir par exemple Barth 1959).

Nous avons vu que l'autorité du *mir* ou du *xân* se situe au niveau du district, celle du *qariadâr* au niveau de la *manteqa*, et celle du *malek* ou *arbâb* au niveau du lignage, et finalement celle du *dâruğa* au niveau d'un hameau. Cela dit, l'emploi de ces termes est fluctuant et il serait abusif de vouloir y plaquer une systématique stricte. Quant aux *sayyed*, ils ont des réseaux qui dépassent les limites géographiques étroites.

Outre la pluralité des registres possibles de solidarité, ce qui est très marqué aujourd'hui, c'est l'insécurité endémique et la violence physique qui caractérisent les rapports sociaux et la vie de tous les jours. Au cours de la guerre, le jeu des partis pénètre la sphère locale. Jaghori (et tout spécialement Dahmarda) se trouve sur la frontière ethnique entre les Hazaras et les Pachtounes. Des combats très durs ont lieu au début des années quatre-vingt-dix, peu de temps après le retrait militaire soviétique, entre groupes de *mujâhedin*. En 1995 et 1996, on a

l'impression d'être face à une société en état de siège, pourtant incapable de faire taire ses divisions internes. Les routes sont ponctuées par une succession de postes de contrôle tenus par de jeunes miliciens capricieux. Des hommes en armes patrouillent dans les bazars, Hezb-e wahdat à Sang-e Masha, Hezb-e islami à Hutqol… Après avoir essuyé un grave échec à Kaboul en mars 1995, le Wahdat se replie sur le Hazarajat où il cherche à étendre son contrôle aux dépens des factions pro-gouvernementales (c'est-à-dire alliées à Ahmad Shah Massoud). Il connaît un important succès en prenant Bamyan en octobre de la même année. Durant cette période, toute la région est le théâtre de nombreuses petites escarmouches qui éclatent de façon imprévisible. Au début de l'année 1996, les pro-gouvernementaux sont expulsés de Jaghori, puis la zone de conflit se déplace vers Qarabagh. Début juillet 1996, c'est la région de Nawur qui est le théâtre de combats entre factions chiites, puis c'est le nord du Hazarajat. Même après la prise de Kaboul par les Taliban, en septembre 1996, les factions hazaras peinent à trouver un accord. Les conflits prennent alors une tournure plus dramatique à l'échelle nationale, jusqu'à ce que les Taliban prennent le contrôle de Mazar puis de Bamyan en 1998. Si leur arrivée à Jaghori en automne 1998 s'est faite sans heurts majeurs, ils ne sont jamais parvenus à réduire certaines poches de résistance dans d'autres régions du Hazarajat comme Yakawlang et Dara-ye Suf.

Dahmarda est relativement peu touchée par les combats lors de l'occupation soviétique: quelques bombes, deux ou trois incursions des chars soviétiques. A l'image du reste du Hazarajat, les conflits internes et les bouleversements socio-politiques sont pourtant profonds et prennent des proportions inconnues de la guerre tribale codifiée; les règlements de compte peuvent être meurtriers (Centlivres 1997), d'autant plus que tout le monde possède des armes (des fusils automatiques, voire des lance-roquettes ou des lance-flammes). L'atmosphère est lourde: les gens se méfient les uns les autres, le bazar est le plus souvent désert, de plus les *mullâ* ont interdit la musique et la danse, même au cours des cérémonies de mariage. A la première vision de Dahmarda, paisible et harmonieuse vallée vivant dans un magnifique isolement se substitue celle d'un lieu profondément divisé et économiquement dépendant de l'apport financier des migrants. Les élections locales, les milices d'autodéfense, la prison, les comités d'irrigation, les petites boutiques bien approvisionnées, les écoles et les dispensaires, cette impression d'autonomie villageoise se brise devant la violence qui existe au sein du tissu social local.

La guerre a bousculé les fragiles équilibres; de nouvelles références et de nouvelles sources de pouvoir, articulées sur des réseaux régionaux voire internationaux, sont apparues. La présence massive d'armes et l'absence d'Etat permettent l'utilisation de moyens violents.

Les leaders s'appuient dès lors sur les partis, vastes structures régionales: les querelles locales sont ainsi nourries par les différences d'intérêts au niveau régional et national. Il s'agit d'une période de transition qui voit l'émergence de nouveaux modèles (démocratique, socialiste, islamiste, etc.).

Bien que certaines familles dominantes parviennent à maintenir leur pouvoir, ces circonstances rendent possible l'émergence d'hommes nouveaux, souvent d'origine modeste, qui s'imposent grâce à leurs capacités et leur habileté politique. Les rapports de force effectifs sont sanctionnés par une acceptation tacite. Les commandants (*qomândân*) ont ainsi su s'imposer pendant la guerre par leurs compétences militaires, leur talent d'organisateurs et leurs connexions avec les réseaux supra-locaux des partis. Ils proviennent d'horizons très divers, certains sont des universitaires, d'autres des religieux, mais il y a aussi de nombreux illettrés. Outre les anciennes sources de pouvoir représentées par l'argent, la terre, l'eau et les réseaux de parenté élargie, les liens avec les mouvements de la résistance donnant accès à l'approvisionnement en armes deviennent de plus en plus proéminents.

A partir du début des années quatre-vingt, deux nouveaux acteurs politiques vont tenir un rôle majeur: les intellectuels religieux et les intellectuels laïques. Ces derniers sont souvent issus des lignages les plus riches et puissants (voire de ceux des anciens *mir*); ils sont proportionnellement plus nombreux à Jaghori qu'ailleurs au Hazarajat et sont affiliés à des partis d'inspiration maoïstes. Le début des années quatre-vingt voit naître une lutte sans merci entre ces derniers et les milieux religieux, qui finissent par s'imposer (Roy 1985: 194-205; Harpviken 1996). Dans un premier temps, un mouvement nationaliste et gauchisant, le Tanzim-e nasl-e naw-e Hazara Moghol («Parti de la nouvelle génération Hazara mongole»)[49], fondé à Quetta par des Hazaras pakistanais, s'est implanté dans la région. Il alliait un discours d'émancipation ethnique avec des projets de réformes sociales. Très vite, il se fait évincer par la Shura-ye ettefaq-e islami («Conseil de l'union islamique»), vaste mouvement traditionaliste contrôlé par les *sayyed*. Dans un deuxième temps, entre 1982 et 1984, ce sont des partis pro-iraniens, le Sazman-e nasr («Organisation de la victoire») et le Sepa-ye pasdaran («Armée des gardiens»), qui prennent le dessus. Ils sont dirigés par des jeunes religieux, souvent d'origine modeste, qui ont effectué leurs études en Iran et sont inspirés par la révolution khomeyniste.

Ces deux mouvements sont distincts et souvent concurrents. Leurs divisions sont le reflet des luttes de factions qui déchirent l'Iran. Le Nasr semble être lié à l'entourage de l'Ayatollah Montazeri (un proche de Khomeyni qui sera désavoué peu avant la mort de ce

[49] Actif en Afghanistan sous le nom d'Ettehadiya-ye mujâhedin-e islâm-e Afghânistân.

dernier, en 1989), le Sepa – dont on commence à parler en été 1982 – est lié aux Pasdaran iraniens, troupe d'élite dont l'action est autant politique que militaire. Sous le radicalisme islamiste, des nuances idéologiques qui iront en s'approfondissant ne tardent pas à poindre: le premier tient plus à son indépendance face au grand parrain chiite et se montre plus sensible à la question de la discrimination ethnique (Harpviken 1996: 88); le second reste plus attaché à l'instauration d'un Etat islamiste sur le modèle khomeyniste.

En février 1989, l'Armée rouge se retire d'Afghanistan. Craignant de se voir exclus des pourparlers de paix, les leaders hazaras comprennent que leur salut est dans l'unité. Vu les déchirements récents, celle-ci ne peut se construire que sur un terrain idéologique nouveau, celui de l'identité hazara. Vivement encouragées par l'Iran, les principales factions chiites s'efforcent de dépasser leurs différends et s'accordent pour former un vaste mouvement unitaire, le Hezb-e wahdat-e islami-ye Afghanistan («Parti de l'unité islamique d'Afghanistan»). Les rênes du pouvoir restent dans les mains des religieux, mais le nouveau parti incorpore également de nombreux intellectuels laïques – y compris d'anciens marxistes et maoïstes (militaires, ingénieurs, médecins, enseignants, etc.). Ces derniers cherchent à se rendre indispensables en fondant des ONG qui prennent en charge la santé, l'instruction, la construction de routes, etc. En marge de ce courant dorénavant dominant, on retrouve les islamistes qui sont restés fidèles au modèle de l'Etat khomeyniste et qui refusent le virage ethniciste (surtout des membres du Sepa). Les cadres du Nasr fournissent l'essentiel de l'armature du Wahdat (c'est le cas de Abdul Ali Mazari et de Mohammad Karim Khalili), alors que le leader historique du Sepa, Sheikh Akbari, se range aux côtés de Massoud[50].

En 1995, quatre groupements politiques sont présents à Jaghori: le Hezb-e wahdat de Khalili (surtout composé de gens issus du Nasr), le Hezb-e wahdat d'Akbari (surtout composée de gens issus du Sepa et du Nehzat), le Harakat-e islami et le Hezb-e islami. Ce dernier parti, pourtant majoritairement pachtoune, est bien implanté dans certaines zones de Jaghori: il contrôle en particulier le bazar de Hutqol et donc la principale route d'accès au district. Il en sera chassé par les troupes du Wahdat (faction Khalili) à la fin de l'année. Quant au Harakat-e islami, il est peu puissant au niveau local et allié à la faction Akbari dans le camp pro-gouvernemental. Plusieurs commandants de cette mouvance minoritaire se sont ralliés aux Taliban après 1998.

[50] Après la chute de Kaboul, Khalili et Massoud se rapprochent. Akbari saisit l'occasion de la prise de Mazar puis de Bamyan par les Taliban pour se rallier à ces derniers et marquer son opposition à la faction dominante du Wahdat.

Selon un informateur, qui se référait à des sources iraniennes, la guerre intestine au Hazarajat (entre la Shura-ye ettefaq et les mouvements pro-iraniens, puis entre le Nasr et le Sepa) aurait fait quelque 80'000 morts. Les combats les plus violents ont eu lieu à Day Kundi et Day Zangi, mais aussi à Shahristan, Waras, Panjao et Behsud (beaucoup moins dans les zones hazaras de la province de Ghazni).

Les structures du pouvoir sont en pleine mutation. Les *mir* ont été évincés par les *šeyx*, les *sayyed* sont dépréciés. Progressivement pourtant, les Hazaras semblent rejeter de plus en plus toute connexion avec l'Iran et l'idéologie islamiste au profit d'une revendication ethniciste (Harpviken 1996). La guerre a profondément modifié les structures politiques. Au niveau régional, les religieux et les intellectuels laïques semblent avoir trouvé un terrain d'entente autour d'un discours de libération ethnique. Au niveau du district de Jaghori, le pouvoir est détenu par les commandants.

Dahmarda a connu une évolution similaire. Au début de la guerre, l'un des premiers partis politiques actif a été le Tanzim. La plupart des hommes influents de Dahmarda (issus des lignages Omur et Dawran) s'y sont ralliés (ils étaient sensibles aux revendications politiques à un niveau national plus que local). Très vite, de nouveaux groupes font leur apparition. Les jeunes religieux revenus d'Iran, réunis sous la bannière du Sepa par un membre du lignage des Dali, se dressent contre les notables. Forts de certains appuis régionaux, les hommes nouveaux du Sepa parviennent à évincer le Tanzim et s'imposent à Dahmarda. Ses adversaires locaux rejoignent alors les rangs de l'autre parti islamiste, le Nasr[51].

Suite à ces événements, on ne parle plus guère de *qariadâr*, de *mehtar* ou de *malek*. Trois nouvelles fonctions sont définie: le *ra'is*, sorte de maire (fonction que va occuper entre 1984 et 1994 un jeune *šeyx* pro-iranien du lignage des Dali, qui n'appartient donc pas à l'un des deux lignages anciennement dominants), le *qomândân-e amnyat*, responsable du maintien de l'ordre public, qui fait office de juge, et le *qomândân-e nezâmi*, le chef militaire responsable de la défense. En effet, une milice villageoise est mise sur pied: les hommes jeunes se relaient pour garder le bazar et les principaux accès (cols, routes, etc.) avec leurs propres armes et munitions. Idéalement, ces trois personnages sont élus par les chefs de famille de la vallée, mais dans les faits il s'agit plutôt de l'expression visible des rapports de force entre les factions en présence, chacune s'appuyant sur un parti implanté au niveau régional. En effet, dans toute l'histoire de Dahmarda, il n'y a eu qu'une seule élection

[51] Voir Monsutti (1996a).

proprement dite, avec des bulletins, le 24 novembre 1994. Elle a eu lieu dans une atmosphère extrêmement tendue.

A Dahmarda, les questions politiques sont venues se greffer sur les profondes divisions de la société découlant de la compétition pour les ressources rares (terres agricoles, eau, etc.). Dans la première moitié des années quatre-vingt, les jeunes religieux revenus d'Iran et issus en majorité de milieux modestes ont pu s'imposer grâce à leurs appuis extérieurs. Dix ans plus tard, de nouveaux éléments apparaissent et les anciens notables contre-attaquent.

Avant la guerre, il n'y avait qu'une *madrasa*, créée au temps de Daoud (années soixante-dix). Mais, dès 1991, une aide financière extérieure provenant d'une ONG afghane, permet de mettre sur pied un enseignement élémentaire (la construction d'une école est entreprise au printemps 1994). Le directeur de cette école est choisi parmi le puissant lignage Omur, qui constitue à lui seul près du quart de la population de Dahmarda. Il provient du Nasr, mouvement rallié en majorité au Wahdat (comme bien d'autres à Dahmarda, il a toutefois été membre du Tanzim-e nasl-e Hazara Moghol au début de la guerre), alors que le *ra'is* est lié au Sepa. En opposition par rapport à leurs itinéraires politiques et scolaires (écoles gouvernementales pour le premier, études religieuses en Iran pour le second), les deux hommes sont très vite entrés en conflit. Les choses prennent un tour dramatique au moment des élections qui ont lieu en automne 1994. Le lignage des Omur, longtemps divisé politiquement, se regroupe alors autour du directeur de l'école. Récemment ralliés à ce dernier, et étroitement apparentés à lui, le *qomândân-e amnyat* et le *qomândân-e nezâmi* sont confirmés dans leurs fonctions, tandis qu'un nouveau *ra'is* est élu. La peur que les Omur ne deviennent trop puissants et ne se mettent à régenter la vie locale suscite la formation d'une coalition réunissant la majorité des membres des lignages numériquement moins représentés.

Les problèmes politiques se sont greffés sur la question de l'école, financée par une source extérieure. Deux instituteurs en désaccord avec leur directeur se font exclure de l'école, que les enfants appartenant aux familles favorables à l'ancien *ra'is* cessent de fréquenter. On assiste dès lors à un enchaînement de violences qui aboutit à une série de vols effectués au bazar, puis à l'assassinat de l'ancien *ra'is* (18 décembre 1994), qui refusait de remettre les armes en sa possession. Depuis, la tension reste vive et le village est véritablement coupé en deux (le *ra'is* fraîchement élu renonce d'ailleurs très vite à exercer sa fonction). Les partisans du *ra'is* assassiné – présenté dorénavant comme un *šahed*, un martyr – entreprennent la construction d'une nouvelle école, vraisemblablement grâce à une aide financière du gouvernement de Rabbani, en guerre contre le Hezb-e wahdat. Les étiquettes

politiques, attribuées comme autant d'insultes, vont bon train: certains parlent avec mépris des «infidèles» (*kâfer*), alors que les autres s'en prennent aux «mullahs khomeynistes».

En novembre 1995, le directeur de l'école meurt accidentellement sous un éboulement. Pourtant, cela ne calme pas les esprits et l'on assiste à une nouvelle escalade de violence qui culmine par le massacre d'une douzaine d'hommes affiliés au Sepa au cours de l'hiver. Ces événements locaux sont parallèles à l'évolution que connaît alors l'ensemble du Hazarajat, sur lequel le Wahdat étend son contrôle de façon quasi uniforme (en octobre 1995, les forces de Khalili prennent Bamyan).

A Dahmarda, l'opposition écrasée, la constellation Nasr-Omur[52] règne sans plus guère de problèmes jusqu'aux événements de 1998. Après avoir pris le contrôle de Mazar le 8 août puis de Bamyan le 13 septembre, les Taliban pénètrent dans le district de Jaghori au début du mois d'octobre. Le *ra'is* assassiné avait mis fin à l'hégémonie des Omur sur la politique locale. Ces derniers ont utilisé l'école pour asseoir à nouveau leur pouvoir. Finalement, on retrouve la division entre pro-iraniens (parti des jeunes *šeyx*) et anti-iraniens (parti des notables) qui existait au début de la guerre, au-delà des ralliements successifs de ces derniers au Tanzim, au Nasr puis au Wahdat de Khalili.

Après les événements de l'hiver 1995-96 à Dahmarda, de nombreuses personnes et certaines familles quittent la région pour Quetta. C'est le cas de la famille de Mardan Ali, qui était demeurée à Dahmarda pendant tout le conflit contre les Soviétiques et la guerre civile qui s'ensuivit. Ce n'est qu'en raison de luttes intestines que Mardan Ali s'est résolu à la faire venir au Pakistan. Son fils, Abdul Karim, a vendu sa boutique à bas prix (9500 rs). Il doit être payé par le frère de l'acheteur directement à Quetta. Il a en outre vendu l'ensemble des marchandises de la boutique pour 180 laks afs et sa moto pour 36 laks afs[53]. Au total, il a obtenu l'équivalent d'environ 3500 $. Mardan Ali a acquis un terrain à Quetta pour 120'000 rs, et a acheté pour 40'000 rs de briques. Avec l'installation électrique, le gaz et la main-d'œuvre, la maison lui a coûté 220'000 rs (plus de 6000 $).

Beaucoup de réfugiés afghans renoncent à retourner dans leur pays d'origine car ils ne peuvent espérer y toucher le même salaire qu'au Pakistan ou qu'en Iran. Pourtant, si les conditions de sécurité le permettent, les hommes envoient leurs femmes et leurs enfants en Afghanistan. On limite ainsi les dépenses domestiques, car la plupart des familles y ont une maison, voire quelques terres (dont les produits peuvent constituer une bonne part de la diète

[52] Le Nasr est l'une des principales composantes du Wahdat.

[53] Un lak équivaut à 100'000. Les sommes en question se montent donc à 18'000'000 afs et 3'600'000 afs.

familiale); il n'y a pas de facture d'électricité, d'eau ou de gaz. Des mouvements inverses sont toujours possibles comme dans le cas de Dahmarda où, en raison des conflits, certaines familles ont préféré venir s'établir à Quetta.

Des enjeux importants et des vieilles rancunes divisent ainsi les habitants de la vallée de Dahmarda. Pour comprendre ces luttes locales, il faut insister sur le fait que tous les lignages se répartissent entre les deux factions qui se déchirent, à l'exception des Dali et des Âhingar qui sont en totalité du côté de l'ancien *ra'is*. Le Nasr est constitué par la majorité des Omur et une minorité plus ou moins importante de la plupart des autres lignages, alors que le parti adverse – le Sepa – se compose de la majorité des membres des lignages numériquement secondaires, mais inclut également quelques familles Omur (après quelques hésitations, la majorité des membres du lignage Dawran, qui avait jadis partagé le pouvoir local avec les Omur, semble avoir penché du côté de ces derniers). La plupart des non-Omur sont donc partisans de l'ancien *ra'is*, alors que le directeur de l'école a réussi à réunir dans son camp les membres les plus influents de son puissant lignage. Il y a par ailleurs de nombreux indécis et les appartenances ne sont pas toujours tranchées.

Cette diversification des affiliations politiques au sein de chaque lignage ne doit pas être expliquée de façon univoque. Dans de nombreux cas, ces scissions sont tactiques et n'empêchent pas la persistance de forts liens de solidarité qui constituent une garantie: si une faction est défaite, ses partisans pourront toujours trouver des protecteurs auprès des vainqueurs. Il y a néanmoins des cas où des conflits profonds divisent les lignages (suite à un héritage contesté en particulier); en choisissant des camps opposés, chacun espère faire prévaloir ses revendications sur ceux de ses agnats. C'est ainsi que lors de l'éruption de violence de l'hiver 1995-1996, l'une des victimes est un Omur: il meurt des suites d'une bastonnade administrée par des membres de son propre lignage à qui l'opposent un conflit pour une terre, alors que plusieurs membres influents du Sepa ne sont pas inquiétés.

Le Hazarajat: des différences régionales

Au-delà des colorations politiques, deux factions se définissent sur des bases sociologiques au Hazarajat: d'un côté les anciennes élites, les *xân* et les *sayyed*, mais aussi les intellectuels laïques, qui en sont souvent issus, de l'autre les hommes nouveaux, qui se réclament en général de l'idéologie islamiste. Une autre clé de lecture est générationnelle: les

jeunes intellectuels, qu'ils soient laïques ou islamistes, se sont opposés aux notables plus âgés. Selon les régions, les affiliations aux partis peuvent se faire selon des lignes différentes. Ainsi, à Shahristan, un commandant du Sepa s'est opposé aux *xân*, qui se sont dès lors ralliés au Nasr. A Dahmarda, on assiste à un phénomène presque inverse. La prééminence des Omur et des Dawran, dont les membres les plus éminents sont affiliés au Nasr, a été contestée par un jeune religieux issu d'un lignage relativement secondaire. Après les troubles qui ont duré de la fin de 1994 au début de 1996, la situation s'est calmée à Dahmarda. Les deux grands lignages ont repris les choses en main, après une période où le pouvoir leur a échappé. Leurs opposants les plus éminents ont quitté la région.

S'il a été relativement épargné par l'occupant soviétique, le Hazarajat a connu une véritable guerre civile. Même si la société hazara peut paraître profondément unie face à l'extérieur, les tensions qui découlent de la pression démographique, de la rareté des terres agricoles, du manque d'eau, ainsi que par la compétition pour l'obtention de l'aide extérieure (militaire et humanitaire) sont nombreuses. Les lignes de fracture sont multiples et pour tenter de comprendre la situation, il faut dépasser les simples explications en termes de guerre tribale ou ethnique. Des stratégies subtiles et constantes de recomposition se croisent. D'une part, le jeu des alliances vise à maintenir un certain équilibre entre les forces en présence de façon à éviter que l'une des factions ne devienne trop puissante. D'autre part, il semble y avoir une véritable stratégie de diversification des affiliations: on retrouve presque toujours les membres d'un même *qawm* dans des factions opposées. Cela constitue une assurance en cas d'évolution politique ou militaire défavorable, car le perdant éventuel peut ainsi trouver un protecteur chez le gagnant. L'antagonisme politique n'empêche pas la solidarité de fonctionner. Pourtant, c'est souvent au sein des lignages qu'ont lieu les conflits les plus impitoyables. En effet, c'est à ce niveau que les individus sont en compétition pour les terres héritées de leurs aïeux. Des logiques paradoxales sont donc en jeu et de nombreux acteurs changent de camp sans que l'on puisse parler de trahison. Au niveau local, on retrouve ainsi des logiques qui rappellent l'évolution politique de l'ensemble de l'Afghanistan.

Même l'évolution récente ne peut être comprise sans faire référence à ces logiques locales. Les Taliban ont progressé essentiellement par des ralliements. Leur aversion idéologique affirmée pour les chiites n'a pas empêché certains leaders hazaras à les rejoindre. Cela semble bien être le cas à Jaghori où plusieurs commandants de la région se sont ralliés aux troupes de Mullah Omar; ils sont issus des mouvements marginalisés par l'unification opérée au sein de la tendance dominante du Hezb-e wahdat. Le succès des Taliban ne pouvait s'expliquer par le seul soutien pakistanais, si souvent dénoncé. Ils avaient su exploiter à

merveille le mécontentement de certaines franges de la population afghane et les divisions internes de leurs ennemis en soutenant les prétentions des vaincus d'hier.

Toutefois, le Hazarajat présente de nombreuses différences internes. En 1995 et 1996, on peut distinguer quatre zones principales en fonction de critères économiques et migratoires à l'intérieur du Hazarajat: le Sud (Jaghori, Qarabagh, Ghazni, Behsud, Turkmen) qui a une économie active, des écoles assez nombreuses; le centre (Bamyan, Yakawlang, Panjab, Waras) qui est le siège de plusieurs ONG et le cœur politique mais qui est économiquement moins actif que le sud); le Nord, tourné vers Mazar-e Sharif (Balkhab, Sholgera, Char Kent, Dara-ye Suf); l'Ouest (Shahristan, Day Kundi, Day Zangi, Lal-wa-Sarjangal) qui est la région la plus pauvre et isolée.

Les populations de Jaghori (province de Ghazni) et de Dara-ye Turkmen (province de Parwan) occupent une place particulière. Les Hazaras de Turkmen sont orientés depuis longtemps déjà vers Kaboul où ils ont développés divers commerces rentables (achat et vente de voitures d'occasion, ateliers de mécanique, etc.). Les gens de Jaghori sont historiquement tournés vers Quetta. Alors que les relations entre cette ville et le Hazarajat s'étaient distendues au fil du temps, les mouvements d'allers et retours se sont intensifiés depuis une trentaine d'années. Le district de Jaghori n'est donc pas représentatif du reste du Hazarajat. Tout d'abord, il y a toujours eu beaucoup d'écoles et un nombre relativement important d'intellectuels. Le niveau d'instruction y est meilleur qu'ailleurs. En revanche, il y a peu de bonnes terres agricoles (bien moins qu'à Qarabagh, Jaghatu ou Khwaja Umri par exemple). Les habitants de Jaghori ont donc été depuis longtemps obligés d'émigrer. Ce fait ajouté à l'emplacement géographique particulier de Jaghori (protégé dans des montagnes tout en étant proche de la route reliant Kaboul à Kandahar) a fait de la région «la porte commerciale du Hazarajat pendant la révolution» (*dar dawrân-e enqelâb, markaz-e tujârati-ye Hazârajât*) comme me le disait un informateur. En bref, le haut niveau d'instruction (relativement au pays), la rareté des terres agricoles, l'émigration ancienne et continue vers Quetta, l'intensité des activités commerciales font de Jaghori un lieu tout à fait particulier et non représentatif. Il n'y a pas autant de mouvements entre les autres régions du Hazarajat et Quetta.

Même si Ghazni est une ville un peu poussiéreuse et si son bazar semble campagnard, il s'agit également d'un important centre commercial, comme en témoignent les boutiques en construction et l'alignement de camions à Ada-ye Qarabagh, le quartier hazara de la ville. Ghazni apparaît endormie de façon trompeuse. Le très grand bazar de Syakhak (Sarchashma), au pied du col de Unay, déborde aussi d'activité. En 1996, la fermeture du Salang donne à cette route une grande importance pour les flux de marchandises entre le Nord (Mazar-e

Sharif) et le Sud (Ghazni). De façon plus générale, le Hazarajat a fonctionné comme zone refuge pour les activtiés commerciales pendant la période communiste. Syakhak n'est pas tant le grand bazar d'une région qu'un lieu de passage où se presse le petit monde du voyage. J'y passe une nuit en été 1996. L'heureux propriétaire d'une Volga jaune et blanche hurle *«Kâbul, Kâbul, Kâbuul!»* alors que le jeune *kelinar* (aide-chauffeur) d'un camion descendant la rue dit sans trop de conviction: «est-ce que quelqu'un va à Ghazni?» (*yak kas Ğazni mera?*)… Une famille fait tâche avec ses vêtements et ses manières, on comprend qu'elle a fui Kaboul et part avec quelques modestes ballots s'établir à Mazar.

Par contraste avec ces franges méridionales du Hazarajat, plus ouvertes sur l'extérieur et économiquement moins isolées, le bazar de Bamyan n'est guère actif. En 1996, beaucoup de boutiques sont fermées et peu de véhicules circulent dans la rue principale. Ce n'est pas un centre de commerce très important, ce n'est pas un carrefour économique. Le bazar de Nayak (chef-lieu de Yakawlang) semble également un peu endormi, même s'il compte plusieurs centaines de boutiques (il faut dire qu'au moment de ma visite en 1996, la route de Dara-ye Suf était fermée, tout le trafic passait par Do Ab et Doshi).

En 1996, Mazar-e Sharif est un centre d'affaires important mais peu tourné vers les montagnes du Hazarajat. La ville est le siège d'activités commerciales internationales qui concernent des grands marchands traitant avec Tachkent, Baku, Singapour et Dubaï et non pas tellement avec Bamyan ou Ghazni.

Quant à l'ouest du Hazarajat, c'est la région la plus pauvre et la plus isolée. Les routes qui conduisent à Hérat sont difficilement praticables, ce qui ne permet pas à la ville de jouer un rôle économique important pour cette région. A l'époque d'Abdur Rahman, ses habitants se sont surtout enfuis en direction de l'Iran. Une partie est revenue sous Habibullah, mais les autres ont fini par perdre contact avec leur terre d'origine.

Les modes de coopération

Nous l'avons vu, les sources des solidarité et de coopération sont multiples à Dahmarda. On peut les résumer dans le tableau suivant:

Parenté paternelle	Onze lignages dispersés (*qawm, xânwar*)
Parenté maternelle et parenté par alliance	Lignage de la mère (*mâmâxel*) et alliés (*xeš*); liens multiples (entre lignages et avec l'extérieur de la *manteqa*)
Voisinage restreint	Une quarantaine de hameaux (*qaria*); une centaine de canaux d'irrigation (*kârez, juy*)
Voisinage élargi	Une douzaine de lieux de prières et de rencontre (*membar*)
Manteqa	*Membar-e omumi*; bazar; école

Figure 16. Les principaux registres de solidarité à Dahmarda

Le lignage et les différentes formes de voisinage (allant du hameau à la *manteqa*) sont les registres dominants de solidarité. Paradoxalement, ils sont également le cadre des principales rivalités. D'une part, le lignage n'est pas un groupe structuré et unifié politiquement. D'autre part, à l'échelle englobante de la *manteqa*, nous avons vu que les conflits peuvent être meurtriers; c'est à ce niveau que se situent un certain nombre d'infrastructures communautaires (le *membar-e omumi*, le bazar et l'école) qui sont aussi les lieux où les tensions sont les plus visibles et aiguës. Le cousin paternel est le premier concurrent. La parenté maternelle et la parenté par alliance sont des ensembles aux contours plus flous où les enjeux sont souvent moins problématiques et qui constituent de ce fait une source privilégiée de coopération en situation migratoire.

Pour rendre compte de la multiplicité des relations sociales, il ne suffit pas d'affaiblir la notion de lignage et de lui donner un autre nom (groupe ou association patronymique) – à l'instar d'Abner Cohen (1965, 1970) –, mais de reconnaître qu'il y a d'autres sources positives de solidarité et d'entraide, et qu'elles ne se déclinent pas unilatéralement sur le mode de la parenté (même selon le «must-have-been argument» décrit par Lancaster 1997: 32-34).

Chapitre 4

Quetta (Pakistan): le refuge des Hazaras

Continuum migratoire et associations d'entraide

Les Hazaras forment l'une des principales communautés de l'agglomération de Quetta, capitale du Baloutchistan pakistanais. Ils sont venus s'y établir par vagues successives à partir de la conquête du Hazarajat par l'émir Abdur Rahman à la fin du XIX^{e} siècle. Leur migration a été quasiment ininterrompue depuis cette époque. Certes, la terrible famine qui frappa de larges parties de l'Afghanistan au début des années soixante-dix, le coup d'Etat communiste de 1978 puis l'intervention soviétique de l'année suivante ont fait exploser les mouvements migratoires et les départs ont souvent pris un caractère plus définitif. Malgré les vicissitudes de la guerre, un cycle migratoire saisonnier s'est pourtant développé depuis plusieurs décennies, car beaucoup de paysans originaires du sud du Hazarajat viennent chaque hiver travailler dans les mines de charbon de la région de Quetta avant de retourner en Afghanistan au début du printemps pour reprendre leurs activités agricoles. Autrement dit, il ne s'agit pas d'un flux unidirectionnel. En dépit de variations d'intensité, il existe un continuum migratoire entre le Hazarajat (et plus particulièrement les zones les plus méridionales appartenant à la province de Ghazni) et Quetta. Peu de Hazaras se sont établis dans les camps de réfugiés du Pakistan. D'emblée, ils ont préféré tenter leur chance en milieu urbain et de ce fait n'ont guère bénéficié des infrastructures destinées aux réfugiés afghans (qu'elles soient fournies par les diverses agences des Nations Unies, en particulier le HCR, ou par les nombreuses ONG présentes).

La vie citadine impose d'autres contraintes économiques et sociales que le village d'origine en Afghanistan. A Quetta, plus encore qu'au Hazarajat, il existe différentes sources de coopération. De plus en plus dispersés dans le tissu urbain au fur et à mesure que leur nombre augmentait, les Hazaras n'ont pu s'y installer par groupes d'origine. Ils ont développé différentes structures d'entraide qui coexistent et se complètent, en particulier les associations

de *qawm* et les associations de voisinage, mais aussi les comités des nombreux *imâmbâra* (équivalent local des *membar* du Hazarajat).

A Quetta, contrairement à l'Iran, le marché de l'emploi offre peu de possibilités (même si les salaires journaliers d'un ouvrier sont sensiblement équivalents au Pakistan et en Iran, de 2 à 4 $ en moyenne), mais ceux qui ont un petit capital de départ peuvent ouvrir une boutique et se lancer dans le commerce (*tejârat*)[1]. Même si Quetta n'offre pas exactement l'image d'une cité calme et tranquille à un regard européen, c'est certainement le lieu où les Hazaras ont pu trouver le plus sûr refuge pendant ces dernières décennies. Au Pakistan, les Hazaras ne sont confrontés ni à l'insécurité endémique qui règne en Afghanistan, ni aux tracasseries policières qui pèsent sur les Afghans en Iran.

De l'Empire britannique au Pakistan

Il existe des traces très anciennes d'établissement humain à Quetta[2]. Sur le territoire de l'actuel Baloutchistan se trouvent certains des plus antiques vestiges archéologiques du sub-continent indien. Au XIX^{e} siècle, les Britanniques s'opposent à la pénétration russe en Asie centrale, c'est le *Great game*. En 1839, lors de la première guerre anglo-afghane, ils occupent temporairement Quetta en raison de son importance stratégique. La ville, en fait une simple bourgade, fait partie de la sphère d'influence du khan de Kalat[3] dont la puissance s'est développée au XVIII^{e} siècle et qui reconnaît de façon distante la suzeraineté de l'émir d'Afghanistan. Après un sérieux revers, les Britanniques doivent évacuer la région en 1842. Leur pression ne tarde pas à se faire à nouveau sentir. Un premier traité est signé entre le khan de Kalat et les Britanniques en 1854. Il est confirmé et étendu en 1876 grâce aux efforts de l'infatigable Robert Sandeman (Thornton 1979). L'année suivante, un contingent militaire britannique s'installe à Quetta. Ce n'est toutefois qu'en 1887, après la deuxième guerre anglo-afghane (1878-1880), que l'ensemble du Baloutchistan est déclaré territoire de la couronne britannique. Le *Sandeman System* se fonde sur le respect des autonomies locales et des assemblées tribales (*jirga*): lors d'un différend, chaque parti choisit des représentants qui se réunissent pour arriver à un accord sans faire appel au système judiciaire.

[1] Il y a par exemple quelques rares vendeurs et réparateurs de tapis (*qâlinfruš* et *rafugar*) hazaras à Quetta.
[2] Connue jadis sous le nom de Shal ou Shalkot.
[3] Ville située à environ 150 km au sud de Quetta.

Pour des raisons stratégiques évidentes, la construction de la ligne de chemin de fer du col du Bolan (qui relie les plaines du Sind aux hautes terres de Quetta et au-delà à l'Afghanistan méridional) est entreprise à partir de 1879 sous l'impulsion de Sandeman. En janvier 1880, elle atteint Sibi puis est prolongée jusqu'à Chaman par le col de Khojak entre 1887 et 1892 (Thornton 1979: 191, 207). Face à la menace afghane et à l'avancée russe en Asie centrale, Quetta deviendra la plus importante garnison britannique de tout le sub-continent. L'Afghanistan verra finalement son existence reconnue comme *buffer state*, ses frontières seront fixées sans que l'émir de Kaboul n'administre véritablement le territoire sur lequel son pouvoir est ainsi reconnu par les grandes puissances de l'époque. Abdur Rahman consacrera son règne (1880-1901) au contrôle de toutes les régions qui lui sont attribuées. La soumission du Hazarajat entre 1891 et 1893 sera particulièrement difficile et sanglante (Kakar 1973, 1979; Mousavi 1998; Poladi 1989).

En 1947, malgré certains troubles, Quetta et le Baloutchistan rejoignent le nouvel Etat du Pakistan. La situation politique reste instable. Elle est caractérisée par une opposition de plus en plus marquée entre les Baloutches et les Pachtounes et par les contestations territoriales entre le Pakistan et l'Afghanistan, ce dernier pays rejetant la légitimité de la Ligne Durand, tracée par les Britanniques en 1893, et qui fait depuis lors office de frontière internationale. Quant aux Soviétiques, ils s'appuient sur les tendances indépendantistes de certaines franges de la population baloutche pour étendre leur sphère d'influence. L'afflux massif de Pachtounes, qui constituent la majorité des réfugiés afghans (Sliwinski 1989: 46), à partir de 1978-1979 doit être replacé dans ce contexte local troublé. Aujourd'hui, ils forment une part importante de la population de la ville et leur poids démographique se fait aux dépens des Baloutches.

De façon générale, la mobilité des populations de la région est ancienne. Tout d'abord, qu'ils soient nomades ou non, les habitants de l'Afghanistan se rendent depuis fort longtemps dans le sub-continent indien et en Iran pour échapper à une guerre, pour prendre part à quelque pillages ou pour rechercher un emploi. Il s'ensuit que nombreux sont ceux qui ont gardé la mémoire d'une migration passée, à l'instar des réfugiés qui ont fui l'avancée russe puis la collectivisation forcée des terres par les Soviétiques en Asie centrale (dans les années vingt et trente) ou des Hazaras qui ont été dépossédés de leurs terres il y a une centaine d'années et ont dû trouver refuge dans les pays limitrophes de l'Afghanistan. Finalement, la frontière n'a jamais été une barrière pour les Pachtounes, qui ont même su en tirer parti pour organiser de fructueuses activités de contrebande. En effet, les zones tribales de la NWFP échappent pour l'essentiel au contrôle des autorités britanniques puis pakistanaises, qui

renoncent à interférer dans les affaires de ces populations indociles. Les liens étroits que ces dernières entretiennent avec l'Afghanistan ne seront jamais coupés.

Les étapes de la migration hazara à Quetta

Les Hazaras sont présents à Quetta depuis la fin du XIX^{e} siècle. Ils cherchaient refuge dans des territoires échappant à l'autorité de l'émir de Kaboul, soit la Perse des Qadjars, soit les Indes britanniques. La grande sécheresse de 1971 puis le coup d'Etat communiste de 1978 ont remis sur les routes des dizaines de milliers de Hazaras, mais les mouvements migratoires entre le Hazarajat et Quetta n'ont jamais tout à fait cessé. On peut distinguer plusieurs phases.

1) *De 1878 à 1891*. Les premiers Hazaras se rendent à Quetta pour chercher du travail sous le British Raj. Dès la deuxième guerre anglo-afghane (1878-80), ils trouvent des emplois dans les travaux entrepris par les Britanniques. Ils auraient participé à la construction de routes et du chemin de fer empruntant le col du Bolan et reliant ainsi la frontière avec l'Afghanistan aux plaines du Sind (Owtadolajam 1976; Poladi 1989: 261; Mousavi 1998: 142). C'est aussi à cette époque que les premiers Hazaras s'engagent dans l'armée britanniques des Indes. Ils ne devaient alors guère être plus de quelques centaines au Baloutchistan.

2) *De 1891 à 1901*. La violente soumission du Hazarajat par Abdur Rahman entre 1891 et 1893 provoque un exode massif de Hazaras vers le Turkestan, le Khorasan et le Baloutchistan. Dans les années successives, la répression est terrible. Des régions entières sont vidées de leur population et réoccupées par des colons pachtounes.

3) *De 1901 à 1933*. La situation se normalise en Afghanistan sous Habibullah (1901-1919), le fils d'Abdur Rahman. Le souverain cherche à apaiser les tensions qui opposent le pouvoir central et les rebelles, il offre l'amnistie aux Hazaras et assure la restitution de leurs terres, mais les exactions à leur encontre ne cessent pas pour autant. Les Hazaras ne font plus confiance à l'Etat afghan qu'ils accusent de promouvoir les intérêts des seuls Pachtounes. Parallèlement, l'armée britannique attire un certain nombre de migrants hazaras. En effet, le haut commandement britannique crée en 1904 un régiment distinct où ils peuvent s'enrôler, le 106th Hazara Pioneers. Jusqu'à sa dissolution en 1933, la carrière dans cette unité militaire offre aux Hazaras qui quittent l'Afghanistan des chances de reconnaissance sociale et de réussite économique incomparables à celles qu'ils peuvent trouver dans leur pays d'origine

(Bunbury 1949; Mousavi 1998: 142-144; Poladi 1989: 266-269). Les troubles politiques qui agitent la capitale en 1929 après la destitution du roi Amanullah n'ont que peu d'incidences au Hazarajat[4].

Dès cette époque, les réfugiés qui fuient un pouvoir oppressif se confondent avec les migrants qui cherchent un emploi. Ainsi, le père de l'un de mes informateurs quitte la région de Jaghori en 1905, à 16 ans environ. Le jeune homme se rend en Inde et s'enrôle dans les troupes britanniques. Il combat successivement en Inde, en Irak et même en Europe pendant la Première Guerre mondiale (avec d'autres Hazaras, il participe à la bataille d'Ypres, en Belgique). Dans les années vingt, il effectue deux missions secrètes de relevés topographiques en Afghanistan pour le compte des Britanniques et finit avec le grade de *subadâr*, le plus haut que peut atteindre un indigène.

4) *De 1933 à 1971*. Le régiment des pionniers hazaras est dissous en 1933. Privé de ce débouché socioprofessionnel, peu de Hazaras viennent s'établir à Quetta entre les années trente et soixante. Sans cesser totalement, le mouvement migratoire s'affaiblit nettement. La création du Pakistan est proclamée le 14 août 1947 et les Hazaras sont reconnus comme l'une des «indigenous/local tribes» (Mousavi 1998: 145; Owtadolajam 1976: 220) en 1962, statut confirmé le 15 juin 1963 (Mousavi 1998: 145, 246).

5) *De 1971 à 1978*. La deuxième vague migratoire importante remonte au début des années soixante-dix. En 1971, la sécheresse provoque une terrible famine qui frappe de plein fouet le nord-ouest et le centre du pays. La pression sur les terres se fait plus intense et ravive les tensions entre les paysans hazaras et les nomades pachtounes. Ces facteurs poussent de plus en plus de Hazaras hors des frontières de l'Afghanistan et très nombreux sont ceux qui viennent s'établir à Quetta ou qui se rendent en Iran à la recherche d'un emploi. Entre 1973 et 1978, les tensions entre le gouvernement afghan de Daoud et le Pakistan autour de la question du Pachtounistan constituent un facteur supplémentaire dans la migration des Hazaras. Pendant ces années, l'administration de Zulfikar Ali Bhutto – qui est premier ministre puis président du pays entre 1971 et 1977 – leur octroie facilement des documents pakistanais pour contrebalancer l'influence des Pachtounes dans la région. Parallèlement, le gouvernement afghan ne fait guère d'effort pour améliorer la situation socio-économique des Hazaras.

A Quetta, les Hazaras bénéficient d'un milieu d'accueil et de quelques débouchés professionnels (commerce pour certains, mines de charbon pour d'autres), mais surtout d'une atmosphère pacifique et d'une grande liberté de mouvement. La plupart de ces familles

[4] Durant ces événements, les Hazaras ont dans leur grande majorité refusé de soutenir le pouvoir du Tajik Habibullah, dit Bace Saqqao («Fils du porteur d'eau»).

conservent des contacts avec l'Afghanistan (un proche parent par exemple, qui est resté sur place et s'occupe des terres); des projets de retour, rarement réalisés, sont souvent évoqués.

6) *A partir de 1978*. Suite au coup d'Etat communiste d'avril 1978 et à l'intervention soviétique de décembre 1979, ces mouvements migratoires prennent une ampleur sans précédent. Le Hazarajat est l'une des premières régions à se libérer de l'emprise du régime communiste et l'Armée rouge ne s'y intéresse guère, mais la région est le théâtre d'une terrible lutte de factions puis devient la cible des Taliban (voir chapitre 3). Les flux migratoires multidirectionnels resteront toujours intenses, mais l'arrivée de grandes vagues de réfugiés hazaras à Quetta comme les mouvements de retour suivront certains événements politiques et militaires en Afghanistan (retrait soviétique en 1989; chute du gouvernement de Najibullah en 1992; combats entre factions de la résistance à Kaboul entre 1993 et 1995; prise de la capitale par les Taliban en 1996; chute de Mazar-e Sharif puis du Hazarajat en 1998; intervention américaine et effondrement du régime des Taliban en 2001). Dans les années quatre-vingt, ce sont surtout des populations rurales qui sont concernées, puis le phénomène s'étend aux citadins, qui quittent massivement l'Afghanistan à partir de 1992. A la fin du XX^{e} siècle, selon leurs responsables politiques, les Hazaras seraient trois à quatre fois plus nombreux à Quetta qu'au début des années soixante-dix.

Bien que ne représentant que quelques dizaines de milliers de personnes, les réfugiés du XIX^{e} siècle arrivés dans les Indes britanniques pour fuir la conquête et la mainmise pachtoune et leurs descendants ont connu de réels succès politiques et économiques dans leur terre d'accueil. Ils ont entretenu des relations étroites avec les Britanniques et ont occupé des fonctions importantes dans l'armée et l'administration depuis l'indépendance du Pakistan (Poladi 1989; Mousavi 1998). Au début des années soixante-dix, la capitale du Baloutchistan a moins de 300'000 habitants. Il n'y avait que 40'000 Hazaras à Quetta en 1971, mais ils sont déjà 50-60'000 en 1975 selon Owtadolajam (1976: 3). Au milieu des années soixante-dix, les listes de vote des quartiers peuplés de Hazaras contiennent moins de cinq mille noms. En 1996, ce chiffre a plus que quintuplé. Voici le détail des personnes inscrites sur les listes électorales des quartiers en question[5]:

[5] Mes remerciements vont à Shah Wali Shafayee et à Ishaq Ali Mohammadi, à qui je dois ces informations.

(i) Secteur no 14 (Momenabad):	5760 personnes
(ii) Secteur no 15 (Sar-e Khartar):	5531 personnes
(iii) Secteur no 16 (Nasirabad):	4648 personnes
(iv) Secteur Sayyedabad:	2200 personnes (chiffre arrondi)
(v) Secteur Nichari:	1500 personnes (chiffre arrondi)
(vi) Secteur Hajiabad:	2500 personnes (chiffre arrondi)
(vii) Secteur Hazara Town:	4000 personnes (chiffre arrondi)[6]
Total:	26'200 personnes (chiffre arrondi)

Figure 17. Les listes électorales des quartiers hazaras de Quetta

Ces 26'200 personnes comprennent uniquement les hommes et les femmes de plus de 21 ans. En admettant que la totalité de ces personnes sont des Hazaras (ce qui n'est évidemment pas le cas), et si l'on considère qu'en moyenne une famille comporte six membres dont deux ont le droit de vote, il faut tripler le nombre de 26'200 pour atteindre la population totale des Hazaras pakistanais à Quetta, soit 78'600. Selon le responsable d'une ONG afghane, il y a entre 100'000 à 120'000 Hazaras à Quetta, dont environ 40 % de réfugiés (et donc entre 60'000 et 70'000 Hazaras de nationalité pakistanaise).

Ces estimations restent vagues et ne peuvent constituer une base fiable. Avec l'afflux massif de Hazaras qui a suivi la prise de Kaboul par les Taliban (septembre 1996) puis la chute du Hazarajat (septembre 1998), on peut toutefois imaginer que le nombre de Hazaras à Quetta s'approche de 150'000 et qu'ils représentent le troisième groupe ethnique de l'agglomération après les Pachtounes et les Baloutches.

Dès la fin du XIX^{e} siècle, une petite communauté de Hazaras est également installée à Parachinar (Province du nord-ouest), dans le territoire de la tribu pachtoune des Turi, de religion chiite, avec laquelle les intermariages ne sont pas rares. Au fil des ans, des Hazaras se sont établis dans les centres secondaires du Baloutchistan, comme Loralai, Pishin, Mach, Sanjawi, Harnai et Khuzdar. Ils gagnent souvent leur vie comme fabricants de sandales. Dans les années quatre-vingt, certains Hazaras fortunés ont fait l'acquisition de terres agricoles dans le Sind, au nord d'Hyderabad (dans les districts de Nawabshah et de Sanghar). De nombreuses familles originaires de Quetta se sont également installées à Karachi.

La majorité de la communauté hazara du Pakistan est constituée par les gens originaires du sud du Hazarajat (Jaghori, Qarabagh, Malistan, Ghazni, Nawur, Behsud, et dans une

[6] Ce chiffre, comparativement faible, est intéressant en lui-même: il indique bien que les Hazaras pakistanais sont peu présents dans les nouveaux quartiers de l'ouest de Quetta, pourtant très peuplés (voir infra).

moindre mesure Waras, Panjab, Shahristan). Il y a plus de deux cents familles originaires de Dahmarda à Quetta, alors qu'il y en a environ quatre cent cinquante à Dahmarda même. Quant au lignage des Dawran, il compte quatre-vingt-dix familles à Dahmarda et quatre-vingts à Quetta. Autrement dit, près du tiers des gens de Dahmarda et environ la moitié du lignage Dawran sont établis au Pakistan. Toutefois, cette population est très mobile et il serait erroné de vouloir donner des chiffres précis et fixes. Certains se sont rendus hors de l'Afghanistan dès le milieu du siècle. Akram Ali, par exemple, a passé deux ans à Quetta à la fin de l'époque des Britanniques. Il n'était alors qu'un adolescent et vivait en vendant des pois chiches au bazar. Dans leur jeunesse, avant la guerre déjà, de nombreux Hazaras séjournaient en Iran pour accumuler le pécule nécessaire pour démarrer dans l'existence (dans les années soixante-dix, c'était le tour d'Akram Ali, puis il y a quelques années celui de son fils aîné Mohammad Hasan et maintenant du cadet Mohammad Husayn). Certains font le choix de rester plus longtemps en Iran, comme Mohammad Ali, alors que Mardan Ali n'y est jamais allé.

Les gens de Jaghori sont tournés vers Quetta depuis plus d'un siècle. La guerre n'a fait qu'intensifier ces relations et les mouvement de va-et-vient. Pour élargir le champ des possibilités sociales et économiques, nombreux sont ceux qui ont deux maisons, une à Quetta et une autre à Jaghori (*do-xâna'i*, «deux maisonnées»; *nesb-e xâna dar kweta, nesb-e xâna dar jâğuri*, «la moitié de la maison à Quetta, la moitié à Jaghori», un peu sur le modèle de ce que font certains Pachtounes depuis longtemps et qu'ils nomment *nim-kora*, «demi-maison»). Cette diversification spatiale rappelle certaines considérations de Philip C. Salzman (1971) sur les nomades du Baloutchistan iranien. Il explique comment les systèmes économiques régionaux sont constitués par une exploitation différenciée des niches écologiques et sociales à disposition. Il parle ainsi de «multi-ressource economy» (élevage de chèvres, de moutons et chameaux; culture de dattes; commerce caravanier et pillage, ces deux dernières activités ayant été remplacées au cours du XX^{e} siècle par une migration laborieuse vers les centres économiques de l'Iran ou les pays de la péninsule arabique). Les nomades baloutches ne se déplacent pas seulement en relation au cycle pastoral, mais pour passer d'un type de ressource économique à un autre (par exemple des zones de pâturages aux oasis de palmiers dattiers qui peuvent être distants de plusieurs centaines de kilomètres). De façon comparable malgré les contextes différents, la migration hazara vers Quetta répond à une stratégie positive et n'est pas exclusivement le résultat de la violence. Elle n'a pas commencé (ou plutôt recommencé, si l'on prend en considération la période de la conquête du Hazarajat par Abdur Rahman) avec

la guerre: il y a un véritable continuum migratoire entre le Hazarajat et Quetta pendant tout le XX^{e} siècle.

Le milieu urbain

Quetta est la capitale de la province du Baloutchistan pakistanais. Le nom de la ville dérive du terme pachtou *kot*, signifiant «fort» (le site se trouve au nord de la ville). La ville est située dans un bassin à environ 1680 mètres d'altitude entouré de montagnes dépassant les 3000 mètres (le Takatu, 3455 mètres; le Zarghun, 3583 mètres; le Mordar, 3185 mètres; le Chiltan, 3308 mètres). Une rivière (le Lora Nadi), le plus souvent à sec, passe à l'ouest de l'agglomération. Le climat est sec, chaud en été (la température peut dépasser les 40 °C) et froid en hiver (il neige et la température descend souvent en dessous de 0 °C). Sur l'ensemble d'une année, les précipitations se montent en moyenne à 300 millimètres[7].

Quetta doit son importance au fait qu'elle situe au carrefour des routes reliant les plaines du Sind (par le col du Bolan), l'Afghanistan (par le col du Khojak puis la ville de Chaman) et l'Iran (à travers les hauts-plateaux désertiques du Baloutchistan). Importante garnison, Quetta comporte un vaste cantonnement[8] datant de l'ère britannique, qui constitue aujourd'hui encore une zone militaire. Les quartiers indigènes se sont développés autour des bazars (qui rayonnent à partir de Mizam Chowk) et vers le sud.

Le 31 mai 1935, l'agglomération a été pratiquement détruite par un terrible tremblement de terre de 7,5 sur l'échelle de Richter qui fit de 20'000 à 30'000 victimes (Kureishy 1959, Jackson 1960, Pinhey 1938, Marker 1983). Il ne subsiste aucun bâtiment ancien et rares sont les constructions comportant plusieurs étages. Cela donne à la ville l'aspect d'un énorme village. En tant que capitale de province, Quetta a vu la création d'une université en 1970. A part quelques briqueteries, les industries sont peu nombreuses. Les activités artisanales sont en revanche intenses (tapis, broderies, sandales, etc.). On trouve de nombreux vergers dans la région; raisin, pêches, prunes, abricots, pommes, cerises, amandes, grenades sont les principaux produits.

[7] Ces dernières années ont toutefois été marquées par une sécheresse persistante.
[8] Dénommé Cantonment, Cantt ou encore Chawni (*câwni*).

1.	Alamdar Road	17.	Kerani Road
2.	Aliabad	18.	Liaqat Bazar
3.	Bolan Medical Complex	19.	Mission Road
4.	Brewery Road	20.	Mizam Chowk
5.	Circular Road (Old Ada)	21.	Mosquée principale (sunnite)
6.	Double Road	22.	Provincial Assembly
7.	Fort	23.	Qabrestan (cimetière)
8.	Gare ferrovière	24.	Qalandar Makran
9.	Gare routière (New Ada)	25.	Sariab Road
10.	Governor House, Civil Secretariat	26.	Saray-e Namak
11.	Gulistan Town	27.	Sar-e Maidani
12.	Husaynabad	28.	Serena Hotel
13.	Imambarga principal (chiite)	29.	Suraj Ganj Bazar
14.	Jinnah Road	30.	Toghi Road
15.	Jungle Bagh	31.	Université du Baloutchistan
16.	Kandahari Bazar	32.	Western Bypass

Figure 18. Légende de la carte de Quetta

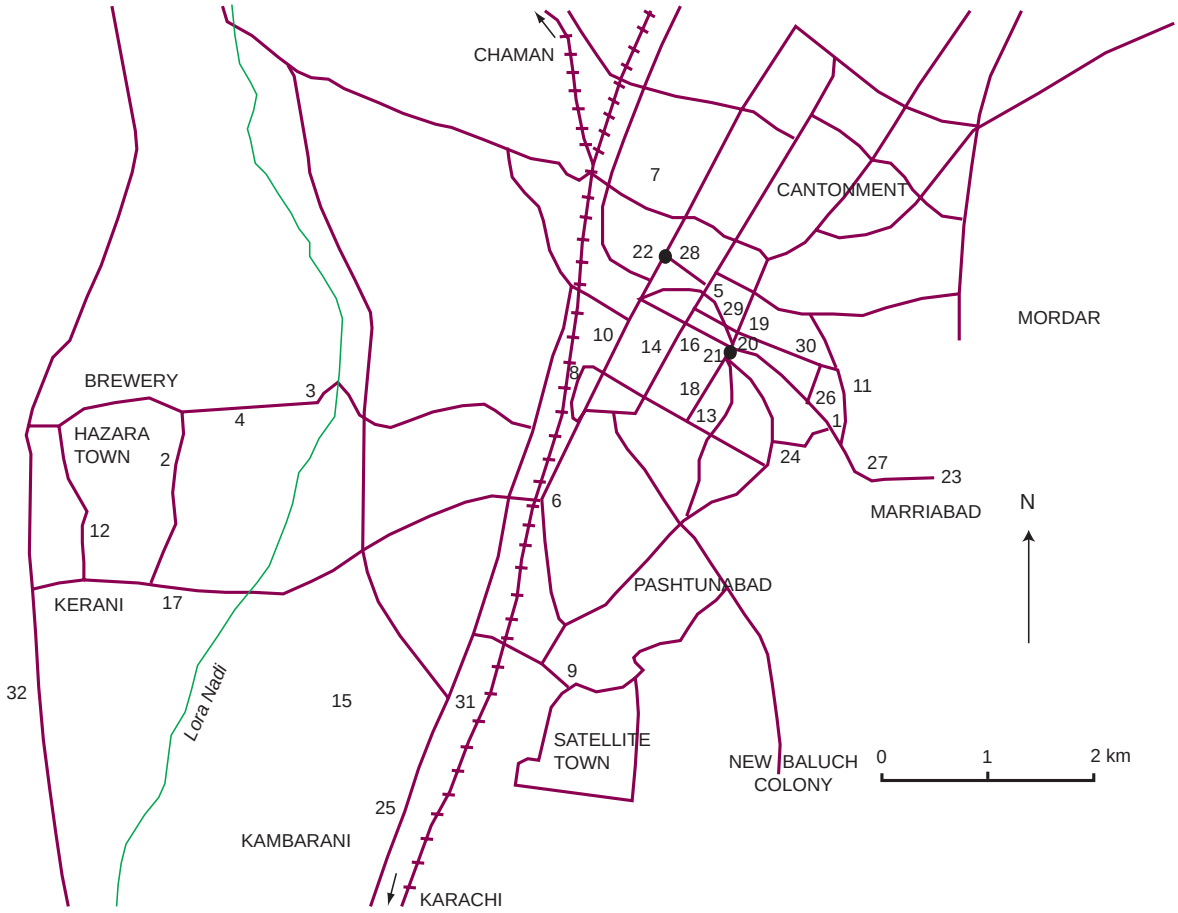


Figure 19. La ville de Quetta

Selon un recensement de 1981, la ville compte 285'000 habitants et le district 380'000 (Enyclopædia Britannica 1999). Pour la période plus récente, en l'absence de tout chiffre fiable, il faut se contenter d'estimations officieuses. Au milieu des années quatre-vingt-dix, la population de Quetta se monterait à 800'000 voire à 1'000'000 d'habitants. Cette croissance démographique impressionnante est en grande partie due à l'afflux des réfugiés afghans, qui constituent depuis le début des années quatre-vingt une proportion sans cesse plus large de la population de la ville. Par leur dynamisme et les bas salaires dont ils se contentent, les réfugiés afghans ont souvent conquis de nombreux secteurs économiques, ce qui a parfois occasionné des heurts avec la population locale. En outre, leur arrivée a bouleversé les fragiles équilibres politiques et démographiques de la province du Baloutchistan, où les Pachtounes ont probablement dépassé en nombre les Baloutches, situation qui n'est pas sans provoquer de graves tensions.

Quetta se trouve à la limite des zones de peuplement pachtoune (au nord) et baloutche (au sud). A l'intérieur même de la ville, les différents groupes ethniques ne se mélangent guère et vivent dans des quartiers séparés. Les Pachtounes sont majoritaires à Pashtunabad et Satellite Town, au sud de l'agglomération. Les Hazaras peuplent les quartiers d'Alamdar Road, de Toghi Road et de Marriabad (est) et ont colonisé plus récemment une large zone à l'ouest de la ville (Hazara Town, Brewery, Kerani Road…). Les Baloutches et les Brahouis sont comparativement peu nombreux à l'intérieur de la ville, mais ils constituent l'essentiel de la population le long de Sariab Road, à Kambarani et à Kerani. Le bazar est une zone mixte, mais la majorité des commerçants est pachtoune. Parallèlement aux regroupements spatiaux, les groupes d'origine ont parfois des spécialisations professionnelles. Dans les quartiers hazaras par exemple, tous les barbiers sont des Panjabis chiites.

La diminution du nombre de réfugiés afghans au Pakistan à partir du retrait de l'Armée rouge (1989) puis de la chute du régime de Najibullah (1992)[9] ne s'explique pas seulement par les rapatriements spontanés ou assistés par le HCR. Les Afghans ont d'emblée été en contact quotidien avec la société pakistanaise. Libres d'entrer et de sortir des camps (dénommés officiellement ARV, *Afghan Refugees Villages*), ils sont devenus économiquement autosuffisants avec le temps. Nombre d'entre eux ont choisi de s'installer dans les centres urbains de leur pays d'accueil et échappent à toute statistique. Cela n'est pas sans influencer la politique locale au Baloutchistan. Les leaders baloutches ont peur que l'équilibre démographique ne leur devienne trop défavorable. Ils ne veulent pas de

[9] Il y a 3'255'000 de réfugiés afghans enregistrés au Pakistan en 1989, et seulement 1'477'000 en 1994; leur nombre se stabilise à 1'200'000 dans les années successives (UNHCR 1998).

recensement et exigent l'annulation de toutes les cartes d'identité délivrées depuis l'arrivée des réfugiés afghans (à moins que des preuves irréfutables de citoyenneté pakistanaise soient fournies); ces derniers représentent donc un enjeu politique de taille. L'opposition entre les Baloutches et les Pachtounes domine la vie politique de la province. Si les premiers restent puissants au niveau politique et sont majoritaires parmi les fonctionnaires, les seconds, apparemment plus entreprenants, étendent leur contrôle sur la vie économique. Ainsi, à la fin des années quatre-vingt-dix, une route de contournement (*Bypass*) est construite à Quetta. Elle aboutit à une nouvelle gare routière pour les camions, très excentrée au sud de l'agglomération, non loin de Sariab. Certains leaders politiques locaux ont fait pression en espérant créer un pôle d'attraction en zone de peuplement baloutche pour contrebalancer le poids grandissant des Pachtounes dans le bazar de Quetta.

Les Pachtounes, les Baloutches, les Brahouis et les Hazaras sont considérés par la loi comme des populations autochtones. En principe réservé aux seuls citoyens pakistanais, ce statut qui donne accès à certaines fonctions dans l'administration a facilité l'insertion des réfugiés afghans issus des groupes ethniques concernés. Les communautés venues du nord de l'Afghanistan (Tajiks, Ouzbeks, Turkmènes…) n'ont pas eu cette chance. A l'image de leur habitat, leur position sociale et économique est restée souvent plus précaire, même si certains se sont enrichis par la fabrication et le commerce de tapis. Les *self-settled refugees* originaires du nord de l'Afghanistan sont surtout concentrés dans le sud de l'agglomération, autour de Jungle Bagh, mais aussi à Satellite Town, Pashtunabad et le long de Sariab Road (voir carte). Ils ont installé leurs habitats précaires sur les terrains vagues séparant des bâtiments préexistants: souvent, il ne s'agit que de murs de terre et de lambeaux de tentes, et ce n'est que très progressivement qu'ils ont construit des maisons en dur. Des études effectuées par les employés afghans du HCR démontrent que les non-Pachtounes (Tajiks, Ouzbeks et Turkmènes) sont majoritaires dans ces établissements qui parsèment la ville de Quetta. Ils occupent des terrains vagues et habitent des tentes, des *kaca houses* (maisons en pisé ou en adobes), et parfois des *paka houses* (maisons en briques cuites ou en béton) dans le jargon du HCR (Morton 1991, 1994). Quant aux Pachtounes afghans, ils se sont installés au milieu des populations pachtounes pakistanaises (Titus 1999: 9), tout comme les Hazaras. Les *settlers*, terme par lequel on désigne les populations de nationalité pakistanaise en provenance du Sind et du Panjab, ainsi que les réfugiés venus d'Inde au moment de la partition, complètent le tableau.

L'histoire des établissements s'inscrit clairement dans le paysage urbain. On peut visualiser les étapes de l'installation des Hazaras à Quetta. Leur premier lieu d'établissement

se trouve à McConaghey Road, dans les environs du grand *imâmbârgâ* (la «place de l'imam»), légèrement au sud du bazar. Aujourd'hui, il reste à peine une dizaine de familles à cet endroit.

Dès le début du XX^{e} siècle, les Hazaras s'installent le long d'Alamdar Road, à Nichari, puis Hajiabad, non loin du bazar, à l'est de Mizam Chowk. C'est là que vivent encore la majorité les descendants des premiers arrivants. Nombreux sont mes interlocuteurs qui se souviennent que, lorsqu'ils étaient enfants, les constructions étaient encore éparses dans ce secteur de la ville (des Hindous y possédait des terrains où ils faisaient paître leurs vaches)[10]. Les zones bâties ne dépassaient guère Saray-e Namak (littéralement «Entrepôt de sel»). Sar-e Maidani («En dessus du pré») était un vaste étendue pastorale légèrement marécageuse. Jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, selon certains anciens, il ne fallait pas s'aventurer le soir dans ces étendues inhabitées à cause des hyènes et des loups qui venaient y roder. Plus haut sur les pentes du Mordar, il y avait quelques établissements baloutches à Marriabad (les Marris sont l'une des grandes tribus baloutches).

Au cours du temps, les habitations se sont étendues de plus en plus haut le long d'Alamdar Road jusqu'à Sar-e Maidani, et ont grimpé progressivement les pentes de Marriabad puis les flancs du Mordar. Les zones de Sayyedabad et de Sar-e Maidani ont été occupées entre 1935 et 1947. A partir de l'indépendance du Pakistan (1947) et avec l'afflux de migrants vers la fin des années soixante et surtout au cours de la décennie suivante, Marriabad, Momenabad et Nasirabad ont connu un essor sans précédent. Cette zone, enserrée entre la montagne (le Mordar, à l'est et au sud)[11] et les terrains militaires (à l'est de Toghi Road)[12], a vite été saturée. La croissance a été arrêtée par la topographie (les pentes rocheuses encore libres sont trop abruptes).

Les Hazaras qui continuaient d'affluer ont dû trouver de nouveaux terrains pour absorber leur croissance démographique et leur solde migratoire positif. Dès la fin des années quatre-vingt, ils se sont alors tournés vers l'autre partie de la ville. De Brewery, les zones bâties se sont très rapidement étendues vers le sud: Hazara Town, Aliabad, Husainabad, Kerani Road.

Il s'agit de zones de vergers qui appartiennent à des Baloutches que les Hazaras achètent lopin par lopin pour se construire leurs maisons. Même si l'aménagement urbanistique reste

[10] Ils tenaient de nombreuses boutiques au bazar, mais sont massivement partis au moment de la partition. Cette hémorragie ne s'est jamais tarie depuis (Scholz 1996).

[11] Une colline escarpée sépare Marriabad et Pashtunabad, qu'aucune route ne relie directement.

[12] Le nouveau lotissement de Gulistan Town, avec ses demeures spacieuses, s'est progressivement développé dans la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix sur certains lopins qui ont été démilitarisés et vendus à des particuliers.

sommaire (la plupart des rues sont en terre et toutes les maisons ne sont pas reliées aux canalisations d'eau), ces quartiers ne cessent dès lors de croître, en particulier après la prise de Kaboul par les Taliban en septembre 1996, le durcissement du conflit entre ces derniers et le Wahdat en été 1997 puis la chute de Bamyan en septembre 1998. Alors que les Hazaras de Kaboul partent pour échapper au régime répressif des Taliban, ceux du Hazarajat fuient la sécheresse et les combats.

Les nouveaux quartiers hazaras n'ont pas grand chose à voir avec les anciens. Ils ne sont pas encore densément construits, il s'agit plutôt de parcelles éparses, avec des embryons de bazar (simples alignements de boutiques pour l'instant), entrecoupés de terrains vagues… On dirait une ville pionnière, en pleine croissance, un peu chaotique, avec des rues boueuses sous la pluie et la neige hivernales, quelques alignements de boutiques de-ci de-là, mais avec de larges espaces non construits entre les murs à peine dressés des maisons. En raison de cet apport migratoire ininterrompu et de ce brassage de population, le niveau d'interconnaissance est bas à Brewery et à Hazara Town. Les rues n'ont souvent pas encore de noms bien établis. Il n'est donc pas toujours facile de s'y repérer ou de retrouver une personne. Les solidarités de voisinage ou de quartier (constituées autour de la fréquentation d'un *imâmbâra*) ne sont pas encore bien constituées.

Résumons. Les Hazaras issus des plus anciens établissements, descendants des immigrés de la fin du XIX^{e} et du début du XX^{e} siècles, habitent le long d'Alamdar Road et les quartiers adjacents. Les familles arrivées dans les années soixante et soixante-dix occupent les zones plus escarpées de Marriabad. Ces quartiers disposent de toutes les facilités (eau, électricité, gaz, écoles, bus, etc.). Les immigrés les plus récents, ceux des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, ont comblé les rares zones libres de Marriabad, mais vivent en majorité dans les quartiers nouveaux à l'ouest de Quetta, dont l'aménagement reste encore à faire. Aujourd'hui, l'importance démographique de Marriabad et d'Alamdar Road d'une part et de l'ensemble constitué par Hazara Town et Brewery de l'autre tend à s'équilibrer.

La distance qui sépare les deux zones de peuplement hazara (plus de six kilomètres) n'est pas sans poser certains problèmes. Se déplacer en rickshaw est coûteux. De nombreux Hazaras ont ainsi acquis des petites camionnettes Suzuki et circulent inlassablement entre les extrémités orientale et occidentale de la ville de Quetta. Or, l'industrie du transport est hautement sensible au Baloutchistan. C'est un domaine d'activité qui est fructueux, qui renvoie au contrôle des territoires tribaux et qui cristallise les tensions ethniques; les Baloutches et les Pachtounes ont chacun des monopoles territoriaux (Titus 1996, 1997). Au début de l'année 2001, les chauffeurs baloutches et pachtounes protestent contre ce qu'ils

considèrent comme une concurrence déloyale de la part des Hazaras qui circulent entre Alamdar Road et Hazara Town. De violentes émeutes éclatent au cours desquelles plusieurs personnes trouvent la mort. Finalement, un accord est conclu et des autorisations de circuler sont délivrées à quelques dizaines de chauffeurs hazaras.

La distance qui sépare les zones de peuplement hazaras à Quetta n'explique pas à elle seule certains comportement sociaux. Les communautés qui les occupent sont fort différentes. Malgré des interactions quotidiennes, les Hazaras pakistanais et afghans ne contractent guère d'unions matrimoniales et certains stéréotypes circulent. J'ai entendu à plusieurs reprises des Hazaras issus des plus anciens établissements dire à un enfant agité: *tu, az kujâ asti? bace Hazâra Tâwn asti?*, «d'où es-tu?, es-tu un enfant de Hazara Town?». Par là, ils entendent lui reprocher le comportement frustre attribué aux gens à peine arrivés du Hazarajat. Symétriquement, les Hazaras pakistanais sont souvent considérés par les autres comme arrogants et paresseux. Ce discours reproduit d'ailleurs largement l'opposition entre les populations urbaines et rurales en Afghanistan.

Comparons deux itinéraires individuels et familiaux pour illustrer le continuum migratoire qui existe entre le Hazarajat et Quetta, mais aussi les relations paternalistes qui existent entre les différentes strates de la population hazara de Quetta.

Haji Sarwar vit dans le quartier de Yazdan Khan Road, non loin de Saray-e Namak. Sa famille est bien connue des Hazaras de Quetta. C'est son grand-père, Husayn Ali, qui est venu s'y établir. Il était du district de Nawur, du *qawm* des Alahuddini et a quitté sa famille et l'Afghanistan pour se rendre dans les Indes britanniques à la fin du règne d'Abdur Rahman. Il est passé par Parachinar, territoire de la tribu pachtoune chiite des Turi avant de parvenir à Quetta. Il s'est alors enrôlé dans l'armée britannique et est allé combattre en Iraq pendant la Première Guerre mondiale. Il est rentré en traversant l'Iran et s'est marié avec une femme de Shiraz. Il avait conçu le projet de retourner en Afghanistan. Sur le chemin, à Parachinar, sa femme met au monde un fils. Il décide alors de s'installer définitivement à Quetta où il fonde une boulangerie. Il meurt en 1936 peu après le tremblement de terre au cours duquel il est blessé, sans avoir jamais plus eu de nouvelles de sa première épouse afghane. Son épouse iranienne est décédée en 1988. Son fils, Haji Karam, fait l'acquisition d'un camion et transporte le charbon entre les mines et les zones de vente. Peu à peu, il étend son activité. Aujourd'hui, ses descendants ont de bonnes positions et des biens immobiliers. Haji Sarwar, le fils aîné de Haji Karam, a tout d'abord fondé une puis deux pharmacies. A partir du milieu des années quatre-vingt, il a acquis les droits d'exploitation de plusieurs mines de charbon.

Mardan Ali, quant à lui, est venu à Quetta pour la première fois à la fin des années soixante. Au cours des années quatre-vingt, il passe son temps entre l'Afghanistan et le Pakistan: en été, il part combattre les Soviétiques, et en hiver, il se rend à Quetta pour travailler dans les mines de charbon. Dès le retrait de l'Armée rouge en 1989, il dépose les armes et ne retourne en Afghanistan que pour rendre visite à sa famille. Il travaille dans l'entreprise de Haji Sarwar et, peu à peu, il en gravit les échelons. D'abord simple ouvrier, il devient contremaître. Pendant toutes ces années, sa famille est restée à Jaghori. Sa femme, qui est née à Quetta où elle a passé son enfance, préfère vivre à Dahmarda (atteinte de tuberculose, elle supporte mieux l'air de la montagne que celui de la ville). Ce n'est qu'après les événements qui ont lieu à Dahmarda pendant l'hiver 1995-1996 (la recrudescence de la lutte entre factions qui a provoqué de nombreuses victimes) que Mardan Ali décide de faire venir sa famille au Pakistan.

Les associations de quartiers et d'origine

Les Hazaras de Quetta sont donc insérés différemment dans le tissu urbain en fonction de l'ancienneté de leur arrivée et du caractère plus ou moins permanent de leur installation. Les descendants des premiers migrants sont pakistanais de longue date et forment une communauté urbaine relativement prospère. Les migrants récemment arrivés occupent une position relativement subordonnée qui s'inscrit dans l'espace, car ils sont contraints de s'établir dans des quartiers de plus en plus périphériques situés à flanc de coteau ou dans la steppe environnante et de nombreuses activités économiques et professionnelles leur sont difficilement accessibles. Une relation de dépendance, voire d'exploitation, existe entre les anciens et les nouveaux arrivés, et les premiers fonctionnent souvent comme protecteurs ou comme employeurs des seconds. Mais l'appartenance tribale et ethnique forme un arrière-plan qui permet l'établissement de relations stables et de réputations durables[13].

Les structures sociales et politiques sont en pleine mutation et le pouvoir des leaders traditionnels est érodé. Au Hazarajat, les *mir* ont été politiquement et militairement évincés par les *šeyx* et les *sayyed* sont dépréciés (Bindemann 1987; Harpviken 1996). A Quetta, les choses se sont passées différemment. Les chefs tribaux n'ont pas toujours réussi à maintenir leur position éminente, car ils ont perdu les sources de leur pouvoir (terre, bétail, etc.) et ils ne

[13] Voir Werbner (1990: 63), qui fait une remarque similaire pour les Pakistanais établis à Manchester.

disposaient ni des relations sociales ni du savoir-faire nécessaires. Un respect formel, d'apparat à leur égard demeure, mais ce n'est plus à eux que l'on va aller s'adresser pour résoudre un problème. Les figures proéminentes de la communauté hazara sont dorénavant des médiateurs, des intermédiaires qui connaissent les rouages de l'administration pakistanaise. Bref, leur influence découle de leur sens pratique, de leurs connexions sociales et de leur savoir-faire et non de rapports d'allégeance. Ainsi, les membres de la famille de Yazdan Khan (mort en 1960), Oqi originaire de Jaghori venu à Quetta pour s'engager dans le régiment britannique des pionniers hazaras, portent le titre de *sardâr*. Cela ne correspond à aucune fonction officielle, il s'agit d'un terme de respect traduisant leur renommée et les fonctions importantes que certains d'entre eux ont occupées dans l'armée et l'administration pakistanaises. Après une prestigieuse carrière militaire, le fils aîné de Yazdan Khan, Muhammad Musa Khan, connu le plus souvent sous le nom de Général Musa, est gouverneur de la Province du Baloutchistan en 1990-1991 (Poladi 1989: 390-391, 396; Mousavi 1998: 147). A ce jour, c'est le seul Hazara a avoir occupé un poste aussi élevé.

A Quetta, les modes de résidence, de coopération et d'entraide ne sont dès lors pas les mêmes qu'au Hazarajat. Les Hazaras sont concentrés dans certaines zones à l'intérieur de l'ensemble urbain. Néanmoins, au sein de ces quartiers, les *qawm* ne sont pas regroupés territorialement. Il n'y a pas de secteur peuplés par les gens originaires de Jaghori, de Behsud ou encore de Day Zangi. Il est impossible de s'établir en un seul endroit à cause du marché immobilier (on habite où l'on peut, où l'on trouve un logement répondant à ses attentes) et de l'étalement chronologique des arrivées. En fonction de la date leur installation, les gens de Dahmarda, par exemple, se retrouvent dispersés entre Alamdar Road, Marriabad, Brewery et Hazara Town. Il existe deux structures parallèles et complémentaires autour desquelles s'organise la vie communautaire: les associations de quartier et les associations d'origine.

Les associations de quartier (*mahalla*) regroupent les habitants d'une ou deux rues, soit quelques dizaines de familles. Les habitants du quartier désignent un représentant parmi les plus anciens habitants des lieux (parfois nommé le *kalân-e mahalla*, *kalân* signifiant «grand»). Il s'agit le plus souvent d'un Hazara de nationalité pakistanais censé bien connaître les rouages administratifs et disposant de contacts importants. Chaque famille paie une cotisation qui peut aller de 10 à 20 rs par mois. Les sommes collectées servent à assister les plus pauvres habitants du voisinage ou à aider les familles qui doivent faire face à un deuil.

En contexte urbain, les habitants d'un voisinage n'ont pas à coopérer dans les travaux agricoles. Néanmoins, ils ont toutes sortes d'intérêts communs, allant des questions urbanistiques (réfection d'une canalisation, réparation d'une chaussée, etc.) aux écoles. En se

regroupant, ils se constituent en groupe de pression pouvant influencer les décisions des autorités compétentes. Les commerçants d'un quartier se cotisent également pour payer des gardiens (*cawkidâr*), qui effectuent des rondes nocturnes et contrôlent que les rideaux métalliques soient bien fermés. Ils sont armés d'un bâton et communiquent avec un sifflet.

L'autre structure en place est celle des associations d'origine qui regroupent les gens par *qawm*. Bien que d'origine commune, les membres ne résident pas forcément au même endroit. Il y a plusieurs dizaines d'associations de ce type parmi les Hazaras de Quetta. Dans les faits, le critère d'appartenance n'est pas toujours le *qawm*. Selon l'importance numérique de la communauté, le regroupement peut se faire par segment tribal mais aussi par origine géographique: une région (*manteqa*), ou un voire plusieurs districts (*ulsuwâli*).

Les gens de Jaghori sont particulièrement bien représentés parmi les Hazaras de Quetta, mais de ce fait même sont fractionnés par segment tribal (Maska, Oqi, Dahmarda, etc.)[14]. Les chefs de familles membres de chaque association se réunissent environ tous les mois pour discuter des affaires communautaires. Ils se choisissent un chef, le *kalân-e qawm*. Le processus de désignation est complexe: les représentants de chaque lignage se réunissent, palabrent, prennent en compte différents éléments comme la réputation, les liens avec le Pakistan, les charges précédentes au sein de la famille, etc. Il n'y a donc pas d'élection formelle et le *kalân-e qawm* conserve son poste tant qu'il n'y a pas de contestation majeure. Il s'agit en général d'un descendants des premiers migrants, d'un individu ayant eu des charges officielles et possédant de nombreuses relations sociales extérieures à la communauté hazara. Personnalité connue et reconnue, il facilite l'insertion des nouveaux arrivés dans la société et le marché du travail de Quetta. Il est chargé d'apaiser les conflits internes et de représenter le groupe vers l'extérieur. Il conseille les membres de son *qawm* dans divers litiges ou démarches (accidents de la circulation, procès, obtention d'une carte d'identité ou d'un emploi, achat d'un terrain, conflits autour d'un mariage ou du paiement d'un *gala*, etc.). Il doit toujours s'efforcer d'éviter l'intervention des autorités pakistanaises et de faire écran entre celles-ci et sa communauté d'origine. A ce titre, sa fonction ressemble à celle du *malek* ou de l'*arbâb* en Afghanistan (Centlivres et Centlivres-Demont 1981-1982; Dupree 1980: 249-250).

Comme dans le cas des associations de quartier, le *kalân* récolte et gère des contributions mensuelles. Elles se montent à quelques dizaines de roupies par famille et par

[14] Comme nous l'avons vu au chapitre 3, ces segments tribaux coïncident parfois avec une *manteqa* (c'est le cas de Dahmarda).

mois. Nommé le plus souvent *canda* (de *cand*, «combien»[15], parfois aussi *zaxira*, «réserve, trésor»), l'argent récolté est une forme de tontine. Il peut être envoyé sur le lieu d'origine en Afghanistan et employé à des œuvres de bien commun (écoles, routes, *kârez*, etc.). Le plus souvent pourtant, il est utilisé à Quetta. En effet, le *kalân-e qawm* distribue une aide financière aux personnes les plus démunies et aux familles qui doivent faire face à des funérailles. En revanche, les familles ne reçoivent aucune aide en cas de mariage afin ne pas encourager les dépenses somptuaires et un *gala* («prix de la fiancée») élevé. Les associations de *qawm* ne se mobilisent que rarement pour accueillir des nouveaux migrants. En cas d'extrême urgence, lors de l'arrivée massive et soudaine d'un groupe de familles à la suite d'un événement militaire particulier, les *kalân-e qawm* peuvent récolter des vivres auprès des différentes familles qui cotisent habituellement et les distribuer aux nouveaux arrivés.

Parmi les gens de Dahmarda, les tensions qui divisent le village d'origine se répercutent à Quetta: il y a deux *kalân-e qawm*: Haji Ejaz Ali (Dawran) et Abdullah Khan (Omur). Le premier, qui joue un rôle prééminent, est arrivé au Pakistan à la fin des années soixante. Il a très vite obtenu des documents pakistanais et gagne sa vie comme agent immobilier. Il a en outre occupé diverses fonctions publiques au Baloutchistan. Il récolte 30 rs par mois et par famille. En cas de décès, il donne entre 5000 et 10'000 rs à la famille du défunt en fonction de ses besoins financiers. Quant aux Maska, principal segment tribal de Jaghori à Quetta, ils sont plus nombreux et ont une structure plus élaborée. Il y a environ mille six cents familles, réparties en une vingtaine de lignages. Les chefs de familles se réunissent et désignent les chefs de lignage par consensus informel. Ce sont eux qui sont chargés de gérer la contribution mensuelle, qui varie entre 20 et 30 rs. Ils se réunissent à leur tour et élisent un président central (*sadr*). Depuis plus d'un quart de siècle, la même personne est reconduite dans cette fonction; il s'agit d'un officier à la retraite de l'armée pakistanaise ayant également travaillé pour le HCR.

Outre les associations de *qawm* et de *mahalla*, il existe une troisième structure communautaire: les lieux de réunion à caractère religieux. Les chiites de Quetta parlent d'*imâmbârgâ* («cour de l'imam») ou en langage courant d'*imâmbâra*, équivalent local des *takya-xâna* iraniennes ou des *membar* du Hazarajat. Le terme de *masjid* («mosquée») est réservée à une partie de ces complexes destinées exclusivement à la prière. Les *imâmbâra* sont en règle générale des *waqf* («fondations pieuses»), qui ont leurs propres revenus provenant de donations et de l'administration de leurs biens immobiliers (loyer de boutiques,

[15] C'est pour cette raison que le *kalân-e qawm* est également nommé *sarcanda* («chef de la *canda*»).

etc.). Ils sont gérés par un président assisté par un comité, dont les membres sont souvent les descendants du donateur initial.

Les comités organisent les réunions et les cortèges pendant le mois du *moharram*, premier mois du calendrier lunaire islamique, durant lequel les chiites commémorent le martyre de l'Imam Husayn. Chaque année, la commémoration de cet événement revêt une importance capitale pour l'ensemble des chiites du monde. Elle prend toutefois une coloration toute particulière dans le sub-continent indien. On fait appel à des spécialistes (*zâker*) pour invoquer le nom de Dieu et faire le récit de la vie et de la mort de Husayn. A Quetta, les fidèles se réunissent chaque soir dans les *imâmbâra* pour prier, chanter et pour écouter ces récits. Ils expriment leur douleur en criant et en pleurant tout en se frappant la poitrine en cadence. Le paroxysme est atteint le dixième jour, l'Ashura, date de la mort de Husayn. Réunis en cortèges par *imâmbâra* entre lesquels un certain esprit de compétition n'est pas absent, certains pénitents vont jusqu'à se frapper avec des chaînes et des lames de rasoir. Ils souhaitent partager les souffrances de Husayn et exprimer le sentiment de culpabilité de la communauté chiite qui ne l'a pas assisté dans son combat contre un ennemi plus puissant. Ils entendent également proclamer qu'ils sont prêts à combattre pour l'avènement d'un monde meilleur. Dans ses formes les plus extrêmes, ce mode d'expression est inconnu au Hazarajat. Pourtant, la commémoration du martyre de Husayn est devenu avec le temps un élément constitutif de la culture et de l'identité des Hazaras de Quetta, un mode de présentation et de représentation de soi face à d'autres groupes considérés comme hostiles et impies, et assimilés aux Omeyyades des premiers temps de l'islam. Pour de nombreux Hazaras, leur histoire douloureuse n'est que le reflet du destin tragique de l'Imam Husayn.

Le grand *imâmbârgâ* de Quetta se trouve à l'angle de McConaghey Road et de Khodadad Road, où il fait face à une mosquée sunnite. C'est un ensemble de trois cours, sur lesquelles donnent diverses salles pouvant servir de lieu de prière ou de rassemblement, mais aussi de chambres pour les pèlerins (*zawâr*), qui peuvent y loger gratuitement pendant quelques jours sur la route des lieux saints. Il faut noter que le bâtiment n'est globalement pas orienté vers La Mecque. Une petite mosquée se trouve dans le complexe, mais le vendredi, les fidèles se réunissent dans la plus grande salle pour la prière (celle qui se tient peu après midi, *salât az-zohr*): pour affirmer l'unité de la communauté, tout le monde doit être réuni, mais les femmes sont être cachées au regard des hommes par un grand rideau. Après la prière a lieu un sermon.

Une petite dizaine d'*imâmbâra* s'égrènent le long d'Alamdar Road. Ils ont le plus souvent reçu leurs noms de communautés régionales: le Panjâbi, le Qandahâri, les deux

Gilgiti, le Hazâra (tout proche de Saray-e Namak), le Baltistâni, etc., mais cela ne reflète pas la fréquentation qui se fonde sur la résidence et non l'origine. De nombreux autres se trouvent sur Toghi Road, à Marriabad, et dans les nouveaux quartiers de Brewery, Hazara Town, Aliabad et Husaynabad. Derrière un grand portail surmonté de plusieurs étendards, ces lieux s'articulent autour d'une cour centrale sur laquelle donnent une pièce consacrée faisant office de lieu de prière (où l'on ne peut pas marcher sans se déchausser) et la salle de réunion utilisée à l'occasion du *moharram*. Dans certains d'entre eux se trouve une grande maquette du tombeau de l'Imam Husayn à Kerbela.

En plus des *imâmbâra*, il existe un autre lieu de rassemblement à caractère religieux: l'*idgâh*. L'*idgâh* des chiites se trouve sur Alamdar Road, à peu près à mi-distance entre Saray-e Namak et Sar-e Maidani. C'est une vaste place où les gens se réunissent à l'occasion des deux principales fêtes musulmanes. L'*id al-kebir* (la «Grande Fête») ou *id-e qorbân* (la «Fête du Sacrifice») commémore le sacrifice d'Abraham et a lieu à la fin de la période annuelle de pèlerinage à La Mecque. La plupart des familles égorgent un mouton et distribuent de la viande à leurs proches et aux pauvres. L'*id al-fitr* (la «Petite Fête») ou *id-e ramazân* (la «Fête du Ramazan») marque la fin du *ramazân*, neuvième mois du calendrier lunaire islamique pendant lequel les gens doivent jeûner du lever au coucher du soleil. C'est une fête plus joyeuse au cours de laquelle on distribue des cadeaux aux enfants.

Le cimetière des chiites se trouve plus haut, à l'extrémité orientale d'Alamdar Road, entre Marriabad et le terrain militaire qui borde le Cantonment. Certaines tombes sont faites de simples dalles, mais, contrairement au Hazarajat, la plupart portent un nom (ou une périphrase pour les femmes: «Epouse de…»), la date de la mort et une prière. Elles sont orientées de telle façon que les morts reposent sur le dos, le visage tourné vers la droite en direction de La Mecque. Certaines tombes sont surmontées d'un drapeau et de la main de Fatima (dénomination d'ailleurs inconnue des Hazaras qui disent *panja*, «poing», ou *panjtan*, de *panj*, «cinq», et *tan*, «corps, personne», expression désignant les cinq justes: Mohammad, Fatima, Ali, Hasan, Husayn). Sur les pentes rocailleuses du Mordar, dominant Marriabad, se trouve un *ziârat*, un lieu de pèlerinage. Le plus souvent, il s'agit de tombeaux de saints, mais dans le cas en question, le petit sanctuaire a été construit autour d'empreintes que les croyants attribuent à l'Imam Ali, cousin et gendre du Prophète.

Une dernière structure joue un rôle important parmi les Hazaras de Quetta: le Tanzim-e Nasl-e Naw-e Hazara-ye Moghol («Parti de la nouvelle génération hazara mongole»). C'est une organisation à la fois politique et culturelle fondée au début des années soixante-dix par un groupe de jeunes Hazaras pakistanais. Le parti milite en faveur d'une émancipation des

Hazaras et tient un discours qui mêle une idéologie de gauche à une revendication ethniciste. Au début de la guerre en Afghanistan, le Tanzim s'est engagé à l'intérieur du pays avec le soutien des services secrets pakistanais. Assez vite, il a été en butte à l'hostilité des mouvements pro-iraniens (représentés à Quetta par le Tahrik-e fiqh-e ja'faria) et a cessé ses activités au Hazarajat (voir chapitre 3). Depuis la fondation du Hezb-e wahdat au moment où l'Armée rouge se retire d'Afghanistan (1989), les tensions sont moins vives parmi les Hazaras, même si une opposition subsiste entre milieux laïques et religieux. Le Tanzim a néanmoins conservé une orientation laïque, plus nationaliste que religieuse, et est actif dans les domaines culturels; il occupe des locaux spacieux sur Alamdar Road: bureaux, salles de classes et de concerts… Gengis Khan reste une figure importante. Dans le bureau du directeur du Tanzim, un grand tableau le représente avec ses hordes (dont les Hazaras sont censés être les descendants), ainsi qu'une carte ethnique de l'Afghanistan sur laquelle le Hazarajat va pratiquement de Hérat à Kaboul.

Malgré les différences, il existe un certain parallélisme entre l'organisation sociale des Hazaras en Afghanistan et au Pakistan. Au Hazarajat (en tous les cas à Jaghori), la solidarité des groupes de voisinage, sur la base d'une *qaria* ou autour d'un *membar*, coexistent avec celle qui unit les membres des lignages, qui sont dispersés spatialement mais qui ont un *arbâb*. A Quetta, chaque Hazara appartient également à deux structures concrétisées par le paiement de contributions financières: son *qawm* et son *mahalla*, autrement dit son segment tribal et son voisinage. En outre, à Quetta comme à Jaghori, en milieu urbain comme en zone rurale, les groupes d'appartenance fondés sur la parenté et les unités de résidence ne coïncident pas.

La coopération se développe au sein de groupes sociologiquement divers (groupes de voisinage et groupes d'origine, vus comme une parenté élargie): ce qui est déterminant, c'est la proximité, territoriale, de résidence pour les *mahalla*, lignagère pour les *qawm*. Dans ce cadre, les gens se connaissent et savent qu'ils vont se fréquenter dans le futur, le manque de solidarité est sanctionné par une mauvaise réputation (*badnâm*) et par la réticence des autres à prendre des engagements. Une sociabilité nouvelle qui réduit la prépondérance de la parenté et du voisinage se met en place. Elle remplit une fonction importante, mais pas aussi quotidienne et vitale que les liens communautaires du village d'origine. En milieu urbain, on constate que les individus ont tendance à évoluer dans un cercle social plus large et que les relations se diversifient.

D'ailleurs, dans des circonstances exceptionnelles, tous les Hazaras de Quetta peuvent joindre leurs efforts. Par exemple, après la défaite du Hezb-e wahdat à Kaboul (mars 1995),

Quetta a vu un afflux massif de réfugiés hazaras en provenance de la capitale afghane. Toutes les associations (*qawm* et *mahalla*, mais aussi *imâmbâra*) les ont aidés et accueillis: des collectes d'argent, de nourriture et d'ustensiles divers ont été organisées; certains réfugiés ont été temporairement logés gratuitement dans les *imâmbâra*; on les a aidés à trouver un logement ou encore à identifier l'emplacement de leurs parents sur place.

Les pièces d'identité: un enjeu de la solidarité

Outre le passeport que peu de gens possèdent, il existe deux documents distincts au Baloutchistan: l'*identity card* et le *local certificate*. Ce dernier document est délivré à des résidents de longue date appartenant aux groupes considérés comme locaux (dont les Hazaras). Le but est de protéger les droits des populations indigènes en leur réservant certaines charges et certains services. Autrement dit, la simple détention d'une carte d'identité pakistanaise ne suffit pas toujours, elle ne donne pas toutes les garanties que l'on pourrait croire (en ce qui concerne les droits de propriété, certains emplois, l'accès à la scolarité supérieure, etc.). A moins de parvenir à s'attribuer une nouvelle affiliation ethnique en se faisant parrainer par un fonctionnaire pakistanais, les Tajiks, les Ouzbeks ou les Turkmènes ne peuvent pas obtenir le certificat local, alors qu'ils leur est relativement aisé de se procurer une carte d'identité pakistanaise. Les Hazaras, à l'instar des Pachtounes, ont une marge de manœuvre plus importante à ce niveau. Ce n'est pas le prix qui est rédhibitoire (moins de 200 $), mais la difficulté à disposer de la bonne relation sociale.

Beaucoup de Hazaras ont obtenu des cartes d'identité pakistanaises dans les années soixante-dix (avant le coup d'Etat communiste en Afghanistan). A cette époque, le PPP (Pakistan People's Party de Ali Bhutto) et la Muslim League étaient en pleine compétition et s'attiraient les bonnes grâces de l'électorat – ou plutôt cherchaient à élargir leurs bases électorales – en distribuant des cartes d'identité avec une certaine facilité. Beaucoup d'Afghans en ont profité pour faire inscrire des parents qui étaient restés au Hazarajat (alors que de nombreux Pakistanais n'avaient pas de documents d'identité). La stratégie adoptée est souvent la suivante: les chefs de famille pakistanais déclarent six enfants lorsque ils en n'ont que deux, le reste est à vendre ou à distribuer à des proches que l'on reconnaît comme ses enfants.

En 1996, Mohammad Hasan me montre les cartes d'identité pakistanaises de Husayn Bakhsh, de Hazrat Ali et de Fatima, la femme de ce dernier et une sœur de Mohammad Hasan. Cette dernière n'a jamais quitté l'Afghanistan mais son mari a obtenu pour elle une carte d'identité pakistanaise pendant l'ère Bhutto. A l'aide de ce document qui ne comporte par de photographie, ils vont établir un passeport pour Zarghuna, la femme de Husayn Bakhsh, une autre sœur de Mohammad Hasan, qui vit depuis des années à Quetta mais n'a jamais eu de document pakistanais. Ainsi, il y aura un passeport pakistanais avec le nom de Fatima et la photo de sa sœur Zarghuna. Mohammad Hasan va également acquérir un passeport pakistanais en se faisant passer pour le frère de Husayn Bakhsh. Passeport et carte d'identité coûteront 15'000 rs (un peu plus de 400 $). Tout cela n'est possible que grâce à l'intervention du *kalân-e qawm* de Dahmarda. En utilisant ses liens avec l'administration pakistanaise, il est un grand pourvoyeur de documents d'identité. Un tel système de corruption ne pourrait pas exister sans un médiateur et il est impensable qu'une simple réfugié afghan puisse s'adresser directement à des fonctionnaires pakistanais pour ce genre de questions délicates.

Le cas de Akbar Ali est également exemplaire. Il est venu de Day Zangi au début des années quatre-vingt-dix et a obtenu très vite une carte d'identité pakistanaise grâce au père de l'un de ses colocataires: ce dernier – qui est un *sayyed* originaire de la même *manteqa* que lui – a accepté de déclarer Akbar Ali, dont le véritable père vit au Hazarajat, comme son fils.

Akbar Ali n'a pas payé ce service. Il faut plutôt parler d'une entraide diffuse, qui se distingue de la coopération plus étroite qui touche les questions financières. Des services se rendent ainsi sans être payés immédiatement, le contre-don ne se fera qu'en cas de besoin. La réciprocité peut être différée dans le temps et peut inclure d'autres personnes que celles impliquées initialement:

– T_1: A rend service à B (don).

– T_2 (par exemple T_1 + 2 ans): B rend service à C, frère de A (contre-don).

Un tel système renvoie à ce que Sahlins nomme la «réciprocité généralisée» (1965: 147). Les biens et les services circulent sans qu'une contrepartie équivalente soit attendue (voir chapitre 9). Ce cycle d'obligations crée des liens et constituent une communauté qui ne se réduit pas au *qawm*. Le fait d'être redevable d'un service ou endetté envers une personne assure la continuité de la relation tout en établissant une certaine hiérarchie sociale entre le donateur et le donataire (Mauss 1985; Godbout 1992).

La vie des Afghans est caractérisée par la mobilité et une grande insécurité. Ni les Etat, ni aucune institutions légales ne garantissent le respect des contrats; des actes violents sont toujours envisageables. Dans ces conditions, les individus sont obligés de se replier sur des solidarités restreintes; la coopération et la réciprocité ne peuvent se développer que si les relations sont durables et récurrentes. Le regroupement des Hazaras dans des quartiers bien délimités de Quetta facilite l'instauration de tels liens sociaux. En effet, en cas de malversation, la victime ne peut se venger que si elle possède un minimum d'informations sur la personne responsable (le plus souvent, il s'agit de ruiner la réputation de cette dernière en faisant le récit de ses actions; toutefois, cela peut parfois prendre une tournure plus brutale). Selon Axelrod (1990), il peut être plus rentable de ne pas pratiquer la réciprocité envers des individus que l'on ne va plus rencontrer. Symétriquement, on ne peut pas faire confiance à quelqu'un que l'on ne risque plus de revoir. C'est la proximité sociale, une origine géographique ou lignagère commune, qui est déterminante. La densité des relations et des rencontres (passées, présentes et surtout futures) a plus de poids que la parenté en tant que telle. Les liens de voisinage ou d'amitié peuvent donc l'emporter sur la parenté... Néanmoins, les tendances endogames de la société afghane font souvent coïncider ces deux niveaux[16].

L'univers masculin des mines de charbon

Dans un article déjà ancien qui dresse l'état des lieux de l'anthropologie du Moyen-Orient, Richard Antoun, s'inspirant des travaux d'un auteur français, Roger LeTourneau[17], écrit que «there are three types of urban population–long-term urbanities, fixed outsiders (who return from time to time to their place of origin), and a floating population (who come in crises such as drought and war and return when the crisis is over» (1976: 178). Si l'on insiste sur la porosité des cloisons, cette catégorisation peut être étendue aux Hazaras de Quetta.

Ainsi, en marge des structures bien établies des associations de *qawm* et de *mahalla* qui réunissent les Hazaras urbanisés depuis plusieurs générations et les immigrés plus récents qui ont conservé de solides liens avec le Hazarajat, il existe tout un petit monde essentiellement masculin en perpétuel mouvement, celui des *mosâferin*, les «voyageurs». Bien qu'en contact quotidien avec le reste de la population (parmi laquelle ils ont des parents, des anciens voisins

[16] Cette thématique est reprise dans le chapitre 9.

[17] Roger LeTourneau, *Fès avant le protectorat, les villes musulmanes d'Afrique du Nord*, Rabat: Institut des Hautes Etudes Marocaines, 1957.

ou des amis), leurs projets restent orientés vers le Hazarajat où leurs familles sont le plus souvent restées. Ils vont et viennent, s'établissent pour un temps à Quetta, se rendent en Iran ou en retournent au gré des opportunités d'emploi et de leurs choix stratégiques. Outre les commerçants itinérants et les changeurs, les mineurs de charbon qui travaillent dans les environs font partie de cette catégorie. Ce sont souvent des paysans en charge de familles nombreuses qui profitent de l'hiver, basse saison agricole, pour venir travailler quelques mois au Pakistan et accumuler un petit pécule.

Les différentes catégories sociales que l'on peut distinguer parmi les Hazaras de Quetta ne sont pas tranchées. Elles forment un continuum et un migrant peut progressivement prolonger ses séjours à Quetta jusqu'à y faire venir sa famille (ce qui n'exclut pas un nouveau départ éventuel). A un extrême se trouvent les descendants des premiers Hazaras établis à Quetta, à l'autre les *mosâferin*. Ces derniers gravitent autour des *mosâfer-xâna*, des auberges, littéralement «maison de voyageurs». Leurs clients se regroupent par origine. Comme nous le verrons pas la suite, ces établissements remplissent des fonctions multiples et occupent une place centrale dans les circuits migratoires des Hazaras: c'est là que s'organise le franchissement des frontières (voir chapitre 6) et que gravitent beaucoup de changeurs et de *hawâladâr* (voir chapitre 7). Les *mosâfer-xâna* sont aussi un lieu d'embauche, car elles sont visitées régulièrement par les contremaîtres des mines de charbon qui savent qu'ils y trouveront des hommes à la recherche d'un emploi.

Un peu partout au Pakistan, les réfugiés afghans s'engagent comme simples travailleurs. Dans les centres urbains, les hommes valides se pressent à certains carrefours en espérant être engagés pour quelque menue tâche (Development Alternatives 1990; Morton 1991, 1994). A Quetta par exemple, les chiites se rendent à Sar-e Maidani et les sunnites à New Ada. Si les Pachtounes afghans s'engagent volontiers comme travailleurs agricoles ou comme ouvriers dans la construction, les relations sociales des Hazaras les tournent plutôt vers les mines de charbon qui représentent pour eux la principale possibilité d'emploi.

Selon le Gazetteer rédigé par les Britanniques au début du XX^{e} siècle, les mineurs sont surtout des Makranis originaires du sud du Baloutchistan, mais la présence de Pachtounes locaux et de Hazaras est également mentionnée (Imperial Gazetteer of India 1991: 47). Certains vieux mineurs déclarent être venus à l'époque des Britanniques déjà. Selon eux, les Hazaras, et d'une façon générale les musulmans, étaient moins nombreux à travailler dans les mines que les Sikhs et les hindous. C'est surtout après l'indépendance du Pakistan (1947) que les Hazaras sont apparus dans la profession; ils sont devenus de plus en plus nombreux à partir des années soixante-dix. Quoi qu'il en soit, la présence des Hazaras dans ce secteur

d'activité est ancienne et remonte à l'époque où ils venaient s'engager dans les grands chantiers lancés par les Britanniques à la fin du XIX^{e} siècle. Aujourd'hui, trois communautés sont représentées parmi les mineurs de la région: des Swatis (des Pachtounes du nord du Pakistan); des Wardakis (des Pachtounophones d'Afghanistan); des Hazaras de la province de Ghazni (Afghanistan). Rares sont les Baloutches et les Pachtounes locaux qui travaillent dans les mines, sinon comme chauffeurs de camion.

En tant que telle, l'exploitation des mines de charbon ne dépend pas des saisons. Mais la récolte des amandes au Hazarajat, début octobre, conclut les travaux agricoles, libère la main-d'œuvre et marque ainsi le temps de l'émigration. En mars, la plupart des mineurs retournent chez eux pour les labours (voir chapitre 3). Ceux qui travaillent dans les mines de charbon en été sont mieux intégrés dans le tissu social urbain, ils ont le plus souvent des proches parents à Quetta, voire leur famille et un logement.

Les mines de charbon des environs de Quetta jouent un rôle économique important pour les Hazaras. Sur le site de Marwad par exemple (60 km au nord-est de Quetta), il y a une dizaine de propriétaires (il s'agit de chefs tribaux baloutches) et entre vingt et trente exploitants (la plupart sont des Pachtounes ou des Hazaras pakistanais). Il y a une quantité de petits entrepreneurs dans le domaine des mines de charbon au Baloutchistan (contrairement à l'exploitation des carrières de marbre et d'onyx, dominées par de grandes compagnies), dont une cinquantaine de Hazaras. Ces derniers exploitent environ deux cents mines et emploient plusieurs milliers d'ouvriers. Ce chiffre est hautement variable en raison du caractère saisonnier de la migration. Plusieurs milliers de personnes viennent chaque hiver du sud du Hazarajat (d'où provient une proportion importante des mineurs) pour travailler dans les mines de charbon. Cela correspond à des dizaines et des dizaines d'hommes en provenance de chaque *manteqa* du district de Jaghori[18].

Le travail des mines permet à ces migrants d'entrer en contact avec la société locale par l'intermédiaire des Hazaras pakistanais qui les emploient. Le mode d'organisation encourage la solidarité et le regroupement par origine. Il est structuré selon une hiérarchie fonctionnelle qui impose la solidarité. Le vocabulaire des mines est un véritable sabir mêlant des mots anglais, ourdou et persan[19]. On distingue le *kontraktor*, *tekadâr* ou *ejâradâr* (l'entrepreneur, l'exploitant ou le gérant), le *jamadâr* (le contremaître, celui qui embauche et organise le travail et l'approvisionnement), le *jorisar* ou *sarjori* (le chef d'équipe, celui qui dirige le

[18] Selon un informateur, plus de 10 % des hommes adultes de Dahmarda sont concernés par ce flux migratoire saisonnier.

[19] Une grande partie de ces termes se retrouvent dans le glossaire anglo-indien *Hobson-Jobson* (Yule et Burnell 1968).

travail dans les mines mêmes), les *kârgar*, *muzdurkâr* (ou simplement *muzdur*), ou encore *leyberz* (les simples ouvriers, les mineurs); et un peu à part le *manajer* (responsable de la sécurité), le *bâbu* ou *munši* (le secrétaire ou le comptable) ainsi que les *deriwâr* (les chauffeurs de camion) et leurs assistants (les *kelinar*). Il y a également quelques spécialistes: responsables de la pompe à eau, du wagonnet, de la centrale électrique...[20] Dans le contexte des mines, on emploie plutôt le terme anglais «labourers», prononcé *leyberz*, de préférence à *kârgar* pour désigner les ouvriers. Les employés fixes (managers, comptables, chauffeurs) sont dits *molâzem* (ou plus rarement *employi*). Ces deux catégories se distinguent par de nombreuses caractéristiques: les premiers viennent essentiellement d'Afghanistan, il s'agit d'une population très fluctuante qui est payée en fonction de la production; les seconds vivent le plus souvent avec leurs familles à Quetta et reçoivent un salaire de base fixe.

L'employeur fournit la nourriture sur le lieu de travail. Il déduit ensuite des salaires le *xarc-e muzdur* («dépenses de l'ouvrier», autour de 25 rs par jour). Il y a deux comptabilités distinctes: celui du cuisinier (*hesâb-e langari*) qui fabrique le pain (sel, farine, levure, allumettes) et celui de chaque chambrée (*hesâb-e dera*) constituée par des individus apparentés ou qui s'entendent particulièrement bien et qui partagent leurs repas (thé, beurre, huile de cuisson, légumes, lentilles, savon...). La première somme est identique pour tous les ouvriers, la seconde varie en fonction du groupe auquel appartient le mineur.

Le salaire des mineurs peut être calculé sur deux critères différents. Lorsque peu ou pas de charbon est produit, on calcule le travail en fonction de l'avancement du creusement des galeries: *hesâb-e futâna* (*fut*: de «foot», pied). Par pied creusé, l'équipe (*jori*) reçoit une somme variable selon la difficulté du travail (terrain dur, sable, eau, etc.); elle se monte en général autour de 300 rs (environ 9 $). Lorsque la production de charbon est normale, les ouvriers sont payés en fonction de la production: *hesâb-e kola* (*kola* de «coal», charbon). Un sac de charbon (*guni*) d'une centaine de kilogrammes est vendu entre 110 et 150 rs (entre 3,3 et 4,5 $) suivant la qualité du charbon et le cours du marché. Par sac vendu, le contremaître prélève 2 rs. Il reçoit en outre un salaire fixe de 2000 rs par mois et par mine (il peut s'occuper de plusieurs mines). En 1995, Mardan Ali par exemple, a gagné 80'000 rs, soit près de 2500 $. Le chef d'équipe touche une commission de 1 rs. Il reçoit en outre entre 12 et 16 rs par sac de charbon, somme qu'il répartit entre les membres de son équipe (de dix à quinze personnes). La paie est donc proportionnelle au rendement, mais se situe entre 3 et 4 $ par

[20] Les termes anglais (*contractor*, *labourers*, *manager*, *driver*, *cleaner*) sont retranscrits selon la prononciation locale sur le modèle du persan, car ils ont pénétrés le langage courant et les locuteurs n'ont généralement pas conscience de leur origine étrangère.

individu et par jour en moyenne. Lorsqu'une équipe travaille sur un filon de bonne qualité, les mineurs peuvent gagner jusqu'à 4000 rs par mois (environ 120 $), ce qui est considérable pour un travail manuel à Quetta[21]. Un chef d'équipe peut toucher plus de 30 $ de commission par mois. Les arrangements internes à chaque équipe de mineurs ne sont pas exclus: un grand travailleur peut ainsi recevoir une double paie avec l'accord de ses collègues, et une équipe de travail peut décider de continuer à payer l'un de ses membres tombé malade. Le système encourage une sorte de solidarité interne, mais aussi un contrôle mutuel. Il tend à responsabiliser les ouvriers qui se constituent en petits groupes avec une forte interdépendance. En cas de conflit ou de tension, ces groupes éclatent vite, car personne n'a intérêt à travailler dans une ambiance suspicieuse. Il y a un emboîtement des responsabilités: le *jamadâr* embauche des gens en qui il a confiance et le *jorisar* a une grande liberté de mouvement pour gérer le travail de son équipe. Tous ont intérêt à développer une entente cordiale et une bonne coopération, car le salaire est fonction de la production. Plus les hommes travaillent, plus ils sont payés.

Chaque comptable gagne 2000 rs (environ 60 $) par mois. Ils ne touchent pas de commission, mais bénéficient ponctuellement d'une aide en cas de besoin: soins médicaux, mariage, etc. Les chauffeurs reçoivent un petit salaire de base (1500 rs) puis deux sacs de charbon par aller-retour; ils peuvent les vendre sur le marché (soit un supplément de plus de 200 à 300 rs par trajet entre les mines et Quetta: ils en font une vingtaine par mois). Les apprentis touchent un salaire de base de 600 rs plus 30 rs par trajet (soit environ 1200 rs par mois). A l'occasion des *id*, les ouvriers touchent un supplément de 800 rs et les salariés fixes de 1000 rs en plus de leurs salaires.

Une fois les salaires des mineurs déduits, avec l'argent qui demeure (soit entre 90 et 130 rs par sac), l'entrepreneur doit payer différentes factures (électricité, diesel, etc.), le salaire des employés fixes, le propriétaire de la mine (8 rs par sac) et les taxes gouvernementales (2 rs par sac), et amortir le matériel (générateurs, pompes, wagonnets, camions, etc.). Il lui reste en fin de compte entre 15 et 20 rs de bénéfice.

Prenons l'exemple de Haji Sarwar (voir supra). Il exploite des mines de charbon depuis le début des années quatre-vingt. Son contremaître est Mardan Ali. En tant que responsable de

[21] A titre de comparaison, un grand pain coûte 2 rs, un plat de riz et de viande (*palao*) dans un petit restaurant du bazar revient à 25 rs. Un chauffeur de rickshaw a un chiffre d'affaire de moins de 200 $ par mois en moyenne, mais son revenu ne se monte guère à plus du tiers de cette somme (il doit soit louer soit amortir l'achat du véhicule, qui coûte plusieurs milliers de dollars). Des électriciens touchent moins de 100 $ par mois. Un membre du local staff du HCR reçoit entre 5000 et 8000 rs (150-240 $); un field officer du CICR 10'000 ou 12'000 rs (300-360 $). Un chauffeur employé par une organisation internationale reçoit 3500 rs (un peu plus de 100 $).

l'embauche, ce dernier n'engage que des gens qu'il connaît (parents ou voisins en Afghanistan) ou qui lui ont été présentés par des personnes de confiance. Cela explique que presque tous les ouvriers sont des Hazaras de Jaghori[22]. Il y a quelques Hazaras pakistanais aux postes à responsabilité. En 1995 et 1996, Haji Sarwar possède les concessions de deux mines à Marwad. Deux équipes d'une douzaine d'hommes travaillent en alternance, de 7h00 à 17h00 et de 19h00 à 5h00 environ, soit entre huit et neuf heures de travail effectif (les ouvriers mangent au fond et attendent assez longtemps leur tour avant de pouvoir monter). Haji Sarwar gère également une mine dans les environs de Mach. En tout, il emploie au minimum une soixantaine de personnes. En hiver, ce chiffre est plus important en raison de l'arrivée de nombreux paysans du Hazarajat.

Haji Sarwar a besoin en moyenne de 3000 $ par mois pour faire tourner son entreprise. Il fait face à de graves difficultés financières, car le puits n'a pas encore atteint la veine de charbon dans sa mine de Mach dont l'exploitation n'est donc pas rentable malgré les lourds investissements consentis. Il a environ 600'000 rs de dette, soit plus de 18'000 $. La plupart des créanciers prélèvent 4 à 5 % d'intérêt par mois ou une somme fixée d'avance, même si une telle pratique est interdite (*harâm*) par l'islam. Afin de ne pas perdre la face devant les autres *tekadâr* et afin de garder la confiance des prêteurs potentiels, Haji Sarwar doit éviter que ses difficultés financières ne s'ébruitent en s'efforçant de rembourser rapidement ses dettes. Comme des remboursements différés attirent la suspicion, il organise une rotation pour garder la confiance des créanciers et demande à gauche pour restituer à droite. Bref, il contracte de nouvelles dettes pour payer les anciennes. Malgré ses efforts, il a été contraint à cesser l'exploitation des mines à la fin de l'année 1996 et a pu rembourser une partie de ses dettes en vendant son matériel et ses camions.

Les mineurs de charbon descendent en ville le jeudi après-midi et repartent le vendredi soir (ce qui correspond au week-end)[23]. Le jeudi après-midi est consacré à la paie (*panj-šambe ğam-šambe*, «jeudi, jour des soucis» dit Haji Sarwar): les mineurs défilent longuement dans le bureau de leur employeur, chacun attend son tour patiemment. Le vendredi matin, la semaine suivante est planifiée (on profite de ces instants pour échanger quelques propos, se transmettre les derniers potins...).

Les murs du bureau de Haji Sarwar sont en béton sans peinture. Le décor est composé par des vieux calendriers illustrés, une prière calligraphiée sur le mur, une télévision placée

[22] Haji Sarwar, qui est né à Quetta, n'est pas originaire de Jaghori, mais de la région de Nawur. Le lieu de provenance du contremaître est donc plus déterminant que celui de l'entrepreneur.

[23] Le découpage des jours ne se fait pas comme en Europe: un jour ne commence pas à minuit mais le soir précédent, au coucher du soleil (notre jeudi soir correspond donc au vendredi soir pour les Afghans).

dans un placard, et le bureau orné de pièces de monnaie de provenances diverses. Le tout est moderne et soigné. Le mobilier est tout à fait inhabituel pour ces mineurs venus du Hazarajat: on ne s'y assied pas par terre, mais sur des bancs (en fait des banquettes de camionnettes...). Cette position insolite pour des gens habitués à s'asseoir sur le sol, les intimide un peu et contribue d'une certaine façon à affirmer le prestige de leur employeur pakistanais[24].

La séquence est toujours la même: les personnes qui pénètrent dans le bureau saluent respectueusement, s'asseyent et restent silencieux en attendant patiemment leur tour. Ils profitent de ce répit pour observer attentivement ce qui se passe autour d'eux et pour se faire une idée de l'atmosphère ambiante. La présence d'un étranger suscite toujours une vive curiosité tout en contribuant encore au renom du maître des lieux. Ce n'est que lorsque Haji Sarwar les interpelle qu'ils exposent le but de leur visite et présentent leur requête. En aucun cas cela n'intervient rapidement, il y a un temps pour tout... les gens ne sont pas pressés, mais c'est aussi une façon de faire preuve de prudence voire de méfiance: on ne prend pas la parole intempestivement, on doit d'abord se faire une idée précise de son interlocuteur tout en lui présentant des marques de politesse. On fait parfois appel à un intermédiaire qui intercède en sa faveur. Les règles de politesse fonctionnent comme un subtil langage exprimant le degré de proximité et de hiérarchie entre les acteurs.

Même s'il y a une dimension un peu paternaliste dans le rapport de travail, le monde des mines est dur et sans pitié. Nombreux sont ceux qui sont incapables de le supporter. Je rencontre un jeune homme tout déprimé après sa première journée de travail dans les mines de charbon (de Mach). Il trouve que ce travail est trop dur et veut retourner à Quetta. Avec une ironie une peu méchante, les mineurs se moquent de lui. Dans l'argot des mines, on dit *puft kard* pour parler de quelqu'un qui n'est pas capable de travailler dans les mines (quelque chose comme «il a fait pouf»). A l'autre extrême, certains vieux mineurs qui ont passé l'essentiel de leur existence «à la montagne» deviennent des asociaux. L'un d'eux a quitté Jaghori dans les années soixante. Il avait à peine 14 ans. Il n'y est plus jamais retourné et ne s'est jamais marié. Derrière son dos, les autres mineurs disent que c'est un homosexuel devenu impuissant avec l'âge.

La population des mineurs est extrêmement mobile, les ouvriers restent rarement à la même place longtemps. Ce facteur est compensé par le fait que l'univers des mines est petit et que tout le monde se connaît plus ou moins. D'autre part, le recrutement se fait essentiellement sur la base des réseaux individuels: les gens de Dahmarda sont ainsi

[24] Il faut toutefois remarquer que les petites gargotes (les *hotal*) des quartiers hazaras de Quetta ont le plus souvent des bancs et des tables et que l'on y mange assis.

majoritaires parmi les ouvriers de Haji Sarwar, car c'est Mardan Ali qui les recrute. D'autre part, le revenu de tous est proportionnel au travail et au rendement, ce qui limite les actes non solidaires et oblige les équipes de travail à maintenir un haut degré de cohésion.

Les camps de réfugiés et l'aide humanitaire

Même si les Hazaras n'ont jamais été très nombreux à résider dans les camps de réfugiés, il est nécessaire de tenir compte de leur existence pour comprendre la situation des Afghans établis au Pakistan. Officiellement, on parle des *Afghan Refugees Villages* (ARV). Cette dénomination traduit d'ailleurs bien la réalité: il ne s'agit pas de camps clôturés, et peu de choses les distinguent au premier coup d'œil des villages pakistanais environnants.

Selon les chiffres officiels, le nombre de réfugiés afghans a culminé en 1990 avec un total de plus de 6,2 millions, dont 3'272'000 pour le seul Pakistan. Un long débat a porté sur la possible surestimation du nombre de réfugiés afghans au Pakistan. Il est certain que la population des camps a été grossie. Le HCR n'était pas dupe et a cherché à trouver une parade aux abus. Malgré l'afflux de nouveaux réfugiés, ceux-ci n'ont plus été enregistrés dans la NWFP à partir de 1986 et ont virtuellement cessé ailleurs jusqu'en 1991 (Marsden 1992: 291; Shahrani 1995: 203). Cependant, de nombreux Afghans qui vivaient hors des camps n'ont jamais été enregistrés par le HCR au Pakistan (Marsden 1992: 290). Cela est particulièrement vrai pour les Hazaras qui se sont en majorité établis dans la ville de Quetta.

La grande majorité des réfugiés afghans au Pakistan sont des enfants et des femmes. Ils représenteraient plus de 75 % des réfugiés (Hatch Dupree 1990: 121). Les hommes adultes ne formeraient donc qu'un quart de cette population, et beaucoup sont des vieillards ou des infirmes[25]. Les Pachtounes constituent en 1987 le groupe le plus important (85 %), suivis par les Tajiks (6 %), les Baloutches (3,6 %), les Nuristanis (2,9 %), les Turkmènes (1 %), les Ouzbeks (moins de 1 %), les Hazaras (moins de 1 %) et d'autres groupes plus petits (environ 1 %) (Sliwinski 1989: 46; Minority Rights Group International 1992: 11; Shahrani 1995: 193-194). En raison de leur exode massif, la proportion de Pachtounes en Afghanistan aurait chuté de 39 % à 22 % entre 1978 et 1987 (Sliwinski 1989: 45, 46). Soulignons d'emblée que ces chiffres sont hautement hypothétiques et découlent essentiellement des estimations faites dans

[25] Selon d'autres sources, les hommes représentent 25 % des réfugiés afghans au Pakistan, les femmes 28 % et les enfants 47 % (Centlivres 1994a: 16).

les camps où la compétition pour l'obtention des rations a été vive et où les minorités ont été progressivement marginalisées par les Pachtounes. Il est toutefois indéniable que ces derniers constituent une large majorité des Afghans au Pakistan. La Ligne Durand, qui constitue la frontière entre l'Afghanistan et le Pakistan, est poreuse; elle sépare des populations liées par la culture, la langue et les solidarités tribales.

Les Afghans vivant hors des ARV, souvent nommés *self-settled refugees* (Connor 1987, 1987, 1989), ne sont pas pris en charge par le HCR et n'apparaissent pas dans les statistiques. Ils représentent pourtant un groupe nombreux et leur importance relative ne cesse de croître. En 1995, selon un employé local du HCR par exemple, les Afghans constitueraient près de la moitié de la population de l'agglomération de Quetta et près des deux tiers de celle de Pishin (une quarantaine de kilomètres au nord de Quetta). Parallèlement, le camp voisin de Surkhâb ne contient plus guère que 10 % de sa population de 1989 (de 15'000 à 20'000 contre environ 150'000). Une telle évaluation est invérifiable, mais elle reflète une tendance nette.

Etant donné qu'avec le temps, de nombreux Afghans sont devenus autosuffisants économiquement, la distribution des rations alimentaires a progressivement diminué à partir de 1992. Dans les camps du Baloutchistan (où chaque famille était censée avoir reçu un *passbook*, document donnant droit aux rations), elle a pratiquement cessé en 1995, sauf pour certaines catégories de la population réfugiée considérées comme plus vulnérables, en particulier les veuves ayant charge de famille) (HCR 1997: 5). Différentes infrastructures étaient encore fournies aux réfugiés: logement gratuit; eau; écoles; soins médicaux. Pour répondre à la diminution de l'aide humanitaire, le HCR a organisé la mise sur pied de comités d'autogestion traitant de certains problèmes communautaires.

Le cas des Hazaras est différent de celui des autres groupes ethniques d'Afghanistan, car très peu d'entre eux ont été enregistrés comme réfugiés dans les camps du Pakistan qui n'ont dès lors pas joué un rôle très important dans leur migration vers le Pakistan. Dans leur immense majorité, les Hazaras sont venus directement à Quetta, ils bénéficiaient d'un milieu d'accueil. Au Baloutchistan, seuls les camps de Mohammad Khel et de Surkhab en ont abrité un certain nombre. Il y avait entre deux et trois cent familles de Hazaras à Surkhab et environ le double à Mohammad Khel en 1989, soit 6000 personnes au maximum. Il n'est d'ailleurs pas exclu que le nombre de Hazaras y ait été encore plus faible. Les Hazaras ont quitté Surkhab à cette époque à cause des problèmes de sécurité causés par des conflits qui les ont opposés aux Pachtounes. Un grande partie des Tajiks, des Ouzbeks et des Turkmènes ont fait

de même pour fuir les manœuvres d'intimidation de certains groupes pachtounes[26] qui entendaient réagir aux violences des milices du Jowzjan (les Ouzbeks de Dostum) en Afghanistan. Les Hazaras ont quitté Mohammad Khel un peu plus tardivement. Ainsi, les rares familles hazaras établies dans les camps ont préféré partir chercher du travail en ville et se sont installées à Brewery entre 1989 et 1992.

D'une façon générale, lorsque les rations ont diminué après le retrait soviétique d'Afghanistan, les tensions ont augmenté et les groupes minoritaires ne sont plus parvenus à faire reconnaître leurs droits et n'ont plus touché leurs rations. Ils ont fait face à l'hostilité grandissante des Pachtounes. Au moment où la distribution de rations est interrompue en 1995, on ne trouve plus guère que des Pachtounes dans les ARV du Baloutchistan. Le HCR considère dès lors qu'il n'y a plus de Hazaras dans les camps du Pakistan.

Au cours des terribles combats qui ont opposé les anciennes factions de la résistance à Kaboul entre 1992 et 1995, de nombreux Hazaras se sont réfugiés au Pakistan. Comme leurs prédécesseurs, les réfugiés hazaras qui ont quitté l'Afghanistan après la chute de Kaboul (septembre 1996) puis le durcissement du conflit entre le Hezb-e wahdat et les Taliban (été 1997), la chute de Mazar-e Sharif et de Bamyan (août-septembre 1998) s'installent directement à Quetta sans passer par les camps. Contrairement aux années quatre-vingt, les réfugiés en provenance des zones urbaines sont plus nombreux que ceux qui viennent de la campagne.

Outre les agences des Nations Unies, les ONG jouent un grand rôle dans l'aide aux réfugiés. Quelques organisations ont été mises sur pied par des Hazaras. Elles sont souvent dirigées par d'anciens militants de gauche opposés au régime pro-soviétique qui s'est maintenu à Kaboul de 1978 à 1992. Par leur engagement humanitaire, ils s'efforcent de conserver un rôle sur la scène politique et culturelle.

Quetta: le refuge ultime des Hazaras?

En 1984, pendant le *moharram*, de violents affrontements ont lieu entre Hazaras et forces de l'ordre à Quetta. Plus d'une dizaine de personnes trouvent la mort au cours de ces événements. A la fin des années quatre-vingt-dix, les relations interconfessionnelles se

[26] Le Hezb-e islami de Gulbuddin Hekmatyar semble avoir joué un rôle prépondérant dans ces événements.

dégradent au Pakistan. De nombreuses personnalités chiites (journalistes, intellectuels, hommes d'affaires…) se font assassiner par des groupuscules sunnites. Globalement, la situation des Hazaras est pourtant bonne au Pakistan.

Dans un certain sens, Quetta est le seul lieu qui offre une situation de sécurité satisfaisante aux Hazaras. Ils évoluent sans grandes entraves et peuvent facilement obtenir une carte d'identité pakistanaise voire un *local certificate*. En revanche, le marché du travail n'offre guère de débouchés en dehors des mines de charbon et du commerce (pour ceux qui ont le capital suffisant pour ouvrir une boutique). En Afghanistan, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, toutes les infrastructures économiques sont détruites et l'insécurité est grande. En Iran, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, les Hazaras font face à de nombreux limitations et n'ont pas la possibilité de s'installer durablement, car ils vivent dans la crainte d'être arrêtés et expulsés par la police, mais ils trouvent aisément des petits emplois[27]. Malgré la situation difficile que connaissent les migrants hazaras, l'Iran reste la base des partis chiites afghans, en particulier du Hezb-e wahdat.

Depuis plus de cent ans, les mouvements migratoires des Hazaras vers Quetta sont pratiquement ininterrompus. La guerre a bien évidemment amplifié le phénomène sans en bouleverser la nature (si ce n'est par le fait que les parcours migratoires et les voyages ont été rendus plus difficiles, les migrants devant passer par des routes de contrebande périlleuses).

Les réfugiés pachtounes proviennent de régions ayant subi de durs combats et de profondes destructions, mais ils trouvent un milieu d'accueil favorisant l'insertion culturelle et économique. Historiquement, la frontière pakistano-afghane n'a jamais constitué une réelle séparation. Comme les Hazaras, les Pachtounes (qui ont constitué la grande majorité des réfugiés afghans) ont des réseaux de solidarité bien développés à Quetta, où vivent depuis longtemps des communautés de même origine qui ont constitué un milieu d'accueil. Les échanges matrimoniaux constituent un bon indicateur du degré de proximité et de distance entre groupes. Entre Pachtounes, la contiguïté géographique, même au-delà de la frontière, semble souvent plus déterminante que l'appartenance tribale.

Les Tajiks, Ouzbeks ou Turkmènes originaires du nord de l'Afghanistan n'avaient pas de liens avec le Pakistan avant la guerre et ils n'y ont pas bénéficié d'un milieu d'accueil. Ils sont pauvres et isolés, et semblent encore plus défavorisés que les réfugiés pachtounes et hazaras, qui sont mieux insérés dans le tissu social local. Ils vivent le plus souvent en exerçant des activités modestes (récupération, travaux de construction, gardiennage, etc.); ils sont

[27] Que ce soit en Afghanistan, au Pakistan ou en Iran, très peu de femmes hazaras occupent des emplois rémunérés. Leur rôle économique est essentiel mais se retreint le plus souvent à la sphère ménagère.

installés dans des habitats précaires qui sont surtout concentrés au sud de la ville de Quetta (autour de Satellite Town en particulier). Les minorités du Nord sont très éloignées géographiquement de leurs régions d'origine et restent relativement marginales, même si l'on peut assister ponctuellement à de belles réussites économiques. Leur nombre a ainsi chuté au cours des années quatre-vingt-dix, car ils ont été les premiers à retourner en Afghanistan. Seuls ceux qui ont mis sur pied une activité rentable (commerce de tapis ou de peaux par exemple) sont restés au Pakistan et ont finalement pu s'installer dans une habitation plus confortable. La diminution du nombre d'habitats précaires à Quetta est spectaculaire au cours des années quatre-vingt-dix.

Les mouvements de va-et-vient entre l'Afghanistan et le Pakistan sont beaucoup plus fréquents parmi les Hazaras et les Pachtounes que parmi les autres communautés afghanes. De par leur mobilité multidirectionnelle, la notion même de retour et de rapatriement semble perdre tout sens. Les Hazaras ont pâti autant de la pauvreté que de la guerre; ils ont un long passé de relations avec Quetta qui se traduit par une circulation migratoire continue. Malgré leur nombre réduit, de nombreux Hazaras pakistanais ont atteint des postes élevés dans l'armée et l'administration. A Quetta, ils investissent beaucoup dans la scolarité. Traditionnellement méprisés en Afghanistan, ils voient dans la scolarisation et les études un moyen d'améliorer leur situation. Ces efforts s'articulent souvent sur des revendications politiques.

Au niveau économique, le rayonnement de Quetta touche surtout le sud du Hazarajat: Jaghori, Qarabagh, les environs de Ghazni et Behsud. L'activité commerciale y est foisonnante, mais les commerçants, bien que nombreux, ont un rayon d'action limité. En 1995 et 1996, Mazar-e Sharif, au nord de l'Afghanistan, peut sembler jouer un rôle économique plus important. Mais comme nous allons le voir (chapitre 7), les activités ne touchent guère le Hazarajat. L'évolution politique et militaire en 1997 et 1998 a démontré de façon dramatique que les Hazaras n'y étaient guère en sécurité. A plus d'un titre, on peut donc considérer que la ville de Quetta occupe une place tout à fait particulière dans la vie sociale, culturelle, politique et économique des Hazaras, c'est sans conteste un passage obligé de tous leurs réseaux migratoires.

Chapitre 5

L'Iran: une migration laborieuse

Migration laborieuse et transferts de fonds

La situation des Afghans est très différente en Iran et au Pakistan. Dans ce dernier pays, ils ont bénéficié de l'aide internationale et d'une grande liberté de mouvement. Les autorités iraniennes ont en revanche toujours limité l'intervention des organisations extérieures, que ce soient les Nations Unies, le CICR ou les ONG, et très peu de camps de réfugiés ont été créés (HCR 1997; Colville 1998). Elles ont exercé un contrôle strict sur les faits et gestes des Afghans tout en les intégrant dans le marché du travail à l'époque de la guerre contre l'Irak qui provoquait un déficit de main-d'œuvre masculine. Avant la guerre déjà, de nombreux Afghans se rendaient en Iran à la recherche d'un emploi. La communauté afghane n'y a jamais perdu les caractéristiques sociologiques d'une migration laborieuse. Elle est composée en grande partie de jeunes hommes célibataires. Etablis pour la plupart dans les centres urbains de l'Iran (seuls 3 % des Afghans vivent dans des camps), toutes sortes d'activités professionnelles leur sont fermées et ils ont été cantonnés dans des emplois manuels, peu qualifiés et mal rémunérés (Centlivres 1989). Dispersés, se déplaçant au gré des chances de travail, les Hazaras n'ont pas mis sur pied des modes de sociabilité et de solidarité comparables à ceux de Quetta. Leurs séjours durent souvent plusieurs années – le laps de temps nécessaire à rentabiliser les efforts consentis – pendant lesquelles ils envoient leurs économies à leurs familles, restées le plus souvent en Afghanistan. Ils se regroupent ainsi de façon temporaire, car ce sont surtout la recherche de travail et les structures de l'embauche qui déterminent leurs choix. Très rares sont ceux qui pensent s'établir en Iran.

La situation des Hazaras en Iran illustre parfaitement la difficulté de distinguer les migrants économiques des réfugiés politiques. Le Hazarajat est l'une des régions les plus pauvres de l'Afghanistan. Les gouvernements qui se sont succédés à Kaboul n'ont jamais pu ni voulu fournir les efforts nécessaires pour améliorer sa situation économique. Bien que

relativement épargnée par l'occupant soviétique, la région a été partiellement coupée des débouchés migratoires vers les centres urbains de l'Afghanistan et le cadre de vie de ses habitants s'est encore détérioré. La guerre et la pauvreté sont des facteurs qui s'additionnent et se renforcent mutuellement pour pousser des centaines de milliers de jeunes Hazaras vers l'étranger. Il faut insister une fois de plus sur le fait que malgré l'insécurité endémique et les combats qui déchirent l'Afghanistan, ces déplacements n'ont jamais été unidirectionnels. Ainsi, sauf lors de certaines crises particulièrement aiguës, le va-et-vient n'a pas cessé. Cette population en constant mouvement ne correspond guère à l'image que l'on se fait du réfugié, même si la guerre explique en partie ces flux migratoires en fragilisant la situation économique de l'Afghanistan.

Les transferts d'argent de l'Iran vers le Hazarajat sont l'une des caractéristiques les plus marquantes des réseaux migratoires et plus généralement des pratiques sociales des Hazaras. Au cours de leur migration, l'espace d'activité des Hazaras s'élargit progressivement: en Afghanistan, c'est leur village et leur district d'origine (Dahmarda, Jaghori); au Pakistan, c'est une grande ville (Quetta); en Iran, c'est l'ensemble du pays (les gens de Dahmarda sont dispersés entre différents grands centres urbains, en particulier Téhéran, Qom et Mashad).

Historique de la présence hazara en Iran

La présence de Hazaras en Iran est ancienne mais les sources documentaires sont lacunaires. Il n'est pas exclu que les déplacements massifs de populations du XVIII^{e} siècle, en particulier sous le règne de Nader Shah Afshar (1736-1747), aient touchés les Hazaras (Perry 1975).

Le capitaine Napier, officier de renseignement britannique qui a voyagé dans le nord-est de l'Iran en 1874, signale des Hazaras au Khorasan avant la soumission du Hazarajat par Abdur Rahman, mais il s'agit surtout de populations sunnites originaires de la région de Hérat et de Badghis. Leurs relations avec les populations du Hazarajat ne sont pas claires. Selon lui,

> the tribes of Herat are Eimak and Hazara; the term Eimak is confined to the four tribes: Jamshidi, Firozkohi, Taimuni, and Hazara; but some of the Shiah Hazara tribes and the Taimuris are also called by that name, especially in Persia, where the distinction is little known. […]
>
> The Hazara reckoned among the Char Eimak are a section of the great tribe, holding the line of the Hindoo Koosh, from the valley of the Oxus to that of the Helmund. They have, however,

> been long separated from the main body and subject to Afghan influence through their location at Kala Now to the north-east of Herat, and have accepted the Sunni creed. They were entirely dispersed by Yar Mahomed Khan, and are now to be found principally in Persian territory.
> Two thousand families were brought to Mashad, and granted lands in Isferayeen after the last siege of Herat […] There are also some families in the town of Mashad, and in Jam and Bakharz. They may be put down at 3,000 families in all (Napier 1876: 229, 231).

La quatrième édition du *Gazetter of Afghanistan* (1910: 145-157) signale la présence assez nombreuse de Hazaras au Khorasan iranien, ainsi que d'autres populations comme les Timuris et les Taymanis (1910: 261, 282-284)[1]. Ce texte reste imprécis sur les liens entre les Hazaras de Qala-ye Naw (sunnites) et ceux du Hazarajat (en majorité chiites):

> The Kala Nao Hazaras are a colony from the Hazarajat planted by Nadir Shah, who removed ten or twelve thousand families from the country of the Dai Zangi and Dai Kundi tribes, and settled them on the frontier of Herat (1910: 148).

Mais une note vient contredire cette théorie:

> The hitherto accepted theory that the Kala Nao Hazaras are a colony from the Hazarajat planted on the Herat frontier by Nadir Shah appears to be erroneous. The Kala Nao Hazaras themselves affirm that they were never in Hazarajat. They state that when their ancestors, the Moghal Tatars, came into Afghanistan under Changez Khan, a portion of the tribe settled in Kala Nao and from it is descended the present tribe (1910: 148).

Une trentaine d'années avant Napier, Ferrier, un officier et voyageur français, avait visité la région. Il relate que les Hazaras sunnites établi au nord-est de Hérat se prétendent d'ascendance afghane (c'est-à-dire pachtoune). Bien que persanophones, ils seraient selon lui d'origine turco-mongole (1976: 191-194).

L'appellation «Hazara» est donc loin d'être univoque au Khorasan. On y trouve deux groupes distincts:

1) Ceux qui se sont établis dans la région sous Nader Shah Afshar (première moitié du XVIII^{e} siècle), en majorité sunnites et originaires de la région de Hérat et du Badghis. Beaucoup sont retournés en Afghanistan après la mort de Nader Shah, mais d'autres sont restés sur place; un petit groupe a été déplacé dans la région de Rafsanjan par le futur Reza Shah vers 1920 (Perry 1975).

2) Ceux qui se sont réfugiés suite à la guerre d'Abdur Rahman (fin XIX^{e}-début XX^{e} siècles), essentiellement des chiites venus du Hazarajat. Ce sont eux que l'on nomme Berberis (Mousavi 1998: 148-153)[2] ou Khawaris (de *xâwar*, «est, orient») depuis le règne de Reza

[1] Voir aussi Singer (1982) sur les Timuris du Khorasan.

[2] Notons que ni Napier (1876) ni le *Gazetteer of Afghanistan* (1910) ne citent les Berberis parmi les populations du Khorasan, alors que Ferrier (1976: 223) les mentionne brièvement en Afghanistan.

Shah (1925-1941). Un auteur soviétique, S. M. Aliyev, estime le nombre de «Berber (Hazara)» à seulement 2700 en 1956 (1966: 64) [3].

Les informations sur les relations historiques entre les populations chiites venues du Hazarajat pour fuir la conquête d'Abdur Rahman et des persanophones sunnites tels que les Timuris, classés le plus souvent parmi les Aymaqs (Dupree 1980: 58, 60), sont confuses. Toute la région accueille des populations de diverses origines. Au nord-ouest, on trouve des Kurdes (qui parlent le kurmandji et sont en majorité chiites) et des Turkmènes. Du côté de la frontière afghane, on rencontre des populations sunnites en majorité persanophones (Baloutches, Timuris). Quant aux Berberis, ils sont concentrés autour de Fariman, mais aussi Sang Bast et jusqu'à Torbat-e Jam et Torbat-e Hedariyeh, au sud et au sud-est de Mashad. A l'intérieur de la ville, les Berberis occupent divers quartiers, plutôt au nord-est de l'agglomération, comme Koh-ye Tollâb et Gulshahr (zone déjà presque semi-rurale).

Ainsi, si la présence de populations nommées Hazaras est ancienne en Iran, ce n'est qu'à la suite de la soumission du Hazarajat que la population qui nous occupe s'est rendue au Khorasan. Nombre de Hazaras ont trouvé refuge dans les pays voisins de l'Afghanistan à cette époque, en particulier en Iran et dans les Indes britanniques. Un groupe restreint est parti s'établir en Asie centrale. Une communauté de cent vingt-six personnes, établie dans la haute vallée du Murghab au Turkménistan et à Boukhara, apparaît dans le recensement soviétique de 1926. Depuis, ils ont certainement été assimilés par la majorité turkmène ou par les Irani, population d'Asie centrale, de religion chiite et d'origine iranienne (Akiner 1986; Mousavi 1998: 153-154).

Lors d'un séjour à Mashad en 1996, je fais la connaissance d'un jeune homme qui se dit Berberi. Il n'a pas l'air de considérer que cela implique le moindre lien avec l'Afghanistan et les Hazaras. Sa famille est établie dans la région depuis au moins trois générations. Elle serait venue de l'actuel Afghanistan (il ne connaît pas son lieu d'origine avec précision) à une époque où il faisait partie de l'Iran, ce qui est une façon d'affirmer que sa famille a toujours été iranienne.

Le sort des Hazaras en Iran et aux Indes britanniques puis au Pakistan est très différent. Ceux qui se rendent aux Indes britanniques sont en majorité originaires du sud du Hazarajat (Jaghori, Qarabagh, Ghazni, Behsud), comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Les Britanniques leur réservent un bon accueil. Etablis exclusivement en milieu urbain, ils se sont

[3] L'Ethnologue, vaste catalogue des langues du monde signale 283,000 locuteurs du hazaragi et 113'000 pachtounophones en Iran (1993). Toutefois, il n'apparaît pas clairement s'il s'agit d'immigrés venus d'Afghanistan ou de populations iraniennes (http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=Iran, consulté le 1er mai 2002).

bien intégrés dans le tissu économique local tout en conservant une identité distincte. Ceux qui fuient vers la Perse des Qajars proviennent plutôt de l'ouest du Hazarajat (Day Zangi et Day Kundi). Au fil des années, ils n'ont pas maintenu de fortes relations avec l'Afghanistan. Les distances à parcourir sont plus grandes et il n'y a pas eu de va-et-vient aussi réguliers qu'entre Quetta et le Hazarajat. Au Khorasan, les Hazaras se sont surtout installés dans les zones rurales autour de Mashad. Ils n'ont pas connu une promotion sociale et économique comparable à ceux du Pakistan. Restés relativement marginaux, parfois victimes de ségrégation, ils cherchent à garder leurs distances par rapport aux nouveaux arrivés d'Afghanistan, car ils ne veulent pas être confondus avec eux et partager le mépris dont les réfugiés afghans sont l'objet de la part des Iraniens. Les descendants des Hazaras venus en Iran à la fin du XIX^{e} siècle n'ont pas conservé une identité propre très marquée et se sont fondus assez vite dans la population locale, processus facilité par le fait qu'ils étaient de même religion et parlaient la même langue (contrairement aux Hazaras de Quetta, qui étaient chiites parmi des sunnites, et persanophones parmi des gens qui parlaient pachtou et baloutche). Bien que n'étant pas plus ancienne que celle de Quetta, la communauté hazara de Mashad est plus «iranisée» que celle de Quetta n'est «pakistanisée». Alors qu'à Quetta, on constate une interpénétration constante entre les communautés pakistanaise et afghane (ce qui n'exclut pas certains rapports hiérarchiques), on assiste en Iran, parmi les Hazaras, à la création d'une nouvelle identité qui ne les relie plus à l'Afghanistan. Ils ont tendance à escamoter leur origine et ont abandonné jusqu'à leur ethnonyme pour préférer celui de Berberi ou plus rarement de Khawari. De ce fait, ils n'ont guère servi de communauté d'accueil pour les réfugiés. Néanmoins, la réalité est loin d'être simple et les Hazaras afghans sont particulièrement nombreux dans les quartiers occupés par les Berberis iraniens à Mashad.

D'une révolution à l'autre: les Afghans en Iran

L'Afghanistan et l'Iran ont connu des révolutions pratiquement contemporaines. Au-delà des difficultés auxquelles font face les deux pays, leurs évolutions sont pourtant très différentes. Malgré une situation de crise endémique, l'économie iranienne offre un marché du travail attractif et de nombreuses possibilités d'emplois. Les Afghans ont commencé à y migrer avant le coup d'Etat communiste de 1978 et de nombreux Hazaras se rendaient en Iran dès les années soixante. Ce mouvement, qui concernait essentiellement des hommes s'est

amplifié suite à la terrible famine de 1971-1972. A cette époque, les Afghans dans leur ensemble envoient chez eux leurs économies pour un montant de 100 à 300 millions de dollars par année (Etienne 1982: 47).

Il faut dire qu'avec une population de plus de soixante millions d'habitants (62'304'000 en 1997) et une superficie de 1'643'510 km^2, l'Iran pèse lourd par rapport à l'Afghanistan. Alors que dans ce dernier pays, plus de 80 % de la population est rurale, la proportion chute à 41,7 % en Iran (Encyclopaedia Britannica CD 1999). Les Iraniens sont en majorité chiites (94,4 % selon les estimations officielles). Les villes connaissent une croissance accélérée: l'agglomération de Téhéran aurait près de dix millions d'habitants, Mashad environ deux millions, Isfahan, Tabriz, Shiraz dépassent le million, Qom et Ahvaz atteignent 800'000 habitants (Encyclopaedia Britannica CD 1999; chiffres de 1994).

Il est intéressant de constater que le nombre d'Afghans en Iran est moins dépendant de l'évolution de la situation politico-militaire en Afghanistan et reste de ce fait comparativement plus stable qu'au Pakistan. En 1990, le Pakistan en compte plus que l'Iran (3,27 millions pour les seuls réfugiés enregistrés dans les camps pakistanais contre 2,94 millions en Iran), alors qu'en 1996 (pendant la principale période où s'est déroulé mon terrain), il y aurait plus d'Afghans dans ce dernier pays (1,4 million contre 1,2 million – seulement dans les villages de réfugiés au Pakistan, il est vrai) selon les chiffres du HCR (UNHCR 1998)[4]. Il faut toutefois reconnaître que ces chiffres présentent une certain distorsion: en Iran, tous les Afghans enregistrés sont comptabilisés comme réfugiés, alors qu'au Pakistan, seuls ceux qui vivent dans les camps le sont. En dehors de toute statistique, il y aurait en Iran plusieurs centaines de milliers d'Afghans en situation illégale. Ces clandestins ne bénéficient d'aucune couverture sociale et travaillent pour des salaires inférieurs de 30 % à la moyenne (Khosrokhavar et Roy 1999: 251), ce qui explique pourquoi les employeurs iraniens les apprécient. D'une façon générale, les Afghans constituent une main d'œuvre bon marché qui occupe des emplois situés au bas de l'échelle économique et statutaire: construction, entretien des routes, petits métiers de réparation et de récupération, fabrication de briques, taille des pierres, abattoirs, tanneries, gardiennage, jardinage… Pour des motifs supposés d'hygiène qui cachent le mépris que leur porte les Iraniens, les métiers de l'alimentation leur sont interdits (Centlivres 1989).

Rares sont les Afghans qui peuvent espérer un jour s'établir définitivement dans la République islamique avec leurs familles: nous assistons plutôt à des allers et des retours

[4] Depuis, le nombre de réfugiés afghans a chuté, mais des statistiques précises ne sont pas encore disponibles.

incessants de migrants à la cherche de débouchés professionnels que la guerre leur a fermés dans leur pays d'origine. L'exode des Afghans vers Iran comporte donc beaucoup d'éléments d'une migration laborieuse, mais ses caractéristiques ne peuvent être expliquées sans référence à la situation d'insécurité que connaît l'Afghanistan depuis la fin des années soixante-dix.

Isolé sur la scène internationale, l'Iran n'a pas pu ni voulu bénéficier de la même aide extérieure pour accueillir les réfugiés que le Pakistan (HCR 1997; Colville 1998). Le CICR n'a par exemple pas de mandat concernant les Afghans (il s'occupe avant tout des suites de la guerre avec l'Irak). Il existe quelques camps officiels que le HCR peut visiter (on y trouve non seulement des réfugiés afghans, mais aussi des Kurdes irakiens par exemple), ainsi que des centres d'expulsion pour les personnes qui ont été arrêtées et jugées. Selon les estimations du HCR, seulement un pour cent des Afghans en Iran vivent dans des camps (HCR 1997: 4). Ils sont donc pour la plupart dispersés au sein de la société iranienne, se regroupant souvent par petites équipes d'ouvriers qui se déplacent d'un chantier à l'autre. On peut distinguer trois cas de figure (entretien téléphonique avec Daniel Bellamy, HCR, 23.09.99):

1) Les personnes arrivées avant 1992 ont été reconnues *prima facie* comme réfugiés (environ 850'000): ils sont enregistrés et ont reçus la carte verte (*kârt-e sabz*), qui leur donne le droit de s'installer en famille, de travailler et d'avoir accès aux services de santé et au système éducatif. Les détenteurs peuvent se déplacer sans autorisation spéciale.

2) Après la chute de Najibullah (1992), les Afghans ne reçoivent plus le statut de réfugié (les motifs de leur départ, après le retrait soviétique et la chute du régime communiste, apparaissent comme essentiellement économiques). Après des négociations avec le HCR, les autorités iraniennes finissent par leur délivrer des cartes temporaires (*kârt-e movaqat*; environ 550'000), dont la validité expire en 1995 (leurs détenteurs n'ont donc plus que des documents périmés et ne peuvent se déplacer sans précaution à l'intérieur du pays).

3) Les Afghans qui viennent en Iran au bénéfice d'un visa officiel (*viza*) délivré par le Consulat d'Iran à Hérat ou à Quetta (pour visiter des parents, pour effectuer un pèlerinage ou recevoir des soins médicaux) et qui demeurent au-delà de la période de validité de ce visa (aucun chiffre officiel n'existe, peut-être entre 300'000 et 400'000 personnes). Il s'agit d'une population très mobile sur laquelle le HCR n'a que peu d'information et qui s'apparente aux très nombreux Afghans qui pénètrent en Iran clandestinement[5].

[5] Selon les autorités iraniennes, il aurait en tout 700'000 Afghans en situation illégale dans le pays (dépêche de l'AFP, 13.08.00).

Outre les cartes vertes, les cartes temporaires et les visas, d'autres documents à validité plus limitée peuvent être délivrés: le *barg-e taradud*, un permis de circuler obtenu auprès de l'administration qui s'occupe des réfugiés afghans (ce document n'est valable que pour un trajet bien précis dans le temps et l'espace); la *nâma-ye xoruj*, document donnant l'autorisation de quitter le territoire iranien.

La plupart de mes informateurs ne possèdent aucun des documents mentionnés. Les Hazaras de Jaghori qui se rendent en Iran, à l'instar de leurs compatriotes, le font clandestinement en suivant des filières d'immigration (voir chapitre 6). Ils restent quelques années avant de retourner en Afghanistan. Il est habituel de faire plusieurs séjours successifs. Pour tout papier, la plupart d'entre eux ne possèdent que des cartes de réfugié (*kârt-e mohâjer*) confectionnées par les partis de la résistance afghane (comme le Hezb-e wahdat). En outre, nombreux sont ceux qui reçoivent sur place une attestation de leurs employeurs (*nâma-ye sâheb-e kâr*). Bien qu'ils ne soient pas délivrés par les autorités, ces documents sont souvent suffisants lorsque les Afghans se font contrôler par la police iranienne. Aref, un jeune homme de Dahmarda rencontré à Qom, n'a pas de papiers officiels. Par précaution, il porte toujours sur lui la carte verte que sa femme a obtenu en 1987.

Dans un numéro de *Goft-o-gu* (1996)[6], une revue iranienne, la proportion d'Afghans dans différentes villes est détaillée de la façon suivante: Zahedan: 33 %; Yazd: 14 %; Kerman: 10 %; Bandar Abbas: 9 %; Téhéran: 3 % (Goft-o-gu 1996: 44-45). Il y a une nette majorité d'hommes: 71,2 % contre seulement 28,8 % de femmes (Goft-o-gu 1996: 26)[7]. Selon Khosrokhavar et Roy, «68 % des travailleurs afghans ont entre 15 et 35 ans […] la très grande majorité est analphabète (81 %) et 75 % des ouvriers afghans occupent des emplois de manœuvres» (1999: 250; voir également Goft-o-gu 1996: 26). La répartition par classe d'âge est déséquilibrée en faveur des personnes qui ont de 20 à 40 ans et 65 % des Afghans présents en Iran sont célibataires[8].

Selon l'une de ces études, les Afghans ont mauvaises réputation au sein de la population iranienne et seuls 20 % des personnes interrogées à Téhéran savent que les Afghans parlent la même langue qu'eux; 65 % des habitants de Téhéran déclarent rencontrer des Afghans uniquement dans les espaces publics (Goft-o-gu 1996: 25-31). Selon une autre enquête,

[6] Voir surtout les contributions de Bijan Khajehpour-Kouei, «Panâhande paziri-ye šahrvandân-e tehrâni», p. 25-31, Ziba Jalali Naini, «Xod âgâhi va panâhandegi: nazari bar vaz'iyat-e zanân-e panâhande-ye afğâni dar irân», p. 33-40, Omid Farhang, «Kârigarân-e afğâni, sâzandegân-e binâm va nešân-e irân», p. 43-49.

[7] Selon un autre passage, la proportion d'hommes s'élèverait même à 92 % (Goft-o-gu 1996: 47).

[8] 0-10 ans: 10,8 %; 10-20 ans: 12 %; 20-30 ans: 37 %; 30-40 ans: 20 %; 40-50 ans: 10 %; plus de 50 ans: 10 % (Goft-o-gu 1996: 47).

malgré des conditions de vie difficile, les femmes afghanes profitent de leurs séjours en Iran pour s'ouvrir de nouveaux horizons. Elle découvrent les possibilités scolaires et professionnelles des Iraniennes et prennent conscience de leurs droits: le modèle iranien les aide à s'émanciper (Goft-o-gu 1996: 33-40; voir également HCR 1997: 15). Dans tout ce numéro de *Goft-o-gu*, il n'y a aucune référence à une quelconque différence entre chiites et sunnites parmi les Afghans. Les Iraniens ne semblent pas faire très clairement la différence entre leurs coreligionnaires hazaras et les autres Afghans.

Contrairement à ce que suppose Sliwinski (1989: 46), il semble que les Pachtounes soient minoritaires parmi les Afghans qui résident en Iran. Les Tajiks et surtout les Hazaras y seraient proportionnellement plus nombreux qu'au Pakistan voire qu'en Afghanistan (Centlivres 1994a: 15, 16). Selon certaines estimations officieuses émanant de collaborateurs du HCR, entre un tiers et la moitié des Afghans d'Iran seraient des Hazaras. En été 1996, près de cinq cents personnes originaires de Dahmarda se trouvent dans la République islamique, soit environ 10 % de la population totale du *qawm* (mais ce chiffre correspond à un sixième ou un septième du nombre d'habitants de la *manteqa*)[9]. Elles se répartissent en une vingtaine de ménages seulement et environ trois cent cinquante ouvriers sans famille. Une quarantaine de membres du lignages des Dawran sont alors à Téhéran.

Il est nécessaire de mettre en perspective la politique de l'Iran envers les Afghans par l'évolution de la situation du pays. On peut distinguer quatre périodes dans l'histoire socio-économique récente de Iran, qui suit les années tout à fait exceptionnelles du boom pétrolier (1973-1977) et à la chute de Mohammad Reza Shah en 1979 (Farzin 1995; Hakimian 1990, 1999):

1) La période révolutionnaire et la guerre Iran-Irak (1980-1988): Ces années sont marquées par de violents conflits internes, un épuisement de l'économie et la chute du niveau de vie. La grande crise du pétrole en 1986 impose un changement de perspective aux autorités iraniennes. C'est aussi la période de l'occupation soviétique de l'Afghanistan. Un certain nombre de familles afghanes trouvent refuge en Iran, mais ce sont surtout des hommes qui affluent et qui sont employés dans l'industrie, la construction et l'agriculture. Ils sont cantonnés dans des emplois subalternes et comblent les vides laissés par la jeunesse iranienne mobilisée sur le front.

2) Les réformes économiques (1989-1993): Sous l'impulsion de Rafsanjani, l'Iran connaît une période d'austérité et de relative reprise. Un programme de reconstruction, de

[9] Pour obtenir ce genre d'informations, il faut s'adresser en priorité aux *hawâladâr* qui se rendent en Iran pour collecter les économies des migrants et qui en tiennent donc une liste précise (voir chapitre 9).

libéralisation graduelle de l'économie et du commerce extérieur ainsi que de développement du secteur privé est mis en place. Les projets souvent ambitieux n'ont pas toujours abouti. En Afghanistan, le retrait de l'Armée rouge ouvre des perspectives de solution à la crise et certains Afghans choisissent de retourner dans leur pays.

3) Une période de flottement qui suit une nouvelle crise en 1994: Les réformes économiques de la période précédente sont mises en veilleuse. Le baby-boom du début des années quatre-vingt fait sentir ses effets sociaux; on fait appel à des prêts à court terme auprès de banques étrangères: l'endettement de l'Iran (s'il reste globalement modéré) augmente à une rapidité vertigineuse (il culmine en 1993 à 23 milliards de dollars, soit le 21^{e} rang d'endettement au monde). Par son isolement sur le plan international, la République islamique est incapable d'attirer des prêts et des investissements à long terme.

4) En août 1997, Khatami devient président. Quelques semaines plus tard, le prix du pétrole chute (sans qu'il n'y ait de corrélation entre ces deux événements). Cette chute est peut-être moins spectaculaire qu'en 1986, mais elle s'avère plus durable et le bilan économique des années successives est mauvais. Le gouvernement cherche à en masquer la gravité par une politique de crédit (de la banque centrale aux entreprises). Sur le plan politique, la position de Khatami est fragile; il s'appuie sur une alliance instable et hétérogène et doit faire face à de nombreuses résistances. Il ne parvient pas à concrétiser ses promesses d'ouverture politique et les tensions entre réformistes et conservateurs se font plus vives. Sa réélection brillante pour un second mandat en 2001 témoigne plus de l'absence d'alternative que du réel succès de sa politique. La fin des années quatre-vingt-dix est aussi marquée par un regain de tension sur la frontière afghane, car le gouvernement iranien et les Taliban entretiennent de mauvaises relations.

Toutes proportions gardées, cette période confuse d'une normalisation sans cesse différée du régime en Iran peut être comparée à la situation afghane: après la chute du régime pro-soviétique (1992), l'Afghanistan s'enfonce dans une crise intérieure marquée par la guerre entre les anciennes factions de la résistance, l'émergence du mouvement des Taliban, le retour de nombreux réfugiés ainsi que de nouvelles vagues de départs.

L'économie de l'Iran au cours des vingt ans de République islamique (qui correspondent aux vingt de ans de guerre en Afghanistan) est fait d'une succession de faillites et de reprises modérées. Les facteurs extérieurs, indépendants de la politique économique du gouvernement en question (les conséquences de la guerre et de l'isolement international depuis vingt ans…), pèsent lourdement sur la situation du pays. La balance économique extérieure s'est détériorée et la dépendance à l'égard de la production pétrolière s'est accentuée… En bref, le bilan

macroéconomique de ces années est mitigé, certaines ambiguïtés ne sont pas résolues (comme par exemple le système bancaire islamique, les prêts par des fondations pieuses, etc.). C'est sur ce terreau que l'économie informelle s'est développée. En dépit ou grâce à toutes ces crises, elle reste florissante (l'Iran ne se distingue guère de ses pays voisins dans ce domaine). C'est souvent dans cet interstice que les Afghans viennent se placer. En effet, malgré un taux élevé de chômage, l'économie iranienne a besoin de l'apport de ces travailleurs immigrés, car ils se contentent de bas salaires et ont la réputation d'être durs à la tâche. Par leur travail, ils contribuent pour 4,4 % au PNB de l'Iran (Goft-o-gu 1996) qui se monte à plus 161 milliards de dollars pour les années 1994-95 (Encylopædia Universalis 1997); la somme en question dépasse donc les sept milliards de dollars.

Au niveau politique, l'implication de la République islamique dans la crise afghane n'a pas été aussi importante que celle du voisin pakistanais. L'existence même du Pakistan, cinquante ans après sa création, est menacée, entre autres par l'irrédentisme pachtoune. La politique pakistanaise a été d'encourager l'émergence à Kaboul d'un pouvoir inféodé à Islamabad. Parallèlement, on laisse une grande liberté aux tribus pachtounes de la frontière pour endormir leurs revendications séparatistes. On fait en sorte que ces populations tirent profit de la frontière qui les divise par les activités de contrebande.

Dans les années quatre-vingt, la contexte géopolitique dans lequel se trouve l'Iran est très différent. Le pays est engagé dans une guerre sans merci contre l'Irak tout en subissant l'embargo américain. Le pays ne veut pas aggraver sa situation en s'aliénant également l'Union soviétique. Le soutien politique aux factions chiites d'Afghanistan se fera donc discret. Il variera selon les circonstances internationales, attitude que beaucoup Hazaras déplorent. Ils prêtent une grande infidélité à leur parrain chiite. Au cours des années quatre-vingt-dix, le Hezb-e wahdat entretient pourtant d'excellentes relations avec les autorités de la République islamique qui le soutiennent financièrement et militairement. La présence politique du parti est visible: il a des bureaux dans les principales villes comme Téhéran ou Mashad, délivre des cartes d'affiliation et peut ponctuellement intervenir contre des mesures d'expulsion.

L'Iran a adopté une attitude beaucoup plus répressive que le Pakistan envers les réfugiés afghans et s'est efforcé de garder le contrôle de la situation. La police et l'armée iraniennes exercent une intense surveillance le long de la frontière pakistano-iranienne pour lutter contre l'immigration clandestine mais aussi contre le trafic de drogue et toutes sortes de contrebandes. Même si historiquement la frontière afghano-iranienne est moins poreuse que la Ligne Durand qui sépare l'Afghanistan du Pakistan, ce combat est très difficile. Le terrain

désertique et montagneux du Baloutchistan et du Khorasan favorise les réseaux illégaux organisés par les populations locales (voir chapitre 6).

Les Afghans, qui ne peuvent pas ouvrir leurs propres commerces. Les ouvriers sont tolérés car leur apport à l'économie nationale est essentiel, mais les familles sont découragées à s'établir. «L'attitude de l'Etat comme de la population consiste à voir dans les Afghans d'étranges et inquiétants voisins, en ignorant tout ce qu'il y a de commun, en termes de langues et de religion» (Khosrokhavar et Roy 1999: 254). Les Afghans sont en butte au mépris, à l'hostilité ouverte, voire au racisme, des Iraniens. Ils sont souvent abordés de façon méprisante dans les rues en Iran. A Qom, j'ai assisté ainsi à une scène où l'un de mes informateurs de Dahmarda est pris à partie: *Afğân… kos-e xar-e tu…*, «Afghan… con d'âne». Beaucoup se sont battus une fois ou l'autre lors de leurs différents séjours et certains ont fini en prison.

Au-delà des efforts iraniens pour contrôler les activités illégales, on a parfois l'impression que les autorités jouent au chat et à la souris. D'un côté, le pays a besoin de la masse laborieuse représentée par les Afghans (tout particulièrement pendant la guerre contre l'Irak et dans la période de reconstruction qui a suivi), mais de l'autre le gouvernement souhaite éviter une situation à la pakistanaise où les Afghans font ce qu'ils veulent. Des mesures sont prise pour décourager ces derniers à s'établir durablement.

Il en résulte une politique complexe avec des changements d'attitude fréquents qui ne sont pas directement liés à la politique afghane de l'Iran. Un certain arbitraire, qui ruine le moral des Afghans, semble dominer. Les cycles de répression alternent avec des périodes de relatif laisser-faire. On s'arrange pour ne pas donner de statut clair aux migrants. Le but recherché est l'instauration d'un climat d'insécurité et de précarité qui empêche l'intégration et l'élaboration de plans à long terme, même si les Afghans trouvent facilement du travail. D'une façon planifiée, les Afghans sont maintenus dans une situation précaire pour décourager l'installation des familles, dont la proportion est infime, caractéristiques habituelles d'une migration laborieuse.

Certains discours populistes font l'équation entre le nombre de chômeurs et d'Afghans en Iran. Dans un tel contexte, la tendance est au rapatriement, même si ces mesures peuvent être suspendues lorsqu'il y a une recrudescence des combats en Afghanistan. Au printemps 1996 par exemple, la rumeur circule parmi les Hazaras de Quetta que les autorités iraniennes ont annoncé leur intention d'expulser 200'000 à 250'000 Afghans. La pression augmente et il est de plus en plus difficile de passer en Iran clandestinement. Les contrôles se resserrent et de nombreux Afghans sans papiers sont expulsés. En juin 1996, sous la pression du HCR, l'Iran

a annoncé un assouplissement de sa politique envers les réfugiés afghans et a suspendu son programme d'expulsion, mais l'été 1998 est marqué par un nouveau durcissement. Une vague d'arrestations de clandestins afghans en Iran a lieu, notamment à Téhéran[10]. Les événements politiques et militaires en Afghanistan irritent le gouvernement iranien et peuvent expliquer cette évolution (les combats autour de Maymana puis la chute de Mazar-e Sharif et l'assassinat de diplomates iraniens par les Taliban). Pendant l'hiver 1999-2000, les autorités de la République islamique annoncent leur intention de régulariser le statut des clandestins tout en mettant sur place un programme de rapatriement volontaire. Cela n'a pas abouti et d'autres périodes de durcissement ont suivi.

Le climat de suspicion et de contrôle policier qui entoure les Afghans en Iran rend toute enquête ethnographique particulièrement délicate. Ils sont constamment sur leurs gardes et la présence d'un Occidental les rend encore plus prudents. L'atmosphère s'en ressent d'ailleurs et il est beaucoup plus délicat de travailler parmi les Afghans en Iran qu'au Pakistan. Plusieurs fois, les personnes avec lesquelles j'avais pris contact ont refusé de me voir et s'esquivent en disant que je m'étais trompé d'adresse ou de numéro de téléphone. Par exemple à Mashad, j'ai téléphoné d'une cabine à un homme de Dahmarda dont on m'avait donné les références. Je me suis expliqué un peu laborieusement en mentionnant les personnes que j'avais rencontrées lors de mes différents voyages. On m'a fait attendre, puis une autre voix m'a répondu. Après de nouvelles explications, on m'a dit avec quelque hésitation que je m'étais trompé de numéro avant de raccrocher. Malgré mes doutes, je ne pouvais me permettre d'insister. La défiance de mes interlocuteurs illustre la pression qu'ils subissent en Iran. Il est probable que les choses se seraient passées très différemment au Pakistan.

Les relations étroites qu'entretiennent le Hezb-e wahdat et le gouvernement iranien ne contribuent guère à améliorer le quotidien des migrants hazaras. La menace que les autorités font peser sur les clandestins est bien réelle. L'oncle de l'un de mes informateurs a par exemple été arrêté à Zahedan et serait mort peu après en prison à la suite des mauvais traitements subis. Les rumeurs vont bon train et il n'est pas sûr que tout ce qui se dit soit vrai, mais cela révèle le climat de tension et de défiance qui existe entre les Afghans et les Iraniens et la peur que les autorités entretiennent parmi les migrants et les réfugiés.

[10] En été 1998, un débat a lieu dans la presse écrite iranienne concernant la question de l'expulsion des Afghans. Certains journalistes insistent sur les liens entre la sévérité accrue et la situation en Afghanistan à ce moment. D'autres mettent en évidence le caractère cyclique et régulier, largement indépendant des événements politiques, de ces périodes de plus grande sévérité envers les réfugiés afghans, qui se répètent environ tous les deux ans.

Les structures de l'embauche en Iran

Dès les années soixante-dix, les Afghans trouvent des emplois dans divers domaines en Iran: travaux de terrassement et de canalisation, construction, carrières de pierre, gardiennage, travaux agricoles, etc. Contrairement au Pakistan, il n'est pas question d'association d'origine qui peuvent envoyer un représentant auprès des autorités locales, ni de relations de voisinage, car les Afghans, ouvriers pour la plupart, se déplacent de chantier en chantier. A Téhéran, les ouvriers afghans travaillent dans des conditions difficiles; ils vivent très souvent dans les bâtiments en construction qui se trouvent dans les plus beaux quartiers des hauts de la ville.

Ce qui est déterminant dans un tel contexte, ce sont les filières d'embauche. Certains individus entreprenants et compétents finissent par diriger une équipe de travail. A l'image de ce qui se passe dans les mines de charbon des environs de Quetta, le contremaître est le plus souvent afghan lui-même; il est responsable de l'engagement des ouvriers. L'employeur iranien lui laisse beaucoup de liberté pour organiser les détails et n'intervient guère dans la gestion quotidienne du travail tant que les choses avancent normalement.

On a affaire ici à des regroupements temporaires autour d'un personnage nodal, véritable centre du groupe. Ce sont les relations de chaque membre de l'équipe avec celui-ci qui sont déterminantes; ils ne se connaissent pas forcément entre eux puisque les sources de la relation avec le contremaître peuvent être sociologiquement diverses: parenté paternelle (*qawm*, *kâkâxel*), parenté maternelle (*mâmâxel*), parenté par alliance (*xeš*), voisinage dans le village d'origine, etc.

Les familles cherchent toujours à avoir un de leurs membres en Iran pour s'assurer un apport monétaire. Chaque fois qu'un Afghan s'y rend, il a de bonnes chances de trouver un emploi par l'intermédiaire d'un parent ou d'un voisin; il est aussi sûr de pouvoir se faire payer la dette contractée pour financer son voyage (voir chapitre 6). Comme les frais de voyage sont beaucoup plus élevés pour aller du Hazarajat en Iran que jusqu'à Quetta, les simples manœuvres demeurent pendant de longues périodes dans la République islamique, rarement moins d'une année, souvent beaucoup plus (ce qui les distinguent des commerçants qui font de brèves tournées). La migration ne s'explique pas seulement par les besoins économiques, car elle permet aux adolescents de s'affirmer et de faire leur preuve. Il est courant que les hommes de Dahmarda se rendent en Iran pour la première fois avant même leur mariage. Ces séjours tiennent lieu de rite de passage à l'âge adulte. Ils permettent aux jeunes Hazaras non

seulement d'amasser le petit pécule nécessaire à faire face aux frais des noces mais d'acquérir une certaine expérience en vivant loin de leur famille.

A Téhéran, Mohammad Ali, le frère de Mardan Ali, est contremaître pour une entreprise de construction spécialisée dans la fabrication des frises et des cadres de fenêtres et de portes en stuc (*kâr-e rum*, «travail de Rome» ou plus largement «travail occidental»). Mohammad Ali se charge d'embaucher les ouvriers. Le patron iranien se contente d'avaliser ses choix et de payer un montant global pour le travail effectué, une somme que Mohammad Ali redistribue aux membres de son équipe.

Lors de mon séjour au printemps 1996, le groupe de travailleurs hazaras autour de Mohammad Ali à Téhéran comprend six personnes dans un premier temps: outre Mohammad Ali, le «chef des ouvriers» (*sar-e kârgar*), il y a Mohammad Husayn, son *bace kâkâ* (FBS), Mohammad Jawad, Ghulam Ali, Ahmad et Sakhi. Les quatre premiers sont de Dahmarda, les deux derniers de Dawud.

Nous sommes fin avril et la belle saison approche, c'est le temps fort des travaux de construction (contrairement aux mines de charbon de Quetta qui connaissent un afflux de travailleurs en hiver, mais il ne s'agit pas des mêmes populations du point de vue sociologique). Il y a beaucoup de départs et d'arrivées. En moins d'un mois, l'équipe de Mohammad Ali connaît plusieurs remaniements. Il embauche successivement deux nouveaux ouvriers de Dahmarda: Mohammadullah et Ali Mohammad (ce dernier est le jeune frère de Mohammad Jawad, qui travaille déjà sur place). C'est une chaîne relationnelle complexe, car chacun est apparenté à au moins un autre membre de l'équipe.

Mohammad Ali a 28 ou 29 ans. Il a quitté Dahmarda pour la première fois en 1982 alors qu'il n'avait pas 15 ans et est resté deux ans et demi à Quetta et un an en Iran. Entre 1986 et 1987, il a à nouveau passé un an en Iran avec son père. Après un séjour d'un an à Dahmarda, il est retourné une troisième fois en Iran pour onze mois (1989). Il a alors passé trois ans à Dahmarda. Il s'est marié au milieu des années quatre-vingt, entre son premier et son deuxième séjour à l'étranger. Il est à nouveau à Téhéran à partir de 1993. Il a une fillette de 3 ans qui est née après son départ et qu'il n'a jamais vue.

Mohammad Husayn est le *bace kâkâ* (FBS) de Mohammad Ali. Etant plus jeune que ce dernier (il a 20 ans) et hiérarchiquement inférieur, Husayn lui dit *kâkâ* (FB), alors que Mohammad Ali lui dit *bace kâkâ*; les termes qu'ils utilisent en adresse ne sont donc pas symétriques. Encore célibataire, il est à Téhéran depuis un an et demi et y avait déjà passé un an et demi avec son frère aîné Mohammad Hasan.

Mohammad Jawad est également un Dawran, mais il ne vient pas du hameau de Chaghl-e Sang. L'une de ses sœurs a épousé Mohammad Yusuf, *bace kâkâ* (FBS) de Mohammad Ali et de Mohammad Husayn. Il a 25 ans, c'est son troisième séjour en Iran. Il s'y est rendu pour la première fois en 1989 et y est resté quatre ans; il est retourné huit mois à Dahmarda avant de revenir deux ans en Iran. Après un nouveau séjour de six mois à Dahmarda, au cours duquel il s'est marié (j'étais sur place à ce moment et j'ai assisté à son mariage), il est retourné en Iran à la fin de l'hiver 1995-1996. Il pense rester un peu plus d'un an. Avec l'âge, ses séjours en Iran se raccourcissent (surtout après son mariage).

Ghulam Ali est le fils d'un ouvrier qui travaille avec Mardan Ali dans les mines de charbon de Quetta. Il a 21 ans et se trouve à Téhéran depuis trois ans. Il est originaire du hameau de Chaghl-e Sang, comme Mohammad Ali, mais est issu du lignage des Basmanay. Bien qu'à peine plus âgé, Mohammadullah est le *bace kâkâ* (FBS) de son père.

Ahmad est originaire de Dawud. Il a 21 ans et est venu à 10 ans en Iran avec ses frères plus âgés. Depuis, il n'a fait qu'un bref séjour de neuf mois à Jaghori. Il a trouvé du travail auprès de son parent Mohammad Ali. Il est du lignage de la grand-mère paternelle, de la mère et de la femme de ce dernier («xânwar-e Wakilo», Gari de Dawud), cas assez typique de répétition des alliances matrimoniales sur plusieurs générations (il dit *xwâr-zâda*, ZS/FZS, à Mohammad Ali). Le père d'Ahmad est en outre le *bace kâkâ* (FBS) du grand-père paternel de la femme de Mohammad Ali (eux-mêmes, escamotant le rôle des femmes, expliquent la relation en disant *padar-e Ahmad bace kâkâ-ye padar-e xosur-e Mohammad Ali*, «le père d'Ahmad est le cousin paternel du père du beau-père de Mohammad Ali»).

Sakhi a 20 ans. Il est également de Dawud, mais du lignage des Mirzakhel. Sa mère est Wakilo, comme Ahmad, ainsi que la mère et la femme de Mohammad Ali. Il est en outre le *bace mâmâ* (MBS) de la femme de Aziz Azizi, le jeune frère de Mohammad Ali. Assez curieusement vu leur différence d'âge et de statut, ils se disent *bola* (MZS), terme symétrique qui désigne les fils de deux sœurs et dont ils justifient l'usage en disant que leurs mères respectives sont issues du même lignage. En revanche, étant donné que la mère de Sakhi est du lignage d'Ahmad et que celui-ci est légèrement plus âgé, Sakhi lui dit *mâma* (MB).

Sakhi est en Iran depuis plus de six ans. Il en a assez et prévoit de retourner à Jaghori pour se marier. Pendant toutes ces années, il a fait parvenir ses économies à sa famille en Afghanistan en faisant appel aux services de *hawâladâr* de son village (voir chapitre 7). Il ne travaille avec Mohammad Ali que depuis une douzaine de jours (avant, il se trouvait à Arak, à 250 km au sud-ouest de Téhéran). Il a téléphoné à différentes personnes, des parents, des amis, des voisins dont il avait le numéro pour chercher un emploi. En raison des liens de

parenté multiples qui les unit, Mohammad Ali a accepté de l'engager dans son équipe sans véritablement le connaître au préalable.

Mohammadullah est un Basmanay de Chaghl-e Sang. Agé de 23 ans, il est le *bace kâkâ* (FBS) du père de Ghulam Ali. Lorsque je le rencontre en avril 1996, il vient d'arriver à Téhéran où il effectue son troisième séjour. Ali Mohammad est le jeune frère de Mohammad Jawad. Il a à peine 15 ans. Il a voyagé avec Mohammadullah et vient pour la première fois en Iran.

D'autres personnes viennent régulièrement rendre visite, comme Asef et Mohammad Yusuf, tous deux sont du lignage Dawran. Occasionnellement, ils peuvent même donner un coup de main.

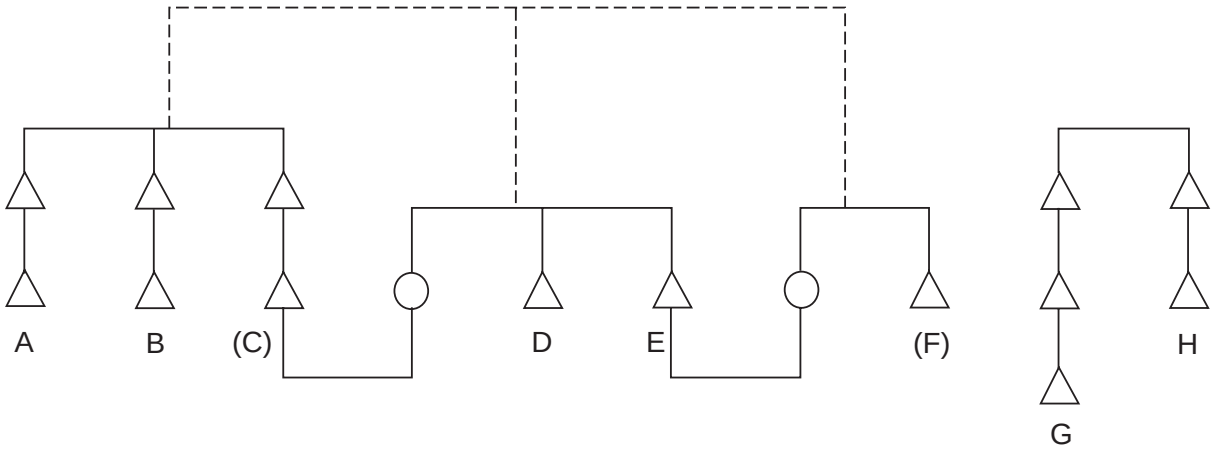
Asef est le *xosur-bura* (BW) de Mohammad Jawad. Il a 17 ans, c'est un Dawran de Dahmarda. Son père est le *bace mâmâ* (MBS) du père de Mohammad Husayn, il est depuis sept mois à Téhéran après avoir passé trois mois en été à Dahmarda (il a passé deux ans à Téhéran précédemment). Il travaille dans une école privée, comme concierge, gardien et homme à tout faire pour 30'000 toman (75 $) par mois. Il a trois frères et quatre sœurs: ses deux frères plus âgés sont déjà venus travailler en Iran. En ce moment, il a de nombreux parents à Téhéran: son *kâkâ* (FB) Safdar Khan, avec lequel il ne s'entend pas très bien, car Asef semble un peu grisé par l'autonomie qu'il a acquise à Téhéran et échappe à l'autorité de ses aînés; et trois *bace kâkâ* (FBS), dont Juma Khan; deux *dâmâd* (ZH), ainsi que de nombreux parents plus éloignés comme Mohammad Ali et Mohammad Husayn.

A la fin de l'hiver 1995-1996, Mohammad Yusuf, le *bace kâkâ* (FBS) de Mohammad Ali et de Mohammad Husayn, est venu à Téhéran avec la mère de ce dernier. Celle-ci est restée un mois puis est retournée à Quetta chez sa fille et son gendre, Husayn Bakhsh. Mohammad Yusuf est resté et a trouvé du travail auprès de Juma Khan (le cousin d'Asef) dans une entreprise de maçonnerie. Etant également *hawâladâr*, il profite de son séjour pour faire la tournée des ouvriers originaires de Dahmarda et récolter leurs économies (voir chapitre 7).

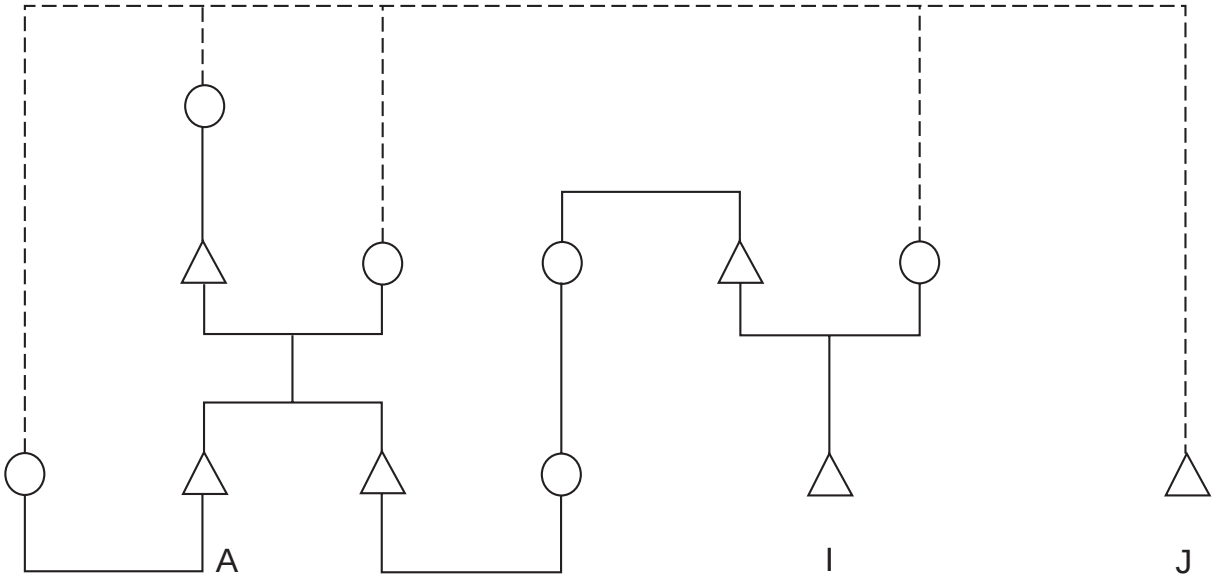
Safdar Khan, le *kâkâ* (FB) d'Asef, est également le *bace-e mâmâ* (MBS) du père de Mohammad Husayn. Bien qu'ils appartiennent au même lignage, Mohammad Husayn lui dit *mâmâ* (MB) et non *kâkâ* (FB). On voit donc que les relations par les femmes ne sont pas systématiquement sous-déterminées. Safdar Khan est à Téhéran depuis deux ans et si la situation se normalise à Dahmarda après les violences de l'hiver 1995-1996, il a l'intention d'y retourner prochainement. Il est contremaître d'une entreprise de construction iranienne qui emploie une vingtaine d'ouvriers hazaras, surtout de Dahmarda et d'Anguri, mais aussi

d'ailleurs, de Jaghori et de Malistan, ainsi que quelques Tajiks. D'une façon assez symptomatique, tous les ouvriers hazaras dorment dans la même pièce, alors que les Tajiks se sont aménagé une autre chambre. Il possède une carte de réfugié (*kârt-e movaqat*, «carte temporaire») dont la validité est périmée. Seuls sont mentionnés le nom, le nom de famille (les Afghans s'en créent un *ad hoc*, car ils en sont le plus souvent dépourvus), la date de naissance (souvent plus ou moins inventée aussi, car les Afghans n'ont qu'une très vague notion de leur âge), le lieu et la date d'émission, le numéro et les tampons de l'administration. Safdar Khan me montre également le document qui lui sert de carte d'identité (*kârt-e mošaxesât-e etebâ'-ye kešwar-e Afğânistân*).

Safdar Khan est venu la première fois en Iran en pèlerinage à l'époque de Mohammad Reza Shah (années soixante-dix). Il a longtemps travaillé à Kandahar pour une compagnie américaine d'électricité. Il s'y trouvait au moment du coup d'Etat communiste d'avril 1978, alors que sa famille vivait à Dahmarda (la dispersion des familles est un phénomène ancien). Il s'enfuit en Iran par le Nimruz. Depuis, il a passé son temps entre l'Iran et de brefs retours à Dahmarda (il n'a en revanche jamais effectué de longs séjours à Quetta).



A. Mohammad Ali
B. Mohammad Husayn
C. Mohammad Yusuf
D. Ali Mahmad
E. Mohammad Jawad
F. Asef
G. Ghulam Ali
H. Mohammadullah



A. Mohammad Ali
I. Sakhi
J. Ahmad

Figure 20. Relations de parenté entre les membres de l'équipe de Mohammad Ali

On peut encore continuer les rapprochements: le père de Mohammad Ali et le père de Sakhi sont *bâja* (WZH) classificatoires (leurs femmes respectives sont du même lignage); la grand-mère paternelle de Mohammad Husayn est la sœur du grand-père paternel de Asef; etc.

Les termes *bâja* (WZH) et *bola* (MZS) sont tous deux symétriques. ils désignent des relations de parenté passant par des femmes, puisqu'il s'agit respectivement des maris et des fils de deux sœurs. A bien des égards, ces relations sont privilégiées, car elles impliquent une grande liberté de ton et une complicité, entre autres dans le registre sexuel, et sont dépouillées des obligations et des préséances inhérentes à la parenté consanguine[11].

Dans cette équipe d'ouvriers, il y a deux sous-groupes qui peuvent tous deux être rattachés à la personne de Mohammad Ali, contremaître et responsable de l'embauche: les gens de Dahmarda, qui sont des membres de son lignage (Dawran) ou qui sont originaires du même hameau que lui (Chaghl-e Sang); les personnes qui sont apparentées à sa mère à un titre ou à un autre (Wakilo et Mirzakhel de Dawud). Autrement dit, les regroupements autour de Mohammad Ali se font par le patrilignage, la parenté par la mère et plus généralement par les femmes, et enfin le voisinage.

[11] Les Iraniens disent *ham-cenâq* pour désigner deux hommes mariés à deux sœurs: *ham* signifie littéralement «même» et le *cenâq* est le sternum du poulet, os qui a une connotation symbolique très forte (c'est l'os des souhaits et de la mémoire) d'où toute dimension sexuelle n'est pas absente.

A l'étranger, les Afghans se regroupent. Les filières d'embauche imposent ce genre de stratégie. Dans le cas considéré, c'est Mohammad Ali qui, en tant que chef d'équipe, est responsable de la bonne marche du travail, c'est lui qui engage les ouvriers, tient la liste des présences et communique avec le patron iranien. Ce dernier lui remet l'argent des salaires et Mohammad Ali le distribue aux membres de son équipe. Il reçoit 2300 toman (environ 5,75 $) par jour en tant que responsable, un maçon spécialisé (*bannâ*) touche autour de 2000 toman (environ 5 $) et les simples manœuvres 1200 toman (3 $). En accord avec les autres membres de l'équipe, Mohammad Husayn, qui a fait une mauvaise chute du sixième étage d'un immeuble en construction et qui est inapte au travail (il est resté près de deux mois à l'hôpital et porte encore d'impressionnantes vis à la jambe gauche), reçoit tout de même son salaire. Comme ils logent sur le chantier (ils aménagent simplement une pièce où ils mangent et dorment), ils ont peu de dépenses, ni loyer, ni facture d'eau et d'électricité (tout cela est à la charge de l'entreprise de construction qui les emploie). Lors de mon séjour à Téhéran en 1996, je vis avec eux. Nous dormons à sept dans une petite pièce (moins de 10 m^2) aménagée de façon spartiate au deuxième étage de l'immeuble en construction. Pour tout mobilier, il y a quatre caisses (*sanduq*) métalliques, des valises, les matelas (*tošak*) et les couvertures (*kampal*), une petite télévision en noir et blanc, quelques photographies sur les murs (je reconnais Mohammad Hasan, Akram Ali et Mohammad Husayn; Mohammad Ali; etc.), des clous aux murs pour suspendre les habits. Mes informateurs préfèrent cette promiscuité à l'isolement (ils n'aiment pas dormir seuls). Le seul point d'eau est au sous-sol, il s'agit d'un simple tuyau sortant du mur non fini en briques; les WC sont constitués par un trou au sous-sol, caché des regards par des toiles en jute. Les membres de l'équipe cuisinent à tour de rôle.

Sur le même chantier, il y a une autre équipe d'ouvriers, des Lurs iraniens (ils vivent au rez-de-chaussée). Ils ne dorment ni ne mangent ensemble et ne semblent pas entretenir des relations très chaleureuses. Les Hazaras les regardent de haut, car ils considèrent que leur travail (la confection de frises sur la façade de l'immeuble) a une dimension artistique supérieure aux travaux de maçonnerie effectués par les Iraniens. Ceux-ci, quant à eux, ne voient dans les ouvriers afghans que des rustres mal dégrossis. Les diverses communautés d'origine ne se mélangent guère, constat qui est d'ailleurs valable pour les Afghans eux-mêmes.

Les équipes de travail mettent en jeu des liens pratiques. Elles sont constituées autour du contremaître et restent circonstancielles. Chaque membre a une relation précise avec ce dernier et ne connaît pas forcément au préalable ses autres collègues. Ces regroupements sont souvent éphémères. En revanche, les festivités sont l'occasion de réunions à caractère plus

officiel. C'est le *qawm* qui est alors le niveau pertinent. On retrouve ici la distinction que Bourdieu fait entre la parenté officielle et la parenté pratique. La première, fondée sur une définition généalogique abstraite des groupes qui légitime un certain ordre social, est mise en avant lors de certains temps forts de la vie sociale. La seconde découle des stratégies quotidiennes, elle consiste dans les relations qui sont effectivement mobilisées pour les besoins ordinaires de l'existence (Bourdieu 1972: 78, 83, 1980: 279, 282-284).

Le repas de l'*id-e qorbân* auquel j'assiste à Téhéran en 1996 en offre un témoignage saisissant. Les Dawran dispersés dans l'ensemble de l'agglomération de Téhéran se réunissent. Sakhi et Ahmad ne se joignent pas à ce groupe: ils vont retrouver des gens de Dawud. Quant à Mohammadullah et Ghulam Ali, seuls membres de leur lignage à Téhéran, ils prennent part à la fête de leurs voisins de Dahmarda. Malgré cette exception, cette grande fête est vraiment l'occasion d'exprimer la primauté symbolique du lignage sur les relations de travail. Ce jour-là, il y a dix-huit personnes réunies dans une pièce de 6-7 m^2: quinze Dawran, deux Basmanay de Chaghl-e Sang et un ethnologue étranger.

Contrairement aux rapports de travail et aux structures de l'embauche, l'*id-e qorbân* met en scène la parenté paternelle. Un autre temps fort de la vie sociale parmi les ouvriers hazaras de Téhéran est le *moharram*. C'est aussi l'occasion de rencontres, mais elles se font selon des critères plus larges, puisqu'elles concernent tous les gens de Dahmarda. Tout le monde en profite pour se tenir au courant des dernières nouvelles du «pays». Au-delà de la nostalgie que peuvent ressentir ces migrants, il s'agit de se tenir informé sur les possibilités de travail en Iran, sur les dangers des circuits migratoires et sur la situation en Afghanistan.

Les familles hazaras en Iran

Les personnes vivant en ménage ne représentent qu'un tiers de la population immigrée afghane en Iran. Cette évaluation globale semble également valable pour les Hazaras. Nous avons vu qu'en 1996 il y avait environ trois cent cinquante ouvriers de Dahmarda en Iran et seulement une vingtaine de familles, soit entre cent vingt et cent cinquante personnes (autrement dit entre 25 et 30 % de la population immigrée de Dahmarda en Iran).

Seules deux ou trois familles originaires de Dahmarda vivent à Téhéran. Elle sont plus nombreuses à Qom. Située en bordure du désert à 150 kilomètres au sud de Téhéran, c'est une ville sainte et universitaire qui abrite le tombeau de Masumeh, la sœur de l'Imam Reza (le

huitième des chiites, lui-même enterré à Mashad). La pression policière y est réputée moins forte que dans d'autres villes iraniennes et c'est pourquoi les familles hazaras s'y établissent volontiers.

Prenons le cas de Ali Husayni. C'est un Dawran de Dahmarda. Agé d'une trentaine d'années, il vit depuis plusieurs années à Qom avec sa famille dans une maison coquettement aménagée. Il étudie la théologie et la calligraphie. Il a ainsi pu obtenir un permis de séjour délivré aux étudiants ainsi qu'une bourse de 20'000 toman par mois (environ 50 $).Malgré cette situation relativement privilégiée, Husayni admet pourtant avoir peu de relations avec les Iraniens. Il a un frère au Koweït qui lui envoie de l'argent, car sa bourse ne lui suffit pas. Au moment de ma visite, sept personnes vivent avec lui: sa mère, sa femme, leur petite fille, une sœur, un neveu (le fils de son frère aîné qui est à Quetta), la femme et la fille du frère qui est au Koweït. Même si, économiquement, il ne peut pas faire face aux dépenses de tout ce petit monde, le statut officiel dont il bénéficie lui permet d'héberger plusieurs membres de sa proche parenté dans de bonnes conditions. En outre, les garçons et les filles sont scolarisés en persan.

A Qom, je me rends aussi chez le *mâmâ* (MB) de Mohammad Husayn, Hamid. C'est un Wafâ de Dahmarda âgé d'une cinquantaine d'années. Il est en Iran depuis le milieu des années quatre-vingt et a fait venir sa famille (sa femme, trois fils et trois filles) en 1989. Contrairement à Husayni, il n'a pas de document de séjour officiel, mais a néanmoins pu s'installer dans une maison contre le dépôt d'une somme équivalente à 1500 $. Il travaille à Téhéran dans une entreprise de construction mais a jugé plus prudent d'installer sa famille à Qom. Ils vivent à onze: le père et la mère, le fils aîné Aref, sa femme et leur bébé, deux fils plus jeunes et quatre filles non mariées.

Comme les autres Hazaras, Hamid et Aref admettent que l'on peut gagner relativement bien sa vie en Iran. Aref, qui travaille comme maçon, touche un salaire de 50'000 toman par mois (soit environ 125 $). Mais ils se plaignent de l'incertitude dans laquelle ils vivent et des risques constants d'expulsion.

Les Afghans d'Iran forment une espèce de société en état de siège; les relations avec les Iraniens sont très limitées. Aref me dit n'avoir été invité qu'une ou deux fois dans une maison iranienne durant toutes ces années. La majorité des migrants s'accommodent d'une telle situation, car ils viennent pour travailler et envoyer leurs économies en Afghanistan. Les familles ressentent la pression plus douloureusement que les hommes seuls, car elles sont maintenues dans une précarité qui hypothèque tout projet d'avenir en Iran.

Le retour des familles en Afghanistan: l'exemple de Hérat

Les familles hazaras établies dans la République islamique sont majoritairement issues des segments les plus modestes de la population; il s'agit souvent de fermiers sans terre. La guerre en Afghanistan a encore détérioré leur cadre de vie et les a rendues particulièrement vulnérables socialement et économiquement. N'ayant pas grand chose à perdre, elles ont pris la décision de migrer en bloc en Iran. Face aux multiples vexations qu'ils subissent, dans l'impossibilité à s'installer durablement, de nombreuses familles ont décidé de rentrer en Afghanistan tout en ne souhaitant pas retourner dans leur région d'origine où il n'est pas possible d'acheter des terres. Avec le maigre pécule économisé pendant leur séjour à l'étranger, certaines ont acquis du terrain autour des centres urbains (en particulier à Hérat, parfois aussi à Mazar-e Sharif, mais pas à Kaboul où la situation était trop incertaine dans les années quatre-vingt-dix) et s'y construisent des maisons. Il y a ainsi de nombreux quartiers de colonisation hazaras autour de Hérat, à Jibra'il et à Noqra en particulier, mais aussi vers Kolâb et Gozârgâh. En 1996, à Hérat, les Hazaras s'efforcent de réduire au maximum les relations avec les Taliban, qui ne leur créent guère de problèmes.

Jibra'il est tout proche de Hérat. Noqra est plus éloigné de la ville et de ce fait a une économie plus agricole. Baba Ji est un autre établissement hazara suburbain. Les lieux ressemblent à Brewery, à Quetta: terrain légèrement en pente, dominant la ville, maisons éparses entourées de hauts murs, entre lesquelles se trouvent des lopins plus ou moins cultivés, une boutique de ci de là, en général accolée à la maison du commerçant.

En septembre 1996, je visite le village de Jibra'il. Peuplé par près d'un millier de familles hazaras, il se trouve un peu au nord-ouest de la ville de Hérat. Le quartier a connu un important développement au début des années 90. Les habitants ne se sont pas encore constitués en *nâhia* ou en *gozar* (quartiers). Ils viennent de toutes les région du Hazarajat: Ghor, Behsud, Jaghori, Malistan, Day Kundi, Shahristan, etc. Il y a quelques Kaboulis, mais la plupart sont des familles sans terres qui ont longtemps vécu en Iran.

Ahmad Jaffari, un important mollah du village, est originaire de Behsud. Il a passé huit ans en Irak du temps de Zaher Shah (avant 1973), puis s'est établi à Kaboul, qu'il a quitté peu après le coup d'Etat communiste de 1978 pour l'Iran (Mashad) où il est resté seize ans. En 1995, une cinquantaine de familles hazaras d'origines diverses avec lesquelles il est en contact font face à une mesure d'expulsion. Lassé par les problèmes multiples rencontrés par les Afghans, il décide de se joindre à elles et de rentrer en Afghanistan. Ce groupe de

plusieurs centaines de personnes vient s'établir à Jibra'il. La situation à Mashad est très différente de celle de Quetta, commente-t-il, il y a très peu de relations entre les Hazaras afghans et les Berberis iraniens venus du Hazarajat à la fin du XIX^{e} siècle. Ces derniers cherchent à garder leurs distances face aux Afghans de façon à éviter tout amalgame.

Je rencontre également Jalal Alemi, 48 ans, originaire de Day Kundi. Il s'est installé à Hérat en 1994, après avoir vécu une quinzaine d'années en Iran avec sa famille. Il a été désigné *kalân-e qawm* par les chefs de famille. Ses fonctions consistent surtout à traiter avec les organisations internationales et les ONG (Unicef, Dacaar, etc.) pour tout ce qui concerne l'aménagement (en particulier la construction des puits). Bien que pauvre, il a été nommé à cette fonction importante en raison de ses compétences professionnelles: il a en effet longtemps travaillé dans la construction de puits et de canalisations en Iran. La population de Jibra'il est d'origine diverses, d'où l'émergence de nouvelles formes de pouvoir. Les Hazaras se sont politisés au cours de la guerre. Les membres les plus éminents de la communauté de Jibra'il, tels que Jaffari ou Alemi sont affiliés au Harakat-e islami de Sheykh Asef Mohseni.

Baba Ji est occupé par trois cents familles de *mohâjerin* hazaras originaires de toutes les régions du Hazarajat, dont une douzaine de familles de Jaghori. Seules une dizaine d'entre elles possèdent des terres au Hazarajat. Le *kalân-e qawm* de cette communauté se nomme Safar Maqsudi. Il a 38 ans et est originaire de Baba (Jaghori). Il est à Hérat depuis un an seulement. Il a acheté de la terre pour y construire sa maison: 1 *dâng*, soit 333 m^2. Il a passé quatorze ans en Iran (à Mashad) avec sa famille (il a deux épouses, huit fils et une fille, soit une famille de douze personnes). Il possède également 15 *jerib* à Jaghori, ce qui est assez considérable. Ce sont des *dehqân* qui s'en occupent (comme il est d'usage à Jaghori, ils conservent un quart des récoltes). Maqsudi s'y rend assez régulièrement pour vendre sa part des produits agricoles. Contrairement à la majorité des Hazaras établis à Hérat après avoir quitté l'Iran, c'est donc un homme assez aisé qui a différentes sources de revenu: ses terres familiales à Jaghori; la fabrication de tapis, technique que ses enfants ont apprise en Iran (il obtient 28 laks afs – soit le prix d'environ 100 kg de viande de mouton[12] – pour un tapis de 12 m^2 dont la fabrication dure de deux à trois mois; un peu de commerce (il a aménagé une boutique attenante à sa maison où il vend des produits achetés en ville); des engagements à une base journalière comme manœuvre; ses activités de *kalân-e qawm* (il ne dit pas *arbâb*), qui ne sont pas directement rémunérées, mais qui lui assurent quelques avantages.

[12] La conversion en dollars est difficile vu le taux de change extrêmement volatile de l'afghani. A l'époque, cela correspond à environ 100 $.

Parmi ces familles hazaras qui ont quitté l'Iran, il y a ainsi une minorité de gens fortunés qui ne veulent pas retourner au Hazarajat où les conditions de vie sont particulièrement dures et qui souhaitent diversifier leurs sources de revenus, et une majorité de gens défavorisés, qui n'ont pas de terres et donc pas de moyens de subsistance au Hazarajat, région qui ne leur offre dès lors aucune perspective économique. Dans les deux cas, leurs circuits migratoires les distinguent de la majorité des Hazaras se rendant en Iran.

Bilan: les lieux de la migration des Hazaras

Après avoir voyagé de Quetta vers le Hazarajat et vers l'Iran, j'ai pu suivre de bout en bout les filières migratoires de mes informateurs. Au printemps 1996 à Téhéran, j'ai rencontré de nombreuses personnes que j'avais connues à Dahmarda en automne 1995, ou croisées à Quetta (par exemple Mohammad Yusuf et Mohammad Jawad). En suivant l'itinéraire de plusieurs personnes, j'ai pu reconstituer les filières migratoires et les réseaux familiaux plurilocalisés des gens de Dahmarda, en particulier ceux des proches de Mardan Ali, dont j'ai rencontré les deux frères et les trois *bace kâkâ* (FBS) encore vivants, ainsi que d'autres membres de sa parenté. A l'éclatement des lieux d'établissement des membres du groupe étudié a correspondu un éclatement des lieux de recherche.

Je ne me suis pas contenté de recueillir les propos des Hazaras sur la dispersion de leurs familles, mais me suis déplacé d'un lieu à l'autre du réseau afin de me faire une idée très précise des conditions de vie et de travail dans les différents endroits où sont établis les membres d'un groupe de parenté élargie. Cela permet de visualiser les avantages et les inconvénients respectifs du Hazarajat, de Quetta et de l'Iran.

L'Afghanistan est un pays détruit. La guerre, la pauvreté, l'absence d'écoles et d'hôpitaux constituent autant d'handicaps majeurs. Toutefois, le coût de la vie y est relativement bas (pas de loyer à payer, pas de facture d'eau et d'électricité, etc.), même si toutes les produits manufacturés doivent être importés du Pakistan ou d'ailleurs et restent chers. Mes informateurs y ont leurs attaches et leurs terres familiales; les femmes, les enfants et les vieillards y demeurent. En Afghanistan, les gens sont entre eux, les femmes ne sont pas isolées et peuvent profiter des liens de parenté et de voisinage. C'est pour cela que de nombreux hommes vont au Pakistan ou en Iran en laissant leurs familles au Hazarajat (à

l'instar de l'épouse de Mardan Ali, les femmes préfèrent souvent la vie rurale, qui leur laisse plus de liberté, à la vie citadine, où elles sont confinées à l'intérieur des murs de la maison).

Au Pakistan, la désorganisation et la corruption règnent, mais, par là-même, c'est le domaine d'une grande liberté de mouvement et d'entreprise, même si le marché du travail est peu dynamique. De nombreux Afghans ouvrent des boutiques s'ils en ont les moyen financiers et les compétences, achètent du terrain et se construisent des maisons. Les Hazaras peuvent facilement se procurer une carte d'identité pakistanaise, voire un passeport, moyennant une somme relativement modique. Quetta est un lieu central de la spatialité et des filières migratoires des Hazaras. En un sens, c'est la capitale des Hazaras (en tous les cas de ceux qui sont originaires du sud du Hazarajat, en particulier de la province de Ghazni, avec lesquels j'ai travaillé en priorité). La ville sert de relais, de lieu de rassemblement et de refuge (à partir à la fois de l'Iran et du Hazarajat, où règnent, pour des raisons différentes, des conditions de sécurité précaire). En cas d'expulsion de l'Iran, de conflit au Hazarajat, on sera toujours accueilli à Quetta par un parent. Il y a un continuum migratoire entre le Hazarajat et Quetta, les flux commerciaux comme les mouvements de va-et-vient sont très intenses. En revanche, la capitale du Baloutchistan pakistanais n'offre guère de débouchés professionnels, à part les mines de charbon et le commerce. En outre, les Hazaras n'ont pratiquement pas vécu dans les camps de réfugiés. L'aide humanitaire n'a donc pas représenté pour eux un grand apport, contrairement aux autres communautés afghanes.

Par rapport au Pakistan, l'Iran offre un contraste saisissant. La situation est presque inversée. Par bien des côtés, c'est un pays mieux organisé, mais on y sent le poids de l'isolement international. Cela est déjà visible dans la ville frontalière de Zahedan, dont les habitants sont pourtant trop proches culturellement de leurs voisins afghans et pakistanais pour se considérer comme vraiment iraniens. Il y a peu de circulation et les voitures sont des modèles plus vieux qu'au Pakistan (il y a beaucoup de Paykan, voiture de fabrication iranienne dérivant de la Hillman Hunter), mais il n'y a ni rickshaw, ni ânes, ni chameaux, ni bicyclettes. On ne retrouve pas le foisonnement de Quetta et les étalages sont incomparablement mois bien fournis, mais tout est plus ordré et plus propre. Il y a plus de femmes dans les rues; qu'elles portent un *câdor* noir ou un foulard et un manteau fin, leurs visages restent découverts.

Les discours sur l'Iran jouent sur divers plans. De nombreux Hazaras en ont une perception ambivalente, un mélange d'amour, d'admiration, de frustration voire de haine. D'un côté, ils se complaisent à critiquer interminablement la qualité du pain en Iran et vantent celle de Quetta ou du Hazarajat. Ils se plaignent surtout du mépris que les Iraniens leur

portent. Un jeune ouvrier de Dahmarda me dit par exemple que «l'Iran, c'est bien pour sa propre population, mais pas pour les étrangers». Les Hazaras expliquent le rejet qu'ils ressentent par le souvenir historique de diverses invasions, en particulier mongoles (de nombreux Hazaras clament en effet leurs origines mongoles et affirment être les descendants des anciens conquérants du monde) et les Afghans sont perçus par les Iraniens comme des ruraux sans instruction. Souvent ils ajoutent que les Iraniens pensent que tous les habitants de l'Afghanistan sont sunnites et qu'ils ne font pas la différence entre les Hazaras chiites et les autres groupes.

D'un autre côté, mes informateurs admirent le grand voisin chiite pour sa propreté, son organisation et son développement, autant technique que social (les routes sont bonnes, les femmes travaillent à l'extérieur, etc.). Malgré le voile, les femmes iraniennes ont une liberté de mouvement que celles de Quetta ou du Hazarajat n'ont pas; elles sortent seules en ville, ont accès au marché de l'emploi et à l'instruction et ont le droit de vote et d'éligibilité. Beaucoup de Hazaras admirent ce côté progressiste de la société iranienne. Ils reconnaissent que l'Iran exerce sur eux une influence positive, car ils se rendent compte de l'importance de l'instruction et de l'émancipation féminine. Ils adoptent d'ailleurs certaines habitudes iraniennes. Le plus souvent par exemple, ils portent des vêtements de coupe inconnue en Afghanistan: un large pantalon à pinces de couleur sombre et une chemise à longues manches de coupe européenne.

Les Hazaras, qui n'ont pas l'habitude de porter des noms de famille (contrairement aux Iraniens et à de nombreux Pakistanais), s'en inventent un lors d'un séjour en Iran. Certains le choisissent tout à fait arbitrairement ou adoptent un surnom. Ils ne prennent jamais le nom de leur lignage comme nom de famille. Le plus souvent, les Hazaras retiennent le nom de leur grand père paternel sans le transmettre à leurs enfants. Par exemple Mohammad Hasan Karimi, d'après le nom du père de son père, Abdul Karim, alors que son fils se nommera Abdul Ali Akrami, du père de Hasan, Akram Ali. Son frère, Mohammad Husayn a préféré s'inventer un nom de circonstance traduisant ses aspirations: Jahângir, «celui qui s'empare du monde» (ou, si l'on veut, «globe-trotter»). On est donc très loin d'un véritable patronyme qui se transmet de génération en génération.

En Iran, il est facile de trouver un emploi relativement bien rémunéré en activant les réseaux familiaux et tribaux, mais de nombreuses activités sont interdites aux Afghans. Les risques d'expulsion, de vexations et de violences policières sont constants. Les Afghans ont un statut précaire et il leur est difficile de s'installer, avec ou sans famille, de façon stable. Ils sont en grande majorité sont employés comme simples ouvriers dans des entreprises

iraniennes. Rares sont ceux qui ont mis sur pied leurs propres activités économiques. Le bazar «chaud» de Téhéran, le lieu de toutes les contrebandes est le Chahârrâh-ye Mawlawi. On y trouve du *naswar* (mélange de chaux éteinte et de tabac que tous les ouvriers afghans ont l'habitude de consommer sur leurs lieux de travail), et les changeurs y sont nombreux. Au Chahârrâh-ye Se Ruz se trouvent des *mosâfer-xâna* (on dit facilement *mehmân-pazir* en Iran) fréquentées par des Afghans. Mais la situation n'est pas du tout comparable à Quetta ou Peshawar: les Afghans s'y font discrets et ne monopolisent pas des pans entiers de l'économie locale, il n'y a pas le même continuum entre les populations immigrées et indigènes comme au Pakistan. A Mashad, la communauté hazara, bien qu'aussi ancienne que celle de Quetta, n'a pas maintenu de contact avec l'Afghanistan et n'a guère servi de communauté d'accueil pour les réfugiés.

L'Iran n'a pas voulu accepter une aide humanitaire internationale comparable à celle du Pakistan pour accueillir les réfugiés. En lieu et place des camps de réfugiés, toutes sortes de récits de sévices atroces circulent parmi les Afghans à propos des deux camps (*urdugâh*, littéralement «caserne») tristement célèbres de Tal-e Syâh (près de Zahedan) et de Sang-e Safid (près de Tahebat)[13] mis en place par les autorités iraniennes. C'est là que l'on enferme les personnes interceptées en franchissant illégalement la frontière et à celles appréhendées sans documents valables à l'intérieur du pays. Elles y sont emmenées avant d'être expulsées et y subissent des brimades multiples (on les fait attendre interminablement au soleil, la nourriture est insuffisante, des punitions collectives sont pratiquées…).

En bref, au Pakistan, la liberté mais aussi les difficultés économiques prévalent; en Iran le marché du travail offre de nombreuses possibilités mais le cadre de vie reste précaire. Le tableau comparatif suivant résume les avantages et les désavantages respectifs de l'Afghanistan, du Pakistan et de l'Iran pour les Hazaras:

[13] Soit, non sans une certain ironie du sort, «Colline noire» et «Pierre blanche».

	désavantages	**avantages**
Afghanistan	guerre; insécurité; pauvreté	parenté et voisinage, propriétés, patrie
Pakistan	peu d'emplois stables	sécurité; liberté de mouvement; emplois saisonniers (mines), communauté d'accueil
Iran	contrôles; répression; hostilité	emplois; salaires

Figure 21. Les lieux de la migration des Hazaras

Les réseaux migratoires mis sur pied par les Afghans, s'ils ont acquis une dimension transnationale, semblent séparés selon des lignes ethniques: Pachtounes, Tajiks, Hazaras, Ouzbeks, etc. ne se côtoient guère, malgré certaines affirmations péremptoires de mes interlocuteurs. Pourtant, ce constat doit être modéré. Si la dimension ethnique semble importante de prime abord, elle cache la réalité des réseaux de solidarité. Ceux-ci s'articulent autour de différentes dimensions, en général d'ordre infra-ethnique (lignage, liens matrimoniaux, voisinage…). L'origine régionale a d'ailleurs souvent plus de poids que l'appartenance ethnique. Les Logaris comme les Hératis, par exemple, se fréquentent, qu'ils soient Pachtounes ou Tajiks, de même que les Ouzbeks, les Turkmènes et les Tajiks du Nord. Au niveau macrosocial, trois lignes de fracture sont particulièrement visibles: le fossé entre populations urbaines et rurales; les relations tendues entre sunnites et chiites; la méfiance que les groupes minoritaires semblent vouer aux Pachtounes (les exemples des Logaris et des Hératis apparaissent plutôt comme des exceptions de ce point de vue). Au niveau microsocial, les groupes de solidarité effectifs sont constitués par un chevauchement de différents critères (parenté, voisinage, mais aussi obédience religieuse, niveau d'instruction, etc.) qui ne peuvent pas être réduits à la seule dimension ethnique, tribale ou lignagère.

PARTIE III

LES FLUX

Chapitre 6

Les déplacements: modalités et stratégies

La migration comme principe de vie

Après avoir étudié l'organisation sociale, les structures de solidarité et les modes de coopération des gens de Jaghori au Hazarajat, à Quetta et dans certaines villes iraniennes, il est nécessaire de se pencher sur les flux qui relient ces endroits. Il m'a semblé fécond d'étudier trois aspects complémentaires: (i) la circulation des personnes et l'organisation des passages d'un pays à l'autre; (ii) l'envoi d'argent et de biens par les travailleurs émigrés vers leur pays d'origine; (iii) la circulation de l'information et les modes de communication. Ces points sont traités dans trois chapitres successifs.

Depuis 1978, tout déplacement est rendu difficile par les conditions politiques et militaires en Afghanistan. L'insécurité persistante et la destruction de la plupart des infrastructures rendent les voyages périlleux et extrêmement longs. De nombreux obstacles se dressent également sur la route de ceux qui veulent se rendre en Iran ou dans les pays arabes du Golfe. Quant à l'Occident, si de nombreux citadins et intellectuels espèrent s'y établir (Centlivres 1995b), c'est un horizon trop lointain pour les populations rurales du sud du Hazarajat. En dépit de ces dangers, les Hazaras – et les Afghans en général – ont été capables de mettre sur pied de vastes circuits migratoires transnationaux qui ne reposent guère sur les services fournis par les organisations internationales ou les ONG (Centlivres et Centlivres-Demont 1999b: 954).

A cause de la guerre et de l'insécurité, c'est généralement sur des groupe restreints de solidarité que l'on compte pour organiser et effectuer des déplacements souvent considérables. Dans la mesure du possible, les *mosâferin* hazaras voyagent en groupes (constitués par des proches, parents ou voisins) et n'entrent en relation avec des «étrangers» (*begâna*) que lorsque cela est strictement nécessaire (pour traverser les zones de peuplement pachtoune – la *Pashtun belt* comme disent certains – ou la frontière pakistano-iranienne en particulier).

Etudier l'organisation des déplacements permet dès lors de mettre en évidence certaines structures de coopération, les rapports de confiance et leurs limites, bref de comprendre la manière dont les liens sociaux sont reproduits. Comme nous l'avons vu, il apparaît que ni la parenté élargie ni la dimension ethnique ne suffisent à saisir la nature des liens sociaux que l'on trouve aujourd'hui parmi les Afghans.

Les mouvements migratoires, s'ils ont pris une ampleur sans précédent au cours de la guerre, existent depuis longtemps. Les Hazaras, comme les autres communautés afghanes, ont gardé la mémoire des migrations passées et récentes. Avant même qu'Abdur Rahman ne soumette le Hazarajat, les plus pauvres habitants de Jaghori, à l'instar de ceux des environs de Ghazni, partaient en hiver à la recherche d'un emploi à Kaboul ou à Peshawar (Maitland 1891: 370). Plus récemment, après la terrible famine de 1971 et même avant, de nombreux Hazaras sont partis travailler au Pakistan, en Iran ou vers les pays du Golfe, mais aussi vers Kaboul. Les départs pouvaient représenter entre le tiers et la moitié de la main-d'œuvre masculine de certains villages (Etienne 1972: 211). Ces déplacements n'ont pas nécessairement le caractère traumatisant qu'on leur prête souvent. La mobilité des individus et la dispersion des familles et des groupes de solidarité ne sont pas vécues comme un phénomène déstructurant en soi. Aujourd'hui, le lignage des Dawran par exemple est éparpillé entre Dahmarda, Quetta et l'Iran sans pour autant perdre sa cohésion.

Confrontés aux circuits migratoires multidirectionnels des Afghans, les concepts de «migrant économique», de «réfugié politique», de «pays d'origine», de «pays d'accueil», de «migration volontaire» ou «forcée» voire de «retour» sont dépassés. Dans le contexte afghan, toutes ces catégories se chevauchent. La pauvreté et l'isolement du Hazarajat a été en partie le résultat de l'attitude des gouvernements successifs de Kaboul puis a largement été aggravée par la guerre. Des facteurs politiques, culturels, économiques et écologiques s'ajoutent les uns aux autres.

A travers l'étude des trajectoires individuelles et des stratégies familiales, on découvre que bien peu d'Afghans n'ont jamais quitté leur pays au cours de ces quelque vingt ans de guerre et que rares sont ceux qui n'y sont jamais retournés, au moins pour une brève visite. Parmi les Hazaras de la province de Ghazni, les mouvements d'allers et retours (*raft o âmad*) sont incessants. On est bien loin de la figure du réfugié, obligé à quitter sa terre devant une menace qui le dépasse en espérant y retourner définitivement un jour. Néanmoins, même si la conception officielle et légaliste du réfugié et du «returnee» ne permet pas de rendre compte des pratiques concrètes, elle en constitue un élément. En effet, les Afghans, quelle que soit

leur origine, y font appel à l'occasion, surtout aux beaux jours de l'aide internationale (Centlivres 1988a).

Les motifs invoqués pour expliquer les déplacements sont divers et se superposent le plus souvent: on quitte une région où se déroulent des combats ou parce que l'on s'y sent menacé par un ennemi personnel; on fuit les bombardements ou la conscription forcée; on part chercher du travail ou faire du commerce; on voyage pour se faire soigner en cas de maladie ou pour effectuer un pèlerinage. Mon but principal n'est pas de mettre en évidence ces motivations, mais de prendre acte de l'existence des circuits migratoires et de dégager les stratégies développées par les individus et les familles. Ces déplacements sont l'occasion de revoir des parents et des amis et expriment le caractère transnational des réseaux tissés par les gens originaires de Jaghori. Visites et services rendus créent des obligations mutuelles et permettent de reproduire les liens sociaux.

Les conséquences de la situation politico-militaire sur les routes migratoires

Au cours des années de guerre, les déplacements n'ont pas toujours suivi les mêmes modalités. Plusieurs phases peuvent être distinguées. Tout d'abord celle qui va du coup d'Etat communiste d'avril 1978 au retrait soviétique en 1989. Cette période est marquée par la répression exercée par le régime de Kaboul et les Soviétiques, mais aussi par une certaine collaboration entre les groupes de la résistance. Au cours de ses déplacements, chacun pouvait compter sur des relais efficaces à l'intérieur de l'Afghanistan. Il faut toutefois noter que la guerre avait pris une tournure particulière au Hazarajat: la région n'avait guère été le théâtre de vastes opérations militaires menées par l'Armée rouge[1], mais elle avait connu dès le début des années quatre-vingt une terrible lutte de factions (Akram 1996; Harpviken 1996; Roy 1983, 1983-1984, 1985). Pendant l'occupation soviétique, Dahmarda n'a par exemple subi que trois incursions de chars ainsi que quelques bombardements aériens qui ont laissé des cratères spectaculaires mais sans conséquences au milieu des champs. En revanche, les tensions internes et les règlements de compte ont souvent pris une tournure meurtrière et se poursuivent encore aujourd'hui (voir chapitre 3).

[1] C'est pourquoi, même si la guerre a aggravé la pauvreté du Hazarajat, elle a aussi permis à la région de développer certaines activités commerciales. De nombreux bazars ont connu un essor sans précédent dans des régions relativement épargnées par les combats.

Entre 1989 et la chute du régime communiste en avril 1992, on a assisté à une phase d'observation armée et de restructuration des rapports entre partis marquée par une ethnicisation rampante de la vie politique afghane (Centlivres 1991; Glatzer 1998; Harpviken 1996; Roy 1993). De violents conflits ont opposé par exemple des combattants hazaras et pachtounes dans les zones limitrophes des provinces de l'Uruzgan, de Zabul et de Ghazni peu après le retrait soviétique. Ces combats se sont étendus jusqu'au district de Jaghori, ils ont duré plusieurs mois et fait une dizaine de victimes parmi la population de Dahmarda. D'une façon générale pourtant, les habitants de Jaghori ont maintenu un *modus vivendi* avec leurs voisins pachtounes. Malgré les luttes de factions, camions et voyageurs ont continué à circuler dans les zones tenues par la résistance, alors qu'ils ne pouvaient emprunter la route reliant Kaboul à Kandahar par Ghazni, sous contrôle gouvernemental.

Jusqu'à la victoire de la résistance, les principales voies de communication ont été le théâtre des combats les plus sérieux, alors que les déplacements et le commerce se faisaient par un réseau superposé de petites routes. Des pistes secondaires, perpendiculaires à la grande route, traversaient les provinces de Paktika, Ghazni et Zabul et permettent de rejoindre le Pakistan. Après le retrait de l'Armée rouge (février 1989) puis la prise de la capitale par les *mujâhedin* (avril 1992), le jeu des alliances s'est complexifié, alors que les logiques nationales et locales ne se correspondaient pas toujours. Des commandants appartenant à des partis qui s'opposaient à Kaboul pouvaient coopérer au niveau d'une province. Dans la région de Ghazni, la relation entre Hazaras et Pachtounes est caractérisée par un long passé de conflits mais aussi de relations. Pour un habitant de Dahmarda, par bien des aspects, les voisins pachtounes sont des ennemis potentiels dont on se méfie, mais que l'on connaît mieux et qui de ce fait peuvent paraître plus proches que les lointains et évanescents habitants du Shomali ou du Panjshir.

En 1993, les Hazaras pouvaient franchir la *Pashtun belt* grâce à l'alliance entre le Hezb-e islami de Gulbuddin Hekmatyar et le Hezb-e wahdat (Akram 1996; Rubin 1995). Il était toutefois dangereux de passer par Kandahar, où de nombreux commandants se livraient à un véritable racket sur les voyageurs. La vieille route de Badini (par le district frontalier de Shamulzay, province de Zabul) restait donc active. L'apparition des Taliban à la fin de 1994 a sensiblement modifié cet état de fait. Leur première action a été d'éliminer – souvent physiquement – les petits commandants de la région de Kandahar, initiative qui a contribué à leur popularité durable et dont les Hazaras ont également tiré parti.

En 1995-96, la frontière et la zone de passage étaient contrôlées par les Taliban. Bien que ceux-ci fussent en conflit ouvert avec le Wahdat, les Hazaras, en gardant le profil bas,

pouvaient traverser les régions contrôlées par les Taliban. La situation s'est détériorée avec l'intensification du conflit en 1997, moment où les Taliban ont imposé un blocus au Hazarajat[2]. Après la première capture de Mazar-e Sharif par les Taliban en mai 1997, de nombreux miliciens taliban, pris au piège, ont été massacrés. Lorsque les Taliban ont repris la ville en août 1998, ils se sont livrés à une vengeance systématique, s'acharnant plus particulièrement sur les Hazaras, y compris sur la population civile.

La chute de Bamyan aux mains des Taliban en septembre 1998 (malgré la persistance de poches de résistance les mois suivants) a encore modifié les relations locales et régionales. Les Hazaras ont pu à nouveau circuler assez librement, même si le contentieux avec les Pachtounes reste énorme en raison des massacres qui ont été perpétrés de part et d'autre. Le district de Jaghori s'est accommodé du pouvoir des Taliban qui s'est fait relativement discret. La longue expérience d'interaction et de compromis a permis de supporter la défaite militaire. Quelques groupes de *mujâhedin* de Jaghori étaient ainsi affiliés au Hezb-e islami, parti pourtant largement dominé par les Pachtounes. Chassés par le Wahdat en 1995, ces petits commandants hazaras se sont souvent rapprochés des Taliban et ont joué le rôle de paravent pour les populations locales[3].

A Quetta, il y a moins de voyageurs en 1995 qu'en 1993. Les explications que donnent les intéressés divergent. Pour certains, cela est dû aux événements militaires en Afghanistan. En 1993, les combats se concentrent à Kaboul. En 1995, la situation est exactement opposée: la capitale connaît une brève période d'accalmie suite à la victoire de Massoud (Dostum et le Wahdat ont dû abandonner leurs positions dans la capitale, alors que les Taliban sont momentanément repoussés), alors que les combats sont en recrudescence dans le reste du pays, tout particulièrement au Hazarajat (entre la partie dominante du Wahdat et les factions alliées à Massoud). Pour d'autres, ce sont les difficultés rencontrées par les Afghans en Iran, ainsi que l'ouverture d'une nouvelle route par le Nimruz qui expliquent ce changement. Curieusement pourtant, de l'avis de tous mes informateurs hazaras, en 1995 et 1996, les Taliban ont rendu les routes plus sûres entre la frontière pakistanaise et le Hazarajat (soit avant les graves conflits qui ont opposé en 1997 les Taliban à l'Alliance du Nord, constituée à

[2] Toutefois, la circulation des personnes n'a jamais été totalement interrompue, car le blocus du Hazarajat touchait surtout les marchandises.

[3] Les prises de position violemment anti-chiites des leaders des Taliban n'empêchent pas ces aménagements locaux.

cette époque[4]). Il est donc difficile de fournir une explication satisfaisante de cette baisse du nombre de *mosâferin*.

Les modifications des routes commerciales et migratoires doivent être liées à l'évolution politique et militaire: elles se modifient selon les alliances et les conflits entre les factions en présence sur le terrain. Elles se frayent un chemin envers et contre tout: s'il le faut, elles contournent les obstacles et font de longs détours. Ainsi, en 1995, la route du Salang est fermée en raison de l'opposition entre Dostum et le gouvernement Rabbani. Il faut alors passer par le col du Shibar puis par la route de Do-Ab-e Mikh Zarrin jusqu'à Doshi. En été 1994, il faut emprunter la route de Dara-ye Suf pour circuler entre Bamyan et Mazar-e Sharif (le trajet dure en moyenne près d'une semaine). En effet, celle qui passe par Doshi et Pul-e Khumri est fermée à cause des conflits qui opposent le «gouvernement» (Rabbani et Massoud) et la Shura-ye hamahangi (le Jumbesh de Dostum et le Wahdat). La situation est alors plutôt calme au Hazarajat, et Bamyan est gouvernée par une assemblée réunissant les membres de divers partis pourtant opposés au niveau national. En été 1996, la situation est presque inversée en fonction de l'évolution de la situation politique: le Wahdat cherche à étendre son contrôle sur l'ensemble du Hazarajat en réduisant les poches pro-gouvernementales (faction Akbari et Harakat-e islami) et de nombreuses escarmouches ont lieu dans l'ensemble de la région. C'est pourquoi les routes de Dara-ye Suf et de Balkhab sont toutes deux fermées. La route passant par le Shibar, la Dara-ye Shekari et Doshi puis Pul-e Khumri et Mazar-e Sharif est la seule qui relie le nord du pays à Kaboul, bien qu'elle puisse être épisodiquement fermée, comme en juillet 1996, à la hauteur de Tala-wa-Barfak, en raison des péages excessifs exigés par certains commandants locaux. Un accord intervient au moment même où je me trouve dans la région. Le 29 juillet, tous les camions et autres minibus bloqués reprennent leur marche lente mais obstinée vers leurs diverses destinations. Cela permet de visualiser la densité du trafic. J'ai pu observer des dizaines et des dizaines de camions, surtout en provenance de Mazar-e Sharif, se dirigeant vers Ghazni par le Hajigak et le Unay. En retournant vers Bamyan le 31 juillet, je vois passer en file serrée une bonne cinquantaine de camions en provenance de Ghazni. Se croiser sur ces routes de montagnes est chaque fois une entreprise périlleuse qui prend du temps. Souvent, les camions circulent en convoi (c'est une mesure de sécurité et de coopération); chaque fois que l'un tombe en panne, tous les autres s'arrêtent et attendent. En marge de ces grands axes toutefois, les véhicules se font extrêmement rares.

[4] Après la chute de Kaboul, les anciennes factions rivales font taire leurs dissensions. Dostum et le Wahdat se rapprochent de Massoud et Rabbani pour former l'Alliance du Nord.

Devant la pression exercée par les Taliban, le gouvernement de Rabbani et la Shura-e hamahangi se rapprochent et le Salang est brièvement rouvert le 29 août 1996, jusqu'à la prise de la capitale par les Taliban le 26 septembre suivant. Le Salang sera à nouveau infranchissable jusqu'à l'automne 2001.

Ces modifications constantes provoquent une multiplication des routes commerciales à travers des territoires très accidentés. Des grands bazars naissent dans des régions précédemment isolées, alors que les villes végètent au niveau commercial et économique.

Cycles migratoires saisonniers

Outre ces phases liées aux événements politico-militaires, il existe un cycle migratoire saisonnier. C'est au printemps et en automne que l'intensité des déplacements est la plus élevée. L'été, il fait chaud, c'est la saison agricole en Afghanistan et les travaux de construction battent leur plein en Iran. En hiver, il fait froid, il y a moins d'emplois disponibles en Iran et beaucoup d'hommes profitent de la basse saison agricole pour s'engager comme mineurs au Pakistan. Autrement dit, en été comme en hiver, la plupart des gens restent où leurs projets les ont menés. Le printemps et l'automne sont des périodes de transition pendant lesquelles la température est agréable. Le mois de septembre est ainsi chaque année une période de grand calme. Les clients des auberges de Quetta sont avant tout des commerçants du Hazarajat qui viennent acheter des marchandises au Pakistan pour leurs boutiques. En revanche, pendant le mois d'octobre, les migrants se pressent sur les routes et dans les auberges.

Les mouvements migratoires des Hazaras ont des caractéristiques différentes et ils ne concernent pas les mêmes franges de la population selon qu'ils sont orientés vers le Pakistan ou vers l'Iran. Comme nous l'avons vu, les hommes qui se rendent en Iran sont en grande majorité jeunes et célibataires. Les séjours sont de longue durée, souvent de plusieurs années, mais relativement peu nombreux au cours de l'existence d'un individu. De nombreux paysans, d'âge mûr et chefs de famille, profitent de l'hiver pour aller travailler quelques mois dans les mines de charbon de la région de Quetta, qui offre peu d'autres possibilités d'emplois. Il s'agit donc de mouvements migratoires saisonniers et récurrents qui suivent de près le calendrier agricole: ces hommes quittent le Hazarajat après la récolte des amandes, qui

a lieu en septembre et qui marque la fin de la saison agricole, et reviennent au début du printemps pour participer aux travaux des champs (voir chapitre 3).

Outre les caractéristiques du marché de l'emploi, la proximité relative de Quetta explique que c'est là que les hommes mariés préfèrent se rendre. Ils sont vite informés des événements qui se déroulent en Afghanistan et, comme ils doivent assurer la protection de leurs familles, ils peuvent rapidement rentrer en cas de nécessité.

Les mines de charbon de Quetta recrutent beaucoup dans les franges les plus pauvres de la population hazara. Poussés par la pression économique, les intéressés ont très souvent commencé leurs mouvements migratoires saisonniers avant le coup d'Etat de 1978. La guerre est ici un facteur aggravant. L'insécurité et le vide administratif en Afghanistan, le flou légal du Pakistan, donnent toutefois une coloration toute particulière à cette migration qui n'est pas uniquement laborieuse.

A l'époque de l'occupation soviétique, un autre type de migration saisonnière pouvait exister. A l'instar de Mardan Ali qui combattait dans les rangs du Hezb-e islami, de nombreux *mujâhedin* hazaras passaient les étés à combattre en Afghanistan et les hivers à travailler dans les mines de charbon du Baloutchistan pakistanais (car ils n'étaient pas payés par les partis de la résistance, mais seulement nourris, habillés et armés).

La présence des femmes dans le petit monde des *mosâferin* est discrète et elles ne se déplacent jamais sans être accompagnées par un homme. Leur mobilité moindre ne signifie pas qu'elles ne jouent aucun rôle dans les stratégies migratoires des Hazaras. Bien que leur importance soit minimisée dans la sphère publique, aucune décision n'est prise sans qu'elles soient consultées. La présence réduite des hommes dans le village d'origine permet en outre aux femmes d'entamer la domination masculine et de bousculer la répartition habituelle des tâches. Très souvent, elles assument ainsi certains travaux agricoles qui leur sont normalement interdits.

Les routes migratoires en Afghanistan

Outre les différences dans la temporalité et celles qui tiennent au profil des populations concernées, les modalités de déplacement entre le Hazarajat et Quetta d'une part et entre Quetta et l'Iran de l'autre ne sont pas les mêmes. Les problèmes et les dangers différents que

doivent affronter les *mosâferin* les obligent aussi à trouver des solutions différentes. Il y a plusieurs routes migratoires qui relient le Hazarajat à l'Iran[5].

1) L'itinéraire emprunté par la grande majorité de mes informateurs en 1995 et 1996 est le suivant: à partir du Hazarajat, ils rejoignent à Ghazni ou à proximité de Jaghori la route qui va de Kaboul à Kandahar, puis ils continuent vers la frontière du Pakistan (Spin Boldak, Wesh et Chaman). De Quetta, ils se rendent en Iran par Taftan, Mirjawa et Zahedan[6].

Il était impossible d'accéder à Kaboul par le sud pendant la période qui va de la défaite militaire du Wahdat et le revers essuyé par les Taliban face à Massoud en mars 1995 d'une part et la prise de la ville par les étudiants en religion en septembre 1996 de l'autre. La ligne de front coupait Kaboul de l'ouest du pays (elle a fluctué entre les faubourgs de la capitale d'une part et Maydan-Shahr et Charasyab de l'autre).

Il est assez aisé de rejoindre l'axe de communication qui mène à Kandahar depuis les districts de Markaz-e Behsud, Behsud-Gardandiwal, Jalrez, Day Mirdad (province du Wardak), de Nawur, Jighatu, Qarabagh, Malistan et Jaghori (province de Ghazni), ou au-delà des districts de Shahristan et Day Kundi (provinces de l'Uruzgan) ou de Waras et de Panjab (province de Bamyan). Des voies d'accès passent par les cols de l'Hajigak (entre Bamyan et Behsud), de l'Unay (entre Behsud et Jalrez), le Shatu (entre Yakawlang et Panjab), le Kirmu (entre Lal-wa-Sarjangal et Panjab), ou encore par le haut-plateau de Nawur. Trois routes débouchent ainsi sur les franges méridionales du Hazarajat: celle qui passe par Jalrez et aboutit à Maydan-Shahr, celle qui relie le Dasht-e Nawur à Ghazni et celle qui traverse le district de Jaghori. C'est le long de ces vois d'accès que l'on trouve les bazars les plus actifs, en particulier celui d'Anguri (district de Jaghori, province de Ghazni) ou celui de Syakhak-Sarcheshma (district de Jalrez, province du Wardak). Entre les deux, il n'y a pas de bazar aussi important en raison de la proximité de la ville de Ghazni.

Une fois que l'on est parvenu sur le grand axe de communication reliant Kaboul à Kandahar, le Hazarajat n'est jamais très loin et des établissements tenus par des Hazaras ponctuent la route. On peut y manger et y dormir; ils constituent autant de relais bien organisés où les *mosâferin* hazaras se sentent rassurés dans une région qu'ils perçoivent comme globalement hostile. C'est une route très fréquentée et les risques de malversations sont d'autant moins élevés. Quetta offre en outre une pause bienvenue dans un long et périlleux voyage: on a toujours quelque affaire à y traiter ou un parent à rencontrer.

[5] Les très nombreux Hazaras de Kaboul constituent un cas différent qui reste extérieur à la présente étude.

[6] C'est la route que j'ai empruntée moi-même à plusieurs reprises et sur laquelle se concentre ma présentation.

D'autres voies d'accès existent, bien qu'elles ne connaissent pas un trafic comparable. Ainsi, les habitants de l'Uruzgan (en particulier des districts de Kajran et de Gezab) peuvent descendre les vallées de l'Helmand et de ses affluents pour bifurquer directement sur Kandahar. Mais cette région connaît des tensions intercommunautaires particulièrement vives[7] tout en ayant des infrastructures routières limitées. Nombreux sont ceux qui préfèrent faire un détour pour rejoindre un itinéraire plus fréquenté à Nawur ou à Jaghori.

2) L'itinéraire passant par Hérat et Islam Qala en direction de Mashad peut sembler le plus direct (pour se rendre à Téhéran par exemple). Si certains Hazaras expulsés d'Iran l'empruntaient effectivement en sens inverse (voir chapitre 5), il n'a jamais joué un rôle aussi important que la route de Quetta. Tout d'abord, la frontière afghano-iranienne est difficilement franchissable en raison des contrôles effectués par les autorités de la République islamique, encore accentués en raison des tensions persistantes entre l'Iran et les Taliban. Ensuite, il n'y a pas de bonnes routes reliant directement le Hazarajat à Hérat (ni par le Ghor, qui est une région très peu développée à ce niveau, ni par Mazar-e Sharif, car il n'y a que des pistes difficilement praticables à l'ouest de Shibirghan pour traverser les provinces de Faryab et de Badghis). Finalement, la route entre Hérat et Kandahar est certes bonne (selon les normes afghanes), mais elle n'offre pas les mêmes avantages que celle qui va de Kandahar à Ghazni (proximité du Hazarajat, densité des relais)[8].

Il y a néanmoins plusieurs *mosâfer-xâna* hazaras à Hérat. La clientèle est avant tout constituée par des familles qui se déplacent entre Kaboul (surtout après la prise de la ville par les Taliban en septembre 1996) ou le Hazarajat et l'Iran.

3) La route qui part de Delaram traverse la province du Nimruz et aboutit directement en Iran – à Zabul – ne semble jamais avoir été empruntée de façon massive par les Hazaras. Les pistes sont peu praticables et il n'y a pas de relais jugés sûrs dans des zones ouvertes peuplées de Pachtounes et de Baloutches.

4) En théorie, une autre itinéraire possible pour se rendre en Iran passe par les Républiques d'Asie centrale, soit de Hérat (par Torghundi), soit de Mazar-e Sharif (par Hairatan et Termez). Mais le Turkménistan et l'Ouzbékistan exercent un fort contrôle à leurs

[7] L'Uruzgan a été le théâtre des plus violents affrontements sous Abdur Rahman et certaines zones ont été vidées de leurs populations avant d'être occupées par des colons pachtounes (Poladi 1989). Le phénomène inverse s'est produit depuis 1978 et les nomades pachtounes n'osent plus guère s'y aventurer (Centlivres 1991: 75). Après la prise de contrôle de la région par les Taliban en automne 1998, les contestations concernant la propriété de la terre y ont été particulièrement vives.

[8] Il faut une journée de voyage entre Hérat et Delaram, et autant entre Delaram et Kandahar. Autrement dit, trois jours sont nécessaires pour aller de Hérat à Ghazni, alors qu'un jour et demi à deux jours sont suffisants à partir de Quetta (en 2001, quelques réparations ont été effectuées et les trajets s'en trouvent raccourcis).

frontières, et seuls quelques hommes d'affaires, contrebandiers et leaders politiques les franchissent.

5) La route de Badini qui relie le sud du Hazarajat au Baloutchistan pakistanais par des pistes transversales (district de Shamulzay, province de Zabul) constituait la voie de passage privilégiée tant que l'Armée rouge était présente dans le pays et contrôlait les principaux axes. Le franchissement de la grande route menant de Kaboul à Kandahar était alors le moment le plus délicat du périple, incarnant physiquement l'inversion des territoires tenus par la résistance et le gouvernement pro-soviétique. Depuis la chute du régime du président Najibullah (avril 1992) et l'entrée en scène des Taliban (hiver 1994-1995), elle n'est plus guère utilisée, si ce n'est pour le transport de marchandises de contrebande sur lesquelles on ne veut pas attirer l'attention.

Bien évidemment, d'autres routes relient l'Afghanistan au Pakistan. La plus importante va de Kaboul à Peshawar par Jalalabad et le col du Khyber; d'autres voies traversent la province du Paktya ou permettent de passer du Badakhshan ou du Kunar au Chitral. Kaboul est reliée au nord du pays par deux routes principales: celle du Salang, le plus souvent fermée depuis 1992 (d'abord en raison du conflit existant entre Dostum et Massoud, puis entre ce dernier et les Taliban), et celle du Shibar. Mais aussi essentielles que puissent être ces voies de communication pour l'Afghanistan en général, elles ne concernent que marginalement la population dont il s'agit dans cette étude.

Il est difficile de chiffrer la fréquentation des divers itinéraires migratoires, mais à travers les récits des *mosâferin* et le nombre de *mosâfer-xâna* le long des routes, il apparaît clairement qu'à partir de l'hiver 1994-1995 la grande majorité des Hazaras ont choisi de passer par Ghazni ou Jaghori puis par Kandahar pour se rendre à Quetta et en Iran. Vers le nord, le Hazarajat est plus pauvre en voies de communication, car, à part le grand axe qui conduit du Ghorband à Doshi par le Shibar et la Dara-ye Shekari, il n'y a qu'une route très longue et mauvaise qui conduit de Yakawlang à Hérat par Lal-wa-Sarjangal, et une autre de Yakawlang vers Balkhab. Sinon, une route récente mène du bassin de Bamyan à Dara-ye Suf et semble surtout avoir un intérêt stratégique. En 1992, une première piste est aménagée entre Dara-ye Suf (district déjà connecté à Mazar-e Sharif), Chardara, Hazar-Chashma et Yakawlang par les montagnes (elle débouche à Baghlak, environ 15 km en aval de Nayak). De là, par l'ancienne voie du col de Qabr-e Afghan, la route communique avec Bamyan qui se trouve ainsi relié à Mazar-e Sharif. En 1995, une nouvelle route est construite pour faire communiquer directement les centres du Jumbesh et du Wahdat: elle relie Hazar-Chashma à la zone de Band-e Amir, par Zardigah puis Khakdao et Dewkhana ou Qarghanatu.

Figure 22. Les routes migratoires en Afghanistan

□ Villes:	
1. Ghazni	4. Kaboul
2. Hérat	5. Kandahar
3. Jalalabad	6. Mazar-e Sharif
x Districts du Hazarajat:	
1. Balkhab	11. Lal-wa-Sarjangal
2. Bamyan	12. Nawur
3. Behsud (Gardandiwal, Markaz, Day Mirdad)	13. Panjab
4. Dara-ye Suf	14. Qarabagh
5. Day Kundi	15. Shahristan
6. Gezab	16. Sheykh Ali; Surkh Parsa
7. Jaghori; Malistan	17. Sholgara; Char Kent
8. Jalrez	18. Waras
9. Jighatu; Khwaja Omri	19. Yakawlang
10. Kajran	
○ Autres lieux:	
1. Badini	10. Pul-e Khumri
2. Chaghcharan	11. Qalat
3. Delaram	12. Robat
4. Doshi	13. Shamulzay
5. Hairatan	14. Shibirghan
6. Islam Qala	15. Spin Boldak/Wesh et Chaman
7. Maydan-Shahr	16. Torghundi
8. Nimruz (Zaranj)	17. Torkham
9. Paktya (Gardez)	

Figure 23. Légende de la carte des routes migratoires en Afghanistan

Du Hazarajat à Quetta: à travers la *Pashtun belt*

Dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, voyager en Afghanistan est relativement dangereux et difficile. Le Hazarajat est une région où il est toujours malaisé de

se déplacer[9]. Le territoire accidenté n'explique pas tout, car les conflits entre factions chiites sont endémiques. Les difficultés rencontrées par les Hazaras proviennent également du fait qu'à la différence des Pachtounes, ils n'ont pas d'accès direct à une frontière internationale. Ils sont isolés au centre de l'Afghanistan et n'ont aucun contrôle sur les flux transfrontaliers (ce qui présente à la fois des avantages économiques et politiques).

Les Hazaras ne se sentaient guère à leur aise au sud du pays. La *Pashtun belt* est plus qu'une métaphore pour eux. De nombreux stéréotypes, y compris physiques, circulent[10], et de multiples petits signes distinguent facilement les membres des différentes communautés (on peut parler d'une véritable «anthropologie populaire», Centlivres et Centlivres-Demont 1988a: 31-44). Les chiites par exemple prient les bras le long du corps, contrairement aux sunnites hanafites qui les croisent sur le ventre. Cette différence rend visible l'affiliation religieuse lorsque les véhicules transportant des passagers s'arrêtent pour la prière. Certes, il est licite pour un chiite qui se sent menacé de pratiquer la *taqiya* («dissimulation»), mais d'autres signes de reconnaissance peuvent dévoiler son identité (accent, type de couvre-chef, attitude et apparence générales)[11]. Ce climat de méfiance encourage les membres d'une même origine à se regrouper dans les mêmes véhicules et dans les mêmes établissements lors des haltes qui ponctuent le voyage.

Deux événements politiques ont eu un effet déterminant sur l'organisation des circuits migratoires: la chute de Najibullah (avril 1992) puis l'apparition des Taliban (octobre-novembre 1994), chacun ayant constitué une étape dans l'amélioration des conditions de sécurité sur les routes d'Afghanistan[12]. Dans un premier temps, Abdul Ali Mazari (le leader du Wahdat jusqu'en mars 1995, date où il a été tué par les Taliban) avait passé un accord avec le Hezb-e islami pour que la route soit mutuellement ouverte.

---

[9] Pour donner une idée, j'ai mis deux jours et demi en camion pour aller de Ghazni à Bamyan en été 1996: la première étape a duré dix heures (de Ghazni au bazar de Syakhak), la deuxième près de huit heures (passage des cols de l'Unay et du Hajigak).

[10] On entend souvent dire que les Hazaras ont les traits mongoloïdes et la pilosité peu abondante. La forme et la taille du nez attire de nombreux commentaires: il est censé être petit chez les Hazaras (*bini-ye pešak*, «nez de chat») et grand chez les Pachtounes (qui y voient un signe de virilité). En 1996, lors d'un contrôle effectué par les Taliban à Moqur, je suis témoin d'une saynète significative. Un jeune Talib jette un coup d'œil dans le bus et dit aux passagers (en pachtou) qu'il faut porter la barbe et être ainsi *mobarak*, «béni» (il ne fait pas de remarque concernant les têtes nues). L'un de ses camarades lui dit alors de laisser tomber, avant d'ajouter en riant *mardom-e cin*, «peuple de Chine».

[11] Un ancien colonel de l'armée communiste, un Bayat chiite de la région de Ghazni, m'explique un jour comment il s'est fait passer pour un mollah kandahari auprès d'un groupe de *mujâhedin* pachtounes du Hezb-e islami peu après la chute du Président Najibullah. Ce faisant, il a sauvé sa vie et celle de sa famille, mais cela n'a été possible que parce qu'il a vécu de longues années à Kandahar et parlait parfaitement le pachtou.

[12] On peut espérer que la chute du régime des Taliban et le processus politique qui s'est engagé à la fin de l'année 2001 permettent une amélioration de la situation en Afghanistan. En revanche, les modalités de la migration vers l'Iran et les pays du Golfe ne vont pas être fondamentalement modifiées par cette évolution.

En été 1993, les Hazaras peuvent franchir la *Pashtun belt* grâce à l'alliance entre le Hezb-e islami et le Hezb-e wahdat. On peut alors distinguer cinq intermédiaires sur la longue route qui conduit du Hazarajat à l'Iran:

1) Le représentant (*namâyenda*) du Wahdat à Ghazni, un Hazara. Le *mosâfer* se présente au bureau du parti, se fait enregistrer et profite des accords politiques et de l'infrastructure fournie.

2) Le chauffeur de camion ou de camionnette (*deriwâr*), un Pachtoune, qui est personnellement responsable devant le Wahdat et le Hezb-e islami que ses passagers arrivent à bon port à Quetta.

3) Le responsable hazara de la *mosâfer-xâna* à Quetta (*ejâradâr, sâheb-e mosâfer-xâna*), où les migrants vont loger et où ils planifient la suite de leur voyage.

4) Le guide (*râhbalat*) hazara, intermédiaire obligé qui accompagne les groupes de *mosâferin* jusqu'au terme de leur périple en Iran.

5) Le passeur (*qâcâqbar*) baloutche, qui organise le franchissement de la frontière pakistano-iranienne et le trajet jusqu'à la destination finale en Iran.

Le trajet coûte alors 45'000 afs (environ 50 $) entre Ghazni et Quetta, et 14'000 t (environ 120 $)[13] entre Quetta et Téhéran. Le plus souvent, les candidats au départ ne peuvent pas débourser l'intégralité du prix du voyage. S'ils peuvent avancer 20'000 afs, ils doivent s'endetter de 25'000 afs. Cette dette se transmet de (1) à (5): le *namâyenda* reçoit de l'argent du chauffeur à qui il fournit des clients, celui-ci est payé par le gérant de la *mosâfer-xâna*, qui «vend»[14] à son tour les migrants au *râhbalat* et au *qâcâqbar*; à destination en Iran, ces derniers sont payés par les proches des *mosâferin*, qui prennent en charge la dette contractée au départ ainsi que le prix du trajet entre Quetta et Téhéran, soit 25'000 afs et 14'000 t dans l'exemple en question.

Les spécialistes des réseaux migratoires sont vite entrés en conflit avec le représentant du Wahdat à Quetta. Celui-ci voulait donner une tournure plus officielle aux choses et les placer sous le contrôle du parti. En automne 1993, il a dû quitter la *mosâfer-xâna* où il tenait son bureau, et le système a disparu l'année suivante: en effet l'arrivée des Taliban sur la scène politique en novembre 1994 a modifié la situation de façon profonde. Ainsi, le système officiel mis en place par le Wahdat en 1993, avec des représentants agréés par les partis issus de la résistance, a duré moins de deux ans. Il s'agissait d'une tentative de centralisation. Avec

[13] En été 1993, 1 rs = 6 t (10 rials = 1 toman) et 1000 rs = 46'000 afs.

[14] C'est le terme utilisé par les intéressés eux-mêmes: «vendre», *sawdâ kardan*.

l'arrivée des Taliban, qui avaient rendu la route plus sûre, elle a perdu sa raison d'être et les migrants ont dès lors voyagé par leurs propres moyens.

En 1995 et 1996, période qui nous intéresse en premier lieu dans cette recherche, les migrants hazaras traitent donc directement avec les chauffeurs de taxi, de camionnettes ou de camions pour circuler entre l'Afghanistan et Quetta. Dans un pays en guerre, les problèmes découlent surtout des conditions de sécurité sur la route, des combats étant toujours à craindre, malgré l'amélioration amenée par les Taliban.

En automne 1995, accompagnant Mardan Ali qui va rejoindre sa famille à Dahmarda, je me rends pour la première fois en Afghanistan. Je parcours en sens inverse la route que prennent les habitants de Jaghori pour se rendre à Quetta. Pour moi, il s'agit presque d'un voyage initiatique: l'Afghanistan, enfin! La région est plus sûre qu'en 1993 en raison de la *pax talibana*. Malgré l'assassinat d'Abdul Ali Mazari, le leader charismatique du Wahdat en mars de la même année par les Taliban, les Hazaras ont bénéficié de la lutte qu'ils mènent contre l'insécurité, les trafics divers, la possession systématique d'armes; les nouveaux venus ont en effet contribué à la normalisation du pays, en tous les cas dans les campagnes du Sud. La vieille route de Badini est pratiquement abandonnée et les *mosâferin* passent désormais par Kandahar.

Voici un extrait de mon journal de terrain des 9 et 10 octobre 1995:

Le passage de la frontière pakistano-afghane à Chaman se fait sans encombres. Les gens vont et viennent sans même s'arrêter. Une fois en Afghanistan, le seul signe tangible de changement est le sens de la conduite et les quelques drapeaux blancs (des Taliban) qui bordent la route; il n'y a pas de contrôle (je suis presque déçu). Tout semble tranquille.

Assez régulièrement entre Spin Boldak et Kandahar, il y a des maison en briques crues à l'abandon: ce sont les check points *des anciens commandants locaux qui rançonnaient les voyageurs et que les Taliban ont éliminés. Parfois une carcasse de blindé soviétique (chars d'assaut T 54 ou plus rarement T 62, chars de grenadiers BMP, BMD ou BTR 60) rappelle que la région n'a pas toujours été aussi paisible… et lorsque nous nous arrêtons pour manger peu avant Kandahar, le sol est jonché de grosses douilles de mitrailleuse lourde.*

A l'époque des Soviétiques et du gouvernement communiste, les flots de réfugiés passaient par les sables du Registan, à l'ouest de la route que j'emprunte aujourd'hui ou par les montagnes du Katawaz jusqu'à Badini.

[…]

A Kandahar, il n'y a pas de femmes dans les rues et les hommes portent un couvre-chef (il a une pléthore de turbans blancs, certainement une mode récente inspirée par les

Taliban)... mais les choses ne sont guère différentes à Quetta. En revanche, tous les bâtiments portent les signes des combats passés: il n'y a pratiquement pas de vitres intactes (elles sont remplacées par des feuilles de plastique transparent) et les murs sont parsemés d'impacts de roquettes et de balles. Pourtant le bazar semble assez actif et les boutiques vendent toutes sortes de produits: articles ménagers en plastique, savons, souliers (beaucoup), tissus, lampes de poche, cadenas, etc.

Il y a des véhicules: pick up *Toyota, quelques* rickshaws *et des Volgas (voiture russes aux formes anciennes, peintes en jaune et blanc, des anciens taxis), des bicyclettes et surtout des camions de fabrication soviétique (les Kamaz) et allemande (des Mercedes Benz qui ont souvent conservé les plaques et les inscriptions d'origine). Quelques hommes circulent dans les rues, en armes (kalachnikov ou lances-roquettes)… mais l'atmosphère est tranquille, presque endormie.*

Bien évidemment, la ville n'a pas d'eau courante ni d'électricité; les gens s'éclairent grâce à des lampes à pétrole. Mardan Ali et moi passons la nuit au Mirwais Hotel à la Porte de Herat, à l'ouest de la ville; le standing me surprend – je pense que Mardan Ali a choisi un établissement de gamme supérieure – et il y a même quelques lits en fer et des bancs dans la salle à manger. Un repas (un palao*) coûte 3000 afs (environ 0,68 $) et une chambre pour trois personnes 2500 afs (environ 0,57 $). Il y a vingt-cinq chambres et de soixante à quatre-vingt clients, deux tiers sont des Pachtounes et un tiers sont des Hazaras de passage.*

Neamatullah, le gérant est un Hazara de Sang-e Shanda (Maska, Jaghori). Il paie un loyer de 1'000'000 afs [autour de 230 $] au propriétaire pachtoune. Il tient le décompte du paiement des nuitées sur un simple morceau de carton déchiré d'une cartouche de cigarettes Seven Stars. A part la gestion de la mosâfer-xâna*, il fait un peu de commerce d'essence (*tel*): elle vient du Pakistan dans des barils métalliques et il la transporte jusqu'à Jaghori. Il se rend environ trois ou quatre fois par année à Jaghori pour voir sa famille (qu'il craint de faire venir habiter à Kandahar, même si pour l'instant, me dit-il, les Taliban ne font pas subir de vexations aux Hazaras).*

[…]

A part le Mirwais Hotel, les mosâfer-xâna *hazaras sont concentrées à la Porte de l'Edgâh (au nord de la ville); elles sont d'un standing plus modeste. J'en compte quatre: Anguri; Ettefâq, Jâghori; Pamir. La* mosâfer-xâna *Anguri, par exemple, peut accueillir jusqu'à une centaine de voyageurs par nuit. Ces derniers dorment à même le sol enroulés dans leurs patu; ils ne paient pas la nuit s'ils mangent sur place (2800 afs pour un repas complet, environ 0,64 $).*

Mardan Ali a un peu de peine à organiser notre voyage jusqu'à Jaghori. Il aborde plusieurs personnes autour de ces mosâfer-xâna; apparemment, ce sont tous des Hazaras. Finalement, il s'entend avec un certain Qodratullah, qui a une Volga, pour voyager entre Kandahar et Anguri (Jaghori) pour le prix de 40'000 afs [environ 9 $] par personne. Si je comprends bien, il est du même lignage que la mère de Mardan Ali (de Dawud), qui lui dit d'ailleurs bace mâma [MBS] (mais je n'ai pas l'impression qu'ils se connaissaient précédemment). Qodratullah me dit que le trajet dure environ douze heures… inshâllâh!

[…]

Nous allons prendre notre petit déjeuner au Pamir Hotel. Les gens et les visages sont les mêmes qu'à Quetta, mais le cadre est différent. Tout d'abord, les théières – comme beaucoup d'autres objets – sont de fabrication russe. Et puis il y a la rue sur laquelle donne la salle, une large avenue tombée à l'abandon: le manque d'entretien des espaces verts prévus, la décrépitude des façades, tout cela donne une impression de décadence et de déréliction. La salle est vaste. Au fond, une peinture murale fantaisiste représente un paysage lacustre et forestier, ainsi qu'un château bavaro-romantique (style Neuschwanstein), des piliers et des estrades en ciment, recouverts de tapis sur lesquels les clients sont assis en tailleur. Une grande baie vitrée presque intacte porte l'inscription Pamir Hotel en plusieurs styles calligraphiques. Le pupitre du patron tourne le dos aux fenêtres pour faire face à la salle.

Les gens ne font pas attention à ma présence. Apparemment, plusieurs personnes me prennent pour un Sayyed (je suppose que c'est en raison de mon teint clair et du fait que je n'ai pas les yeux bridés). Ici, la grande majorité des clients est constituée par des Hazaras. Ils s'interpellent librement en échangeant des informations et des impressions. La situation militaire est au centre de toutes les discussions: «Rabbani a annoncé qu'il est prêt à la guerre… Akbari se serait rapproché de Khalili et les Hazaras auraient constitué un front uni... Enfin! Grâce à Dieu!» Moins bruyamment, les gens parlent aussi des opportunités de travail et de la qualité de vie d'un lieu ou d'un autre: «D'où viens-tu? – De Quetta. – Quel travail as-tu? – Je suis dans les mines de charbon. – C'est bien? – Pas mal!» Un comparse dit qu'il n'y a pas de travail au Pakistan... Mardan Ali rétorque avec sa verve habituelle qu'il y en a beaucoup pour ceux qui sont prêts à mouiller leurs chemises, puis il demande à la cantonade «ki kaldâr mexara?» *(«qui achète des roupies?»). L'*ejâradâr *lui propose 112 afs pour 1 rs, mais Mardan Ali refuse tout net (il obtiendra le taux de 138 dans la rue).*

Deux Pachtounes sont installés un peu à l'écart sur le côté droit. Un autre arrive, balaie la salle du regard puis se dirige automatiquement vers eux. Les gens de divers groupes ethniques se mélangent, certes, mais on sent que la méfiance est présente. Mardan Ali, dans

la rue, opère très clairement une sélection: lorsqu'il demande un renseignement, il s'adresse aux personnes qui ont une «tête de Hazara». Lorsqu'ils sont de la même région ou du même groupe ethnique, les Afghans s'interpellent souvent en disant berâdar*, «frère», sinon ils se disent* watandâr*, «compatriote».*

Les établissements où les *mosâferin* dorment et mangent sont ainsi également des lieux de rencontre où l'on peut obtenir toutes sortes de renseignements pratiques qui vont orienter les stratégies migratoires futures comme les itinéraires immédiats. Lorsqu'ils se croisent sur la route, les chauffeurs hazaras (que ce soit de camion, de fourgonnette, de jeep ou de voiture) s'arrêtent volontiers pour échanger quelques propos rapides: «La route de Luman est-elle ouverte? On m'a dit la semaine dernière qu'il y avait des combats dans le coin. – Non, tout est calme maintenant, mais on se bat plus haut vers Nawur… vaut mieux contourner la zone!»

Alors que voyager entre Quetta et Jaghori par Badini durait deux nuits et trois jours en été 1993, cela prend moins de deux jours par Kandahar en 1995. Le trajet coûte alors en moyenne autour de 60'000 afs (soit près de 14 $). Le plus souvent, les voyageurs passent la nuit à Qalat en venant de Quetta et à Kandahar en venant du Hazardjat. Ils paient 3000 afs (environ 0,68 $) le repas du soir, ce qui leur donne droit de dormir dans la salle à même le sol. Le tronçon entre Kandahar et le Hazarajat revient à 35'000 afs (près de 8 $)[15], celui entre Kandahar et la frontière à 10'000 afs (environ 2,3 $), il faut encore compter 100 rs (3 $) de la frontière à Quetta. A cela s'ajoutent les diverses consommation le long de la route (le prix d'un thé est de 500 afs, autour de 0,1 $) [16].

Des auberges tenues par des Hazaras se trouvent dans les principaux centres situés sur la route, soit – en venant de Kandahar – Shahr-e Safa, Jaldak, Qalat, Shah Joy, Gelan, puis Moqur, jusqu'à Ghazni. Presque tous les ponts sont détruits et la chaussée est dans un état exécrable, le revêtement d'asphalte n'étant le plus souvent qu'un souvenir. Le trafic est néanmoins intense: beaucoup de personnes se déplacent en camion, en fourgonnette, en *pick up*, en jeep ou en voiture, voire à bicyclette, mais il y a aussi énormément de camion transportant des marchandises (*lâri-ye bârbari*). Lorsqu'ils circulent vers le Pakistan, ils sont chargés de cageots de fruits, de peaux ou encore de ferraille (en provenance de l'ex-URSS);

[15] En 1996, les prix en afghanis ont augmenté en raison de la dévaluation de la monnaie (il faut alors compter ente 6000 et 8000 afs pour un *palao* et environ 50'000 afs pour voyager de Kandahar à Ghazni), mais restent assez constant une fois convertis en dollars.

[16] A titre de comparaison, à l'époque, une Volga revient à environ 1000 $, un Kamaz (camion militaire tout-terrain de fabrication soviétique) peut coûter de 10'000 à 35'000 $, le prix d'un gallon (4,546 litres) d'essence est de 11'500-12'000 afs (autour de 2,7 $) à Kandahar et de 13'500-14'000 afs (autour de 3,1 $) à Jaghori.

en sens inverse, ils amènent du blé, de la farine, du riz, du thé, du sucre, ou encore des articles manufacturés (tissus, marmites, articles en plastique, etc.).

Anguri est la principale porte méridionale du Hazarajat. L'endroit cumule plusieurs avantages: protégé par des montagnes tout en étant proche des grands axes de communication du pays, beaucoup de routes secondaires y convergent, que ce soit en provenance de Malistan, de Nawur, et au-delà des régions de Day Kundi ou de Day Zangi, voire de Behsud. Le bazar est énorme et compte plusieurs centaines de boutiques en 1995. Il s'agit d'un des plus grands bazars du Hazarajat, qui a profité des longues années de guerre.

Lorsque les principaux axes de communication étaient tenus par le gouvernement pro-soviétique, un monde alternatif s'est développé, avec tout un réseau de routes et de centres commerciaux dans des régions jadis retirées. Constitué par un terrain montagneux difficile, ne présentant guère d'importance stratégique, le Hazarajat a été relativement peu touché par les incursions de l'Armée rouge. Il est parcouru en tous sens, sillonné par des voies de communication nouvelles et nombreuses (voir figure 22), sorte de revanche tardive et temporaire d'une région géographiquement, historiquement et économiquement marginale.

Anguri compte sept *mosâfer-xâna* en octobre 1995, mais ce chiffre fluctue constamment, de nouveaux établissements ouvrent alors que d'autres ferment: Abbasi Hotel; Haidari Hotel; Ahmadi Hotel; Amin Hotel ou Modir Hotel; Band-e Amir Hotel; Karimi Hotel; Bâqowat Hotel. Le premier se trouve au bazar, les autres autour de la gare routière. Les plus importants ont même un générateur permettant de produire de l'électricité et de brancher une télévision. Les clients paient leurs repas (3000 ou 3500 afs pour un *palao*, 300 ou 500 pour un thé) mais pas la nuit proprement dite. Avec tout l'équipement, le prix d'un grand établissement peut se monter à 20 millions d'afghanis, soit un peu plus de 4500 $. Le loyer annuel d'une petite *mosâfer-xâna* tourne autour de 1'100'000 afs, soit environ 250 $.

Comme nous l'avons vu, il y a surtout des *mosâferin* au printemps et en automne. Dans le Bâqowat Hotel par exemple, établissement plutôt petit comparé à d'autres, il y a entre quinze et quarante clients chaque nuit en octobre 1995. Selon le gérant, la fréquentation est comparable au printemps. En plein hiver, il arrive souvent qu'aucun voyageur ne se présente, alors qu'en été leur nombre ne dépasse que rarement la dizaine.

Le bazar de Sang-e Masha, chef-lieu du district de Jaghori, situé légèrement plus au nord, compte presque autant de boutiques et de *mosâfer-xâna* que celui d'Anguri. Cela donne une idée de l'intensité des passages et des transactions commerciales dans cette région, où se

trouvent de nombreux autres bazars actifs (Hutqol, Dawud-e Asiab, Dawud-e Ashia, Ghujur, Sang-e Shanda, etc.)[17].

Site chargé d'histoire, ancienne capitale d'empire, Ghazni est aujourd'hui un chef-lieu de province poussiéreux. La population de la ville, composée en bonne partie de commerçants qui se déplacent constamment pour leurs activités, se monte à environ 35'000 habitants (Enyclopædia Britannica 1999). Le quartier où se concentrent les activités commerciales des Hazaras est Ada-ye Qarabagh (au sud-ouest de la ville, tenu en 1995 et 1996 par le Harakat-e islami, allié du gouvernement de Rabbani au niveau national, coexistant pourtant sans problème avec les Taliban au niveau local). On y trouve une petite dizaine de *mosâfer-xâna*. La plupart de ces établissements présentent bien: ils se situent à l'étage, en dessus des boutiques, et consistent en une vaste pièce divisée par des piliers, de simples tapis sur le sol, des posters de villes modernes ou de paysages verdoyants, quelques images pieuses, le comptoir du gérant, une fenêtre pour communiquer avec la cuisine, des pièces séparées pour les familles... On déroule une longue nappe sur le sol au moment des repas, alors que les clients dorment à même le sol pendant la nuit.

De Quetta vers l'Iran: les réseaux de passeurs

Alors que la situation qui prévaut en Afghanistan fait penser à l'état de guerre tel que le dépeint Hobbes, l'Iran présente une situation tout à fait différente: il ne s'agit plus d'une guerre latente de tous contre tous: on se trouve face à un Etat relativement fort qui exerce un contrôle intense et n'hésite pas à employer des moyens répressifs. Il existe dès lors une différence essentielle entre les voyages entre l'Afghanistan et le Pakistan d'une part, et entre le Pakistan et l'Iran de l'autre. Comme nous l'avons vu, entre le Hazarajat et Quetta, le rôle des passeurs perd sa raison d'être et ils disparaissent assez rapidement à partir de l'hiver 1994-1995. Entre l'Afghanistan et le Pakistan, l'absence de lois permet paradoxalement – lorsqu'il n'y a pas de combats – une certaine liberté de mouvement. Entre le Pakistan et l'Iran, les principales difficultés proviennent de l'attitude des autorités iraniennes. C'est le passage de la frontière (vers Taftan) qui constitue le moment le plus délicat et les *mosâferin* doivent s'adresser à des passeurs professionnels. On nage dans une illégalité plus ou moins

[17] Par contraste, les districts de Qarabagh et de Jighatu, moins abrités et plus proches de Ghazni, ne possèdent pas autant de grands bazars.

tolérée selon les périodes. Le cadre administratif et légal permet bien des accommodements, mais un durcissement soudain est toujours à craindre.

Comme nous l'avons vu, la République islamique a adopté une attitude beaucoup plus répressive que celle du Pakistan envers les réfugiés afghans. Le but recherché n'est pas d'empêcher les Afghans de venir travailler. L'existence des réseaux de passeurs est connue des autorités qui s'en accommodent tant que les choses ne dépassent pas certaines proportions. D'un côté le pays a besoin de cet apport de main d'œuvre, de l'autre le caractère illégal (disons plutôt paralégal) de la présence en Iran de la plupart des Afghans permet aux autorités iraniennes de conserver une grande marge de manœuvre dans la gestion de cette communauté d'immigrés clandestins afin de l'empêcher de s'installer de façon définitive. Il s'agit en quelque sorte d'un jeu de dupes où les acteurs savent quelles limites ne doivent pas être dépassées.

Un Afghan qui veut aller travailler en Iran a deux possibilités:

1) La voie officielle est souvent longue et tracassière. S'il n'est pas déjà en possession d'un passeport afghan, le candidat doit en obtenir un. En 1995 et 1996, Kaboul est difficilement atteignable pour un habitant du district de Jaghori. Il faut se présenter au Consulat d'Afghanistan à Quetta (affilié alors au gouvernement de Rabbani et non aux Taliban). Moyennant 1000 ou 1500 rs (30 ou 45 $), on obtient un passeport après un délai d'environ un mois. Il faut ensuite se présenter au Consulat d'Iran afin de faire une demande de visa. Cela prend entre un mois et demi et deux mois, voire plus, et coûte quelques dizaines de dollars. Logiquement, le détenteur d'un passeport afghan ne peut obtenir un visa iranien au Pakistan sans avoir un visa pakistanais valide, ce qui occasionne des délais supplémentaires (en effet, à part les rares Afghans qui voyagent à partir du Pakistan avec leurs passeports afghans, personne ne remplit cette condition).

Les frais administratifs sont finalement assez faibles, mais la longue période d'attente provoque des dépenses (logement, nourriture, etc.) et surtout un manque à gagner considérable. En outre, le visa obtenu a une validité limitée. Un Afghan qui se rend en Iran désire le plus souvent y demeurer pour une période plus longue; autrement dit, à terme, il va inévitablement entrer dans l'illégalité.

2) De nombreux Afghans préfèrent la deuxième voie, celle des filières clandestines, pourtant plus risquée et plus coûteuse (autour de 150 $ en 1995 et 1996), mais beaucoup plus rapide (et ici le gain de temps représente aussi un gain en argent). Il serait toutefois erroné d'opposer un système tout à fait officiel à un autre qui baignerait dans la plus parfaite illégalité. Les deux s'enchevêtrent, ce qui donne beaucoup de souplesse à l'ensemble.

Ainsi, peu de temps après la chute de Najibullah (avril 1992), des passeports afghans vierges ont fait leur apparition sur le marché. Ils arrivent en grand nombre au Pakistan en transitant par Jalalabad ou Khost, voire Kandahar. En tant que tels, ces passeports sont authentiques et, comme ils sont vierges, il faut les remplir. Ce sont des faussaires professionnels qui se chargent de cette tâche délicate. Ils mettent une photographie du client et contrefont les sceaux afghans et le visa iranien. En 1995, à Quetta, le prix d'un «vrai-faux» passeport revient à 500 rs (soit une quinzaine de dollars à peine): 300 rs pour le passeport vierge et 200 rs pour le travail du faussaire. Il existe aussi des faux passeports pakistanais et des faux permis de circulation iraniens (*nâma-ye râhdâri*) pour réfugiés. Hommes de la frontière[18], les passeurs baloutches ont des relations avec des fonctionnaires iraniens qui travaillent au *aqâma-ye begânagân*, la «police des étrangers» qui délivre les permis de séjour et de circulation. Pour 2000 tomans (5 $) par personne, des permis de circuler sont établis pour les *mosâferin* afghans, mentionnant le nom, le nom du père, l'origine, etc.

La majorité des Afghans se rendent donc en Iran en voyageant avec de faux documents (*ja'li* ou *qollâbi*, «contrefait, falsifié»[19]). Le principe est celui qui a été décri précédemment: la plupart des candidats à la migration s'endettent pour partir, car ils ont rarement l'argent nécessaire. La créance se transmet à chaque étape du voyage, les migrants étant «vendus», selon l'expression habituelle, jusqu'à ce qu'un proche prenne les frais à sa charge une fois le migrant arrivé à destination. Un tel système a l'avantage de leur permettre de voyager sans argent.

Les migrants descendent dans les *mosâfer-xâna* de Quetta. Plus que des auberges, ces établissements sont les carrefours des filières migratoires (Gehrig 1996). Ce sont des lieux où l'on peut trouver à la fois les spécialistes des transferts d'argent et des passages clandestins des frontières. Les *mosâferin* y entrent en contact avec le milieu interlope des faussaires, des passeurs et des contrebandiers professionnels. Ces derniers sont incontournables, bien qu'ils s'attirent un fort rejet moral de la plupart des gens qui parlent d'un véritable commerce de personnes. Contrairement aux activités des *hawâladâr* (voir chapitre 7), ces pratiques sont considérées comme un système d'exploitation qui dépasse les limites de la coopération. Le terme *râhbalat* signifie «guide» (littéralement «celui qui connaît la route») et a une connotation moins négative que *qâcâqbar*, «passeur, contrebandier». Bien que les deux soient

[18] Lors de mon passage à Taftan, j'ai demandé assez naïvement à un Baloutche s'il était Iranien ou Pakistanais. Pour toute réponse, il a éclaté de rire tellement la question lui semblait incongrue.

[19] Parfois, on dit aussi *nambar tu*, de l'anglais «number two».

souvent interchangeables, dans l'usage courant, on désigne par *râhbalat* l'intermédiaire hazara et par *qâcâqbar* l'accompagnant baloutche.

Les spécialistes des filières qui permettent le passage clandestin des frontières et ceux des réseaux financiers sont sociologiquement distincts. Les *hawâladâr* de Jaghori sont le plus souvent de petits boutiquiers qui traitent avant tout avec des connaissances (voir chapitre 7). Les *râhbalat* sont des gens jeunes, qui ont souvent un passé de *mujâhed*; ils vivent dangereusement, mais gagnent bien leur vie. Avec les chauffeurs et les gérants d'auberges de Saray-e Namak, ils forment un petit monde avec sa sous-culture propre qui gravite autour des *mosâfer-xâna*: ils n'attachent pas d'importance au jeûne du ramadan, fument, jouent aux cartes et boivent (bien que discrètement). Leurs manières les distinguent. Ils dépensent de façon assez ostentatoire et forment une sorte de confrérie de mauvais garçons, aux mœurs relâchées et au vocabulaire inhabituellement cru. Ils n'hésitent pas à parler de sexe et des prostituées qu'ils fréquentent, ce qui est très inhabituel dans la société afghane. Pourtant, ces catégories ont des limites floues. Ainsi en été, lorsqu'il n'y a que peu de mouvement, de nombreux *râhbalat* vont eux-même travailler en Iran comme simple manœuvres.

Pour chaque client qu'ils recrutent dans une auberge, les *râhbalat* doivent payer une commission aux gérants: c'est le «prix de la personne» (*bahâ-ye nafar*), qui peut se monter à 200 ou 300 rs (entre 6 et 10 $ selon la variation du cours), voire 500 rs (15 $). Le groupe de *mosâferin* quitte Quetta en bus pour Taftan (200 rs par personne). Sur place, le guide hazara contacte le passeur baloutche qui prend les *mosâferin* en charge à Taftan et les accompagne jusqu'à destination. Ils traversent la frontière à pied jusque dans les environs de Mirjawa, où des véhicules les attendent pour les conduire jusqu'à Zahedan. Pour ce bout de trajet, le *râhbalat* hazara paie environ 10'000 toman (environ 25 $) au *qâcâqbar* baloutche (ce dernier ne traite jamais directement avec les *mosâferin* pour les questions d'argent). C'est le tronçon le plus dangereux. Dans la plupart des cas, le passage de la frontière se déroule sans incident, mais il peut toujours arriver qu'une patrouille intercepte le convoi de clandestins et que des coups de feu soient échangés (dans un tel cas de figure, il y a souvent des victimes à déplorer[20]).

Une fois arrivés à Zahedan, où en général ils ne s'arrêtent guère, les *mosâferin* sont logés dans un endroit caché et aménagé (les populations locales ont mis sur pied de véritables entreprises pour faire franchir la frontière aux clandestins); ils paient 3000 toman (environ 7,5

[20] Début novembre 1995 par exemple, le bruit circule à Quetta qu'une femme hazara et ses trois enfants ont été tués par la police iranienne en tentant de passer la frontière vers Taftan.

$) par nuit, non compris dans le prix du voyage. A Zahedan, les vrais-faux passeports afghans avec le faux visa iranien leur sont distribués.

Depuis Zahedan, le groupe de migrants, toujours encadré par le *râhbalat* (ou son partenaire) et le *qâcâqbar* (en général, il s'agit d'un autre individu, associé au précédent), prennent un bus affrété à cet effet qui va les conduire jusqu'à destination (par exemple Téhéran ou Isfahan). Le prix de ce tronçon est de 15'000 toman (environ 37,5 $) par personne. Le passeur baloutche a ainsi trois sources de revenu: le prix du trajet Taftan-Zahedan; les nuits passées par les *mosâferin* à Zahedan; le prix du voyage de Zahedan à la destination finale.

Le passeur baloutche gère les rapports toujours délicats avec la police iranienne. En moyenne, il y a une dizaine de *check points* sur la route conduisant de la frontière à la destination finale. A chaque fois, les risques sont grands. Les contrôles deviennent de plus en plus espacés et superficiels lorsque l'on s'éloigne des frontières orientales du pays[21]. Les bus circulent le plus souvent de nuit. Parfois, les militaires ne font pas de remarques et laissent passer; il faut le plus souvent payer de 10'000 à 100'000 tomans (de 25 à 250 $) de pots-de-vin (*rešwat*) pour qu'ils ferment les yeux. Sur un trajet, pour un autobus transportant une quarantaine d'Afghans, il faut débourser jusqu'à 400'000 toman (environs 1000 $), somme d'argent que le *râhbalat* prélève sur le prix du voyage. Il n'est jamais exclu que la police ou l'armée iraniennes n'acceptent pas l'argent, arrêtent toutes les personnes faisant partie du convoi et les enferment dans une *urdugâh*, avant de les chasser du territoire. Les Afghans y subissent divers mauvais traitements afin de les décourager à revenir en Iran. Le travail du *râhbalat* comporte donc des risques. L'un deux me montre sa main droite: le pouce a été arraché par une balle de pistolet tirée à bout portant par un gardien de Tal-e Syâ. Un autre exerce cette activité depuis huit ans et dit avoir été emprisonné huit fois à Tal-e Syâ. Il me dit que le mois précédent (l'entretien a lieu en mars 1996), cinq de ses clients ont été tués en traversant la frontière vers Mirjawa. Le passeur baloutche a été gravement blessé à cette occasion.

De Zahedan, il y a deux voies principales pour aller à Téhéran: soit par Mashad, soit par Kerman et Yazd. Arrivés à destination, les migrants doivent payer le voyage, donc rembourser leur dette au *râhbalat*. Si ce sont des proches ou s'ils sont originaires du même

[21] A titre d'exemple, en 1996, je compte trois *check points* entre Mirjawa et Zahedan, et six entre Zahedan et Kerman. Plus on s'éloigne de la frontière pakistanaise et afghane, plus les contrôles sont détendus: alors que le bus dans lequel j'ai voyagé a dû être complètement vidé à une reprise dans les environs de Zahedan, les bagages de tous les passagers subissant une fouille approfondie, les soldats se contentent le plus souvent d'un rapide coup d'œil après Kerman.

village, le guide peut accepter d'être payé par la suite. Mais le plus souvent, les migrants téléphonent à des parents ou des amis qui viennent les chercher et paient pour eux. S'ils ont déjà effectué un séjour en Iran, l'ancien employeur peut accepter de les reprendre et se charge alors de rembourser la dette qu'il va ensuite déduire du salaire. Tant qu'ils n'ont pas payé, les *mosâferin* sont retenus pratiquement prisonniers et doivent payer 2000 toman (l'équivalent de 5 $) par jour pour le logement et la nourriture. Comme celles passées à Zahedan, ces nuits ne sont pas comprises dans le prix du voyage et représentent une charge financière supplémentaire sur les épaules du migrant. Ce système migratoire repose sur l'entraide familiale: le nouvel arrivé appelle un proche, qui vient le chercher et paie. Le plus souvent, des rotations sont planifiées au sein de la famille de façon à avoir toujours un membre travaillant en Iran et préparant la venue de son «successeur».

En 1996, le voyage en Iran coûte ainsi entre 50 et 60'000 toman (entre 125 et 150 $) au départ de Quetta. Les comptes d'un voyage entre Quetta et Téhéran peuvent être résumés de la façon suivante:

– commission que le *râhbalat* paie à l'*ejâradâr* de la *mosâfer-xâna*: 200 rs (environ 6 $) ou plus, jusqu'à 500 rs (environ 15 $) semble-t-il (de l'avis de tous, cela représente la première source de revenu des *ejâradâr*);

– Quetta-Taftan: en bus, 200 rs (environ 6 $);

– Taftan-Zahedan: 10'000 toman (25 $) pour le *qâcâqbar* baloutche (Taftan-Mirjawa, environ cinq heures à pied; puis Mirjawa-Zahedan en *pick up* Toyota);

– Zahedan-Téhéran: 15'000 toman (37,5 $) pour le Baloutche qui fournit le bus (ce n'est pas forcément le même que pour le tronçon précédent);

– les pots-de-vin qu'il faut payer sur la route aux différents *check points*: en tout, en moyenne 10'000 toman (25 $) par personne.

A la fin du voyage, il reste entre 5000 et 15'000 toman (12,5-37,5 $) de bénéfice net par voyageur pour le guide hazara, ce qui est considérable puisqu'il emmène de trente à cinquante personnes en une fois. Certes, le métier est dangereux, mais ils gagnent parfois plus de mille dollars en un voyage.

Les *râhbalat* ont plutôt mauvaise réputation, mais ils restent incontournables pour ceux qui veulent se rendre en Iran. Ils travaillent par équipe de deux. Souvent, l'un fait la navette entre Quetta et Zahedan et l'autre entre Zahedan et la destination finale en Iran. Dans une seule auberges de Quetta, je compte une dizaine de telles équipes. Celui qui accompagne les *mosâferin* jusqu'à leur destination collecte l'argent à l'arrivée (53'000 toman, 132,5 $, dans le cas présent) et le confie à un *hawâladâr* qui va acheter des marchandises et par ce biais

rembourser la somme à l'associé basé à Quetta. Ce dernier est informé par téléphone que tout s'est bien passé par son partenaire depuis l'Iran.

Les guides hazaras sont des intermédiaires obligés entre les migrants et les passeurs baloutches. Les premiers s'adressent à eux car ils sont du même *qawm*, les seconds les connaissent bien, car ils interagissent depuis longtemps et ont des intérêts communs. Sans l'aide des *râhbalat*, les *mosâferin* ne savent pas comment s'y prendre ni à qui s'adresser. Les *râhbalat* connaissent bien les deux extrémités du réseau, dont ils constituent le noyau, le point de rencontre. Leurs liens avec les migrants (malgré la mauvaise réputation qu'ils ont auprès de ceux-ci) et la fréquence des relations avec les passeurs baloutches permettent au système de fonctionner.

Lorsqu'ils quittent l'Iran, les Afghans voyagent le plus souvent librement jusqu'à Zahedan où ils prennent contact avec un passeur. Ils paient entre 7000 et 10'000 toman (entre 17,5 et 25 $) le passage clandestin de la frontière jusqu'à Taftan, où ils continuent avec les transports publics jusqu'à Quetta (en général, ils prennent le bus). En effet, lorsque les Afghans quittent l'Iran, les risques de contrôle sont surtout élevés au passage de la frontière.

Asef, le jeune Dawran de Dahmarda (voir chapitre 5), me raconte ses périples. Lors de sa première venue en Iran en 1993, il traverse clandestinement la frontière avec trois cent cinquante personnes, sous la conduite d'un homme de Day Zangi rencontré dans une auberge de Quetta. Le trajet de Quetta jusqu'à Téhéran coûte 24'000 toman (60 $), payés à l'arrivée par son frère aîné, qui se trouve alors à Téhéran.

Il reste trois nuits à Taftan, puis encore trois à Zahedan et quatre sur la route jusqu'à Téhéran (le voyage entre Quetta et Téhéran dure donc une dizaine de jours). Le groupe de clandestins et les accompagnateurs se déplacent la nuit en empruntant des petites routes pour contourner certains *check points*. Il reste encore deux nuits à Téhéran dans un endroit secret, souterrain, avant d'être «libéré» par son frère qui vient régler sa dette (n'ayant pas été informé par avance de la venue d'Asef, il a mis quelques jours à réunir l'argent). Au printemps 1995, Asef retourne provisoirement en Afghanistan. Bénéficiant de certains appuis, il parvient à obtenir une *nâma-ye xoruj* («permis de sortie») et peut dès lors voyager en bus officiel, par Mashhed, Islam Qala puis Hérat et Kandahar jusqu'à Jaghori.

Après trois mois passés à Dahmarda, Asef revient à Téhéran (en septembre 1995). Il voyage cette fois avec un passeport pakistanais contrefait sur lequel a été apposé un faux visa iranien de pèlerinage avec une validité d'un mois. De peur que les contrôles ne révèlent que ses documents ne sont pas authentiques, il fait appel aux services d'un passeur baloutche trouvé à Taftan pour franchir la frontière. Une fois en Iran, il prend les transports publics.

Arrivé à Téhéran, Asef se rend auprès de son *kâkâ* (FB), avec qui il travaille entre trois et quatre mois pour une entreprise de construction. Il trouve ensuite un emploi comme gardien dans une école privée iranienne à travers un parent qui travaille dans un autre établissement de ce genre. Par prudence, Asef a jeté le faux-passeport avec lequel il est venu. En guise de document, il a une attestation rédigée par son employeur. Voici le texte de cette sorte de certificat de travail et de bonnes mœurs:

> Au nom de Dieu
> Aux respectées forces armées de la République islamique d'Iran
> Que la paix soit sur vous avec le pardon et la bénédiction de Dieu
> J'atteste sur mon honneur que Monsieur Asef travaille à l'Ecole Imam-e zaman depuis deux ans et qu'aucune faute ni déloyauté n'est apparue dans son travail et en conséquence il est décidé selon le souhait du directeur de l'école, Monsieur Khalili, et de ses professeurs de vous prier, respectées forces armées, de ne pas lui créer de problèmes ni de difficultés.
> Avec ma reconnaissance
> Fait le 3/1/1375
> Signature[22]

Bien qu'elle ne soit pas un document officiel, cette simple lettre suffit dans la plupart des cas à apaiser la police iranienne. Mais les problèmes ne sont jamais exclus lors des grandes vagues périodiques d'expulsion. Ainsi, alors qu'il se rendait à Qom pour visiter les lieux saints, Asef s'est fait prendre par la police. Il est emmené dans le camp de Sang-e Safid, où il est retenu dix-huit jours avant d'être expulsé. Une fois à Islam Qala, en Afghanistan, Asef prend contact avec un passeur pachtoune et retraverse immédiatement la frontière et se fait reconduire dans les environs de Téhéran. Il passe deux nuits dans un sous-sol avant de parvenir à s'enfuir sans payer avec trois autres Hazaras.

Le fait que les migrants se regroupent par origine favorisent la recherche d'emploi et permet aux nouveaux arrivés de payer le voyage clandestin au passeur. Les migrants hazaras, qui sur ce point ne se distinguent pas des autres Afghans, ont ainsi des points de chute dans leur lieu de destination en Iran (dans le cas présent à Téhéran) et des relais le long de leur

---

[22] Voici la transcription persane de ce document:
Besm-e ta'allâh
Mohtaram-e neyru-ye entezâmi-ye jamhuri-ye islâmi-ye Irân
Asalâm 'aleikom wa rahmatullâh va barakâtu
Zimnan 'arz inke âqâ-ye Asef moddat-e du sâl ast ke dar madrase Imâm-e zamân mašğul bâ kâr mibâšad va hec gona xiânat dar kâr ešân vojud nadârad va mavrid-e ta'id-e modirin-e madrasa âqâ-ye Xalili va mo'allemân ešân qarâr migirad va az šomâ mohtaram neyru-ye entezâmi xâhešmand-am ke hec gona mozâhemat barâye ešân vojud nakonid
Motašaker-am
Murha'y 3/1/1375
Emza

itinéraire (en particulier à Quetta). Le jeune Asef a par exemple trouvé son emploi dans une école privée iranienne à travers son frère, Jalal, qui travaillait dans un autre établissement de ce genre au moment de son arrivée. Jalal est retourné en Afghanistan peu après la venue d'Asef à Téhéran. Cela illustre bien la rotation qui existe entre les frères: le nouvel arrivant est accueilli par son frère ou un autre parent proche, introduit auprès d'un employeur, puis lorsqu'il a trouvé ses marques, son «parrain» peut repartir en Afghanistan. Les flux migratoires doivent être replacées dans les stratégies des groupes domestiques.

A l'aller, les *mosâferin* n'ont pas d'argent et pas de contact, ils sont obligés de faire appel aux *râhbalat*. Au retour, lorsqu'ils quittent l'Iran, ils attirent moins l'attention car ils ne voyagent plus en groupe. De ce fait, ils rencontrent moins de problèmes et peuvent prendre les bus publics. Ils sont plus libres, ils ont quelques économies et ne sont plus tenus par des dettes. N'ayant toujours pas de documents officiels, ils préfèrent néanmoins franchir clandestinement la frontière irano-pakistanaise.

Les pays du Golfe persique et l'Occident

Alors qu'en Occident, certains Pakistanais se font passer pour Afghans en espérant obtenir le statut de réfugié, beaucoup d'Afghans vont dans les pays du Golfe avec des documents pakistanais.

En 1995 à Saray-e Namak, je rencontre Mohammad Juma, 28 ans, originaire de Zardalu (Qarabagh). Il veut aller à Dubaï, où se trouve déjà l'un de ses *bace xâla* (MZS). Les deux étapes d'une telle démarche sont les suivantes: (1) il vient à Quetta et se procure une carte d'identité pakistanaise; (2) il effectue sa demande de visa à l'Ambassade des Emitats Arabes Unis; son cousin a payé environ 2800 $, frais qui sont, semble-t-il, pris en charge par l'employeur à Dubaï. Un autre Hazara, Ali Madad, un Alawdini de Nawur, veut aller en Arabie saoudite. La procédure va lui coûter encore plus cher (150'000 rs, près de 4700 $), mais il aura la possibilité de s'installer à son compte comme boulanger (activité que les Hazaras pratiquent depuis fort longtemps à Kaboul comme dans les pays d'émigration). L'investissement de départ est considérable, et en plus du visa, il faut faire face aux dépenses du voyage (en 1995, le billet d'avion coûte 45'000 rs, soit 1400 $). Mais en Arabie Saoudite, un simple ouvrier peut toucher plus de 500 $ par mois. Avec sa propre boulangerie, Ali

Madad espère gagner 2500 $ par mois. Les investissements sont donc plus importants que pour aller en Iran, mais les gains sont à la mesure du sacrifice initial.

Un jeune Hazara de Dahmarda, Abdullah (un Wafa), a obtenu un passeport pakistanais à travers le *kalân-e qawm* de Dahmarda à Quetta. Par l'intermédiaire de l'un de ses amis de Dahmarda, Abdullah a pris contact avec un Pachtoune pakistanais nommé Haji Ghulam et lui a versé une première somme de 60'000 rs (environ 1875 $). Ce dernier informe des agents à Karachi ou à Islamabad, ainsi que son frère qui est établi en Arabie saoudite et qui écrit une lettre d'invitation. C'est par ce biais que Abdullah a fait sa demande de visa. Après réception du visa, une fois arrivé en Arabie Saoudite, il doit encore payer une commission de 55'000 rs (un peu plus de 1700 $) à Haji Ghulam et son frère. Abdullah rencontre de nombreux problèmes, il ne récupérera jamais la somme confiée à Haji Ghulam, qui l'a utilisée pour procurer un visa à l'un de ses neveux, et finalement ne pourra pas se rendre en Arabie saoudite. Il est allé à plusieurs reprises chez Haji Ghulam pour réclamer sans succès son dû. Très préoccupé, Abdullah commente en disant qu'il est difficile de faire pression sur un Pachtoune quand il vit parmi les siens dans un quartier essentiellement pachtoune.

Ce cas illustre que les abus de confiance ont bel et bien lieu. La seule démarche que peut entreprendre Abdullah est de s'adresser à un intermédiaire qui soit suffisamment proche de lui pour vouloir l'aider et suffisamment proche du Pachtoune pour pouvoir l'influencer. Dans le contexte de Quetta, il faut donc s'adresser à un Hazara influent qui soit en relation avec un Pachtoune puissant afin de lui demander de faire pression sur Haji Ghulam.

Il est difficile de faire pression sur quelqu'un qui appartient à un autre groupe. Le comportement de Haji Ghulam aurait été inacceptable pour son entourage si la victime avait été un proche. Mais son prestige ressort grandi du fait d'avoir escroqué un *begâna* pour aider un neveu. La défection peut être avantageuse si les réseaux des deux intervenants en question sont suffisamment distincts. En revanche, s'ils sont entrelacés, ce n'est pas une stratégie rentable. Le cas d'Abdullah vient, malheureusement pour lui, illustrer cette théorie: il a été obligé de faire appel à un *begâna* pour résoudre une question bien particulière (obtenir un visa saoudien), car aucun membre de son entourage n'avait les relations nécessaires. Les risques étaient grands mais inévitables. La majorité des interactions se passe au sein d'un groupe relativement limité. Cela offre des garanties, car on se connaît bien et l'on peut prévoir les réactions des autres. La coopération est plus rentable que la défection, car on a des moyens de pression à disposition, soit en se vengeant physiquement, soit en ruinant la réputation. Néanmoins, il est parfois nécessaire de faire appel à des individus qui sont extérieurs à son groupe de solidarité: ce sont soit des spécialistes (faussaires, guides et passeurs,

intermédiaires, chauffeurs, etc.), soit des gens qui détiennent un monopole (les Baloutches de la frontière irano-pakistanaise par exemple).

L'exemple d'Abdullah démontre aussi les grandes difficultés auxquelles doivent faire face les Hazaras pour aller dans les pays de la péninsule arabique, non parce que les dangers du voyage sont plus importants, mais parce qu'ils évoluent hors de leur contexte social et de leurs réseaux de relations. Les Pachtounes contrôlent les filières migratoires orientées vers l'Arabie. Les Hazaras doivent passer par eux pour obtenir les documents nécessaires, ce qui augmente les risques de malversation. Outre l'obédience religieuse, c'est l'une des raisons qui explique pourquoi ils préfèrent s'orienter vers l'Iran.

L'Occident offre un horizon migratoire lointain mais hautement désiré par certaines franges de la population afghane. Il y aurait 250'000 Afghans qui ont pu s'y établir, dont 100'000 à 150'000 en Europe. La plupart sont d'origine urbaine, souvent issus des anciennes classes dominantes ou de la bourgeoisie (Centlivres-Demont 1999). Rares sont les Hazaras de la région de Jaghori qui ont réussi à s'y rendre. Au milieu des années quatre-vingt-dix, il y a moins d'une vingtaine de personnes originaires de Dahmarda établies en Europe[23], alors que plus d'un millier se trouvent à Quetta, et plusieurs centaines en Iran et dans les pays de la péninsule arabique. Il faut dire que les obstacles sont nombreux et la voie légale n'offre pratiquement aucune chance d'aboutir.

Mohammad Ibrahim est l'un des rares hommes de Dahmarda a être parvenu jusqu'en Europe. Il vit en Allemagne depuis 1992. Deux de ses *bace kâkâ* (FBS) s'y trouvent également, Ghulam Hazrat (depuis 1986, avec sa femme et ses enfants) et Musa (1993, dont la famille vit à Quetta). Mohammad Ibrahim est allé officiellement en Iran puis est passé clandestinement en Turquie. Après y avoir séjourné moins d'une année, il se rend en Syrie où il travaille comme vendeur ambulant pendant cinq mois. De là, il aurait obtenu un visa pour la Suisse, où il se rend en avion. Il franchit la frontière allemande avec un passeur (qui demande 800 marks). Il se fait passer pour un ancien fonctionnaire du gouvernement de Najibullah et se dit menacé suite à la chute du régime communiste. Il demande et obtient le statut de réfugié.

La présence de Mohammad Ibrahim en Allemagne bénéficie à l'ensemble de la famille: il travaille dans un hôtel et en cinq ans il a envoyé près de 10'000 $ en plusieurs versements. Il fait appel à un *hawâladâr* pachtoune établi en Allemagne qui a une antenne à Quetta. Lorsqu'il effectue un versement, Mohammad Ibrahim téléphone à un parent résidant à Quetta, en lui demandant d'avertir ses frères qui sont en Afghanistan pour qu'ils viennent récupérer

[23] Ce chiffre a plus que doublé en 2001.

l'argent au Pakistan. La trajectoire de Mohammad Ibrahim vers l'Allemagne illustre la persévérance mais aussi la chance nécessaires pour aboutir. Il arrive en Europe peu après la prise de Kaboul par la résistance, période où les autorités des divers pays européens ont montré une certaine mansuétude envers les Afghans et ont hésité à les renvoyer.

Tous ne connaissent pas un tel succès. Un autre jeune Hazara rencontré à Saray-e Namak a fait une tentative malheureuse pour s'installer en Suède. Avec un passeport pakistanais et un visa officiel, il s'est rendu en Chine où il est resté deux mois. Sur place, il a acheté pour 1000 $ le passeport d'un jeune étudiant tchèque dont il a fait la connaissance sur place. Il a pris un billet d'avion simple course pour la Suède (900 $) et a détruit son passeport une fois arrivé à destination. Il a ensuite demandé l'asile politique en tant qu'Afghan. Après moins d'une semaine, il est refoulé vers le Pakistan. En tout, cette petite aventure lui a coûté 5000 $, mais ne l'a pas découragé. En effet, il a conçu le projet d'aller en Australie à nouveau en passant par la Chine.

Une autre voie pour se rendre en Occident est l'American Visa Lottery que les Etats-Unis lancent périodiquement. Il s'agit d'une campagne qui touche l'ensemble du sub-continent indien: un certain nombre de Green Cards sont distribuées sur simple tirage au sort. Beaucoup tentent le coup mais bien peu réussissent. Abdul Ali, le jeune frère de Ali Madad, le boulanger souhaitant se rendre en Arabie Saoudite, me demande de remplir plusieurs formulaires. Le premier à son nom: Abdul Ali Jawadi (il s'invente sur place ce nom de famille). Il me demande de le rajeunir d'un ou deux ans. Puis un autre au nom de son frère Aziz, à qui il donne le nom de Ahmadi (de leur grand-père, Ahmad Ali). Sous la rubrique «spouse's name», Abdul Ali hésite – il ne veut pas donner le vrai nom de sa belle-sœur (BW) – puis me dit d'écrire au hasard Dur Dana. Il invente ensuite deux enfants à Aziz. Les dates de naissance sont également fantaisistes. En outre, alors qu'Abdul Ali se déclare Pakistanais né à Quetta, il me dit d'inscrire son frère comme Afghan né à Ghazni. Célibataire ou père de famille avec enfants, Pakistanais ou Afghan, les membres de la famille adoptent une stratégie très rationnelle: en s'inventant des profils sociologiques diversifiés, ils espèrent multiplier leurs chances de sélection. Il n'est d'ailleurs pas rare que la même personne envoie plusieurs formulaires en modifiant le nom, l'âge, l'état civil… En 2001, j'apprends qu'aucun des frères n'a obtenu une carte verte américaine, mais depuis, Aziz a réussi à émigrer en Australie, laissant sa femme et leurs enfants à Quetta.

Les *mosâfer-xâna* de Quetta

Plus que des auberges, les *mosâfer-xâna* de Quetta sont les plaques tournantes des filières migratoires. Quelque peu en marge de la population établie à long terme à Quetta, ces établissements occupent des fonctions multiples: c'est là où s'organisent les voyages, le franchissement clandestin des frontières, etc. (Gehrig 1996). C'est aussi un lieu d'embauche pour les mines de charbon. Dans les mêmes quartiers, on trouve les changeurs (*sarrâf*) et les spécialistes des transferts de fonds (*hawâladâr*).

En ce qui concernent les Hazaras, elles se concentrent à Alamdar Road. Entre 1995 et 1996, je répertorie quatorze *mosâfer-xâna*, les plus nombreuses se trouvent à Saray-e Namak, les autres plus haut à Sar-e Maidani. En voici la liste: Husayn-e Kohna-ye Hazârajât; Behsudi; Sadâqat; Qarabâgh; Islâmi; Safâ; Husayn-e Naw; Abbâs; Mohabbat; Ghâzi; Momtaz; Ciltân (ou Hâji Ghulâm Rasul du nom du fondateur); Jâghori; Zulfiqar (surtout fréquentée par les mineurs de charbon). On me mentionne en outre l'Akhlâqi, fermée depuis peu. En 2001, trois ou quatre nouveaux établissements ont ouvert leurs portes, alors que d'autres ont fermé.

Prenons l'exemple de la Husain-e Kohna Mosafer-khana à Saray-e Namak. En 1993, il y a trois gérants (*ejâradâr*, littéralement «preneur de bail»): Abdul Naser, qui est également le propriétaire des lieux, Haji Mohammadullah et Ghulam Sakhi. Le frère de ce dernier est marié à la sœur de la femme de Haji Mohammadullah. Ils ont donc des liens de parenté, mais n'appartiennent pas au même lignage. Ils sont tous originaires de la province de Ghazni, le premier est un Bayat et les deux autres sont des Hazaras (des Chahar Dasta de Qarabagh). Ils ont chacun amené une somme équivalente à 2000 $ pour constituer un fonds commun. En 1995 et 1996, l'équipe a quelque peu changé: Haji Mohammadullah traite de quelque affaire à Mazar-e Sharif et a été remplacé à Quetta par son jeune frère Enayatullah, Ghulam Sakhi est parti, et Akbar Ali, le frère d'Abdul Naser, vient prêter main forte pour la gestion de l'établissement. Leur bureau est une simple chambre située près de l'entrée: il y a un coffre-fort, un téléphone qui sonne constamment, un portrait de Khomeyni et un de Khameney (ils ont disparu en 1995), mais pas de mobilier, seulement des tapis et quelques coussins. L'établissement comporte neuf pièces, qui peuvent accueillir chacune de deux à cinq personnes environ.

En septembre 1995, il n'y a guère qu'une douzaine de clients… mais il y en a deux à trois fois plus en octobre. La majorité de la clientèle est constituée par les personnes qui se rendent en Iran ou en reviennent; il y a les mineurs de charbon, qui descendent en ville le

week-end (soit les jeudis et les vendredis); il y a les hommes sans famille qui trouvent des petits emplois à Quetta et y restent pour une période variable (quelques mois ou plus), ainsi que des commerçants venus du Hazarajat pour traiter de leurs affaires; les *râhbalat* et les chauffeurs fréquentent aussi ces lieux où ils passent souvent la nuit (alors que les *ejâradâr* sont en général installés avec leurs familles et ont leurs propres demeures). Les clients sont dans leur grande majorité des Hazaras de Qarabagh, des Chahar Dasta ou des Mohammad Khoja, ainsi que des Sayyeds et des Bayats des environs de Ghazni. Ils choisissent cette *mosâfer-xâna* car elle est tenue par des *ejâradâr* de même provenance.

Outre la gestion de la *mosâfer-xâna*, les gérants fonctionnent également comme *hawâladâr* (la cour est souvent encombrée de gros ballots: il s'agit d'habits achetés avec les économies des migrants et qui sont envoyés en Afghanistan.). Cette dernière activité ainsi que les commissions payées par les passeurs qui recrutent des clients dans l'établissement représentent la part la plus importante de leurs bénéfices, bien qu'il soit difficile de quantifier l'apport mutuel de ces activités.

Personne ne semble sentir le besoin de calculer de façon très détaillés les pertes et profits[24]. Une fois par année, les partenaires font le compte de l'argent qu'ils détiennent et se divisent le surplus en fonction des parts mutuelles. La comptabilité de la *mosâfer-xâna* est relativement élémentaire puisqu'elle se fait en partie simple, mais les gérants tiennent des registres très précis: numéro du client / numéro de la chambre / date d'arrivée / nom du voyageur et numéro de la carte d'identité / nom du père / *qawm* / profession / nationalité / lieu de déclaration à la police / origine et résidence habituelle / lieu de provenance et résidence actuelle / date de départ / signature (ou empreinte digitale) / pays / nombre de personnes.

En 1993, une chambre coûte 1000 rs (50 $) par mois ou 40 rs par nuit (2 $), une personne seule paie 10 rs (0,5 $) par nuit. En 1995, le prix d'une chambre a légèrement augmenté, mais reste assez constant une fois converti en dollars: 20 rs pour un homme seul, 60 rs par nuit pour l'ensemble de la chambre si elle est louée pour une longue période (somme divisée entre les quatre ou cinq personnes qui y logent). Avec la nourriture, cela revient à environ 50 rs (soit environ 1,5 $) par personne et par jour. En moyenne, un *palao* coûte de 15 à 20 rs. Toutes les *mosâfer-xâna* n'offrent pas des plats cuisinés, et beaucoup de *mosâferin* se préparent eux-même à manger. La *mosâfer-xâna* fournit les matelas, les couvertures et les coussins, mais pas les verres, les théières, les marmites, etc.

[24] Lancaster note la même attitude chez les Bédouins Rwala (1997: 97).

Dans un établissement voisin, la location d'une chambre coûte 1400 rs (environ 42 $) par mois; alors que l'*ejâradâr* paye un loyer de 8000 rs (près de 250 $) pour l'ensemble (neuf chambres). Il a six employés qui reçoivent un salaire mensuel de 1000 à 1500 rs (entre 30 et 45 $ environ). Les frais de base se montent à 16'500 rs, sans compter l'électricité et l'eau. Le gérant dit faire un bénéfice de 5000 à 6000 rs par mois grâce à la *mosâfer-xâna*, mais une part importante, voire prépondérante, de ses revenus provient des filières migratoires.

Lorsque l'on prend une *mosâfer-xâna* en location, on donne une avance (*pešaki*, de *peš*, «avant») qui correspond en général à six fois le loyer mensuel. Beaucoup de gérants n'ont pas les fonds propres nécessaires pour se lancer dans une telle activité. Ils empruntent à des membres de leur entourage et se partagent les bénéfices en fonction de l'apport de chacun (fonds et travail).

Les gens de Dahmarda sont assez peu nombreux dans les *mosâfer-xâna* de Quetta. En effet, la plupart ont des parents chez qui ils peuvent loger pour quelques jours. Pourtant, certains préfèrent se regrouper entre hommes dans un lieu public où il est aisé de se tenir informé et de socialiser. Si un groupe de huit personnes occupe une chambre la nuit, il n'est pas rare d'en voir une vingtaine partager le repas de midi: des changeurs qui ont un logement en ville mais n'y vont pas pour manger à midi; des clients au départ vers l'Iran; des désœuvrés qui tuent le temps avec des connaissances; des commerçants de passage; un ethnologue en plein travail… Les occupants d'une chambre désignent un comptable (*hesâbdâr*) qui fait un bilan des dépenses de chacun, de façon à les équilibrer. Ils achètent du pain à la boulangerie toute proche, des légumes au bazar et cuisinent à tour de rôle. Contrairement aux convives occasionnels, qui sont invités, les habitués qui viennent régulièrement manger à midi participent aux frais; mais une fois encore, aucun décompte strict n'est effectué.

Le rôle limité des organisations internationales dans les rapatriements

Au cours des années quatre-vingt-dix, le HCR diminue son aide aux réfugiés et développe des programmes d'encouragement aux rapatriements. Les camps se vident. Cela ne signifie pourtant pas que tous les réfugiés retournent en Afghanistan. Beaucoup vont tenter leur chance à Quetta et dans d'autres villes du Pakistan.

En 1993 à Quetta, j'assiste au départ d'un groupe d'Ouzbeks Qungrat. Leurs ancêtres ont fui la collectivisation forcée des terres en Asie centrale soviétique dans les années vingt et trente pour se réfugier dans le nord de l'Afghanistan (district de Darzab, province de Faryab). Pour la deuxième fois réfugiés, ils ont passé dans les camps du Baloutchistan avant de s'établir à Jungle Bagh (agglomération de Quetta). Ils retournent en Afghanistan avec le support d'IOM (International Organization of Migrations), mandatée par le HCR. Ils doivent payer un tiers des frais. Un Pachtoune originaire de la même région, mentalement déficient, me montre un bout de papier coloré provenant vraisemblablement d'un emballage de cigarettes en me disant que c'est une autorisation pour rentrer en Afghanistan… mais il n'a pas l'air tout à fait dupe, car il ajoute tristement *dawâ-e nâhaqq ast* («c'est un faux médicament»). Ces Pachtounes, jadis prééminents, ne peuvent quant à eux pas retourner dans le nord de l'Afghanistan, tenu par Dostum.

Dans ce cas précis, entre trente et quarante personnes voyagent ensemble. Ils vont aller jusqu'à Peshawar, changer de camion, puis continuer par Kaboul, le Salang, Mazar jusqu'à la région de Maymana (le tout devrait durer une bonne semaine). Ces Ouzbeks ont quitté l'Afghanistan en groupe, et y retournent de la même façon. Ils ont envoyé des éclaireurs pour évaluer la situation et seuls ceux qui ont mis sur pied des activités lucratives, en particulier le commerce de peaux, restent au Pakistan.

Afin d'encourager les rapatriement, le HCR a mis sur pied un système de *border encashment*. Au passage de la frontière à Chaman, les réfugiés afghans, les *returnees* dans le jargon des organisations internationales, doivent rendre les *passbooks* qui leur permettaient de toucher les rations dans les camps et reçoivent trois sacs de blé (600 rs par sac, pour un total de 300 kg; programme financé par le PAM), une grande pièce de plastique (5 x 3 mètres) d'une valeur de 350 rs, utile pour construire un abri de fortune, et 3300 rs (environ 100 $). Cette aide est réservée aux réfugiés enregistrés dans les camps.

Le HCR s'efforce d'évaluer la volonté réelle au retour et contrôle que les familles remplissent un certain nombre de critères: nombre de personnes supérieur à cinq pour chaque *passbook*; quantité et type de bagage (les employés du HCR sont particulièrement attentif à la présence de bois, car elle prouve que les réfugiés ont démonté la charpente et les cadres de fenêtres de leur logement); etc.

Malgré ces précautions, le système d'encouragement au rapatriement par *border encashment* ne fonctionne guère, car de nombreuses familles de réfugiés reviennent au Pakistan par une autre voie. Selon les employés locaux du HCR qui effectuent les contrôles, 25 % des *passbooks* sont considérés comme invalides et sont refusés, alors que peut-être 10 %

des familles dont le *passbook* est accepté restent au Pakistan. Autrement dit, seuls 68,5 % des familles afghanes qui se présentent au HCR retournent effectivement dans leur pays d'origine. Cette estimation de deux tiers semble très optimiste. Après que la distribution des rations alimentaires dans les camps est suspendue, les *passbooks* n'en demeurent pas moins précieux puisqu'ils donnent accès à l'aide au rapatriement du HCR. Nombreux sont les documents qui ont été achetés par les familles de réfugiés aux *group leaders* qui en avaient accumulés un grand nombre. Elles gardent l'argent et vendent le blé et le plastique. Trop de gens ne retournent pas en Afghanistan et se contentent de feindre ou de mettre en scène leur rapatriement pour toucher l'aide.

Le HCR prend vite conscience de ces dysfonctionnements et cherche à contrecarrer l'influence des *group leaders*, anciennement responsables de la distribution des rations et possesseurs de nombreux *passbooks*. Dès le 1er octobre 1995, l'aide du PAM a cessé et le HCR a décidé de modifier son mode de distribution: les familles qui décident de rentrer recevront l'argent et le plastique à l'intérieur de l'Afghanistan (un point de distribution est prévu à Kandahar). Avec ce nouveau système, les *passbooks* n'ont plus aucune valeur, toute famille qui décide de retourner en Afghanistan sera soutenue, mais seulement une fois arrivée à destination. Les Afghans trouvent néanmoins vite le moyen de contourner le nouveau système de rapatriement en payant des familles qui se présentent à leur place au bureau du HCR à Kandahar en simulant le retour.

En septembre 1995, j'ai la possibilité d'assister pendant une semaine à ces *border encashments* à Chaman. Les membres de l'équipe locale du HCR sont soumis à des pressions terribles, voire à des menaces lorsqu'ils refusent d'enregistrer un départ. Ils contrôlent la validité du *passbook* (le HCR possède une liste noire de ceux qui ne sont pas valables, volés ou accumulés abusivement par les *malek* puis revendus). En fait, leur tâche semble presque irréalisable en raison du décalage qui existe entre les conceptions officielles du HCR et la réalité du terrain. Le retour n'est pas conçu par la plupart des Afghans comme un acte définitif; les va-et-vient sont constants et l'on garde toujours des ouvertures des deux côtés de la frontière.

Lorsque l'on demande directement aux Afghans s'ils vont rentrer, on obtient des énoncés d'intention qui sont presque invariablement les mêmes: ils affirment que le Pakistan n'est pas leur pays, et qu'ils vont retourner en Afghanistan. Mais lorsque on leur demande quand ils vont repartir, les réponses se font bien vagues: «les rations vont bientôt cesser dans les camps, en ce moment notre région est calme sous la juridiction des Taliban, il faut voir…». Pour comprendre l'attitude envers le retour en Afghanistan, plutôt que d'interroger

directement les réfugiés, il faut observer leur stratégies et leur situation: la réussite économique dans le pays d'accueil; le type de lien économique et financier avec l'Afghanistan (y envoie-t-on de l'argent?); les choix scolaires (ce dernier point est déterminant: les enfants fréquentent-ils une école pakistanaise ou un établissement pour réfugiés?, sont-ils scolarisés en urdu ou en persan?); l'achat d'une maison au Pakistan; le retour échelonné de différents membres du *qawm* en Afghanistan (certains étant envoyés comme éclaireurs). Les réfugiés qui ont développé un activité lucrative hésitent à rentrer.

Les modalités de la migration des Hazaras sont très différentes. Ils ne font pas appel à l'aide des organisations internationales pour retourner en Afghanistan et ne bénéficient pas de telles mesures de rapatriement. Comme nous l'avons vu, très peu d'entre eux se sont établis dans les camps de réfugiés du Pakistan (voir chapitre 4). En butte à l'hostilité des réfugiés pachtounes et à l'indifférence des autorités pakistanaises, en raison de leurs stratégies de promotion sociale, les Hazaras se sont presque exclusivement installés en milieu urbain. A Quetta, ils ont pu y bénéficier d'un milieu d'accueil, mais se sont retrouvés hors des principaux circuits d'aide aux réfugiés.

Le continuum entre les catégories de réfugié politique et de migrant économique est particulièrement clair parmi les Hazaras. On peut distinguer quatre cas principaux: (i) les familles qui s'installent durablement à Quetta ou plus rarement en Iran; (ii) les jeunes qui partent travailler en Iran (construction, carrière de pierre, fabriques diverses) pour de longues périodes (en général plus d'une année); (iii) les hommes le plus souvent d'âge mur qui viennent en hiver travailler quelques mois dans les mines de charbon des environs de Quetta; (iv) les commerçants qui sont continuellement en déplacement pour leurs affaires, entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran. Les femmes ne sont représentées que dans la première catégorie.

Prenons le cas de Husayn Bakhsh. Il est né en 1959. Il est venu la première fois à Quetta lorsqu'il avait seulement 14 ou 15 ans (soit en 1973 ou 1974 déjà) pour rendre brièvement visite à sa sœur qui y vivait depuis de nombreuses années. Il a quitté à nouveau l'Afghanistan en 1978, quelques mois après le coup d'Etat communiste. Il a d'abord passé quatre ans en Iran puis s'est installé à Quetta où l'ont rejoint sa mère (décédée en 1994) et sa femme (il s'est marié peu avant de quitter Dahmarda, le couple n'a pas d'enfant). Il a effectué trois longs séjours en Iran (il s'y est également rendu à plusieurs reprises en pèlerinage). Il n'est retourné que deux fois en Afghanistan: en 1993, pour le mariage de Mohammad Hasan, son *xosur-bura* (WB), et au printemps 1996 pour régler des questions ayant trait à la propriété d'un lopin de terre. Homme paisible et affable, il est fort apprécié de son entourage; beaucoup de

personnes lui font confiance et lui demandent de se charger de leurs affaires à Quetta ou de fonctionner comme intermédiaire entre l'Iran et l'Afghanistan[25]. Ainsi, malgré le fait qu'il n'a pas d'enfant, un caractère discret et une situation économique modeste, Husayn Bakhsh a pu atteindre une certaine reconnaissance sociale.

Ce cas illustre ce que l'on peut appeler le continuum migratoire des Hazaras. Avant la guerre, le jeune Husayn Bakhsh vient trouver sa sœur à Quetta, où elle est établie depuis longtemps avec son mari. Ainsi, il entretient la relation avec des parents éloignés géographiquement et se familiarise avec un nouveau lieu (en vue d'une éventuelle installation future...). Il quitte l'Afghanistan au début de la guerre, sans que l'on puisse établir de corrélation indiscutable entre les deux événements. Il ne s'est pas fixé d'emblée à Quetta et sa mobilité est restée grande.

Mohammad Husayn a suivi un itinéraire plus mouvementé que Husayn Bakhsh, mais la chronologie de ses déplacements permet également de mettre en perspective de façon critique la notion de réfugié. Il est né vers 1975 ou 1976. Au début des années quatre-vingt-dix, il se rend une première fois en Iran, en compagnie de son frère aîné Mohammad Hasan. Lors de leur voyage de retour vers l'Afghanistan (1993), ils rencontrent quelques problèmes. A l'époque, les Hazaras évitaient Kandahar, où ils ne se sentaient pas en sécurité. Les deux frères décident donc de passer par le nord de l'Afghanistan, bien que cela rallonge considérablement le voyage. Ils quittent Téhéran en bus public en début d'après-midi et arrivent à Mashad tôt le lendemain matin. Là, ils se font contrôler par la police, et n'ayant pas de documents valides sont emmenés dans le camp de Sang-e Safid où ils passent quatre jours. Ils sont finalement conduits jusqu'à la frontière d'Islam Qala, où ils prennent un camion jusqu'à Hérat. Ils restent deux jours dans une *mosâfer-xâna* tenue par un Hazara puis prennent le bus pour Mazer-e Sharif. Le trajet dure huit jours. Ils passent par Qala-ye Naw, Maymana, Dawlatabad, Shibirghan et enfin Mazar. Après deux jours d'arrêt, ils prennent une Volga (taxi) jusqu'à Pul-e Khumri, puis voyagent sur un camion de marchandises qui a un chargement de ferraille et qui se rend à Ghazni par Doshi, le Col du Hajigak, puis Behsud et le Dasht-e Nawur. Hasan et Husayn abandonnent le camion à Nawur, où ils prennent un autre camion transportant du blé jusqu'à Jaghori. Ils ont mis six jour pour aller de Mazar à Dahmarda, mais en tout, leur voyage a duré vingt-trois jours!

Peu après, Mohammad Hasan se marie avec la fille de la femme de son *mâmâ* (soit MBWD). Le père de sa femme étant décédé, sa veuve s'est remariée avec le *bace kâkâ* (FBS)

[25] Les personnes qui remplissent ce genre de fonction sont dits *wakil*, «représentant».

de son mari. Cette séquence est assez courante: on se marie à la suite d'un long séjour en Iran, l'argent économisé servant à fonder un nouveau ménage, et une fois marié, un homme a moins de liberté pour partir.

Quant à Mohammad Husayn, il s'enfuit de la maison familiale trois mois plus tard après une dispute avec son frère. Ils travaillaient aux champs avec Husayn Bakhsh. Il semble que Mohammad Husayn se soit moqué de ce dernier parce qu'il n'avait pas d'enfant et que Hasan l'ait réprimandé durement. Husayn, vexé, a pris la décision de repartir sans l'accord de sa famille. Pour les dépenses du voyage, poussé par la nécessité, il emprunte 100'000 afs (environ 115 $ à l'époque) à des conditions extrêmement défavorables (il s'engage en effet à rembourser 150'000 afs). Il s'en va à Quetta où il ne s'arrête que trois jours, et continue jusqu'à Taftan. Il s'adresse à un passeur baloutche qui doit organiser le voyage jusqu'à Téhéran (il devra payer à l'arrivée une somme équivalente à 150 $). Le groupe de *mosâferin* (plus d'une centaine de personnes avec quatre fourgonnettes Toyota) que Husayn a intégré est intercepté par la police vers Mirjawa. Il est conduit à Tal-e Sya. Il y passe une quinzaine de jours avant d'être conduit à Robat (le point de rencontre entre l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan). Husayn y reste vingt-cinq jours en s'endettant auprès d'un gérant d'hôtel hazara (originaire de l'Uruzgan). Il espère obtenir un document de voyage iranien. Finalement, les choses ne se font pas en raison d'un désaccord entre le passeur baloutche qu'il avait contacté et le fonctionnaire iranien qui augmente brusquement ses exigences financières pour délivrer les documents. Husayn s'enfuit alors vers Quetta sans payer sa note d'hôtel.

C'est l'hiver 1993-1994, Mohammad Husayn travaille quelque temps dans les mines de charbon auprès de son *bace kâkâ* (FBS), Mardan Ali. Mohammad Yusuf, un autre *bace kâkâ*, revient alors d'Iran et le convainc de l'accompagner à Dahmarda. Ils passent par Badini (ils ne font pas appel à un *râhbalat*, mais prennent directement contact avec un chauffeur pachtoune qui vient du district de Gelan – adjacent à celui de Jaghori – et qui les emmène de Quetta à Anguri pour 50'000 afs par personne, soit un peu moins de 60 $). Husayn se réconcilie avec son frère Hasan et participe à la construction de la maison familiale. Il reste ainsi une dizaine de mois à Dahmarda avant de retourner à Quetta. Cette fois, il passe par Kandahar, car les conditiond de sécurité se sont améliorées après l'apparition des Taliban (le voyage ne lui coûte plus que 25'000 afs).

A Quetta, il travaille à nouveau dans les mines de charbon auprès de Mardan Ali. Un mois après, il tombe malade (un gros kyste au cou) et décide de repartir en Iran. Il emprunte 20'000 toman à Husayn Bakhsh, qui lui a pardonné ses moqueries, et franchit une énième fois la frontière entre Taftan et Zahedan, toujours clandestinement, avec un passeur baloutche. A

Zahedan, il se rend au bureau du Hezb-e wahdat et y passe deux nuits. Il tente alors le tout pour le tout, va au Terminal et achète un billet pour Mashad. Sans aucun papier, il prend le bus public. Il subit un contrôle, mais on le laisse passer (il joue sur l'aspect spectaculaire de son kyste pour amadouer les militaires). Encouragé par son succès, il continue de la même façon jusqu'à Téhéran où il arrive finalement sans encombre à la fin de l'année 1994. Il se rend auprès de Mohammad Ali, le frère de Mardan Ali, qui l'incorpore dans son équipe d'ouvriers. Il fait soigner son kyste mais connaît un nouveau déboire. En décembre 1995, Mohammad Husayn tombe à la renverse du sixième étage d'un échafaudage. Heureusement, sa chute est amortie par un tas de sable et il s'en tire avec des fractures multiple à la jambe, des problèmes au dos et une blessure ouverte au coude. Bien qu'il n'ait aucun document officiel et qu'il ne soit couvert par aucune assurance sociale, son employeur iranien paie les frais d'hospitalisation. Lors de ses multiples voyages, Mohammad Husayn s'est procuré à une seule reprise une carte de réfugié auprès du Hezb-e wahdat (*kârt-e howyat-e maxsus-e mohâjerin* dit-il, «carte d'identité spéciale pour les réfugiés»), où sont mentionnés son nom, sa date de naissance, la date d'émission de la carte et la période de validité (un an).

Mohammad Husayn et Husayn Bakhsh ont des tempéraments opposés; mais au-delà de cette différences, leurs itinéraires montrent à quel point la conception internationale du réfugié est éloignée de la réalité vécue par les Afghans. Les mouvements de va-et-vient sont incessants, les motivations complexes, les problèmes à résoudre ne sont pas les mêmes en Afghanistan, au Pakistan ou en Iran et les solutions apportées par la population de Jaghori ne reposent guère sur l'aide humanitaire fournie par les organisations internationales et les organisations non gouvernementales. Au cours de leurs migrations, les Hazaras se sont ouverts de nouveaux territoires, ils évoluent dans une spatialité éclatée mais cohérente qui repose à la fois sur des liens de solidarité communautaire très forts et des initiatives individuelles.

Dans le contexte afghan, où toutes les infrastructures (routes, écoles, hôpitaux, etc.) ont souffert de la guerre et où il n'y a pas de débouchés professionnels ni de perspective d'avenir, il devient difficile de faire une différence entre les réfugiés et les travailleurs migrants. Beaucoup d'Afghans venaient au Pakistan où ils se sont procurés des cartes d'identité bien avant la guerre: les mineurs hazaras; les marchands se déplaçant pour vendre et acheter divers produits; les nombreux nomades qui venaient hiverner dans les basses terres du Pakistan (Robinson 1978)[26].

[26] De nombreux groupes tribaux pachtounes sont présents des deux côtés de la frontière.

Se fondant sur la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés et le Protocole de 1967, le droit international distingue les réfugiés et les personnes déplacées de l'intérieur des migrants. Nette approche juridique et normative est nécessaire à l'action des organismes d'aide humanitaire et aux gouvernements des pays d'accueil, mais elle ne correspond guère à l'expérience vécue par la plupart des Afghans et ne permet pas de rendre compte des stratégies et des pratiques sociales.

Des filières migratoires distinctes

Les filières migratoires mises sur pied par les Afghans sont transnationales et se déploient sur des pays éloignés: l'Afghanistan, le Pakistan, l'Iran, l'Arabie saoudite, les Emirats Arabes Unis, le Koweït, mais aussi les pays d'Europe occidentale et orientale, d'Amérique du Nord et l'Australie. Pourtant, on constate une nette séparation entre groupes d'origine, selon des lignes qui ne recoupent que très imparfaitement les divisions ethniques.

Selon ce qui semble être une constante de l'histoire de l'Afghanistan (Canfield 1986: 99), la première ligne de partage se fait selon l'obédience religieuse, les sunnites d'un côté, les chiites de l'autre. A Quetta, les sunnites sont concentrés autour de New Ada, les chiites à Alamdar Road et Saray-e Namak. Au sein de ces grands ensembles pourtant, des bases de regroupement et de coopération plus fines apparaissent selon une logique plus géographique qu'ethnique. Les *mosâfer-xâna* de New Ada sont nombreuses mais regroupent les gens par origine. Les Panjshiris et les Kohistanis fréquentent les mêmes établissements, distincts de ceux des Logaris persanophones, qui se retrouvent côte à côte avec des Pachtounes de même provenance avec lesquels les intermariages ne sont pas rares. Quant aux populations du Nord, elles sont en constante interaction, quelle que soit l'ethnie (même en exil, dans le quotidien, un Pachtoune Ishaqzay de Sar-e Pul pourra avoir plus de contacts avec un ancien voisin Ouzbek qu'avec un Ishaqzay de Kandahar).

La même tendance est perceptible dans le quartier d'Alamdar Road. Il est certes dominé numériquement par les Hazaras, mais on y retrouve aussi des Sayyeds, des Bayats, population originaire des environs de Ghazni, ainsi que de nombreux chiites kandaharis et pakistanais (Gilgitis, Baltis, Pachtounes Turi et Panjabis en particulier). Chaque groupe d'origine a, au moins nominalement, des lieux de cultes distincts, ségrégation qui se retrouve dans les *mosâfer-xâna*. Les gens de Jaghori ne fréquentent pas les mêmes endroits que ceux de

Shahristan. Les Mohammad Khodja de Qarabagh interagissent plus couramment avec les Chahar Dasta de leur district qu'ils ne le font avec des individus de même affiliation tribale mais originaire de Jighatu ou de Nawur.

Dans une *mosâfer-xâna* de Saray-e Namak, je rencontre deux Tajiks qui partagent une chambre avec six Hazaras. Cette mixité (interconfessionnelle et interethnique) est inhabituelle, mais elle illustre le poids des liens locaux. Tous sont originaires du même groupe de hameaux des environs de Ghazni et ont une longue expérience de voisinage. Ils disent ne pas contracter d'unions matrimoniales, mais s'invitent mutuellement aux mariages et partagent le même cimetière en Afghanistan. L'identité tajik n'est pas très marquée, à tel point que certains ont pu parler du «degré zéro de l'ethnie» (Centlivres et Centlivres-Demont 1988a: 47): on trouve ainsi des Tajiks parmi les Pachtounes, parmi les Ouzbeks, et exceptionnellement parmi les Hazaras. Mais dans tous ces cas, le regroupement se fait sur une base régionale: les Tajiks se mélangent avec les autres groupes ethniques de leurs différents lieux d'origine (avec qui ils ont des liens plus effectifs qu'avec des Tajiks de provenance éloignée).

La première séparation est d'ordre religieux: sauf à de rares exceptions, les chiites et les sunnites ne se mélangent pas volontiers. Au-delà de cette polarisation, plus que d'une ségrégation à base ethnique des filières migratoires, on doit donc parler de regroupements locaux. Certes, les destinations sont souvent différentes d'une communauté à l'autre. Les chiites se rendent plus volontiers en Iran que dans les pays à majorité sunnite de la péninsule arabique par exemple. Lorsqu'ils voyagent, les Hazaras aiment à se retrouver entre eux. Mais comme ces filières reposent sur la confiance, on ne coopère vraiment qu'avec des gens avec lesquels les contacts perdurent et dont on connaît l'origine, autrement dit des parents ou des voisins.

Chapitre 7

Les transferts de fonds et de biens

Migration et flux de capitaux

La guerre, non seulement par la situation d'insécurité endémique, mais aussi par l'absence de perspective économique qu'elle induit, a poussé de nombreux Afghans à quitter leur pays. Cela dit, il est parfois difficile de démêler les motivations de chacun à migrer. Après plus de vingt ans, les mouvements migratoires sont très organisés et se font de façon planifiée. Plus qu'une réponse au conflit, les réseaux élaborés par les Afghans semblent être devenus un élément majeur, constitutif même, de leur mode de vie, tant au niveau socioculturel qu'économique. L'un des aspects les plus saisissants de cette migration est l'énorme flux de capitaux qu'elle entraine vers l'Afghanistan.

Le Pakistan est surtout un lieu de transit et de refuge pour les Hazaras. L'Iran, dont ils partagent la religion et la langue, est leur principale destination migratoire. Ils se rendent moins massivement dans les pays arabophones et sunnites du Golfe. Une fois arrivés à destination en Iran ou ailleurs, les migrants doivent résoudre un problème technique pour envoyer l'argent qu'ils parviennent à économiser à leurs familles restées en Afghanistan, où il n'y a pas de banques fonctionnelles dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix. C'est ici qu'intervient le personnage du *hawâladâr*[1], de *hawâla*, terme d'origine arabe qui signifie «transfert, virement» et par extension «lettre de crédit, chèque». Mi-marchand et mi-banquier, c'est le spécialiste des transferts d'argent grâce auxquels l'intense circulation de fonds et de biens entre l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan n'a jamais cessé malgré des salaires relativement bas et des vagues périodiques d'expulsions. L'usage des *hawâla* est ancien mais il a pris une ampleur sans précédent au cours de la guerre. Cet apport de capitaux extérieur constitue un facteur incontournable de l'économie afghane, et plus particulièrement de celle du Hazarajat, trop éloigné des frontières pakistanaises, trop isolé et difficile d'accès pour

[1] Sous l'influence de l'ourdou, on dit aussi *hawâlawâlâ*.

bénéficier d'une aide humanitaire importante. Les Hazaras ont dû compter sur leurs propres ressources pour affronter la pauvreté, la guerre et l'exil. Dans la mesure de leurs moyens et des circonstances, ils y sont parvenus avec une inventivité et une ingéniosité remarquables.

Ces vastes réseaux de transferts de fonds ne permettent pas seulement aux émigrés d'envoyer leurs économies à leurs familles restées en Afghanistan, ils structurent aussi la société transnationale afghane et permettent de reproduire les liens sociaux malgré la dispersion des membres de chaque groupe de solidarité. Leur importance déborde largement de la sphère économique. D'une part, il n'y pas que des échanges marchands (Rist 1998); de l'autre, l'économie n'est pas une sphère séparée, elle est enchâssée dans les institutions sociales (Polanyi 1957). Les transferts de fonds constituent véritablement un fait social total qui touche tous les aspects de la vie des Afghans, que ce soit dans leur pays d'origine ou en contexte migratoire.

Les transferts de fonds et les lettres de crédit

Lors de mon premier séjour de terrain à Quetta en 1993, c'est par hasard au détour d'une conversation que j'apprends l'existence des transferts de fonds vers l'Afghanistan. Peu à peu, au fil des entretiens, je me rends compte que ce phénomène est généralisé parmi toutes les communautés afghanes. C'est grâce à de petites allusions que je saisis qu'il s'agit d'un aspect essentiel de la vie des Afghans. C'est principalement pour envoyer de l'argent chez eux que des dizaines de milliers de Hazaras se rendent au Pakistan ou en Iran et c'est grâce à l'intervention des *hawâladâr* que le travail des émigrés bénéficie au pays. Tellement banal et naturel pour les Hazaras, absolument omniprésent, le processus n'est pourtant pas directement visible à l'observateur externe. Les premières explications fournies par les informateurs sont extrêmement schématiques, tant la chose leur semble aller de soi: on donne de l'argent à un commerçant en Iran et on le récupère en Afghanistan; le commerçant achète des marchandises et les fait transporter jusqu'à sa boutique en Afghanistan, puis il rembourse les familles. Dans certains cas, on utilise un code secret. Quoi de plus simple! Malgré toute leur bonne volonté, les Afghans ne comprennent pas la perplexité de l'ethnologue étranger.

Le principe même du transfert de fonds est connu depuis fort longtemps dans tout le Moyen-Orient. L'usage de lettres de crédit est attesté dès le VIII^{e} siècle dans le monde musulman. A cette époque, même s'ils étaient légalement interdits, l'intérêt et l'usure étaient

couramment pratiqués et il était habituel de prélever une commission de 10 % sur les transactions (Labib 1969: 89-90). Le principe est finalement fort simple:

> A savant who journeys to Spain [from Egypt] takes with him a letter of credit (suftajah), and 5,000 dirhams in cash. Nâsir-i Khusrau received from an acquaintance in Asuan a blank letter of credit addressed to his agent (wakil) in 'Aidhâb, of the following content: "Give Nâsir all that he may demand, obtain a receipt from him and debit the sum to me" (Labib 1969: 89).

Inconnues du droit romain, les lettres de change connaissent une longue évolution en Europe. Introduites par les marchands italiens, leur usage est attesté dans les foires de Champagne au XII^{e} siècle. Il s'agit alors de simples promesses écrites de payer une somme d'argent dans un autre lieu que celui où l'accord est conclu: «Le signataire s'engage en effet à payer dans une autre place au remettant ou à son *nuntius*, c'est-à-dire à son préposé (clause à ordre active), ou à faire payer par un *nuntius* agissant pour lui (clause à ordre passive)» (Pirenne 1963: 85). Cet outil financier joue un rôle essentiel dans la croissance économique et commerciale du continent. La technique s'affine progressivement entre la fin du XIII^{e} et le début du XIV^{e} siècles avant de se généraliser à la fin du XVI^{e} siècle (Roover 1953: 17-18). Dès lors, la lettre de change n'est pas seulement un ordre de paiement, mais «un instrument couplé d'échange et de crédit» (Goody 1999: 79; voir aussi Roover 1953). «En règle générale, le banquier du Moyen Age est à la fois un prêteur et un négociant» (Pirenne 1963: 104). C'est sur ce double principe que reposent toujours les pratiques des Afghans[2].

Voici les protagonistes de l'un des premiers exemples de versement par *hawâla* que j'ai pu recueillir:

(A) Abdullah Jan travaille comme simple ouvrier à Isfahan, il veut envoyer de l'argent à sa famille au Hazarajat (Qarabagh).

(B) Ramazan Ali (mon interlocuteur) fait la navette entre l'Iran et Quetta.

(C) Abdul Jaffar tient une boutique à Qarabagh.

(D) Le *bace mâmâ* (MBS) de Ramazan Ali, Mohammad Taqi, est *hawâladâr* à Qarabagh.

(E) Qodratullah, le frère de Abdullah Jan, vit à Qarabagh. Leurs familles partagent une maison.

[2] Mes données de terrain ont été éclairées par la lecture des travaux de nombreux chercheurs, anthropologues, historiens ou économistes: Appadurai (ed. 1986); Austin et Sugihara (1993); Bayly (1983); Braudel (1979); Chaudhuri (1979); Donnan et Werbner (1991); Goitein (1963; 1964); Goody (1999); Issawi (ed, 1966); Labib (1969); Pérouse de Montclos (2000); Pirenne (1963); de Roover (1937; 1948; 1953); Rudner (1989); Sharma (1993); Tuchscherer (1993); Udovitch (1967; 1970; 1990; ed, 1981). Le rapport d'Eichfeld (1995) a constitué une source d'inspiration particulièrement utile.

(A) confie ses économies à (B) et reçoit en échange une *hawâla* (la moitié d'un billet arraché d'un carnet avec un tampon coupé en deux). (B) confie l'argent à de grands marchands qui ont des licences d'import-export et qui effectuent pour lui un versement bancaire entre l'Iran et le Pakistan. Il conserve l'autre moitié de la *hawâla* et se rend à Quetta. Il fait suivre la *hawâla* à (D), récupère l'argent et la prête à (C), qu'il connaît car il a une boutique dans son village d'origine. (C) achète des marchandises diverses (riz, blé, habits, etc.) et loue un camion pour les faire transporter jusqu'en Afghanistan. Une fois à Qarabagh, (C) réceptionne les marchandises, les vend et rembourse à (D) l'argent confié par (B). A son tour, (D) paie (E). Entre-temps, ce derner a reçu la moitié de la *hawâla* que (A), qui est resté en Iran, avait remis à une connaissance qui retournait à Qarabagh.

Un autre *hawâladâr* de Qarabagh, Sajad, tient une boutique au bazar de Quetta. Il travaille avec ses deux frères, Sakhi, qui est à Isfahan, et Jalal, qui a une boutique au Hazarajat. Sakhi récolte l'argent des travailleurs afghans en Iran avec l'aide de trois partenaires (*šarik*), Ahmad Ali (qui appartient à leur lignage, leurs pères étant *bace kâkâ*: FFBSS), Mohammad Jan (leur *bace amma*: FZS) et Akhtar (leur *bace mâmâ*: MBS). Le fait de se mettre ensemble élargit leur clientèle et donc accroît leur capital. Sakhi téléphone à Sajad pour lui donner les noms des travailleurs et les montants respectifs, puis effectue un virement bancaire de la Bank-e Sepa (Iran) à la Habib Bank (Pakistan). Sajad récupère l'argent à Quetta et achète des marchandises qui approvisionnent sa boutique au Pakistan et celle de son frère en Afghanistan. Par ailleurs, il envoie à Jalal la liste des clients et les montants (il est possible de communiquer par téléphone entre Isfahan et Quetta, mais pas avec Qarabagh). Jalal vend ces marchandises et rembourse les familles des travailleurs. Parallèlement, celles-ci ont été informées de la transaction par des parents ou des voisins qui sont à peine rentrés d'Iran. Cet exemple, légèrement différent du précédent, représente un cas intéressant de plurilocalisation familiale: les trois frères travaillent ensemble d'une façon tout à fait complémentaire, et la fonction économique et marchande de leur dispersion est évidente, alors que leurs femmes et leurs enfants sont restés à Qarabagh.

On voit d'emblée que la *hawâla* n'est pas seulement un instrument de transferts de fonds, mais également de crédit et de change. Dans le premier exemple, les *hawâladâr* prêtent l'argent qui leur est confié à un tiers; dans le second, les *hawâladâr* mettent eux-mêmes sur pied une activité commerciale. Plusieurs cas de figure sont donc possibles, et de nombreux individus travaillent seuls. C'est le cas de Mohsen, 37 ans, de Dawud (Jaghori). Il se rend périodiquement en Iran (Isfahan, Shiraz et Téhéran) pour récolter de l'argent auprès des travailleurs émigrés de son entourage (il s'agit presque exclusivement des gens de Dawud).

Pendant ce temps, la boutique qu'il tient à Jaghori reste fermée. A chaque voyage, il dit prendre contact avec vingt ou trente personnes qui lui remettent en moyenne de 100 à 200 $. En général, il récolte ainsi entre 2000 $ et 6000 $. En Iran, il remet cet argent à des grands marchands. Ils prélèvent une commission de 2,5 %[3]. A Quetta, Mohsen récupère ces tomans et les change en afghanis. Parfois, si les conditions de sécurité du moment le permettent, il emporte cet argent avec lui en Afghanistan et rembourse directement les familles, mais le plus souvent il se procure des marchandises qu'il fait transporter jusqu'à Jaghori.

Le bénéfice de Mohsen provient essentiellement des taux de change. De l'Iran, il téléphone à Quetta pour demander le cours du moment entre toman et afghani. Il fixe ensuite avec son client la somme à rembourser en afghanis à destination, c'est-à-dire à Jaghori: en général, elle est calculée sur le taux du jour à Quetta moins 10 %. Par exemple, le cours du jour est 1 t = 40 afs à Quetta, il s'engage à rembourser la somme de 36 afs par toman à Jaghori. Pour 1000 t encaissé en Iran, Mohsen récupère 975 t à Quetta. Il les change immédiatement en afghanis au taux de 40 et obtient 39'000 afs. Autrement dit, par 1000 t récoltés en Iran, il fait 3000 afs (l'équivalent de 75 t) de bénéfice à l'arrivée, soit 7,5 %.

Voici un exemple de lettre de crédit délivrée par Mohsen:

> Je reconnais, moi le soussigné Mohsen de Dawud, village de Bedak, avoir reçu la somme de cent mille tomans au taux fixé de 36, ce qui fait en afghanis la somme de trois millions six cent mille afghanis, de Monsieur Mahmud, de Dawud, village de Wakilkhel, en bon prêt pour la période d'un mois avec la promesse de rester honnête.
>
> Avec respect, Mohsen, 1375/9/19[4]

Le dit Mahmud va confier le document à une connaissance qui retourne à Jaghori en lui demandant de le remettre à sa famille, dont un membre se présente auprès de Mohsen qui tient un cahier de comptes. Au-delà de sa fonction pratique, la lettre de crédit est donc un véritable symbole – du grec *sumbolon*, «signe de reconnaissance» – qui permet à deux personnes de se reconnaître et contribue ainsi à reproduire le lien social[5].

Il n'y a pas de garantie contre la dévaluation de l'afghani, mais dans son cas, les délais de paiement sont courts (environ un mois). Si les délais sont plus longs, le *hawâladâr* investit l'argent récolté et le fait travailler, par exemple en achetant des marchandises. Il a ainsi une

---

[3] Mohsen exprime ce pourcentage en disant *az yak hazâr bist-o-panj tomân megeran*, «ils prennent 25 toman sur mille».

[4] Voici la transcription persane de ce document:

Eqrâr medâram man banda Mohsen az qawm-e Dâwud qaria-ye Bedak mablağ-e yak lak tomân az qarâr-e sarf 36 mešawad dar afğâni mablağ-e se-o-šaš lak afğâni mešawad az âqâ-ye Mahmud qawm-e Dâwud qaria-ye Wakilxel gerftom ba tawr-e qarz ul-hasana dar moddat-e yak mâh ba eqrâr-e xod sâdeq mebâšim.

Bâ ehterâm, Mohsen, 1375/9/19

[5] Ces considérations sont reprises à la fin du chapitre 8.

source supplémentaire de bénéfice et le taux de change entre tomans et afghanis sera plus favorable au client: ce sera par exemple le taux du jour de Quetta sans soustraction de 10 %. Dans le cas de Mohsen, c'est au travailleur émigré d'évaluer les risques respectifs et de choisir un remboursement rapide ou différé.

On ne donne pas son argent à une personne que l'on ne connaît pas bien: *begâna e'tebâr na mekonan*, «les étrangers ne font pas confiance», me dit un *hawâladâr* pour expliquer qu'il recrute exclusivement ses clients parmi ses connaissances. La seule garantie du client découle de la relation d'interconnaissance: en évoluant au sein d'une sphère où les rencontres futures sont hautement probables, voire inévitables, le *hawâladâr* n'a pas intérêt à escroquer ses clients (voir chapitre 9). Une personne qui s'enfuit avec l'argent de ses proches ruine sa réputation et donc son futur en tant que *hawâladâr*.

Prenons un autre exemple qui va nous permettre de mieux comprendre les aspects proprement comptables des versements de fonds. Latif, un jeune *hawâladâr* originaire de Pashi (Jaghori) installé au bazar de Sang-e Masha, m'explique en détail ses activités et me montre ses documents. Ils sont neuf frères et quatre sœurs (dont une seule est mariée et a quitté la maison familiale): le père est âgé et malade; Hasan, le fils aîné, est à Pashi où il s'occupe des terres; le deuxième, Karim, est *hawâladâr* à Quetta; mon interlocuteur, Latif, est le troisième et il réceptionne les *hawâla* que Karim lui fait parvenir à Sang-e Masha où il s'occupe d'une boutique; le quatrième se nomme Sharif, il tient un atelier à Anguri où il fabrique des bonbons. Les autres frères sont encore enfants. La famille élargie, qui compte une vingtaine de personnes, vit dans une seule maison à Pashi et recueille les bénéfices de l'activité commerciale de Karim et Latif, ainsi que ceux de Sharif. Ils n'ont qu'une seule bourse domestique.

Karim est posté à Quetta. Il n'y a pas de local, mais fréquente les lieux où les activités commerciales des Hazaras sont concentrées: Sar-e Maidani, Alamdar Road et Saray-e Namak. Il récolte les économies de divers travailleurs hazaras à Quetta et achète des marchandises avec cet argent («tout ce dont a besoin l'Afghanistan») et loue les services de transporteurs pachtounes. Il ne traite qu'avec cinq ou six individus, toujours les mêmes, qu'il connaît de longue date et qui sont également originaires de la province de Ghazni, des districts voisins de Gelan et de Moqur. En 1995, le prix du transport est de 9000 afs pour 100 kg. La boutique que tient Latif à Sang-e Masha absorbe une partie des marchandises envoyées, le reste est vendu à divers commerçants d'Anguri, de Sang-e Masha ou d'ailleurs.

En parallèle, Karim remet des *hawâla* à ses clients de Quetta et envoie une liste détaillée à Latif, en précisant le nom du client, son lieu de résidence en Afghanistan et le montant de la

somme à rembourser. Latif recopie cette liste dans un cahier: à la première page, il tient un index avec tous les noms, les lieux et le numéro de la page où le cas est traité. A la page dite, on retrouve le nom, le lieu, le numéro de l'*hawâla* (parfois celle-ci est scotchée), le montant total de la somme confiée (en afghanis) et le détail des remboursements qui se font le plus souvent de façon échelonnée. Une fois toute la somme remboursée, Latif trace la page de façon bien visible. Lorsque quelqu'un se présente, il compare les *hawâla* qu'on lui soumet (dans le cas en question, il s'agit de billets de petit format, déjà imprimés; il suffit de remplir les espaces laissés à cet effet) avec les informations qu'il a reçues de son frère.

Nom	Lieu	N° de l'*hawâla*	Somme reçue (en chiffres)	
			Somme reçue (en lettres)	
Premier versement			Montant	
Deuxième versement			Montant	
Troisième versement			Montant	
			_____	
Versement			Montant total	N^{o} de page

En règle générale, aucune commission n'est prélevée, le bénéfice de Latif et de Karim provient de la vente des marchandises et de la possibilité de jouer avec la fluctuation du taux de change. Voici comme se présente une *hawâla*, telle qu'elle est délivrée par Karim à ses clients à Quetta et soumise comme pièce à Latif à Jaghori[6]:

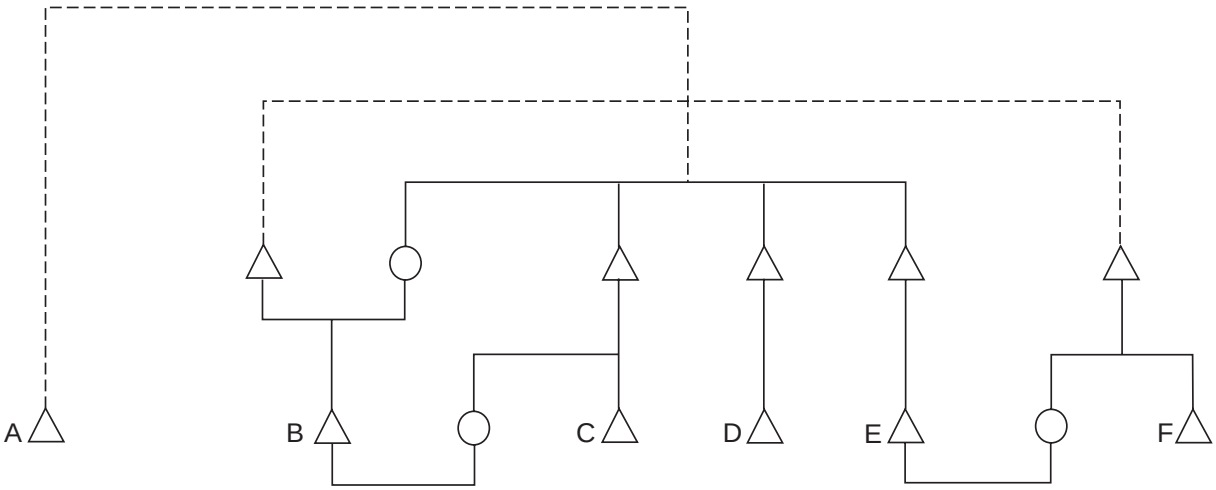
Boutique de Abdul Latif et Abdul Karim	
Adresse: Sang-e Masha Bazar du haut	
Date	
Nom du *hawâladâr*	Fils de
Résidant à	Nom du bénéficiaire
Fils de	Résidence
Montant de la *hawâla* en lettres	Afghanis
Délai de paiement	Date du paiement
Signature	Signature du bénéficiaire

[6] Voici la transcription persane de ce document:
dokân-e Abdul Latif wa Abdul Karim
adres: Sang-e Mâša Bâzâr-e Bâlâ
târix
esm-e hawâladâr *walad-e*
sâkin-e *esm-e gerinda*
walad-e *sukunat*
mablağ-e hawâla ba horuf *afğâni*
mow'id-e pardâxt *târix-e pardâxt*
emza *emza-ye gerinda*

Cet exemple est particulièrement élaboré. Le plus souvent, les *hawâla* ne sont que de simples billets arrachés d'un cahier mentionnant quelques informations (le nom du ou des *hawâladâr*; le nom du client qui a confié son argent; son origine; la date; le montant; le délai de remboursement). Ces documents contiennent en général des codes secrets (*ramz*) qui permettent aux partenaires d'être sûrs de leur authenticité. Parfois, on fait appel à des signes de reconnaissance (*nešâni*) pour prouver l'identité de leur client. Plusieurs techniques non exclusives peuvent être employées: une faute d'orthographe intentionnelle (ainsi Karim et Latif écrivent «mille», *hazar* sans alef et avec un zal, هذر, au lieu de *hazâr* avec alef et ze, هزار); une marque quelconque inscrite à un endroit particulier (par exemple un point camouflé dans la signature du *hawâladâr*); un tampon (*mohr*) ou un billet de banque déchiré en deux avec le numéro d'émission sur chaque moitié (l'une pour le *hawâladâr*, l'autre pour son client, chacun la faisant suivre en Afghanistan par des voies séparées); un objet que le client doit désigner dans la boutique du *hawâladâr* ou une anecdote qu'il doit raconter (voir aussi chapitre 8). Des périphrases sont souvent utilisées: six millions d'afghanis peuvent ainsi être notés «600 kilos de blé». L'utilité de ces moyens reste difficile à établir, car on évolue dans un monde d'interconnaissance. C'est le fait que les différents acteurs se connaissent qui constitue la véritable garantie (voir aussi chapitre 9).

Prenons un dernier exemple au sein du lignage des Dawran de Dahmarda. Mohammad Yusuf, le *bace kâkâ* (FBS) de Mardan Ali, offre un exemple typique des stratégies économiques et sociales d'un marchand itinérant dont les activités de transferts de fonds et de commerce sont indissociablement liées. Il a mis ses capitaux en commun avec Mohammad Jawad, son *xosur-bura* (WB). Ensemble, ils possèdent une boutique au bazar de Dahmarda. Yusuf voyage sans cesse entre Jaghori, Quetta et Téhéran. A Quetta, il loge chez Husayn Bakhsh, son *bace amma* (FZS). Yusuf, Mohammad Jawad et Husayn Bakhsh sont tous membres de la section des Awlad-e Atay du lignage des Dawran, mais leurs relations les plus immédiates passent par les femmes. En avril 1996, lorsque je croise Yusuf à Téhéran (après l'avoir précédemment rencontré à Dahmarda et à Quetta), il loge chez un membre lointain de son lignage, Juma Khan (voir chapitre 5). Il reste plusieurs semaines à Téhéran afin de récolter les économies des gens de Dahmarda, mais il en profite également pour travailler comme simple ouvrier sur un chantier. Juma Khan, qui est chef d'équipe dans une entreprise de construction iranienne, lui a fourni un emploi. Avec l'argent récolté, Yusuf va acheter des chandails et des chemises confectionnés en Iran. Il s'arrange avec un contrebandier baloutche qu'il connaît depuis plusieurs années pour faire passer illégalement ces marchandises au Pakistan. Il les récupère et les vend à Quetta avec un premier bénéfice et achète des produits

alimentaires (farine, blé, huile, sucre, thé…) destinés à sa boutique à Dahmarda. Pour ce trajet, il fait appel aux services d'un chauffeur pachtoune. Avec l'argent obtenu par la vente, il rembourse les familles des migrants qui lui ont remis leurs économies en Iran. Plus jeune et moins expérimenté, Jawad a effectué de longs séjours en Iran et il est peu investi dans les activités commerciales. Outre la part de capital qu'il a fourni, son rôle se limite à tenir la boutique commune lorsqu'il se trouve à Dahmarda. Lorsque les deux partenaires sont absents, leur boutique reste fermée.



A. Juma Khan
B. Husayn Bakhsh
C. Mohammad Husayn
D. Mohammad Ali
E. Mohammad Yusuf
F. Mohammad Jawad

Figure 24. Le réseau migratoire de Mohammad Yusuf

A travers ces exemples, on voit que de nombreux cas de figure sont possibles. Ramazan Ali et Mohammad Taqi ne font pas de commerce eux-mêmes. Ils prêtent l'argent récolté auprès des émigrés hazaras en Iran à des marchands. Karim et Latif, en revanche, bien qu'ils aient une boutique à Jaghori, vendent en gros une partie de leurs produits. D'autres cumulent les différentes fonctions. Mohsen et Yusuf travaillent seuls, ce qui les oblige à se déplacer constamment entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran. A l'opposé, Sakhi, Sajad et Jalal demeurent chacun à un endroit, remarque également valable pour Karim et Latif (dont les activités ne s'étendent pas à l'Iran). Entre les commerçants itinérants et les partenaires commerciaux non mobiles, il existe des cas intermédiaires comme Ramazan Ali et Mohammad Taqi. Ici, seul l'un des deux associés se déplace. Quel que soit leur degré de

mobilité, tous ces personnages jouent sur les différences de valeurs entre monnaies. Dans ce système, transferts de fonds, crédits commerciaux et mécanismes de change sont inextricablement entremêlés.

La plurilocalisation, complétée par les transferts de fonds par *hawâla*, prend des formes spectaculaires parmi les gens originaires du sud du Hazarajat (province de Ghazni: Jaghori, Qarabagh, etc.). Il n'est pas exagéré d'affirmer que toute la population de la région est concernée à un titre ou un autre par ce phénomène.

Les acteurs en présence

Les filières de transferts de fonds mises sur pied par les travailleurs afghans sont certes transnationales, mais elles se fondent sur des rapports de proximité. Parmi la population de Dahmarda, on trouve des simples ouvriers (*kârgar*) mais aussi des spécialistes des transferts d'argent et de biens (*hawâladâr*). Dans les deux cas, qui se recoupent, les réseaux familiaux sont plurilocalisés: les premiers pratiquent une rotation des membres de la famille, chacun allant à tour de rôle à l'étranger à la recherche d'un emploi bien rémunéré dont tout le monde profite; les seconds ont mis sur pied des dispositifs commerciaux constitués par des associés établis en différents lieux. De plus, chacune des deux catégories a besoin de l'autre: les simples travailleurs ont besoin des *hawâladâr* pour faire parvenir leurs économies à leurs familles en Afghanistan, ainsi que pour avoir des produits manufacturés sur place; les *hawâladâr* ont besoin de l'argent des migrants pour avoir à disposition le capital nécessaire à leurs activités économiques.

Parmi les Hazaras, il y a plusieurs catégories de *hawâladâr*:

1) Les petits boutiquiers (*dokândâr*) qui se rendent régulièrement au Pakistan ou en Iran. Géographiquement très mobiles, ils récoltent les économies des émigrés de même origine (il s'agit de relations personnalisées sur une base locale) et achètent des produits qui vont approvisionner leurs boutiques au Hazarajat. Ils s'appuient essentiellement sur des réseaux d'interconnaissance. Comme ils n'ont pas d'associés stables au Pakistan ou en Iran, ils se déplacent constamment entre leur région d'origine (Jaghori ou Qarabagh par exemple), Quetta, Téhéran, Isfahan ou Mashad. Il s'agit vraiment d'un «commerce errant» pour reprendre une expression de l'historien du Moyen Age Henri Pirenne (1963: 79). Dans l'Europe médiévale, les marchands sont d'ailleurs non sans raison nommés «pieds poudreux»

(*pedes pulverosi, piepowders*) en Angleterre (Pirenne 1963: 79). Mohsen et Yusuf correspondent bien à ce modèle.

2) Les commerçants plus importants qui ont des associés (*šarik*) qui tiennent des boutiques en plusieurs endroits où ils sont établis d'une façon fixe. En général, il s'agit de proches parents. D'une part, le fait d'avoir une boutique à Quetta leur permet d'étendre quelque peu leurs réseaux, leur permanence dans un lieu où les gens sont d'origine diverses leur donne la possibilité d'étendre et de diversifier leur clientèle. D'autre part, ils offrent un autre service que le premier type de commerçants, car, comme ils sont déjà sur place, les émigrés n'ont pas besoin d'attendre leur venue pour envoyer de l'argent au Hazarajat. Parce qu'ils ont plusieurs associés établis en divers endroits, ces commerçants n'ont plus besoin de se déplacer constamment. C'est le cas d'Abdul Karim et Abdul Latif.

3) Les grands marchands (*tâjer*, pl. *tujâr*) qui ont des relations d'affaires dans de nombreux pays où ils ont des associés locaux. Leurs réseaux s'internationalisent et leurs activités dépassent le cadre local et parental, ils traitent avec des personnes extérieures au cercle de leurs connaissances. Ils font de l'import-export à grande échelle entre le Pakistan, l'Iran et l'Afghanistan, mais aussi les républiques d'Asie centrale, la péninsule arabique, l'Azerbaïdjan, la Turquie, voire Singapour, la Thaïlande ou l'Indonésie. Ils ont des licences commerciales et des partenaires dans les pays concernés et utilisent tous les moyens de communications modernes. Ils gèrent donc leurs affaires par correspondance et ne se déplacent guère. Une proportion importante des marchands de tapis dans les pays du Golfe (en particulier dans les Emirats Arabes Unis et au Koweït) sont des Afghans. Les transferts de fonds ne sont qu'un aspect, parfois marginal, de leurs activités.

Les deux premières catégories sont parfois les clients de la troisième: un petit commerçant qui fait des *hawâla* entre l'Iran et le Hazarajat peut faire appel à un grand *hawâladâr* pour envoyer de l'argent entre l'Iran et le Pakistan comme nous l'avons vu dans l'exemple de Ramazan Ali. Il est possible d'effectuer un versement d'une banque iranienne à une banque pakistanaise, mais elles sont lentes, pointilleuses et prélèvent des commissions élevées. Les gens préfèrent ne pas passer par une procédure aussi compliquée. Les *hawâladâr* offrent des services discrets plus rapides et moins chers. L'Iran comme le Pakistan exercent toutes sortes de limitations à leurs commerces et certains produits ne peuvent être exportés. Cela pousse paradoxalement de nombreux marchands vers les réseaux informels. Lorsqu'ils s'intéressent aux transactions menées par les simples ouvriers, les grands marchands font appel aux services d'intermédiaires (*dallâl*) pour récolter l'argent. Bien qu'à une échelle modeste, Sajad et ses frères se rapprochent de ce cas de figure.

4) Il existe également des *hawâladâr* purs, qui ne s'occupent que de transferts de fonds et de crédit. Ils ne couvrent néanmoins pas tous les registres de l'activité bancaire: ils prêtent et transfèrent l'argent, mais on ne peut pas le placer en dépôt ni l'investir chez eux. Les deux plus importants et fameux *hawâladâr* hazaras à Quetta ont une boutique sur Alamdar Road. Les deux sont originaires de Jaghori, mais sont venus à Quetta avant le coup d'Etat communiste de 1978. Leur boutique d'étoffes n'est qu'une couverture, car leur activité principale est somme toute illégale. Ils ne font pas d'import-export de marchandises, mais sont exclusivement engagés dans les échanges de *hawâla*. Ils ont cinq partenaires principaux, établis à Ghazni, Tachkent, Mashad, Téhéran et Dubaï. Tous sont Hazaras, mais ils n'entretiennent pas de relation de parenté. Ils ne font guère de bénéfice dans les transactions avec Ghazni, mais y gardent des liens pour rester crédibles face à leurs clients hazaras. En revanche, ils ne traitent pas avec les bazars de Jaghori, comme Anguri ou Sang-e Masha, qui restent le domaine d'activité de prédilection des petits *hawâladâr-dokândâr* des deux premières catégories.

La différence entre la mobilité des petits *hawâladâr-dokândâr* et le partenariat plurilocalisé des marchands plus importants existait au Moyen Age européen. Le commerce errant diminue à mesure que le capitalisme se développe. Les chefs d'entreprise ne peuvent plus se déplacer autant: avec les progrès de l'instruction, un nombre croissant de marchands dirigent leurs négoces par correspondance, le transport devient une branche spécialisée d'activité qui possède son personnel propre. Les marchands ont dès lors des filiales à l'étranger, gérées par des associés ou des «facteurs» (Pirenne 1963: 79-80).

Insistons toutefois sur le fait qu'il s'agit d'idéaux-types, et que le plus souvent, les modèles se recoupent. Je rencontre par exemple Haji Sekandar à Dahmarda en 1995. Il a 28 ans et appartient à l'une des plus riches familles de la vallée (du lignage des Omur). Il est établi à Koweït City depuis 1988. Il a un magasin où il vend des tapis de fabrication industrielle en provenance du Japon et depuis peu un magasin de chaussures. Il exporte également des voitures (Toyota Corolla) de Dubaï vers l'Afghanistan, à travers l'Iran (de Dubaï jusqu'à Abadan ou Bandar Abbas par voie maritime, puis en train jusqu'à la frontière afghane d'Islam Qala). Ses points de vente en Afghanistan sont Kandahar, Ghazni et Herat, mais la plupart de ces voitures finissent au Pakistan.

Il fait également office de *hawâladâr*. Il récolte l'argent des travailleurs à Koweït et l'envoie par versement bancaire à Quetta. Il a un compte à l'International Bank au Koweït et à la Habib Bank au Pakistan. La banque prélève une commission de 1,75 % sur les transactions. A Quetta, il fait acheter des médicaments qui sont transportés jusqu'à Anguri où il possède

une boutique tenue par son *nose kâkâ* (FBSS). Il est également propriétaire d'une petite boutique à Quetta. Il prélève une commission de 1,75 % entre Koweït et Quetta de façon à compenser celle de la banque, mais rien entre Quetta et Anguri. En effet, sa source de bénéfice est ailleurs: c'est son commerce lui-même qui est rendu possible par les capitaux versés par les Hazaras émigrés. Haji Sekandar est un type mixte: c'est un grand marchand, en pleine expansion, mais il reste en contact avec les gens de son village au Hazarajat, où il se rend régulièrement malgré la distance.

On ne peut faire confiance qu'à une personne avec laquelle on a des liens étroits. Les Afghans le répètent sans cesse: *e'tebâr nist*. Pour les marchands comme pour les *hawâladâr*, il est souvent utile et rentable de faire appel à un intermédiaire (*dallâl*); en ce faisant, ils élargissent le cercle de leur clientèle. Souvent, l'intermédiaire est associé de façon étroite au *hawâladâr* (comme pour Sajad et ses cousins); il reçoit alors une part prédéfinie des bénéfices. Dans d'autres cas, l'intermédiaire prélève une commission pour son service; elle se monte en général à 1 % du montant de la transaction, 5 ‰ sur le compte du travailleur et de 5 ‰ sur celui du *hawâladâr*.

D'autres protagonistes peuvent intervenir dans les réseaux de transferts de fonds et de biens, en particulier les changeurs (*sarrâf*). Tous les Afghans se tiennent au courant des taux de change et à l'occasion cherchent à en tirer un bénéfice, en particulier les boutiquiers et les marchands. Il existe toutefois des changeurs spécialisés. Il s'agit d'une population très mouvante. Souvent des boutiquiers de Jaghori viennent passer une saison (par exemple l'hiver) à Quetta comme changeurs avant de retourner en Afghanistan. Ils attendent leur clientèle, regroupés devant les auberges et les boutiques, assis sur les bas-côtés de la route à discuter et à s'échanger les dernières nouvelles. Aucune concurrence n'existe entre eux, car ils savent que les personnes qui veulent changer de l'argent s'adressent en priorité à leurs connaissances.

Les transports de marchandises, indissociables des versements de fonds, se font par camion (*lâri-ye bârbari*, de *lâri*, transposition de l'anglais «lorry», et de *bâr*, «charge»). Il s'agit d'une branche séparée d'activité menée par des spécialistes. En général, l'équipe d'un camion est constituée de trois personnes: le chauffeur (*deriwâr*), l'aide-chauffeur et un assistant (*kelinar*). Différents cas de figure sont possibles: le véhicule peut appartenir au chauffeur lui-même ou, plus souvent, à un parent fortuné ou au groupe de parenté élargie; parfois, le chauffeur est l'employé salarié d'un homme influent (un commandant ou un grand marchand). Entre l'Iran et le Pakistan, les marchandises peuvent circuler soit officiellement (en payant les taxes gouvernementales) soit illégalement en faisant appel aux services des

contrebandiers baloutches qui détiennent un véritable monopole sur la frontière. Entre le Pakistan et l'Afghanistan, le flou le plus total règne; pour éviter les risques de vols et de racket, il est préférable de passer par des transporteurs issus des tribus pachtounes de la zone.

La circulation des marchandises

Les transferts de fonds sont indissociables de la circulation des marchandises. Le commerce afghan, en l'absence de toute production non agricole, est une sorte de système à vases communicants qui découle essentiellement de la variation des prix d'une région à l'autre en fonction des difficultés de transport. Les déplacements sont très longs et les coûts s'en ressentent. Tout le commerce est fondé sur une succession d'achats et de ventes: plus on s'éloigne de la source et plus le prix augmente. Le commerce inofficiel et bilatéral est particulièrement intense avec le Pakistan, mais une part importante des marchandises transitent par l'Iran (World Bank 2001).

Un peu à l'image de l'Afghanistan contemporain, le Moyen Age européen connaît de nombreux péages abusifs sur les routes, autant d'entraves à la circulation et au commerce. Comme les petits ruisseaux qui contournent un rocher ou finissent par l'éroder avec le temps, les routes commerciales se frayent un chemin envers et contre tout, malgré les conditions déplorables de sécurité, la technique insuffisante des moyens de transport, l'organisation défectueuse du régime monétaire (Pirenne 1963: 131). L'offre fut certainement toujours inférieure à la demande à l'origine. Malgré les innombrables droits de péage, les difficultés du transport, il suffisait pour s'enrichir de pousser jusqu'aux régions où l'on pouvait se procurer à bon compte certains produits à exporter et les amener ensuite aux lieux de vente. Les marchands sont pour la plupart des hommes nouveaux qui ont su investir quelques deniers; souvent le capital primitif des marchands est constitué par association: on achète et on affrète les navires en commun (Pirenne 1963: 135-136). La situation d'insécurité oblige en effet les marchands à se regrouper en convois armés: «Plus le voyage était lointain, plus il promettait d'être profitable à une époque où les prix dépendaient surtout de la rareté des biens importés et où cette rareté croissait avec la distance» (Pirenne 1963: 78).

L'Afghanistan est certes le théâtre d'une intense activité, mais il s'agit avant tout d'un commerce de transit ou, pour parler plus crûment, de re-exportation par contrebande. A part la drogue, l'Afghanistan n'exporte guère que quelques tapis (noués et tissés), des peaux, un peu

de laine et de coton et des fruits frais et secs (en particulier du raisin et des mûres). Le Pakistan fournit à l'Afghanistan des produits alimentaires, du tissu, de l'essence, etc.; de l'Iran proviennent des articles en plastique, des objets manufacturés et des habits; en Ouzbékistan et au Turkménistan, on peut se procurer de la ferraille (les camions en provenance de Mazar en sont souvent chargés) et de l'essence; les produits fabriqués au Japon, à Taïwan, à Hong Kong ou dans le sud-est asiatique (appareils photographiques, télévisions, magnétoscopes, chaînes hi-fi, radiocassettes, articles électroménagers, etc.) arrivent directement par avion à Kandahar à partir des Emirats Arabes Unis ou par voies maritime et terrestre. De nombreuses voitures et camionnettes arrivent également en Afghanistan après avoir transité par l'Iran. Elles finissent le plus souvent au Pakistan. Parfaitement située non loin de l'Afghanistan et de l'Iran, Quetta est une plaque tournante du commerce de tapis, qui est largement contrôlé par les réfugiés afghans (toutefois, les Hazaras n'y sont impliqués que de façon secondaire). Les principaux clients sont des commerçants pakistanais installés à Karachi, Lahore ou Islamabad.

A l'instar des routes migratoires, les voies commerciales se modifient constamment en fonction de l'évolution de la situation politico-militaire. En 1993, la route de Kandahar n'est pas empruntée en raison des pillages systématiques commis par les commandants locaux, mais celle de Kaboul est ouverte. En passant par Badini, le commerce est possible bien que cela prenne beaucoup de temps. En 1995 et 1996, la route de Kandahar a été ouverte par les Taliban mais celle de Kaboul fermée par la ligne de front entre ces derniers et les troupes de Massoud. La prise de Hérat par les Taliban en automne 1995 ouvre le commerce entre le Pakistan et l'Asie centrale (poste frontière de Torghundi entre l'Afghanistan et le Turkménistan). L'hostilité entre l'Iran et les Taliban rend en revanche la frontière irano-afghane difficilement franchissable.

Entre 1995 et 1996, Kaboul ne joue pas de rôle central au niveau commercial, la ville étant étranglée par la guerre. A cette époque, les villes les plus importantes sont Mazar-e Sharif et Hérat, où de nombreux marchands sont installés et font du commerce en gros (*omdafruši*) avec les pays voisins. Kandahar et Jalalabad sont également des centres actifs, alors que Ghazni est devenu le carrefour principal entre le Sud (Kandahar et le Pakistan) et le Nord (Mazar), les camions empruntent la route qui passe par le col du Unay puis le Hajigak avant de redescendre la Dara-ye Shekari, puis Doshi, Pul-e Khumri et Mazar.

La différence entre le commerce de transit et les activités des petits *dokândâr-hawâladâr* se voit dans les routes empruntées et les marchandises transportées. Ces derniers foisonnent dans la province de Ghazni. Ils approvisionnent les boutiques qu'ils tiennent dans leurs

villages avec l'argent récolté à l'étranger auprès de leurs parents et voisins. Ils achètent avant tout des denrées alimentaires au Pakistan[7]: blé, riz, farine, huile de cuisson, thé, sucre en poudre et en morceaux, bonbons. D'autres produits manufacturés tiennent également une place importante dans ces réseaux: chaussures, sandales, savates, vêtements, vestes, étoffe, turbans, produit à lessive, shampooing, savon, marmites, tapis de fabrication industrielle, radiocassettes, cassettes, télévisions, etc. Les articles en mélamine et en plastique – assiettes, plats, etc. – et les maillots proviennent plutôt de l'Iran, les verres, théières, lampes à essence de l'ex-URSS. Les bazars de Jaghori sont bien remplis. On y trouve également des piles, des cigarettes, des cahiers et des stylos, des colliers de mariage décorés de billets d'une roupie, des armes et des munitions… Les pharmacies sont très nombreuses et bien fournies[8].

Ainsi, les Hazaras travaillant au Pakistan et en Iran sont à l'origine des fonds utilisés à l'achat de tout ce que l'on trouve sur les étalages des boutiques du Hazarajat, en fait, tout ce dont les habitants de la région ont besoin mais qu'ils ne produisent pas eux-mêmes. En contrepartie, le Hazarajat n'a que peu de choses à offrir comme marchandises. Les amandes sont le seul produit d'exportation de quelque importance. Il s'agit de l'unique culture de rapport, modeste source de liquidité pour les paysans des districts de Jaghori ou de Qarabagh. Les autres produits locaux qui sont commercialisés ne jouent qu'un rôle secondaire, comme le bois de peuplier, les fèves, les pois chiches, le cumin ou le *qrut* (babeurre séché, facile à conserver et à transporter).

La fabrication de tapis reprend peu à peu, le plus souvent induite et soutenue par des ONG. Le Hazarajat produit des feutres et des tapis tissés, mais guère de tapis noués. Ils sont distribués selon des filières particulières et ne constituent qu'un apport économique limité pour la majorité de la population. Quant au *barak*, tissu épais en laine fabriqué traditionnellement au Hazarajat, il a pratiquement disparu de l'usage courant. L'asymétrie des biens importés et exportés est donc spectaculaire. L'équilibre commercial est uniquement maintenu grâce à l'émigration d'une vaste main-d'œuvre.

Les camionneurs hazaras dominent le transport entre Ghazni et Mazar-e Sharif. Ils utilisent le plus souvent des Kamaz, camions militaires tous-terrains de fabrication soviétique. Entre Ghazni, Kandahar et la frontière pakistanaise, ils se font de plus en plus rares et les Pachtounes ont quasiment le monopole du transport. Sur ce tronçon incontournable, les marchands hazaras traitent exclusivement avec des transporteurs pachtounes qu'ils

[7] Pour la composition des produits d'importation à usage domestique et des réexportations, voir le rapport de la Banque mondiale (World Bank 2001: 8).

[8] En été 1996, la même barquette de pastilles pour la gorge coûte 6 rs à Quetta et 4000 afs (un peu plus de 10 rs) à Ghazni, soit une plus-value de 66 %.

connaissent de longue date, soit parce qu'ils sont établis à Quetta, soit parce qu'ils sont originaires de districts proches du Hazarajat (Shah Joy, Gelan, Moqur, Andar en particulier). Dans le premier cas, il s'agit souvent de membres des tribus durrani de la frontière: Achekzay et Nurzay en particulier; dans le second cas, ce sont surtout des Ghilzay: Taraki, Kharuti, Naser, Andar… Lorsqu'ils ne trouvent pas assez de clients par eux-mêmes, les chauffeurs se présentent auprès d'une compagnie de transport, qui fonctionne comme intermédiaire et leur permettent de remplir leurs camions, moyennant une commission de 100 ou 150 rs par client. En fonction de leurs affiliations tribales, les transporteurs ont des territoires qui ne se chevauchent guère (Titus1996, 1997) et il faut le plus souvent changer de véhicule à la frontière.

Mahmad Nur, par exemple, est marchand mais également *hawâladâr* de Qarabagh. Il a deux associés en 1993: Khodanazar, son *mâmâ* (MB), à Isfahan, et Haji Ahmad, le *bace mâmâ* (MBS) de son père, à Ghazni. Ils représentent un cas très pur de plurilocalisation. Il ne fait appel qu'à trois chauffeurs. Ce sont des Kharuti originaires d'une région voisine à la sienne en Afghanistan, il les connaît et traite avec eux depuis le début de la guerre. Mahmad Nur caractérise leurs liens en disant que ces chauffeurs sont des *âšnâ* («connaissances, relations»), mais pas des *dust* («amis»). Mahmad Nur donne une lettre adressée à son associé en Afghanistan au chauffeur et une autre à un ami qui se rend en Afghanistan: elles mentionnent les noms des clients, les montants en question et la liste des marchandises envoyées. Il préfère en effet dédoubler l'envoi d'informations. En 1993, le prix du transport (*kerâya*) se montait en général à 1200 afs ou 30 rs (environ 1,5 $) par *ser* (7 kg) de marchandises. Le calcul se fait donc par unité de poids mais dépend aussi du volume: le prix est moins élevé si la marchandise est dense (car le volume est moindre à égalité de poids). Entre Quetta et le sud du Hazarajat, pour chaque camion, il faut en outre payer des pots-de-vin pour un montant total exorbitant de 200 à 300 $ aux *mujâhedin*. En 1995, les dépenses ont baissé en raison de l'amélioration des conditions de sécurité. Les transporteurs prélèvent alors 20 rs (0,60 $) par *ser* pour les marchandises lourdes et 25 rs (0,75 $) pour les marchandises légères. Le plus souvent, plusieurs commerçants hazaras se mettent ensemble pour louer un camion et le transporteur pachtoune n'est payé qu'à la réception des marchandises. La location peut coûter jusqu'à 500 $ pour un trajet. Avec les Taliban, les péages abusifs ont fortement diminué en 1995 et 1996.

Certains commerçants de Jaghori et de Qarabagh s'approvisionnent également à Hérat ou à Mazar-e Sharif, voire à Ghazni. Prenons le cas de Mohammad Hanif, jeune commerçant originaire de Dahmarda, membre du lignage des Dawlatjam (présenté au chapitre 2). Ils sont

quatre frères: Abdul Hamid (48 ans), étudie à Mashad, alors que les trois autres, Qader Ali (55 ans), Abdul Aziz (38 ans) et Hanif, le plus jeune (32 ans), mènent conjointement leurs activités commerciales. Avec l'aide du fils aîné de Qader Ali, ils s'occupent alternativement de leurs deux boutiques (à Dahmarda et Anguri), avec. Leur père a 78 ans et n'est plus guère actif. Ils vivent tous dans le même *awli* et ont des finances communes: *yak jây poxta mekonim, yak jây nân mexorim*, «nous cuisinons ensemble, nous mangeons ensemble» explique Hanif.

La famille a des terres à Dahmarda, 72 heures de droit d'eau et environ 12 *jerib* (soit guère que 3 *jerib* pour chacun des frères) cultivés par des métayers originaires de Day Chopan, descendants de réfugiés venus à Dahmarda à l'époque d'Abdur Rahman. Elle a également des terres dans la région de Hérat (environ 60 *jerib*), acquises avant la guerre (ils ont parfois dû en interrompre l'exploitation à cause des combats et de la distance).

En fonction de la situation politico-militaire et de la sécurité des routes, Hanif et ses frères s'orientent vers un endroit ou un autre pour s'approvisionner en biens qu'ils vendent dans leurs boutiques à Jaghori. Avant la guerre, son père et ses frères plus âgés se procuraient ces marchandises à l'intérieur de l'Afghanistan, essentiellement à Kaboul. Par la suite, ils ont surtout circulé entre Mazar-e Sharif, Ghazni, Hérat et Kandahar. Depuis l'apparition des Taliban, ils font de plus en plus des affaires à l'extérieur du pays, à Quetta et en Iran (il n'est plus nécessaire de passer par Badini, route qui allongeait considérablement le trajet).

En bref, c'est une famille dynamique qui a su s'enrichir: les trois frères associés ne sont pas vraiment plurilocalisés, mais ils bougent beaucoup pour leurs affaires entre Jaghori, Hérat, Mazar-e Sharif, Quetta et l'Iran. Abdul Aziz va acheter des marchandises à Mazar, il s'agit des produit importés à partir de l'Asie centrale et de fruits. Pour sa part, Mohammad Hanif va régulièrement à Kandahar et à Quetta pour acheter des médicaments et des articles manufacturés ou vendre quelques produits de l'intérieur de l'Afghanistan (des amandes, des fèves et des pois chiches en particulier). Il se procure également des dollars à Quetta que son frère va changer à Mazar en faisant un bénéfice substantiel. Plus rarement, Hanif se rend en Iran pour acheter des châles (š*âl*) et des pulls (*jersi*).

Il peut arriver que Hanif fasse appel à un important *hawâladâr* de Quetta pour envoyer de l'argent en Iran pour ses affaires. Lorsqu'il n'a pas assez de liquide, il se convertit lui-même en *hawâladâr* et collecte les économies des Hazaras qui travaillent à Quetta ou en Iran pour acheter des marchandises. Il ne prend pas de commission et commente en disant que les gens confient leur argent à ceux qui ont de l'honneur (*âbru*) et une bonne réputation (*šorat*).

Hanif m'écrit le texte d'une *hawâla* dans mon carnet de note:

> Ici, Mohammad Hanif a reçu la somme de vingt milles roupies d'Alessandro – date du 1.1.1375 (= 22.3.1996)
> Je dois les lui remettre en date du 10.5.1375 sans faire de troubles
> Avec mes salutations
> Signature[9]

Pour éviter tout usage abusif de ces quelques lignes, il inscrit *bâtel ast* («c'est nul») puis ajoute encore plusieurs «9» en traves de la page: c'est le signe qu'il a convenu avec ses frères pour annuler la validité d'un document («neuf», *noh* en persan, renvoie à «no» en anglais). Normalement, Hanif envoie une lettre séparée avec la liste des noms de toutes les personnes qui lui ont remis de l'argent à son frère: celui-ci compare la *hawâla* du client avec la liste envoyée par Hanif.

Les activités se superposent et que les commerçants, mêmes modestes, ne sont pas spécialisés dans un domaine à l'exclusion des autres. Le souci constant de tous est de diversifier leurs activités, stratégie qui est explicitement vue comme une garantie au cas où la situation se détériorerait brusquement dans une région. Les activités commerciales de Hanif et de ses frères ne s'appuient pas sur une production mais sur un écart de prix. Il s'agit avant tout de marchands qui font de temps à autre appel au système *hawâla* pour élargir leur capital.

A travers ces exemples un immense réseau commercial se dessine. La guerre a fait disparaître toute infrastructure officielle et les marchands ne peuvent plus compter que sur eux-mêmes pour se procurer les articles qu'ils vont ensuite vendre dans leurs boutiques: ils sont obligés de se déplacer et d'aller aux sources mêmes du commerce. Ils doivent bien entendu faire appel à des camionneurs pour transporter leurs marchandises. Hanif traite avant tout avec deux Pachtounes établis à Sheikh Manda (nord de l'agglomération de Quetta, sur la route de Chaman): Haji Mohabat (un Shamulzay du sud de la province de Zabul) et Haji Akhtar (un Naser originaire des environs de Qalat). Ces derniers réunissent les cargaisons de plusieurs boutiquiers et assurent le transport jusqu'à destination.

En cas de vol, Hanif dit qu'il n'y a aucun moyen de récupérer les marchandises; les pertes sont irrémédiables, mais il ne craint pas que les transporteurs pachtounes se les gardent pour les vendre. Ils sont bien connus sur la place et ont pignon sur rue. Leur présence durable à Quetta, où ils ont un garage, représente une garantie suffisante aux yeux de Hanif («eux-mêmes ont une boutique à Quetta, ils ne volent pas!» commente-t-il). D'une part, Hanif

[9] Voici la transcription persane du document:
Injâ neb Mohammad Hanif mablağ-e bist hazâr kaldâr az Sekander gereftom – târix-e 1.1.1375
Târix-e 10.5.1375 dâdani mebâšim kodâm jinjâl nadârim
Wa salâm
Emza

connaît Haji Mohabat et Haji Akhtar depuis longtemps et il entretient une bonne relation avec eux. D'autre part, s'ils ne veulent pas ruiner leur réputation et perdre leur clientèle, ils doivent être honnêtes et fiables. Comme l'interaction est régulière et continue, il n'est pas avantageux de gruger l'autre, la coopération est une stratégie plus rentable à long terme pour les acteurs en présence que la défection.

Nous avons vu que les amandes sont le seul produit de Jaghori à être commercialisé. Leur récolte marque la fin l'année agricole en automne. C'est à ce moment que de nombreux paysans partent à Quetta pour travailler dans les mines de charbon pendant quelques mois. Ils en profitent pour emporter eux-mêmes leurs amandes et les vendre à Kandahar, à Spin Boldak ou à Wesh avec un meilleur bénéfice qu'au bazar d'Anguri ou de Sang-e Masha. En 1995, j'ai eu l'occasion d'accompagner un tel voyage. Un camion a été loué à Jaghori pour le transport d'amandes. Le chauffeur a chargé quelques barils vides: à Wesh, il achètera de l'essence ainsi que du thé pour rentabiliser son voyage de retour. Il vient d'acquérir le camion pour 45'000'000 afs (soit près de 10'000 $). Il encaisse 4000 afs par *ser* de marchandises (0,85 $), 20'000 afs (4,25 $) pour une place à l'intérieur et 12'000 afs (2,55 $) à l'extérieur, sur le pont du camion. Ceux qui acompagnent leurs marchandises ne paient pas leur place.

Une quinzaine de personnes font le voyage, tous sont plus ou moins apparentés selon des lignes multiples. Certains ne vont que jusqu'à Wesh pour y vendre leur récolte d'amandes, mais beaucoup continuent jusqu'à Quetta où ils vont rester pendant tout l'hiver. Parmi les voyageurs, il y a Mardan Ali, Mohammad Hasan, son *bace kâkâ* (FBS), Bostan, le beau-père (*xosur*, HF) de l'une des sœurs de Hasan, Hazrat Ali, le beau-frère (*dâmâd*, ZH) de Hasan, et Khodadad, le jeune fils de Mohammad Reza (qui est à la fois le *xosur-bura*, WB, de Mardan Ali et le *dâmâd*, ZH, de Hasan). Ces deux derniers n'ont pas d'amandes mais vont travailler dans les mines de charbon avec Mardan Ali.

Mardan Ali a quatorze sacs d'amandes et Hasan en a trente, soit environ 980 et 2100 kg respectivement. A Kandahar, les Taliban prélèvent 135 afs par *ser* (soit à peine 4 $ pour le premier et 8,6 $ pour le second). Ils continuent jusqu'à Wesh où le prix d'achat en gros est de 965 rs par 40 kg, ce qui correspond à un peu plus de 24 rs ou 3570 afs par kg. Mardan Ali obtient ainsi près de 24'000 rs (environ 740 $). Avec l'argent obtenu, il fait divers achats pour la boutique que son fils tient à Dahmarda: 900 kg de blé; six sacs de sucre; dix boîtes de 17 kg et vingt boîtes de 5 kg d'huile de cuisson; deux grands sacs de sucre en poudre; quatre caisses de savons iraniens; un ballot de 50 kg de thé. Après ces achats, il ne lui reste que 300 rs (moins de 10 $). Quant à Hasan, il a obtenu 7'500'000 afs (environ 1600 $) de la vente de ses amandes. Avec cet argent, il a acheté quarante-cinq sacs de blé à 90'000 afs. Il a remis

l'argent qui lui restait (3'450'000 afs, soit près de 740 $) à un compagnon qui retourne à Dahmarda. On voit que Mardan Ali (qui travaille au Pakistan) a conduit l'affaire en roupies et Hasan (qui vit en Afghanistan) en afghanis. Bien qu'illettrés, ils jonglent sans difficultés avec les devises et les taux de change.

Dahmarda exporte deux choses, sa main-d'œuvre et ses amandes, et importe toutes sortes de denrées, achetées soit à Quetta, soit à la frontière. Ces achats se font grâce aux bénéfices de la vente des amandes et aux économies des personnes travaillant à l'étranger.

Schéma général du système *hawâla*

Peu à peu, au travers de ces exemples qui allient lettres de crédit, transferts de fonds, mécanismes de change et transport de marchandises, par delà leurs similitudes et leurs divergences, la logique d'ensemble du système *hawâla* se dessine. Les transferts d'argent reposent sur de vastes transactions commerciales qui mettent en relation les figures suivantes:

En Iran: (A) le travailleur émigré: *kârgar*; (B) l'intermédiaire qui récolte l'argent de (A) et le remet à (C): *dallâl*; (C) le *hawâladâr*, tout à la fois homme d'affaires et courtier, qui effectue le transfert d'argent. Au Pakistan: (D) un marchand (*tâjer*) associé à (C), qui récupère l'argent et achète des marchandises (il peut également l'investir dans d'autres activités financières, en particulier s'il fonctionne comme changeur, *sarrâf*, ou comme prêteur). En Afghanistan: (E) le boutiquier (*dokândâr*) récupère les marchandises, qu'il vend dans sa boutique, et rembourse la famille de (A). Celle-ci est informée de la transaction par un migrant qui est à peine rentré d'Iran et à qui (A) a confié la *hawâla* (l'intensité des allers et retours facilite grandement la circulation de l'information).

Tous ces protagonistes occupent des fonctions logiquement distinctes. Dans les faits, (B), (C), (D) et (E) peuvent être la même et unique personne. S'ils sont distincts, (C), (D) et (E) sont inévitablement des proches. Si les liens entre (A) et (C) sont lâches, l'intervention d'un intermédiaire (B) est nécessaire. Plus les sommes en question sont importantes, plus les fonctions tendent à être différenciées. Parfois, (C) collabore avec des marchands iraniens qui pratiquent l'import-export ou avec des contrebandiers baloutches. Dans tous les cas, (D) et (E) font appel aux services d'un Pachtoune pour transporter les marchandises entre Quetta et le Hazarajat.

Parmi les *hawâladâr* hazaras de la province de Ghazni, il y a deux types idéaux qui représentent les pôles d'un continuum et toutes les possibilités intermédiaires existent: (1) le *hawâladâr* travaille seul, il tient une boutique au Hazarajat et effectue régulièrement des tournées au Pakistan et en Iran pour récolter des fonds (pendant ses absences, sa boutique reste fermée); (2) trois associés se partagent les tâches, le premier récolte les fonds en Iran, le deuxième les récupère à Quetta et achète des marchandises[10], le troisième s'occupe de la boutique commune au Hazarajat et rembourse les familles. Ce schéma d'une tri-localisation est assez habituel: Iran-Pakistan-Afghanistan, Quetta fonctionnant comme un relais. Les associés commerciaux sont toujours des proches, mais il ne s'agit pas toujours de frères et ils n'appartiennent pas forcément au même lignage. Il est même possible de distinguer une tendance à privilégier les liens avec des membres de la parenté maternelle, voire avec les alliés. Au sein d'un groupe domestique, on cherche à diversifier les investissements, les frères s'efforcent le plus souvent à dissocier leurs activités économiques et ainsi à répartir les risques. Différents types de stratégies coexistent en fonction des situations particulières.

Le système est déterminé en partie par les infrastructures qui existent ou non: entre l'Iran et le Pakistan, il est possible d'effectuer des versements bancaires, d'envoyer des lettres par la poste ou de téléphoner; entre le Pakistan et l'Afghanistan, il est nécessaire qu'une personne se déplace. Quetta fonctionne donc comme un relais indispensable entre l'Iran et l'Afghanistan[11]. Entre l'Iran et le Pakistan, on utilise les facilités technologiques modernes, et entre le Pakistan et l'Afghanistan, on profite de l'absence de contrôle étatique.

Il existe deux façons de transférer les capitaux entre l'Iran et le Pakistan: soit directement en espèces par versement bancaire, soit sous forme de marchandises franchissant la frontière par contrebande. En revanche, ce sont presque exclusivement des marchandises[12] qui circulent vers l'Afghanistan. A Quetta, qui constitue une étape intermédiaire incontournable, l'argent peut être investi dans diverses affaires, en particulier des transactions entre devises, de façon à tirer profit des variations de taux de change (entre le rial iranien, la roupie pakistanaise et l'afghani, et de façon plus limitée le dollar ou d'autres monnaies). Suivant leur importance et les dimensions de leur clientèle, les *hawâladâr* hazaras peuvent transférer plusieurs milliers de dollars en une fois.

[10] Selon un de mes interlocuteurs, il y aurait une centaine de *hawâladâr* hazaras basés à Quetta, mais il m'a été impossible de vérifier cette information. La mobilité même de cette population rend un tel décompte vain.

[11] Ce facteur explique aussi pourquoi la route migratoire privilégiée passe par Quetta (voir chapitre 6).

[12] Ils ne s'agit pas forcément des mêmes que pour l'étape précédente.

On peut tirer le schéma général suivant[13]:

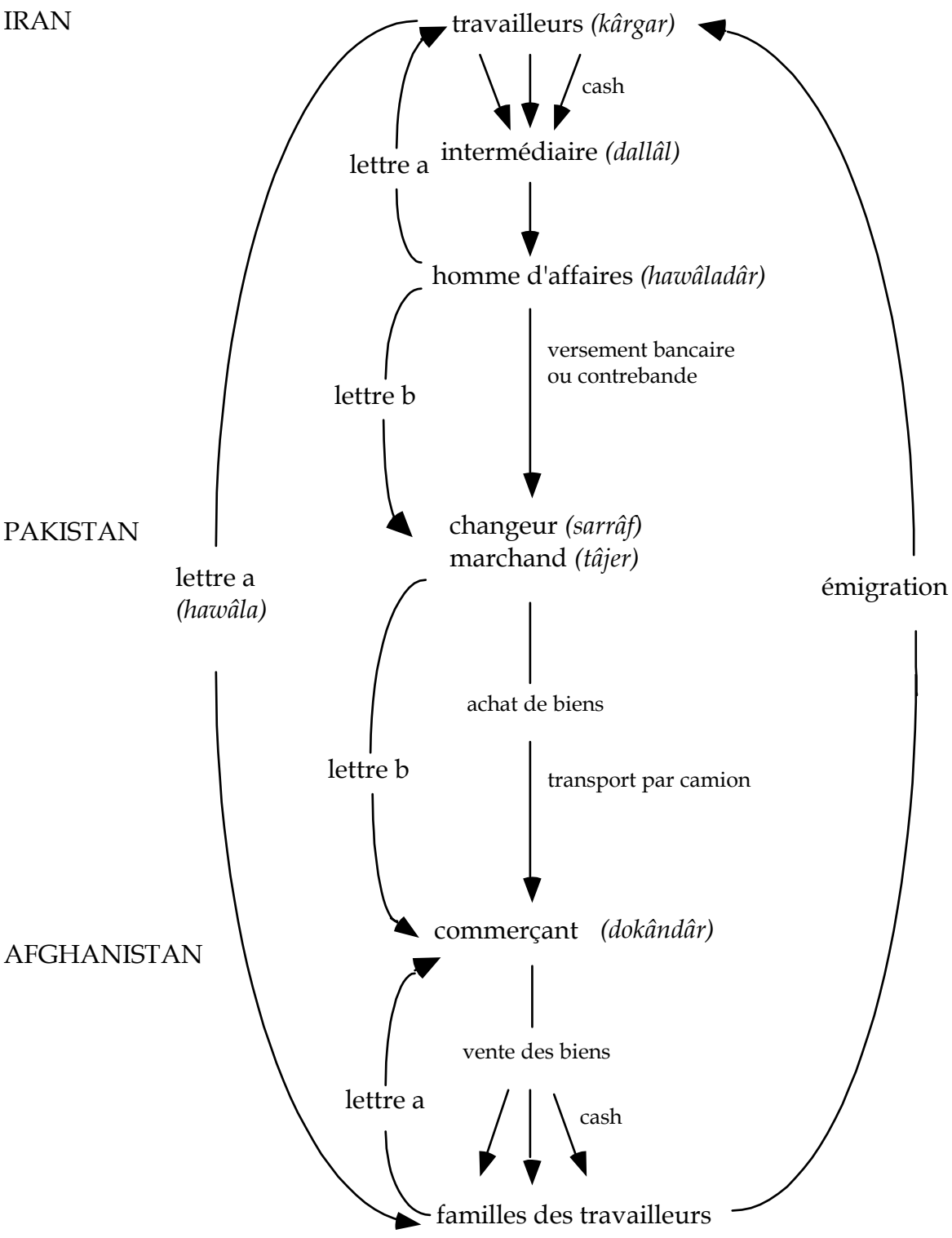


Figure 25. Les transferts de fonds entre l'Iran, le Pakistan et l'Afghanistan

[13] Voir Monsutti (1997a, 2000a).

En règle générale, le *hawâladâr* est à la fois un marchand et un changeur. Néanmoins, certains *hawâladâr* sont des spécialistes des transferts de fonds et du crédit, ils ne s'occupent pas eux-mêmes de commerce de marchandises. On ne peut considérer les *hawâladâr* comme de véritables banquiers, car il n'est pas possible de déposer de l'argent chez eux pour le faire fructifier. Le commerce de l'argent et les opérations de prêts restent assez limités. Les activités bancaires se greffent sur le commerce de marchandises et représentent un moyen d'utiliser des réserves de capitaux.

Lorsque les clients des *hawâladâr* sont des travailleurs, ils leur remettent de l'argent en roupies au Pakistan ou en toman en Iran, et le récupèrent en afghanis en Afghanistan. Dans le sens contraire, certains commerçants afghans veulent faire parvenir de l'argent à l'étranger où ils vont mener quelque affaire. Dans ce système, qui existe entre de nombreux pays, l'argent ne circule pas ou peu.

On peut schématiser ainsi les activités de ces *hawâladâr* purs et le crédit commercial[14]:

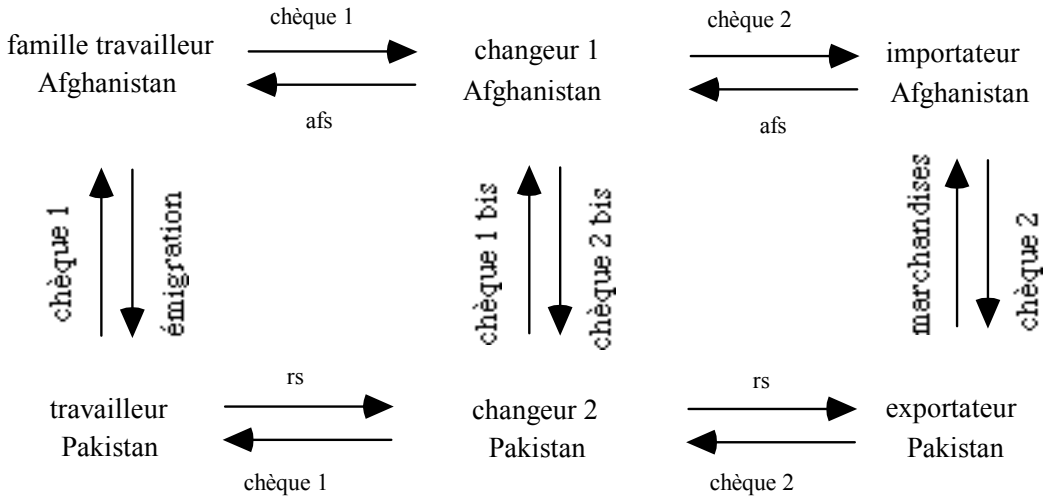


Figure 26. Le système *hawâla* entre l'Afghanistan et le Pakistan

Le système *hawâla* relie entre eux de nombreux autres pays que l'Afghanistan et le Pakistan et peut fonctionner sans que des personnes ne se déplacent. Il repose alors sur le fait que des personnes souhaitent envoyer de l'argent en sens inverse:

[14] Voir aussi le rapport d'Andy Eichfeld (1995) qui propose un schéma légèrement différent.

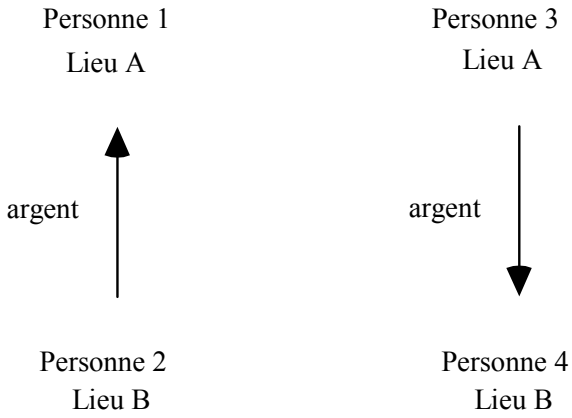


Figure 27. Le problème que résout le système *hawâla*

Le *hawâladâr* est le terme médian, c'est grâce à son intervention que de l'argent peut être envoyée dans les deux sens sans véritablement circuler:

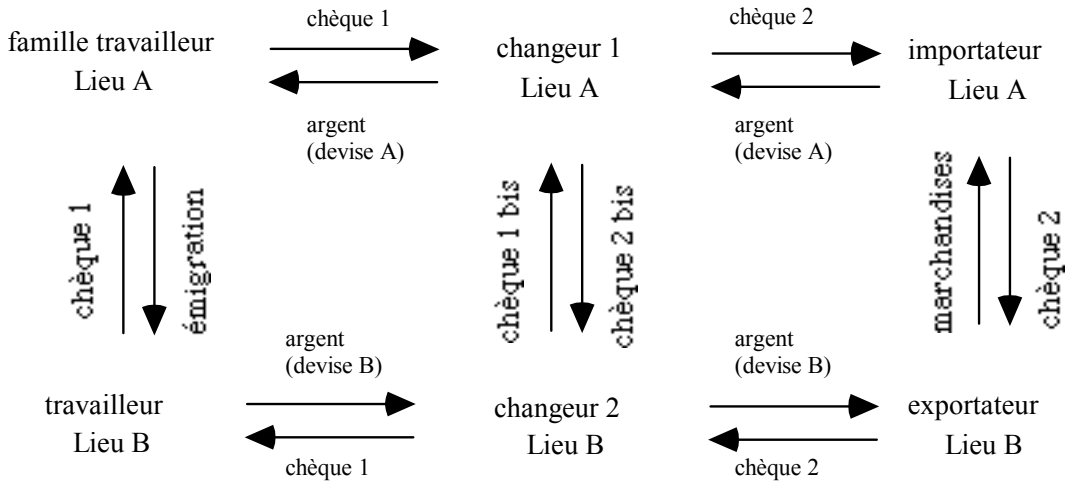


Figure 28. Schéma général du système *hawâla*

Les sources de profit, la comptabilité et les mécanismes de change

En délivrant des lettres de crédit, les *hawâladâr* se constituent un capital grâce auquel ils mènent leurs activités marchandes. Comme nous l'avons vu, ils ont plusieurs sources de profit: (1) une commission (*kamešan*) éventuelle sur la transaction; (2) un jeu sur les taux de

change entre devises; (3) la plus-value des marchandises transportées jusqu'en Afghanistan. Les partenaires se réunissent de temps en temps pour faire les comptes et le bilan de leurs activités, et pour se partager les pertes ou les profits. Il n'y a pas de contrôle strict ni de calcul précis au fur et à mesure des transactions, ce qui suppose une fois de plus qu'une grande confiance unit les associés. Les entrées et les dépenses sont le plus souvent notées sur des feuilles volantes. Les marchands ne tiennent pas une comptabilité détaillée à partie double. Cela ne les a pas empêchés de mettre sur pied des filières financières transnationales particulièrement efficaces[15].

Entre grands *hawâladâr*, les montants versés et reçus tendent à s'équilibrer (voir schéma général du système *hawâla*). Les sommes réellement transférées d'un lieu à l'autre sont sans commune mesure avec la masse des transactions effectuées[16]. Il est d'ailleurs très rare que du numéraire circule pour clôre la comptabilité de partenaires établis en des endroits distants. En 1993 (à une époque où les routes du sud de l'Afghanistan n'étaient pourtant pas sûres), j'ai néanmoins assisté à la réception de huit millions d'afghanis (soit quelque 8000 $) dans une boutique de Quetta. Envoyé de Ghazni, les énormes liasses de billets ont voyagé cachées dans des ballots de coton en paiement d'un convoi de sucre qui a circulé dans le sens contraire. Dans le cas des *hawâladâr* et des *dokândâr* hazaras de la province de Ghazni, les partenaires sont le plus souvent apparentés ou originaires du même lieu en Afghanistan. Sur place, ce sont leurs familles qui absorbent les bénéfices de leurs activités, qui de ce fait n'ont pas besoin d'être redistribués hors du village d'origine.

Le commerce de l'argent est en théorie prohibé. Prélever un intérêt sur une somme prêtée ou investie est illicite. En revanche, les transactions commerciales et financières n'excluent pas le paiement d'une commission fixe. Celle-ci n'est pas assimilée à de l'usure, mais à la juste rétribution d'un service rendu. En règle générale, la commission ne dépasse guère les 5 % de la somme transférée, et tourne le plus souvent autour de 2 ou 3 %. Les Afghans n'en parlent pas de façon abstraite: ils ne disent pas 3 % de commission, mais «pour un lak [i.e. 100'000], ils prennent 3000 rs». Ces montants sont prélevés entre l'Iran et le Pakistan si l'argent passe par les banques (pour compenser les frais bancaires), mais plus rarement entre le Pakistan et l'Afghanistan. Cette pratique est souvent masquée par le recours

[15] Goody (1999) s'en prend à l'idée que la comptabilité à partie double a joué un rôle déterminant dans l'essor de l'économie capitaliste. Des activités financières peuvent se développer à grande échelle sans y faire appel. Pour le Moyen Age européen, les travaux de Pirenne (1963) témoignent également de l'existence d'un commerce à longue distance qui ne reposait pas forcément sur des techniques comptables très élaborées. L'émergence de la comptabilité à partie double est étudiée par Raymond de Roover (1937).

[16] Cela rend particulièrement ardu toute tentative de retracer et de quantifier les transferts de fonds effectués par *hawâla*.

à certaines techniques financières. De très nombreux *hawâladâr* perçoivent une commission indirecte sur le taux de change entre devises. Par exemple, si une personne qui se trouve à Quetta dispose de roupies pakistanaises et veut envoyer de l'argent en Afghanistan, elle s'adresse à un *hawâladâr*. Il pourrait obtenir 135 afs avec 1 rs auprès des changeurs du bazar, mais le *hawâladâr* s'engage à ne lui rembourser que 132 afs à destination. Le client ne peut aller changer lui-même au bazar et remettre directement des afghanis au *hawâladâr*, car ce dernier ne les accepte pas à Quetta (pour mener ses affaires et acheter des marchandises, il a besoin de roupies). Comme nous l'avons déjà noté, plus le délai de remboursement est éloigné, plus le taux est avantageux pour le client. En effet, le *hawâladâr* a plus de temps à disposition pour faire fructifier ce capital par d'autres activités.

A Quetta, plaque tournante de nombreuses affaires, les changeurs pachtounes sont concentrés au Kandahari Bazar, les Hazaras sont établis à Saray-e Namak. Leur activité est potentiellement rentable, elle permet parfois de substantiels profits, mais aussi de retentissantes pertes. Il y a une quarantaine de changeurs à Saray-e Namak. Ils sont installés dans la rue, assis devant les boutiques et discutent en attendant leurs clients. C'est le quartier où se concentrent les *mosâfer-xâna* et les va-et-vient sont constants. L'ambiance de Kandahari Bazar est différente: c'est une grande rue du centre et les changeurs y tiennent des boutiques, les devises acceptées étant exposées sur les devantures; le plus souvent, ils font également du commerce de gros et des ballots encombrent le bas-côté de la route. D'immenses masses de billets circulent et chaque échange permet de marquer la proximité ou la distance entre les protagonistes. Entre intimes, on renonce à compter les liasses de façon ostentatoire; par contraste, dans le cas de simple relation d'affaires, le changeur va demander lui-même à son client de contrôler le montant, opération qui peut prendre plus de dix minutes[17]. Deux techniques existent: soit on glisse les billets entre le majeur et l'index, on les enroule autour de ce dernier et on les fait défiler avec le pouce; soit on tient dans une main la liasse, on en saisit un angle entre le pouce et le majeur de l'autre et on compte les billets avec un rapide mouvement de l'index.

Peut-être parce qu'ils brassent des affaires moins importantes, les changeurs de Saray-e Namak offrent un taux de change moins avantageux[18]. Mais au sein de ces deux ensembles, les cours proposés démontrent une remarquable unité d'une personne à l'autre et l'on ne marchande guère avec les changeurs. Le taux de change du dollar dépend du montant du billet

[17] C'est un moment que je craignais particulièrement, car j'y démontrais une lenteur qui contrastait de façon spectaculaire avec la dextérité de mes interlocuteurs.

[18] Les intéressés expliquent cette différence en affirmant que les changeurs du Kandahari Bazar glissent des faux billets dans les liasses qu'ils délivrent.

et de sa date d'émission: il doit être récent (postérieur à 1992), en bon état et d'une valeur de 100 $ (les billets de 1, 5 ou 10 $ ne soulèvent que des moues méprisantes ou ironiques). Entre une coupure récente de 100 $ et le même montant en billets de 10 $, le taux de change peut varier de 15 %. Les changeurs ne traitent qu'avec le dollar et les monnaies du Moyen-Orient (Pakistan, Afghanistan, Iran, Irak, pays du Golfe...).

Il existe deux types de billets d'afghanis, dit *dawlati* et *dostumi*, soit «du gouvernement» et «de Dostum». Ils sont imprimés en des endroits différents et écoulés par des filières distinctes; bien que semblables, un regard à peine exercé les distingue au premier coup d'œil. La monnaie *dostumi* est peu appréciée sur le marché et son taux de change est moins avantageux; elle est parfois carrément refusée hors des zones contrôlées par le Jumbesh et le Wahdat[19]. Les coupures plus petites (500 afs et moins) datent de l'époque du président Daoud (1973-1978), voire du roi Zaher Shah (1933-1973). En raison de la dévaluation de l'afghani, elles n'ont presque plus de valeur. Contrairement au dollar, le taux est plus avantageux pour les petites coupures d'afghanis que les changeurs ont de la peine à écouler, mais il faudrait un camion dès que la somme est un tant soit peu importante.

Comme pour les commissions, les calculs du cours ne s'expriment pas en disant «1 $ vaut 32 rs», mais «pour 100 $ on reçoit 3200 rs» (et en effet, on n'obtiendrait pas 32 rs avec un seul dollar). D'autre part, les taux entre devises ne sont pas strictement linéaires: on ne peut pas calculer directement le change entre le dollar et l'afghani en connaissant ceux entre le dollar et la roupie et entre la roupie et l'afghani.

Les changeurs gagnent leur vie grâce à la variation des taux, leurs profits proviennent d'une différence entre le prix de vente et d'achat de chaque devise. Admettons qu'un voyageur arrive d'Afghanistan et se procure des roupies au taux de 1 rs pour 150 afs auprès d'un changeur de Quetta. Le lendemain, celui-ci va peut-être acheter 1 rs pour 135 afs à un autre voyageur qui quitte le Pakistan pour l'Afghanistan. Cette différence de 15 afs constitue son bénéfice. Début avril 1996, un changeur de Saray-e Namak, qui possède par ailleurs une boutique à Dahmarda, m'explique qu'il achète les dollars au taux de 36,8 et les vend à celui de 37. Autrement dit, il fait 20 rs de bénéfice par 100 $.

Cela comporte des risques. Nombreux sont ceux qui ont perdu de fortes sommes en misant sur la monnaie irakienne, qui s'est écroulée au moment de la guerre du Golfe (début 1991). La plupart des changeurs de Saray-e Namak sont toutefois trop modestes pour prendre de grands risques. Prenons l'exemple de Mohammad Taher. Il est du lignage des Dawlatjam

[19] *Pul-e dostumi namecala*, «l'argent de Dostum n'est pas acceptée», disent les Afghans.

de Dahmarda. Il a fui l'Afghanistan à la fin de l'année 1995, suite aux violences qui ont divisé son village (voir chapitre 3) avec sa femme et sa fille, qui sont toutes deux malades (sa fille est muette). Il louait une boutique au bazar d'Anguri. Il a tout vendu et est venu à Quetta avec 20 laks afs en poche (environ 450 $). Son jeune frère l'a rejoint quelques mois plus tard, alors que leur père est resté à Dahmarda. A quatre, ils logent dans une pièce à Marriabad pour 800 rs (environ 22 $). Taher pourrait être considéré comme un réfugié, mais établi en ville, parmi les siens, en 1996, il ne sera jamais reconnu comme tel et ne bénéficiera jamais de l'aide du HCR. Ses économies ont été vite dépensées et Taher a dû faire des emprunts: 8000 rs à son *xosur-bura* (WB) qui travaille en Arabie Saoudite et 17'000 rs à son *bace mâmâ* (MBS). Avec cet argent, il paie les soins médicaux de sa femme et de sa fille et a pu se lancer comme changeur à Saray-e Namak. Il dit faire entre 50 et 100 rs de bénéfice par jour en moyenne (entre 1,5 et 3 $). Il remboursera ses dettes à ses parents lorsque sa situation économique se sera améliorée (ils ne lui demandent aucun intérêt et ne lui ont imposé aucun délai de paiement). Comme cela a été souvent remarqué, les Afghans évitent de parler d'intérêt entre partenaires commerciaux et *a fortiori* entre parents (voir par exemple Titus 1999: 18)[20].

Le grand problème est la dévaluation très rapide de l'afghani. Les bénéfices que les hommes d'affaires obtiennent en changeant de l'argent ou en achetant des marchandises ne suffisent pas toujours à compenser cette tendance. Admettons par exemple qu'un changeur achète 1 $ pour 19'500 afs et le revende 20'000 afs. Pour chaque dollar, il fait 500 afs de bénéfice. Mais cet argent se dévalue très rapidement. En raison de la rapidité des transactions, ainsi que du capital modeste dont il dispose, Mohammad Taher me dit pourtant ne pas perdre d'argent malgré la chute constante de l'afghani par rapport au dollar. S'il accumulait des dollars comme valeur refuge, son argent ne serait pas rentable et ne produirait pas de bénéfices.

[20] Pour les les Bédouins Rwala, voir Lancaster (1997: 99).

– *mefrušim*, «nous vendons»

– *mexarim*, «nous achetons»

– *pâ'in âmadan*, «baisser» = *arzân šodan*, «devenir bon marché»

– *bâlâ raftan*, «monter» = *gerân šodan*, «devenir cher»

(I) T_1: 1 rs = 100 afs

T_2: 1 rs = 150 afs

On dira *qeimat-e kaldâr bâlâ'st, qeimat-e afğâni pâ'in ast*, «le prix de la roupie est élevé, le prix de l'afghani est bas», car on obtient moins de roupies avec une somme donnée d'afghanis qu'en T_1. On peut également dire qu'en T_2, par rapport à T_1, *qeimat-e afğâni kam šod, qeimat-e kaldâr ziât šod*, «le prix de l'afghani est descendu, le prix de la roupie est monté».

(II) T_1: 100 afs = 0,7 rs

T_2: 100 afs = 1 rs

Dans ce cas, on dira *afğâni gerântar meša*, «l'afghani renchérit», ou *kaldâr arzântar meša*, «la roupie devient meilleur marché», car on peut obtenir plus de roupies avec 100 afs en T_2 qu'en T_1.

Figure 29. Le vocabulaire des changeurs

En l'absence de toute régulation étatique concernant l'afghani, les changeurs suivent l'activité politique et l'évolution militaire qui ont un effet direct sur les cours. Lorsque la situation offre des perspectives de règlement du conflit, l'afghanis se renforce. Cela s'est produit lorsque les *mujâhedin* ont pris Kaboul en avril 1992. En mars 1995, des doutes existent sur l'avenir des Taliban après leur défaite face à Massoud à Kaboul, mais le marché est favorablement impressionné par leurs capacités de résistance et de contre-attaque. A la fin de l'année 1995, l'afghani se renforce à chaque victoire des Taliban. Les changeurs font les prévisions suivantes: si les Taliban prennent Kaboul, de 1 rs pour 140 afs, le taux va passer à 1 rs pour 100 afs; si c'est le gouvernement de Rabbani qui prend le dessus, il y aura plus d'afghanis sur le marché et sa valeur va baisser (peut-être 1 rs pour 200 afs). Mardan Ali en profite pour faire une bonne affaire. En août 1995, il a acheté les afghanis à Quetta au taux de 166 (1 rs = 166 afs). En octobre, il les revend à Kandahar au taux de 138 (138 afs = 1 rs). Il obtient ainsi un profit considérable: T_1: 1 rs = 166 afs; T_2: 138 afs = 1 rs, autrement dit 166 afs = 1,203 rs. Il a obtenu ainsi plus de 20% de bénéfice.

dates et événements	dollars américains	roupies pakistanaises	afghanis	tomans iraniens
1975 (présidence de Daoud)		1	4	
1989 (retrait soviétique)		1	75	
avril 1992 (prise de Kaboul par la résistance)		1	14	
août 1993 (guerre de factions à Kaboul)	1	19	874	114
novembre 1994 (apparition des Taliban)	1	26	1450	
juillet 1995 (combats au sud de Kaboul)	1	32	5120	
septembre 1995 (prise de Hérat par les Taliban)	1	32	3200	
octobre 1995 (tensions au Hazarajat)	1	33	4390	
février 1996	1	36	7920	414
avril 1996	1	34	10’100	418
juillet 1996	1	38	14’750	
août 1996	1		28’000	
septembre 1996 (ouverture du col du Salang)	1		24’000	
octobre 1996 (prise de Kaboul par les Taliban)	1	46	16’000	
août 1998	1			560
février 2000	1	54	54’000	
avril 2000	1		62’300	
septembre 2001 (attentats terroristes aux USA)	1	66	68’000	
décembre 2001 (reddition des Taliban)	1		23’000	

Figure 30. L’évolution des taux de change (vente)[21]

A la fin de l’été 1996 à Mazar-e Sharif, j’ai assisté à un bras de fer entre les autorités de Dostum et les grands businessmen du Kefayat Market. Les autorités leur reprochaient de provoquer la dévaluation de l’afghani et voulaient imposer le taux de change du dollar à 16’500 afs (le taux du bazar tourne autour de 18’500 afs). Il existait une forte contrebande de dollars entre Mazar et Kaboul. Les grands *hawâladâr* s’en procuraient dans les régions tenues par le gouvernement de Rabbani à un cours plus bas que dans le Nord où ils les revendaient avec des bénéfices mirobolants aux commerçants dont les activités étaient orientées vers l’ex-URSS (et qui avaient besoin d’une monnaie forte pour leurs transactions). Tous cherchaient à se procurer des dollars, soit comme valeur refuge, soit pour traiter avec l’Asie centrale. On en trouvait donc moins sur le marché local, ce qui contribuait à la dévaluation de l’afghani. Pour

[21] La plupart de ces chiffres sont ceux du bazar de Quetta et prennent en considération l’afghani gouvernemental. Il faut noter que les taux entre les différentes monnaies ne sont pas transitifs. Pour simplifier la présentation, j’ai pris le dollar comme référence, car il s’agit d’indiquer une tendance générale.

lutter contre cette tendance, Dostum a fait fermer de nombreuses boutiques, mais a fini par céder.

Le 29 août 1996, l'annonce de l'ouverture du Salang (accord entre le gouvernement Rabbani et la Shura-ye hamahangi) a provoqué une hausse de l'afghani – le dollar est passé de 28'000 afs à 24'000 afs – et une baisse des prix à Kaboul. Le cours de l'afghani est resté plus bas à Mazar qu'à Kaboul, car les billets *dostumi* sont moins prisés que les billets *dawlati*. La prise de la capitale par les Taliban le 26 septembre 1996 a entraîné un nouveau renforcement de l'afghani. Le marché a réagi favorablement à leur victoire qui pouvait amener un règlement militaire au conflit. La différence de cours entre la monnaie *dawlati* (désormais celles des Taliban) et *dostumi* s'est encore creusée.

Très vite pourtant, l'isolement de plus en plus grand des Taliban sur la scène internationale a plongé l'afghani vers les abysses. Ce n'est qu'après l'intervention américaine en automne 2001 puis l'instauration d'une administration intérimaire à Kaboul le 22 décembre de la même année que l'afghani va inverser la tendance.

Les excès et les risques du système

Il y a eu de grands changements au cours de la première moitié des années quatre-vingt-dix dans les modalités de transferts de fonds depuis l'Iran. On peut distinguer plusieurs étapes successives: l'époque des commissions, celle des taux de change et enfin celle des *šerkat* («compagnie»).

1) Dans les années quatre-vingt, les *hawâladâr* établis en Iran prélevaient une commission sur la somme qui leur était confiée (de 3 à 5 %). Suivant le délai de remboursement, la commission était plus ou moins élevée: si l'émigré voulait que sa famille récupère rapidement l'argent, il payait une commission importante; plus il était prêt à attendre, plus la commission diminuait, car le *hawâladâr* pouvait faire fructifier la somme qu'il s'était vu confier. Le taux de change entre la monnaie d'origine et la monnaie finale (toman et afghani en général) était fixé d'avance, de façon stable.

2) Progressivement, les *hawâladâr* ont commencé à jouer sur les taux de change: plus on leur laissait de temps pour rembourser, plus le taux était avantageux pour le client (toujours entre toman et afghanis). S'ils recevaient par exemple la somme de 100'000 toman valant

16’000 afs au taux du moment, ils pouvaient s’engager à rembourser 18’000 afs après une année, voir 24’000 après trois ans.

3) Ce système s’est étendu et de véritables sociétés ont vu le jour. Souvent elles ont été établies par des hommes d’affaires qui s’étaient enfuis de Kaboul entre 1989 et 1992 et s’étaient installés dans la République islamique où ils s’étaient associés à des Iraniens. Les *hawâladâr* collectaient de l’argent auprès de parents, de voisins, de connaissances et le remettaient à ces sociétés qui faisaient de l’import-export sur une échelle plus large et qui se chargaient du transfert vers l’Afghanistan. Le travailleur émigré donnait par exemple 100’000 toman au *hawâladâr*, celui-ci lui promettait 16’000 afs. Le *hawâladâr* remettait la somme à la société qui s’engageait à lui rembourser 18’000 afs.

Ce système, fondé sur une croissance économique constante, s’est rapidement emballé avant de s’écrouler. Tout d’abord, plusieurs scandales financiers ont ébranlé l’Iran en rompant la confiance des investisseurs (Adelkhah 1998: 81-116, 1999). Ensuite, en 1993, les autorités iraniennes ont entrepris une réforme monnétaire. Après une période de flottement et de nombreuses maladresses, elles ont dû faire marche arrière (Farzin 1995). Cela a néanmoins eu une incidence sur les transferts de fonds et les hommes d’affaires hésitent de plus en plus à jouer sur l’évolution des taux de change. Finalement, la dévaluation constante de l’afghani à partir de cette période a causé la banqueroute de nombreux commerçants qui n’ont plus été capables de rembourser les simples travailleurs qui leur avaient confié de l’argent en Iran.

Dans un tel contexte troublé, on s’est dès lors retrouvé avec le système de départ (point 1), dans lequel les *hawâladâr* prélèvent une commission définie d’avance, cas de figure qui a toujours prévalu entre Quetta et le Hazarajat.

Plus la distance sociale entre les protagonistes est grande, plus les risques de malversations sont élevés. Pourtant, même les relations de parenté n’offrent pas une garantie absolue contre les fraudes, comme a pu le constater à ses dépends Alidad, jeune ouvrier de Dahmarda qui travaillait à Téhéran. En 1995, il a remis 50’000 toman à un membre de son lignage (Basmanay), Abdul Khadim. Celui-ci tenait une boutique à Jaghori et fonctionnait comme *hawâladâr*, mais il a disparu en Amérique du Nord avec l’argent récolté. Depuis, Alidad fait exclusivement appel à son *bace kâkâ* (FBS) pour envoyer de l’argent à sa famille. Une fois de retour à Jaghori, il a l’intention d’aller demander des comptes à Abdul Khalil, le frère de Abdul Khadim. Parce qu’il connaît l’emplacement de la maison et des terres familiales de la personne qui l’a volé, Alidad espère récupérer son dû auprès des parents de ce dernier.

L'expression si courante parmi les Afghans, *e'tebâr nist*, «il n'y a pas de confiance», n'est donc pas sans fondement. Les abus existent bel et bien, même entre proches. La garantie du client est qu'en traitant dans son monde d'interconnaissance, une sphère où les rencontres futures sont hautement probables, voire inévitables, le *hawâladâr* n'a pas intérêt à faire défection. Une personne qui s'enfuit avec l'argent de ses proches ruine sa réputation et donc son avenir en tant que *hawâladâr*: *barâye yak bar ast, barâye âyenda nist*, «ça va pour une fois, mais pas pour le futur» me dit Alidad en parlant de Abdul Khadim qui s'est définitivement coupé de son milieu social (il risquerait sa vie en retournant à Quetta ou à Dahmarda).

Faut-il préférer les petits *hawâladâr* originaires du même village que soi ou les grands marchands connectés à des réseaux internationaux pour transférer ses économies ? Dans les deux cas, il se peut que l'argent ne parvienne pas à destination. Si la famille d'un *hawâladâr* qui fait passer des biens par contrebande d'Iran au Pakistan puis en Afghanistan est établie et possède des terres dans un endroit connu au Hazarajat, cela rassure: sauf cas exceptionnel, il ne va pas disparaître dans la nature. Il est proche de son client, mais les dangers sont nombreux: les marchandises peuvent être interceptées par des brigands ou saisies par les autorités. Les dangers proviennent du caractère clandestin et illégal du réseau, mais – malgré le cas évoqué ci-dessus – les risques d'escroquerie sont faibles. Les grands hommes d'affaires ont quant à eux des autorisations légales et des relations d'affaires dans les différents pays. Disposant de réserves financières plus importantes, ils peuvent proposer des délais de paiement plus souples. Cependant, les risques financiers sont plus élevés, le lien social est plus faible et la probabilité d'abus augmente.

L'économie domestique et le partenariat commercial

L'économie domestique et le partenariat commercial s'entremêlent bien souvent dans la société afghane. Pourtant, ils sont conceptuellement distincts et il est essentiel de ne pas les confondre. La coopération sociale et économique peut prendre de nombreuses formes, de l'indivision domestique à l'association marchande limitée, d'une simple entraide à la mise en commun du capital[22]. Selon les intérêts de chacun et les circonstances, les accords sont

[22] Voir Goody (1999: 84-90) sur la notion de partenariat.

interrompus ou modifiés. On peut ainsi distinguer deux tendances dans les stratégies commerciales et économiques:

1) Une famille très intégrée, exploitant ses biens sous le régime de l'indivision, peut réunir plusieurs générations avec un chef reconnu, le grand-père, le père ou l'un des frères (il ne s'agit pas forcément de l'aîné, mais du plus capable; il y a parfois une répartition des tâches, l'un s'occupe de la représentation extérieure, politique, et un autre des questions économiques). Dans un tel cas, c'est au sein de l'unité domestique que sont planifiées les stratégies migratoires et économiques; bien souvent, les membres de la famille sont également des partenaires commerciaux.

2) Les associés commerciaux sont des proches, sans être membres de la même unité domestique ou du même lignage. Les relations par les femmes sont alors privilégiées, que ce soit au sein du *mâmâxel* (le lignage de l'oncle maternel, c'est-à-dire de la mère) ou de la parenté de sa femme (*xeš*). D'une part, il y a moins d'enjeux et de sources de conflits avec des parents maternels ou des parents par alliance voire avec des voisins; d'autre part, la proximité est suffisamment grande pour qu'un rapport de confiance se développe. Dans un tel cas, on s'associe au gré des circonstances en partageant les risques financiers inhérents à toute entreprise commerciale. Les tensions ne débouchent pas sur de graves conflits, car il est relativement aisé de se diviser le capital mis en commun et les bénéfices. C'est pourquoi, bien souvent, des frères appartenant à la même unité domestique préfèrent se répartir les tâches: certains s'occupent des terres, d'autres font du commerce, d'autres encore partent travailler ou étudier en Iran... Diversifier les activités économiques (comme d'ailleurs les affiliations politiques) constitue une garantie pour la famille.

Nombreux sont les petits commerçants qui s'associent tout en gardant des comptabilités séparées (c'est également le cas des *râhbalat*). Cela offre divers avantages: on gagne du temps, puisque l'un des associés va en Iran pendant que l'autre achète des marchandises à Quetta par exemple; on élargit sa clientèle potentielle (chaque partenaire attirant les membres de son entourage); on s'associe afin d'élargir son capital et de répartir les risques financiers. La confiance est une composante indispensable d'une telle relation, mais elle peut avoir des sources multiples: parenté, voisinage, amitié, mais aussi un intérêt commun et un apport réciproque.

Le partenariat commercial se distingue donc de l'économie domestique, car seuls les descendants mâles d'un ancêtre masculin, leurs conjointes et les descendantes non mariées vivent sous le même toit. Dans ce cadre, toutes les figures sont cependant possibles, cela dépend des stratégies adoptées, des préférences et des affinités personnelles de chacun.

L'héritage familial peut être partagé alors que le père est encore en vie, ou rester indivis même après que le père voire le grand-père est décédé. Le plus souvent, tant que leur père est vivant, un groupe de frères, mêmes mariés, conservent une bourse commune et ne se partagent pas les biens immobiliers. Néanmoins, de nombreux cas ne se conforment pas à ce modèle. Il faut rendre compte de ces situations en termes de stratégies et de négociations, d'intérêts et de conflits, autrement dit par la raison pratique et non par l'application de règles contraignantes.

Tant que leurs intérêts ne sont pas en conflit, des frères hésitent à se séparer économiquement aussi longtemps que leur père est vivant, mais les exceptions ne sont pas rares. Par exemple, Mardan Ali a demandé sa part et s'est séparé de son père et de ses deux frères. Il est certes perçu comme un *free rider* critiqué pour son manque de solidarité envers ses proches, mais il est respecté pour son esprit d'entreprise et son dynamisme. Il est difficile de distinguer des règles dans la multiplicité des pratiques, celles qui sont énoncées par les intéressés eux-mêmes fournissent certes une légitimation officielle, mais comme l'écrit Pierre Bourdieu: «L'ethnologie gagnerait sans doute à se donner pour règle de tenir pour vrai que l'on n'obéit à la règle (lorsqu'elle existe en tant que telle) que dans la mesure où l'intérêt à lui obéir l'emporte de manière significative sur l'intérêt à lui désobéir» (1972: 90)[23].

Prenons d'autres exemples pour illustrer ces propos. Abdul Rauf est de Dahmarda où il a une boutique. Il appartient au lignage Dawran et a deux frères plus jeunes. Ils ont préféré ne pas s'associer en affaires et se consacrent à des activités distinctes. L'aîné commerce, le deuxième s'occupe des terres familiales et le dernier travaille comme simple ouvrier à Téhéran (où il a été accueilli et introduit dans un premier temps par le précédent qui se trouvait déjà sur place). En hiver, Abdul Rauf va passer quelques mois à Quetta, période pendant laquelle sa boutique reste fermée. Il lui arrive aussi d'y aller pour de courtes périodes en été. Il loge alors soit chez son oncle paternel (FBS), soit chez sa sœur. Il achète des marchandises à Quetta et les envoie au Hazarajat.

Il s'est associé à Reza Ali, son *bace mâmâ* (MBS). Ce dernier est en Arabie saoudite depuis deux ans; il y travaille comme boulanger. Tous les quatre ou cinq mois, il envoie ses économies. En mettant en commun leur argent, Abdul Rauf et Reza Ali augmentent leur capital et élargissent leurs possibilités économiques et commerciales. C'est Abdul Rauf qui fournit l'essentiel du travail, mais sans l'apport de Reza Ali, son capital serait insuffisant. Il s'est associé à ce dernier plutôt qu'à un autre membre de sa famille, car ils ont une bonne

[23] D'une façon générale sur ces questions, voir Bourdieu, «La parenté comme représentation et comme volonté» (1972: 71-151), ainsi que la nouvelle version: «Les usages sociaux de la parenté» (1980: 271-331).

complicité. Lorsqu'il est à Quetta, ils se téléphonent environ une fois par mois, sinon, ils s'écrivent une dizaine de lettres par année. Abdul Rauf a pris un partenaire commercial au sein du lignage de sa mère, de sa parenté pratique, et non au sein de son groupe domestique, de son patrilignage ou de sa parenté officielle.

En 1995, je rencontre Juma Ali dans une auberge de Saray-e Namak. C'est un Chahar Dasta originaire de Tamaki (district de Qarabagh). Il a 42 ans, deux fils et trois filles. Les terres familiales, dont s'occupe son frère aîné, ne produisent que cinq cent *ser* de blé, soit 3550 kg). Pour avoir une autre source de revenu, Juma Ali se consacre donc au commerce. Il a apporté du cumin (*zira*). Dans cette entreprise, il s'est associé à son ami Mahmad Nur, déjà mentionné dans ce chapitre. Ils sont confrontés à deux problèmes. La roupie pakistanaise est très basse; il serait trop défavorable d'acheter des afghanis avec les roupies pakistanaises obtenues par la vente du cumin (au lieu d'obtenir 148 afs avec 1 rs selon le taux de change du jour, ils espèrent obtenir 170 afs). En outre, des tensions politiques graves bloquent les transactions commerciales à Karachi, d'où le cumin devrait être exporté en Inde. Ils devront attendre plusieurs mois avant de vendre le cumin avec un bénéfice suffisant. Avec l'argent obtenu, ils acheteront de l'huile de cuisson, de la farine, du riz et du sucre.

Pour ses activités commerciales, Juma Ali vient une ou deux fois par année à Quetta; il va aussi deux à trois fois à Mazar-e Sharif. Juma Ali et Mahmad Nur se déplacent et transportent leurs marchandises avec d'autres commerçants originaires de la même région qu'eux, comme Gulistan, Mohammad Khoja originaire de Merak (district de Qarabagh). Ils mènent en parallèle leurs transactions. Cela semble les rassurer, constituer une sorte de garantie en cas d'adversité. A Quetta, ils se sont associés avec un groupe de huit ou neuf commerçants hazaras originaires de Qarabagh pour louer à l'année une chambre dans une auberge. Il y a toujours deux ou trois individus sur place qui se partagent les frais de nourriture.

Gulistan vit avec ses deux frères et deux *bace kâkâ* (FBS) qui sont également ses *bace xâla* (MZS)[24] à Qarabagh. Ils ont préféré conserver une unité domestique intégrée depuis la mort de leur grand-père. Gulistan fait des allers et retours entre Ghazni, Quetta et Mazar-e Sharif. Jadis associé à Mahmad Nur, avec lequel il est resté ami, il travaille depuis 1995 avec Ahmad Ali, qui est tout à la fois son *bace kâkâ*, son *bace xâla* et son *dâmâd* (ZH). Ce dernier tient leur boutique à Ghazni. Le frère aîné de Gulistan est en Iran, alors que le deuxième frère

[24] Autrement dit, à la génération précédente, deux frères ont épousé deux sœurs.

s'occupe des terres indivises de la famille à Qarabagh (20 *jerib*), qui produisent vingt-deux *xarwâr*[25] de blé (soit environ 12'616 kg).

En dehors du cercle de la parenté et du voisinage, il existe de nombreux types d'accords financiers flexibles, souvent limités dans le temps. On peut remettre un tapis à un vendeur par exemple en précisant la somme que l'on veut obtenir. Si le commerçant le vend plus cher, il conserve la différence qui constitue son bénéfice. Son avantage est de se constituer un fond de commerce sans avoir à investir, celui du propriétaire du tapis est de ne pas à se soucier de la vente et de pouvoir vaquer à d'autres occupations. Pour la location des surfaces commerciales (boutiques, auberges, bureaux), le *sarqolfi* est un accord très courant: au départ, le locataire paie une forte somme au propriétaire puis un loyer mensuel très faible. Il ne peut être expulsé et il peut revendre ses droits (le suivant doit bien entendu continuer à s'acquitter du loyer mensuel). Quant au propriétaire, il obtient un capital intéressant qu'il peut réinvestir sans perdre ses droits sur le bien immobilier.

Un modèle de partenariat commercial en usage parmi les Hazaras est la *commenda* ou sociétés en commandite, pratique avérée depuis de nombreux siècles dans tout l'espace qui va de la Méditerranée au subcontinent indien. Surtout à partir du IX^{e} siècle, ce type d'association était courant, sur le modèle du Prophète Mohammad et de sa femme Khadidja:

> The principle of *commenda* was that within the association the partners were equal, and one furnished the capital while the other managed the business […] The *commenda* was intended to be a form of capital investment wherein the profits were distributed according to what the partners had agreed upon. Here we have a capitalistic calculation of accounts. The original capital invested is compared with the final sum and the surplus is marked profit to be distributed (Labib 1969: 91).

En Europe, la *commenda* est introduite par les cités marchandes italiennes. Elle apparaît dès le X^{e} siècle à Venise, qui l'emprunte aux pratiques du droit coutumier du monde byzantin (Pirenne 1963: 15). Les *commenda* sont basées sur une séparation entre le capital et le travail. Elles ont joué un rôle déterminant dans l'essor économique, tant de l'Europe que du Moyen-Orient comme l'attestent les travaux de nombreux historiens (Pirenne 1969; de Roover 1948; etc.). Sous la République islamique d'Iran, elles ont connu un développement et une institutionnalisation sans précédent avant d'être interdites en 1990 (Adelkhah 1998: 81-116). Voici comment le définit Fariba Adelkhah:

> Ce contrat [de type mozârebeh] consiste de façon schématique en un accord entre deux personnes dont l'une, le mâlek, est détentrice d'un capital monétaire et l'autre, le mozâreb, de certaines capacités de travail. Le mozâreb s'engage à mener des activités commerciales

[25] 1 *xarwâr* = 80 *ser*, soit un peu plus de 570 kg.

> (tejârat) grâce aux moyens financiers du mâlek, et ce à l'exclusion de toute autre activité économique ou sociale. Sous peine de nullité du contrat, le partage des bénéfices doit être fixé au préalable sur la base de: 1/2-1/2 ou 1/3-2/3 ou 1/4-3/4, etc. […] le mozâreb ne peut être responsable de la perte du capital, sauf si le contrat comporte une clause précise prévoyant le dédommagement du mâlek par le mozâreb (1998: 86).

Plus modestement, de façon moins formelle, ce type d'association joue un rôle économique majeur parmi les Hazaras qui la nomment *mozârebat*. L'accord existe le plus souvent entre des proches, par exemple un homme riche et son jeune neveu. En général, les bénéfices sont partagés moitié-moitié. C'est une façon d'investir son argent de façon rentable tout en contournant l'interdit du prêt à intérêt. La formule consacrée pour désigner le prêt sans intérêt, est *qarz ul-hasana*, littéralement «bon prêt» (Adelkhah 1998: 87; Center for Afghanistan Studies 1993: 297). En effet, l'islam, à l'instar de l'Eglise catholique au Moyen Age, interdit l'usure, comme en témoignet les travaux de l'historien Henri Pirenne (Pirenne 1963: 11, 23)[26].

La pratique de l'usure est pourtant courante en Occident au XII^{e} siècle (Pirenne 1963: 100). Le crédit commercial et les sociétés en *commenda* sont florissantes en Italie à cette époque. Parallèlement, les lettres de crédit sont d'un usage courant à cette même époque. Ainsi, le renouveau commercial que connaît l'Europe aux XI^{e} et XII^{e} siècles s'accompagne du développement du commerce de l'argent, essentiellement d'opérations de prêts. Comme pour le système *hawâla*, les activités bancaires se greffent sur le commerce de marchandises, et représentent un moyen d'utiliser des réserves de capitaux.

On imagine différentes stratégies pour masquer le recours à l'usure:

> Habituellement l'emprunteur s'obligeait à payer à l'échéance une somme supérieure à celle qu'il avait réellement touchée; la différence constituait l'intérêt. Dans les prêt «à manaie» (*ad manaium*), […] [il] devait être entendu que le prêteur ne s'acquitterait pas au jour fixé, si bien que la perception de l'usure se couvrait ici du masque d'une pénalité pour retard. En général, le taux de l'intérêt oscillait de 10 à 16 %. Il arrive qu'il descende à 5 % et monte parfois à 24 % et même au-delà. Le risque plus ou moins grand que comportait la créance exerçait naturellement son influence sur le chiffre stipulé (Pirenne 1963: 107).

Une autre façon de cacher l'usure était d'emprunter une somme donnée à un prix supérieur, le taux étant habituellement d'environ 10 % (Pirenne 1963: 108-109). Il est impossible de faire respecter à sa lettre l'interdiction du prêt à intérêt. Elle a plus gêné qu'empêché l'usure. Finalement, devant la généralisation de la pratique, l'Eglise a pris

[26] Au XVI^{e} siècle, Calvin distingue quant à lui le prêt pour la consummation, qui est interdit, et l'investissement dans les grandes expéditions marchandes, qui peut être rémunéré proportionnellement au profit de l'entreprise (je remercie Gilbert Rist pour ces informations).

conscience que le crédit était une pratique nécessaire au développement du commerce et a cherché des expédients théologiques: le dédommagement, en d'autres termes l'intérêt, a été justifié par le fait que toute avance d'argent entraîne une perte éventuelle, un manque à gagner, ou un risque pour le capital (Pirenne 1963: 114-115).

Les exemples évoqués illustrent la répartition des tâches au sein des familles, une diversification des activités économiques appuyée sur une dispersion géographique. Etre associé dans les affaires implique un rapport de confiance et une bonne entente, mais pas forcément une bourse commune au niveau du ménage. Plusieurs stratégies sont possibles, mais souvent un groupe domestique, à l'instar de Abdul Rauf et de ses frères, préfère diversifier ses activités économiques, autrement dit ne pas mettre tous ses œufs dans le même panier. Un homme fortuné peut investir de l'argent tout en aidant un parent moins riche en lui prêtant de l'argent sous forme de *mozârebat*. Entraide, coopération et partenariat sont distincts tout en se superposant constamment. En fonction des circonstances, on passe de l'un à l'autre, on s'associe à une personne sur une seule affaire, puis avec une autre. En situation de guerre et de migration, la stratégie qui domine parmi les Hazaras est de séparer le partenariat commercial et l'économie domestique.

Evaluation des montants transférés

Dans les années soixante-dix, selon certaines évaluations, les Afghans travaillant en Iran ou dans les pays du Golfe envoient chez eux de 100 à 300 millions de dollars par année (Etienne 1982: 47). Déjà important à l'époque, ce flux financiers s'est fortement accru en valeurs absolue et relative au cours de plus de vingt ans de guerre. L'importance des transferts de fonds pour l'économie afghane est reconnue par la Banque mondiale qui ne s'hasarde pas à les évaluer (World Bank 2001).

Dans un rapport mandaté par les Nations Unies, Johnson (2000: 77-81) estime de façon très basse le nombre de famille recevant des fonds de l'étranger. Voici ses chiffres:

District	Families	% leaving area		% with family member out		% receiving remittances
		last 2 years	this year	last 2 years	this year	
Yakawlang	2,526	5.9	4.5	15.2	20.8	2.5
Dai Kundi	689	18.4	3.0	26.6	11.5	32.2
Panjao	11,580	11.4	5.8	2.2	4.1	9.4
Waras	12,242	18.4	3.0	26.6	11.5	32.2
Lal	2,890	7.2	4.9	0.7	0.6	6.2
Shahristan	4,843	12.2	10.8	48.3	34.9	23.0

Figure 31. Les transferts de fonds au Hazarajat selon Johnson (2000)

Ces résultats ne semblent pas prendre en compte les stratégies de plurilocalisation et la multipolarité des mouvements. Ils ne sont pas commentés. On peut se demander par exemple pourquoi près du tiers des familles de Day Kundi et de Waras (curieusement, les résultats de ces deux districts sont identitiques) reçoivent des fonds de l'extérieur, alors que cela ne concerne qu'une famille sur quarante à Yakawlang, district qui n'est pourtant pas plus difficile d'accès. Sans avoir mené un questionnaire aussi systématique, il apparaît clairement que le nombre de familles ayant un membre à l'extérieur et bénéficiant de transferts de fonds est nettement plus élevé à Jaghori et plus généralement dans les zones hazaras de la province de Ghazni. Dans mon échantillon de quatre-vingt-neuf grilles d'entretien remplies (dont plus de 75 % pour des personnes originaires du Hazarajat), il est difficile de trouver un seul ménage que ce phénomène ne concerne pas à un titre ou un autre.

En septembre 1995, un important marchand tenant une boutique à Alamdar Road évalue à 600 millions d'afs, soit environ 140'000 $, le capital qui circule chaque jour entre Quetta et Jaghori. Autrement dit, il y aurait chaque année plus de 50 millions de dollars qui parviendraient à Jaghori, le plus souvent sous forme de marchandises. La source de cet apport économique repose essentiellement sur le travail des Hazaras à l'étranger.

Ces chiffres ne semblent pas exagérés. Mardan Ali, qui travaille comme contremaître dans les mines de charbon, a gagné 32'000 rs (1000 $) en trois mois au printemps 1995. En rentrant à Dahmarda, il apporte 1'500'000 afs (340-350 $), 10'000 rs (310 $) et deux couvertures valant 500 et 600 rs (total d'environ 35 $). Il ne mise pas tout sur la même monnaie et préfère diversifier son épargne, ce qui constitue une garantie. Il a économisé 70 % de son salaire, soit autour de 700 $. Si l'on extrapole sur une année, on peut estimer qu'il envoie 2800 $ à Dahmarda sur un salaire de 4000 $. Il est vrai que l'été suivant, Mardan Ali a des revenus légèrement plus faibles. En trois mois, il n'a pu économiser que 2'000'000 afs,

soit environ 450 $. Dans ce cas, Mardan Ali économiserait 1800 $ par année pour sa famille. Ces variations sont explicables, car le travail des mines suit un rythme saisonnier et toutes les périodes de l'année ne sont pas aussi rentables (étant donné que Mardan Ali, outre un salaire fixe, est payé à la production). Selon ses propres estimations, Mardan Ali fait parvenir entre 2000 et 2500 $ par année à sa famille.

Certes, Mardan Ali représente un cas particulier. Entretenant de bonnes relations avec son employeur qui lui délègue de nombreuses tâches, il gagne bien sa vie. Peu de Hazaras travaillant à Quetta atteignent de tels revenus. Par comparaison, prenons le cas d'un simple mineur, Abdullah. Voici le détail des versements qu'il a effectués en une année:

1) Au printemps 1995, Abdullah confie 7000 rs à Qorban Ali, le frère de son *dâmâd* (ZHB), qui a une boutique à Baba (Jaghori). Qorban Ali remet 10 laks afs (environ 250 $) au frère d'Abdullah. La relation de parenté est étroite, la confiance règne et aucune *hawâla* n'est échangée, ni aucune commission perçue. Le bénéfice de Qorban Ali consiste dans le fait de pouvoir acquérir des marchandises et les emmener à Jaghori depuis Quetta.

2) En été 1995, Abdullah remet 3000 rs à un autre commerçant de Baba, Enayatullah, avec lequel il n'a pas de relation de parenté. Aucune commission n'est perçue, mais Abdullah reçoit une *hawâla* qu'il confie à un ami originaire de Baba avec une lettre pour son frère, dans laquelle Abdullah explique qu'il doit aller encaisser 8 laks afs (en raison de la rapide dévaluation de l'afghani, cela ne représente plus guère qu'une centaine de dollars).

3) A la fin de l'automne 1995, Abdullah donne 4000 rs directement à un voisin qui rentre à Baba. Comme dans le cas précédent, il remet à un autre migrant qui rentre à Baba une lettre pour informer son frère qu'il doit récupérer 8 laks (l'afghani étant remonté, cela fait environ 120 $).

4) Au printemps 1996, après une année à Quetta, Abdullah rentre à Baba avec ce qu'il a pu économiser pendant l'hiver, soit près de 200 $ (l'hiver est la période où l'exploitation des mines est la plus intense et les mineurs sont le mieux payés).

C'est un exemple caractéristique pour un mineur de charbon. Il gagne et envoie moins que Mardan Ali, qui est contremaître, mais la somme reste coquette, puisque sur une année, elle se monte à environ 670 $.

Prenons maintenant le cas de Hazaras travaillant en Iran. Mohammad Dawud a 19 ans, il est Chahar Dasta de Ahin (Qarabagh). A Téhéran, il est gardien dans une famille iranienne et touche 30'000 toman par mois. Il envoie 20 % de son salaire en Afghanistan, soit 6000 t par mois, autrement dit 72'000 t par année, environ 180 $. Son frère aîné, Ishaq, 35 ans, se trouve également à Téhéran. Il est employé par une entreprise de construction et gagne 100'000

toman par mois. Il économise environ 60 % de cette somme et l'envoie à Qarabagh, soit 60'000 t par mois, autrement dit 720'000 t par année ou environ 1800 $. En une année, les deux frères envoient donc autour de 2000 $ à leur famille au Hazarajat par l'entremise de *hawâladâr* originaires de Ahin comme eux.

Un Hazara de Dahmarda, Liaqat Ali, 32 ans, travaille également dans une entreprise de construction à Téhéran. Il envoie régulièrement de l'argent à sa famille restée à Jaghori. Entre le printemps 1995 et la fin de l'hiver 1995-1996, il a effectué trois versements pour un montant total de 600'000 tomans, soit entre 1400 et 1500 $.

Résumons: en une année, un contremaître des mines de charbon de la région de Quetta fait parvenir entre 2000 et 2500 $ à sa famille restée au Hazarajat, un simple mineur près de 700 $, quant aux ouvriers travaillant en Iran, ils envoient plus de 1000 $ en moyenne. Par leur diversité, les cas choisis représentent assez bien les possibilités de travail qui s'offrent aux Hazaras, tant au Pakistan qu'en Iran. Sur la base de ces chiffres, efforçons-nous d'évaluer les flux de capitaux vers le Hazarajat.

A Jaghori, la population de Dahmarda est composée d'environ quatre cent cinquante ménages, soit plus de trois mille personnes. Il y a environ cinq cents personnes de Dahmarda qui se trouvent en Iran en 1996, dont trois cent cinquante hommes seuls qui travaillent et envoient leurs économies en Afghanistan. Si l'on considère qu'en en moyenne les émigrés mettent de côté 1000 $ par année, la somme transférée annuellement de l'Iran vers Dahmarda se monterait à 350'000 $. Comme un jeu de l'esprit, extrapolons ces évaluations à l'ensemble du Hazarajat. La population tourne autour de 2'000'000 millions de personnes (voir chapitre 3). Sur la base des chiffres de Dahmarda, nous pouvons supposer qu'environ 10 % de la population du Hazarajat travaille en Iran en tant que manœuvre, soit peut-être 200'000 personnes envoyant régulièrement leurs économies (ce qui reste modeste comparé aux évaluations du HCR)[27]. Si l'on s'en tient à 1000 $ envoyés chaque année, on arrive au chiffre de 200 millions de dollars pour les seuls Hazaras travaillant en Iran.

Si l'on prend en considération l'ensemble de l'émigration afghane, il semble indubitable que les transferts de fonds se chiffrent chaque année en centaines de millions de dollars, voire en milliards. Cela est considérable compte tenu de l'état de délabrement dans lequel se trouve l'économie afghane. Le système *hawâla* n'est donc pas un épiphénomène, mais bien un facteur essentiel de l'économie afghane, trop souvent négligé par les analystes.

[27] Rappelons que selon les chiffres du HCR (1997), il y aurait environ 1,4 million d'Afghans en Iran en 1996. Bien qu'aucune estimation officielle n'existe, la proportion de Hazaras parmi cette population migrante est plus élevée qu'en Afghanistan.

Ces estimations ne doivent pas être prises trop au sérieux dans leurs détails, elles donnent toutefois un ordre d'idée de l'ampleur du phénomène des versements de fonds des Afghans vers leur pays. Malheureusement, il est impossible de les corroborer avec les chiffres officiels. Aucune statistique gouvernementale n'est disponible depuis la chute du gouvernement de Najibullah en 1992 et aucune estimation du PNB n'est disponible (World Bank 2001: 3, 35). Dans ses statistiques financières, le Fonds monétaire international ne fournit aucune indication concernant la balance des paiements de l'Afghanistan pour les années qui nous intéressent. Les évaluations fournies par *L'état du monde* sont trop sommaires pour être véritablement utilisables. En 1993, le PIB afghan est censé se monter à un peu plus de 14 milliards de dollars. En 1998, il aurait doublé pour dépasser les 28 milliards de dollars. La balance des importations et des exportations n'est guère fiable vu l'importance des réseaux de contrebande. En 1994, elles sont respectivement évaluées à 602 millions (équipement industriel et de transport: 37,7 %; produits manufacturés de base: 18,3 %; minéraux et combustibles: 10,9 %) et à 296 millions (fruits secs et noix: 51,3 %; tapis: 13,1 %; laine et peaux: 4,9 %; coton: 1,4 %) de dollars. En 1996, elles ont baissé à 496 millions et à 125 millions[28]. Les importations excèdent donc les exportations de 300 à 400 millions de dollars, somme qui pourrait provenir des transferts de fonds des migrants.

Selon les estimations de la Banque mondiale, les chiffres seraient plus élevés. En 2000, les importations totales de l'Afghanistan se situent autour de 1,2 milliards de dollars (± 300 millions), les exportations et les réexportations se montent également à environ de 1,2 milliards de dollars (± 300 millions) (World Bank 2001: 11). Toutefois, selon une enquête de terrain effectuée aux points de passages frontaliers et aux principaux centres commerciaux du pays, seulement un tiers des produits importés est destiné à la consommation domestique, le reste est réexporté.

Pour 2000, la composition du commerce afghan est la suivante (World Bank 2001: 8):

[28] Voir *L'état du monde: Annuaire économique et géopolitique mondial*, Paris: La Découverte, de 1997 à 2001 et Enyclopædia Universalis (1997).

Importations principales	**En pourcentage du total**	**Exportations principales**	**En pourcentage du total**
A usage domestique	33,2	Produits indigènes	11,1
Essence	3,6	Fruits et noix	2,3
Sucre	3,2	Matières premières	2,0
Blé, farine	8,0	Bois	1,6
Riz	8,1		
Huile de cuisson			
Consommation agricole	10,8		
Réexportation		**Réexportation**	
Articles électroniques	26,7	Thé	4,5
Vaisselle	2,2	Articles électroniques	30,4
Voitures, motocyclettes	0,8	Pneus	15,2
Pièces de voitures	2,5	Cosmétiques	9,5
Tissus	1,9	Savon, détergent	3,5
Cosmétiques	8,2	Vaisselle	9,9
Pneus	5,2	Pièces de rechange	13,1
Thé	5,6	TV	2,6

Figure 32. Importations et exportations principales de l'Afghanistan

Une part prépondérante des produits importés à usage domestique est financée par les transferts de fonds des Afghans se trouvant à l'étranger.

En l'absence de toute évaluation officielle, il faut se rabattre sur de vagues approximations. Nous avons vu au chapitre 5 que la contribution des Afghans au PNB de l'Iran dépasse les sept milliards de dollars. Selon une journaliste américaine, les banquiers pakistanais estiment que le montant annuel envoyé vers le Pakistan par *hawâla* est de deux et demi à trois milliards de dollars (alors que seulement un milliard transite par les banques)[29]. Le contraste doit être encore plus saisissant en Afghanistan où il n'existe aucune banque fonctionnelle au milieu des années quatre-vingt-dix. Certes, d'un point de vue macroéconomique, les sommes transférées par les Hazaras de l'Iran vers l'Afghanistan peuvent ne pas sembler gigantesques. Dans le contexte afghan, elles sont pourtant très importantes. A titre de comparaison, un quotidien suisse annonce qu'en 2001, le CICR «a lancé un nouvel appel de 10 millions de francs [suisses], s'ajoutant à un appel de 50 millions lancé au début de l'année. Le montant de ces deux appels représente 8 % du budget

[29] Michelle Cottle, «Hawala v. the War on Terrorism», *The New Republic*, 15 octobre 2001 [http://www.thenewrepublic.com/101501/cottle101501.html, consulté le 27 mars 2002].

d'opération du CICR (environ 850 millions de francs)»[30]. L'Afghanistan est d'ailleurs, avec les Balkans, le premier terrain d'opération du CICR[31]. Quant à l'ONU, elle a demandé une aide de 250 millions de francs suisses en 2001 pour nourrir les personnes déplacées dans les camps en Afghanistan. En raison de la lassitude des états donateurs, elle n'a reçu que 85 millions en avril 2001.

Comparés aux sommes versées par les Afghans qui travaillent à l'étranger, ces chiffres doivent nous conduire à relativiser l'importance de l'aide humanitaire et à souligner la capacité des Afghans à trouver des solutions à la situation dramatique dans laquelle ils se trouvent. Il ne faut toutefois pas négliger le rôle que les organisations humanitaires jouent en Afghanistan. En effet, comme l'écrit Gilles Dorronsoro, «les ONG dépensent environ 100 millions de dollars par an en Afghanistan, ce qui est dérisoire pour une population de plus de vingt millions de personnes. Leur influence est cependant bien supérieure à ce que ces chiffres laissent supposer, notamment parce qu'elles permettent le maintien de services sociaux et fournissent un emploi à des milliers de cadres afghans»[32].

La situation sanitaire et alimentaire de larges franges de la population est alarmante, les infrastructures sont presque totalement ruinées. Pour éviter une catastrophe humanitaire, le pays doit bénéficier d'une aide d'urgence massive. Toutefois, pour définir une stratégie à long terme, il est nécessaire de jeter un regard rétrospectif.

Dans les années quatre-vingt, mais surtout au cours de la décennie suivante, les organisations humanitaires ont joué un rôle positif à certains égards et pervers à d'autres. Certes, elles ont sauvé de nombreuses vies, ce qui suffit à justifier leur action, et ont fourni un emploi à de nombreux Afghans instruits, endiguant ainsi le flux migratoire qui touchait les personnes scolarisées. Malheureusement, elles ont aussi contribué à prolonger le conflit: paradoxalement, en assurant la survie de la population dans certaines régions, elles ont permis à beaucoup de commandants locaux de concentrer tous leurs moyens financiers sur l'effort de guerre sans mettre en danger le soutien de leur communauté d'origine. Ensuite, l'action humanitaire n'étant guère concertée, les ONG ont accentué la fragmentation du pays: afin d'avoir accès à une vallée, elles ont souvent été contraintes de se lier avec certains chefs de guerre; la carte de la répartition des ONG reproduisait ainsi en bonne partie celle des factions en présence. Finalement, obnubilées par des questions de rentabilité visant à convaincre les éventuels bailleurs de fonds de leur efficacité, les ONG se sont implantées dans les régions les

[30] Pierre Hazan, *Le Temps*, 7 juin 2001.

[31] A titre de comparaison, le budget du CICR pour toutes les activités liées au conflit afghan se monte à 41,3 millions de francs suisses en 1995 et à 72,8 en 1998 (ICRC 1998).

[32] Gilles Dorronsoro, «L'injustice faite aux Afghans», *Le monde diplomatique*, juin 2001, p. 13.

plus accessibles et non les plus nécessiteuses. En effet, l'action des ONG ne couvre pas l'ensemble de l'Afghanistan de façon homogène. Le Hazarajat, bien qu'unanimement reconnu comme une des régions les plus vulnérables au niveau économique, ne reçoit pas une aide comparable aux zones qui bordent le Pakistan et qui sont d'un accès plus aisé. D'anciennes disparités de traitement sont ainsi reproduites.

Plutôt que de soutenir une myriade de projets éclatés, la communauté internationale devrait concevoir un plan visant à reconstruire les infrastructures du pays tout en s'appuyant sur les savoir-faire locaux. La construction d'un réseau routier efficient est une priorité absolue, car cela permettrait de renforcer le commerce et de faire baisser les prix, mais aussi, par contrecoup, de promouvoir la scolarisation des enfants et les soins médicaux. Un effort particulier doit être consenti dans le domaine de l'agriculture, qui sous-tend toute l'économie afghane. Une autre priorité est de mettre sur pied un système de crédit, fonction très imparfaitement remplie par les *hawâla*. Il y a plus d'argent en Afghanistan qu'on le croit habituellement, mais il n'est pas utilisé pour créer des emplois.

Après bientôt un quart de siècle de guerre, les Afghans ont prouvé leur exceptionnelle résistance et leur aptitude à trouver des réponses à des situations apparemment désespérées. Les sommes qu'ils envoient de l'étranger sont supérieures à l'apport total de l'aide humanitaire (ONU, CICR et ONG confondus). On voit que non seulement les Hazaras émigrés envoient une large part de leurs revenus en Afghanistan, pour un montant global de plusieurs centaines de millions de dollars par année, mais aussi que de nombreuses activités commerciales reposent sur le capital constitué par cet apport. Toutes les boutiques du Hazarajat, de Yakawalang à Behsud, de Panjab à Qarabagh, sont approvisionnées selon ce système. On a affaire à un phénomène socio-économique majeur qui a des implications politiques. Avec la guerre, les déplacements des Hazaras se sont accélérés et ont pris de l'ampleur. Ils ont développé de nouvelles activités et ont pris conscience de leurs droits et confiance en leurs moyens. La migration n'est pas une simple réponse à la violence et à l'arbitraire, ni même à la pauvreté, c'est une stratégie planifiée qui a permis aux populations du Hazarajat de survivre tout en élargissant leur horizon socioculturel.

Les réseaux internationaux de contrebande

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, les médias se sont intéressés au système *hawâla*. Malheureusement, cet engouement est unilatéral, car la plupart des journalistes ont manqué de clairvoyance en insistant principalement sur les usages que les réseaux terroristes ont pu en faire[33]. Bien que les limites soient floues, il ne faut pas criminaliser le système de transferts de fonds mis sur pied par les migrants afghans en le confondant aux réseaux internationaux de contrebande et de blanchiement d'argent sale. Une telle attitude est dangereuse, car elle tend à discréditer une pratique qui a contribué à limiter la catastrophe humanitaire en Afghanistan.

En 1995 et 1996, les réseaux commerciaux qui prévalent entre le Hazarajat et Quetta sont très différents de ceux qui dominent dans le Nord du pays. Les premiers concernent surtout des denrées alimentaires et quelques produits manufacturés d'usage courant. Ils sont parallèles aux routes migratoires de Hazaras qui relient le Hazarajat à l'Iran en passant par Quetta (chapitre 6). Au Nord, les activités économiques sont peu tournées vers l'intérieur du pays. Hérat et Mazar-e Sharif, par exemple, sont le domaine de grands marchands. Les réseaux commerciaux sont véritablement internationaux, ils ne s'articulent pas étroitement au niveau local et ne sont guère orientés vers les villages du Hazarajat. Les biens impliqués ont peu de débouchés dans la campagne afghane: ciment, ferraille, télévisions, magnétoscopes, appareils ménagers, voitures, etc. Les centres urbains ont peu à offrir aux populations rurales, car celles-ci n'ont pas besoin de papier toilette ni d'autres produits de consommation.

A Hérat, les grands marchands sont concentrés au Khorasan Market. Leurs clients sont souvent de petits ou moyens commerçants qui ont besoin de transférer leur argent. Leur bénéfice est double: ils prélèvent de 2 à 3 % de commission sur l'argent confié et font de l'import-export avec le Turkménistan et le Pakistan. Les flux sont mois intenses avec l'Iran. Si la frontière d'Islam Qala était ouverte à l'époque d'Ismael Khan, elle était devenue difficilement praticable après que les Taliban eurent pris le contrôle de la région (septembre 1995) en raison des tensions avec l'Iran, avant même l'escalade de septembre et d'octobre 1998 qui a fait craindre qu'une guerre n'éclate.

A Mazar-e Sharif, les principales activités commerciales et financières se font au Kefayat Market. Beaucoup de marchands ont des associés à Tachkent. Le commerce est

[33] Une recherche effectuée le 20 septembre 2002 sur Google (www.google.fr/) m'a permis de repérer 10'600 entrées pour le terme *hawâla*. Si un certain nombre d'auteurs soulignent le rôle positif joué par ce système de transferts de fonds, la plupart considèrent qu'il est au service du terrorisme.

tourné vers l'Ouzbékistan, et au-delà vers Dubaï, voire l'Allemagne et les Etats-Unis, mais guère vers l'intérieur de l'Afghanistan. Etant donné qu'il n'y a pas de travailleurs afghans en Ouzbékistan, on n'y trouve guère de petits *hawâladâr-dokândâr* itinérants.

Les grands réseaux internationaux et ceux des simples migrants ont des points de contacts. En effet, il arrive que les petits *hawâladâr-dokândâr* fonctionnent comme intermédiaires entre les simples ouvriers et les grands hommes d'affaires. Ils récoltent de l'argent en Iran auprès de leurs connaissances et le confient à des marchands plus importants ayant des associés iraniens. Ils le récupèrent à Quetta, à Mazar-e Sharif ou à Hérat et s'occupent de la redistribution aux familles.

Néanmoins, malgré ces emboîtements et ces chevauchements, le contraste est saisissant entre les activités des importants marchands de Hérat ou de Mazar, comme de leurs collègues de Kaboul, Peshawar ou Quetta et celles des petits *hawâladâr* et *dokândâr* du Hazarajat. L'Afghanistan est devenu un lieu de transit extraordinaire, activité encouragée par les Taliban qui en tiraient des bénéfices énormes. Dans un ouvrage récent, Ahmed Rashid (2000), un journaliste pakistanais qui suit le dossier afghan depuis de nombreuses années, donne une description vivante mais alarmante des réseaux de contrebande qui se sont tissés autour du pays. Selon lui, l'économie informelle et le marché noir représenteraient de 30 à 50 % de l'ensemble de l'économie du Pakistan, une part importante serait constituée par le trafic de drogue avec l'Afghanistan (2000: 121-122). En 1995, l'UNDCP (United Nations Drugs Control Programme) estime que les exportations de drogue du Pakistan et de l'Afghanistan se montent à 1,35 milliards de dollars par année. En 1998, ce chiffre aurait plus que doublé et atteindrait 3 milliards de dollars (Rashid 2000: 124)[34].

Ces activités concernent également des biens de consommation. Depuis 1950, un accord international («Afghan Transit Trade» ou ATT) entre le Pakistan et l'Afghanistan permet à ce dernier pays qui n'a pas de débouché maritime d'importer des biens hors taxes par le port de Karachi (Rashid 2000: 189-194; voir également World Bank 2001). Dès le début, cet accord a occasionné des activités de contrebande: les convois en provenance de Karachi traversaient officiellement la frontière pakistano-afghane, leur sortie était enregistrée, puis une partie des marchandises étaient directement renvoyées au Pakistan à travers les zones tribales de la frontière et vendues avec un important bénéfice. Avec la guerre, ce phénomène a pris une ampleur sans précédent et a littéralement explosé avec le régime des Taliban, pour qui il représentait une importante source de revenus. Ainsi, malgré l'état déplorable des routes et les

[34] Selon Pino Arlacchi, le directeur de l'UNDCP, l'héroïne en provenance de l'Afghanistan représenterait respectivement 50 % et 80 % du marché mondial et européen (Rashid 2000: 123).

difficultés du transport, l'absence d'électricité et un équipement très limité – comme en témoignent les containers de camion qui font office de boutiques à Kandahar, Ghazni, Kaboul, Mazar-e Sharif, Hérat et partout ailleurs –, l'Afghanistan connaît une intense activité. Sans même prendre en considération le trafic de drogue, les plus intenses activités de contrebande au monde s'organisent à partir de l'Afghanistan. Des produits de consommation de toutes sortes, des articles électroménagers aux voitures, en passant par les télévisions et les ordinateurs inondent les marchés des pays voisins de l'Afghanistan. Wesh, du côté afghan de la frontière entre Kandahar et Quetta, offre un spectacle surréaliste: des centaines de voitures (il s'agit le plus souvent de Toyota en provenance de Dubaï: Corolla, *pick-ups*, fourgons…) sont parquées en plein désert et attendent leurs acheteurs pakistanais[35]; des empilements de barils d'essence complètent la scène. A Chaman, du côté pakistanais, les boutiques regorgent de télévisions, de magnétoscopes et d'autres produits de luxe en provenance du Japon ou du Sud-est asiatique. Le transit de camion est incessant sous le regard indifférent des forces de police pakistanaises: trois cents camions passeraient chaque jour par cette route, deux cents par celle qui relie Peshawar à Kaboul par le Khyber et Jalalabad (Rashid 2000: 124).

Ces activités de contrebande représentent des pertes considérables pour les Etats voisins de l'Afghanistan: en 1995, le Pakistan aurait ainsi perdu 30 % de ses revenus en droits de douane à cause de l'ATT; en 1997-1998, le montant en question se monterait à 600 millions de dollars; la contrebande organisée autour de l'Afghanistan atteindrait la somme de 10 milliards de dollars. Au Pakistan comme en Afghanistan, les promoteurs de ces activités ont été les plus fervents partisans des Taliban: en élimant le racket que les commandants de la *Pashtun belt* imposaient sur les routes (la situation était particulièrement confuse à Kandahar et pesait lourdement sur tous les échanges commerciaux, mais aussi sur la mobilité des personnes) puis en prenant le contrôle de la région de Hérat en septembre 1995, les Taliban avaient ouvert les routes commerciales entre l'Océan indien et l'Asie centrale. Ils se contentaient de prélever de modestes taxes sur les échanges, ce qui a été suffisant pour leur assurer des rentrées considérables. La chute des Taliban en automne 2001 a entraîné un certain retour à l'anarchie qui a prévalu dans les régions méridionales de l'Afghanistan entre 1992 et 1994. Il n'est pas certain que le gouvernement mis en place à Kaboul soit capable d'assurer la sécurité.

Les réseaux de contrebande sont fondés sur un commerce de transit et ne profitent qu'à une poignée d'individus qui s'enrichissent considérablement, mais l'ensemble du pays n'en

[35] 2500 véhicules seraient ainsi exposées (World Bank 2001: 27).

bénéficie guère. Ils doivent être distingués des activités commerciales et des versements de fonds effectués par les travailleurs afghans en Iran, au Pakistan et dans les pays du Golfe persique. Certes ceux-ci tirent parti du même flou légal, mais leur but premier est d'apporter un soutien financier à leurs proches restés en Afghanistan. Tant que le pays ne reprendra pas une véritable activité de production, les transferts de fonds provenant de l'émigration semblent être la principale ressource financière des zones rurales. Pour la communauté internationale et pour l'Etat afghan qui est en train de renaître, la normalisation de la situation géopolitique de toute la région passe par un meilleur contrôle des réseaux de contrebande et par une lutte serrée contre la corruption. L'étude des filières migratoires des Hazaras démontre toutefois qu'il serait dommageable pour de larges franges de la population afghane de criminaliser le système *hawâla* sans lequel elles n'auraient pu survivre pendant ces terribles années de guerre.

Chapitre 8

Les modes de communication

Communication, circulation des personnes et relations sociales

Les migrants évoluent dans un milieu marqué par la défiance et l'insécurité et ne disposent pas toujours des moyens de communication modernes. Etudier la circulation de l'information dans un tel contexte permet de mettre en évidence d'autres liens de solidarité et d'autres modes de coopération que ceux abordés jusqu'à maintenant. Par les va-et-vient incessants, par téléphone ou par lettre, les Hazaras communiquent intensément malgré leur dispersion entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran.

Dans la mesure du possible, les Hazaras privilégient le téléphone. Puisque ce moyen de communication n'est pas disponible au Hazaradjat, Quetta est un relais indispensable: c'est l'endroit le plus proche à en bénéficier. Les contacts et les échanges d'informations se font alors par l'intermédiaire de parents, d'amis ou de simples connaissances qui se déplacent (on leur confie parfois une lettre).

Tout au long de leur parcours migratoire, les Hazaras savent où il est possible de prendre contact avec des connaissances: ils peuvent recevoir des nouvelles de chez eux ou retrouver la trace d'un parent au cours d'une discussion. Malgré leur dispersion, ils circulent dans un territoire balisé. L'absence même d'un service postal, comme l'insécurité de nombreuses régions traversées, les oblige à se regrouper par origine et à s'entraider: une personne apporte un message et va demander à son tour un service similaire. Cette méthode n'est efficace que parce que les gens de même origine savent où ils peuvent se rencontrer en chaque lieu de leur espace circulatoire: où qu'ils soient, ils savent où se retrouver. Si les migrants n'avaient pas de contacts suivis à l'étranger, un tel système de messagerie et de services mutuels ne pourrait exister.

Ainsi, ils sont au courant des déplacements de leurs parents, amis et connaissances, ils savent qui vient et qui part, ils savent également où se retrouver, dans quelle *mosâfer-xâna*

descendre tout au long de leurs pérégrinations. Avec un message à transmettre, le *mosâfer* sait où aller, il a un point de chute à l'étranger et un gîte. Le message lui donne un prétexte pour entrer en contact... en l'apportant, il peut obtenir logement et nourriture pour deux ou trois jours. Pour ce type de service, une grande proximité ne semble pas nécessaire: c'est un échange généralisé de bons offices.

Pour retrouver quelqu'un dans la mégapole qu'est Téhéran par exemple, il est utile de connaître le nom de l'entreprise pour laquelle il travaille, voire dans le meilleur des cas le numéro de téléphone de son chantier. Dans le cas contraire, il faut interroger ses connaissances et chercher à remonter la filière. Le lieu de travail des Afghans en Iran est aussi le lieu où ils vivent, et donc leur lieu de sociabilité.

La densité des déplacements permet une circulation efficace et rapide de l'information en l'absence de téléphone et de services postaux en Afghanistan. Les migrants se rendent visite, discutent et se transmettent ainsi les nouvelles. L'information n'a pas de caractère privé et a une dimension orale marquée. La plupart des individus sont illettrés et donc obligés de faire appel à des tiers pour rédiger ou lire les messages. La communication passe plus par les récits du messager que par le contenu des lettres, qui ont avant tout pour fonction de légitimer le discours oral et d'offrir un témoignage physique de la cohésion d'un groupe social dispersé. On recoupe les différents récits d'un même événement et l'on se fait ainsi une idée plus précise du déroulement des choses.

Le caractère concentrique des réseaux est illustré par la circulation de l'information: plus la densité des relations s'estompe, plus il est difficile de faire passer un message. Les amis et les voisins, en tant que porteurs d'une lettre, permettent à des parents de rester en contact. Bien que considéré comme tout à fait normal, ce service rapproche. La circulation des lettres permet la reproduction du lien social malgré la dispersion géographique. Elle illustre aussi, *a contrario*, la relative discrétion des femmes, qui sont spatialement moins mobiles que les hommes et dont le rôle socio-économique, pourtant essentiel, n'est guère mis en avant dans la sphère publique. Comme nous l'avons vu, le monde des migrants est avant tout masculin; en outre, les caractéristiques du terrain ont limité de façon générale mon accès au point de vue des femmes.

L'oral et l'écrit

L'oral et l'écrit entretiennent des relations complexes. Jack Goody (1979, 1987) a consacré plusieurs travaux à cette thématique. Selon lui, l'usage de l'écriture induit des changements profonds dans les modes de raisonnement. Il a rendu possible le développement de la pensée abstraite et critique et a conduit, en particulier, à la distinction entre mythe et histoire. Cette position a été attaquée par Brian Street (1984, 1987), qui fonde son argumentation sur une étude du cas iranien, plus précisément du rôle des écoles gouvernementales au niveau villageois sous le règne de Mohammad Reza Shah (1941-1979). Bien loin de développer l'esprit critique et l'autonomie de jugement, la scolarisation a été menée sur un mode stéréotypé et a conduit de larges franges de la population iranienne à adhérer sans recul à la croyance au progrès et aux bienfaits de la science. Elle a reproduit un modèle d'apprentissage importé de l'Occident et a provoqué une rupture avec les références de l'islam et de la littérature classique persane. L'instruction scolaire a donné aux citadins des arguments justifiant leur sentiment de supériorité par rapport aux ruraux, accusés d'être incapables de distinguer les faits et les légendes. Plus grave encore, elle a été au service de l'idéologie dominante qui a réécrit l'histoire du pays en insistant sur une prétendue continuité entre les dynasties achéménide et pahlevi.

La portée de ce débat dépasse le cas du monde iranien et les analyses de Street doivent nous conduire à ne plus opposer l'oral et l'écrit de façon tranchée. L'Afghanistan, comme d'autres pays du Moyen-Orient, connaît d'ailleurs une situation apparemment paradoxale mais finalement assez commune: c'est une vieille terre de civilisation, la poésie et la philosophie y fleurissent depuis plus de deux mille ans, mais le taux d'alphabétisation y est extrêmement faible. Selon certains chiffres, 88,5 % de la population afghane serait sans instruction scolaire en 1980, mais 31,5 % des personnes de plus de 15 ans seraient alphabétisées en 1995 (avec une grande disparité entre hommes, 47,2 %, et femmes, 15,0 %) (Enyclopædia Universalis 1997). La base de ces estimations reste toutefois ténue et il est probable que guère plus de 10 % de la population afghane sache lire et écrire. D'autre part, ces chiffres cachent une réalité multiple. Comme le note Eickelman pour le Maroc, «Islamic education […] was in some ways intermediate between oral and written systems of transmission of knowledge» (1978: 487). Dans son article, il s'intéresse aux universités-mosquées de Fez et de Marrakech et s'interroge sur leur déclin à l'époque coloniale. Certaines de ses remarques peuvent pourtant être appliquées au contexte afghan et au système

d'instruction villageois. Au Maroc comme en Afghanistan, la haute tradition intellectuelle et les conceptions populaires de l'islam se représentent la connaissance religieuse comme fixe et définitive. Eickelman parle ainsi de l'«art de la mémoire», l'instruction étant conçue comme la transmission d'un corpus clos de textes que les élèves doivent mémoriser sans qu'un véritable processus de réflexion leur soit demandé. Les matériaux enseignés ne font pas l'objet de commentaires, ni de la part du professeur, ni de celle des élèves.

En Afghanistan, avant 1978, la scolarité reposait sur une petite liste d'ouvrages (Centlivres 1972: 59-62). La guerre a eu des effets paradoxaux: d'un côté, toutes les infrastructures ont énormément souffert et les écoles gouvernementales ont vite cessé de fonctionner dans les campagnes; de l'autre, le pays s'est ouvert à l'action des ONG et des franges entières de la population ont eu accès à des services nouveaux. Les ONG n'ont toutefois guère pénétré les vallées retirées du Hazaradjat. Même si les Hazaras sont très sensibles à l'instruction qu'ils considèrent comme un moyen de promotion sociale, peu d'enfants ont pu être scolarisés[1]. Hier comme aujourd'hui, ils apprennent le plus souvent à lire et à écrire auprès d'un mullah, rarement très instruit lui-même. Il leur enseigne les dogmes religieux sous forme de refrains[2]. On est bien loin de la tradition spéculative des grands centres chiites en Irak et en Iran (Edwards 1986a).

Cette méthode pédagogique privilégie l'oral et la répétition sur l'écrit et la réflexion. Une personne peut avoir suivi des cours de lecture coranique auprès d'un mullah de village, savoir lire le Coran en arabe sans comprendre le sens des mots. Ce qui compte dans cet enseignement, ce n'est pas de comprendre le message, mais d'être en contact avec la parole divine, littéralement de s'en imprégner. Les enfants qui ont passé par un tel enseignement rencontrent souvent des difficultés à rédiger ou à lire une lettre en persan, leur langue maternelle. D'autres peuvent déchiffrer des enseignes ou des titres de journaux sans être capable de lire un texte… Il y a une gradation très subtile dans l'alphabétisation, une interpénétration constante entre l'écrit et l'oral.

Même le système d'enseignement non religieux reste marqué par cette vision de la connaissance. Très souvent, la scolarisation n'implique pas le fait de savoir lire et écrire. Ainsi, à l'école de Dahmarda – où l'on utilise des supports de cours fournis par l'Unesco –, les garçons viennent le matin et les filles l'après-midi. L'instituteur (*mo'allem*) lit une phrase

[1] Le district de Jaghori constitue à cet égard une exception notable. Même sous la domination des Taliban, des milliers d'enfants, filles comme garçons, ont pu suivre une scolarité de bon niveau grâce au travail d'une ONG locale, la Shuhada Organization.

[2] Il faut noter que la chute des Taliban et l'instauration d'un gouvernement intérimaire à Kaboul après l'intervention américaine en réaction aux attentats du 11 septembre 2001 n'ont guère modifié la situation des femmes ni le système d'enseignement dans les campagnes afghanes.

sur le tableau noir et tous les élèves répètent en cœur, presque en hurlant, en balançant leurs torses pour accompagner le rythme des mots. Loin dans la campagne aux alentours, on entend ces petites voix; on comprend alors pourquoi les Afghans sont si sensibles à l'harmonie des chiffres et des sons.

On peut penser que ce système d'apprentissage développe la mémoire, autant visuelle qu'auditive, aux dépens de la capacité d'abstraction et de l'autonomie de jugement. En effet, en apprenant par cœur les dogmes de la religion ou des mathématiques, on n'exerce guère son sens critique et toute perspective historique est absente. Pourtant, il existe des sphères où ces connaissances mémorisées peuvent être utilisées de façon créative: les conversations quotidiennes, les discussions pour prendre une décision, les débats visant à régler un différend, etc. Une citation tirée du corpus religieux ou poétique peut alors emporter l'adhésion et clore les débats. Comme le remarque à nouveau Eickelman, les élèves ne sont pas interrogés sur la signification des versets coraniques qu'ils apprennent, leur compréhension s'exprime dans leur habileté à en faire usage dans des contextes appropriés (1978: 494).

Le fait de ne savoir ni lire ni écrire ne constitue pas un handicap social insurmontable. Ainsi, Mardan Ali, qui est illettré, dirige une bonne soixantaine d'ouvriers en 1995. Il a toujours un petit calepin sur lui: il y fait noter tous les renseignements qui sont nécessaires à son travail, en particulier les comptes de la mine. S'il emprunte de l'argent, il fait écrire par un tiers la reconnaissance de dette dans le carnet. Parmi les Hazaras, un homme illettré peut être considéré instruit par sa capacité à placer judicieusement une citation coranique, un couplet de Hafez ou un proverbe (souvent issu également du vaste répertoire poétique persan). Une bonne maîtrise de la mémoire et le sens du contexte[3] constituent un capital culturel plus important qu'une scolarisation supérieure en tant que telle.

Ce rapport particulier entre l'oral et l'écrit, ainsi que le très bas taux d'alphabétisation conditionnent la communication et imposent une certaine primauté de l'oral sur l'écrit, et ainsi du public sur l'intime, car toute lettre est obligatoirement lue à haute voix.

[3] Pour reprendre la terminologie de Edward T. Hall (1984), nous avons affaire à une gestion polychronique du temps et à une circulation hautement contextuelle de l'information.

Les médias et les organisations humanitaires

Un canal privilégié pour suivre l'évolution générale en Afghanistan est la radio, écoutée religieusement chaque jour. La BBC et Voice of America (émissions en persan et en pachto) en particulier sont des sources importantes et immédiates d'informations sur les évènements politiques et militaires. Les Afghans sont donc très bien informés et l'actualité est toujours longuement commentée. Toutefois, beaucoup se méfient des médias, car disent-ils «les journalistes reçoivent de l'argent pour dire telle ou telle chose». En outre, la radio ne peut pas remplacer les récits des personnes qui voyagent et qui viennent d'Afghanistan: c'est seulement par ce biais que l'on peut obtenir des détails concernant une région particulière ou des gens précis. En 1995 et 1996 par exemple, le Hazaradjat est le théâtre de nombreux conflits locaux. Ils sont suffisamment graves pour couper une route et altérer de façon conséquente la vie de la populations, mais ils sont politiquement secondaires sur la scène nationale et ne trouvent pas d'écho dans les médias.

La télévision, d'ailleurs inexistante au Hazaradjat, n'est pas un médium d'information. En effet, les chaînes pakistanaises ou iraniennes ne couvrent pas les événements de façon suffisamment fine pour être une source privilégiée. Il existe en revanche un marché intense de cassettes vidéo, la préférence du public allant aux films musicaux indiens[4]. Dans les classes moyennes, les films de mariage sont très prisés et circulent d'un membre de la famille à l'autre. Il arrive que l'on envoie une simple cassette avec les voix enregistrées à ses parents. Quant à la presse, les journaux ne remplissent guère de rôle d'information. Il n'y a pas de réseau de distribution en Afghanistan, et les seuls publications qui circulent parmi les Hazaras sont celles des différents partis; elles ont un caractère politique et sont irrégulières. Elles n'intéressent que quelques intellectuels et ne sont pas lues et commentées en public.

Les réseaux d'information et de communication développés par les Afghans ne reposent donc guère sur les médias. En 1995 et 1996, la poste fonctionne partiellement à Kaboul: il y est possible de recevoir des lettres de l'étranger, mais guère d'en envoyer. Une fois de plus, ces facilités sont totalement inexistantes au Hazaradjat.

Quant au rôle des organisations humanitaires dans la communication, à l'instar de ce qui se passe pour le déplacement des personnes, il n'est pas très important pour les Hazaras. Le CICR a certes développé un mode de transmission de messages, mais il est essentiellement destiné aux prisonniers de guerre. Le plus souvent, les Afghans communiquent sans faire

[4] En Afghanistan, télévisions et magnétoscopes sont branchés sur des batteries de voiture.

appel à ce système. C'est un vieux conflit et chacun connaît l'emplacement de ses parents. Le CICR intervient lorsque des lignes de front séparent les gens, dans des endroits où tout passage est impossible. En 1995, à Mazar-e Sharif, la distribution des lettres se fait le jour du marché. Comme de nombreuses personnes viennent en ville depuis la campagne, c'est un occasion de remettre les messages à des parents, des voisins ou des simples connaissances du destinataire: le Field Officer du CICR contrôle seulement que l'intermédiaire connaît effectivement la famille du détenu en posant quelques questions type (nom du père et du grand-père par exemple). Dans un tel cas également, le caractère public de la transmission des messages est prononcé. Selon un Field Officer du CICR, en 1995, il y a une trentaine de messages par semaine pour Kaboul, et autant à Kandahar, Herat et Mazar-e Sharif. Ce système remplit un rôle ponctuel important, mais reste modeste face à la densité de la communication qui passe à travers les réseaux informels mis sur pied par les Afghans eux-mêmes.

Comme Jenny B. White (1999) le souligne dans le cas de la Turquie, société pourtant largement alphabétisée, la communication et la circulation de l'information passent avant tout par les relations interpersonnelles, le face-à-face et l'oral. Les médias peuvent certes amplifier ce phénomène. C'est en particulier le cas du téléphone, dont l'usage suppose une relation préexistante et qui reproduit la simultanéité du mode de communication auquel les personnes sont habituées dans leur quotidien. «The telephone, in other words, is used to connect existing circles and amplify communal ties based on trust and oral communication» (White 1999: 173). Ni la presse écrite ni la consommation des programmes de télévision ne peuvent remplir un tel rôle.

Les téléphones

La prééminence de l'oralité dont nous avons parlé s'illustre dans le fait que les gens préfèrent se téléphoner que de s'écrire lorsque cela est possible. En 1995 et 1996, il n'y a pas d'électricité ni de téléphone au Hazaradjat, à l'instar de l'ensemble de l'Afghanistan[5]. L'endroit le plus proche disposant de ces facilités est Quetta. Comme pour les voyages, la

[5] Lors de mes séjours en Afghanistan en 1995 et 1996, même Kaboul n'avait pas d'électricité. On disait alors qu'il s'agissait de la seule capitale au monde à ne pas en disposer. Mazar-e Sharif connaissait une situation meilleure. En 2001 et 2002, les choses ont quelque peu changé et il est possible de téléphoner au Pakistan à partir de certaines villes afghanes comme Kaboul, Ghazni, Kandahar ou encore Hérat. Il n'est pas toujours possible d'appeler en sens inverse.

capitale du Baloutchistan pakistanais constitue donc le relais indispensable entre Jaghori et l'extérieur, que ce soit pour communiquer avec l'Iran, les pays de la péninsule arabique ou l'Occident. Toutefois, à Quetta, peu de familles possèdent un téléphone privé, alors qu'en Iran, les ouvriers afghans n'ont pas d'accès immédiat à une ligne internationale. Cela occasionne des démarches préalables pour organiser un entretien. On peut parler de véritable rendez-vous téléphonique. Ils sont parfois transmis par une lettre; les délais sont alors de plusieurs jours, voire de plusieurs semaines.

A Quetta, certaines boutiques et surtout les *mosâfer-xâna*, en tant que lieu public, remplissent la fonction de centrale de communication. Le téléphone du gérant sonne constamment et l'on appelle un nom ou un numéro de chambre. Chacun sait quels lieux sont fréquentés par ses proches tout au long du parcours migratoire, où ils dorment et travaillent et où appeler pour leur parler. A Téhéran, les Afghans se rendent à la poste centrale (*moxâberât*, Maidan-e Imam Khomeyni, dit plus couramment Tup-khâne) pour appeler l'étranger. On y trouve toujours de nombreux Afghans, que ce soient des Pachtounes, des Tajiks, des Ouzbeks ou des Hazaras, ainsi que des Pakistanais. Les gens font la queue pour s'inscrire en donnant une avance de 5000 toman et en remettant une pièce d'identité. Lorsque la connexion est établie, ils sont appelés par leurs noms avec la mention du numéro de cabine. A la fin du téléphone, ils doivent se présenter à un autre guichet et payer ou recevoir la différence entre le coût effectif de l'appel et l'avance.

Prenons un exemple concret pour expliquer la façon dont les Afghans utilisent le téléphone et les difficultés qu'ils rencontrent. Pendant son séjour d'une année et demie en Iran au début des années quatre-vingt-dix, Mohammad Hasan a eu quatre entretiens téléphoniques avec son *dâmâd* (ZH), Husayn Bakhsh, qui vit à Quetta. A partir d'un bureau de poste à Téhéran, il appelait Mirza Husayn, un membre du lignage Dawran qui habite à côté de Husayn Bakhsh à Quetta (une demi heure coûtait 600 toman, soit environ 1,5 $). Ce dernier faisait suivre les nouvelles à Dahmarda par l'entremise d'un *mosâfer*. Il n'y a jamais eu de téléphone dans l'autre sens.

A la fin de l'année 1995, alors que son jeune frère Mohammad Husayn se trouvait en Iran, Mohammad Hasan, qui entre-temps était retourné à Jaghori, est venu se faire soigner à Quetta. Il veut profiter de ce séjour pour prendre des nouvelles. Il doit donc transmettre un rendez-vous téléphonique à son frère qui ignore qu'il est au Pakistan. Voici la séquence idéale des événements:

1) Mohammad Hasan rencontre Abdul Qader, également originaire de Dahmarda. Comme ce dernier doit téléphoner à son neveu Abdul Aziz, qui se trouve à Téhéran, Hasan lui

demande de faire transmettre un message à l'attention de Mohammad Husayn: celui-ci doit le rappeler tel jour, à telle heure, à tel lieu (en l'occurrence, le jeudi 23 novembre 1995, à 17h30, chez Mirza Husayn).

2) Abdul Qader parle au téléphone avec Abdul Aziz et lui communique les informations.

3) Abdul Aziz est en contact avec Mohammad Husayn, ils se voient et il lui transmet le message.

4) Mohammad Husayn, d'un bureau de poste de Téhéran, téléphone à Mohammad Hasan au moment et au numéro déterminés.

Il y a deux lieux, Téhéran (bureau de poste) et Quetta (maison de Mirza Husayn), et quatre intervenants, Mohammad Hasan et Abdul Qader à Quetta, Mohammad Husayn et Abdul Aziz à Téhéran.

Ce système de rendez-vous téléphonique n'est rendu possible que par le fait que les gens de Dahmarda fréquentent les mêmes endroits à l'étranger, ils ont donc de nombreuses occasions de se rencontrer, de façon délibérée ou non, et ils savent toujours retrouver la trace de telle ou telle personne, que ce soit à Quetta ou à Téhéran.

Cette procédure nécessite plusieurs étapes et l'information circule assez lentement. Des contretemps sont toujours possibles. Dans l'exemple qui nous occupe, le téléphone de Mirza Husayn étant tombé en panne, la communication n'a pas pu être établie sans que Mohammad Hasan ne s'en inquiète outre mesure.

Le 6 décembre 1995 – soit près de deux semaines après le rendez-vous raté –, Hasan apprend que Husayn a eu un accident de travail assez grave à Téhéran. L'événement a pourtant eu lieu il y a près d'un mois, mais Hasan est informé par hasard en croisant dans la rue un homme de Dahmarda à peine arrivé de Téhéran. Il se renseigne sur les contacts existant à Téhéran parmi ses connaissances et obtient le numéro de l'employeur iranien de Khodadad, un parent (il serait le *nose kâkâ*[6] de son père). Hasan téléphone de la boutique d'un certain Haji Ramazan (également un Dawran, son ZHFBS, autrement dit le *bace kâkâ*, FBS, de Husayn Bakhsh) et parle avec Khodadad, en lui demandant de transmettre un message à Mohammad Ali (son *bace kâkâ*), avec qui Husayn vit et travaille: Mohammad Ali doit téléphoner le lendemain (le 7 décembre 1995) à 9h00 à la boutique de Haji Ramazan, située à Alamdar Road.

[6] Littéralement le FBSS. Il s'agit d'un terme descriptif qui s'applique le plus souvent de façon classificatoire à tout membre un peu éloigné de son propre lignage, alors que *bace kâkâ* (FBS) dénote une plus grande proximité relationnelle.

A nouveau, Hasan attend en vain et ne reçoit aucun appel. Il espère encore être contacté par l'intermédiaire de Mirza Husayn, dont le numéro est connu à Téhéran. En effet, les migrants ont toujours une série de numéros de contact de parents et voisins, autant à Quetta qu'à Téhéran ou ailleurs (sauf en Afghanistan bien évidemment, où ce moyen de communication n'existe pas). C'est bien ce qui se passe et, du bureau de son employeur à Téhéran, Mohammad Ali appelle à la maison de Mirza Husayn le 7 décembre 1995. Il téléphone une première fois à 16h00 pour dire qu'il va rappeler à 21h00, de façon à donner le temps de chercher Hasan. Bref, Hasan et Mohammad Ali parviennent finalement à se parler.

Même dans le meilleur des cas, ces contacts téléphoniques se font systématiquement en deux temps, ce qui augmente les risques de se rater. Dans le cas présent, les difficultés sont reliées à certaines tensions au sein du groupe de parenté. Mardan Ali n'est pas en relation téléphonique avec son frère Mohammad Ali. Ils sont en froid depuis plusieurs années. Sans avoir coupé toute relation, ils s'évitent. A Quetta, ce n'est pas Mardan Ali qui sert de relais pour la communication entre l'Iran et le Hazaradjat: sa réputation de bretteur lui fait préférer Husayn Bakhsh, pourtant apparenté de façon plus lâche.

Ces explications quelque peu laborieuses illustrent la façon dont se présentent les événements sur le terrain, et l'«opacité» à laquelle le chercheur est confronté dans son quotidien pour rendre compte de choses toutes simples pour ses informateurs. Récapitulons donc les étapes de cette circulation d'information difficile mais finalement couronnée de succès:

1) Pendant un séjour à Quetta, Hasan essaie sans succès de prendre contact avec son frère Husayn à Téhéran: il lui avait fait transmettre le message de l'appeler chez Mirza Husayn le 23 novembre 1995 vers 17h30 (Hasan ne s'inquiète pas de cet échec, car il en attribue la raison à la panne du téléphone de Mirza Husayn).

2) Le 6 décembre, Hasan apprend par une connaissance que son frère Husayn s'est blessé dans un accident de travail à Téhéran.

3) Hasan se procure le numéro d'un parent à Téhéran. Mardan Ali (son FBS) n'a pu le mettre directement en contact avec Mohammad Ali, qui travaille avec Husayn. Cela aurait facilité la communication, mais Mardan Ali et Mohammad Ali sont en froid.

4) Toujours le 6 décembre, Hasan téléphone à Téhéran et fait transmettre un message à Mohammad Ali: il doit le rappeler le 7 décembre à 9h00 dans la boutique de Haji Ramazan.

5) Mohammad Ali n'appelle pas à l'heure dite chez Haji Ramazan, mais à 16h00 chez Mirza Husayn en transmettant un nouveau rendez-vous téléphonique: le même jour et le même lieu à 21h00.

6) L'information est cette fois transmise à temps et Hasan peut parler avec Mohammad Ali, qui téléphone du bureau de son employeur, dont il donne le numéro à Hasan pour faciliter dorénavant la communication.

Par ces difficultés mêmes et par les moyens mis en œuvre pour les contourner, les réseaux de mes informateurs de Dahmarda sont rendues visibles. Les rapports de confiance et de coopération ne sont pas déterminés de façon mécanique par les rapports de parenté. Certes, on considère qu'un *free rider* tel que Mardan Ali transgresse les codes de conduite, mais la logique même de la solidarité et de l'entraide n'est pas de l'ordre du lignage. Des liens plus multiformes sont à l'œuvre.

Le téléphone est le moyen de communication préféré lorsqu'il est disponible. Mais comme nous l'avons vu, les contretemps voire les échecs sont monnaie courante. Au sein des membres d'une famille (un père et un fils ou deux frères par exemple), il y a rarement plus de cinq ou six entretiens téléphoniques par année entre l'Iran ou un pays arabe du Golfe et Quetta, guère plus d'un ou deux s'il faut venir du Hazaradjat. Tous les hommes qui migrent ont dans leur poche un petit papier froissé, couvert de numéros de téléphone[7]. Il s'agit avant tout de ceux de boutiques ou d'auberges au Pakistan, et d'entreprises en Iran, les seuls à avoir pignon sur rue, un téléphone et une adresse facile à trouver (nom du bazar et numéro de la boutique). Les réseaux de communication sont ainsi constitués autour de ces lieux publics qui servent de relais et de point de chute.

Les lettres

Malgré l'importance de la communication téléphonique, les lettres jouent également un rôle important et de nature quelque peu différente. Comme le dit un proverbe persan, *xat nesb-e didâr ast*, «une lettre est la moitié d'une rencontre». Beaucoup de lettres circulent parmi les Afghans, en particulier lorsqu'il s'agit de communiquer directement avec l'Afghanistan, où il n'est pas possible de téléphoner.

J'ai récolté une douzaine de lettres, toutes données volontairement par le destinataire. J'ai pu en entendre lire beaucoup d'autres, j'en ai moi-même transportées, reçues et envoyées. Il s'agit essentiellement de salutations et des vœux accompagnés d'une brève description de la

[7] Même ceux qui ont des contacts en Occident n'ont souvent que des numéros de téléphone, et non des adresses complètes.

vie et de l'état de santé de l'expéditeur. Le style épistolaire des Afghans est très différents de celui du français. Les salutations figurent au début de la lettre et, pour exprimer son attachement, l'auteur se plaint – parfois amèrement – d'avoir été sans nouvelles du destinataire. Il est rare que des informations sur les envois d'argent (montant, personne, etc.) soient mentionnées (je n'ai vu qu'une seule fois une lettre donner de véritables directives financières), mais des informations ponctuelles et précises sont parfois transmises par écrit. Elles sont souvent écrites après la lettre proprement dite, dans un coin resté libre ou au verso de la feuille, ou encore sur un petit billet griffonné sur un morceau de papier déchiré. La façon d'écrire correspond souvent à la prononciation hazaragi et s'éloigne du persan littéraire. Tous ces textes sont remplis d'erreurs de syntaxe et d'orthographe. Pourtant, par l'émotion contenue qu'ils dégagent, par leur pudeur même, ces documents sont poignants.

Souvent illettré, l'expéditeur a dû dicter la lettre, évènement qui se déroule en général dans une pièce où se trouvent d'autres personnes. A la réception, le phénomène inverse se produit: le destinataire doit se faire lire la lettre à voix haute, élément qui contribue au caractère public et non intime de la lettre. Le destinataire ne va pas seulement recevoir le billet écrit, mais aussi écouter les récits du messager puis interroger longuement celui-ci. Ce qui surprend de prime abord, c'est le caractère public de l'information. Alors que dans d'autres registres, les Afghans aiment à s'entourer de secrets et parlent volontiers de complots, alors que la défiance semble dominer la plupart des interactions sociales, la distribution des lettres constitue l'occasion d'un type de communication où règne une grande transparence. Les lettres sont le support d'un échange oral grâce aux gens qui se déplacent entre le Hazaradjat, Quetta et les villes iraniennes. Elles ne sont jamais postées mais apportées par une connaissance. Cela occasionne de longues discussions animées au cours desquelles de nombreuses informations sont transmises dans les deux sens. La scène est toujours la même: après les salutations d'usage, le nouvel arrivé parle longuement à un auditoire attentif, puis la discussion prend une tournure plus dialogique et chacun pose des questions au voyageur (concernant des personnes, des lieux, etc.). Les mêmes questions sont posées à plusieurs reprises, et une concordance dans les réponses rassure l'auditoire sur la véracité du récit. Tout le monde cherche à diversifier ses sources de renseignements sur la situation politique et militaire en Afghanistan.

Les choses se passent toujours de la même façon entre les membres dispersés d'une famille. Un homme que l'on connaît part en voyage; on lui remet la lettre, mais surtout on discute avec lui autour d'une tasse de thé. Une fois arrivé à destination, le *mosâfer* transmet les messages personnels et les lettres qu'on lui a confiés. Il n'y a aucune intimité de

l'information, car les lettres circulent de main en main. Il s'agit de simples feuilles de papier, arrachées d'un cahier, pliées et repliées un grand nombre de fois jusqu'à n'en faire qu'un minuscule carré; pour la plupart, elles sont sans enveloppe et ne sont pas cachetées. Elles passent de main en main et sont lues avant même de parvenir au destinataire. Il s'ensuit que les gens n'y mentionnent jamais leurs difficultés. Ils en auraient honte: les nouvelles vont vite, tout se sait et personne ne veut dévoiler ses secrets ou ses faiblesses. La banalité des informations écrites est compensée en partie par les informations directement obtenues auprès du porteur.

Malgré leur pudeur, les lettres restent ainsi l'occasion d'une circulation d'informations importantes. La communication se fait ainsi sur deux niveaux: le texte de la lettre (nouvelles: santé, famille, travail, salutations et formules de politesse...); les nouvelles colportées par le messager (il a rencontré récemment l'expéditeur et peut fournir des compléments d'information, apporter un éclairage différent sur certains événements). Seul un messager bien inséré dans le réseau social en question peut remplir son rôle d'informateur. Ce système de communication repose donc sur l'interconnaissance des acteurs.

Lorsqu'il est à Quetta, Mardan Ali écrit – ou plutôt fait écrire – environ tous les mois à sa famille à Jaghori; et il en reçoit une avec la même périodicité. Un autre informateur à Quetta me dit écrire de huit à dix lettres par année et en recevoir entre six et huit de sa famille au Hazaradjat. Ce sont des gens de Dahmarda qui se chargent de les transporter.

J'assiste à la dictée d'une lettre par Mardan Ali au secrétaire de la mine de charbon où travaille. Elle est destinée à sa famille à Dahmarda. Comme d'habitude, c'est une longue liste de noms de personnes à saluer. Puis au verso Mardan Ali, qui vient de se le rappeler, donne l'ordre de rembourser une dette de 500'000 afs (il enverra l'argent par un ami qui rentre à Dahmarda) contractée auprès d'un homme qui a voyagé avec lui entre Jaghori et Kandahar: Mardan Ali lui avait emprunté de l'argent pour acheter des savons. Le secrétaire, ancien colonel de l'armée du gouvernement pro-soviétique, homme instruit souffrant de son déclassement, prendra une revanche en se moquant ultérieurement de Mardan Ali, l'ancien résistant illettré, en lui disant avoir écrit que Mardan Ali avait trouvé une nouvelle femme à Quetta. Ces boutades, aussi familières soient-elles, ont un enjeu social: elles permettent de démarquer les liens amicaux des relations plus formelles, mais aussi de signifier publiquement la complicité, l'indifférence ou l'hostilité.

Lors d'un séjour à Téhéran en 1996, je peux observer presque au quotidien la «poste afghane». Vivant parmi le groupe d'ouvriers dirigé par Mohammad Ali, j'assiste à la visite d'un membre du lignage de sa mère (originaire de Dawud). Etant *hawâladâr*, il se déplace

constamment entre Quetta, l'Iran, Karachi et Islamabad pour ses affaires. Il apporte une quantité de lettres de Jaghori et il en profite par là même pour récolter éventuellement un peu d'argent pour acheter quelques marchandises qu'il fait transporter jusqu'à Jaghori.

A la même époque, j'ai l'occasion de partager le repas de l'*id-e qorbân* à Téhéran avec un groupe d'ouvriers de Dahmarda (voir chapitre 5). L'un des convives est arrivé la veille de Quetta et apporte quatre lettres. Il y en a une de Husayn Bakhsh pour Mohammad Husayn, Mohammad Yusuf et Mohammad Ali. L'adresse est la suivante: *xat-e hazâ az taraf-e Husayn Baxš dar Tehrân be dast-e Mohammad Husayn wa Mohammad Yusuf wa Mohammad Ali berasad*, «cette lettre de Husayn Bakhsh est destinée à Mohammad Husayn et Mohammad Yusuf et Mohammad Ali à Téhéran». L'arrivée du nouveau venu est l'occasion d'avoir des informations de la «patrie» (*watan*): on l'interroge sur la situation politique à Dahmarda, sur ses proches, sur les boutiques qui sont ouvertes ou fermées, etc. Les lettres passent de main en main. Une personne qui a été scolarisée en fait la lecture et tout le monde prend connaissance du contenu même si elles ne leur sont pas destinées.

Etant moi-même connu parmi les gens de Dahmarda, mes relations plus suivies avec certains étant de notoriété publique, on m'a souvent demandé d'apporter des lettres au cours de mes voyages. Symétriquement, lorsque l'une de mes connaissances partait, elle me rendait visite afin de me demander si je souhaitais lui confier un message ou une lettre[8]. Ainsi, lorsque je quitte Quetta pour me rendre en Iran au printemps 1996, un informateur de Jaghori me remet une lettre pour son jeune frère à Téhéran. En voici la traduction:

> De Moheb Ali pour mon frère Mohammad Juma à Téhéran
>
> Au nom de Dieu le miséricordieux et compatissant
> Meilleures salutations de ta chère et attentionnée mère qui te baise les yeux et du père de Neamatullah et de Neamatullah lui-même et de Ruhullah et de Besmellah pour la lumière de nos yeux Mohammad Juma le pèlerin et Qorban Ali et Ewaz Ali et Naser et pour chacun des amis avec qui tu partages ta chambre, tous nos vœux.
> Tout d'abord, je souhaite que Dieu qui est grand, miséricordieux et compatissant te donne santé et honneur. Que tu sois heureux et connaisses le succès. Je t'informe, Mohammad Juma le pèlerin, lumière de mes yeux et fruit de mon cœur, qu'il y a fort longtemps que nous n'avons pas reçu de lettre ou de téléphone de ta part; mon cher, nous sommes très inquiets. Je te prie de nous envoyer une lettre que tu remettras au porteur, béni par Dieu, ce serait vraiment bien. Si téléphoner est cher, écrire une lettre ne l'est pas; pour nous rassurer, envoie-nous une lettre.

[8] Dans ces situations, je me retrouvais dans la situation d'un Hazara illettré: ma maîtrise du persan écrit étant médiocre, je préférais utiliser les services d'une personne sachant lire et écrire et lui en dicter le sens du message qu'il se chargeait de rédiger.

> Nous serons dans l'attente jusqu'à ce qu'une lettre de la lumière de nos yeux nous parvienne. Tiens-nous aussi informé concernant Mohammad Jan, est-il arrivé ou non? S'il est arrivé, tu dois recevoir le montant de sept mille deux cent tomans.
> Quant à moi, je suis occupé par mon travail et j'ai commencé à apprendre l'anglais, si Dieu le veut, je vais rapidement faire des progrès. Pour l'instant, je ne vais pas te prendre plus de temps, que Dieu te protège.
> Sincèrement,
>
> Moheb Ali, 15/1/1375
>
> Peux-tu remettre des savates en pastique de pointure 8 au frère suisse, son nom est Sekander

Lorsque je suis sur le point de quitter Téhéran (1996), Husayn me donne trois lettres à porter à Quetta et à remettre à Husayn Bakhsh qui saura qu'en faire: l'une est de lui pour le même Husayn Bakhsh, une autre de Mohammad Yusuf pour Husayn Bakhsh, la dernière de l'un de ses amis Dawran travaillant à Téhéran, elle est destinée à un parent à Quetta. Mohammad Ali me remet également deux lettres, l'une est adressée à son frère aîné Mardan Ali (mais il insiste sur le fait qu'en fait elle est destinée au fils de ce dernier, Abdul Karim) et l'autre à Husayn Bakhsh. Beaucoup de personnes font appel à ce dernier qui est apprécié pour sa gentillesse et sa disponibilité et joue de ce fait un grand rôle dans la communication entre les membres de son entourage. Il précise que je dois la lui remettre en mains propres. Un autre jeune ouvrier me donne une lettre pour son père, que j'ai rencontré dans les mines de charbon de Quetta. Perçu moi-même comme un *mosâfer*, je suis entré sans peine dans les filières de communication de mes informateurs.

Lorsque je remets le billet de Mohammad Ali à Mardan Ali, je me rends bien compte de la façon dont l'information circule parmi les Afghans. Mardan Ali, qui est complètement illettré, demande à son employeur de le lire à haute voix. Il n'a pas l'air de s'intéresser énormément au contenu, mais il me questionne avec assiduité. C'est cette discussion avec le porteur du message qui semble la plus importante. Néanmoins, au-delà de leur contenu informatif limité, les lettres disent beaucoup, elles expriment en effet les relations importantes: qui salue-t-on, en quels termes, etc.? La relative indifférence de Mardan Ali est ainsi l'expression des tensions qui l'opposent à son frère. Les lettres jouent donc un rôle essentiel dans la communication entre Afghans, mais pas tout à fait dans le sens que l'on pourrait croire: la missive est le prétexte d'une discussion et d'un raffermissement des liens sociaux. L'un des enjeux du courrier écrit est de légitimer le témoignage oral qui l'accompagne.

Précédemment, lors de mon séjour à Dahmarda en automne 1995, Akram Ali reçoit une lettre de son fils, Husayn qui est avec son cousin Mohammad Ali à Téhéran. On me la lit puis on me la donne. En voici la transcription en persan et la traduction en français:

> De la part de votre serviteur Mohammad Husayn Jahangir[9] pour mon père et ou Mohammad Hasan à Chaghl-e Sang avec tout mon respect 24/9/1995
>
> Au nom de Dieu
> Au nom de Dieu le miséricordieux et compatissant, de vos serviteurs Mohammad Husayn et Mohammad Ali tout d'abord pour mon respecté père et ma mère compatissante et mon cher frère le père de Abdul Ali et la mère de Abdul Ali et Abdul Ali lui-même et ma chère Mariam et ma chère Maleka et mon oncle le père de Mardan Ali et Mohammad Aziz Azizi et mon cher Abdul Karim et Mohammad Juma et Mohammad Jan et Husayn Ali Jan et le reste des membres de la famille et pour mon oncle le père de Mohammad Mehdi et pour Mohammad Mehdi lui-même et Abdul Khaleq Jan et Nawruz Ali Jan et Morteza Jan et Mohammad Dust Jan et mon oncle le père de Mohamma Jawad Amiri et Mohammad Jawad Amiri lui-même et Mohammad Ali Amiri et Sakhidad Amiri et le reste de la parenté et des amis qui ont été oubliés dans cette lettre par ma plume je leur envoie aussi mes meilleures salutations. Si vous voulez être informé de ma situation, grâce à Dieu le miséricordieux et compatissant, je vais bien [je suis dans les habits de la santé] jusqu'à maintenant. Que Dieu fasse que vous soyez bien aussi mes chers. Je veux dire à mon cher et fortuné frère le père de Abdul Ali que votre serviteur a envoyé une balle et un filet à travers Mohammad Jawad Amiri, les avez-vous reçus ou non. Informez-moi et tenez-moi informé sur vous-mêmes.
> Avec respect
> Mohammad Husayn Jahangir
>
> Si je suis loin de vous, mon esprit est avec vous
> Si l'eau est séparée en cent parts, elles se reconnaissent
>
> Qu'est-ce que la vie, si ce n'est des souffrances
> Au début il y a la douleur et à la fin il y a la mort
>
> Le sel dans mes yeux est plus doux que le sommeil du matin
> Que de tristesse avant qu'un fils ne devienne comme son père[10]

[9] C'est un surnom que l'intéressé s'est lui-même donné et qui signifie littéralement «celui qui s'empare du monde».

[10] Voici la transcription persane de ce document:

Az taraf-e haqir Mohammad Husayn Jahângir ba dast-e qablaga-am wa yâ Mohammad Hasan dar Cağl-e Sang dâda šawad faqat bâ ehterâm 2/7/1374

Nambar hu Allâh

Ba nâm-e xodâ-ye baxšenda wa mehrabân az taraf-e banda Mohammad Husayn wa Mohammad Ali awalan xedmat-e qablaga-ye bozorgawar-am wa walida-ye mehrabân-am wa berâdarân 'azizulqadr-am har yak

Cette lettre consiste en une longue liste de salutations et de politesses; il s'agit avant tout de réactualiser les relations et de fournir l'occasion d'un échange de paroles (à travers lequel beaucoup plus d'informations sont transmises dans les deux sens). On ne doit ni écrire ni prononcer en adresse le nom d'un aîné ou d'une femme (à moins qu'il ne s'agisse d'une fillette n'ayant pas atteint l'âge de se marier). Cela explique que l'emploi de teknonymes est omniprésent; pour désigner Mohammad Hasan, son frère aîné, par exemple, Mohammad Husayn écrit «le père d'Abdul Ali». Le texte ne contient guère d'informations factuelles en lui-même, mais le messager est interrogé de façon soutenue sur la situation à Téhéran... Il serait d'ailleurs erroné de considérer que les lettres sont sans contenu. Par ces salutations, on réaffirme les liens de solidarité et on les rend publics par là même… les oublis sont hautement significatifs. Ainsi, dans une lettre adressée à son frère aîné Mardan Ali, Mohammad Ali précise explicitement qu'il informe Abdul Karim (le fils de Mardan Ali) de l'état de santé de Husayn, façon détournée mais claire de souligner le fait que Mardan Ali ne s'est pas enquis de la chose. Malgré leur contenu informatif maigre, les lettres qui circulent ont une charge émotionnelle très forte, comme l'illustre la lettre de Husayn, terminée par ce poème.

A Téhéran, Safdar Khan (voir chapitre 5), me montre par exemple une lettre dictée par sa femme. Elle raconte la vie de la famille de façon assez neutre mais porte sur le verso les empreinte des petits pieds de ses enfants (deux fils et quatre filles). Ce sont ces traces physiques grâce auxquelles il suit à distance la croissance de ses enfants qui émeuvent le plus Safdar Khan. La lettre, en tant qu'objet qui a passé de main en main, incarne les liens de solidarité, elle rapproche un homme de sa femme et de ses enfants, un migrant de son village d'origine.

---

qablaga-ye Abdul Ali wa mâdar-e Abdul Ali wa xod-e maskur Abdul Ali wa Mariam âğja wa Maleka âğja wa kâkâ-am qablaga-ye Mardan Ali wa Mohammad Aziz Azizi wa Abdul Karim Jân wa Mohammad Jum'a wa Mohammad Jân wa Husayn Ali Jân wa bâqi ahl-e xâna wa kâkâ-am qablaga-ye Mohammad Mehdi wa xod-e Mohammad Mehdi wa Abdul Xâleq Jân wa Nawruz Ali Jân wa Mortezâ Jân wa Mohammad Dust Jân wa kâkâ-am qablaga-ye Mohammad Jawâd Amiri wa xod-e Mohammad Jawâd Amiri wa Mohammad Ali Amiri wa Saxidâd Amiri wa bâqi-ye qawmân wa dustân ke az qayd-e qalam hâzâ bâqi mânda bâšad, niz salâm-e ziâd taqdim wa tarsil medâram ba'd agar dar juyâ-ye hâl wa ahwâl-e mâyân buda bâšid shokr az fazl-e xodâwand-e baxšenda-ye mehrabân tâ konun lebâs-e sehat mandi dar tan dârom, xodâ konad ke šomâ 'azizân ham ba den manwâl buda bâšid, ba'd xedmat-e bâ sa'âdat berâdar-e 'aziz-am qablaga-ye Abdul Ali 'arz šawad enke banda yak adad tup wa jâl ba dast-e Mohammad Jawâd Amiri meferestâdam rasida yâ ne agar rasida ahwâl ešân-râ ma'alum koned wa digar lutf karda ahwâl-e xodâ-râ barây-am ma'alum koned

Bâ ehterâm
Mohammad Husayn Jahângir
Man agar ce dur bâšam bâz yâd-am bâ šomâ'st
Âb agar sad pâra gardad bâz bâ ham âšnâ'st
Zendegi ci'st xun-e del xordan ast
Awal-aš ranj wa âxer mordan ast
Namak dar cašm-e man širintar az xâb-e sahar gardad
Jegarhâ xun šawad tâ yak pesar mesl-e padar gardad

Les vers finaux seraient inspirés par Hafez (1326-1390), le grand poète de Shiraz.

Les *ramz* et les *nešâni*

Lorsque je me trouve à Jaghori en automne 1995, Mardan Ali me fait écrire une brève lettre pour Haji Sarwar, son employeur. Il veut l'informer que nous sommes arrivés à destination sans encombre et lui donner quelques nouvelles de la situation de Dahmarda. Un commerçant du bazar la plie consciencieusement, écrit le nom et l'adresse de Haji Sarwar à l'extérieur, signe et gribouille les parties blanches pour que l'on ne puisse rien ajouter. Mardan Ali contresigne d'une façon compliquée (il ne sait ni lire ni écrire, mais il a tout de même appris à apposer son paraphe). Ces différentes précautions prises, Mardan Ali remet la lettre a l'un de ses parents qui part pour Quetta en lui demandant d'aller la remettre à Haji Sarwar. Il m'explique ensuite que le fait que le commerçant, que Haji Sarwar connaît, a ajouté quelques lignes constitue une garantie supplémentaire de l'authenticité de la lettre. Incapable de rédiger un texte en persan, j'ai écrit la lettre en anglais. Pour Mardan Ali, l'emploi d'une langue peu connue diminue le risque qu'elle soit lue avant d'arriver au destinataire. En l'occurrence, cela n'aura servi à rien: j'apprendrai quelques semaines après mon retour à Quetta, que le porteur du message l'avait photocopié avant de le remettre à Haji Sarwar, puis l'avait fait traduire pour connaître mon point de vue sur les tensions de Dahmarda (voir chapitre 3).

Les indiscrétions sont donc possibles, même entre proches. Lorsqu'ils veulent envoyer des informations intimes ou délicates, les Afghans font appel à un *ramz*, un «code secret». Lorsque le messager n'est pas connu du destinataire, un *nešâni*, un «signe de reconnaissance», est utilisé. Les significations de ces termes se recouvrent partiellement, mais le *ramz* est plus spécifiquement une expression codée ou un signe caché dans un texte, alors que le *nešâni* peut être un objet que l'on apporte ou que l'on désigne, une phrase que l'on doit prononcer ou une anecdote connue des seuls protagonistes que l'on doit raconter pour se faire reconnaître. Le *nešâni* peut aussi être un objet que l'on retourne pour signifier que l'on est bien arrivé, que le voyage s'est bien passé (bague, napperon, moitié d'un billet de banque...). D'autres techniques sont également utilisées. A Téhéran, Mohammad Ali me fait une démonstration: il écrit un court message sur une bande de papier pliée de façon compliquée; lorsqu'il me remet la feuille déroulée, je suis incapable de reconstituer le texte.

Même si en général, comme nous l'avons vu, les lettres ne contiennent guère d'informations concrètes et le porteur est connu du destinataire, mes informateurs ont toujours peur qu'elle soit interceptée par quelqu'un de mal intentionné; le message écrit sert donc

avant tout à identifier les relations significatives et à garder le contact malgré la distance géographique. C'est le messager qui apporte les informations concrètes, c'est à travers lui, en l'interrogeant que l'on obtient des renseignements plus vivants.

Un informateur me dit qu'il a un *ramz* dans sa signature: les lettres S et R écrites en caractères cyrilliques (soit C et P). Un autre informateur me dit signer à l'envers, de gauche à droite, mais uniquement lorsqu'il transmet des directives commerciales. Je me demande toutefois quelle est la fonction de codes secrets divulgués si facilement.

Les Afghans utilisent des codes secrets, prédéfinis entre les partenaires, dans les lettres commerciales plus que dans la correspondance privée. Le *ramz* est un code que seuls les personnes initiées connaissent. On peut également y faire appel pour évaluer la situation de sécurité par une échelle chiffrée: 14 pour *jang* («guerre»), 12 pour *janjâl* («troubles»), jusqu'à 0 pour *solh* («paix»).

Dans une lettre de Ghulam Ali, jeune ouvrier travaillant à Téhéran (voir chapitre 5), pour son père qui se trouve à Quetta, il y a deux *ramz*: il est écrit *awzâ'-ye Irân qermez ast*, «les conditions de l'Iran sont rouges», ce qui signifie en l'occurrence qu'elles sont acceptables; d'autre part, il n'y a pas de signature, le père et le fils s'étant mis d'accord sur cet oubli comme signe d'authenticité.

On ne comprend pas toujours l'usage des *ramz* et des *nešâni* parmi les Afghans. Leur utilité pratique ne semble pas aller de soi. Peut-être sont-ils une expression des limites du groupe et de la méfiance généralisée qui caractérise les relations sociales. Certes, les Afghans ont souvent un goût du secret prononcé et le fantasme du complot, ce qui met d'autant plus en relief la transparence qui règne dans la circulation des lettres. En faisant appel à ces petits trucs, ils cherchent à multiplier les garanties d'authenticité d'un message, mais il s'agit aussi d'un langage subtil permettant de marquer les rapports de confiance, si vitaux dans la situation d'insécurité où ils sont plongés. En ce sens, les *ramz* et les *nešâni* sont de véritables symboles. Le verbe grec *sumballo* signifie «mettre ensemble, réunir, rapprocher», d'où *sumbolon* «signe de reconnaissance»: chez les anciens Grecs, ce terme désignait tout objet dont deux personnes conservaient chacune une moitié et qu'ils pouvaient transmettre; une fois rapprochées, ces deux parties servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité et d'amitié contractées antérieurement[11]. Parmi les Afghans, l'usage de ces codes secrets et la circulation de ces objets permet de reproduire les liens sociaux malgré la dispersion; cela traduit une communauté de destin qui est fonctionnelle malgré la

[11] Je remercie Gilbert Rist pour ces informations.

dispersion et qui est plus qu'imaginée[12]. Il s'agit dans le même temps de l'expression symbolique de la fragilité des relations sociales dans un monde éphémère où «nous ne sommes que des voyageurs».

[12] Elle repose sur un degré élevé d'interconnaissance. Les relations sociales sont donc différentes de celles qui, selon les travaux de Benedict Anderson, prédominent au sein d'une nation: «It [the nation] is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them» (1983: 6).

PARTIE IV

BILAN ET ANALYSES

Chapitre 9

Confiance et coopération en situation de conflit et de migration

Les lignes de fracture de la société afghane

Avant la guerre, certains observateurs de l'Afghanistan avaient souligné la faiblesse du lien national en dehors de la capitale et ont mis en évidence deux niveaux identitaires plus saillants: le niveau supranational, l'*umma*, c'est-à-dire la communauté islamique des croyants; le niveau infranational, le *qawm* (Centlivres, Centlivres-Demont 1988a: 34-35). Ce dernier terme est multiforme et traduit bien la complexité de la réalité sociale afghane. Sa richesse sémantique exprime le fait que le groupe ethnique n'est qu'un registre identitaire parmi d'autres. D'ailleurs, au cours de l'histoire de l'Afghanistan, les coalitions politiques ont rarement été d'ordre ethnique. Les distinctions religieuses sont très significatives en Afghanistan et recouvrent parfois les appellations ethniques (Canfield 1973a: 4-5, 12, 1986: 99). La corrélation entre ces deux niveaux est particulièrement prononcée chez les Hazaras dont l'histoire est marquée par l'hétérodoxie religieuse et la marginalité politique, économique et sociale qu'elle implique[1].

Comme du temps du gouvernement monarchique et sous la présidence de Daoud, le fait ethnique a longtemps été occulté par les factions en présence. Il est néanmoins indéniable que le pays a connu un renforcement progressif de la référence identitaire ethnique à partir du retrait soviétique en 1989 (Roy 1993). Si ce processus a peut-être été induit par la politique des nationalités menée par le gouvernement communiste sur le modèle soviétique (Centlivres 1991)[2], il a été particulièrement prononcé depuis la chute de Najibullah en 1992 (Centlivres 1994b; Roy 1993; Glatzer 1998). Peut-être en raison de leur histoire particulièrement

[1] C'est encore plus clairement le cas des ismaéliens qui sont présents dans le nord-est du Hazarajat et au Badakhshan.

[2] Le régime pro-soviétique de Kaboul désignait les nationalités par le terme arabo-persan de *melliat* (Centlivres 1994b: 165).

douloureuse et du fait que le chiisme les distingue de la majorité de la population afghane, les Hazaras semblent avoir été les premiers à développer explicitement des revendications ethniques.

Les différences ethniques sont constamment objectivées dans les discours populaires qui mêlent considérations physiques, vestimentaires, alimentaires, comportementales, etc. («les Hazaras sont imberbes et ont les yeux bridés, ils sont réservés avec les gens qu'ils ne connaissent pas», «les Pachtounes ont des grands nez, ils parlent fort et sont hautains»…)[3]. Elles résultent pourtant d'un processus historique et socio-politique, et non d'un donné culturel. Comme c'est le cas en Afghanistan, les situations de conflits constituent le cadre privilégié de l'émergence et du renforcement des distinctions ethniques. Pour Barth, «les groupes ethniques sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont donc la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus» (1995: 205). Ils ne doivent pas être définis par un ensemble de traits culturels objectifs, car il s'agit d'une «forme d'organisation sociale» où ce ne sont pas les différences objectives qui sont déterminantes mais ce que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatif (Barth 1995: 210-211). Les représentations identitaires sont sans cesse renouvelées et renégociées (par les acteurs locaux, les leaders politiques, mais aussi les chercheurs et les agents humanitaires). Les frontières sont maintenues par un certain nombre d'emblèmes, voire de stéréotypes, qui rendent manifestes les appartenances et les exclusions et qui puisent dans différents registres: affiliation religieuse, occupation socioprofessionnelle, apparence physique, habillement, alimentation, etc.

En situation de conflit et de migration, les anciennes complémentarités socio-économiques s'estompent et les logiques de confrontation pour le contrôle des ressources naturelles et économiques deviennent prépondérantes. Une certaine division du travail et la répartition en niches écologiques et économiques distinctes disparaissent. Les divisions ethniques sont instrumentalisées politiquement par d'anciennes élites qui font face à l'usure de leur pouvoir ou par de nouveaux leaders qui veulent légitimer leur ascension. Ces «agents du changement» ont recours à l'identité ethnique pour asseoir leur pouvoir sur un segment de la société (Barth 1995: 241). Il faut toutefois insister sur le fait que cette évolution est plus le résultat de la guerre que sa cause. Malheureusement, les événements prennent souvent une tournure dramatique. La guerre civile qui a suivi la chute du gouvernement pro-soviétique en 1992 a causé la destruction de Kaboul puis a abouti à des massacres massifs de populations

[3] Pour une analyse de l'anthropologie populaire en Afghanistan, voir Centlivres et Centlivres-Demont (1988a: 31-44).

dans la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix. En exil également, la cohabitation interethnique a souvent été difficile. Les camps de réfugiés du Pakistan ont été le théâtre d'une sourde concurrence pour accéder à l'aide humanitaire (Janata 1990: 69).

En Afghanistan comme dans les pays qui ont accueilli les réfugiés, les tensions entre les différentes composantes de la société se sont approfondies malgré l'émergence d'une certaine conscience nationale. Un retour à la situation précédant le coup d'Etat de 1978 voire de celui de 1973 est impensable car les Hazaras, les Tajiks ou les Ouzbeks se sont ouverts de nouvelles perspectives politiques et économiques au cours de la guerre. L'ancienne hégémonie pachtoune ne peut pas constituer une base viable pour reconstruire le pays. Les contentieux sont profonds de part et d'autre et les Pachtounes ont souvent été victimes d'exactions dans les régions où ils sont minoritaires.

D'autres lignes de fractures de la société afghane sont très profondes et peuvent peser lourdement sur le futur du pays: l'opposition entre les villes (surtout la capitale) et les campagnes, les relations entre la majorité sunnite et la minorité chiite, l'écart grandissant entre les Afghans qui ont pu s'établir en Occident et les populations qui sont restées en Afghanistan ou dans les pays limitrophes, les conflits d'intérêts entre les élites de la diaspora et les commandants de l'intérieur ainsi qu'entre les royalistes et les islamistes, etc. Aucune clé de lecture ne peut épuiser à elle seule la complexité de la situation.

Au-delà de la parenté: confiance et amitié

Les anthropologues qui se sont intéressés au Moyen-Orient et à l'Afrique du Nord ont beaucoup débattu de l'importance de la parenté et des lignages, ainsi que de la pertinence du modèle segmentaire pour rendre compte des structures sociales[4]. Il ne s'agit pas ici d'aborder cette vaste problématique, mais d'explorer les fondements de la coopération et de l'entraide en situation de guerre et de migration.

Le système segmentaire, fondé sur un emboîtement d'oppositions structurelles, n'épuise pas le jeu des alliances et des conflits. Il existe en effet une ambiguïté fondamentale dans la société afghane et plus généralement moyen-orientale: une indéniable solidarité familiale et

[4] Voir Anderson (1975, 1983); Barth (1953, 1959, 1961, 1981a, 1981b, 1992); Black-Michaud (1975); Bonte et Conte (1991); Bourdieu (1972); Digard (1978, 1987); Dresch (1986, 1988); Eickelman (1998); Geertz (1971, 1979); Gellner (1969, 1981, 1995); Hart (1989); Jamous (1981); Lancaster (1997); Munson (1989, 1993, 1995); Peters (1990); Salzman (1978, 1995); Street (1990, 1992); Tapper N. (1991); Tapper R. (1979, 1983) pour ne citer que quelques auteurs.

communautaire coexiste avec un niveau de compétition interne extrême. Les sociétés du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord sont traversées par des tendances à la fusion et à la fission qui dépendent du rapport que le groupe considéré entretient avec l'extérieur, «l'insécurité fournissant un principe de cohésion négatif capable de suppléer à la déficience des principes positifs: "Je hais mon frère mais je hais celui qui le hait"» (Bourdieu 1972: 123). Il faut se méfier des explications tautologiques, qui expliquent la solidarité en la présupposant, ou déterministes, qui affirment que les liens de parenté entraînent la solidarité. L'exemple des stratégies migratoires des Hazaras doit nous conduire à relativiser la primauté de la parenté et prendre en considération d'autres institutions, en particulier celle de l'amitié.

En Afghanistan, les obligations morales et le respect qui découlent de la parenté s'accompagnent souvent d'un rapport hiérarchique et d'un certain formalisme. Comme le remarque Richard Tapper (1979: 126) pour les Shahsevans du Nord-Ouest de l'Iran, la répartition statutaire peut être assez stricte au sein des familles. L'hostilité entre frères est rarement déclarée et elle est souvent détournée sur la relation entre leurs épouses. Les tensions avec les cousins paternels du premier degré sont en revanche aiguës.

> Among male agnates, three different categories have been distinguished: full brothers who are bound by duty and authority patterns into a relation of cooperation; first cousins, equals and striving for independence from each other, the proto-typical rivals; and agnates in general who are linked into a lineage corporation by common interests in honour, responsibility and [...] control of marriages (Tapper 1979: 131).

Les termes de parenté paternelle impliquent le respect, mais l'idée de compétition et de jalousie n'est jamais très éloignée au sein d'un même niveau générationnel. Ainsi, en pachto (mais ce terme est connu et utilisé par les habitants du district de Jaghori), *tarbor* signifie à la fois «cousin paternel» et «rival» (Atayee 1979: 95). C'est en effet au niveau des descendants d'un même ancêtre que se situent les enjeux les plus décisifs: héritage de la terre, usage de l'eau, obtention d'une aide militaire ou humanitaire extérieure, etc. De grandes obligations impliquent de grandes tensions. D'une façon qui n'est qu'apparemment paradoxale, le cercle de la solidarité est aussi celui où la violence est la plus courante.

L'attitude d'une personne est souvent moins affectueuse et détendue envers ses proches parents patrilatéraux qu'envers ses agnats éloignés, ses parents matrilatéraux et ses alliés. Le vocabulaire de la parenté maternelle n'entraîne pas le même degré de contrainte et de formalisme. Il dénote une plus grande liberté et complicité dans les relations, qui

s'apparentent dès lors à l'idée d'amitié, même si les termes *dust*, *yâr* ou *rafiq* («ami»)[5], *andiwâl* («copain») ou *âšnâ* («connaissance») sont avant tout utilisés pour désigner des personnes avec lesquelles le locuteur n'est pas apparenté. On peut oser un parallèle entre le domaine de la parenté et celui de l'ethnicité: si la société afghane est caractérisée par l'intensité des relation au sein de la parenté paternelle et des différents groupes ethniques (qui sont d'ailleurs pensés par les Afghans sur un modèle généalogique comme de grands groupes de parenté), le poids des relations transversales ne doit pas être négligé.

Plusieurs auteurs ont reconnu l'importance des liens qui unissent des individus n'appartenant pas au même cercle de parenté et ont souligné la fonction de l'amitié dans les sociétés tribales de Moyen-Orient. Ainsi, les nomades entretiennent souvent des relations dyadiques, à caractère individuel, avec des personnes de la société sédentaire. Ces relations ont une dimension pragmatique et économique marquée. D'abord ambiguës et fluides, elles peuvent devenir amicales avec le temps (Barth 1961: 93-100; Tapper R. 1979: 147-152). Giddens (1994: 124-126) insiste sur le rôle que l'amitié joue dans les sociétés qu'il nomme «pré-modernes». Souvent formalisées et ritualisées (parenté de sang, parenté de lait, etc.) et consolidée par un code d'honneur, elle permet à un homme, mais aussi à un femme, de créer des alliances plus ou moins durables avec des personnes extérieures à son groupe[6]. L'amitié est une notion complexe. Elle naît du partage d'expériences joyeuses ou douloureuses et est vécue comme désintéressée et gratuite même si elle impose des obligations. Elle est entretenue par des dons et des contre-dons; les marchandises sont investies culturellement et objectivent les relations sociales. Dans l'idéal, c'est une relation qu'aucune source de rivalité, de jalousie ou de ressentiment ne vient troubler. Dans les faits, toute dimension hiérarchique et instrumentale n'en est pas exclue.

Dans certains cas décrits dans la littérature anthropologique, l'amitié est institutionnalisée par des relations de pseudo-parenté ou de parenté fictive. Cette pratique a surtout été étudiée dans les régions chrétiennes du pourtour de la Méditerranée (Andalousie,

[5] Les deux premiers termes peuvent également être utilisé dans le langage amoureux (*dust dâštan* veut par exemple dire «aimer»).

[6] L'étude de Pnina Werbner (1990) sur les Pakistanais installés en Grande-Bretagne démontre le rôle que les femmes peuvent jouer dans l'établissement des relations d'amitié et de voisinage. Evoluant dans un contexte nouveau, les migrants originaires du Panjab ont mis sur pied de vastes réseaux qui dépassent la parenté. La sociabilité est structurée par un système de dons et de contre-dons, d'invitations et de services qui implique une relation de dette et de confiance et qui est avant tout la responsabilité des femmes. Celles-ci ne sont pas les simples victimes passives d'une situation sur laquelle elles n'auraient aucune prise. Elles développent des réseaux extra-domestiques. A ce titre, elles exercent une influence considérable sur la vie sociale et interviennent dans les processus de décision qui concernent l'unité domestique. Bien que mes conditions d'enquête ne m'aient pas permis d'approfondir la question des réseaux sociaux des femmes, il est indéniable que celles-ci jouent également un rôle essentiel parmi les Hazaras.

Sud de l'Italie, Serbie, Grèce) et en Amérique latine. Souvent mentionnée sous le terme espagnol de *compadrazgo*, elle tire son origine de la relation rituelle établie entre les parents et les parrains d'un enfant qui se fait baptiser. Il s'agit d'un système complexe d'amitiés formalisées et de parenté fictive qui permet de renforcer la cohésion d'une famille ou de créer un réseau de solidarité (vertical ou horizontal) extérieur à la parenté. La parenté spirituelle est parfois utilisée pour résoudre des conflits entre groupes et éviter le cycle de la vendetta (Herzfeld 1985). Selon les contextes socioculturels, les compères peuvent être choisis à l'intérieur ou à l'extérieur de la parenté (Christinat 1989; Mintz et Wolf 1950; Pitt-Rivers 1973, 1976, 1997).

Les études de Pitt-Rivers sur les zones rurales de l'Andalousie tendent à montrer que le *compadrazgo*, grâce à sa dimension spirituelle, sert plus à exorciser la jalousie et les tensions inhérentes aux relations de parenté qu'à constituer un réseau social en dehors du cercle des collatéraux. Le parrain et la marraine sont le plus souvent choisis parmi la parenté (frère aîné du père de l'enfant, grands-parents…). Il s'agit parfois d'un ami intime ou d'un personnage influent qui accepte de patronner la famille. Dans tous les cas, les parrains et les marraines sont traités comme s'ils faisaient partie de la famille (Pitt-Rivers 1995: 98). Ce comportement est facilité par la prohibition du mariage entre compères, c'est-à-dire entre le parrain et la mère ou entre la marraine et le père de l'enfant baptisé, ainsi qu'entre la parrain et la filleule ou entre la marraine et le filleul. Même si le *compadrazgo* recouvre souvent un lien de parenté, il résulte d'un choix. C'est une relation intime, personnelle et irrévocable qui exclut la compétition et qui implique la réciprocité, la confiance, des obligations et des marques formelles et mutuelles de respect (Pitt-Rivers 1995: 109). Elle n'unit pas toujours des personnes de statut similaire (elle peut être la condition d'une alliance entre les membres de classes différentes), mais l'égalité morale qu'elle entraîne rend l'inégalité sociale acceptable. Elle ne peut être réduite à une relation contractuelle utilitaire, même si elle peut servir à des fins pratiques. «Dans une société agonistique, le *compadrazgo* crée un secteur protégé où règne la paix» (Pitt-Rivers 1995: 113).

Dans le contexte afghan, deux possibilités existent pour consolider l'amitié. Elle peut tout d'abord être convertie en relation d'alliance (par exemple, deux amis marient leurs enfants, ou un homme épouse la sœur de son ami). Cela comporte toutefois un danger, car des tensions peuvent naître des tractations préliminaires ou de la cohabitation. Certains préfèrent donc recourir à la pseudo-parenté. L'amitié peut alors être assimilée à une relation de parenté qui unit en général – mais pas toujours – des hommes de même âge et de statut socio-économique similaire (parfois, une relation de ce genre existait entre leurs pères): on parle

alors de *berâdar-xânda* («frères jurés»). Parmi les chiites, elle peut être formalisée rituellement devant un mullah qui déclare deux hommes *berâdar-e dini* («frères en religion»)[7]. Comme les frères de lait (*berâdar-e širi*, *berâdar-e rezâ'i*), les *berâdar-xânda* entrent dans le cercle de l'intimité familiale, celui du *mahram*. Ce terme renvoie aux degrés de parenté interdits, autrement dit les personnes entre lesquelles le mariage est prohibé. Dès lors, chacun peut voir sans voile le *nâmus* de l'autre, c'est-à-dire les femmes dont un homme est responsable et dont le comportement détermine son honneur: épouse, fille, sœur, mère (Spooner 1965). Dans certains cas, un homme peut même recevoir un bien immobilier du père de son *berâdar-xânda*, qui lui reconnaît ainsi un droit symbolique à une part de l'héritage.

Il existe ainsi un certain nombre de similitudes entre le *compadrazgo* et l'amitié formalisée chez les Afghans. Les deux institutions peuvent être utilisées pour concrétiser une relation d'amitié. Comme le mariage (le terme *xeši* désigne la relation d'alliance), elles peuvent aussi servir à apaiser l'hostilité entre deux familles[8]. Les amis proches sont traités comme s'ils faisaient partie de la famille et toute union matrimoniale est prohibée. Beaucoup plus qu'un agnat, le *compadre* comme l'ami est la personne par excellence à qui emprunter de l'argent. Il existe toutefois des différences importantes. Contrairement au *compadrazgo*, l'amitié parmi les Afghans implique la familiarité et une grande liberté de ton[9]. Elle n'est pas renforcée par une dimension religieuse aussi marquée et elle n'unit pas des hommes qui sont de proches agnats (alors qu'en Andalousie, on peut demander à son frère aîné d'être le parrain de son fils, en Afghanistan, on ne peut pas considérer son frère comme un ami).

La confiance ne découle donc pas uniquement de la parenté, en particulier dans le contexte migratoire, où les relations de confiance sont à la fois plus nécessaires et plus difficiles à établir et à entretenir que dans le cas d'un groupe de résidence localisé. Elles impliquent en effet le respect de la dignité, de l'honneur et de l'autonomie de l'autre. Comme le remarque Shahrani (1995: 197), cette condition n'est pas facile à remplir en exil. Le persan possède une riche terminologie – souvent d'origine arabe – pour exprimer la confiance:

– *bâwar*: croyance, crédit (dans le sens de croire une personne, de donner crédit à ses paroles); *bâwar kardan* ou *dâštan*: croire (tenir pour vrai), donner crédit;

---

[7] D'autres expressions existent, comme *qawl-e berâdari* («promesse de fraternité») ou *berâdar-e qorâni* («frères coraniques»), car l'engagement pris est parfois inscrit dans un Coran.

[8] Cela dit, la relation entre deux frères jurés est plus symétrique que celle qui existe entre deux beaux-frères, car le donneur de femme possède une certaine préséance qui se rapproche de celle du beau-père. La terminologie dari de la parenté fait d'ailleurs la différence entre le preneur de femme (*dâmâd*, beau-frère, ZH, mais aussi beau-fils, DH) et le donneur (*xosur-bura*, WB, construit à partir de beau-père, WF/HF, *xosur*).

[9] Comme le remarque Werbner (1990: 68), parmi les Pakistanais, les partenaires commerciaux se permettent souvent des plaisanteries qui serait incongrues dans le cercle de la parenté. C'est également le cas en contexte afghan.

– *e'tebâr*: confiance, crédit (dont on jouit, le fait d'être digne de confiance); crédibilité; considération; valeur, validité; *e'tebâr dâštan* ou *dâdan*: faire confiance (à);

– *etminân*: confiance; assurance, sûreté, certitude; *etminân dâdan* ou *kardan*: assurer, garantir; se fier, avoir confiance (en);

– *e'temâd*: confiance (dans le sens le plus fort); *e'temâd kardan* ou *dâštan*: compter sur, avoir confiance (en).

Ce vocabulaire subtil permet d'exprimer différents niveaux d'interaction. Le parallèle avec la réflexion de Jean Pouillon (1979) sur le verbe «croire» est fertile. «Croire à» n'exclut pas le doute et l'existence de visions contradictoires; «croire en» indique une adhésion qui ne souffre d'aucune possibilité de débat. «Faire confiance à» se limite à une situation particulière. Hazrat Ali fait confiance *à* Mardan Ali pour l'aider à trouver du travail dans les mines de charbon. C'est le terme *e'tebâr* qui sera utilisé, car il ne supprime pas toute distance; le service rendu est ponctuel. En revanche, Mohammad Husayn a confiance *en* Husayn Bakhsh: il peut lui confier ses affaires et le charger d'être son représentant en toutes circonstances. La relation est caractérisée par une profonde symbiose, car l'association est durable et profitable tout en étant vécue comme désintéressée par les deux personnes, qui parlent alors d'*e'temâd*.

Les règles de politesse et de respect imposent une surenchère verbale. On peut aborder un homme dont on ne connaît pas l'origine mais dont l'âge et le statut apparaissent comme équivalent à ceux du locuteur en disant *watandâr* («compatriote») ou en faisant appel au vocabulaire de parenté. On s'adresse à une personne de statut légèrement inférieur en lui disant *brâdar* ou *brâr* («frère»), alors que l'égalité implique un terme tel que *lâlâ* («frère aîné»). Le degré de proximité est presque systématiquement surdéterminé: un homme nomme *brâr* (F) son cousin paternel, *kâkâ* (FB) ou *bace kâkâ* (FBS) tout membre masculin de son lignage, *mâmâ* (MB) ou *bace mâmâ* (MBS) toute personne avec laquelle il a des relations familières. Il ne s'agit pas d'escamoter le véritable lien généalogique, mais de caractériser la relation selon le degré de proximité.

Les Hazaras ont un système de parenté relativement souple qui coexiste avec une pluralité de registres de solidarité qui sont mis à contribution au cours de la migration. L'unité politique et l'indivision économique sont valorisés symboliquement, mais la séparation est souvent plus rentable d'un point de vue économique[10]. Les relations entre agnats peuvent être tour à tour marquées par la solidarité ou la compétition. Le poids des lignages et des segments

[10] Voir Bourdieu (1980: 317-318) pour la Kabylie.

tribaux peut difficilement être méconnu. Lieux des solidarités les plus fortes, ils sont aussi le cadre de conflits intenses. Autrement dit, les relations de confiance et de méfiance se chevauchent le plus souvent et sont plus vives que dans des sociétés où l'Etat se porte garant du respect des contrats et plus généralement de la sécurité.

Les relations sont donc toujours ambiguës et évolutives: l'hostilité peut se résorber comme la proximité peut dégénérer en conflit. Charles Lindholm (1982) souligne les fortes tensions qui règnent parmi les Pachtounes de la vallée pakistanaise du Swat. Dans un tel contexte social, enchaîne-t-il, les individus ressentent un profond besoin affectif, et bien souvent l'étranger en est investi, car il est extérieur aux hiérarchies sociales, à la compétition pour la terre, les femmes ou le prestige. Pourtant, cet élan tourné vers l'extérieur est destiné à être frustré, car il se porte sur une personne qui se trouve hors des liens effectifs de solidarité. L'amitié reste un idéal difficile à réaliser. La société afghane connaît également une telle ambivalence des sentiments interpersonnels, comme en témoignent par exemple les travaux de Jon Anderson (1985). Il existe d'une part un mélange complexe de compétition et de solidarité internes, d'autre part une chaleur humaine qui n'a pas manqué de séduire de nombreux voyageurs, mais qui ne peut suffire à contrebalancer le poids des familles. Tout en étant ouverts à l'extérieur, les Afghans sont pris dans un jeu contraignant d'obligations mutuelles qui les lient aux membres de leur parenté.

Les relations de parenté ne sont pas choisies, elles sont formelles (elles excluent toute référence à la sexualité par exemple) et marquées par la rivalité, alors que l'amitié est librement assumée et désintéressée, elle permet, voire prescrit, une grande liberté de ton et n'implique en théorie aucune compétition. Pitt-Rivers (1973: 93-94) remarque que l'amitié tend pourtant à reproduire la consubstantialité propre aux relations de parenté: elle est consacrée par un rite qui implique un échange direct (aliment solide ou liquide, sang, voire salive ou sperme). La relation ainsi établie n'est jamais assimilée totalement à un lien de parenté, car elle est investie d'une fonction complémentaire et à certains égards plus importante.

Un proverbe mérite quelques commentaires: *az dust-e nâdân dušman-e dânâ behtar ast*, «il est préférable d'avoir un ennemi savant qu'un ami ignorant»[11]. Une personne qui a un ami stupide risque d'être entraîné dans des querelles futiles qui peuvent être évitées. En revanche, celui qui a un ennemi intelligent est forcé à se mettre à son niveau; l'esprit de compétition

[11] On le trouve déjà chez La Fontaine, à la fin de la fable *L'ours et l'amateur des jardins*:
Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami
Mieux vaudrait un sage ennemi.

l'oblige à se dépasser. L'adversaire, le rival (*syâl*, autre terme pachto qui est utilisé par les Hazaras de Jaghori et de Quetta) est une personne que l'on respecte et dont on reconnaît l'égalité de principe; on ne lui refuse pas l'échange d'honneur (Atayee 1979: 92; Digard éd. 1988: 280)[12]. Ce qui est privilégié ici est l'intensité de la relation sociale, qu'elle soit caractérisée par la solidarité ou par la rivalité.

Les querelles entre parents sont courantes et potentiellement graves, mais elles suivent des logiques explicites et connues de tous (Pitt-Rivers 1973: 101). Trois domaines se dégagent. D'une part, la parenté patrilatérale s'oppose structurellement aux liens d'amitié (et dans une moindre mesure à la parenté matrilatérale et aux relations d'alliance), qui sont conçus sur le mode de l'égalité et de la complicité. D'autre part, par leur intensité, ces deux types de relations se distinguent de l'hostilité diffuse et imprévisible qui prévaut avec les étrangers.

Aux sources de la coopération

Dans le contexte afghan, l'Etat n'a le monopole de la violence légitime. Par ailleurs, il n'existe pas de structure comparable à la mafia sicilienne qui produit une sorte de confiance et de protection privée (Gambetta 1994). Avant l'invasion soviétique, les relations entre le gouvernement afghan et la population rurale étaient tendues et caractérisées par la défiance et l'évitement. Les communautés locales avaient développé des réseaux de coopération efficaces et cherchaient à minimiser les contacts avec l'administration centrale (Dupree 1980: 248-251; Shahrani 1986). M. Nazif Shahrani va jusqu'à parler d'une «politics of mistrust» (1995: 196). La légitimité du pouvoir était fondée sur le maintien d'un certain ordre et sur la prétention à défendre l'islam contre les forces étrangères. Ce modeste fondement a disparu au moment de l'intervention de l'Armée rouge (Centlivres et Centlivres-Demont 1981-82, 1988a).

En Afghanistan, la confiance qui peut exister au niveau de la famille, du voisinage ou de relations d'amitié dyadiques est donc le corollaire de la méfiance qui domine envers l'extérieur. La société afghane ne se conforme guère aux thèses de certains théoriciens de la confiance comme Francis Fukuyama (1995), qui oppose les «low-trust societies» aux «high-trust societies», ou Alain Peyrefitte (1998), qui insiste sur un «ethos de confiance» propre à la chrétienté occidentale. Cette approche semble trop simpliciatrice. Confiance et méfiance sont

[12] Voir aussi Bourdieu (1972: 19-20; 1980: 170-171).

des concepts qui se mesurent à une seule et même échelle, qui est beaucoup plus déterminante en Afghanistan, dans ses valeurs positives comme négatives, que dans les sociétés d'Europe occidentale ou d'Amérique du Nord[13].

Giddens (1994) est également partisan d'une thèse «discontinuiste», car il considère que la modernité – c'est-à-dire les modes de vie et l'organisation sociale qui se sont développées en Europe à partir du XVII[e] siècle – a induit des changements fondamentaux. Toutefois, selon lui, ce n'est pas l'intensité de la confiance qui est déterminante mais son insertion institutionnelle. La confiance n'est plus une relation qui existe entre des personnes précises, insérées dans des contextes sociaux particuliers, mais un sentiment diffus que les non-initiés ont envers divers spécialistes (banquiers, avocats, médecins, architectes, mécaniciens, etc.) qu'ils ne connaissent pas personnellement. Il n'est par exemple plus possible de reconstituer le cheminement des relations lorsque l'on confie son argent à une banque. Giddens distingue ainsi les engagements face-à-face et les engagements anonymes:

> Les premiers se réfèrent aux relations de confiance fondées sur ou exprimées dans des contacts sociaux établis dans un contexte de co-présence. Les seconds concernent le développement de la foi dans les gages symboliques ou les systèmes experts, que je réunirai sous le nom de *systèmes abstraits* (1994: 86).

Dans la vie moderne, chacun a des contacts réguliers avec des personnes inconnues sans que celles-ci ne paraissent suspectes. Ce sont les institutions[14] qui sont garantes de la confiance, qui se détache des seules relations de proximité. Par contraste, en Afghanistan, l'étranger est potentiellement dangereux et seule une longue interaction permet d'établir une relation de confiance. Les risques principaux découlent des bombardements, des pillages et des exactions des commandants locaux ou des brigands. Bref, il s'agit de dangers physiques causés par la violence humaine. La confiance est dès lors une relation personnalisée qui s'inscrit dans quatre contextes sociaux selon Giddens (1994: 107-112): la parenté; la communauté locale; les croyances religieuses et les pratiques rituelles; la tradition. Il s'agit dans tous les cas de créer des occasions de rencontres interpersonnelles et d'augmenter la fréquence des interactions.

Ces réflexions sont complétées par celles du politologue Robert Axelrod (1990), qui se demande comment la coopération peut se développer et se maintenir dans une société d'égoïstes dénuée d'autorité centrale (Axelrod 1990: xii, 3). Trois questions en découlent:

---

[13] Pour une discussion de la notion de confiance d'un point de vue philosophique et politique, voir également Gambetta ed. (1989), Revue du MAUSS (1994), Hollis (1998).

[14] Giddens (1994: 35) parle de systèmes experts, autrement dit les divers domaines techniques et les savoir-faire professionnels qui caractérisent la modernité.

Comment une stratégie de coopération peut-elle se propager dans un environnement dominé par la non-coopération? Quel type de stratégie peut-il se développer dans un environnement composé d'individus utilisant une grande variété de stratégies plus ou moins sophistiquées? A quelles conditions la coopération, une fois établie parmi un groupe d'individus, peut-elle résister à une stratégie différente?

Axelrod fonde sa démarche sur le dilemme du prisonnier. Ce problème classique de la théorie des jeux est dénommé ainsi car il peut être présenté de la façon suivante (Hargreaves Heap, Hollis *et al.* 1992: 99; Colman 1995: 115): deux complices sont tenus séparément en garde à vue par la police, qui les soupçonne d'un crime grave mais n'a pas de preuve à leur encontre; chacun peut soit avouer soit nier toute implication; si les deux refusent de parler, ils seront inculpés pour un délit mineur; si les deux reconnaissent leur responsabilité, ils seront condamnés à des peines moyennes; si l'un avoue et l'autre nie, le premier sera acquitté et le second condamné à la peine maximale. Cette situation traduit de façon intuitive le cas plus théorique où deux joueurs, par exemple A et B, se font face et ont chacun deux possibilités à disposition, coopérer ou ne pas coopérer. Chacun effectue son choix sans savoir ce que l'autre va faire. Les intérêts de A et de B ne sont pas totalement contradictoires: comme la plupart des interactions de la vie quotidienne, ce n'est donc pas un jeu à somme nulle (où tout ce que gagne l'un des joueurs est perdu par l'autre). Il existe quatre possibilités résumées dans le tableau suivant (l'addition des chiffres de chaque case, où les scores obtenus par A et par B sont indiqués successivement, ne doivent pas être équivalents):

	B: Coopération	B: Non-coopération
A: Coopération	3, 3	0, 5
A: Non-coopération	5, 0	1, 1

Figure 33. Le dilemme du prisonnier

Si B coopère, A obtient 3 en coopérant également et 5 en ne coopérant pas; si B ne coopère pas, A obtient 0 en coopérant et 1 en ne coopérant pas non plus. Dans un tel cas de figure, la non-coopération (que les auteurs anglophones nomment *defection*) permet toujours d'obtenir un résultat plus élevé que la coopération. Chaque joueur a donc avantage à ne pas coopérer, quelle que soit le choix de son vis-à-vis. Comme chacun suit la même logique en cherchant à maximiser ses intérêts, la rationalité individuelle conduit à un piètre résultat (A et B obtiennent chacun 1 au lieu de 3). Chaque joueur obtient le meilleur score lorsqu'il fait défection alors que son adversaire coopère, la coopération mutuelle est toutefois plus rentable

que la non-coopération mutuelle. Le dilemme provient du fait que les deux joueurs ont intérêt à faire défection, mais obtiennent en ce faisant un moins bon résultat que si les deux avaient coopéré. On aboutit à la défection mutuelle alors que la coopération serait dans l'intérêt de tous.

Selon cette analyse, la non-coopération est donc la stratégie dominante en cas de face à face unique. Axelrod (1990: 115) remarque que cela pose des problèmes aux populations qui se déplacent d'un lieu à l'autre, à l'instar des Gitans. Les migrants hazaras sont également confrontés à une telle difficulté. Les termes du problème se posent différemment lorsque une sanction est possible. La question de savoir quand une personne doit coopérer avec une autre et quand elle ne doit pas le faire est transformée si la probabilité des rencontres futures est élevée, autrement dit lorsque l'on étend la réflexion au dilemme du prisonnier réitéré. En analysant les résultats d'un tournoi informatique, Axelrod montre que la stratégie donnant-donnant est la plus rentable à long terme: on commence par coopérer puis l'on répond à la coopération par la coopération et à la défection par la défection. Le joueur qui suit cette règle n'est jamais le premier à faire défection et il est prêt à coopérer à nouveau même si son adversaire a fait défection précédemment. Cette stratégie a l'avantage d'être clairement compréhensible pour les adversaires, elle est bien intentionnée et indulgente tout en n'excluant pas la vengeance (Axelrod 1990: 54).

Lorsque le nombre de rencontres est indéfini ou lorsque les joueurs pensent qu'ils vont interagir à nouveau, l'avenir influence le choix effectué, car les enjeux dépassent le moment présent. La coopération peut dès lors se développer à partir d'un petit groupe de personnes qui pratiquent la réciprocité[15]. Elle devient une stratégie rentable qui va se renforcer progressivement. Pour promouvoir la coopération, il faut donc «élargir l'ombre du futur» (Axelrod 1990: 129). Cela peut se faire de deux façons: en prolongeant le temps que l'on passe ensemble ou en augmentant la fréquence des interactions. Ce faisant, on peut aboutir à une certaine exclusivité sociale: on interagit avec les membres d'un cercle social donné entre lesquels la réciprocité prévaut et non avec les personnes extérieures avec lesquelles on entretient des relations de méfiance. Le but est justement de restreindre le nombre de gens avec lesquels on traite couramment afin d'augmenter les chances de se rencontrer à nouveau.

En partant d'une hypothèse apparemment incompatible avec toutes formes de coopération, Axelrod parvient à une conclusion importante: la coopération entre deux

[15] L'exemple le plus frappant que donne Axelrod (1990: 73-87) est le «live-and-let-live system» qui s'est développé dans les tranchées lors de la Première Guerre mondiale: des unités ennemies qui se faisaient face pendant de longues périodes finissaient par éviter de se tirer dessus.

personnes est possible même si l'on considère qu'elles poursuivent leurs intérêts individuels; elle découle de la probabilité des rencontres futures et implique une relation fondée sur la réciprocité. L'approche d'Axelrod ne repose pas sur l'idée sociobiologique qu'une part importante du comportement humain est déterminée par l'héritage génétique. Il n'est même pas nécessaire d'affirmer que les hommes effectuent des choix rationnels dans leurs pratiques quotidiennes ou sont véritablement égoïstes. On pose seulement comme hypothèse la poursuite des intérêts individuels afin d'étudier les cas où la coopération ne repose pas sur l'altruisme et sur la volonté de promouvoir le bien commun (Axelrod 1990: 6).

Ces remarques peuvent être étendues au contexte afghan, qui se caractérise à la fois par un niveau de violence et d'insécurité élevé et par une coopération intense. Il s'agit de comprendre avec qui une personne est solidaire dans une situation de conflit et d'incertitude où aucune institution ne garantit le respect des engagements interpersonnels. L'état de guerre latent de tous contre tous et le fait de ne jamais savoir à qui l'on peut se fier (*e'tebâr nist*) se rapprochent du monde d'égoïstes à partir duquel Axelrod construit son argumentation. Ce qui m'importe ici, ce n'est pas d'affirmer que les individus cherchent à promouvoir leurs intérêts personnels, mais de souligner que même dans cette hypothèse, il serait avantageux de faire défection dans le cas d'une rencontre isolée mais préférable de coopérer à long terme. Plus la probabilité de rencontres futures est élevée, plus le risque de défection est faible.

Axelrod ne s'interroge guère sur le rôle de la parenté et ne retient pas les concepts de confiance et d'amitié (1990: 182, 187-188). Il lui semble suffisant d'insister sur le caractère durable et réitéré des relations. La probabilité des rencontres futures n'explique pourtant pas tout et il serait erroné de donner une signification équivalente à toutes les rencontres. Savoir qui interagit avec qui et quelle est la fréquence des interactions n'est pas suffisant. Il est nécessaire de compléter les analyses qui précèdent par une réflexion sur certaines normes culturelles et sur le rôle des valeurs morales. Maurice Bloch (1973) critique ainsi la théorie des jeux selon laquelle les individus cherchent à maximiser leurs avantages et les bénéfices obtenus constituent la motivation de l'acteur. Selon lui, cette approche confond les causes avec les effets de l'action (1973: 76).

Comme Mauss (1985) l'avait souligné, le contre-don doit être différé dans le temps pour être valorisé. Le temps qui s'écoule est la mesure de la confiance (voir aussi Bourdieu 1980: 178-183). A partir d'un exemple tiré de ses recherches à Madagascar, Bloch affirme que la réciprocité immédiate nie la dimension morale de la relation, alors que la parenté se fonde sur des principes moraux qui garantissent une réciprocité à long terme. En effet, afin d'élargir le groupe potentiel de personnes avec lesquelles ils coopèrent, les paysans mérinas demandent

plus souvent à leurs voisins et à leurs connaissances de les aider dans les travaux des champs qu'aux membres de leur parenté. Ces derniers viendraient dans tous les cas s'ils étaient sollicités, alors que la relation avec les premiers doit être ravivée par des services mutuels fréquents. Il s'agit de trouver un équilibre entre, d'une part, les relations qui sont mobilisées à court et à moyen terme et ont une utilité économique immédiate et, de l'autre, la sécurité à long terme qu'impliquent les liens de parenté. Autrement dit, les relations relativement instables doivent être activées de façon répétée pour ne pas disparaître, alors que la parenté n'a pas besoin d'être entretenue avec assiduité pour imposer des obligations morales auxquelles il n'est pas possible de se soustraire sans encourir des sanctions sociales.

La thèse de Bloch peut sembler en parfaite contradiction avec celle d'Axelrod. Pour le premier, les relations les plus durables ne sont pas forcément les plus fréquentes; pour le second, c'est la probabilité élevée des rencontres futures qui fonde une coopération stable. En fait, le niveau d'analyse des deux auteurs est différent. Dans le cas afghan, la parenté (qu'elle soit paternelle, maternelle ou par alliance) constitue plus un réservoir de relations diversifiées qu'un groupe de solidarité indifférenciée. Ni la fréquence des interactions ou leurs probabilité future, ni les structures de parenté n'épuisent les logiques à l'œuvre. La confiance comme la coopération échappent à toute formalisation exclusive.

L'univers des Afghans est chargé de symboles et de valeurs, d'obligations et de codes. L'honneur (*âbru*, *ezzat*), l'hospitalité (*mehmân-nawâzi*, *melmastia*), la réputation (*šohrat*), le nom et le renom (*nâm*; *neknâm* ou *badnâm* selon qu'il est bon ou mauvais) et la vengeance (*enteqâm*) tiennent une grande place dans leur vie. Ces notions prennent toute leur importance lorsque l'on évolue dans un monde d'interconnaissance. Mot d'origine arabe, *badal* signifie «échange, remplacement, substitution» en persan et par extension «vengeance». C'est ainsi que l'on nomme également la coutume de donner une femme pour demander pardon après une offense[16]. L'usage d'un terme pachto s'est répandu parmi les Hazaras de Jaghori et de Quetta: *por*, dont le sens premier est «dette», mais qui renvoie à la réparation nécessaire en cas d'offense (Atayee 1979: 78). Les sphères de la réciprocité, de l'échange et de la vengeance se superposent donc. Coopération et rivalité ne sont pas des notions qui s'excluent.

La confiance comme l'amitié constituent un pari sur les interactions à venir et représentent le pendant de la réputation, qui n'est finalement rien d'autre que les informations portant sur le comportement passé d'un individu. Elle représente un capital social essentiel,

[16] *Sar-badal*, littéralement «échange de têtes», désigne le fait que deux hommes épousent en même temps leurs sœurs respectives. Cette pratique discréditée n'existe guère que parmi les pauvres ou pour mettre fin à un cycle de vengeance.

surtout pour les commerçants, car elle influence les relations qu'ils auront avec leurs clients et élargit le cercle des personnes que l'on peut mobiliser dans le village d'origine et en contexte migratoire. Seules des personnes dont les relations sociales se recoupent partiellement peuvent récolter des renseignements sur leurs réputations respectives. Connaître la réputation d'une personne, c'est connaître son nom, donc son identité. Cela permet de prévoir ses réactions, mais donne aussi un moyen de pression. En effet, la possibilité d'être l'objet d'une vengeance constitue une motivation supplémentaire à ne pas faire défection. Les proches ne sont pas tant les personnes à qui on peut faire confiance que celles que l'on connaît, dont on peut prévoir les réactions et sur lesquelles on peut se venger (soit, comme on est capable de retrouver leur trace, en recourant à la violence physique, soit, comme on évolue dans les mêmes sphères sociales, en ruinant leur réputation). La réputation est l'ombre du passé, la possibilité de la vengeance est celle du futur.

Par ce genre de considérations, il est possible d'expliquer de nombreux phénomènes exposés dans la partie ethnographique de ce travail (chapitres 3 à 8). En l'absence de tout véritable Etat de droit, le franchissement clandestin des frontières internationales et le succès des transactions financières dépendent de la confiance qui lie les participants et qui n'existe que s'il y a une grande proximité entre eux. Il y a une multitude de réseaux sociaux qui ont tous des dimensions internationales mais sont cloisonnés selon différentes lignes de fractures (sociales, régionales, religieuses, ethniques, etc.). La société afghane en exil est donc profondément fragmentée, caractéristique aggravée par la disparition des anciennes complémentarités agropastorales. C'est bien là tout le paradoxe des vastes filières migratoires mises sur pied par les Afghans: elles couvrent de vastes étendues géographiques tout en se distinguant par un repli sur des groupes de solidarité restreints. D'une certaine façon, la clôture se déplace du territoire au groupe plurilocalisé.

Ce constat doit néanmoins être nuancé. D'une part, la confiance ne découle automatiquement d'aucune relation sociale spécifique, même pas celle qui existe entre frères. De l'autre, il est nécessaire d'entretenir des relations stables avec des personnes extérieures à son groupe de solidarité. En effet, les filières de transferts de fonds parallèles aux mouvements migratoires comprennent au moins trois types d'acteurs. Tout d'abord, il y a le noyau du réseau, qui regroupe les associés liés par des relations étroites de parenté. Paradoxalement toutefois – comme l'exprime le terme *tarbor* –, cet espace relationnel où la solidarité est la plus intense n'est pas exempt de graves tensions et de compétition qui peuvent conduire jusqu'au meurtre. Il y a ensuite les travailleurs, clients des *hawâladâr*, toujours de même origine ethnique ou régionale. Il y a finalement les partenaires qu'il est nécessaire

d'avoir dans les sociétés d'accueil (passeurs, contrebandiers, intermédiaires avec les autorités, etc.); sans eux le réseau resterait une structure fermée sans point d'ancrage local, donc sans efficacité.

Dans un article célèbre, Marshall Sahlins (1965) développe un modèle pour rendre compte des dimensions sociales de l'échange. Il distingue la «réciprocité généralisée», où la dimension sociale de la transaction est plus importante que l'aspect matériel et la relation n'est pas rompue au cas où le bénéficiaire est dans l'impossibilité d'effectuer une contre-prestation (1965: 147). La «réciprocité équilibrée» est l'échange direct et immédiat de biens ou de services de valeurs équivalentes; toute dimension instrumentale n'en est pas absente. Finalement, la «réciprocité négative» consiste en la tentative d'obtenir quelque chose sans contrepartie (Sahlins 1965: 148).

> Here is one possible model for analyzing reciprocity: a tribal plan can be viewed as a series of more and more inclusive kinship-residential sectors, and reciprocity seen then to vary in character by sectoral position […] Kinship-residential groupings from this perspective comprise ever-widening comembership spheres: the household, the local lineage, perhaps the village, the subtribe, tribe, other tribes […] The structure is a hierarchy of levels of integration, but from the inside and on the ground it is a series of concentric circles […] Reciprocity accordingly inclines toward balance and chicane in proportion to sectoral distance. In each sector, certain modes of reciprocity are characteristic or dominant: generalized modes are dominant in the narrowest spheres and play out in wider spheres, balanced reciprocity is characteristic of intermediate sectors, chicane of the most peripheral spheres (Sahlins 1965: 151-152).

Dans un tel modèle, les relations sociales d'un individu comportent plusieurs zones concentriques: il y aurait une gradation dans le degré d'intimité à partir du noyau existentiel, où il y aurait identité entre les partenaires commerciaux et les membres de la parenté proche, qui formeraient un véritable groupe de solidarité avec une activité et un but communs, jusqu'aux marges extérieures, celles des relations essentiellement utilitaires, fluctuantes et sans cesse renégociées. En effet, bien que Sahlins reconnaisse que la parenté est significative sans être nécessairement déterminante (1965: 158), il considère que les différents niveaux de réciprocité sont parallèles aux degrés de parenté: bien souvent, les étrangers sont les ennemis affirme-t-il (1965: 150).

Or, comme nous l'avons vu avec le terme *tarbor*, cette conception n'est pas totalement en accord avec les données ethnographiques afghanes. Certes, interagir au sein d'un groupe bien délimité diminue les risques de fraudes et d'abus, car les divers intervenants ont le souci de ne pas ruiner leur réputation. Les membres de chaque groupe social ne traitent avec les

membres d'un autre groupe que lorsque cela est vraiment nécessaire. Seule une longue expérience de bon voisinage ou des relations personnelles privilégiées peuvent convaincre un individu à collaborer avec des personnes qui n'appartiennent pas à son propre *qawm*. Toutefois, les Afghans évoluent dans différents espaces sociaux qui se chevauchent et qui ne s'emboîtent pas de façon stricte. D'une part, les relations caractérisées par les devoirs les plus contraignants sont également celles où les conflits sont les plus graves. D'autre part, il existe des liens plus ou moins permanents de confiance, de coopération et de solidarité qui transcendent les limites des groupes sociaux et les frontières étatiques. Les migrants afghans peuvent et doivent entrer en contact avec des membres d'autres groupes ethniques, avec des Pakistanais ou des Iraniens, voire avec des Occidentaux. Ils doivent souvent faire appel aux services des fonctionnaires locaux comme des employés des organisations internationales et des organisations non gouvernementales.

Toujours selon Sahlins, la morale serait, comme la réciprocité, organisée selon des cercles concentriques. Les normes seraient relatives aux circonstances et aux personnes (1965: 153). Au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, une telle morale contextuelle fondée sur la proximité[17] est contrebalancée par les valeurs universelles de l'islam. Islam et code tribal se rejoignent d'ailleurs dans la valorisation de l'hospitalité. Un homme d'honneur doit savoir se montrer agressif envers ses égaux, qui sont aussi ses rivaux. Obéissant à d'autres normes de comportement, les *sayyed* sont des médiateurs. Ils doivent démontrer leur modération et leur équanimité (même s'ils ont la réputation d'être paresseux et suffisants parmi les Hazaras, ils jouent un rôle social essentiel). Dans tous les cas cependant, l'homme accomplit doit protéger les faibles et se montrer généreux et hospitalier en toutes circonstances. Certes, l'hôte affirme son prestige en ayant de nombreux invités, mais cela représente indéniablement une ouverture sociale et affective envers l'extérieur. En Afghanistan, ne dit-on pas que les voyageurs ont des droits et qu'«une maison sans invité est une maison sans Dieu!» (*xâna bedun-e mehmân, xâna bedun-e xodâ!*).

Selon les ouvertures théoriques d'Axelrod, la proximité se fonde plus sur la haute probabilité des rencontres futures que sur les liens de parenté ou de voisinage en tant que tels. Pour Bourdieu, les logiques pratiques ne se réduisent pas à des modèles abstraits: «la simple relation généalogique ne prédétermine jamais complètement la relation entre les individus qu'elle unit» (Bourdieu 1980: 285). Autrement dit, la parenté – mais aussi le voisinage –

[17] Bourdieu relate par exemple l'histoire d'une homme qui est désavoué par son frère dans une querelle de voisinage en Kabylie. Bien qu'il eût manifestement tort, l'opinion publique n'a pas compris que son frère ait violé les règles de solidarité familiale au nom d'un sens abstrait de la justice (1972: 15-16).

n'implique pas obligatoirement la confiance, même si elle en reste le vivier prioritaire. Entre cousins par exemple, une inimitié comme un attachement forts sont possibles. Toutefois, les conflits ne sont pas de même nature que ceux qui peuvent surgir avec une personne extérieure au cercle de la parenté. Lorsque l'hostilité existe, elle est déclarée (selon le code tribal, il faut se montrer à la personne que l'on tue par vengeance). Il s'agit donc d'une relation très éloignée de la tromperie.

Parmi les Hazaras, deux stratégies coexistent: la diversification des activités des membres d'une même famille et la coopération avec des personnes extérieures au lignage; le repli sur des groupes domestiques très intégrés. Comme nous l'avons vu dans les exemples de partenariat économique (chapitre 7), certains préfèrent diversifier leurs types de sociabilité en établissant des relations durables en dehors du cercle des proches agnats, alors que d'autres tiennent à renforcer la cohésion du groupe de frères, voire de cousins paternels, en favorisant une intégration des sphères domestiques et économiques. Il existe une tension entre deux pôles: d'une part, «au sein des familles au sens large, les choix politiques ont été, délibérément ou par la force des choses, diversifiés»; «le lien communautaire et familial en revanche, reposant sur un fort principe de filiation et sur un fort sentiment d'appartenance commune, s'avère extrêmement solide et stable» (Centlivres et Centlivres-Demont 1998: 223). Autrement dit, le fait que les membres d'un même groupe de parenté ont des affiliations partisanes opposées n'empêche pas la permanence de forts liens de solidarité. Plus encore, cette diversification politique est vue par les membres du groupe comme une assurance en cas de dégradation des conditions de sécurité: comme le disait un ami hazara en commentant les différentes appartenances politiques de ses frères, «quelle que soit la faction qui va prendre le dessus, l'un de nous en fera partie!» En revanche, le seul fait d'être apparenté n'implique pas toujours l'entraide ni la coopération. Il est donc indispensable de contextualiser les comportements pour en rendre compte.

Migrations, transferts de fonds et reproduction du lien social

Il est intéressant de se pencher sur les transferts de fonds pour au moins quatre raisons: 1) ils révèlent l'existence de réseaux sociaux qui relient des lieux éloignés; 2) ils ont des conséquences économiques importantes sur les zones dont proviennent les migrants; 3) ils entretiennent la migration comme une stratégie des groupes domestiques; 4) ils stimulent et

orientent les déplacements futurs, car les migrants fournissent à leurs proches restés dans la région d'origine des informations sur les possibilités qui existent en différents emplacements.

La migration des Afghans n'est ni définitive ni temporaire; il est plus pertinent de parler de mouvements récurrents et multidirectionnels. D'un côté, rares sont les réfugiés afghans qui ne sont jamais retournés dans leur pays après leur premier départ; de l'autre, peu de groupes familiaux n'ont pas au moins un de leurs membres à l'étranger. La migration et l'exil ne sont donc pas suivis d'une intégration dans le pays d'accueil ou d'un retour définitif dans le pays d'origine, les mouvements sont continus et finissent par constituer une véritable communauté transnationale. Les Hazaras ont mis en place un «territoire circulatoire» pour reprendre l'expression d'Alain Tarrius (1995). En maintenant une certaine dispersion des membres des groupes familiaux, ils tirent parti de la diversification spatiale et économique tout en diminuant les risques liés à l'insécurité.

Les transferts de fonds portent sur des montants extrêmement importants et constituent un élément essentiel de l'économie du Tiers Monde[18]. Pourtant, leurs effets sont souvent évalués de façon négative. Certains auteurs et de nombreux agents humanitaires et de développement leur reprochent de provoquer la hausse des prix et de ne contribuer que rarement à la création d'emplois et à la croissance économique de la région d'origine des migrants. En dehors du secteur du commerce, cet apport extérieur ne favoriserait guère les investissements locaux. L'argent serait souvent destiné à l'acquisition de biens de consommation et de prestige ou à des dépenses somptuaires à l'occasion des mariages. Les compétences acquises à l'étranger ne pourraient que rarement être mises en pratique lorsque les migrants retournent dans leur village, car elles sont mal adaptées à ce contexte socio-économique. De ce point de vue, bien que les sommes transférées soient considérables, elles sont mal utilisées. L'une des seules tendances positives de l'argent envoyé par les migrants serait de faciliter la scolarisation des enfants (voir par exemple Kearney 1986: 346-347; Pérouse de Montclos 2000: 114-115).

Ces considérations méconnaissent toutefois un aspect essentiel des transferts de fonds: ils produisent et reproduisent les relations sociales malgré la dispersion et, bien souvent, la guerre. C'est à ce niveau qu'ils sont irremplaçables et que se situe leur rôle le plus décisif. Certes, dans le cas afghan, le système *hawâla* gagnerait à être complété par un système bancaire qui permette de transformer le capital en fonds de crédit et d'investissement pour qu'il soit plus utile à la réhabilitation des infrastructures du pays. Si l'émigration d'hommes

[18] Elles peuvent représenter entre 10 et 70 % du revenu provenant des exportations de certains pays du Sud selon Bruneau (1994: 12).

jeunes peut poser à long terme des problèmes à la reconstruction de l'Afghanistan, il s'agit néanmoins d'une stratégie de survie qui a démontré son efficacité. Le système *hawâla* a permis à de nombreuses familles afghanes de se nourrir, alors que l'aide humanitaire internationale s'est surtout concentrée sur les réfugiés pendant l'occupation soviétique, puis s'est progressivement tarie pendant les années quatre-vingt-dix avant de s'amplifier à nouveau de façon désordonnée après la chute des Taliban en 2001. Dans les périodes de crise aiguë, elle a certes permis aux Afghans de mieux supporter la situation, mais la multiplication des ONG et la concurrence qui existe entre elles ont souvent abouti à de bien piètres résultats. Comme nous l'avons vu, les montants envoyés en Afghanistan par *hawâla* sont très nettement supérieurs à l'ensemble de l'aide humanitaire et beaucoup mieux distribués. Les Afghans disent d'ailleurs avec une ironie triste que c'est leur perfusion (*serum*). Négligé par les organisations internationales et les ONG, ce phénomène a permis à l'Afghanistan d'éviter le pire, malgré la guerre et les catastrophes naturelles (sécheresse persistante, tremblements de terre, etc.).

Au-delà du rôle proprement économique des transferts de fonds, il faut insister sur leur sens social. Les échanges impliqués par le système *hawâla* et la circulation de documents divers symbolisent la société, dans le sens originel de «mettre ensemble». Selon Mauss, le don est un fait social total car il s'exprime à travers toutes sortes d'institutions: religieuses, juridiques, politiques, économiques… Il souligne «le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé» du don (Mauss 1985: 147), avant d'ajouter qu'il s'agit d'un «des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés» (Mauss 1985: 148). En effet, le cycle du don, qui repose sur les trois obligations de donner, recevoir et rendre, crée le lien social. Les cadeaux doivent être de faible valeur, donc faciles à rendre, mais fréquents. Obligatoire pour la constitution même de la société, le don est vécu subjectivement comme spontané. L'incertitude qui demeure toujours sur le contre-don permet de réintroduire l'importance du temps (Bourdieu 1980: 168, 170). L'intervalle de temps qui sépare le don et le contre-don masque la dimension obligatoire de cette forme d'échange.

> On observe en effet en toute société que, sous peine de constituer une offense, le contre-don doit être différé et différent, la restitution immédiate d'un objet exactement identique équivalant de toute évidence à un refus: l'échange de dons s'oppose donc au donnant-donnant […] il s'oppose aussi au prêt, dont la restitution [est] explicitement garantie par un acte juridique (Bourdieu 1980: 179).

Karl Polanyi (1957, 1972) a montré que l'économie est enchâssée dans les relations sociales. Il faut remettre en question l'autonomisation de l'économie, qui n'est pas une sphère

séparée de la société. De multiples transactions échappent au modèle classique et néoclassique[19]. Ce dernier est trop formel et étroit pour permettre d'étudier d'autres systèmes que celui qui prévaut en Occident depuis la Révolution industrielle. En effet, le marché est un système qui est apparu à un moment historique et en un lieu particuliers, il ne peut servir de fondement pour une théorie générale de l'économie. Polanyi propose de lui substituer une vision plus ouverte qui prenne mieux en considération les relations interpersonnelles et l'environnement social. Il définit ainsi l'économie empirique comme un procès institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement (Polanyi 1957: 248).

> La découverte la plus marquante de la recherche historique et anthropologique récente est que les relations sociales de l'homme englobent, en règle générale, son économie. L'homme agit, de manière, non pas à protéger son intérêt individuel à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. Il n'accorde de valeur aux biens matériels que pour autant qu'ils servent cette fin (Polanyi 1972: 74-75).

Outre le marché, fondé sur la recherche de profit et qui renvoie au système des prix et au mécanisme de l'offre et de la demande, Polanyi distingue ainsi trois principes de comportement qui correspondent à des formes d'intégration de l'économie et de la société: la réciprocité, dont le cycle du don est l'exemple par excellence; la redistribution, fondée sur l'existence d'une autorité publique (chefferie ou Etat) qui collecte puis redistribue des biens et des services en dehors du système des prix; l'économie domestique, qui consiste à produire pour son propre usage et pour pourvoir aux besoins de son foyer[20]. Ces principes trouvent leur application à travers les modèles institutionnels de la symétrie, de la centralité et de l'autarcie (Polanyi 1972: 76-78, 83). C'est le comportement des individus qui dépend d'un tel cadre institutionnel et non l'inverse (Polanyi 1957: 251).

Pour Sahlins (1965: 225-226), qui s'inspire de Polanyi, la composante sociale des phénomènes économiques est décisive, car c'est ainsi que les relations sociales sont maintenues au-delà de la satisfaction des besoins matériels. La relation entre les flux matériels et les liens sociaux est d'ailleurs réciproque: «If friends make gifts, gifts make friends» rappelle Sahlins (1965: 139). Gilbert Rist (1998) reprend également, en les élargissant, les considérations de Polanyi. Dans le but de réintroduire la dimension sociale de l'échange, qui n'est pas limité à l'intérêt que l'on porte à un objet, il définit l'économie comme

[19] Ce modèle se construit à partir de différentes idées: l'individu a des besoins illimités et cherche à maximiser son intérêt; la théorie du choix rationnel formalise la relation entre une fin et des moyens qui sont rares; le système des prix – qui est défini par les lois du marché, en particulier celle de l'offre et de la demande – est le fait économique par excellence.

[20] Le mot *œconomia* désignait l'administration domestique chez le Grecs, alors qu'Aristote nommait chrématistique la recherche de profit qui est au principe du marché (Polanyi 1972: 83-84; voir aussi Rist 1998: 27).

> la création et l'usage de richesses en fonction de diverses logiques sociales qui déterminent les formes de l'échange et permettent aux hommes de nouer – ou de dénouer – des liens afin d'assurer leur subsistance [et non comme l'étude du] comportement humain comme une relation entre une fin et des moyens rares qui ont des usages alternatifs (Rist 1998: 27, 29).

Rist distingue ainsi différentes logiques sociales qui ne sont pas exclusives les unes des autres. A la réciprocité (qui occupe une place centrale car on la retrouve dans toutes les autres formes économiques et qui renvoie à la triple obligation maussienne – donner, recevoir et rendre – par laquelle les liens sociaux se créent et se perpétuent), la redistribution, l'économie domestique et l'échange marchand, déjà exposés par Polanyi, il ajoute la logique du prestige. Celle-ci peut aboutir au gaspillage voire à la destruction massive et ostentatoire de richesses qu'il a fallu préalablement accumuler (c'est l'exemple classique du potlatch, où la destruction s'échange contre du prestige et de l'honneur).

Le système *hawâla*, entrelacs complexe de relations de solidarité et de compétition, de confiance et de méfiance, est certainement un fait social total dont l'étude permet de comprendre comment la société afghane en exil n'a pas sombré dans un chaos hobbesien. Les cinq principes à peine définis s'y retrouvent. La réciprocité y apparaît à travers une multitude de dons et de services, mais aussi d'actes de vengeance et de représailles. La redistribution est visible dans les relations clientélistes que les partis politiques, les commandants et certains grands marchands ont tissées. L'économie domestique traduit la recherche d'autonomie des ménages, qui ne peuvent bien souvent compter que sur leurs propres moyens pour subvenir à leurs besoins. L'économie marchande intervient à de nombreux niveaux, que ce soit par l'achat, la circulation et la consommation de divers produits, par le courtage ou par la spéculation entre monnaies. Quant à la logique du prestige, c'est elle qui rend la société afghane si belle et si difficile à travers une quête constante de l'honneur et un sens aigu de l'hospitalité.

Conclusion et épilogue

Au cours de mes recherches de terrain comme de la rédaction de ce travail, j'ai souhaité éviter l'écueil d'une perception extérieure des migrations, essentiellement fondée sur les causes des départs et les problèmes qui se posent à la société d'accueil. Je me suis donc intéressé aux stratégies des individus sans passer par la théorie contestable des choix rationnels[1]. Je n'ai pas défini *a priori* les limites d'une communauté mais me suis concentré sur les pratiques et les discours d'un petit groupe de personnes dont j'ai progressivement reconstitué les relations sociales effectives au cours de l'enquête. La portée des résultats obtenus dépasse les quelques cas examinés. La guerre et l'exil ont profondément perturbé leur société, mais les Afghans ont maintenu, tout en les ajustant, la plupart de leurs repères culturels. En raison des conditions d'enquête et du contexte culturel, il ne m'a guère été possible d'approfondir le point de vue et le rôle des femmes. Malgré cette grave insuffisance, l'étude des réseaux sociaux et des stratégies économiques des Hazaras a été fructueuse. Grâce à leur dynamisme, ces derniers ont su trouver des réponses à une situation dramatique en mettant à contribution les structures sociales préexistantes. Ils ont ainsi mis sur pied de vastes réseaux commerciaux et migratoires fondés sur des liens sociaux diversifiés parmi lesquels la parenté et le voisinage jouent un rôle prépondérant.

Les habitants du district de Jaghori font face avec courage et ingéniosité aux contraintes auxquelles ils sont soumis. En se déplaçant constamment entre l'Afghanistan, le Pakistan et l'Iran, ils se sont ouverts de nouveaux horizons sociaux, économiques et politiques. Leur cas est loin d'être isolé et des études similaires auraient pu être conduites parmi d'autres populations de l'Afghanistan ou d'ailleurs[2]. La spécificité des Hazaras se marque dans d'autres domaines. D'une part, étant chiites, ils limitent leurs contacts avec les groupes sunnites; minorité décriée dont le lieu d'origine est éloigné de toute frontière internationale, ils font face à des obstacles particulièrement difficiles à franchir au cours de leurs parcours

[1] Comme le montre Bernard Lahire (1998), auteur influencé par l'interactionnisme symbolique initié par George Herbert Mead, les sciences sociales doivent tenir compte du fait que la personne est plurielle. Le modèle économique du calcul des coûts et des bénéfices est loin d'épuiser la logique des choix effectués. Quant à Bourdieu (1980: 170), il démontre que l'on peut s'intéresser aux stratégies des individus sans tomber dans le piège de l'acteur rationnel qui veut maximiser son intérêt.

[2] Voir par exemple Bagalwa Mapatano et Monnier (2002) pour une étude des transferts de fonds entre la Suisse et la République démocratique du Congo.

migratoires. D'autre part, habitant une région pauvre et marginale, ils migrent depuis fort longtemps vers les villes et les basses terres ou vers l'étranger. La guerre qui a ravagé l'Afghanistan à partir de 1978 n'a fait qu'amplifier un phénomène ancien. Les Hazaras voient d'ailleurs la mobilité spatiale comme un principe de vie et non comme une expérience traumatisante en soi.

L'analyse de la situation des Hazaras montre que les migrations et les guerres ne déstructurent pas immanquablement les sociétés. Par ailleurs, la mobilité ne doit pas être vue comme une anomalie; les groupes socioculturels n'ont pas de limites claires et ne sont pas enracinés dans des territoires. Dans bien des cas, les relations sociales entre des lieux éloignés peuvent être intenses.

De ce constat découle une nouvelle conception des méthodes de l'anthropologie qui permet de mieux comprendre le monde d'aujourd'hui comme celui d'hier. La pratique du terrain – au sens d'un cadre géographique bien délimité et lointain – doit être repensée. Seule une ethnographie fluide et itinérante permet de mettre en évidence des réseaux familiaux plurilocalisés et les filières transnationales que les Hazaras ont tissés.

L'étude des migrations conduit à abandonner la vision selon laquelle les sociétés seraient par principe des ensembles intégrés et territorialisés. Comme le souligne Amselle (2000), l'hybridité et le métissage sont en effet originels. Qu'on les évalue positivement ou négativement, ce ne sont pas des phénomènes récents qui viennent troubler une mosaïque de cultures et de sociétés clairement délimitées. La sédentarité n'est pas plus normale que la mobilité, et l'unité de résidence n'est pas toujours préférée à la dispersion. Il est important de ne pas considérer le phénomène des migrants et des réfugiés comme transitoire et temporaire. Le modèle du réfugié comme victime d'événements sur lesquels il n'a pas prise est partiel voire inadéquat. Plus que les problèmes qu'ils sont censés poser aux sociétés d'accueil, il est crucial d'étudier les stratégies effectives des migrants et des réfugiés en restant sensible à la complexité et à la multipolarité de l'expérience migratoire. Le déplacement, la violence et la souffrance font partie du quotidien de nombreuses personnes et l'anthropologie doit développer des outils conceptuels pour en rendre compte. Différentes théories du changement social offrent des perspectives fécondes en dépassant les notions d'intégration, d'assimilation ou d'exclusion. Les trois solutions durables envisagées par les organisations qui portent assistance aux réfugiés – à savoir le rapatriement volontaire dans le pays d'origine, l'intégration dans le pays de premier accueil, l'installation dans un pays tiers – correspondent imparfaitement aux réalités vécues par les Hazaras et plus généralement par les réfugiés afghans.

Les Hazaras constituent aujourd'hui une communauté transnationale qui a développé de fortes solidarités au cours de son processus migratoire, mais les lieux entre lesquels ils évoluent ne sont pas pour autant devenus virtuels; ils prennent chacun un sens particulier dans un système plurilocalisé complexe. Tous les groupes locaux ne se sont d'ailleurs pas dissous. Comme Mintz (1998: 120) le démontre dans ses travaux sur les Caraïbes, le fait que des personnes qui entretiennent des relations sociales puissent être dispersées en différents lieux ne signifie pas que les «communautés unilocales» ont cessé d'exister ni que les «communautés multilocales» n'ont pas de précédents historiques

Les populations de l'Afghanistan, carrefour ancien entre l'Asie centrale, le sub-continent indien, le Moyen-Orient et même la Chine, ont connu des périodes d'expansion et de repli. Les Hazaras, dans leurs parcours migratoires, se rendent au Pakistan, en Iran voire dans les pays du Golfe persique et en Occident. Ces mouvements sont multiples et non unilatéraux, les allers et retours sont constants. Néanmoins, la dimension internationale de ces réseaux n'exclut pas l'émergence d'un discours ethniciste d'émancipation politique en Afghanistan (Grevemeyer 1985, 1988; Harpviken 1996; Monsutti 1999). Ces deux caractéristiques – l'existence de réseaux transnationaux et les crispations identitaires –, loin d'être contradictoires, accompagnent de façon concomitante l'évolution des Etats-nations. De même que la mondialisation ne dissout pas les particularismes, bien au contraire, le transnationalisme ne fait pas disparaître les territoires.

L'étude des migrations a ainsi une portée décisive concernant la méthode et l'objet des sciences sociales, l'anthropologie économique et politique ou encore l'ethnicité. Même si on peut leur faire le reproche de proposer une image déformée de l'histoire et de l'anthropologie, les nouvelles approches du phénomène migratoire proposées par des auteurs tels que Liisa Malkki, ou encore Nina Glick Schiller, Linda Basch et Cristina Blanc-Szanton, ne peuvent être négligées. Au-delà, c'est toute l'anthropologie critique préconisée par Arjun Appadurai et surtout George Marcus et James Clifford qui s'avère pertinente, même si le type d'ethnographie sur lequel leurs efforts peuvent déboucher n'apparaît pas toujours clairement.

Le thème des stratégies et des réseaux développés par les réfugiés afghans ouvre également de nombreuses perspectives pratiques sur la politique des organisations internationales ou encore l'aide au développement. Il éclaire d'un jour nouveau le vif débat qui existe parmi les Afghans comme parmi les observateurs étrangers pour savoir quel pourrait être le système politique le plus adapté à l'Afghanistan. Certains sont partisans d'un

gouvernement central fort alors que d'autres penchent vers un système fédéral[3]. Toute proposition qui ne prendrait pas en compte l'évolution de la société depuis 1978 serait vouée à l'échec. Au-delà de la résistance au régime pro-soviétique et à l'Armée rouge, le peuple d'Afghanistan a fait preuve d'inventivité et de dynamisme en mettant en place de vastes réseaux migratoires transnationaux extraordinairement efficaces. Aucun règlement durable de la crise afghane et aucun effort de reconstruction du pays ne peuvent négliger ce fait. Paradoxalement, la guerre a ouvert des espaces de liberté et de larges franges de la population ont pris, à l'instar des Hazaras, des habitudes d'autonomie qu'elles ne sont certainement pas prêtes à abandonner. La gageure serait d'instaurer un pouvoir central fort qui soit le garant de l'unité du pays tout en respectant les autonomies régionales selon un principe de subsidiarité qui reste à définir.

La définition des textes internationaux s'applique mal aux réfugiés afghans. Par leur capacité à tirer parti de l'exil et de la dispersion, par les stratégies communautaires mises sur pied, par les mouvements incessants de va-et-vient entre les différents pays de la région, ils se sont pris eux-mêmes en charge. Les liens sociaux qui sous-tendent ces stratégies ne sont pas incompatibles avec une grande efficacité économique. Tout programme de développement doit soutenir les initiatives locales et ne doit pas imposer des idées préconçues. Au-delà des interventions humanitaires d'urgence, de l'amélioration des conditions de sécurité et de la réhabilitation du système médical et scolaire, la reconstruction du réseau routier et des infrastructures agricoles, ainsi que la mise sur pied d'un système de crédit semblent prioritaires. Si les organisations internationales actives en Afghanistan veulent écouter la contribution des anthropologues et prendre en compte les savoir-faire des Afghans, elles doivent être prêtes à modifier leur vocabulaire et leur approche. Il est nécessaire de régénérer le cadre conceptuel et institutionnel en place.

A travers les stratégies, les récits et les documents présentés dans ce travail se dresse peu à peu un portrait plus vivant des Hazaras, rendant justice à leur esprit entreprenant et à leurs initiatives. Les appartenances multiples et les mouvements migratoires multidirectionnels – c'est-à-dire ce qu'il est dorénavant convenu de nommer le transnationalisme – constituent un trait de la société hazara et plus généralement afghane. Si la guerre déclenchée par le coup d'Etat communiste de 1978 les a considérablement amplifiées, la mobilité et la dispersion des groupes de solidarité constituent une expérience ancienne, commune à toutes les populations du Hazarajat, région pauvre et défavorisée. Au cours des années, de nouveaux horizons

[3] Voir un numéro spécial des *Nouvelles d'Afghanistan* sur l'unité de la nation afghane avec des contributions de Haquani (1997), Maley (1997), Roy (1997) et Reshtia (1997), ainsi que Maley (ed, 1998).

sociaux, économiques et politiques se sont ouverts. Ils se sont développés grâce à une gestion plurilocalisée de l'espace.

Bien qu'ils aient souvent rencontré d'importants obstacles et malgré les aléas politiques et militaires de ces dernières années (prise de Kaboul par les Taliban en septembre 1996, blocus du Hazarajat en 1997 et 1998, chute de Mazar-e Sharif en août puis de Bamyan en septembre 1998, bombardements américains sur l'Afghanistan après les attentats du 11 septembre 2001 à New York et Washington et chute du régime des Taliban), les transferts de biens et les mouvements migratoires des Hazaras – comme ceux des autres populations afghanes – se sont ajustés au gré des circonstances et n'ont jamais cessé. La normalisation que l'on peut espérer après l'installation à Kaboul en décembre 2001 d'un gouvernement intérimaire soutenu par la communauté internationale, le retour de plusieurs centaines de milliers de personnes dans les mois qui ont suivi la tenue de la *loya jirga* en juin 2002 ne va certainement pas mettre un terme aux va-et-vient entre l'Afghanistan et les pays limitrophes.

***

Je me trouvais à Quetta au moment des attentats du 11 septembre 2001. La réaction américaine a été perçue de diverses façons par les Hazaras. Si beaucoup sont restés prudents devant l'évolution de la situation politique, tous se sont réjouis de la chute des Taliban, malgré le fait que ces derniers eussent amélioré la sécurité sur les routes afghanes. Au-delà des vicissitudes politiques que connaissent l'Afghanistan et le Pakistan, le quotidien de mes amis hazaras n'a pas été bouleversé. A Quetta, certaines auberges ont fermé, d'autres ont été ouvertes (comme la Hazârajât mosâfer-xâna qui occupe le site de l'ancien garage où j'ai habité pendant plusieurs mois à Saray-e Namak). Les mouvements saisonniers des paysans qui viennent travailler dans les mines de la région n'ont pas cessé, alors que les jeunes continuent à se rendre en Iran. Le principal changement tient au fait que de plus en plus de personnes originaires de Jaghori ont des parents en Europe, en Australie ou en Amérique du Nord. Chacun cherche à étendre son réseau, non seulement en Afghanistan, au Pakistan et en Iran, mais aussi vers les pays de la Péninsule arabique et l'Occident… En s'étirant géographiquement, certains réseaux vont néanmoins finir par s'affaiblir. Indépendamment des événements dramatiques récents, cette tendance est le corollaire d'une profonde crise de confiance face à l'avenir. Autant que par le passé, il est difficile de prévoir le futur de l'Afghanistan et des pays limitrophes. A Quetta par exemple, l'humeur est morose; la

population semble déçue par l'évolution politique et économique. De plus en plus de personnes reportent leurs espoirs vers un hypothétique départ pour ce qui ressemble à un triste *Drang nach Westen*. Alors que, dans la première moitié des années quatre-vingt-dix, ce sont surtout les citadins et les intellectuels qui rêvaient de se rendre en Occident, progressivement, des franges élargies de la population afghane adoptent un tel projet. Même si le nombre de personnes qui parviennent à le réaliser reste faible proportionnellement aux candidats au départ et aux tentatives effectuées, de plus en plus d'Afghans ont des aspirations qu'ils ne peuvent vivre en Afghanistan, au Pakistan ou en Iran. La mondialisation est ici moins liée à l'ampleur et à l'accélération des flux migratoires et financiers qu'à la délocalisation de l'imaginaire.

Une carte complexe des obstacles et des relais qui jalonnent les itinéraires des migrants clandestins se dessine à travers les politiques et les moyens différents que les Etats mettent en œuvre. Souvent, les familles diversifient les stratégies: un des fils entreprend des démarches officielles pour suivre des études supérieures en Occident, alors qu'un autre essaie la voie clandestine. Début septembre 2001, un événement a défrayé la chronique et a eu un grand écho jusqu'en Europe: 438 clandestins sont récupérés par le *Tampa*, un cargo norvégien, au sud de l'Indonésie. La plupart sont afghans, et beaucoup sont hazaras. Comme bien d'autres, ils ont certainement pris un avion jusqu'à Djakarta avec un visa contrefait et, de là, ils ont contacté des passeurs qui les ont embarqué sur un bateau pour 3000 ou 4000 $. Un jeune Hazara m'a raconté sa tentative de se rendre en Australie. Le bateau qui l'emportait de Java avec trente-deux autres migrants a eu une panne de moteur et a dû accoster à Timor. Il a été rapatrié au Pakistan par les Nations Unies.

D'autres Hazaras préfèrent la voie européenne. Lorsque je le revois en 2001, Abdul Karim, le fils de Mardan Ali, me raconte ses périples. Au cours de l'hiver 1997-1998, il est parti pour l'Iran où il a passé deux ans et demi. De là, il a fait une tentative pour se rendre en Europe par la Turquie. Son but final est d'aller en Angleterre où, selon lui, se trouvent déjà plusieurs dizaines de personnes originaires de Dahmarda. Malheureusement pour lui, le groupe de migrants clandestins dans lequel il se trouvait a été intercepté dans la région du Lac de Van. Les policiers turcs ont demandé qui parlait anglais. Assez naïvement, Abdul Karim, qui a suivi des cours à Quetta et en Iran, s'est annoncé en espérant que les gens les mieux formés allaient peut-être recevoir un visa. Les policiers cherchaient en fait à repérer le passeur et l'ont passé à tabac. Il a été maintenu en détention pendant une vingtaine de jours avant d'être reconduit à la frontière iranienne et remis aux autorités qui l'ont expulsé vers l'Afghanistan. Abdul Karim, qui ne voulait pas rentrer à la maison sans argent, avait

l'intention de repasser la frontière et de retourner en Iran le plus tôt possible. Habillé à l'occidentale, tête nue et sans barbe, il a vite été repéré par les Taliban. A nouveau emprisonné et battu, il a finalement été enrôlé de force dans les troupes des étudiants en religion. Seul chiite parmi des centaines de combattants, habillé, logé et nourri, il recevait en outre une solde de 18'000 afs par jour (soit environ 6 $ par mois). Après trois mois, un homme de Dahmarda l'a vu à Kandahar et en a informé son père. Mardan Ali s'est rendu chez les Taliban qui ont accepté de laisser partir son fils. Au printemps 2001, Abdul Karim est retourné à Dahmarda pour raccompagner son grand-père venu vainement se faire soigner à Quetta. Après le décès de ce dernier, il s'est fiancé avec une fille de la vallée. Il devra payer une compensation matrimoniale équivalente à environ 1000 $. Sa future épouse n'est pas de la sœur de Mohammad Hanif, car les tractations engagées en 1995 n'ont pas abouti (voir chapitre 2).

Depuis qu'il a fait venir sa famille à Quetta en hiver 1995-1996, son père Mardan Ali, n'est retourné qu'une fois à Dahmarda, à la fin de l'année 1996. Sauf son bref voyage à Kandahar pour chercher Abdul Karim, Mardan Ali n'est pas retourné en Afghanistan. Après la fermeture des mines de charbon de Haji Sarwar, il est resté plusieurs mois sans travail avant d'être réengagé comme contremaître. Il a eu un troisième fils au cours de l'hiver 2000-2001. Sa femme l'a mis au monde en pleine nuit, sans l'aide de personne, sans même réveiller les autres membres de la famille.

Mohammad Ali, après un séjour à Dahmarda, est retourné en Iran. Le benjamin, Aziz Azizi, est toujours à Dahmarda. Avec des voisins, il a entrepris la construction d'un nouveau canal d'irrigation grâce au soutien d'une ONG. Il s'occupe des terres de Mardan Ali qui lui laisse l'entièreté des récoltes (Mardan Ali estime que son frère lui rend service en les entretenant). Leurs cousins, Mohammad Hasan et Mohammad Husayn, sont tous deux à Téhéran. Husayn s'est marié à Dahmarda en 1999. Mohammad Yusuf continue ses allers et retours entre l'Afghanistan et l'Iran, où il récolte les économies de ses connaissances. Quant à Husayn Bakhsh, il n'a pas quitté Quetta. N'ayant toujours pas d'enfant, il s'est résolu à épouser une deuxième femme… sans succès. Finalement, il a pris chez lui un fils de Mohammad Hasan (né en 1998) et s'occupe de son éducation.

Leur parent Mohammad Jawad est parti en été 2001 en Indonésie, d'où il espère passer en Australie ou en Nouvelle-Zélande. Selon certaines rumeurs que je n'ai pas pu vérifier, il se trouvait parmi les clandestins recueillis par le *Tampa*. Plus heureux, Mohammad Hanif a réussi à atteindre l'Australie. Mohammad Reza est à Jaghori, mais il vient régulièrement à Quetta pour travailler dans les mines de charbon. Hazrat Ali a également continué ses va-et-

vient saisonniers. En septembre 2001, il est en Iran, mais a passé l'hiver précédent à travailler dans les mines du Baloutchistan pakistanais. Quant aux anciens, nous avons vu que le père de Mardan Ali, le doux Mohammad Akbar, est décédé au printemps 2001. Atteint d'un cancer, il est venu se faire soigner à Quetta, mais a tenu à retourner à Dahmarda pour mourir. Quant à Akram Ali, il est toujours à Dahmarda et s'occupe des terres familiales en l'absence de ses deux fils.

Les contacts entre les migrants et les personnes qui demeurent à Dahmarda sont intenses. Les Hazaras peuvent connaître de beaux succès hors de l'Afghanistan. La plupart d'entre eux envoient de l'argent à leurs familles restées au Hazarajat ou à Quetta. Ils contribuent ainsi à la survie de leurs proches et à la reconstruction de leur région d'origine. Plus généralement, le système de migration et de transferts de fonds mis en place permet la reproduction des liens sociaux malgré la dispersion géographique.

A travers les quelques destins esquissés dans cette recherche, on découvre l'intensité des mouvements et leur caractère multipolaire. L'éparpillement géographique de mes interlocuteurs ne les empêche pas de maintenir de solides liens sociaux. Ce ne sont ni les simples victimes d'événements qui les dépassent, ni des gens qui se complaisent dans la violence. Ils m'ont fait l'amitié de répondre à mes questions avec patience et gentillesse, mais aussi de s'intéresser à ma vie. Dans le cycle de l'échange, il est vain de vouloir déterminer qui donne et qui reçoit, car chacun ne cesse de donner; et le plus grand cadeau est celui de la confiance. J'espère en avoir été digne, car le peuple d'Afghanistan mérite tout notre respect.

ANNEXES

Annexe 1: Système de transcription

Le système de transcription adopté s'inspire des ouvrages de Lazard (1995) et de Heslot (1984-85): En général, la transcription adoptée suit la prononciation (sans chercher à atteindre une systématique) et s'éloigne donc souvent du persan standard (d'Iran comme d'Afghanistan). La prononciation peut varier d'une région à l'autre, mais aussi selon les contextes (un même locuteur peut successivement passer du hazaragi au kabouli ou au téhérani: «je fais» peut se transcrire alors *munum, mekonom* ou *mikonam*). A part entre â et a, aucune différence n'a été faite entre les voyelles brèves et longues.

آ (position initiale)	â	**â**me dans la prononciation de Suisse romande
ا	a, e/i, o/u (position initiale); â (position médiane ou finale)	**a**lors, **é**té/**i**ronie, **o**racle/**ou**til (variations régionales); p**â**te
ب	b	
پ	p	
ت	t	
ث	s	toujours prononcé comme dans **s**ucre
ج	j	**dj**ellaba
چ	c	**tch**èque
ح	h	h très aspiré
خ	x	A**ch** laut allemand
د	d	
ذ	z	
ر	r	r roulé
ز	z	toujours prononcé comme dans a**z**ur
ژ	ž	**j**oie
س	s	toujours prononcé comme dans **s**ucre
ش	š	**ch**eval
ص	s	toujours prononcé comme dans **s**ucre
ض	z	toujours prononcé comme dans a**z**ur
ط	t	
ظ	z	toujours prononcé comme dans a**z**ur
ع	‘ (en position médiane ou	glottale occlusive (temps d'arrêt, peu

	finale, omis en position initiale)	marqué en hazaragi)
غ	ğ	ma**r**i (r grasseyé)
ف	f	
ق	q	uvulaire occlusive
ک	k	
گ	g	toujours prononcé comme dans **g**are
ل	l	
م	m	
ن	n	
و	w[1], o/u	anglais **w**ater et diphtongues (âw, aw, ew)
ه	h, a (en position finale[2])	h peu aspiré
ی	y, e/i	anglais **y**ellow et diphtongues (ây, ay, ey)
ـَ	a	
ـِ	e/i	
ـُ	o/u	

[1] En Iran: v (transcription adoptée pour les mots d'usage officiel dans ce dernier pays).
[2] En Iran: e (voir note précédente).

Annexe 2: Glossaire

‘alaf	fourrage
‘âm	gens du commun, roturier, non-*sayyed*
‘ar‘ar	peuplier
‘âšurâ	dixième jour du *moharram*, anniversaire du martyre de l’Imam Husayn
âbru	honneur, estime, respect
afğâni	monnaie afghane
âğel	hameau, groupe de maison
amnyat	sécurité
andiwâl	copain
angur	raisin
ansar	habitants de Médine qui ont accueilli le Prophète Mohammad après l’*hijra*
arbâb	chef de lignage ou de village
arzân	bon marché
âšnâ	connaissance, relation (personne)
atay	père
awlâd-e…	enfants de… (lignage)
awli (littéraire: *haweli*)	cour; grande maison avec cour
âxund	Personne ayant suivi une instruction religieuse supérieure
aylâq	établissement provisoire d’altitude, alpage
az xod	de soi (expression indiquant entre autre un mariage endogame)
azân	appel à la prière
bâbu	secrétaire (titre)
bace amma	cousin croisé patrilatéral
bace kâkâ	cousin parallèle patrilatéral
bace mâmâ	cousin croisé matrilatéral

bace xâla	cousin parallèle matrilatéral
badal	change, échange; vengeance
bâdâm	amande
badenjân-e rumi	tomate
badnâm	mauvaise réputation
bâğ	jardin, verger
bahâr	printemps
bahâ-ye nafar	prix de la personne
bâja	beau-frère, époux de deux sœurs (terme réciproque)
bannâ	maçon
bannâyi	construction, industrie du bâtiment
bâr	charge, chargement
barak	tissu épais en laine
barg-e taradud	permis de circuler (Iran)
bâwar	croyance, crédit
baxšiš	cadeau, pardon
bâzâr	bazar, marché
beda	fourrage, foin
begâna	étranger (souvent avec le sens d'extérieur au lignage)
berâdar, brâr	frère
berâdar-e dini	frère selon la religion
berâdar-e rezâ'i	frère de lait
berâdar-e širi	frère de lait
berenj	riz
bola	cousin parallèle matrilatéral, fils de deux sœurs
buta	broussailles (utilisées comme combustible)
câdari	grand voile où le visage est couvert par un grillage en tissu
câdor	grand voile qui couvre tout le corps (littéralement: tente)
caka	*qrut* frais
calidan	être en usage, être accepté comme moyen de transaction (monnaie)

calma	galette de bouse et de paille (utilisée comme combustible)
canda	contribution mensuelle d'une association parmi les Hazaras de Quetta
carâgâh	pâturage
cawkidâr	gardien
copân	berger
dallâl	intermédiaire, courtier
dâmâd	beau-fils (époux de la fille); beau-frère (époux de la sœur)
dâng	unité de surface (333 m^2)
dâruğa	chef d'un hameau
dasta	groupe de gens, sous-district
dawlat	gouvernement
dayma	terre non irriguée
dehqân	cultivateur, métayer
dehqâni	métayage
deriwâr	chauffeur, conducteur (de l'anglais «driver»)
do'â	prière d'intercession
dokân	boutique
dokândâr	commerçant, boutiquier
do-xâna'i	«deux maisonnées», famille partagée entre deux lieux éloignés
doxtar-e kâkâ	cousine parallèle patrilatérale
duğ	babeurre
dust	ami
e'tebâr	crédit, crédibilité; confiance; considération; valeur, validité
e'temâd	confiance
ejâra	bail, concession
ejâradâr	preneur de bail, gérant
ejâradâri	affermage
employi	employé

enqelâb	révolution (en Afghanistan désigne le plus souvent le coup d'Etat communiste)
enteqâm	vengeance
etminân	confiance; assurance, sûreté, certitude
ezzat	honneur, gloire
fâmil	famille (dans un sens restreint)
farâri	exilé, fuyard
fâyda (littéraire: *fâ'eda*)	bénéfice
foruxtan	vendre
gala	prix de la fiancée
gandom	blé
gandom-e bahâri	blé de printemps
gandom-e termâhi	blé d'automne
gaw	vache
ğayr-e qanuni	illégal, hors la loi
gelim	tapis (tissé)
gerân	cher; lourd
gerâwi	prêt sur gage
gerinda	bénéficiaire, donataire, receveur
gozar	quartier, circonscription urbain
guni	grand sac en jute servant au transport des marchandises
hâji	personne qui a effectué le *hajj*
hajj	pèlerinage de La Mecque
hamsâya	voisin; client, dépendant
harâm	Interdit (par la religion)
hawâla	lettre de crédit, chèque, transfert d'argent
hawâladâr (parfois *hawâlawâlâ*)	personne qui effectue des transferts de fonds par *hawâla*
hazâr	mille
hesâb	comptes, comptabilité
hesâbdâr	comptable
hijra	migration du Prophète Mohammad de La Mecque à

	Médine (en 632 de l'ère chrétienne)
hoseyniye	lieu où le martyre de l'Imam Husayn est représenté pendant le mois du *moharram* (Iran)
hotal	restaurant
id-e qorbân, id al-kebir	fête commémorant le sacrifice d'Abraham (à la fin de la période du *hajj*)
id-e ramazân, id al-fitr	fête commémorant la fin du Ramadan
idgâh	lieu de réunion pour les *id*
imâmbârgâ, imâmbâra	lieu de rassemblement des chiites dans le sub-continent indien (incluant une salle de réunion, un lieu de prière…)
ja'li	contrefait, falsifié
jamadâr	contremaître
jang	guerre
janjâl	troubles, confusion
jaw	orge
jawâri	maïs
jehâz	trousseau
jens	produit, matière première (en nature par opposé à en espèces)
jerib	unité de surface (environ 0,2 ha)
jersi	maillot, chandail (de l'anglais «jersey»)
jeya	neveu (fils de la sœur), tout enfant d'une femme du lignage d'ego
jihâd	guerre sainte, lutte contre le vice
jirga	assemblée tribale
jori	équipe de travail
jorisar, sarjori	chef d'équipe
juy	ruisseau, canal d'irrigation
kaca houses	habitat précaire
kacâlu	pomme de terre
kâfer	infidèle
kâkâ	oncle paternel

kâkâxel	lignage, famille de l'oncle paternel
kalân-e mahalla	chef de quartier
kalân-e qawm	chef de segment tribal
kaldâr	nom courant de la roupie pakistanaise
kamešan	commission (de l'anglais «commission»)
kân-e kola	mine de charbon
kâr	travail
kâr o kesp	occupation, profession
karbalâ'i	personne qui a effectué le pèlerinage à Kerbela (tombeau de l'Imam Husayn)
kâr-e rum	travail de Rome, travail occidental (fabrication de frises et de cadres de fenêtres et de portes en stuc)
kârez	canal d'irrigation souterrain captant l'eau des nappes phréatiques
kârgar	ouvrier, travailleur
kârt-e mohâjer	carte de réfugié
kârt-e movaqat	carte temporaire (Iran)
kârt-e sabz	carte verte, permis de séjour (Iran)
kelinar	assistant d'un chauffeur de camion ou de bus (de l'anglais «cleaner»)
kerâya	prix (transport), loyer
kešâwarzi	agriculture
kešmeš	raisins secs
kešt kardan	semer
kod	engrais
kola	charbon (de l'anglais «coal»)
kontraktor	entrepreneur (de l'anglais «contractor»)
kula	calotte
lak	cent mille
lâlâ, lâlây	frère aîné
laqab	surnom
lâri-ye bârbari	camion (de l'anglais «lorry») de marchandises
lebâs	vêtements

leyberz	ouvrier (de l'anglais «labourers»)
lungi	turban
mablağ	montant
madrasa	école religieuse (mais aussi école villageoise lorsque l'enseignement est dispensé par un *mullâ*)
mahalla	quartier, groupe de voisinage
mahr	douaire
mahram	cercle familial intime, où l'on peut voir les femmes dévoilées
maktab	école
maktub	lettre
mâl	marchandises, biens; bétail
malek	chef de lignage ou de village
mâmâ	oncle maternel
mâmâxel	lignage de l'oncle maternel
man	unité de poids (57,344 kg)
manajer	manager (de l'anglais)
manteqa	région (groupe de hameaux formant un unité territoriale)
masjid	mosquée
maska	beurre
masraf	dépenses
mâst	yogourt
mehmân-nawâzi	hospitalité
mehmân-xâna	maison d'hôte
mehtar	chef de village
melmastia	hospitalité
membar	lieu de rassemblement des chiites au Hazarajat (incluant une salle de réunion, un lieu de prière…)
mir	chef tribal au Hazarajat
mirâb	responsable de la répartition de l'eau des canaux d'irrigation
mo'allem	instituteur

mofâd	bénéfice, profit; intérêt sur un prêt
mohâjer(-in)	réfugié(-s) (connotation religieuse)
moharram	premier mois du calendrier lunaire islamique pendant lequel les chiites commémorent le martyre de l'Imam Husayn
mohr	tampon
molâzem	employé
mosâfer(-in)	voyageur(-s) (prend souvent le sens de migrant)
mosâferat	voyage (et par extension migration)
mosâfer-xâna	hôtel, auberge
motar	voiture
motarwân	chauffeur, conducteur
mow'id	délai
moxâberât	postes, télécommunications et télédiffusion
mozâreba(t)	*commenda* (type d'association commerciale où l'un des partenaires fournit le capital et l'autre le travail)
mujâhed(-in)	combattant(-s)
mullâ	mullah, personne dispensant un enseignement religieux (dans une école villageoise)
munši	secrétaire
muy-safîd	ancien, aîné de lignage (littéralement «cheveux blancs»)
muzdurkâr, muzdur	manœuvre
nâhia	quartier, circonscription urbain
nâm	nom, renom, réputation
nâma-ye râhdâri	permis de circuler (Iran)
nâma-ye sâheb-e kâr	attestation de l'employeur
nâma-ye xoruj	permis de sortie (Iran)
namâyenda	représentant
namâz	prière
nambar tu	contrefait, falsifié (de l'anglais «number two»)
nâmus	femmes dont un homme est responsable (mère, sœurs, épouse, filles); honneur

nân	pain
naqd	espèces, cash
naswâr	mélange euphorisant de tabac et de chaux (placé entre la gencive et la lèvre ou sous la langue)
nasya	crédit, délai de paiement
nawruz	Nouvel An iranien et afghan (21 mars)
nazr	offrande votive (le plus souvent repas offert aux pauvres)
neknâm	bonne réputation
nerx	taux, cours
nešâni	signe de reconnaissance, souvenir
nim-kora	«demi-maison» , famille partagée entre deux lieux éloignés
nim-roz	midi; unité de temps équivalent à six heures d'irrigation
nobat	rotation, cycle
nose kâkâ (contraction de *nawâse kâkâ*)	petit-fils de l'oncle paternel
omdafruši	commerce de gros
paka houses	maisons en dur
palao	plat de riz et de viande
pana	asile
panja, panjtan	main à cinq doigts, symbole de la sainte famille (Mohammad, Fatima, Ali, Hasan, Husayn)
parda	codes femmes (littéralement: rideau)
pardâxt	paiement
paršud-e zirâ'at	borne de propriété (terre agricole)
pâsport	passeport
paštunwali	code tribal pachtoune
pati	terrasse pour l'agriculture irriguée
patu	couverture (que les Afghans portent le plus souvent jetée sur leurs épaules)
paxta	coton

perân-o-tombân (perâhan-o-tombân)	habit afghan, pantalon bouffant et longue chemise
pešaki	avance, dépôt
pir	homme âgé, guide spirituel
por	dette; réparation en cas d'offense (pachto)
pošt	génération
puft kardan	s'écrouler, être incapable de travailler dans les mines (argot des mines)
pul	argent, monnaie
pul-e dawlati	argent du gouvernement
pul-e dostumi	argent de Dostum
pyâz	oignon
q(u)rut,	babeurre séché et aggloméré en caillot
qabrestân	cimetière
qâcâq	contrebande
qâcâqbar	contrebandier, passeur
qâcâqi	par/de contrebande
qadid	viande séchée
qala (littéraire: *qal'a*)	grande ferme fortifiée
qâlin	tapis (noué)
qaria	hameau, groupe de maison
qariadâr	chef de village, représentant d'une région auprès de l'administration
qarz	dette, prêt
qarz ul- hasana	bon prêt (sans intérêt)
qarzdâr	débiteur
qawm	groupe de solidarité (lignage, tribu, groupe ethnique ou professionnel)
qawm o xeš	ensemble de la parenté (consanguins et alliés)
qawmi	membres du *qawm*
qeymat	prix (nom); cher (adj.)
qišlâq	village permanent
qolba karda	labourer

qollâbi	contrefait, falsifié
qomândân	commandant (de la résistance)
ra'is	chef, leader, président
rafiq	ami, camarade
raft o âmad	aller et retour, va-et-vient
râhbalat (littéraire: *râhbalad*)	guide, passeur
ramazân	ramadan (neuvième mois du calendrier lunaire pendant lequel les croyants doivent jeûner du lever au coucher du soleil)
ramz	code, message secret
rašan	ration
rašan malek	responsable de la distribution des rations dans les camps de réfugiés au Pakistan
rasid	reçu, quittance, récépissé, accusé de réception
rasmi	officiel
rešqa	luzerne
reštadâr	proches parents
rešwat	pot-de-vin; corruption
riš-safid	ancien, aîné de lignage (littéralement «barbe blanche»)
rošanfekr	intellectuel (laïque)
roz	jour; unité de temps équivalent à douze heures d'irrigation
ruhâni (pl.: *ruhâniyun*)	personne ayant suivi une instruction religieuse supérieure, membre du clergé (chez les chiites)
šab	nuit; unité de temps équivalent à vingt-quatre heures d'irrigation
šâbed	saule
sadr	président
safar kardan	voyager
šaftal	trèfle
sâheb	propriétaire
šahed	martyr
salât	prière rituelle

salât az-zohr	prière de midi
šalğam	navet
sanduq	caisse, coffre
sangburi	carrière de pierre
sardâr	titre de respect de certains chefs tribaux
sar-e dedgo, sar-e ojâxi	cadeau (argent) que le mari dépose sur le foyer à l'intention des parents de l'épouse
sar-e kârgar	chef des ouvriers
sarf	dépense; change
šarik	partenaire, associé
sarmâya	capital
sarmâyedâr	personne fortunée, capitaliste
sarqolfi (littéraire: *sarqofli*)	pas de porte (somme d'argent que l'on doit payer initialement pour l'usage d'une boutique)
sarrâf	changeur
sawdâ kardan	vendre
sâxtomâni	construction
sayyed (pl.: *sâdât*)	descendant du Prophète Mohammad par sa fille Fatima
seb	pomme
šenâxta	connaissance, relation (personne)
ser	unité de poids (à Jaghori, c'est le *ser* de Kaboul qui est en usage et qui équivaut à environ 7 kg)
šerkat	société (commerciale), entreprise
šeyx	personne ayant suivi une instruction religieuse supérieure
širini	bonbons que l'on prend avec le thé
širinixori	fiançailles
skul, eskul	école financée par une ONG (de l'anglais «school»)
šohrat	réputation
solh	paix
subadâr	officier subalterne indigène dans l'armée britannique des Indes
sud	usure, intérêt

šurwâ	bouillon de viande (dans lequel on trempe du pain)
surxbed	saule
syâl	rival
tabdil	change, modification
tâbestân	été
tâjer (pl.: *tujâr*)	marchand, homme d'affaires (import-export)
takya-xâna	lieu de rassemblement des chiites
talaf	déficit, perte
tandur	four d'argile enterré
taqiya	dissimulation (les chiites peuvent cacher leur affiliation religieuse si leur vie est en danger)
tarbor	cousin parallèle patrilatéral; rival, ennemi
tawâl	mince plaque de métal servant à cuire le pain
tâwân	perte, dommages financiers
tejârat	commerce
tekâdâr	exploitant, entrepreneur
termâh	automne
tomân	nom courant de la monnaie iranienne (= 10 rials)
tošak	mince matelas molletonné
toxm	œuf; semences
tut	mûre
uluswâli	district; chef-lieu de district
umma	communauté islamique des croyants
urdugâh	caserne, camp d'internement
viza, wiza	visa
wakil	représentant, délégué
waqf	fondation pieuse
watan	patrie
watandâr	compatriote
wilâyat	province
xâkpul	pot-de-vin
xân	homme riche et influent
xân(a)wâda	famille, dynastie

xân(a)war	famille, lignage
xâna	maison, ménage
xarc (littéraire: *xarj*)	dépenses
xarid o fruš	affaires, commerce
xaridan	acheter
xarman kardan	récolter, moissonner
xarwâr	unité de poids valant 80 *ser* (un peu plus de 570 kg)
xâstagâri	contacts préliminaires en vue d'un mariage
xat	lettre
xâwar	est, orient
xayrât	acte de charité
xazân	automne
xeš	parenté par alliance
xeši	parents par alliance
xosur	beau-père (père de l'époux ou de l'épouse)
xosur-bura	beau-frère (frère de l'époux ou de l'épouse)
xums	cinquième des revenus collecté et géré par les *sayyed* pour la communauté
xwâr-zâda	neveu (fils de la sœur), tout enfant d'une femme du lignage d'ego
yâği	bandit d'honneur
yâr	ami, compagnon
zakât	aumône légale
zâker	personne qui fait le récit du martyre de l'Imam Husayn pendant le *moharram*
zamânat	garantie
zamin-e 'alafcar	pâturage
zamin-e âbi	terre irriguée
zamin-e ahiâi	terre aménagée
zamin-e ersi	terre héritée
zamin-e lalmi	terre non irriguée
zamin-e omumi	terre commune
zamin-e zarxarid (ou *xaridari*)	terre achetée

zan o baca	famille (littéralement «femme et enfant»)
zardak	carotte
zardâlu	abricot
zawâr	pèlerin
zaxira	trésor, réserve, fonds mis en commun
zemestân	hiver
ziârat	pèlerinage, et par extension lieu de pèlerinage, tombeau de saint
zira	cumin
zirâ'at	agriculture

Annexe 3. Terminologie de la parenté à Jaghori

1. Terminologie de la filiation

Parenté patrilinéaire, lignage: *qawm(-e padar)*; *xânwâr*; *kâkâxel*
Parenté de la mère: *qawm-e mâdar*; *mâmâxel*
Famille: *fâmil*; *xânawâda*

1.1. Termes primaires

padar; *âta*	F
mâdar; *âba*; *ayka*	M
baca	S
duxtar	D
awlâd; *zawzâd* (bébé)	Ch
brâr	B
lâla; *brâr-e kitta*; *brâr-e k(â)lo*	B+
brâr-e xurdak	B–
x(u)wâr	Z
x(u)wâr-e kitta	Z+
x(u)wâr-e xurdak	Z–

1.2. Ascendance linéaire

bâkul; *bâba*; *padar-k(â)lo*	FF
âcul; *âja*; *mâdar-k(â)lo*	MF
bâkul; *bâba*	FM
âcul; *âja*	MM
bâba-k(a)lo; *bâkul*; *bâba*; *kokul*	FFF, MFF, etc.
âja-k(a)lo; *âcul*; *âja*	FFM, MFM, etc.

1.3. Descendance linéaire

nosa	ChCh (SCh, DCh)
kosa	ChChCh
kun-i kosa	ChChChCh

1.4. Collatéraux

kâkâ; *abğa*	FB
amma	FZ
mâmâ; *tâğay*	MB
xâla	MZ
bace kâkâ; *bace abğa*	FBS
duxtar-i kâkâ; *duxtar-i abğa*	FBD
bace amma; *x(u)wâr-z(â)da*	FZS
duxtar-i amma; *x(u)wâr-z(â)da*	FZD
bace mâmâ	MBS
duxtar-i mâmâ	MBD
bola; *bace xâla*	MZS
bola; *duxtar-i xâla*	MZD
bace lâla; *bace brâr*	BS
duxtar-i lâla; *duxtar-i brâr*	BD
x(u)wâr-z(â)da	ZS
x(u)wâr-z(â)da	ZD
nose kâkâ; *nose abğa*	FBChCh
x(u)wâr-z(â)da	FZChCh
nose mâmâ	MBChCh
bola	MZChCh
nose brâr	BChCh
x(u)wâr-z(â)da	ZChCh

1.5. La demi-parenté

âtandar	StF (MH)
mâyndar	StM (FW)
brâr-i payndari	StB (FS)

brâr-i mâyndari	StB (MS)
brâr-i payndari	StZ (FD)
x(u)wâr-i mâyndari	StZ (MD)
bacandar	StS (HS, WS)
duxtarandar; *duxtandar*	StD (HD, WD)

2. Terminologie de l'alliance

2.1. Termes primaires

šûy	H
xâto; *zan*	W
yezna	W+
xâtone xurdak	W–
zan u šûy	H&W
beri	SW
dâmâd	DH

2.2. Alliés définis par le mariage d'ego

xusûr	HF
xusûr-mâdar	HM
xusûr	WF
xusûr-mâdar	WM
bace xusûr	HB
duxtar-i xusûr	HS
xusûr-b(u)ra	WB
xusûr-b(u)ra	WS

2.3. Alliés définis par le mariage du germain

beka	BW
yezna; *kuka*	SH
beka	FBW
yezna; *kuka*	FSH

naxci	MBW
šûye xâla	MSH
abso	HBW
yezna	HSH
xâton-i bace xusûr	WBW
bâja	WSH
xeš	SWF
qudğû	SWM
xeš	DHF
qudğû	DHM

2.4. Alliés définis par le mariage du conjoint

ambâğ	HW (co-épouse)
ambâğ-i kâlo	HW+
ambâğ-i xurdak	HW-
bacandar	HWS
duxtarandar	HWD

2.5. Divers

nâmzad; *xeši-kada*; *gulnišu*	fiancée
xeš	HFF, HMF, WFF, WMF
xeš	HFM, HMM, WFM, WMM
beri	SSW, DSW
dâmad	SDH, DDH

Abréviations utilisées:

F = père
M = mère
S = fils
D = fille
B = frère

Z = sœur

Ch = enfants

H = époux

W = épouse

St = demi-… ou beau/belle-…

+ = plus âgé

– = plus jeune

Annexe 4: Récit de voyage

Ce récit est celui de Abdul Ahmad, originaire de la vallée de Rabat (district de Shahristan, province d'Uruzgan), enregistré et transcrit en hazaragi par Mohammad Akbar Shahristani le 3 avril 1996 à Quetta et traduit par mes soins en collaboration avec Roman Gehring. Il relate des faits qui se déroulent entre la chute du régime de Najibullah (avril 1992) et la prise de Kandahar par les Taliban (novembre 1994). Il illustre parfaitement les problèmes rencontrés par les *mosâferin* hazaras entre le Hazarajat et Quetta, puis entre Quetta et l'Iran, ainsi que les solutions imaginées.

Bon! Au nom de Dieu, celui qui fait miséricorde, le miséricordieux. Lorsque j'ai quitté la maison, j'avais très envie d'étudier. Je suis arrivé en ville de Ghazni et là j'ai cherché à savoir d'où on pouvait aller au Pakistan, avec quelle voiture on pouvait y aller. Bon! Je suis finalement arrivé au bureau du parti Harakat [un parti chiite]. Là, il y a un représentant pour les voyageurs, il établit les contrats avec les transporteurs pachtounes pour les voyageurs. De là, on les envoie vers Quetta. Je suis arrivé là, j'ai dit que j'allais au Pakistan. Il m'a dit «va-y mon frère, trouve des passagers, dix à douze personnes!», de façon à ce que j'en tire aussi du bénéfice et c'est aussi votre avantage de remplir vite la voiture pour que vous puissiez aller en direction du Pakistan. Lui, le chef des représentants, il était hazara, mais le gars qui emmène les voyageurs d'ici au Pakistan, lui, il était Pachtoune. Bon, nous sommes arrivés ici et nous avons trouvé vingt à trente personnes du bazar. Lorsque nous les avons trouvé, nous les avons amené au bureau du représentant en disant combien de personnes nous avions trouvées. Tous ensembles, nous étions alors trente-deux personnes. En bref, il y avait une ou deux Toyotas avec lesquelles il [le représentant du Harakat] avait toujours traité. L'une était à un Pachtoune qui était du nord de l'Afghanistan, l'autre du sud de l'Afghanistan, tous les deux étaient Pachtounes. Un accord a été conclu pour que les voyageurs soient emmenés en direction du Pakistan avec ces deux Toyotas. C'est ainsi que les voyageurs ont été donnés à ces Pachtounes. A cette époque, cela coûtait 60'000. 10'000 ou 20'000 pour le représentant lui-même et 40'000 en plus pour le propriétaire de la voiture qui les [les voyageurs] emportait là-bas [Pakistan]. Il [le représentant du Harakat] inscrivait le nom des personnes et le montant des billets, puis par exemple combien étaient arrivés et combien manquaient à

l'arrivée. […] En bref, eux aussi ont fait un prix frauduleux dès qu'ils les ont vendus. Un gars a dit que pour ce prix il n'y allait pas. Puis ils lui ont alors dit qu'ils l'emmenait pour 40'000, mais en fait une autre vérité se cachait. Comme il avait fait le prix à 60'000 mais avait dit devant le gars 40'000, il lui dit de lui donner 40'000 et que cela suffisait. Celui qui avait donné là-bas [en Afghanistan] 40'000 pouvait ensuite venir ici [au Pakistan], puis lorsqu'il était arrivé, l'Afghan [le transporteur pachtoune] était obligé de prendre par la force 20'000, puisque en tout cela faisait 60'000. Mais à cette époque on envoyait ainsi les gens, dans deux Toyota, dans chacune d'elle il y avait dix-huit personnes. Bon, nous sommes arrivés à Kandahar. A cette époque la route de Kandahar avait été à peine ouverte suite à un accord entre les Hazaras et les Pachtounes. Les Hazaras avaient peur des Pachtounes parce que la route avait à peine été ouverte. Le soir suivant, nous sommes arrivés à Shah Joy où nous sommes restés. Là aussi, les Pachtounes regardaient defaçon menaçante en direction des Hazaras. Bon, nous y avons passé la nuit et de là nous sommes arrivés à Kandahar. Notre chauffeur nous a dit: «N'allez pas vous promener dans la ville de Kandahar, car le peuple pachtoune a de forts préjugés contre les Hazaras, et il ne faut pas leur donner l'occasion de créer des problèmes. Nous allons vous mener directement de la Porte de Kandahar à Quetta». Bon, nous sommes arrivés rapidement à la frontière du Pakistan. Ici, des Pakistanais nous ont interrogé et nous ont fouillé sur la frontière et à Chaman. Les transporteurs leur ont donné de l'argent pour les amadouer, et nous n'avons pas dû changer de Toyota, nous sommes arrivés avec la Toyota prise à Kandahar. A la frontière, ils [les douaniers pakistanais] ont dit [au chauffeur] qu'il n'avait pas de permis, qu'il n'était pas Pakistanais. Il a répondu qu'il était réfugié et leur a donné un peu d'argent, ce n'était qu'une question d'argent. Nous sommes bien arrivés le soir à minuit à Quetta. Je suis resté ici environ un an. J'ai même trouvé des cours. Mais à cause des problèmes financiers, à cause d'autres questions...

Il y avait beaucoup de voyageurs qui venaient. Les voyageurs étaient emmenés vers l'Iran par des contrebandiers. Ces voyageurs racontaient un peu de la façon que je viens de raconter, ils venaient de Ghazni ou d'autres endroits d'Afghanistan, il y avait beaucoup de Hazaras. Lorsqu'ils viennent ici, la plupart se font vendre à Quetta. Comment se font-ils vendre? Lorsqu'il part, le chauffeur les mène là-bas, il les apporte ici, les voyageurs eux-mêmes n'ont aucune information. Il va dans un hôtel et dit avoir un certain nombre de voyageurs au gérant, «et toi tu me donnes trois cent, quatre cent ou cinq cent roupies». Bon, le gérant lui donne cet argent et le chauffeur vend les voyageurs à l'hôtel. Ces voyageurs n'ont dès lors plus de pouvoir puisqu'ils sont placés dans une chambre et enfermés comme

des prisonniers jusqu'à ce qu'ils soient vendus à un contrebandier qui les emmène jusqu'à Téhéran. Bon, ces voyageurs viennent ici, surtout à Saray-e Namak et dans les hôtels de Sar-e Maidani. Ici, dans ces deux endroits, les Hazaras sont en majorité. C'est ici, aux hôtels que les contrebandiers achètent [les voyageurs]… Ils ne les ramassent pas au bazar […]. J'ai dit que la commission est ainsi: qui, par exemple les chauffeurs, prennent des hôtels, cette fois les hôtels prennent des contrebandiers. Combien ils prennent, les hôtels? Les hôtels prennent de quatre cent jusqu'à cinq ou six cent, voire sept cent roupies par voyageur vendu. Ils les vendent aux contrebandiers. Ils prennent les commissions, chaque hôtel donne cent ou soixante-dix personnes et les vendent aux contrebandiers. Bon, il y a une règle: sans bon, le contrebandier ne peut pas les [les voyageurs] emmener, il faut qu'il y ait un document. Ce document peut être de cette sorte, la première fois il a fait un faux passeport pakistanais. Ils les emmenaient avec parce que [les passeports pakistanais] ont une certaine valeur en Iran. Il y allaient de cette façon. Ensuite combien d'autres difficultés apparaissent pour les voyageurs afghans, ici de faux passeports afghans sont confectionnés. Acheter un passeport, cela faisait deux cent ou trois cent, mais maintenant cela est différent, à l'époque c'était très bon marché, soixante-dix ou quatre-vingt roupies, par la suite ça peut bien faire cinq cent. Puis ils ont fait les passeports et y ont mis des photos. Dès lors, on peut aller vers l'Iran.

Bon, je me suis renseigné sur le système des voyages. Ce fut ainsi que j'ai moi-même décidé d'emmener des voyageurs. Je suis allé dans un hôtel au moment où il y avait des voyageurs et j'ai dit que cette fois-ci je voulais emmener des voyageurs. Bon, je suis devenu le collaborateur d'un autre contrebandier, étant donné que je n'étais pas au courant. Bon, nous avons acheté environ dix à vingt passeports, puis nous avons pris des photos des gens que nous voulions emmener et les noms de leurs pères. Nous les [les passeports] avons bien préparés, auprès de ce genre de personnes qui les préparent. Nous avons ensuite rassemblé les voyageurs à l'hôtel; ils ont payé le prix du bus et on les a chargé. Il y en a qui vont jusqu'à Taftan et qui paient l'hôtel, pour qu'ils aient aussi un bénéfice. Le prix du bus est de cent-cinquante, on prend au voyageur par exemple trois cent, il donne deux cent cinquante au bus et garde cinquante dans sa poche. Bon, les voyageurs, cela fait environ trente personnes… La commission est divisée et reste avec eux. Sur leur compte, un autre bénéfice est fait, de cinquante roupies. Bon, nous avions assemblé trente personnes, nous avions parfaitement préparé leurs passeports. D'ici, nous les avons envoyé en deux groupes, parce que si nous avions fait la route ensemble, la police pakistanaise aurait aussi pu nous créer des problèmes. Une partie d'entre eux, quinze personnes, sont partis dans une dizaine de petites voitures, comment les appelle-t-on? des wagons [c'est-à-dire des fourgonnettes], qui

sont à des Baloutches qui les emmènent jusqu'à Taftan. Et les quinze autres personnes sont partis avec nous-mêmes. D'ici, nous sommes allés à la station de bus, nous avons pris le bus, nous nous sommes assis et sommes allés en bus jusqu'à Taftan. Nous ne sommes pas tous allés en bus. S'il y a beaucoup de voyageurs, on occupe entièrement le bus, s'il y en a peu on téléphone et on s'arrange pour qu'ils nous donnent une partie des sièges. Bon, c'est ainsi, si les policiers pakistanais posent des questions sur la route, par exemple «vous avez des cartes d'identité ou vous n'en avez pas?», nous répondions «non, nous sommes des réfugiés afghans». Nous sommes allés d'ici à Taftan. A Taftan, il y a d'autres hôtels spéciaux qui font la route aux voyageurs. Il y a beaucoup d'hôtels là. Il y a des hôtels spéciaux qui ont par exemple des relations avec les contrebandiers iraniens. C'est eux qui leur donnent une place. Bon, nous sommes allés dans un hôtel qui ouvre la route pour la majorité des voyageurs depuis Taftan. Dans l'hôtel où nous sommes allés, le système était le suivant, quel que soit la nourriture que l'on amenait, les malheureux, ceux avec de l'argent, ceux sans argent, tous devaient bien manger quelque chose. Si tu as de l'argent, tu paies directement, si tu n'en as pas, on fait les comptes et c'est le contrebandier qui paie. Si tu es malade, si tu veux ou si tu ne veux pas, tu dois manger la nourriture très sale que l'on cuisinait… que tu manges ou que tu ne manges pas, c'était compté. Il y a une partie des contrebandiers qui sont mieux. Eux, ils donnent des repas de luxe, ils ont un lieu séparé, des chambres à part, des repas séparés.

Bon, ils emmènent quel type de voyageurs? Ils établissent des relations avec ces contrebandiers qui sont en Iran. Ils établissent des relations avec eux et demandent comment est la route en ce moment, quand faut-il prendre la route d'ici. Lui leur donne des informations, par exemple qu'en ce moment c'est bon ou ce n'est pas bon.

Quand il dit que c'est un bon moment, alors il a une personne spéciale, cet hôtelier qui les envoie. Il a donc des personnes spéciales qu'il connaissait au préalable auprès desquelles il envoie ces personnes [les voyageurs]. Bon, nous sommes restés ainsi une nuit là. La plupart des voyageurs restent dix nuits si la route n'est pas bonne, ils restent vingt jours, quatre jours.

On ne divise pas les hommes ici, car des difficultés peuvent apparaître en cours de route. Il n'y a qu'une voie qui demeure. Ceux que l'on a emmenés à Taftan et confiés à un autre contrebandier, ces derniers prennent beaucoup d'argent, à chacun, ils prennent par exemple cinq-cent ou mille toman [1 toman= 10 rials] ou les emmènent à Taftan dans un endroit que nous avons fixé, que dans tel endroit ils allaient arriver pour nous. Il les emmène séparés et emmène les voyageurs par les montagnes, par la route de contrebande, si le

contrebandier lui-même va parfois avec eux et parfois non. Car par la route directe, il prend plus d'argent et par les montagnes il les emmène vers une connaissance baloutche.

Nous avons envoyé un ami d'ici… Nous nous sommes mis en mouvement très tôt le matin, le matin très tôt il a dit que c'était le jour du départ, qu'il fallait que nous partions. Il a apporté ici deux Toyotas, deux Toyotas dans lesquelles il a mis des planches… Il était six heures du matin, chaque Toyota était pleine avec vingt à vingt-cinq personnes. Les routes sont mauvaises. La vitesse est entre cent-quarante et cent-soixante kilomètres à l'heure [sic]. Bon, d'ici il conduit et arriva à cette montagne, les voitures arrivèrent jusqu'au pied de la montagne, puis l'on va à pied. C'est près de la frontière, la montagne est entre la frontière de l'Afghanistan et du Pakistan, du Pakistan et de l'Iran. Cette montagne, c'est la frontière elle-même, en fait. Les voitures pakistanaises nous ont apportés au pied de la montagne, là, tous ensemble, nous étions bien cent personnes ou cent-cinquante personnes. Bon, nous sommes allés en deux groupes, nous sommes allés auprès des gens qui nous attendaient, et nous nous sommes réunis vers deux heures. A dix heures, nous avions un peu de pain pris dans la région, mais il n'y a pas d'eau dans cette montagne, certains avaient pris un peu d'eau, d'autres pas. De là, nous sommes partis. Puis, dans ces montagnes, il y a toujours des voleurs, car les Baloutches eux-mêmes savent que ce jour il y a tant et tant de personnes qui passent. Ils vont et s'installent tranquillement et prennent par la force aux voyageurs les montres, les bagues, les beaux habits, les meilleures savates. Ils prennent tout ce qui leur plaît. Par Dieu! le voyageur reste nu. Bon, nous, quand nous sommes allés ce jour, une demi-heure avant, nous avons vu nous-mêmes beaucoup de voleurs qui attendaient, mais ils ont pensé que les voyageurs ne viendraient pas et sont partis. Vraiment, ils prennent toujours le chemin des voyageurs. Les voyageurs jettent leurs vêtements campagnards afghans, ils emportent beaucoup d'habits d'hiver, de façon à ce qu'on ne les reconnaissent pas en Iran. La route est très longue dans la montagne, environ trois ou quatre heure de marche. De là, nous descendons vers la frontière et arrivons en Iran. Une fois en Iran, il y a une route en dur qui va en direction du Pakistan. Nous ne pouvons pas rester là pendant le jour, parce qu'il y a beaucoup de circulation et de véhicules, nous ne pouvons pas rester là. Bon, le voyageur attend là, il y a une vallée étroite, c'est là que les voyageurs restent, puis quelques passeurs partent et vont regarder quelle circulation il y a, s'il y a des soldats iraniens ou non. Bon, ils s'informent et quand il fait bien sombre, après le crépuscule, toujours après le crépuscule, on y va. Après le crépuscule, alors qu'il faisait nuit, nous sommes partis. Comment sommes-nous partis? Il y avait trois quatre contrebandiers ensemble, ils entouraient de tous les côtés les voyageurs, des quatre côtés, devant il y a les passeurs baloutches. Eux, ils connaissent la

situation. Par exemple, lorsqu'il y a un danger, ils disent aux voyageurs de s'asseoir, puis de se remettre en route, puis d'aller plus vite ou plus lentement, de ne pas faire de bruit, etc. Ils vont donc devant. S'il y a quelque chose [du bruit], ils les [les voyageurs] battent sans pitié, ils les battent avec des bâtons. Si un frère reste en arrière, un vieil homme qui ne peut pas bien marcher, si c'est comme ça, il se fait tirer dessus et tuer. C'est donc très dangereux. Bon, il y a combien de route? Peut-être deux kilomètres de distance entre la route en dur et la montagne. Quand nous avons quitté la montagne, nous avons beaucoup couru. La nuit, lorsqu'il faisait bien noir, nous avons dormi avant de reprendre notre voyage. Cette fois-ci, nous sommes partis très vite, nous avons traversé directement la frontière. C'était le désert, on emmène les voyageurs dans la forêt [maquis]. On reste dans la forêt parce que c'est la nuit là et on ne peut rien y identifier depuis l'extérieur. On peut y aller par ce côté ou un autre, mais on ne peut pas faire la différence… On reste sur la route et le contrebandier qui est en Iran, il va téléphoner… Il vient à la rencontre de la route des voyageurs, nous étions assis et deux Toyotas sont arrivées. En cet endroit, on promet que dans tel endroit vous venez, nous venons aussi, deux Toyotas sont arrivées, nous étions cent-cinquante personnes. Cinquante personnes sont partis, dans ces deux Toyotas, ils sont partis vers Zahedan… Il y a des voitures iraniennes qui les emmènent par contrebande. Bon, quant à nous à jusqu'à une heure de la nuit… il était sept heures du soir quand les voyageurs ont été emmenés… nous autres attendions et nous sommes restés là jusqu'à une heure de la nuit, il faisait très froid, il n'y avait pas d'eau, nous avions très faim. Parfois, certains restent un jour dans ce maquis, des gens meurent de faim et de soif.

Bon, nous sommes partis de là et nous avons été emmenés près de Zahedan, près de la ville. Puis il est à nouveau revenu vers nous. Il y avait bien d'autres dangers du voyage, avec la Toyota, nous sommes bien allés, sur la route en dur. Nous nous sommes déplacés à la vitesse de cent-soixante [sic]. Nous sommes passés près d'un poste de garde. De là, il va directement par la plaine et n'a pas de lumière, on éteint la lumière et on se déplace ainsi très lentement. On perd la route. Parfois, on passe dans la boue, parfois dans la poussière. On arrive vers une autre montagne, près de la ville de Zahedan, près de la périphérie de Zahedan. Il fait nuit donc, et on ne peut aller à l'intérieur de la ville. Il a beaucoup plu la nuit, il faisait très froid, et nous avions très faim et soif aussi… Nous avons ainsi été emmené de la montagne. Ils [les contrebandiers baloutches] sont retournés vers la montagne en disant «vous restez ici que l'on amène les autres personnes à l'hôtel, puis nous revenons auprès de vous». Ils sont partis et nous sommes restés à dans la pluie et le froid jusqu'à trois heures du matin. Ils sont partis puis revenus. Ils nous ont donné le signal; nous sommes descendus [de

la voiture]. Nous sommes arrivés dans la Toyota à l'hôtel de Zahedan, nous sommes arrivés par la route en dur elle-même, nous sommes allés jusque dans Zahedan elle-même, après la périphérie, les hôtels où les voyageurs étaient emmenés étaient séparé de la ville. Ce ne sont pas des hôtels comme les autres, ceux-ci, par exemple, ils ont la forme d'une maison… personne ne sait qui est emmené à l'intérieur. On passe la nuit là, nous avons pénétré la ville de Zahedan à quatre heures du matin, mais ce n'était pas directement dans la ville. Bon, nous sommes restés là et on nous a apporté du thé, et nous avons bu le thé… Les empreintes des voyageurs y restaient. On a fait le partage [distribution] et le passeport pour chaque personne. On peut trouver d'autres choses, dans ces hôtels, on peut aussi trouver des bus, car les voyageurs et les contrebandiers ne peuvent pas sortir et on s'engage avec par exemple avec le représentant des bus. Il dit qu'il a par exemple deux ou trois bus qui vont jusqu'à Téhéran. Ils connaissent les policiers iraniens et leur donnent une commission. La route des voyageurs continue. Si le prix habituel pour l'ensemble d'un bus jusqu'à Téhéran est de cinquante mille toman, pour les voyageurs ce sera deux cent cinquante mille toman, ils prennent deux cent cinquante mille. On repart de là en bus.

Bon, le soir où nous sommes arrivés, nous avons bu le thé et aussi pris le repas de midi, là. Sinon, ces hôtels, quel genre de loi ont-ils? Si tu restes une nuit, si tu restes une heure, ils prennent cinq mille toman à chaque voyageur… ils font les comptes et prennent cinq mille toman par nuit, que tu restes une nuit ou une heure. Si tu restes deux nuits, ils prennent dix mille toman. Bon, de là, ils nous ont mis dans un bus, il y a en général trente-six personnes par bus. De là nous nous mettons en route. Nous sommes allés en direction de Mashad, par exemple… dans un bus, trente-six personnes… Bon, la police de la route vient, pose des questions, dit «vous avez des passeports ou vous n'en avez pas?» En général, ils ne reconnaissent pas que ce sont de faux passeports. Nous donnons les passeports en disant que ce sont les nôtres. Ils regardent, disent que c'est bon… Jusqu'à Mashad, il y a beaucoup de police de la route. On ne va pas dans la ville de Mashad elle-même, car là on contrôle les voyageurs avec attention et on reconnaît les faux passeports. Là, à trente kilomètres de la ville de Mashad, on tourne sur la route qui conduit à Téhéran, de là, on va vers Téhéran… Les Afghans vont pour travailler, mais aussi pour la foi religieuse, ils ont très envie [d'aller au] pèlerinage de Mashad. Les voyageurs nous ont obligé d'aller aussi au pèlerinage de Mashad. Là, au deux cent cinquante mille, [il faut ajouter] trente mille à qui tu as donné. Tu as donné au conducteur du bus pour qu'il t'emmène au pèlerinage de Mashad. Celui qui va, il y a une autre police de la route près de la ville de Mashad qui fait des fouilles strictes. Mais je ne sais pas, il y avait des connaissances, comment ce fut que nous n'avons pas été

beaucoup fouillés et nous avons été emmenés dans la ville de Mashad. Là, on ne nous a pas emmenés au terminal [gare routière], car de nombreuses fouilles y sont effectuées. On nous a emmenés près du sanctuaire, là, il y avait un hôtel, en face du sanctuaire, qui est surtout pour les pèlerins. Nous sommes allés à pied, nous sommes arrivés de façon soudaine à l'hôtel pour que la police ne nous voie pas, nous avons fui à l'intérieur de l'hôtel, là nous avons pris une chambre, de là nous avons fait le pèlerinage. Il était dix heures quand nous sommes arrivés à Mashad. Nous sommes vite allés et avons fait le pèlerinage puis nous sommes retournés à l'hôtel, dans cet hôtel le prix par personne est de cinq cent roupies par nuit. Les dépenses sont pour les voyageurs et non pour les contrebandiers. Le prix de la voiture, les dépenses de l'hôtel et le prix de la nuit sont pour le voyageurs lui-même. Le prix du transport pour le contrebandier et la garantie faite de parvenir jusqu'à Téhéran… On a fixé qu'il faut aller à tel endroit, étant donné que nous n'allons pas au terminal [gare routière], on va dans la ville. Il était deux heures du jour lorsque nous sommes partis de Mashad pour Téhéran. Nous sommes bien allés vers Téhéran. Sur la route nous n'avons [plus] été beaucoup questionnés. Il y a beaucoup de fermeté vers la frontière. Après, si on nous questionnait, nous disions aller en pèlerinage, à Qom, à Shah Abdul Azim [à Shahr-e Rey, près de Téhéran], à Behesht-e Zahra [le tombeau de l'Imam Khomeyni, près de Téhéran]… Nous sommes arrivés à quatre heures de la nuit au terminal de Téhéran, au stop des bus, et là ils nous ont emmené.

Là, il y a des voyageurs qui ont la confiance des contrebandiers. Ils les libèrent au terminal… ce sont des parents… ils [les contrebandiers] ont confiance, ils les laissent partir. Ils leur disent d'aller, et ils savent où ils vont, où ils travaillent, à qui ils sont apparentés. Ils disent «je m'en vais, je te donnerai l'argent de la contrebande [du passage] à tel endroit ou je viendrai moi-même ou tu viendras»… s'il n'y a pas cette confiance, le contrebandier lui-même va dans un hôtel spécial, à Téhéran il y a des hôtels spéciaux, il emmène [les autres voyageurs] là, des hôtels clandestins, et les jette [enferme] là. Ils sont enfermés là, les voyageurs sont des prisonniers. Et le propriétaire de l'hôtel prend deux mille toman par nuit à chaque voyageurs. Que fait le contrebandier? Chaque voyageur a des adresses, il dit qu'un parent va venir ou donne l'adresse de son travail où [le contrebandier] peut reprendre l'argent… si le voyageur lui-même a de l'argent ici, il [le contrebandier] le prend auprès du voyageur, s'il n'en a pas, il le prend auprès de parents. Il trouve rapidement l'argent. Si on lui dit là ne pas avoir d'argent, il [le parent du voyageur] ne peut en aucun cas l'emmener. Il faut avoir de la parenté ou une adresse précise où on va donner l'argent. Il y va et leur prend de l'argent puis retourne à l'intérieur, ainsi il [le contrebandier] récupère peu à peu son argent, que ce soit à Qom, dans les environs de Téhéran, où que cela soit. Il faut l'emmener à

l'adresse dite. S'il y a beaucoup d'obligations par exemple, ou si le voyageur est un voyou, ou s'il n'a pas d'adresse précise, le Baloutche qui va depuis Zahedan, il a également un collaborateur, il lui prend l'argent, s'il n'a pas donné l'argent, il l'enferme et dit d'apporter l'argent à tel endroit, il ne dit pas l'adresse du voyageur… Il dit «apporte à tel endroit! si tu ne viens pas, j'enferme ton copain»… l'argent au plus proche de sa propre parenté, à son frère s'il y est, si son frère n'y est pas, à son oncle [FaBr], si son oncle n'y est pas, à ses amis, de son village. [Quel travail trouve-t-on?] …Il a beaucoup de travail en Iran. [Comment trouve-t-on du travail?] …Par sa propre parenté. Par exemple, cet individu, il a une adresse et va à Karaj [une ville à environ 40 km à l'ouest de Téhéran], à Mardabad auprès de tel éleveur de volaille. Lorsqu'il est arrivé chez cet éleveur de volaille, celui-ci est au courant qu'il y a du travail dans tel lieu, qu'il n'y en a pas dans tel autre, et il ne reste pas sans travail [Est-ce que ça arrive que les Iraniens, i.e. les employeurs potentiels, donnent l'argent au contrebandier?] …Non, non, les Iraniens ne donnent jamais de garantie, s'il est très ami et que ça fait plusieurs fois ou des années qu'il travaille avec lui [le voyageur] et qu'il y a vraiment beaucoup de confiance, il peut donner, mais moi je n'ai pas vu [cela], ce doit être très rare… en général, ce sont ses parents ou ses amis qui donnent. Et qu'est-ce que le travail des réfugiés? Seulement les carrières de pierre, l'élevage de volaille, l'élevage de vaches, l'agriculture. Et celui qui d'Afghanistan n'est pas allé en Iran jusqu'à maintenant, celui-là doit absolument avoir un compagnon avec lui ou avoir une adresse très sûre. Ceux qui ont été une fois, deux fois, ceux-là par exemple savent où aller, où trouver du travail, où sont leurs parents, ceux-là vont après le travail. Et par ailleurs, c'est beaucoup d'argent. Par exemple lorsque je suis allé, le contrebandier était quarante-cinq mille toman, maintenant c'est soixante, septante mille toman. Et ceux qui vont en Iran, chaque mois, s'ils travaillent très dur trente mille, trente-cinq mille, dans l'élevage de volaille vingt mille, dix-huit mille. Celui-là, il doit travailler combien de mois pour rembourser complètement les dépenses du contrebandier, pour équilibrer ses comptes, c'est très difficile.

Annexe 5: Grilles d’entretien

5. Grilles d’entretien

Annexe 6: Chronologie des événements politico-militaires

– 1891-93: soumission du Hazarajat par Abdur Rahman.

– 1929: l'aventurier tajik Habibullah, dit Bace Saqqao, occupe pendant neuf mois le pouvoir à Kaboul. Il est vaincu par Nader Shah qui réstaure la dynastie Mohammadzay.

– 1946: révolte de Ibrahim Beg, dit Gawsawar, dans la région de Shahristan (Hazarajat).

– 14 août 1947: déclaration d'indépendance et partition de l'Inde et du Pakistan.

– 1962: les Hazaras obtiennent le statut de «tribu indigène» au Baloutchistan pakistanais.

– 1971: terrible famine dans le Nord-Ouest et le centre de l'Afghanistan; des dizaines de milliers de victimes.

– juillet 1973: Mohammad Daoud, le cousin du roi Zaher Shah, prend le pouvoir à la suite d'un coup d'Etat et met en place une République.

– 27 avril 1978: coup d'Etat communiste (*Enqelâb-e sawr*, «Révolution d'avril»); Daoud est tué lors de l'attaque du palais présidentiel. Nur Mohammad Taraki est nommé président du Conseil révolutionnaire.

– juillet 1978: premières révoltes dans l'est du pays (Nouristan).

– 16 janvier 1979: exil du Shah d'Iran (il se réfugie en Egypte).

– février 1979: soulèvement à Darra-ye Suf (nord du pays, région en majorité peuplée de Hazaras), puis dans tout le centre (Uruzgan, Yakawlang, Nawur, Malestan, Lal, Shahrestan). Dès l'automne 1979, l'ensemble du Hazarajat est autonome et le restera tout au long de la guerre.

– février 1979: insurrection en Iran, chute du régime impérial.

– 1er avril 1979: proclamation de la République islamique d'Iran.

– juin-juillet 1979: soulèvement des habitants du quartier de Shindawul à Kaboul (en majorité peuplés de chiites), réprimé dans le sang.

– septembre 1979: assassinat de Taraki qui est remplacé par Hafizullah Amin.

– septembre 1979: constitution à Waras (centre du pays) de la Shura-ye Ettefaq-e Islami («Conseil de l'union islamique»), alliance chiite dont Sayyed Ali Beheshti prend la tête.

– décembre 1979: intervention soviétique, Amin est tué et remplacé par Babrak Karmal, plus prosoviétique.

– février 1980: nombreux troubles à Kaboul.

– juin 1981: le nombre de réfugiés afghans au Pakistan s'élève à deux millions.

– 22 septembre 1980: l'armée irakienne envahit le territoire de l'Iran.

– printemps 1984: le pouvoir de la Shura-ye Ettefaq est battu en brèche par les partis pro-khomeynistes, le Sazman-e Nasr («Organisation de la victoire») et le Sepa-ye Pasdaran («Armée des gardiens»), qui prennent le contrôle de l'essentiel du Hazarajat.

– août 1984: le HCR annonce qu'il y aurait trois millions de réfugiés afghans au Pakistan et deux millions en Iran.

– 1984: affrontement entre les Hazaras et les forces de l'ordre à Quetta (Pakistan) pendant le mois du Moharram.

– mars 1985: Mikhaïl Gorbatchev devient premier secrétaire du parti communiste soviétique.

– février 1986: Gorbatchev déclare au 27^{e} congrès du parti communiste soviétique que «la guerre d'Afghanistan est une blessure ouverte». C'est le premier signe d'un désengagement progressif.

– 4 mai 1986: Babrak Karmal est remplacé par le Dr. Najibullah (ancien chef des services secrets, le Khad) à la tête du parti communiste afghan.

– janvier 1987: Najibullah lance la politique de réconciliation nationale.

– février 1988: Gorbatchev parle d'un retrait de l'armée rouge si un accord est signé.

– juillet-août 1988: cessez-le-feu entre l'Iran et l'Irak.

– 15 février 1989: retrait complet des troupes soviétiques. L'URSS continue néanmoins à soutenir logistiquement et financièrement le régime de Kaboul. Les partis sunnites de la résistance mettent en place un gouvernement intérimaire.

– 4 juin 1989: mort de l'Ayatollah Khomeyni (l'Ayatollah Ali Khameney lui succède à la fonction de guide de la République islamique d'Iran).

– juillet-août 1989: création à Bamyan du Hezb-e wahdat («Parti de l'Unité»), réunion des principaux partis chi'ites d'Afghanistan (en particulier la Shura-ye Ettefaq, le Nasr et le Sepah-ye Pasdaran). Abdul Ali Mazari (issu du Nasr) en prend la direction.

– Le général Musa Khan, un Hazara pakistanais, est nommé gouverneur de la Province du Baloutchistan (Pakistan) pour 1990-91.

– 7 mars 1990: tentative avortée de coup d'Etat du ministre de la Défense, le général Shah Nawaz Tanay, appuyé par Gulbuddin Hekmatyar, l'un des principaux leaders de la résistance.

– juillet-octobre 1990: violents conflits entre combattants pachtounes et hazaras dans la province d'Uruzgan, débordant sur le district de Jaghori (Gaylani intervient comme médiateur).

– février 1991: Sultan Ali Keshtmand, alors Vice-président de la République d'Afghanistan et seul Hazara parmi les hautes instances du parti communiste, est forcé à démissionner; il dénonce la mainmise pachtoune sur tous les domaines de la vie publique.

– mars 1992: des milices pro-gouvernementales se soulèvent, en particulier la milice ouzbek du général Abdul Rashid Dostum, implantée dans le Nord du pays.

– 15-16 avril 1992: chute de Najibullah (il se réfugie dans les locaux des Nations Unies); les *mujâhedin* entrent dans Kaboul.

– 3 juin 1992: premier combat dans Kaboul entre le Wahdat (chiites) et l'Ettehad de Sayyaf (d'inspiration wahhabite).

– 28 juin 1992: Borhanuddin Rabbani (leader du Jamiat-e islami) succède à Sibghatullah Mojaddedi à la tête du gouvernement intérimaire de la Résistance, pour une période prévue de quatre mois, non renouvelable (dès lors, il va en fait accaparer le pouvoir et prolonger son mandat par auto-proclamation).

– 10 août 1992: début de la première bataille de Kaboul, opposant Ahmad Shah Massoud (Jamiat-e islami) à Hekmatyar (Hezb-e islami).

– 20 janvier 1993: nouveaux combats entre les troupes «gouvernementales» (dirigées par Massoud) et le Hezb-e islami à Kaboul; le Wahdat s'engage aux côtés de ce dernier alors que Dostum reste neutre.

– 13 février 1993: les forces coalisées de Sayyaf et de Massoud pénètrent dans le quartier chiite d'Afshar-Mina; des centaines de civils sont massacrés.

– 1er janvier 1994: constitution d'une coalition anti-gouvernementale qui regroupe le Junbesh-e Melli (Dostum), le Jabha-ye melli (Mojaddedi), le Hezb-e wahdat (Mazari) et le Hezb-e islami (Hekmatyar); nouveaux combats très violents à Kaboul.

– 27 mai 1994: combats entre factions chiites à Kaboul (Mazari est en butte à l'opposition de Mohammad Akbari, qui se rapproche de Massoud).

– 14 septembre 1994: nouveaux combats entre factions chiites; Akbari s'allie officiellement à la coalition gouvernementale dominée par le tandem Rabbani-Massoud (comme le parti Harakat-e islami, dirigé par le Sheykh Assef Mohseni).

– novembre 1994: le mouvement des Taliban émerge dans le sud du pays; ils prennent le contrôle de Kandahar.

– février 1995: les Talibans arrivent près de Kaboul après une suite de succès.

– 6 mars 1995: Massoud lance une vaste offensive contre les forces du Wahdat (quartiers ouest de la capitale), dont les alliés Dostum et Hekmatyar ont dû se retirer devant la percée des Taliban. Pris en tenaille, le Wahdat abandonne ses positions aux Taliban.

– 13 mars 1995: Abdul Ali Mazari, chef du Hezb-e wahdat, est assassiné par les Taliban dans des circonstances non élucidées (Karim Khalili lui succède). Les Talibans doivent refluer devant l'offensive de Massoud. Pour la première fois, celui-ci tient l'ensemble de la capitale.

– 5 septembre 1995: les Taliban s'emparent de la ville de Hérat, au nord-ouest du pays (Ismael Khan, le gouverneur de la ville, allié de Massoud et de Rabbani, est contraint à s'enfuir en Iran).

– octobre 1995: combats entre les troupes de Massoud alliées à la faction Akbari du Wahdat et le Hezb-e wahdat (faction Khalili) à Bamyan. Celui-ci sort victorieux et étend son contrôle sur le centre du pays.

– 25 juin 1996: Hekmatyar vient à Kaboul pour prendre les fonctions de Premier ministre (selon les accords du 24 mai 1996).

– 10 septembre 1996: les Talibans prennent Jalalabad.

– 26 septembre 1996: les Taliban prennent Kaboul et pendent l'ancien président Najibullah (jusqu'à là réfugié dans les locaux des Nations Unies). Massoud se replie dans le Panjshir.

– 10 octobre 1996: constitution d'un large front anti-Taliban, regroupant principalement le Jamiat-e islami (Rabbani, Massoud, Ismael Khan), le Hezb-e islami (Hekmatyar), le Junbesh-e Melli (Dostum) et le Hezb-e wahdat (Khalili).

– février 1997: combats dans la vallée du Ghorband entre le Wahdat et les Taliban.

– avril 1997: un commandant des Taliban, Abdul Wahid, déclare vouloir détruire les bouddhas de Bamyan (datant des III^{e} et V^{e} siècles apr. J.-C.). L'Unesco, en la personne de son directeur général, Federico Mayor, exprime son inquiétude. Cette menace n'est toutefois pas reprise par les instances dirigeantes des Taliban.

– 19 mai 1997: le général ouzbek Abdul Malik Pahlawan se révolte contre Dostum et se rallie aux Talibans.

– 20 mai 1997: Ismael Khan est fait prisonnier par les Taliban dans le nord-ouest du pays.

– 24 mai 1997: fuite de Dostum (qui se réfugie en Turquie); les Taliban entrent dans Mazar-e Sharif.

– 26 mai 1997: le gouvernement des Taliban est reconnu par le Pakistan.

– 27 mai 1997: combats à Mazar, les Talibans auraient pénétré intempestivement dans un quartier chiite de la ville et se seraient heurtés aux miliciens du Hezb-e wahdat, vite rejoints par les troupes ouzbeks de Malik.

– 28 mai 1997: les Taliban sont contraints à se retirer de Mazar (trois cent de leurs hommes auraient trouvé la mort et plusieurs hauts responsables sont faits prisonniers). Ils se replient dans la région de Kunduz.

– juin 1997: à plusieurs reprises, des voyageurs hazaras sont molestés dans le sud du pays, tenu par les Talibans. Ces derniers mettent en place un blocus visant à affamer le Hazarajat.

– 8-10 septembre 1997: des troubles sont signalés à Mazar-e Sharif entre les partisans de Malik Pahlawan et les troupes fidèles à Dostum, soutenues par les milices hazaras du Wahdat; nombreux actes de pillage contre les locaux des OI et des ONG; en provenance des Kunduz, les Talibans s'emparent de l'aéroport de Mazar et se rapprochent de la ville.

– 12-14 septembre 1997: les Talibans sont repoussés (dans leur retraite, ils commettent des massacres à l'encontre des populations hazaras); Malik se retire à Shibirgan (125 km à l'ouest de Mazar) et le général Dostum est de retour de son exil en Turquie.

– 17 septembre 1997: prise du port d'Hairatan, sur l'Amou Daria (frontière avec l'Ouzbékistan), par les Taliban.

– 28 septembre 1997: les Taliban se rapprochent à nouveau de Mazar.

– 8 octobre 1997: les Talibans sont repoussés une nouvelle fois jusqu'à Kunduz (ils perdent successivement Hairatan puis Tashqurghan).

– 14 octobre 1997: retour du général Malik à Mazar; la ligne de front est à 70 km à l'est de la ville.

– 21 octobre 1997: Dostum s'empare de Shibirgan; Malik quitte le pays.

– 6 novembre 1997: combats entre les troupes de Dostum et celles de Malik.

– 13 novembre 1997: les Nations Unies interviennent auprès des Talibans pour que ces derniers lèvent le blocus imposé au centre de l'Afghanistan; les risques de famines sont alarmants.

– 16-17 novembre 1997: découverte de plusieurs charniers contenant les dépouilles de deux mille Taliban dans la province du Jawzjan (Nord du pays); la responsabilité du massacre est imputée aux troupes du général Malik.

– 23 novembre 1997: les forces de Dostum prennent la province de Faryab, contraignant Malik à s'enfuir en Iran.

– fin novembre 1997: les Nations Unies et le CICR mettent sur pied un pont aérien pour ravitailler le Hazarajat; les Taliban bombardent l'aéroport de Bamyan pour contrecarrer ce plan.

– 19 décembre 1997: les Taliban rejettent une demande des Nations Unies de lever le blocus du Hazarajat.

– 28 décembre 1997: un millier de Hazaras auraient été arrêtés à Kaboul par les Taliban. Des témoignages font état du harcèlement constant dont la population hazara de Kaboul est victime.

– 1er janvier 1998: les Taliban bombardent l'aéroport de Bamyan.

– 2-4 janvier 1998: nouveaux incidents entre factions à Mazar.

– 25 janvier 1998: nouveaux bombardements des Talibans sur Bamyan.

– 14-18 mars 1998: violents combats à Mazar entre les troupes du Wahdat et celles de Dostum.

– 8 août 1998: capture de Mazar-e Sharif par les Taliban; onze diplomates iraniens sont assassinés par les Taliban, qui commettent des massacres sur la population civile, s'acharnant plus particulièrement sur les Hazaras.

– 10 août 1998: bombardement de Bamyan.

– 20 août 1998: bombardements américains sur des centres supposés d'entraînement de terroristes.

– 1er septembre 1998: l'Iran commence à amasser des troupes le long de la frontière avec l'Afghanistan; le ton monte avec les Taliban.

– 13 septembre 1998: les Taliban pénètrent dans Bamyan (suite à la défection de certains commandants du Wahdat).

– 14 octobre 1998: suite à une rencontre entre Lakhdar Brahimi, délégué des Nations Unies, et Mullah Omar, leader des Taliban, ces derniers relâchent tous les Iraniens qu'ils détenaient.

– 13 novembre 1998: Mohammad Akbari, chef d'une faction hazara, se rallie aux Taliban.

– 21 avril 1999: les forces du Wahdat reprennent Bamyan; violents combats autour du Shibar, du Hajigak et de Dara-ye Shekari.

– 9 mai 1999: les Taliban réoccupent Bamyan.

– 14 mai 1999: prise de Yakawlang par les Taliban.

– mai 2000: plusieurs dizaines de femmes, enfants et vieillards hazaras sont massacrés par les Taliban dans la région du col de Robatak (entre les provinces de Baghlan et de Samangan).

– été 2000: nouvelle période de sécheresse, disette.

– 6 juillet 2000: sanctions américaines contre le régime des Taliban.

– 19 décembre 2000: renforcement des sanctions de l'ONU contre les Taliban

– 30 décembre 2000: à partir de l'enclave anti-Taliban de Dara-ye Suf, le Hezb-e wahdat s'empare à nouveau du district de Yakawlang.

– 8 janvier 2001: les Taliban reprennent Yakawlang après d'âpres combats; ils massacrent plusieurs centaines de civils. Quelques jours plus tard, les combattants du Hezb-e wahdat prennent à nouveau le contrôle de la région.

– 13-14 février 2001: le Hezb-e wahdat chasse les Taliban de Bamyan.

– 26 février 2001: Mullah Omar, le leader des Taliban, décrète que tous les monuments pré-islamiques d'Afghanistan, dont les bouddhas de Bamyan, doivent être détruits (il avait pourtant affirmé vouloir les protéger en 1999).

– 2 mars 2001: après avoir repris Bamyan, les Taliban commencent la destruction des bouddhas.

– 12 mars 2001: la destruction des bouddhas est confirmée.

– 5 mai 2001: les Taliban prennent Yakawlang.

– 9 septembre 2001: assassinat d'Ahmad Shah Massoud par un commando suicide.

– 11 septembre 2001: attentats terroristes à Washington et à New York; vive réaction des Etats-Unis qui accusent Ben Laden et ses hôtes taliban.

– 7 octobre 2001: début des bombardements américains sur l'Afghanistan.

– 9 novembre 2001: les troupes de l'Alliance du Nord s'emparent de Mazar-e Sharif.

– 11 novembre 2001: le Hezb-e wahdat reprend le contrôle de Bamyan.

– 13 novembre 2001: les Taliban se retirent de Kaboul qui est occupée par l'Alliance du Nord.

– 24 novembre 2001: l'Alliance du Nord investit la poche de Kunduz.

– 27 novembre 2001: ouverture de la conférence de Bonn sur l'Afghanistan, sous l'égide de l'ONU.

– 5 décembre 2001: accord politique à la conférence de Bonn concernant la constitution d'une administration intérimaire.

– 6 décembre 2001: reddition des Taliban à Kandahar.

– 11 décembre 2001: capitulation des combattants d'Al-Qaida dans la région de Tora Bora (sud de Jalalabad).

– 22 décembre 2001: entrée en fonction à Kaboul d'une administration intérimaire présidée par Hamid Karzay.

– 18 avril 2002: retour de l'ex-roi Zaher Shah après vingt-neuf ans d'exil.

– 10 juin 2002: ouverture de la *loya jirga* à Kaboul.

– 19 juin 2002: entrée en fonction d'un nouveau gouvernement sous la présidence d'Hamid Karzay; plusieurs Hazaras occupent des postes de ministres.

Annexe 7. L'Afghanistan en quelques chiffres

Sources:

Encyclopaedia Universalis, «Afghanistan», *Les chiffres du monde 1997*, Paris: Encyclopaedia Universalis, 1997, p. 17-18.

Enyclopædia Britannica, «Afghanistan: statistics», *Enyclopædia Britannica*, CD-ROM 99, 1999.

Population (estim. 1996): 22'664'000 hab.

Superficie: 652'225 km^2 [647'500 km^2]

Densité: 34,7 hab./ km^2

Répartition urbaine/rurale (1995): population urbaine 20,0 %; population rurale 80,0 %

Répartition par sexe (1995): hommes 51,3 %; femmes 48,7 %

Répartition par âge (1995): moins de 15 ans 40,7 %; de 15 à 29 ans 28,4 %; de 30 à 44 ans 16,1 %; de 45 à 59 ans 10,0 %; de 60 à 74 ans 4,1 %; 75 et plus 0,6 %

Alphabétisation (1995): personnes âgées de 15 ans et plus alphabétisées 31,5 %; hommes 47,2 %; femmes 15,0 %

Composition ethnique (1990): Pachtounes 38,0 %; Tadjiks 25,0 %; Hazaras 19,0 %; Ouzbeks 6,0 %; Aymaqs, Turkmènes, Baloutches, Nuristanis, etc. 12,0 %

Appartenances religieuses (1990): sunnites 84 %; chiites 15 %; autres 1 %

Principales villes (1988): Kaboul 700'000 (1993); Kandahar 225'500; Hérat 177'300; Mazar-e Sharif 130'600

Taux de natalité (1995): 42,7 ‰

Taux de mortalité (1995): 18,5 ‰

Taux de mortalité infantile (1995): 152,8 ‰

Taux de fécondité (1995): 6,2

Espérance de vie à la naissance (1995): hommes 46,0 ans; femmes 44,7 ans

Production agricole (1995): blé 2'170'000 t; maïs 530'000 t; raisins 330'000 t; riz 300'000 t; pommes de terre 280'000 t; orge 274'000 t

Cheptel (1995): moutons 18'000'000; chèvres 2'715'000; bovins 1'500'000; ânes 1'160'000; chevaux 300'000; chameaux 265'000; poulets 9'000'000

Utilisation du sol (1993): forêts 2,9 %; prairies et pâturages 46,0 %; terres cultivées et plantations12,4 %; autres 38,7 %

Extractions (1994): sel 13’000 t; cuivre 5000 t; gypse 3000 t; baryte 2000 t

Produit national brut (1995): 13’598’000’000 $ (600 $/hab.)

Importations (1994): 602’000’000 $ (équipement industriel; produits manufacturés de base; minéraux et combustibles)

Exportations (1994): 296’000’000 $ (fruits secs; tapis; laine et peaux; coton)

BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD Janet
1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York, Oxford, etc.: Oxford University Press, 443 p.

ABU-LUGHOD Lila
1991. «Writing Against Culture». in: Richard G. FOX (ed), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, p. 137-162.

ADAMEC Ludwig W.
1991. *Historical Dictionary of Afghanistan*. Metuchen & London: Scarecrow Press, 376 p.

ADELKHAH Fariba
1998. *Etre moderne en Iran*. Paris: Karthala, 266 p.
1999. «Un évergétisme islamique: les réseaux bancaires et financiers en Iran». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 85-86, p. 63-79.

AHMED Akbar S.
1986. «The Afghan Refugees». in: *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*. Karachi: Oxford University Press, p. 165-185.

AKINER Shirin
1986. «Hazaras and Barbaris». in: *Islamic Peoples of the Soviet Union*. London, etc.: KPI, p. 372-373.

AKRAM Assem
1996. *Histoire de la guerre d'Afghanistan*. Paris: Balland, 636 p.

ALIYEV S. M.
1966. «The Problem of Nationalities in Contemporary Persia». *Central Asian Review* 14(1), p. 62-70.

AMSELLE Jean-Loup
2000. «La globalisation: "Grand partage" ou mauvais cadrage?». *L'Homme* 156, p. 207-226.

ANDERSON Benedict
1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 224 p.
1992. «The New World Disorder». *New Left Review* 193, p. 3-13.

ANDERSON Ewan W., HATCH DUPREE Nancy (eds)
1990. *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London & New York: Pinter Publishers, 264 p.

ANDERSON Jon W.
1975. «Tribe and Community Among the Ghilzai Pashtun». *Anthropos* 70, p. 575-601.
1982. «Social Structure and the Veil: Comportment and the Composition of Interaction in Afghanistan». *Anthropos* 77, p. 397-420.
1983. «Khan and Khel: Dialectics of Pakhtun Tribalism». in: TAPPER Richard (ed), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm, p. 119-149.
1985. «Sentimental Ambivalence and the Exegesis of "Self" in Afghanistan». *Anthropological Quarterly* 58(4), p. 203-211.

ANTOUN Richard T.
1976. «Anthropology». in: Leonard BINDER (ed), *The Study of the Middle East*. New York: Wiley, p. 137-228 [Appendices by David M. HART and Charles L. REDMAN].

APPADURAI Arjun
1988. «Putting Hierarchy in its Place». *Cultural Anthropology* 3(1), p. 36-49.
1991. «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for Transnational Anthropology». in: Richard FOX (ed), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, p. 191-210.
1995. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 229 p.
1999. «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». in: Simon DURING (ed), *The Cultural Studies Reader*. London & New York: Routledge, p. 220-230 [1st ed.: 1990]

APPADURAI Arjun (ed)
1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 329 p.

ASHRAF Asif
1988. *Economic Impact of Afghan Refugees in NWFP*. Peshawar: Pakistan Academy for Rural Development, 57 p.

ATAYEE M. Ibrahim
1979. *A Dictionary of the Terminology of Pashtun's Tribal Customary Law and Usages*. Kabul: International Centre for Pashto Studies, Academy of Sciences of Afghanistan, 119 p.

AUSTIN Gareth, SUGIHARA Kaoru (eds)
1993. *Local Suppliers of Credit in the Third World, 1750-1960*. New York: St. Martin's Press, 318 p.

AVICEN
1990. *Hazarajat: The Development of the EPI Programme in the Central Provinces*. Peshawar: Afghanistan Vaccination and Immunisation Centre, 21 p. [Report]

AXELROD Robert
1990. *The Evolution of Cooperation*. London: Penguin Books, 241 p. [1st ed.: 1984]

AZHAR Said
1990. «Afghan Refugees in Pakistan: The Pakistani View». in: ANDERSON Ewan W., HATCH DUPREE Nancy (eds), *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London & New York: Pinter Publishers, p. 105-114.

BABUR Zahirud-din Muhammad
1987. *Babur-nama*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 880-lxxxi p. [Translated by Annette S. BEVERIDGE]

BACON Elizabeth E.

1951a. *The Hazara Mongols of Afghanistan. A Study in Social Organization*. Berkeley: University of California, 150 p. [PhD Thesis]

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

1958. *Obok: A Study of Social Structure in Eurasia*. New York: Wenner-Gren Foundation/Viking Fund Publications, 235 p.

1963. «Review of H. F. Schurmann, *The Mongols of Afghanistan*». *Central Asiatic Journal* 8(1), p. 62-67.

BAGALWA MAPATANO Jules, MONNIER Laurent

2002. «Les sociétés de transfert de fonds entre la Suisse et la République démocratique du Congo». *Autrepart* 22, p. 129-146.

BAILY John

1999. «Music and Refugee Lives: Afghans in Eastern Iran and California». *Forced Migration Review* 6, p. 10-13.

BARNES John A.

1954. «Class and Committee in a Norwegian Island Parish». *Human Relations* 7, p. 39-58.

1969. «Networks and Political Process». in: MITCHELL J. Clyde (ed), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central Africa*. Manchester: Manchester University Press, p. 51-76.

BARTH Fredrik

1953. *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo: Brødrene Jørgensen, 146 p.

1959. *Political leadership among the Swat Pathans*. London: Athlone Press, 143 p.

1961. *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*. Prospect Heights: Waveland, 161 p.

1981a. *Process and Form in Social* Life. London: Routledge & Kegan Paul, 243 p. [Selected Essays of Fredrik Barth Volume 1]

1981b. *Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans*. London: Routledge & Kegan Paul, 190 p. [Selected Essays of Fredrik Barth Volume 2]

1992. «Method in our Critique of Anthropology». *Man* 27, p. 175-177.
1995. «Les groupes ethniques et leurs frontières». in: POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*. Paris: PUF, p. 203-249.

BASCH Linda, GLICK SCHILLER Nina, BLANC-SZANTON Cristina (eds)
1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nations-States*. Langhorne: Gordon and Breach, 344 p.

BAYLY Christopher A.
1983. *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion 1770-1870*. Cambridge: Cambridge University Press, 489 p.

BINDEMANN Rolf
1987. Religion und Politik bei den schi'itischen Hazâra in Afghanistan, Iran und Pakistan. *Ethnizität und Gesellschaft* (Berlin), 104 p. [Occasional Paper 7]
1988. «Kunst und Widerstand: "Revolutionäre" und "nationale" Lieder der Hazara». in: Erwin GRÖTZBACH (hrsg), *Neue Beiträge zur Afghanistanforschung*. Liestal: Bibliotheca Afghanica, p. 85-100.

BLACK-MICHAUD Jacob
1975. *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*. New York: St. Martin's Press, 270 p.

BLOCH Maurice
1973. «The Long Term and the Short Term: the Economic and Political Significance of the Morality of Kinship». in: Jack GOODY (eds), *The Character of Kinship*. Cambridge, London, etc.: Cambridge University Press, p. 75-87.

BOCCO Riccardo
1994. «Migrations, démocratisation, médiations: enjeux locaux et internationaux au Moyen-Orient». in: Riccardo BOCCO et Mohammad-Reza DJALILI (éds), *Moyen-Orient: migrations, démocratisation, médiations*. Genève: IUHEI; Paris: PUF, p. 9-29.

BOESEN Inger W.
1986. «Honour in Exile: Continuity and Change Among Afghan Refugees». *Folk* 28, p. 109-124.

BOISSEVAIN Jeremy
1968. «The Place of Non-Groups in the Social Sciences». *Man* 3(4), p. 542-556.
1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell, 285 p.
1985. «Networks». in: Adam KUPER, Jessica KUPER (eds), *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 557-558.

BOISSEVAIN Jeremy, MITCHELL J. Clyde
1973. *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. Paris, The Hague: Mouton, 271 p.

BONTE Pierre, CONTE Edouard
1991. «La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes». in: BONTE Pierre, CONTE Edouard, HAMÈS Constant, OULD CHEIKH Abdel Wedoud, *Al-Ansâb, la quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 13-48.

BOTT Elizabeth
1971. *Family and Social Network: Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families*. New York: Free Press, 363 p. [1st ed.: 1957]

BOURDIEU Pierre
1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Droz, 269 p.
1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 474 p.

BOYD Monica
1989. «Family and Personal Networks in International Migration». *International Migration Review* 23, p. 638-670.

BRADLEY Candice
1996. «World-System Theory». in: LEVINSON David, EMBER Melvin (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 4. New York: H. Holt & co., p. 1377-1380.

BRAUDEL Fernand
1979. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècle: Les jeux de l'échange*. Paris: Armand Colin, 599 p.

BRETTELL Caroline B.
1996. «Migration». in: LEVINSON David, EMBER Melvin (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 3. New York: H. Holt & co., p. 793-797.

BRIGHT Charles, GEYER Michael
1987. «For a Unified History of the World in the Twentieth Century». *Radical History Review* 39, p. 69-91.

BRIGHTMAN Robert
1995. «Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification». *Cultural Anthropology* 10(4), p. 509-546.

BRUNEAU Michel
1994. «Espaces et territoires de diasporas». *L'Espace géographique* 1, p. 5-18.

BUNBURY N. L. St. Pierre
1949. *A Brief History of the Hazara Pioneers (Indian Army) 1904-1933*. Quetta: ms, 12 p.

BURNES Alexander
1986. *Cabool: A Personal Narrative of a Journey to, and Residence in that City*. Karachi: Indus Publications, 317 p. [1st ed.: 1841]
1992. *Travels into Bokhara…* New Delhi, Madras: Asian Educational Services, 3 vol., 332 p., 473 p., 356 p. [1st ed.: 1834]

CANFIELD Robert L.

1971. *Hazara Integration Into the Afghan Nation. Some Changing Relations Between Hazaras and Afghan Officials*. New York: Afghanistan Council of the Asia Society, 15 p. [Occasional Paper 3]

1973a. *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu Kush*. Ann Arbor: Museum of Anthropology/The University of Michigan, 142 p.

1973b. «The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spatial Dimensions of Power». *American Anthropologist* 75, p. 1511-1528.

1976. «Suffering as a Religious Imperative in Afghanistan». in: Agehananda BHARATI (ed), *The Realm of the Extra-Human. Ideas and Actions*. Paris, The Hague: Mouton Publishers, p. 101-122.

1978. «Religious Myth as Ethnic Boundary». in: Jon W. ANDERSON, Richard F. STRAND (eds), *Ethnic and Intergroup Relations in Contemporary Afghanistan*. New York: Afghanistan Council of the Asia Society, p. 35-46. [Occasional Paper 15]

1984. «Islamic Coalitions in Bamyan: A Problem in Translating Afghan Political Culture». in: M. Nazif SHAHRANI, Robert L. CANFIELD (eds), *Revolution and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives*. Berkeley: Institute of International Studies, p. 211-229.

1985. «Hazaras». in: Richard V. WEEKES (ed), *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*. Westport, London: Greenwood Press, p. 327-332. [1st ed.: 1978]

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

CENTER FOR AFGHANISTAN STUDIES

1993. *Dari-English Dictionary / Farhang-e fârsi wa englisi*. Omaha: Center for Afghanistan Studies, 808 p.

CENTLIVRES Pierre

1970. *Un bazar d'Asie Centrale: forme et organisation du bazar de Tâshqurghân (Afghanistan)*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 226 p.

1985. *Paysannerie et pouvoir en Afghanistan: de la fin de monarchie à l'intervention soviétique*. Genève: IUHEI, 31 p. [Occasional Papers]

1987. «Dans les camps au Pakistan: gestion administratives et organisation politique des camps». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 35-36, p. 18-23.

1988a. «Les trois pôles de l'identité afghane au Pakistan». *L'Homme* (Paris) 28(4), p. 134-146.

1988b. «L'innocence en question: les enfants afghans dans la guerre et l'exil». *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* 12, p. 127-142.

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

1989. «L'Iran: l'autre pays d'accueil». *Afghanistan Info* 24, p. 12.

1991. «Exil, relations interethniques et identité dans la crise afghane». *La Revue du Monde musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence) 59-60, p. 70-82.

1993. *A 'State of the Art' Review of Research on Internally Displaced, Refugees and Returnees from and in Afghanistan*. Neuchâtel: ms, 57 p. [Report prepared for the Planning Committee of the Fourth International Research and Advisory Panel Conference on forced migration (IRAP), London, January 1994]

1994a. «Le difficile retour des réfugiés afghans». *Les enfants du monde* (Unicef) 119, p. 14-16.

1994b. «Les groupes ethniques et les "nationalités" dans la crise afghane». in: Riccardo BOCCO et Mohammad-Reza DJALILI (éds), *Moyen-Orient: migrations, démocratisation, médiations*. Genève: IUHEI; Paris: PUF, p. 161-170.

1995a. «Le Moyen-Orient et nous: Point de vue de l'anthropologue». *Synergies*, édition spéciale, p. 36-38.

1995b. «Des absents d'importance: les Afghans de l'exil et de la diaspora». Genève: IUHEI, 16 p. [texte dactylographié d'une conférence donnée dans le cadre du colloque *L'Afghanistan d'une guerre à l'autre: évolutions internes et dynamiques régionales*]

1996. «A Latecomer: *Culture* in the History of French Ethnology». *Anthropological Journal on European Cultures* 5(1), p. 31-48.

1997. «Violence légitime et violence illégitime: A propos des pratiques et des représentations dans la crise afghane». *L'Homme* (Paris) 144, p. 51-67.

1998a. *Chroniques afghanes 1965-1993*. Amsterdam: Editions des archives contemporaines, 256 p.

1998b. «Filedwork in Crisis Situations». ms, 10 p.

2000a. «Introduction: portée et limites de la notion de diaspora». *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 30, p. 5-12.
2000b. «Rites, seuils, passages». *Communications* 70, p. 33-44.

CENTLIVRES Pierre, CENTLIVRES-DEMONT Micheline
1981-82. «Village en Afghanistan». *Commentaire* 16, p. 516-525.
1983. «Frontières et phénomènes migratoires en Asie centrale: le cas de l'Afghanistan de 1880 à nos jours». in: Micheline CENTLIVRES-DEMONT (éd), *Migrations en Asie: Migrants, personnes déplacées et réfugiés*, Berne: Société suisse d'ethnologie, p. 83-114. [Ethnologica Helvetica 7]
1987a. *Rapport: enquête ethnologique auprès des réfugiés afghans au Pakistan*. Neuchâtel: ms, 26 p.
1987b. «Sociopolitical Adjustment Among Afghan Refugees in Pakistan». *Migration World* 15(4), p. 15-21.
1988a. *Et si on parlait de l'Afghanistan? Terrains et textes 1964-1980*. Neuchâtel: Institut d'ethnologie; Paris: Maison des sciences de l'homme, 314 p.
1988b. «The Afghan Refugee in Pakistan: An Ambiguous Identity». *Journal of Refugee Studies* 1(2), p. 141-152.
1988c. «The Afghan Refugees in Pakistan: A Nation in Exile». *Current Sociology* 36(2), p. 71-92.
1988d. «Hommes d'influence et hommes de partis: L'organisation politique dans les villages de réfugiés afghans au Pakistan». in: Erwin GRÖTZBACH (hrsg), *Neue Beiträge zur Afghanistanforschung*, Liestal: Bibliotheca Afghanica, p. 29-46.
1992. *Afghanistan: étude de cas*. Neuchâtel: ms, 49 p.
1998. «Exil, diaspora et changement social: le cas de l'Afghanistan» in: Mondher KILANI (éd.), *Islam et changement social*. Lausanne: Payot, p. 219-229.
1999a. «Etat, islam et tribus face aux Organisations internationales: le cas de l'Afghanistan 1978-1998». *Annales* 54(4), p. 945-965.
1999b. «La diaspora afghane en Europe». *Bulletin SSMOCI* 9, p. 9-10.
2000. «Exil et diaspora afghane en Suisse et en Europe». *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* 30, p. 151-171.

CENTLIVRES Pierre, CENTLIVRES-DEMONT Micheline, GEHRIG Tina
2000. «La diaspora afghane: le paradoxe apparent de l'identité et de l'intégration». in: Pierre CENTLIVRES, Isabelle GIROD (éds), *Les défis migratoires: Actes du colloque CLUSE, Neuchâtel 1998*. Zurich: Seismo, p. 272-278.

CENTLIVRES Pierre, GIROD Isabelle (éds)
2000. *Les défis migratoires: Actes du colloque CLUSE, Neuchâtel 1998*. Zurich: Seismo, 536 p.

CENTLIVRES-DEMONT Micheline
1994. «Les réfugiés afghans au Pakistan: gestion, enjeux, perspectives». in: Riccardo BOCCO et Mohammad-Reza DJALILI (éds), *Moyen-Orient: migrations, démocratisation, médiations*. Genève: IUHEI; Paris: PUF, p. 33-40.
1996. «Les réfugiés afghans au Pakistan: situation d'exil et adaptation alimentaire». in: Marie-Claire BATAILLE-BENGUIGUI, Françoise COUSIN (éds), *Cuisines reflets des sociétés*. Paris: Sépia–Musée de l'Homme, p. 243-255.
1999. «La diaspora afghane en Europe». *Bulletin de la SSMOCI* 9, p. 9-10.

CHAUDHURI K. N.
1979. «Markets and Traders in India During the XVIIth et XVIIIth Centuries». in: K. N. CHAUDHURI, Clide J. DEWEY (eds), *Economy and Society: Essays in Indian Economic and Social History*. Delhi: Oxford University Press, p. 143-162.

CHRISTENSEN Hanne
1983. *Sustaining Afghan Refugees in Pakistan: Report on the Food Situation and Related Social Aspects*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 69 p.
1984. *Réfugiés afghans au Pakistan: d'une situation d'urgence à une situation d'autosuffisance. Rapport sur l'aide alimentaire et les aspects socio-économiques connexes*. Genève: Institut de Recherche des Nations Unies pour le Développement Social, 87 p.

CHRISTENSEN Hanne, SCOTT Wolf
1988. *Survey of the Social and Economic Conditions of Afghan Refugees in Pakistan*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 143 p.

CHRISTINAT Jean Louis
1989. *Des parrains pour la vie: Parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Neuchâtel: Institut d'ethnologie; Paris: Maison des sciences de l'homme, 231 p.

CLIFFORD James
1986. «Introduction: Partial Truths». in: James CLIFFORD, George E. MARCUS (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p. 1-26.
1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 381 p.
1992. «Travelling Cultures». in: Lawrence GROSSBERG, Cary NELSON, Paul TREICHLER (eds), *Cultural Studies*. New York: Routledge, p. 96-116.
1994. «Diasporas». *Cultural Anthropology* 9(3), p. 302-338.
1997. «Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology». in: GUPTA Akhil, FERGUSON James (eds), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, p. 185-222.

CLIFFORD James, MARCUS George E. (eds)
1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 305 p.

COHEN Abner
1965. *Arab Border-Villages in Israel: A Study of Continuity and Change in Social Organization*. Manchester: Manchester University Press, 194 p.
1970. «The Politics of Marriage in Changing Middle Eastern Stratification Systems». in: Leonard PLOTNICOV, Arthur TUDEN (eds), *Essays in Comparative Social Stratification*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, p. 195-209.

COHEN Robin
1997. *Global Diasporas: An Introduction*. London: UCL Press, 228 p.

COLMAN Andrew M.
1995. *Game Theory and its Application in the Social and Biological Sciences*. Oxford: Butterworth-Heinemann, 375 p. [2nd ed.]

COLVILLE Rupert
1998. «Afghan Refugees: Is International Support Draining Away After Two Decades in Exile?». *Refuge* 17(4), p. 6-11.

CONNOR Kerry M.
1987a. *An Analysis of Residential Choice Among Self-settled Afghan Refugees in Peshawar, Pakistan*. Lincoln & Omaha: University of Nebraska, 263 p.
1987b. «Rationales for the Movement of Afghan Refugees to Peshawar». in: Grant M. FARR, John G. MERRIAM (eds), *Afghan Resistance: The Politics of Survival*. Boulder and London: Westview Press, p. 151-190.
1989. «Factors in the Residential Choices of Self-Settled Afghans refugees in Peshawar, Pakistan». *International Migration Review* 23(1), p. 904-932.

DARNELL Regna
1995. «Deux ou trios choses que je sais du postmodernisme: Le “moment experimental” dans l’anthropologie nord-américaine». *Gradhiva* 17, p. 3-15.

DAVIS J.
1992. «The Anthropology of Suffering». *Journal of Refugee Studies* 5(2), p. 149-161.

DAVYDOV A. D.
1965. «The Rural Community of the Hazaras of Central Afghanistan». *Central Asian Review* 14(1), p. 32-44.

DENIZOT François
1974. *La Vallée de Golak (Afghanistan central): étude monographique*. Paris: ms, 156 p.

DEVELOPMENT ALTERNATIVES
1990. *A Preliminary Analysis of Border Catchment Points*. Peshawar: Development Alternatives, 34 p.

DIANOUS Hugues J. de
1961. «Hazaras et Mongols en Afghanistan». *Orient* 5(19 & 20), p. 71-98 & 91-113.

DIGARD Jean-Pierre
1978. «The Segmental System: Native Model or Anthropological Construction? Discussion of an Iranian Model». in: Wolfgang WEISSLEDER (ed), *The Nomadic Alternatives: Modes and Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes*. The Hague & Paris: Mouton, p. 315-317.
1987. «Jeux et structures: segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyari». *L'Homme* 102/27(2), p. 12-53.

DIGARD Jean-Pierre (éd.)
1988. *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique, 301 p.

DONNAN Hastings, WERBNER Puina (eds)
1991. *Economy and Culture in Pakistan: Migrants and Cities in a Muslim Society*. Basingstoke, London: Macmillan, 287 p.

DONNINI Antonio
1996. *The Policies of Mercy: UN Coordination in Afghanistan, Mozambique, and Rwanda*. Providence: Watson Institute for International Studies, p. 20-59 («Afghanistan: Humanitarianism Unfettered»). [Occasional Paper 22]

DORRONSORO Gilles
2000. *La révolution afghane: des communistes aux tâlebân*. Paris: Karthala, 350 p.

DRESCH Paul
1986. «The Significance of the Course Events Take in Segmentary Systems». *American Ethnologist* 13(2), p. 309-324.
1988. «Segmentation: its Roots in Arabia and its Flowering Elsewhere». *Cultural Anthropology* 3(1), p. 50-67.

DROZ Yvan
1998. «Genèse d'une "ethnie": le cas des Kikuyus du Kenya central». *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 32(2), p. 261-284.

2000. «L'ethos du *mûramati* kikuyu: Schème migratoire, différenciation sociale et individualisation au Kenya». *Anthropos* 95, p. 87-98.

DROZ Yvan, SOTTAS Beat
1997. «Partir ou rester? Partir et rester: Migrations des Kikuyu au Kenya». *L'Homme* 142, p. 69-88.

DULLING G. K.
1973. *The Hazaragi Dialect of Afghan Persian: A Preliminary Study*. London: Central Asian Research Centre, 99 p.

DUPREE Louis
1980. *Afghanistan*. Princeton: Princeton University Press, 778 p. [1st ed.: 1973]

du TOIT Brian M.
1990. «People on the Move: Rural-urban Migration with Special Reference to the Third World: Theoretical and Empirical Perspectives». *Human Organization* 49(4), p. 305-319.

EDWARDS David B.
1986a. «The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan». in: N. R. KEDDIE, J. R. I. COLE (eds), *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press, p. 201-229.
1986b. «Marginality and Migration: Cultural Dimensions of the Afghan Refugee Problem». *International Migration Review* 20(2), p. 313-325.
1990. «Frontiers, Boundaries and Frames: The Marginal Identity of Afghan Refugees». in: Akbar S. AHMED (ed), *Pakistan: The Social Sciences' Perspective*. Karachi, Oxford, etc.: Oxford University Press, p. 61-99.
1994. «Afghanistan, Ethnography, and the New World Order». *Cultural Anthropology* 9, p. 345-360.

EICHFELD Andy
1995. *The* Hundi *System: A Model of the Informal Channel for Remittances in the Middle East and South Asia*. Chicago: The University of Chicago (ms), 53 p.

EICKELMAN Dale F.
1978. «The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction». *Comparative Studies in Society and History* 20, p. 485-516.
1998. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 388 p. [3rd ed.]

ELPHINSTONE Mountstuart
1992. *An Account of the Kingdom of Caubul*. Karachi: Indus Publications, 2 vol., 422 p., 465 p. [1st ed.: 1815]

EMADI Hafizullah
1997. «The Hazaras and Their Role in the Process of Political Transformation in Afghanistan». *Central Asian Survey* 16(3), p. 363-387.

ENYCLOPÆDIA BRITANNICA
1999. *Enyclopædia Britannica*. CD-ROM 99.

ENYCLOPÆDIA UNIVERSALIS
1997. *Les chiffres du monde*. Paris: Enyclopædia Universalis, 511 p.

ETIENNE Gilbert
1972. *L'Afghanistan ou les aléas de la coopération*. Paris: PUF, 296 p.
1982. «Afghanistan, de l'éclaircie à la tragédie». in: *Développement rural en Asie: les hommes, le grain et l'outil*. Paris: PUF, p. 46-62.

FAIRCHILD Henry Pratt
1925. *Immigration: A World Movement and its American Significance*. New York: Macmillan, xi-520 p.

FARZIN Y. H.
1995. «Foreign Exchange Reform in Iran: Badly Designed, Badly Managed». *World Development* 23, p. 987-1001.

FERDINAND Klaus
1959. «Preliminary Notes on Hazâra Culture (The Danish Scientific Mission to Afghanistan 1953-55)». *Historisk-filosofiske Meddelelser udgivet af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab* 37(5), p. 1-51.
1962. «Nomad Expansion and Commerce in Central Afghânistân: A Sketch of Some Modern Trends». *Folk* 4, p. 123-159.
1964. «Ethnographical Notes on Chahâr Aimâq, Hazâra and Moghôl». *Acta Orientalia* 28(1-2), p. 175-203.

FERRIER J. P.
1976. *Caravan Journeys and Wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan and Beloochistan*. Karachi: Oxford University Press, 534 p. [1st ed.: 1857].

FRIEDMAN Jonathan
1994. *Cultural Identity and Social Process*. London: Sage, viii-270 p.
2000. «Des racines et (dé)routes: Tropes pour trekkers». *L'Homme* 156, p. 187-206.

FRY Maxwell J.
s.d. *Report on a Survey of Business and Credit Conditions in Afghanistan*. s.l.: ms, 16, 5, 11, 10 p.

FUKUYAMA Francis
1995. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, London, etc.: Free Press, 458 p.

GAMBETTA Diego
1994. *La mafia Siciliana: un industria della protezione privata*. Torino: Einaudi, 427 p.

GAMBETTA Diego (a cura)
1989. *Le strategie della fuducia: indagini sulla razionalità della cooperazione*. Torino: Einaudi, 322 p. [trad. de *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Basil Blackwell, 1988].

GAWECKI Marek
1980. «The Hazara Farmers of Central Afghanistan. Some Historical and contemporary Problems». *Ethnologia Polana* 6, p. 163-175.
1986. «Structure and Organization of the Rural Communities of Central and Northern Afghanistan». *Ethnologia Polana* 12, p. 7-35.

GAZETTEER OF AFGHANISTAN
1910. *Gazetteer of Afghanistan: Herat*, vol. III. Calcutta: Superintendent Government Printing, 296 p. [4th edition]
1985. *Historical and Political Gazetteer of Afghanistan. Vol. 6: Kabul and Southeastern Afghanistan*. Graz: Akademische Druck-u. Verlangsanstalt, 859 p. [ed. by Ludwig W. ADAMEC]

GEERTZ Hildred
1971. «Review of Ernest Gellner, *The Saint of the Atlas*». *American Journal of Sociology* 76(4), p. 763-765.
1979. «The Meaning of Family Ties». in: GEERTZ Clifford, GEERTZ Hildred, ROSEN Lawrence, *Meaning and Order in Moroccan Society*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 315-391

GEHRIG Tina
1996. *Les* mosâfer-khâna *de Quetta (Pakistan): lieux charnières d'une filière migratoire*. Neuchâtel: Institut d'ethnologie, 88 p. [mémoire de licence]
1999. «La diaspora afghane au Pakistan et en Europe: réseaux et stratégies des élites urbaines». *Tsantsa* (Berne) 4, p. 183-188.

GELLNER Ernest
1969. *The Saint of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson; Chicago: University of Chicago Press, 317 p.
1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 268 p.
1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 150 p.
1995. «Segmentation: Reality or Myth?». *Journal of the Royal Institute of Anthropology* 1(4), p. 821-829.

GEOKART
1984. *National Atlas of the Democratic Republic of Afghanistan*. Warsaw: Geokart, 36-XIV p.

GHARJESTÂNI Mohammad Isâ
1989. *Târix-e Hazâra wa Hazâristân*. Quetta: s.n., 248 p.

GIDDENS Anthony
1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 192 p. [1e éd. angl.: 1990]

GLASSÉ Cyril
1991. *The Concise Encyclopaedia of Islam*. London: Stacey International, 472 p. [2nd ed.]

GLATZER Bernt
1998. «Is Afghanistan on the Brink of Ethnic and Tribal Disintegration?». in: William MALEY (ed.), *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. London: Hurst & Co., p. 167-181.

GLICK SCHILLER Nina, BASCH Linda, SZANTON BLANC Cristina
1995. «From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration». *Anthropological Quarterly* 68(1), p. 48-63.

GLICK SCHILLER Nina, BASCH Linda, BLANC-SZANTON Cristina (eds)
1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: The New York Academy of Sciences, 259 p. [Annals, Vol. 645] [«Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions». p. ix-xiv, «Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration». 1-24]

GODBOUT Jacques T. (en collaboration avec Alain CAILLÉ)
1992. *L'esprit du don*. Paris: La Découverte (Poche), 356 p.

GOFT-O-GU
1996. Panâhandegi va mohâjerat. *Goft-o-gu* 11 (printemps 1375), p. 3-113.

GOITEIN S. D. [Solomon Dob Fritz]
1963. «Letters and Documents on the Indian Trade in Medieval Times». *Islamic Culture* 37, p. 188-205.
1964. «Commercial and Family Partnerships in the Countries of Medieval Islam». *Islamic Studies* 3, p. 315-337.

GOODY Jack
1979. *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Minuit, 274 p. [1e éd. angl.: 1977]
1987. *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 328 p.
1999. *L'Orient en Occident*. Paris: Seuil, 393 p.

GRANOVETTER Mark S.
1973a. «The Strength of Weak Ties». *American Journal of Sociology* 78(6), p. 1360-1380.
1973b. «The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited». in: Peter V. MARSDEN, Nan LIN (eds), *Social Structure and Network Analysis*. Beverly Hills, London: Sage, p. 105-130.

GREVEMEYER Jan-Heeren
1985. Ethnizität und Nationalismus: die afghanischen Hazaras zwischen Emanzipation, Widerstand gegen die sowjetischen Besatzer und Bürgerkrieg. *Ethnizität und Gesellschaft* (Berlin), 31 p. [Occasional Papers 4]
1986. «Widerstand und Emanzipation: die afghanischen Hazara». *Afghanistan Info* (Neuchâtel) 16, p. 11-15.
1988. «Ethnicity and National Liberation: the Afghan Hazara Between Resistance and Civil War» in: DIGARD Jean-Pierre (éd), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*. Paris: CNRS, p. 211-218.

GRSP
1996. *Report of Hazarajat Mini Survey On Jaghori District 1995*. Ghazni: Ghazni Rural Support Programme (GRSP), 13 p.

GUPTA Akhil
2000. *Globalization: Some Conceptual Problems for Non-Eurocentric Histories*. Stanford: Stanford University (unpublished paper), 21 p.

GUPTA Akhil, FERGUSON James
1992. «Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference». *Cultural Anthropology* 7(1), p. 6-23.
1997. «Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology». in: GUPTA Akhil, FERGUSON James (eds), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, p. 1-46.

GUPTA Akhil, FERGUSON James (eds)
1992. Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology* 7(1) [Theme issue].
1997. *Anthropological Location: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, viii-275 p.

HAKIMIAN Hassan
1990. *Labour Transfer and Economic Development: Theoretical Perspectives and Case Studies From Iran*. New York, London, etc.: Harvester Wheatsheaf, xii-206 p.
1999. «Institutional Change and Macroeconomics Performance in Iran Two Decades After the Revolution (1979-1999)». *Economic Research Forum For the Arabic Countries, Iran and Turkey*, Working Paper 9909, 28 p.

HALL Edward T.
1984. *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*. New York, London, etc.: Anchor Press/Doubleday, 250 p.

HAMILTON Lillias
2000. *Die Tochter des Wesirs: Eine Erzählung aus dem Hazara-Krieg (Afghanistan, 1887-1893)*. Bubendorf: Bibliotheca Afghanica, 254 p. [1st ed.: *A Vizier's Daughter: Tales of the Hazara War*, 1900]

HANNERZ Ulf
1967. «Gossip, Networks, and Culture in a Black American Ghetto». *Ethnos* 32, p. 35-60.
1986. «Theory in Anthropology: Small Is Beautiful? The Problem of Complex Cultures». *Comparative Studies in Sociology and History* 28, p. 362-367.
1992a. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press, ix-347 p.
1992b. «The Global Ecumene as a Network of Networks». in: Adam KUPER (ed), *Conceptualizing Society*. London: Routledge, p. 34-56.
1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge, ix-201 p.
1998. «Transnational Research». in: H. Russell BERNARD (ed), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek, London, New Delhi: AltaMira Press, p. 235-256.

HAQUANI Zalmaï
1997. «L'afghanité et l'unité nationale à l'épreuve». *Les Nouvelles d'Afghanistan* (Paris) 79, p. 16-17.

HARGREAVES HEAP Shaun, HOLLIS Martin, LYONS Bruce, SUGDEN Robert, WEALE Albert
1992. *The Theory of Choice: A Critical Guide*. Oxford: Blackwell, 398 p.

HARPVIKEN Kristian Berg
1996. *Political Mobilization Among the Hazara of Afghanistan: 1978-1992*. Oslo: Department of Sociology, 148 p. [Rapport 9]
1997. «Transcending Traditionalism: The Emergence of Non-State Military Formations in Afghanistan». *Journal of Peace Research* 34(3), p. 271-287.

HARRELL-BOND Barbara, VOURTIRA Efithia
1996. «Refugees». in: LEVINSON David, EMBER Melvin (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 3. New York: H. Holt & co., p. 1076-1081.

HART David M.
1989. «Rejoinder to Henry Munson, Jr.: "On the Irrevelence of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif"». *American Anthropologist* 91, p. 765-769.

HATCH DUPREE Nancy
1971. *An Historical Guide To Afghanistan*. Kabul: Afghan Air Authority, Afghan Tourist Organization, 333 p.
1990. «A Socio-cultural Dimension: Afghan Women Refugees in Pakistan». in: ANDERSON Ewan W., HATCH DUPREE Nancy (eds), *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London & New York: Pinter Publishers, p. 121-133.

HCR
1996a. *Convention et Protocole relatifs au statut des réfugiés*. Genève: Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, 54 p. [Texte de la Convention de 1951 relative au statut des réfugiés; Texte du protocole de 1967 relatif au statut des réfugiés; Résolution N° 2198 (XXI) adoptée par l'Assemblée des Nations Unies]
1996b. *Statut de l'Office du Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés*. Genève: Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, 14 p. [Résolution N° 428 (v) de l'Assemblée générale du 14 décembre 1950; Statut du Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés]
1997. Afghanistan: une crise qui s'éternise. *Réfugiés* 108, 30 p.

HEIN Jeremy
1993. «Refugees, Immigrants, and the State». *Annual Review of Sociology* 19, p. 43-59.

HELSOT Sylvie
1984-85. *La terminologie de la parenté en Afghanistan: approche dialectologique*. Paris: Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, 125 p. [Mémoire de Maîtrise]

HERZFELD Michael
1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press, 313 p.

HOBSB AWM Eric
1990. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 206 p.

HOLLIS Martin
1998. *Trust Within Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 170 p.

HOWELL David R.
1982. «Refugee Resettlement and Public Policy: A Role For Anthropology». *Anthropological Quarterly* 55(3), p. 119-125.

HUDSON Alfred E., BACON Elizabeth
1941. «Social Control and the Individual in Eastern Hazara Culture». in: L. SPIER, *et al.* (eds), *Language, Culture, and Personalit:. Essays in Honor of Edward Sapir*. Menasha: Sapir Memorial Publ. Fund, p. 239-258.

HULD Bo, JANSSON Erland (eds)
1988. *The Tragedy of Afghanistan: The Social, Cultural and Political Impact of Soviet Invasion*. London, etc.: Croom Helm, 270 p.

HUMLUM Johannes
1959. *La géographie de l'Afghanistan*. Copenhagen: Scandinavian University Books, 421 p.

HUWYLER Edwin, MEYER François-Xavier
1979. *The Central Provinces of Afghanistan: A Monography Based on the Available Literature, with an Annotated Bibliography*. Berne: Directorate for Development Cooperation and Humanitarian Aid (ms), 103 p.

ICRC
1998. *ICRC Activities in Afghanistan: 1994-5 February 1998*. Geneva: ICRC [Report].

IMPERIAL GAZETTEER OF INDIA
1991. *Baluchistan*. Lahore: Sang-e Meel Publ., 216 p. [1st ed.: circa 1903]

INDA Javier
1996. «Transnationalism». in: LEVINSON David, EMBER Melvin (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 4. New York: H. Holt & co., p. 1327-1329.

ISSAWI Charles (ed.)
1966. *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*. Chicago: Chicago University Press, xv-543 p.

IWAMURA Shinobu
1959. *Identification of the Hazara Tribes in Afghanistan*. Tokyo: International Symposium on History of Eastern and Western Cultural Contacts, Unesco, p. 61.

IWAMURA Shinobu, SCHURMANN Herbert F.
1954. «Notes on Mongolian Groups in Afghanistan». Kyoto: Silver Jubilee Volume on the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo, p. 480-515.

JACKSON Robert
1960. *Thirty Seconds at Quetta: The Story of an Earthquake*. London: Evans Brothers Limited, 248 p.

JAMOUS Raymond
1981. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Cambridge, London: Cambridge University Press; Paris: Maison des sciences de l'homme, X-303 p.

JANATA Alfred
1990. «Afghanistan: The Ethnic Dimension». in: ANDERSON Ewan W., HATCH DUPREE Nancy (eds), *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London & New York: Pinter Publishers, p. 60-70.

JANATA Alfred, JAWAD Nassim
1983. «Ya Ali! Ya Hasan! Ya Husayn! Ein Aspekt religiöser Volkskunst der Hazara». in: M.-L. NABHOLZ-KARTASCHOFF, P. BUCHERER-DIETSCHI (hrsg), *Textilhandwerk in Afghanistan: Filz, Gewebe, Kleidung, Stickerei*. Liestal: Bibliotheca Afghanica, p. 161-175.

JOHNSON Chris
2000. *Hazarajat Baseline Study – Interim Report*. s.l.: UN Co-ordinator's Office, 108 p.

JONES Sarah
1978. «The Hazaras and the British in the Nineteenth Century». *Afghanistan Journal* 5(1), p. 3-5.

KAKAR Hasan K.
1973. *The Pacification of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Afghanistan Council of the Asia Society, 16 p. [Occasional Paper 4]
1979. *Government and Society in Afghanistan: The Reign of Amir 'Abd al Rahman Khan*. Austin; London: University of Texas Press, 328 p.

KAPFERER Bruce
1973. «Social Network and Conjugal Roles in urban Zambia: Towards a Reformulation of the Bott Hypothesis». in: Jeremy BOISSEVAIN, James Clyde MITCHELL (eds), *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. The Hague: Mouton, p. 83-110.

KEARNEY Michael
1986. «From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development». *Annual Review of Anthropology* 15, p. 331-361.
1995. «The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism». *Annual Review of Anthropology* 24, p. 547-565.

KEESING Roger M.
1975. *Kin Groups and social Structures*. Fort Worth, Chicago, etc.: Holt, Rinehart and Winston, 177 p.

KHOSROKHAVAR Farhad, ROY Olivier
1996. *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*. Paris: Seuil, 282 p.

KOPECKY Lucas-Michael
1982. «The Imami Sayyed of the Hazarajat: the Maintenance of their Elite Position». *Folk* 24, p. 89-110.

1986. «Die Saiyid und die imāmitischen Hazāra Afghanistans: Religiöse Vergemeinschaftung und Ethnogenese». in: Erwin ORYWAL (ed), *Die ethnischen Gruppen Afghanistan: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: L. Reichert, p. 165-203.

KROEBER Alfred L.
1948. *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*. New York & Burlingame: Harcourt, Brace & World, 856-xxxix p.

KUNZ Egon F.
1973. «The Refugee in Flight: Kinetic Models and Forms Of Displacement». *International Migration Review* 7(2), p. 125-146.
1981. «Exile and Resettlement: Refugee Theory». *International Migration Review* 15(1), p. 42-51.

KUREISHY K. U.
1959. «Quetta: A Study in Urban Landscape». *Pakistan Geographical Review* 14, p. 14-25.

LABIB Subhi Y.
1969. «Capitalism in Medieval Islam». *Journal of Economic History* 29(1), p. 79-96.

LAHIRE Bernard
1998. *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*. Paris: Nathan, 271 p.

LA'LI Enjenir 'Alidâd
1993. *Sayri dar Hazârajât*. Qom: Sahâf-i Ihsâni, 684 p.

LANCASTER William
1997. *The Rwala Bedouin Today*. Prospect Heights: Waveland Press, 203 p. [1st ed.: 1981]

LAZARD Gilbert
1995. *La formation de la langue persane*. Paris: Peeters, 190 p.

LEECH R.
1845. «A Supplementary Account of the Hazarahs». *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 14(161), p. 333-340.

LÉVI-STRAUSS Claude
1955. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 504 p.

LINDHOLM Charles
1982. *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press, 321 p.
1997. «Logical and Moral Dilemmas of Postmodernism». *Journal of The Royal Anthropological Institute* 3(4), p. 747-760.

LONGWORTH DAMES M.
1987. «Hazâra». in: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, vol. 3. Leiden, New York, etc.: E. J. Brill, p. 297.

MAITLAND Lieutenant-Colonel P. J.
1891. «The Hazáras of the Country Known as the Hazáraját, and Elsewhere». *Afghan Boundary Commission Report*, vol. 4. Shimla: Government Central Printing Office, p. 277-450 [Reprint].

MALEY William
1997. «Quel Afghanistan?». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79, p. 24-26.

MALEY William (ed.)
1998. *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. London: Hurst & Co., 253 p.

MALKKI Liisa H.
1992. «National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees». *Cultural Anthropology* 7(1), p. 24-44.
1995a. «Refugees and Exile: From "Refugees Studies" to the National Order of Things». *Annual Review of Anthropology* 24, p. 495-523.

1995b. *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 352 p.
1997. «News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition». in: GUPTA Akhil, FERGUSON James (eds), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press, p. 86-101.

MA MUNG Emmanuel
1992. «Dispositif économique et ressources spatiales: éléments d'une économie de diaspora». *Revue européenne des migrations internationales* 8(3), p. 175-193.

MARCUS George E.
1986. «Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System». in: James CLIFFORD, George E. MARCUS (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p. 165-193.
1989. «Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Efforts to Situate Itself». *Critique of Anthropology* 9(3), p. 7-30.
1992. «Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth-Century Modernity Worldwide». in: Scott LASH, Jonathan FRIEDMAN (eds), *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, p. 309-330.
1995. «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography». *Annual Review of Anthropology* 24, p. 94-117.

MARCUS George E., CUSHMAN Dick
1982. «Ethnographies as Texts». *Annual Review of Anthropology* 11, p. 25-69.

MARCUS George E., FISCHER Michael M. J.
1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London: University of Chicago Press, 205 p.

MARKER Kekobad Ardeshir
1985. *A Petal From the Rose*, vol. I. Karachi: Rosette, p. 60.

MARSDEN Peter
1992. «Afghan in Pakistan: Why Rations Decline». *Journal of Refugee Studies* 5(3-4), p. 289-299.

MARX Emmanuel
1990. «The Social World of Refugees: A Conceptual Framework». *Journal of Refugee Studies* 3(3), p. 189-203.

MASSEY Douglas S., ARANGO Joaquin, HUGO Graeme, KOUAOUCI Ali, PELLEGRINO Adela, TAYLOR J. Edward
1993. «Theories of International Migration: A Review and Appraisal». *Population and Development Review* 19(3), p. 431-466.

MASSON Charles
1997. *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan and the Panjab; Including a Residence in those Countries from 1826 to 1838*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 3 vol., 471, 464, 496 p. [1st ed: 1842]

MAUSS Marcel
1985. «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». in: *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, p. 143-279 [1e éd.: 1923-1924].

McCHESNEY Robert D.
1999. *Kabul under Siege: Fayz Muhammad's Account of the 1929 Uprising*. Princeton: Markus Wiener, 308 p.

MEYER François-Xavier
1976. «Problèmes de terrain: l'exemple d'un échec en Afghanistan». *Bulletin de la Société suisse d'ethnologie: Problèmes de la recherche sur le terrain vus par des jeunes ethnologues*, numéro spécial, p. 107-122.

MINORITY RIGHTS GROUP INTERNATIONAL [by Nassim JAWAD]
1992. *Afghanistan: A Nation of Minorities*, London: Minority Rights Group International, 37 p.

MINTZ Sidney W.
1998. «The Localizing of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism». *Critique of Anthropology* 18(2), p. 117-133.

MINTZ Sidney W., WOLF Eric R.
1950. «An Analysis of Ritual Co-parenthood (*compadrazgo*)». *Southwestern Journal of Anthropology* 6, p. 341-368.

MITCHELL J. Clyde
1974. «Social Networks». *Annual Review of Anthropology* 3, p. 279-299.

MITCHELL J. Clyde (ed)
1969. *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central Africa*. Manchester: Manchester University Press, 378 p.

MONSUTTI Alessandro
1994. *Plurilocalisation familiale et réseaux commerciaux parmi les réfugiés afghans à Quetta (Pakistan): Rapport d'enquête (juillet-octobre 1993)*. Neuchâtel: Institut d'ethnologie (dactylographié), 54 p.
1996a. «Dehmarda: un village divisé». *Afghanistan Info* 38, p. 8-9.
1996b. «Le septième anniversaire du Hezb-e wahdat. Bamyan, 2-4 août 1996». *Afghanistan Info* (Neuchâtel) 39, p. 13-14.
1996c. «Les Hazâras face à la montée des Tâlebân». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 74-75, p. 29-31.
1997a. «La société et les familles afghanes en exil: entre fragmentation et représentation communautaire». L'/es islamisation/s. Réel et imaginaire, *Revue d'histoire des institutions méditerranéennes* 1, p. 327-331.
1997b. «La quête de reconnaissance des Hazaras». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79, p. 20-23.
1999. «Guerre et ethnicité en Afghanistan». *Tsantsa* 4, p. 63-73.
2000a. «The Hazaras of Afghanistan: Coping Through Emigration and Remittances». War, Money and Survival, *ICRC's Forum* 2, p. 72-73.
2000b. «Soziale und politische Organisation im südlichen Hazarajat». in: Paul Bucherer, Cornelia Vogelsanger (hrsg.), *Gestickte Gebete: Gebetstüchlein*-dastmal-e mohr *der afghanischen Hazara und ihr kultureller Kontext*. Liestal: Bibliotheca Afghanica, p. 263-277.

2000c. «Nouveaux espaces, nouvelles solidarités: la migration des Hazaras d'Afghanistan». in: Pierre CENTLIVRES, Isabelle GIROD (éds), *Les défis migratoires: Actes du colloque CLUSE, Neuchâtel 1998*. Zurich: Seismo, p. 333-342.

MOORCROFT William, TREBECK George
1979. *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab From 1819 To 1825*, 2 vol. Karachi: Oxford University Press, 459, 508 p. [1st ed.: 1841]

MORTON John
1991. *The Socio-economic Status of Afghan Refugees in Pakistan: A Review and a Research Strategy*. Islamabad: UNHCR, 35 p.
1994. *Afghan Refugees in Pakistan: Issues of Employment, Repatriation and Assistance*. Islamabad: UNHCR, 37 p.

MOUSAVI Sayed Askar
1998. *The Hazaras of Afghanistan: An Historical, Cultural, Economic and Political Study*. Richmond: Curzon Press, 265 p.

MUNSON Henry, Jr.
1989. «On the Irrevelence of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif». *American Anthropologist* 91, p. 386-400.
1993. «Rethinking Gellner's Segmentary Analysis of Morocco's Ait Atta». *Man* 28(2), p. 267-280.
1995. «Response to Gellner». *Journal of the Royal Institute of Anthropology* 1(4), p. 829-832.

NAPIER Captain G. C.
1876. *Collection of Journals and Reports from Captain the Hon. G. C. Napier, Bengal Staff Corps, on Special Duty in Persia: 1874*. London: George E. Eyre and William Spottiswoode, 376 p.

NOELLE Christine
1997. *State and Tribe in Nineteenth-Century Afghanistan: The Reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826-1863)*. Richmond: Curzon, 439 p.

OMIDIAN Patricia A.
1994. «Life Out of Context: Recording Afghan Refugees' Stories». in: Linda A. CAMINO, Ruth M. KRULFELD (eds), *Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Culture Change*, Basel: Gordon and Breach Publishers, p. 151-178.

OMIDIAN Patricia A., LIPSON Juliene G.
1992. «Elderly Afghan Refugees: Traditions and Transitions in Northern California». in: DEVOE Pamela A. (ed), *Selected Papers on Refugee Issues*, Washington D.C.: Committee on Refugee Issues (American Anthropological Issues), p. 27-39.

ONG Aihwa
1992. «Limits to Cultural Accumulation: Chinese Capitalists on the American Pacific Rim». in: GLICK SCHILLER Nina, BASCH Linda, BLANC- SZANTON Cristina (eds), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: The New York Academy of Sciences, p. 125-143. [Annals, Vol. 645]

ORYWAL Erwin
1986. «Ethnische Identität – Konzept und Methode». in: ORYWAL Erwin (Hrsg.), *Die ethnischen Gruppen Afghanistan: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen.* Wiesbaden: L. Reichert, p. 73-86.
1988. «Ethnicity – Conceptual and Methodological Considerations». in: Jean-Pierre DIGARD (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique, p. 35-40.

ORYWAL Erwin (Hrsg.)
1986. *Die ethnischen Gruppen Afghanistan: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen.* Wiesbaden: L. Reichert, 315 p.

OSELLA Filippo, OSELLA Caroline
2000. «Migration, Money and Masculinity in Kerala». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, p. 117-133.

OWTADOLAJAM Mohammad
1976. *A Sociological Study of the Hazara Tribe in Baluchistan (An Analysis of Sociocultural Change)*. Karachi: University of Karachi, Department of Sociology, 605 p.

PÉROUSE DE MONTCLOS Marc-Antoine
2000. «Réseaux financiers, diasporas et *hawilad*: le rôle clé de la péninsule Arabique entre l'Occident et la Somalie». in: Emmanuel GRÉGOIRE, Jean SCHMITZ (éds), *Afrique noire et monde arabe: continuités et ruptures*. Paris: Aube/IRD, p. 99-116.

PERRY John R.
1975. «Forced Migration in Iran During the Seventeenth and Eighteenth Centuries». *Iranian Studies* 8(4), p. 199-215.

PETERS Emrys
1990. *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 310 p.

PETERSEN William
1958. «A General Typology of Migration». *American Sociological Review* 23(3), p. 256-266.

PEYREFITTE Alain
1998. *La société de confiance: essai sur les origines du développement*. Paris: Odile Jacob, 717 p.

PINHEY Captain L. A.
1938. *The Quetta Earthquake of 31st May 1935*. New Delhi: Government of India Press, p. 3-55.

PIRENNE Henri
1963. *Histoire économique et sociale du Moyen Age.* Paris: PUF, VII-238 p. [éd. revue et mise à jour par Hans van Werveke]

PITT-RIVERS Julian
1973. «The Kith and the Kin». in: Jack GOODY (eds), *The Character of Kinship*. Cambridge, London, etc.: Cambridge University Press, p. 89-105.
1976. «Ritual Kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans». in: J. G. PERISTIANY (ed), *Mediterranean Family Structures*. Cambridge, London, etc.: Cambridge University Press, p. 317-334.
1997. *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*. Paris: Hachette, 273 p. [1e éd. angl.: 1977]

PLANHOL Xavier de
1993. *Les Nations du Prophète. Manuel géographique de politique musulmane*. Paris: Fayard, 894 p.

POLADI Hassan
1989. *The Hazâras*. Stockton: Mughal Publishing Co., 431 p.

POLANYI Karl
1957. «The Economy As Instituted Process». in: Karl POLANYI, Conrad M. ARENSBERG, Harry W. PEARSON (eds), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*. New York: The Free Press; London: Collier-Macmillan, p. 243-270.
1972. *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard, 419 p. [1944].

POUILLON Jean
1979. «Remarques sur le verbe "croire"». in: IZARD Michel, SMITH Pierre (dir), *La fonction symbolique: Essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, p. 43-51.

RAASTA
1992. *Afghan Refugees in Karachi: A Preliminary Exploration*. Karachi: Raasta Developpment Consultants, 15 p & Annex.

RASHID Ahmed
2000. *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*. London and New York: I. B. Tauris, 274 p.

RAVENSTEIN Ernest George
1885 & 1889. «The Laws of Migration». *Journal of the Royal Statistical Society* 48(2), p. 167-235 & 52(2), p. 241-305 [Reprint: New York: Arno Press, 1976, p. 165-305].

RESHTIA Sayed Qassem
1997. «Une unité évidente». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79, p. 27.

REVUE DU MAUSS
1994. *A qui se fier? Confiance, interaction et théorie des jeux*. Paris: La Découverte/MAUSS, 316 p.

RICHMOND Anthony H.
1988. «Sociological Theories of International Migration: The Case of Refugees». *Current Sociology* 36(2), p. 7-26.

RIDGWAY Major R. T. I.
1983. *Pathans*. Peshawar: Saeed Book Bank, 252 p. [1st ed.: 1910]

RIST Gilbert
1998. «Préalables à une théorie générale de l'échange». *Pratiques de la dissidence économique: réseaux rebelles et créativité sociale*. Paris: PUF; Genève: Nouveaux Cahiers de l'IUED (no. 7), p. 17-40.

RIZVI Gowher
1990. «The Afghan Refugees: Hostages in the Struggle for Power». *Journal of Refugee Studies* 3(3), p. 244-261.

ROBERT R. NATHAN ASSOCIATES, LOUIS BERGER INTERNATIONAL
1989. *Profile of Private Sector Cross-Border Trade Between Afghanistan and Pakistan*. Washington: Robert R. Nathan Associates, Louis Berger International (ms), 72 p.

ROBINSON J. A.
1978. *Notes on Nomad Tribes of Eastern Afghanistan*. Quetta: Nisa Traders, 202 p. [1st ed.: 1934]

RODMAN Margaret C.
1992. «Empowering Place: Multilocality and Multivocality». *American Anthropologist* 94(3), p. 640-656.

de ROOVER Raymond
1937. «Aux origines d'une technique intellectuelle: la formation et l'expansion de la comptabilité à partie double». *Annales d'histoire économique et sociale* 9, p. 171-193, 270-298.
1948. *Money, Banking, and Credit in Medieval Bruges. Italian Merchant-Bankers, Lombards and Money Changers: A Study in the Origins of Banking*. Cambridge, Mass: The Medieval Academy of America, XVI-420 p.
1953. *L'évolution de la lettre de change: XIV^e^- XVIII^e^ siècles*. Paris: Armand Colin, 240 p.

ROSMAN Abraham, RUBEL Paula G.
1976. «Nomad-Sedentary Inter-ethnic Relations in Iran and Afghanistan». *International Journal of Middle East Studies* 7, p. 545-570.

ROUSE Roger
1991. «Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism». *Diaspora* 1(1), p. 8-23.
1992. «Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism Among Mexican Migrants in the United States». in: GLICK SCHILLER Nina, BASCH Linda, BLANC- SZANTON Cristina (eds), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: The New York Academy of Sciences, p. 25-52. [Annals, Vol. 645]

ROUSSEL Frédéric, CALEY Marie-Pierre
1994. «Les "Manteqas": le puzzle souterrain de l'Afghanistan». Peshawar: ms, 18 p.

ROUX Jean-Paul
1997. *L'Asie centrale: Histoire et civilisations*. Paris: Fayard, 528 p.

ROY Olivier
1983. «L'Afghanistan d'est en ouest; compte rendu de voyage 1982». *Les Nouvelles d'Afghanistan* (Paris) 12-13, p. 39-41.

1983-84. «La situation au Hazaradjat: la Choura». *Les Nouvelles d'Afghanistan* (Paris) 16, p. 10-12.
1985. *L'Afghanistan: Islam et modernité politique*. Paris: Seuil, 324 p.
1993. «La guerre d'Afghanistan: de la guerre idéologique à la guerre ethnique». *L'Homme et la Société* (Paris) 17, p. 85-92.
1997. «Quelle unité pour l'Afghanistan?». *Les Nouvelles d'Afghanistan* 79, p. 18-19.

ROY Olivier (éd)
1991. Des ethnies aux nations en Asie centrale. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 59-60(1-2), 162 p.

RPG
1991. *Afghanistan's Internally Displaced: A Nation Uprooted*. Washington, D.C.: The Refugee Policy Group (ms), 33 p.
1992. *Afghanistan: Trends and Prospects for Refugee Repatriation*. Washington, D.C.: The Refugee Policy Group (ms), 62 p.

RUBIN Barnett R.
1995. *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System*. New Haven and London: Yale University Press, 378 p.

RUDNER David
1989. «Banker's Trust and the Culture of Banking Among the Nattukottai Chettiars of Colonial South India». *Modern Asian Studies* 23, p. 417-458.

SAFRAN William
1991. «Diasporas in Modern Society: Myths of Homeland and Return». *Diaspora* 1(1), p. 83-99.

SAHLINS Marshall
1965. «On the Sociology of Primitive Exchange». in: Michael BANTON (ed), *The Relevance of Models for Social Anthropology*. London: Tavistock Publications, p. 139-236.
1999. «Two or Three Things That I Know About Culture». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3), p. 399-421.

SALZMAN Philip C.
1968. «Political Organization Among Nomadic People». in: Yehudi A. COHEN (ed), *Man in Adaptation: The Cultural Present*. Chicago: Aldine, p. 267-284.
1971. «Movement and Resource Extraction Among Pastoral Nomads: the Case of the Shah Nawazi Baluch». *Anthropological Quarterly* 44(3), p. 185-197.
1978. «Does Complementary Opposition Exist?». *American Anthropologist* 80, p. 53-70.
1995. «Understanding Tribes in Iran and Beyond». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, p. 399-403.

SCHNAPPER Dominique
2001. «De l'Etat-nation au monde transnational: du sens et de l'utilité du concept de diaspora». *Revue européenne des migrations internationales* 17(2), p. 9-39.

SCHOLZ Fred
1996. «Tribal Structures and Religious Tolerance: Hindus in Pakistani Balochistan». in: Paul TITUS (ed), *Marginality and Modernity: Ethnicity and Change in Post-Colonial Balochistan*. Karachi, etc.: Oxford University Press, p. 193-222.

SCHURMANN Herbert F.
1962. *The Mongols of Afghanistan: An Ethnography of the Moghôls and Related Peoples of Afghanistan*. La Haye: Mouton, 435 p.

SCOTT John
1991. *Social Network Analysis: A Handbook*. London: Sage, x-208 p.

SHAHRANI M. Nazif
1986. «State Building and Social Fragmentation in Afghanistan: An Historical Perspective». in: Ali BANUAZIZI, Myron WEINER (eds), *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan*. Syracuse: Syracuse University Press, p. 23-74.
1995. «Afghanistan's Muhajirin (Muslim "Refugee-Warriors"): Politics of Mistrust and Distrust of Politics». in: DANIEL E. Valentine, KNUDSEN John Ch. (eds), *Mistrusting Refugees*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, p. 187-206.

SHAHRANI M. Nazif, CANFIELD Robert L. (eds)
1984. *Revolution and Rebellions in Afghanistan: Anthropological Perspectives*. Berkeley: Institute of International Studies, 394 p.

SHALINSKY Audrey C.
1996. «Gender Issues in the Afghanistan Diaspora: Nadia's Story». *A Journal of Women Studies* 17(3), p. 102-123.

SHAMI Seteney
1996. «Transnationalism and Refugee Studies: Rethinking Forced Migration and Identity in the Middle East». *Journal of Refugee Studies* 9(1), p. 3-26.

SHARMA G. D.
1993. «Urban Credit and the Market Economy in Western India, c. 1750-1850». in: Gareth AUSTIN, Kaoru SUGIHARA (eds), *Local Suppliers of Credit in the Third World, 1750-1960*. London: Macmillan, p. 36-54.

SINGER André
1982. «Ethnic Origin and Tribal History of the Timuri of Khurasan». *Afghan Studies* 3 & 4, p. 65-76.

SLIWINSKI Marek
1989. «Afghanistan: The Decimation of a People». *Orbis: A Journal of World Affairs*, Winter 1989, p. 39-56.

SOLIEN DE GONZALEZ Nancie L.
1961. «Family Organization in Five Types of Migratory Wage Labor». *American Anthropologist* 63, p. 1264-1280.

SPOONER Brian J.
1965. «Kinship and Marriage in Eastern Persia». *Sociologus* 15(1), p. 22-31.

STEIN Barry N.
1981. «The Refugee Experience: Defining the Parameters of a Field of Study». *International Migration Review* 15(1), p. 320-330.
1986. «Durable Solutions to Developing Country Refugees». *International Migration Review* 20(2), p. 264-282.

STEINGASS F.
1981. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. Lahore: Sang-e Meel Publications, 1539 p. [1st ed.: 1892]

STREET Brian V.
1984. *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge, New York, etc.: Cambridge University Press, XI-243 p.
1987. «The Uses of Literacy and Anthropology in Iran». in: Ahmed AL-SHAHI (ed), *The Diversity of the Muslim Community: Anthropological Essays in Memory of Peter Lienhardt*. London: Ithaca, p. 28-42.
1990. «Orientalist Discourses in the Anthropology of Iran, Afghanistan and Pakistan». in: Richard FARDON (ed), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press, p. 240-259.
1992. «Method in our Critique of Anthropology». *Man* 27, p. 177-179.

SURVEYOR-GENERAL OF INDIA
1941-42. *Afghânistân 1: 253,440*. Map of Afghânistân (revised publication).

TANZIM
1980. *Târix-e melli-e Hazâra*. Quetta: Tanzim-e Nasl-e Naw-ye Hazâra-Moghol, 199 p.

de TAPIA Stéphane
1996. «Logistique d'une diaspora ou logistique de l'émigration? Les réseaux turcs d'Europe». in: Georges PREVELAKIS (dir), *Les réseaux des diasporas*. Paris: L'Harmattan, p. 287-304.

TAPPER Nancy
1991. *Bartered Brides. Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 309 p.

TAPPER Richard
1979. *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual Among Shahsevan Nomads of Nothwestern Iran.* London: Academic Press, 312 p.
1983. «Introduction» in: TAPPER Richard (ed), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm, p. 1-82.
1988. «Ethnicity, Order and Meaning in the Anthropology of Iran and Afghanistan». in: Jean-Pierre DIGARD (éd.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*. Paris: Ed. du Centre national de la recherche scientifique, p. 21-34.
1989. «Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan». in: Elizabeth TONKIN, Maryon McDONALD, Malcom CHAPMAN (eds), *History and Ethnicity.* London, New York: Routledge, p. 232-246.

TAPPER Richard, TAPPER Nancy
1992/1993. «Marriage, Honour and Responsability: Islamic and Local Models in the Mediterranean and the Middle East». *Cambridge Anthropology* 16(2), p. 3-21.

TAPPER Richard (ed)
1983. *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. London: Croom Helm, 463 p.

TARRIUS Alain
1995. «Territoires circulatoires des entrepreneurs commerciaux maghrébins de Marseille: du commerce communautaire aux réseaux de l'économie souterraine mondiale». *Journal des anthropologues* 59, p. 15-35.
2001. «Au-delà des Etat-nations: des sociétés de migrants». *Revue européenne des migrations internationales* 17(2), p. 37-61.

TEDLOCK Barbara
1996. «Diasporas». in: LEVINSON David, EMBER Melvin (eds), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 1. New York: H. Holt & co., p. 341-343.

THESIGER Wilfred
1955. «The Hazaras of Central Afghanistan». *Geographic Journal* 121(3), p. 312-319.
1956. «The Hazarajat of Afghanistan». *Geographical Magazine* 29(2), p. 87-95.

2000. *Among the Mountains: Travels Through Asia*. London: Flamingo, 174 p. [voir chapitre «Hazarajat, 1954». p. 65-97]

THORNTON Thomas H.
1979. *Colonel Sir Sandeman: His Life and Work on our Indian Frontier*. Karachi: Oxford University Press, 392 p. [1st ed.: 1895]

TIMURKHANOV L.
1980. *Târix-e melli-ye Hazâra*. Quetta: Tanzim-e nasl-e naw-e Hazâra-ye Moghol., 286 p. [traduit du russe, 1972]

TITUS Paul
1996. «Routes to Ethnicity: Roads, Buses, and differential Ethnic Relations in Pakistani Balochistan». in: Paul TITUS (ed), *Marginality and Modernity: Ethnicity and Change in Post-Colonial Balochistan*. Karachi, etc.: Oxford University Press, p. 273-297.
1997. «Negotiating an Ethnic Landscape: Competition and Cooperation in Balochistan's Transport Industry». *Die Erde* 128, p. 311-327.
1999. «Global Dismemberments: Siting Afghan Refugees in Networks of Networks». ms, 33 p.

TITUS Paul (ed)
1996. *Marginality and Modernity: Ethnicity and Change in Post-Colonial Balochistan*. Karachi, etc.: Oxford University Press, 331 p.

TÖLÖLYAN Khachig
1996. «Rethinking *Diaspora*(s): Stateless Power in the Transnational Moment». *Diaspora* 5(1), p. 3-36.

TUCHSCHERER Michel
1993. «Le commerce en mer Rouge aux alentours de 1700: flux, espaces et temps». Circulation des monnaies, des marchandises et des biens. *Res Orientalis* V, p. 159-178.

UDOVITCH Abraham L.
1967. «Credit as a Means of Investment in Medieval Islamic Trade». *Journal of the American Oriental Society* 87, p. 260-264.
1970. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press, xii-282 p.
1990. «International Commerce and Society in Mid-Eleventh-Century Egypt and North Africa». in: ESFANDIARI Haleh, UDOVITCH Abraham L. (eds), *The Economic Dimension of Middle Eastern History: Essays in Honor of Charles Issawi*. Princeton: Princeton University Press, p. 239-253.

UDOVITCH Abraham L. (ed)
1981. *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History*. Princeton: Darwin Press, 838 p.

UNDP/FAO-PROMIS
1999-2000. *Maps of Afghanistan by district*. ProMIS & UNDP/FAO.

UNHCR
1993. *Report on the Repatriation of Afghan Refugees – 1992*. Islamabad: UNHCR, 17 p.
1995. *Country Operation Plan (1995-1996): Pakistan*, Islamabad: UNHCR Branch Office Pakistan, 17 p.
1998. *Afghan Refugee Statistics*, Islamabad: UNHCR, 2 p.

UNIDATA
1992. *Afghanistan, Ghazni Province: A Socio-Economic Profile*, Geneva: UNIDATA, 99 p.

WALLERSTEIN Immanuel
1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, Vol 1, xiv-410 p.
1980. *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press, Vol 2, xi-370 p.
1989. *The Modern World-System: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. New York: Academic Press, Vol 3, xi-372 p.

WEBSTER UNIVERSITY
1987. *Afghan Refugees: A Global Concern*. Geneva: Webster University (ms), 134 p.

WEIERS Michael
1975. «Die Sprache der Hazara und der Mongolen von Afghanistan in lexicostatischer Sicht/The Language of the Hazara People and of the Mongols of Afghanistan: A Lexicostatistical Perspective». *Afghanistan Journal* (Graz) 2(3), p. 98-102.

WERBNER Pnina
1990. *The Migration Process: Capital, Gifts and Offerings Among the British Pakistanis*. New York, Oxford, Munich: Berg, 391 p.

WHITE Jenny B.
1999. «Amplifying Trust: Community and Communication in Turkey». in: EICKELMAN Dale F., ANDERSON Jon W. (eds), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 162-179.

WHITTEN Norman E., WOLFE Alvin W.
1973. «Network Analysis». in: HONIGMANN John J. (ed), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand Macnally, p. 717-746.

WOLF Eric R.
1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 503 p.

WORLD BANK
2001. *Afghanistan's International Trade Relations With Neighboring Countries*, http://lnweb18.worldbank.org/SAR/sa.nsf/Attachments/8/$File/intltrade.pdf, 37 p.

YAZDÂNI «HÂJI KÂZEM» Husain 'Ali
1993. *Pozhohishi dar târikh-e Hazârahâ*. Vol. 1. Qom: Châpkhâna-e Mihr, 397 p. [2e éd.]

YULE Henry, BURNELL A. C.
1968. *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*. London: Routledge & Kegan Paul, 1021 p. [1st ed.: 1886]

ZETTER Roger
1988a. «Refugees and Refugee Studies–A Label and an Agenda». *Journal of Refugee Studies* 1(1), p. 1-6.
1988b. «Refugees, Repatriation, and Root Causes». *Journal of Refugee Studies* 1(2), p. 99-106.
1991. «Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity». *Journal of Refugee Studies* 4(1), p. 39-62.

ZOLBERG Aristide R.
1981. «International Migrations in Political Perspective». in: Mary M. KRITZ, Charles B. KEELY, Silvano M. TOMASI (eds), *Global Trends in Migration: Theory and Research on International Population Movements*. Staten Island: Center for Migration Studies, p. 3-27.
1983. «The Formation of New States as a Refugees-Generating Process». in: Gilburt D. LOESCHER, John A. SCANLAN (eds), *The Global Refugee Problem: U.S. and World Response*. Beverly Hills: Sage, p. 24-38. [The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 467]

INDEX

Abu-Lughod J., 48, 54
Abu-Lughod L., 57, 60
Adamec, 122
agriculture, 127, 130, 131, 132, 134, 138, 213, 327, 396, 399, 405, 421
Ahmed, 69, 71, 329
aide humanitaire, 29, 31, 36, 71, 72, 73, 76, 102, 103, 106, 107, 200, 201, 230, 232, 277, 278, 282, 326, 327, 357, 375
Akiner, 208
Akram, 94, 129, 136, 151, 155, 176, 224, 231, 239, 240, 348, 386
Aliyev, 208
amitié, 17, 41, 108, 109, 150, 193, 315, 357, 359, 368, 386
Amselle, 61, 380
Anderson B., 46, 47, 52, 54, 352
Anderson E., 69
Anderson J., 103, 357, 363
Anguri, 126, 137, 138, 146, 149, 157, 221, 245, 253, 254, 256, 276, 286, 292, 298, 300, 309
Antoun, 193
Appadurai, 44, 45, 46, 57, 58, 62, 283, 381
archipel vertical, 25
argent, 52, 67, 79, 83, 87, 94, 102, 119, 129, 133, 137, 148, 155, 159, 187, 191, 197, 206, 224, 226, 237, 251, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 268, 270, 273, 274, 276, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 317, 319, 320, 323, 327, 328, 329, 337, 338, 344, 345, 346, 374, 384, 386, 394, 400, 402, 414, 416, 420
Ashraf, 69
Atayee, 103, 358, 364, 369
Austin, 283
AVICEN, 18, 114, 115
Axelrod, 17, 67, 193, 365, 366, 367, 368, 372
Azhar, 69
Babur, 116, 123
Bacon, 88, 116, 117
Bagalwa Mapatano, 379
Baloutche, 259, 262, 421
Bamyan, 114, 118, 123, 127, 158, 160, 163, 166, 167, 182, 202, 241, 242, 245, 247, 249, 250, 383, 426, 428, 430, 431
Barnes, 80, 81
Barth, 17, 117, 145, 151, 157, 356, 357
Basch, 45, 46, 52, 56, 381
Bayly, 283
Bindemann, 88, 119, 121, 152, 184
Black-Michaud, 357
Blanc-Szanton, 56, 381
Bocco, 38
Boesen, 69, 70
Boissevain, 80
Bonte, 357
Bourdieu, 17, 57, 59, 141, 144, 151, 225, 316, 357, 358, 362, 364, 368, 372, 375, 379
Boyd, 32, 86
Bradley, 39
Braudel, 54, 283
Brettell, 38, 45, 50
Bright, 54, 62
Brightman, 57, 58, 60, 62
Bruneau, 43, 48, 55, 374
Bunbury, 173
Burnell, 196
Burnes, 121, 130
camps, 160, 164, 165, 201, 264, 275, 403
Canfield, 88, 106, 117, 119, 123, 130, 144, 278, 355
capital social, 41, 369
Center for Afghanistan Studies, 125, 126
Centlivres, 14, 17, 18, 23, 25, 29, 31, 47, 55, 57, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 96, 107, 118, 133, 144, 155, 158, 186, 200, 205, 210, 213, 237, 239, 240, 246, 250, 267, 279, 336, 355, 364, 373
Centlivres-Demont, 14, 17, 25, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 82, 96, 118, 144, 155, 186, 237, 250, 267, 279, 355, 364, 373
Chaman, 171, 177, 245, 249, 252, 272, 273, 299, 330, 414
Chaudhuri, 283
Christensen, 69, 70, 115
Clifford, 42, 43, 44, 47, 57, 58, 59, 95, 381
code, 69, 70, 71, 282, 350, 351, 372, 373, 399, 401
Cohen A., 145, 168

Cohen R., 55
Colman, 366
Colville, 13, 66, 69, 205, 211
commerce, 33, 91, 92, 100, 138, 167, 170, 173, 180, 203, 204, 214, 228, 230, 239, 240, 253, 259, 272, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 299, 304, 306, 307, 315, 316, 318, 319, 320, 324, 327, 328, 330, 374, 399, 403, 404
communauté, 16, 26, 41, 67, 68, 83, 84, 85, 87, 121, 132, 149, 152, 155, 175, 184, 185, 186, 188, 192, 205, 208, 209, 228, 232, 258, 279, 326, 327, 331, 351, 355, 374, 379, 381, 383, 403, 404
communication, 16, 43, 49, 68, 79, 237, 240, 245, 247, 256, 333, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 347
confiance, 15, 17, 67, 96, 103, 104, 105, 199, 233, 250, 254, 351, 363, 364, 367, 377
conflit, 13, 15, 17, 28, 65, 70, 72, 75, 119, 157, 158, 162, 163, 164, 182, 197, 202, 230, 240, 247, 251, 281, 310, 312, 316, 326, 339, 355, 356, 363, 368
Connor, 33, 69, 76, 77, 78, 201
Conte, 357
contrebande, 13, 171, 203, 215, 247, 294, 302, 311, 314, 324, 328, 329, 330, 400, 416, 418, 420
contrebandier, 259, 288, 400, 415, 416, 418, 420
coopération, 14, 16, 17, 66, 68, 86, 102, 113, 145, 146, 151, 167, 168, 169, 185, 190, 192, 193, 197, 237, 238, 242, 259, 266, 278, 300, 314, 320, 333, 343, 355, 357, 364, 365, 366, 367, 368, 372, 373
culture, 13, 36, 37, 42, 44, 45, 47, 48, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 69, 76, 82, 89, 106, 118, 127, 188, 201, 260, 296
Cushman, 95
Dahmarda, 89, 90, 91, 92, 101, 107, 108, 115, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 176, 184, 185, 186, 192, 195, 200, 206, 212, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 229, 231, 238, 239, 240, 252, 263, 266, 267, 271, 274, 275, 276, 288, 290, 292, 297, 298, 300, 301, 308, 309, 313, 314, 316, 321, 323, 336, 340, 341, 343, 345, 346, 348, 350, 384, 385, 386
Darnell, 59
Davis, 66
Davydov, 88
Dawran, 89, 91, 101, 140, 141, 149, 150, 155, 161, 164, 176, 213, 220, 221, 223, 225, 226, 238, 263, 288, 316, 340, 341, 347
Denizot, 88
dépendance, 29, 31, 37, 38, 39, 51, 76, 82
dette, 198, 218, 251, 261, 263, 337, 345, 369, 400
Development Alternatives, 69, 194
développement, 17, 23, 24, 25, 29, 30, 36, 38, 39, 40, 41, 48, 52, 54, 55, 74, 75, 107, 138, 214, 227, 231, 318, 319, 320, 374, 381, 382
Dianous, 88
diaspora, 42, 43, 48, 79, 357
Digard, 145, 357, 364
dilemme du prisonnier, 366, 367
don, 192, 368, 375, 376
Donnan, 283
Donnini, 69, 75, 76
Dorronsoro, 106, 326
Dresch, 357
Droz, 17, 25, 80, 114
du Toit, 34, 36
Dulling, 88
Dupree, 88, 186, 208, 364
échange, 85, 95, 106, 283, 284, 307, 334, 344, 349, 364, 369, 371, 375, 376, 377, 386, 392
économie domestique, 103, 139, 314, 315, 320, 376, 377
Edwards, 69, 70, 71, 79, 87, 120, 152, 336
Eichfeld, 283, 304
Eickelman, 145, 335, 337, 357
Elphinstone, 118, 121, 123
Emadi, 88
embauche, 194, 196, 197, 198, 205, 218, 219, 223, 224, 225, 269
emploi, 41, 58, 67, 77, 107, 150, 155, 157, 171, 173, 186, 194, 205, 218, 220, 231, 238, 244, 264, 288, 326, 349, 350
entretien, 76, 85, 96, 99, 100, 101, 102, 134, 142, 151, 210, 211, 254, 261, 321, 340, 423

Etienne, 17, 120, 130, 134, 210, 238, 320
Fairchild, 33
famille, 17, 25, 40, 68, 77, 90, 92, 95, 99, 101, 102, 115, 118, 122, 129, 131, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 144, 150, 151, 155, 161, 163, 167, 175, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 194, 195, 201, 208, 211, 213, 219, 220, 222, 226, 228, 231, 243, 250, 252, 253, 262, 267, 268, 270, 273, 283, 285, 286, 290, 298, 301, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 322, 323, 338, 343, 344, 345, 348, 349, 364, 373, 385, 393, 394, 396, 399, 403, 404, 405
Farzin, 213, 313
femmes, 70, 102, 139
Ferdinand, 88, 116, 117, 120
Ferguson, 45, 52, 56, 57, 84, 85, 95
Ferrier, 119, 207
Fischer, 95
Friedman, 61, 62
frontière, 33, 70, 72, 97, 136, 157, 171, 172, 201, 203, 208, 214, 215, 232, 237, 240, 241, 245, 246, 250, 251, 252, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 272, 275, 276, 277, 292, 294, 295, 296, 301, 302, 328, 329, 379, 384, 414, 417, 420, 429, 430
Fry, 69
Fukuyama, 364
Gambetta, 364, 365
Gawecki, 88, 144
Gazetteer of Afghanistan, 115, 127, 146, 207
Geertz, 144, 357
Gehrig, 14, 17, 69, 79, 259, 269
Gellner, 52, 357
généalogie, 102
Geokart, 127
Geyer, 54, 62
Gharjestâni, 88
Ghazni, 65, 68, 87, 89, 104, 114, 116, 117, 120, 122, 123, 124, 127, 161, 166, 167, 169, 175, 195, 204, 208, 230, 238, 240, 242, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 255, 257, 268, 269, 270, 275, 278, 279, 286, 290, 292, 295, 296, 297, 298, 302, 306, 317, 321, 330, 339, 413, 414
Giddens, 365
Girod, 23
Glassé, 103, 124
Glatzer, 240, 355
Glick Schiller, 45, 46, 47, 51, 56, 381
globalisation, 32, 45, 46, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 63, 80
Godbout, 193
Goitein, 283
Goody, 54, 283, 306, 314, 335
Granovetter, 80, 86
Grevemeyer, 88, 121, 381
groupe ethnique, 117, 359, 381
GRSP, 115
guerre, 14, 15, 16, 25, 29, 32, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 86, 90, 94, 99, 102, 103, 104, 107, 113, 115, 119, 121, 137, 138, 146, 149, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 190, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 213, 214, 215, 216, 227, 228, 229, 233, 237, 238, 239, 244, 252, 254, 256, 257, 275, 277, 281, 282, 295, 297, 298, 299, 308, 311, 320, 326, 327, 328, 329, 331, 336, 338, 351, 355, 356, 374, 379, 380, 382, 395, 425, 426
guide, 88, 251, 259, 260, 262, 400, 401, 426
Gupta, 45, 52, 53, 56, 57, 84, 85, 95
Hakimian, 213
Hall, 337
Hamilton, 88
Hannerz, 48, 80, 81, 85
Haquani, 382
Hargreaves Heap, 366
Harpviken, 89, 121, 159, 160, 161, 184, 239, 240, 381
Harrell-Bond, 29
Hart, 357
Hatch Dupree, 69, 88, 200
hawâla, 41, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 298, 299, 301, 304, 305, 306, 319, 322, 325, 327, 331, 374, 375, 377, 394
Hazarajat, 15, 16, 76, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 98, 101, 105, 106, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 131, 133, 134, 138, 142, 143, 148, 149, 152, 154, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 174, 175, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 195, 198, 199, 204, 205, 206, 207,

208, 218, 227, 228, 229, 230, 231, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 255, 256, 257, 270, 281, 283, 284, 290, 291, 293, 296, 297, 301, 302, 311, 313, 314, 316, 321, 323, 327, 328, 329, 355, 382, 383, 386, 397, 413, 425, 426, 429, 430
Hazaras, 85, 88, 90, 97, 98, 101, 114, 116, 140, 145, 159, 162, 172, 175, 179, 182, 183, 185, 189, 190, 206, 207, 208, 251, 253, 255, 265, 266, 268, 275, 323, 346, 384, 426, 427
HCR, 13, 18, 26, 27, 66, 69, 73, 74, 75, 100, 169, 179, 180, 187, 197, 200, 201, 202, 205, 210, 211, 213, 216, 271, 272, 273, 309, 323
Hein, 27, 31, 32
Hérat, 92, 98, 167, 190, 206, 207, 211, 227, 228, 246, 247, 249, 263, 275, 295, 297, 298, 311, 328, 329, 330, 339, 428, 433
Heslot, 150, 389
Hobsbawm, 52
Hollis, 365
honneur, 70, 103, 106, 120, 264, 298, 346, 361, 364, 369, 372, 377, 391, 394, 398, 404
Howell, 29
Hudson, 88
Huld, 69
Humlum, 134
Huwyler, 114, 127, 130
ICRC, 326
imâmbâra, 152, 181, 187, 188, 395
Imperial Gazetteer of India, 194
Inda, 46
insécurité, 14, 16, 17, 34, 40, 77, 99, 103, 105, 113, 157, 170, 193, 203, 206, 211, 216, 233, 237, 244, 252, 281, 294, 333, 351, 358, 368, 374
interactionnisme symbolique, 379
intérêt, 35, 40, 59, 105, 107, 197, 198, 247, 282, 286, 309, 314, 315, 316, 319, 367, 376, 379, 398, 400, 402
Iran, 284
irrigation, 76, 107, 131, 133, 134, 151, 157, 158, 168, 385, 395, 396, 397, 399, 401
Issawi, 283
Iwamura, 88
Jackson, 177
Jaghori, 63, 65, 79, 86, 89, 90, 94, 100, 101, 114, 115, 117, 118, 119, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 166, 173, 175, 176, 184, 185, 186, 187, 190, 195, 198, 199, 204, 206, 208, 212, 220, 222, 227, 228, 237, 238, 239, 240, 241, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 263, 267, 275, 276, 277, 278, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 296, 297, 298, 300, 313, 321, 322, 323, 336, 340, 345, 346, 350, 358, 364, 369, 379, 383, 385, 402, 407, 427
Jamous, 357
Janata, 88, 357
Jansson, 69
Jawad, 88, 91, 141, 219, 220, 221, 229, 288, 348, 385
Johnson, 114, 115, 133, 320, 321
Jones, 88
Kaboul, 13, 15, 72, 87, 98, 113, 114, 116, 118, 120, 128, 137, 138, 158, 160, 166, 167, 171, 172, 174, 175, 182, 190, 191, 202, 205, 215, 227, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 247, 249, 258, 265, 268, 272, 295, 298, 310, 311, 312, 313, 329, 330, 336, 338, 339, 355, 356, 383, 402, 425, 426, 427, 428, 430, 431, 433
Kakar, 116, 119, 130, 171
Kandahar, 87, 90, 128, 138, 166, 222, 240, 245, 246, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 259, 263, 273, 275, 276, 278, 292, 295, 296, 298, 300, 310, 330, 339, 345, 385, 413, 414, 427, 431, 433
Kearney, 24, 28, 38, 39, 46, 51, 374
Keesing, 149
Khosrokhavar, 210, 212, 216
Kopecky, 88, 139, 152, 157
Kroeber, 58, 59
Kunz, 34, 35, 36, 76
Kureishy, 177
La'li, 88
Labib, 283, 318
Lahire, 379
Lancaster, 145, 150, 151, 168, 270, 309, 357
Lazard, 389

Leech, 88
lettres de crédit, 281, 285, 394
Lévi-Strauss, 84, 98
lien social, 314, 334, 373, 375
lignage, 89, 90, 91, 92, 101, 126, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 155, 156, 157, 161, 162, 164, 168, 176, 186, 187, 220, 221, 223, 225, 231, 233, 238, 254, 269, 284, 288, 292, 297, 308, 313, 315, 316, 317, 340, 341, 343, 345, 362, 373, 391, 392, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 404, 407
Lindholm, 17, 60, 106, 363
Lipson, 79
Longworth Dames, 88
Ma Mung, 48
mahalla, 185, 190, 191, 193, 396, 397
Maitland, 121, 122, 123, 124, 144, 148, 154, 238
malek, 155, 157, 186, 190, 228, 391
Maley, 382
Malkki, 27, 30, 31, 47, 51, 56, 58, 62, 63, 381
marché, 24, 28, 40, 41, 72, 73, 185, 186, 196, 197, 205, 209, 210, 230, 231, 232, 244, 259, 308, 310, 311, 312, 329, 338, 339, 376, 391, 392, 415
Marcus, 42, 47, 55, 59, 68, 84, 95, 381
mariage, 91, 92, 95, 139, 140, 141, 143, 151, 158, 186, 187, 197, 218, 220, 274, 296, 338, 361, 391, 404, 409, 410
Marker, 177
Marsden, 73, 200
Marx, 27, 85
Mashad, 98, 113, 119, 206, 208, 209, 210, 217, 226, 227, 228, 232, 246, 261, 275, 277, 290, 292, 298, 419
Massey, 39, 40, 41
Masson, 121
Mauss, 193, 368, 375
Mazar-e Sharif, 13, 15, 87, 92, 98, 114, 119, 120, 158, 160, 163, 166, 167, 174, 202, 204, 217, 227, 241, 242, 246, 247, 249, 269, 272, 275, 295, 296, 297, 298, 311, 312, 317, 328, 329, 330, 339, 383, 428, 429, 430, 431, 433
McChesney, 88
membar, 152, 153, 154, 157, 168, 170, 187, 190, 397
ménage, 40, 115, 139, 225, 276, 320, 321, 404
méthode, 44, 46, 84, 100, 333, 336, 381
Meyer, 105, 114, 127, 130
migration, 14, 16, 24, 30, 34, 36, 37, 38, 40, 41, 48, 50, 53, 65, 66, 70, 71, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 90, 97, 103, 113, 169, 171, 172, 173, 176, 195, 201, 205, 206, 211, 216, 218, 229, 233, 237, 238, 244, 250, 259, 274, 281, 355, 356, 362, 373, 374, 394, 398
mine de charbon, 345, 396
Minority Rights Group International, 201
Mintz, 52, 59, 381
mir, 118, 120, 124, 126, 154, 155, 157, 159, 161, 184, 397
Mitchell, 80
modernisation, 37, 38
mondialisation, 23, 27, 40, 46, 50, 52, 54, 62, 381, 384
Monnier, 379
Monsutti, 57, 68, 121, 148, 161, 303, 381
Moorcroft, 119, 121
Morton, 69, 180, 194
mosâfer-xâna, 260, 263, 317, 398
Mousavi, 17, 25, 88, 116, 118, 119, 120, 144, 171, 172, 173, 174, 185, 207, 208
mozârebat, 319, 320
multi-site, 84, 89
Munson, 357
nâmus, 103, 361, 398
Napier, 206, 207
nationalisme, 46, 54
nešâni, 350
Noelle, 118
observation, 67, 84, 96, 107, 109, 240
Omidian, 79
Ong, 28
ONG, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 97, 100, 108, 114, 115, 130, 137, 146, 160, 162, 166, 169, 175, 202, 205, 228, 237, 296, 326, 327, 336, 375, 385, 402, 429
oral, 334, 335, 336, 337, 339, 344, 347
Orywal, 145
Osella, 80
Ouzbeks, 278
Owtadolajam, 117, 172, 173, 174
parenté, 16, 41, 68, 86, 89, 92, 96, 100, 101, 113, 115, 120, 129, 132, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 155, 157, 159,

168, 190, 193, 218, 221, 223, 225, 226, 229, 233, 238, 269, 292, 293, 302, 313, 315, 316, 317, 322, 342, 343, 348, 357, 358, 362, 363, 370, 371, 372, 373, 379, 400, 404, 407, 408, 420
passeur, 251, 259, 260, 261, 263, 264, 267, 276, 384, 400, 401
Pérouse de Montclos, 283, 374
Perry, 25, 206, 207
Peters, 357
Petersen, 33, 34
Peyrefitte, 364
Pinhey, 177
Pirenne, 283, 290, 292, 294, 306, 318, 319, 320
Planhol, 117
plurilocalisation, 68, 78, 82, 86, 89, 101, 284, 290, 297, 321
Poladi, 88, 116, 119, 120, 154, 171, 172, 173, 174, 185, 246
Polanyi, 282, 375, 376, 377
postmoderne, 25, 51, 58, 59, 61
Pouillon, 362
profit, 133, 211, 262, 271, 285, 286, 287, 288, 292, 293, 298, 300, 308, 309, 310, 317, 318, 322, 328, 329, 394, 398, 413, 415
Qarabagh, 114, 158, 166, 175, 204, 208, 245, 249, 257, 265, 269, 270, 279, 283, 284, 290, 296, 297, 317, 322, 327
qawm, 74, 126, 130, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 157, 165, 168, 170, 183, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 213, 218, 225, 228, 263, 266, 270, 274, 285, 355, 372, 396, 400, 407
Qom, 87, 92, 98, 206, 210, 212, 216, 225, 226, 264, 420
questionnaire, 102, 321
Quetta, 14, 16, 18, 68, 73, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 104, 113, 117, 119, 130, 135, 138, 140, 141, 149, 152, 155, 163, 164, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 209, 211, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 237, 238, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 322, 323, 328, 329, 330, 333, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 364, 369, 383, 384, 385, 386, 393, 413, 414, 426
RAASTA, 69
ramz, 69, 70, 71, 282, 350, 351, 372, 373, 399, 401
Rashid, 329, 427
Ravenstein, 33
réciprocité, 192, 193, 367, 368, 369, 371, 372, 376, 377
redistribution, 152, 329, 376, 377
réfugiés, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 66, 69, 70, 71, 75, 192, 206, 211, 212, 222, 238, 265, 267, 274, 275, 277, 309, 380, 396, 398, 414
registre identitaire, 145, 355
relation sociale, 191, 364, 370
réputation, 67, 143, 186, 190, 193, 212, 215, 262, 263, 266, 286, 298, 300, 314, 342, 369, 371, 372, 392, 398, 399, 402
Reshtia, 382
résidence, 24, 26, 68, 73, 78, 83, 138, 139, 144, 149, 152, 156, 185, 190, 270, 286, 361, 380
résistance, 13, 15, 39, 41, 43, 72, 74, 76, 77, 91, 117, 120, 135, 146, 158, 159, 174, 202, 212, 214, 239, 240, 241, 244, 247, 251, 268, 310, 311, 327, 382, 401, 426
Revue du MAUSS, 365
Richmond, 28, 29, 33, 38, 51
Ridgway, 122
riš-safid, 74, 156, 398
Rist, 17, 282, 319, 351, 376, 377
Rizvi, 69, 73
Robert R. Nathan, 69
Robinson, 277
Rodman, 82
Roover, 283, 306, 318
Rosman, 144
Rouse, 68, 82, 83
Roussel, 146
Roux, 118

Roy, 114, 118, 121, 123, 144, 155, 159, 210, 212, 216, 239, 240, 355, 382
RPG, 69
Rubel, 144
Rubin, 240
Rudner, 283
Safran, 42, 43
Sahlins, 59, 60, 62, 192, 371, 372, 376
Salzman, 357
Sang-e Masha, 138, 147, 148, 154, 158, 256, 286, 287, 292, 300
sarrâf, 301, 307, 308, 309, 402
sayyed, 139, 149, 152, 154, 156, 157, 159, 161, 164, 184, 192, 372, 391, 402, 404
Scholz, 181
Schurmann, 88, 115, 116, 117, 127, 132, 144, 149, 150
Scott, 69, 70, 80, 115
šeyx, 157, 161, 163, 184, 402
Shahrani, 70, 200, 201, 361, 364
Shalinsky, 79
Shami, 47, 52, 55
Sharma, 283
Singer, 207
Sliwinski, 13, 78, 114, 171
solidarité, 14, 65, 67, 68, 73, 74, 75, 81, 86, 100, 102, 113, 115, 144, 145, 146, 151, 157, 164, 165, 167, 168, 191, 195, 197, 203, 205, 233, 237, 238, 266, 277, 282, 316, 333, 343, 349, 358, 362, 363, 364, 370, 371, 372, 373, 377, 382, 400
Solien de Gonzalez, 34
Sottas, 25
Spooner, 361
Stein, 27, 28, 36, 37
stratégie, 25, 66, 68, 80, 86, 113, 145, 165, 191, 224, 266, 268, 299, 300, 326, 327, 366, 367, 373, 375
Street, 357
Sugihara, 283
Surveyor-General of India, 127
Tanzim, 88, 159, 161, 162, 163, 189
Tapia, 49
Tapper N., 104, 143, 357
Tapper R., 17, 126, 143, 357
Tarrius, 49, 374
taux de change, 228, 285, 286, 287, 293, 301, 302, 306, 307, 308, 311, 312, 313, 317
Tedlock, 43
Téhéran, 87, 89, 90, 91, 92, 96, 98, 206, 210, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 229, 232, 246, 251, 261, 262, 263, 264, 275, 276, 277, 284, 288, 290, 292, 313, 316, 322, 323, 334, 340, 341, 342, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 385, 415, 419, 420
téléphone, 217, 263, 267, 269, 284, 285, 333, 334, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 416
territoire, 23, 26, 27, 45, 47, 49, 55, 62, 79, 81, 116, 124, 127, 170, 171, 175, 183, 212, 250, 261, 333, 370, 374, 426
territoire circulatoire, 374
Thesiger, 88
Thornton, 170, 171
Timurkhanov, 88, 119
Titus, 17, 66, 69, 100, 180, 183, 309
transferts de fonds, 16, 86, 100, 205, 269, 281, 282, 284, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 301, 303, 304, 306, 312, 313, 320, 321, 323, 324, 325, 331, 370, 373, 375, 379, 394
transhumance personnelle, 25
transnationalisme, 16, 23, 32, 42, 45, 46, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 63, 80, 381, 382
Trebeck, 119, 121
Tuchscherer, 283
Udovitch, 283
UNDP, 127
UNHCR, 69, 179, 210, 323
UNIDATA, 115
unité domestique, 39, 86, 315, 317
vengeance, 70, 143, 151, 241, 367, 369, 370, 373, 377, 392, 394
violence, 24, 29, 31, 34, 86, 105, 113, 157, 158, 163, 164, 327, 358, 364, 368, 370, 380, 386
voisinage, 81, 86, 113, 115, 146, 149, 151, 153, 157, 168, 170, 182, 185, 186, 190, 193, 218, 223, 229, 233, 279, 315, 364, 372, 379, 397
Vourtira, 29
Wallerstein, 39, 54
Webster University, 69
Weiers, 88
Werbner, 283
Wesh, 136, 245, 249, 300, 330
White, 339

Whitten, 80
Wolf, 54
Wolfe, 80
World Bank, 294, 296, 320, 324, 329, 330
Yazdâni, 88
Yule, 196
Zahedan, 87, 98, 212, 217, 230, 232, 245, 260, 261, 262, 263, 276, 418, 421
Zetter, 27, 28, 30, 31, 32, 37
Zolberg, 24, 28, 38, 47