

CAHIERS DES IFRE

ZOOM SUR LA PRODUCTION SCIENTIFIQUE DANS LES INSTITUTS FRANÇAIS DE RECHERCHE À L'ÉTRANGER (UMIFRE)

DÉCEMBRE 2017 | 4



RADICALISATIONS



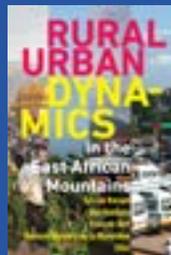
PARMI LES DERNIÈRES PUBLICATIONS DES INSTITUTS FRANÇAIS DE RECHERCHE À L'ÉTRANGER



TERRAINS MAROCAINS

Sur les traces de chercheurs d'ici et d'ailleurs
K. Mouna, C. Therrien et L. Bouasria (dirs)
CJB / La Croisée des Chemins, Rabat/Casablanca, 2017

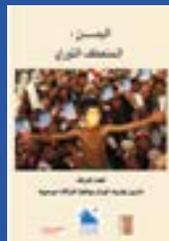
<http://www.ifre.fr/c/68695>



RURAL-URBAN DYNAMICS IN THE EAST AFRICAN MOUNTAINS

F. Bart, B. Nakileza et S. Racaud (dirs)
IFRA Nairobi/ Mkuki na Nyota, Tanzanie, 2017

<http://www.ifre.fr/c/68696>



YÉMEN, LE TOURNANT RÉVOLUTIONNAIRE

(en arabe)
L. Bonnefof, F. Mermier et M. Poirier (dirs), traduction augm.
CEFAS, Koweït, 2017

<http://www.ifre.fr/c/68697>



LA ORFEBRERÍA EN LOS ANDES EN LA ÉPOCA INCA

(siglos XV-XVI)
M-F. Guerra et P. Núñez-Regueiro (dirs)
IFEA Andes, Lima, 2017

Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines Tome 46 (1)

<http://www.ifre.fr/c/68698>



AMBIGUITÉS TURQUES

La réception des attentats de 2015 en France dans les médias et réseaux sociaux turcs
J.-F. Pérouse, I. Gilles et alii
IFEA Istanbul, 2017

Dossiers de l'IFEA n°25

<http://www.ifre.fr/c/68818>



L'ASIE DU SUD-EST 2017

Bilan, enjeux et perspectives
A. Pesses et C. Thi-Liên Tran (dirs)
IRASEC/Indes savantes, Bangkok, 2017

L'Asie du Sud-Est

<http://www.ifre.fr/c/67059>



VARIA

Umbrella Movement ; The China Factor in Hong Kong Elections
CEFC, 2017

China Perspectives, 2017 | 3

<http://www.ifre.fr/c/68699>



DES PASSÉS DÉPLACÉS

Mémoires des migrations
M. Baussant (CRFJ) et alii (dirs)
Le Seuil, Paris, 2017

Communications 2017 | 1, n°100

<http://www.ifre.fr/c/68700>



THE STUDY OF STOLEN LOVE.

IRAIVANĀR KALAVIYAL
K. Paramasivam, D. C. Buck (trad.)
Pondichéry, IFP, 2017

Regards sur l'Asie du Sud n°9

<http://www.ifre.fr/c/68701>



LA LITTÉRATURE AUX MARGES DU 'ADAB

Regards croisés sur la prose arabe classique
Iyas Hassan (dir.)
Beyrouth, IFPO/ Diacritiques, 2017

<http://www.ifre.fr/c/68702>



KENYAN AND ETHIOPIAN ATHLETICS

Towards an Alternative Scientific Approach
B. Gaudin et B. Wolde (dirs)
Addis Ababa, IRD Éditions/CFEE, 2017

<http://www.ifre.fr/c/68478>



L'ÉTAT ÉGYPTIEN EN QUÊTE DE STABILITÉ

C. Steuer (dir.)
Le Caire, CEDEJ, 2017

Égypte/Monde arabe, 3^e série, 2017 | 16

<http://www.ifre.fr/c/68704>

Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères

Direction générale de la mondialisation,
du développement et des partenariats

Centre national de la recherche scientifique

Fondation Maison des sciences de l'homme

Valorisation des IFRE

Comité éditorial

Marta Craveri (FMSH),
Alexandra Duperray (FMSH),
Marion Fanjat (FMSH),
Leonor Guy (MEAE),
Alexander Murugasu (MEAE),
Maëlle Sergheraert (MEAE)

Crédit photos

Photos et illustrations fournies par
les auteurs ou en licence CC

Conception graphique

Maquette : TALCOD
Mise en page : Nicolas de Lavergne

Cahiers des IFRE

ISSN en cours
© FMSH-IFRE-MEAE, 2017
Impression : SoBook
45 rue Rollin-59100 Roubaix
N°4 - Décembre 2017

Les IFRE

Les IFRE sont des unités mixtes placées
sous la cotutelle du ministère de l'Europe
et des Affaires étrangères et du CNRS.

Un réseau de 27 centres de recherche
français, répartis sur tous les continents,
abordant toutes les sciences humaines et
sociales, en contact avec les institutions
de recherche locales et françaises.

Les IFRE qui ont participé à ce numéro

CEDEJ, CJB, IFEA-Andes,
IFEAC, IFPO, IFRA-Nigeria

Rejoignez-nous sur

www.ifre.fr
facebook.com/ifre.shs & [@ifre_shs](https://facebook.com/ifre_shs)

ÉDITO #1

La célébration en 2017 des dix ans de coopération du Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères et du CNRS, tutelles du réseau des UMIFRE, est l'occasion de revenir sur les raisons du succès de cet instrument de diplomatie scientifique unique au monde.

Présents dans plus de trente pays répartis sur tous les continents, les UMIFRE mettent leur expertise en sciences humaines et sociales et en archéologie au service de la compréhension tant de l'Histoire ancienne que des phénomènes contemporains et des enjeux d'actualité. Grâce à leur connaissance fine des zones géographiques qu'ils couvrent, ils éclairent d'une réflexion en profondeur et sur le long terme une situation sociale, économique et politique donnée, contribuant ainsi à mieux guider la prise de décision.

Le thème choisi pour la quatrième édition des *Cahiers des IFRE* l'illustre parfaitement : la question des radicalisations, au cœur des préoccupations actuelles, a été une priorité des travaux des UMIFRE tout au long de l'année. Certains s'étaient d'ailleurs réunis en janvier 2017 à l'invitation et avec le soutien du Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères pour une journée d'études sur le sujet au Centre Marc Bloch à Berlin, alimentant ainsi la mise en réseau de leurs recherches. Les phénomènes de radicalisation ont certes des causes variées en fonction des pays et des contextes, mais ils constituent aussi un défi mondial qu'il convient d'analyser et de décortiquer afin de lui apporter une réponse coordonnée. C'est ce à quoi répondent les auteurs des articles sélectionnés pour cette édition des *Cahiers des IFRE*, en prenant le temps par exemple d'observer dans le détail le rôle de chaque acteur dans la prédication salafiste, d'étudier des exemples excentrés et atypiques de radicalisations, de décrypter les mots choisis par les chefs radicalisés pour leurs discours, de recourir à leur expertise en urbanisme pour comprendre l'impact des politiques d'aménagement du territoire sur les radicalisations.

Pour la quatrième fois, les *Cahiers des IFRE* démontrent ainsi la richesse d'avoir, grâce à des Instituts de recherche travaillant en réseau, une multiplicité de visions sur des sujets d'intérêt global. Bonne lecture.



Laurence AUER

Directrice de la Culture, de l'Enseignement,
de la Recherche et du Réseau
Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères

ÉDITO #2

L'irruption de formes d'extrémisme violent jusqu'au cœur de l'Europe a suscité de nombreuses interrogations sur les conditions et les modalités d'émergence à la fois collective et individuelle des comportements de radicalisation. Les sciences humaines et sociales sont en première ligne pour répondre à la demande sociale – mais aussi à celle des pouvoirs publics – d'une meilleure compréhension de ces phénomènes complexes et d'une réflexion sur les moyens de s'en protéger.

Le CNRS a pris, depuis bientôt trois ans, plusieurs initiatives pour contribuer à une meilleure connaissance de ces phénomènes : il a largement contribué à la rédaction du rapport de l'Alliance Athéna sur « Les recherches sur les radicalisations » (mars 2016) ; il a également mis en place un appel inédit, à la suite des attentats de Paris et Saint-Denis, intitulé « Appel attentats-recherche », lancé le 18 novembre 2015 par une lettre publique du président Fuchs. Cet appel a connu un vif succès. Près de 250 chercheurs ou enseignants-chercheurs ont déposé un projet et 66 d'entre eux ont été retenus et financés. Certaines contributions de ce numéro des *Cahiers des IFRE* en sont au moins partiellement issues.

Plusieurs réponses à cet appel ont en effet été déposées par des membres des UMIFRE d'Afrique, du Moyen-Orient et d'Asie ou d'anciens chercheurs de ces unités ; ils ont pu appuyer leur projet sur l'expérience accumulée lors de leur séjour dans ces centres français à l'étranger de l'InSHS et du Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères.

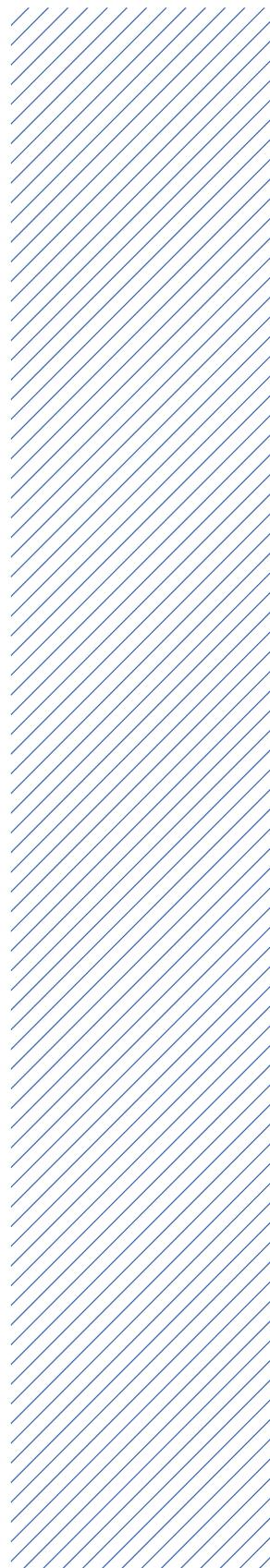
Car, au-delà des approches théorique ou généraliste, la complexité des processus de radicalisation appelle, plus que jamais, des recherches de terrain attentives à la singularité des situations et des parcours pour comprendre les mécanismes à l'œuvre qui conduisent un individu ou un groupe à l'extrémisme violent. De ce point de vue, l'existence du dispositif des UMIFRE constitue un atout irremplaçable : il permet aux chercheurs et enseignants-chercheurs de déployer sur une, deux, trois voire quatre années leur projet de recherche et d'acquérir une connaissance profonde des sociétés qu'ils côtoient, tout en bénéficiant d'un cadre institutionnel stable, qui leur permet de travailler dans des conditions satisfaisantes dans des pays parfois fragiles ou sur des questions sensibles. Le colloque franco-russo-américain organisé au CNRS en juin 2017 autour de l'« extrémisme violent » a bien mis en évidence l'avantage comparatif que peut constituer, pour la recherche française, l'existence d'un tel réseau d'unités à l'étranger.

Ce quatrième numéro des *Cahiers des IFRE*, par la variété des espaces considérés et la pluralité des approches scientifiques, démontre largement les vertus d'une longue fréquentation du terrain par des séjours pluriannuels et/ou répétés tout au long de la carrière d'un(e) chercheur(e) au sein de ces unités et ses bénéfices en termes de résultats de la recherche. C'est aussi, à l'occasion des dix ans des UMIFRE et de la collaboration entre le CNRS et le MEAE, une très belle illustration des mérites d'un dispositif scientifique hors normes.



François-Joseph RUGGIU

Directeur de l'Institut des sciences humaines et sociales
Centre national de la recherche scientifique



SOMMAIRE

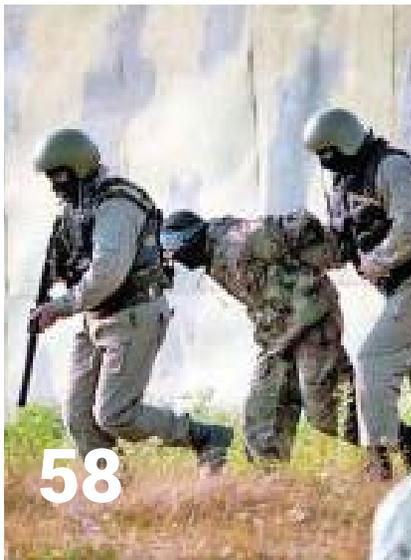
- 6** Les chercheurs face au phénomène de la radicalisation islamique
- 8** Des UMIFRE au chevet d'un débat de société
- 17** Les prétentions hégémoniques du wahhabisme



- 32** Les femmes égyptiennes dans la prédication salafiste

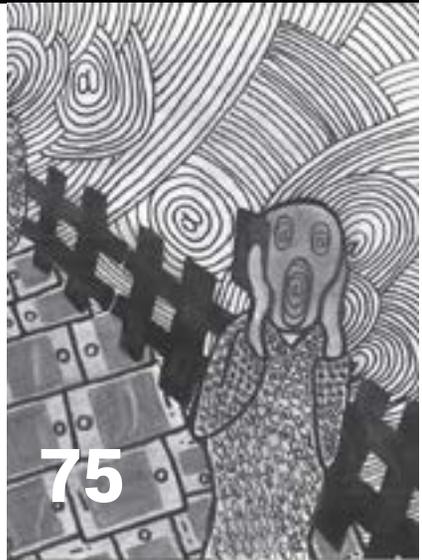
- 40** Les mots de Boko Haram. Décryptages de discours de Mohammed Yusuf et d'Abubakar Shekau

- 58** La poursuite de la réislamisation en Asie Centrale : entre un islam national modéré et le choix radical globalisé



- 66** Radicalisation(s) liée(s) à l'islam. Les cas du Mouvement Mondial Mourabitouns et des Chiapas

- 75** Internet security facing Jihadist propaganda in Europe: the last challenge for society



LES CHercheurs FACE AU PHÉNOMÈNE DE LA RADICALISATION ISLAMIQUE

Saoud El Mawla
Professeur et chercheur
Institut Doha pour les Hautes Etudes en
sciences humaines et sociales

6-7

Par radicalisation on désigne « le processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel »¹.

La radicalisation discutée dans ce numéro, le sera dans le contexte du radicalisme islamique. Cependant, les principes généraux pourraient certainement s'appliquer à d'autres formes de radicalisme. Ainsi, les termes « radical » et « radicalisation » doivent être compris dans l'ensemble de ce dossier comme impliquant un « radical islamique » et une « radicalisation islamique ».

Lorsque des salafistes jihadistes (radicaux) s'identifient avec l'Islam, ils se présentent comme les représentants de la « mémoire collective de la communauté » face à d'autres acteurs sociaux qu'ils accusent de monopoliser l'espace politique, alors qu'ils se voient comme l'unique « parti légitime » pouvant assumer cette mission et par conséquent, le seul capable de représenter la mémoire collective.

Outre les éléments psychologiques non abordés dans ce dossier, les causes sociales de la radicalisation concernent principalement l'isolement social et politique, en particulier des jeunes. L'isolement, les crises d'identité culturelle et la difficulté à intégrer les

normes occidentales et la culture peuvent rendre la nature universaliste du Jihadisme attrayante. Les mosquées, les universités et les prisons sont autant de lieux de reproduction pour la radicalisation. Olivier Roy soutient que la radicalisation est une réponse aux phénomènes principalement culturels,

arguant qu'il est préférable de penser à une « islamisation du radicalisme » plutôt qu'à une « radicalisation de l'islam ». La radicalisation a également des causes politiques liées aux sentiments de marginalisation individuelle et d'isolement ainsi qu'à l'isolement communautaire. Les médias peuvent exacerber ces sentiments qui donnent l'impression que les musulmans sont victimes de l'Occident. Autrement dit, la radicalisation est principalement un phénomène sociopolitique qui se produit en réponse aux déclencheurs sociopolitiques. Les sentiments d'isolement peuvent amener les individus à chercher des changements et, dans certains cas, à rejoindre des groupes radicaux.

L'internationalisation des sciences humaines et sociales devient une des priorités qui doit permettre aux chercheurs d'effectuer des mobilités de longue durée dans des contextes de travail très divers, au plus près des terrains de recherche. Ce numéro propose une multitude de travaux réalisés par des experts mais tend



¹ Voir: Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2014, p. 7 ; Randy Borum, « Radicalization into Violent Extremism I : A Review of Definitions and Applications of Social Science Theories », *Journal of Strategic Security*, 2011, 4, vol. 4, pp. 7-36; Alex Wilner et Claire-Jehanne Dubouloz, « Homegrown terrorism and transformative learning : an interdisciplinary approach to understanding radicalization », *Global Change, Peace and Security*, 2010, vol. 22., 1, pp. 33-51.

surtout à privilégier le croisement entre la perception des acteurs de la société civile d'un problème quasi invisible mais dont on parle beaucoup, et l'analyse des experts.

Myriam Catusse questionne dans son article (Des UMIFRE au chevet d'un débat de société) l'autonomie de la recherche et les modes d'articulation avec les demandes du monde social qui sont en jeu. L'accent est mis sur les difficultés de nos professions à faire valoir leur utilité au regard des grands enjeux de société et leur fragilisation dans l'approche fonctionnaliste des savoirs. Cet article se propose d'en pointer certaines. Il invite à discuter l'apport de travaux, savoirs accumulés, outils d'analyse, données empiriques à (re)valoriser, et à repérer les pépinières de nouvelles recherches qui se dessinent au sein d'UMIFRE menant ou partageant des programmes au Proche-Orient et au Maghreb.

Ce numéro comprend également une étude tirée de l'ouvrage de **Sabrina Mervin** et **Nabil Mouline**, *Islams politiques. Courants, doctrines et idéologies*. Fruit de travaux individuels et d'une réflexion collective, cet ouvrage présente ces courants de l'islam dont on parle dans les médias ou dans les discours politiques. Partant des idées reçues ou trop simples ainsi véhiculées, le livre retrace l'histoire contemporaine de ces courants, fournissant des portraits d'acteurs et des extraits de textes choisis, afin d'en exposer les doctrines et les idéologies. Nous retenons l'article de **Nabil Mouline** qui expose les prétentions hégémoniques du wahhabisme.

Les thématiques traitant du genre au sein des mouvements salafistes dans le monde arabe ne semblent pas avoir intéressé beaucoup de chercheurs en sciences sociales. **Naïma Bouras** nous propose une lecture de la situation et du rôle des femmes égyptiennes dans les mouvements salafistes, au sein desquelles elles semblaient très engagées, tant au niveau du prêche, que plus tard dans leur politisation dans la prédication salafiste.

Élodie Apard propose un décryptage des mots de Boko Haram à partir des discours de Mohammed Yusuf et d'Aboubakar Shekau, deux principaux concepteurs et promoteurs du discours politico-religieux qui a façonné l'idéologie du mouvement. Les prêches et les messages de ces leaders constituent un vaste corpus offrant des outils précieux et permettant d'éclairer les dynamiques du mouvement, ainsi que des éléments de contextualisation essentiels pour la compréhension des phénomènes en présence.

Catherine Poujol dans « La poursuite de la réislamisation en Asie Centrale : entre un islam national modéré et le choix radical globalisé », étudie les processus d'adhésion religieuse, assez inquiétant, qui ont actuellement en cours en Asie Centrale. Bien que la région ne semble pas très touchée par le terrorisme et

que la situation reste relativement calme et stable, le risque d'instabilité futur est important, en raison du nombre de ressortissants de la région partis combattre en Iraq et en Syrie. L'article s'interroge sur les activités qui pourront être élaborées à destination de la jeunesse, population la plus vulnérable au radicalisme religieux. Cela amène à réfléchir à la question du rapport entre islam dit modéré, islam fondamentaliste et jihadisme en Asie Centrale, autrement dit, ce que recouvre le terme internationalement utilisé de « radicalisation » qui conduit à l'amalgame entre croyants pratiquants et radicalisés.

Dans leur étude sur la/les Radicalisation(s) liée(s) à l'islam, **Sylvie Taussig** et **Karim Ifrak** étudient surtout et comparent les cas du Mouvement Mondial Mourabitoun et des Chiapas, un État du sud du Mexique marqué par un épisode fort et assez long de radicalité politique. La conversion d'un certain nombre de Mexicains des Chiapas illustre le cas fort intéressant d'une communauté radicalisée politiquement puis convertie à l'islam, et qui plus est, un islam radical. Mais cette conjugaison explosive de la radicalité politique et de la radicalité religieuse n'a pas basculé dans la violence comme l'avaient prédit plusieurs chercheurs.

Enfin, dans son article « Internet security facing Jihadist propaganda in Europe : the last challenge for society ? », **Noemi M. Rocca** nous présente une discussion sur l'importance d'internet dans la radicalisation des individus. Elle aborde son rôle dans la radicalisation des groupes et la manière dont il influence ces derniers. Dans cette communication, les interactions sociales, en ligne comme hors ligne, apparaissent comme le point essentiel du processus de radicalisation.

Ce numéro que nous présentons aux lecteurs est basé sur l'idée que le travail du chercheur est de comprendre le rôle des acteurs sociaux, la façon dont se construit une logique d'action et la manière dont elle s'intègre dans le tissu social. Pour cela, le chercheur mobilise un certain nombre de notions, dont celle de radicalisation. Cette notion, relativement nouvelle, s'est imposée après les attentats du 11 septembre 2001 dans les discours politiques et médiatiques, en lien notamment avec des problématiques sécuritaires. Les chercheurs en sciences sociales tentent de lui donner une signification anthropo-sociologique. Ils la préfèrent au terme générique de terrorisme qui désigne l'ensemble de ces phénomènes, en pointant leur signification politique et sociale, sans mettre l'accent sur l'acteur social, ses motivations et les processus sociaux qui mènent à la violence. La notion de radicalisation déplace l'analyse vers la subjectivité de l'individu et les interactions entre le groupe et l'individu.

DES UMIFRE AU CHEVET D'UN DÉBAT DE SOCIÉTÉ

Myriam Catusse
CNRS (IREMAM, UMR 7310)
Directrice du département des études
contemporaines de l'Ifpo 2013-2017

Texte inédit

analyse localisée du politique
engagement politique
IFRE
radicalisation
sciences sociales
violence

8–16

Cet article revient sur certains des débats qui ont animé la journée d'étude organisée autour des radicalismes en janvier 2017 au Centre Marc Bloch à Berlin à l'initiative de la Direction générale de la mondialisation, de la culture, de l'enseignement et du développement international du MEAE. Il invite à discuter notamment de l'apport de savoirs accumulés, outils d'analyse et données originales produites au sein d'UMIFRE au Proche-Orient et au Maghreb : l'Ifpo au Proche-Orient, le CEDEJ en Egypte, l'IRMC en Tunisie, le CJB au Maroc ou le CEFAS dans le Golfe. Si le terme de « radicalisation » est chargé d'histoire, de projections et d'usages variés qui interpellent – en tant que tels – les sciences sociales, il s'agit ici d'avantage de montrer comment des recherches ancrées dans des terrains, pluridisciplinaires et soucieuses des situations, des processus et dispositions – sociales, générationnelles, idéologiques –, offrent des cadres féconds et kaléidoscopiques pour comprendre des logiques d'engagement politique usant de la violence.

Le sociolinguiste Ph. Blanchet fait de l'adjectif « radical » et de ses dérivés « radicalisme » et « radicalité » mais aussi « radicalisation », des « mots piégés de la politique » par excellence, dont il nous invite à déjouer les chausse-trappes¹. Dans les contrechamps des guerres d'Irak et de Syrie, des attentats perpétrés en Europe au nom d'Al-Qaida puis de Daech, ou des départs de jeunes européens vers les champs de bataille du Proche-Orient, les occurrences toute contemporaines de leur répertoire linguistique en France, recèlent d'ambiguïtés, de non-dits et de raccourcis. Tout comme pu l'être à d'autres moments « fanatisme » pour reprendre le bel essai du philosophe A. Toscano², son emploi récent concerne les adversaires et pourfendeurs de l'ordre civique et démocratique³. Rappelons que ces derniers ont pu prendre plusieurs visages : en France, le glissement de sens entre « radicalisme » – une injonction au retour aux fondamentaux, à la démocratie « originelle » – et « radicalité » – une position extrême – date des luttes de la monarchie de juillet⁴. Ces acceptions ont d'ailleurs pu s'inscrire, plus tard, dans différentes doctrines d'État, comme le rappelle B. Laumond, auteur d'une belle thèse, accueillie par le Centre Marc Bloch,

¹ Blanchet Ph., *Les mots piégés de la politique*, Paris, Textuel, 2017.

² Toscano A., *Le fanatisme : mode d'emploi*, Paris, La fabrique édition, trad. Française, 2011.

³ Al-Matary S., "Radical, e", https://selp.eu/lexique/radical-e/#_ftn13, 2016, consulté le 27/09/2017.

⁴ Baal G., *Histoire du radicalisme*, Paris, La Découverte, 1994.

sur les politiques françaises et allemandes à l'égard des « droites radicales »⁵.

Si la recherche, appelée aujourd'hui à éclairer les processus de violence politique et des « nouveaux paradigmes du radicalisme »⁶, s'emploie à appeler au comparatisme et à l'historicisation de ces notions piégées, comme des réalités foncièrement complexes et pluri-factorielles, qu'elles entendent décrire (les « radicalisations » au pluriel)⁷, reste que depuis le tournant des années 2000 et le traumatisme du 11 septembre, la problématique se décline avant tout, dans une sorte de métonymie, autour des interactions entre Islam et violences politiques. Radicalisme se conjugue, souvent sans sous-titre, avec « salafisme » ou « jihadisme », néologismes indigénisés en quelque sorte, sans traductions en arabe. Ainsi, quand bien même rappelle-t-on qu'il est d'autres radicalismes politiques ou religieux, l'antagonisme proposé aujourd'hui par exemple par l'opposition des thèses en France de O. Roy et K. Kepel, au sujet du développement d'un « jihadisme » français (islamisation de la radicalité⁸ vs radicalisation de l'islamité⁹), pourrait saturer l'espace de la réflexion : non seulement sur le caractère opératoire de la notion de « radicalisation » et de ses corollaires (la « déradicalisation ») pour décrire ce qu'il se passe, sur les logiques plurielles du passage à l'acte et explication de la violence politique¹⁰ mais encore sur les espaces de la comparaison (un temps « désorientée », la réflexion s'est rapidement « réorientalisée », en quête d'une explication intrinsèque à l'islam par exemple ou à des paradigmes propres aux dynamiques des sociétés du Maghreb et du Proche-Orient et leurs « débordements » en Europe, si l'on forçait le trait).



© La Revue du crieur, n°3

UN REGARD DE RENARD

La journée d'étude organisée autour des radicalismes en janvier 2017 au Centre Marc Bloch à Berlin à l'initiative de la Direction générale de la mondialisation, de la culture, de l'enseignement et du développement international du ministère de l'Europe et des affaires internationales, a contribué, s'il en était besoin, à montrer le contraire. Le champ de la « radicologie » (si l'on ose ce mauvais néologisme : certains revendiquent même, aux marges des sciences sociales, une expertise en « jihadologie »¹¹) demeure embryonnaire et impropre au développement d'une discipline scientifique propre – un mode de connaissance systématisé et spécialisé. Il peut être le théâtre d'âpres querelles scientifiques entre politistes, sociologues ou historiens, comme le décrit L. Dakhli, historienne au Centre Marc Bloch¹². Et il nourrit, s'il en était besoin, des réorientations et un renouvellement de nos dispositifs de travail (par exemple avec la création en France de postes d'enseignants-chercheurs sur « l'islamologie et la radicalisation » en 2016 (soit dit en passant, établissant, par l'intitulé même du programme, un lien à expliciter entre islam et radicalité), ou l'appel à proposition « attentats-recherche » du CNRS en 2015). S'il a contribué à ouvrir de nouveaux chantiers de recherches en France ou plus souvent à les réinterroger (par exemple sur les violences et les pratiques religieuses dans les prisons françaises¹³ ou sur les processus de conversion¹⁴), il génère aussi des frustrations réciproques exposées par L. Bonnefoy, dont les travaux au CEFAS au Yémen, puis à l'Ifpo dans les Territoires palestiniens et désormais au CERJ, s'attachent à comprendre l'histoire et les ressorts contemporains du « salafisme » dans la péninsule arabe¹⁵. Les entre-

⁵ Laumond B., « Répondre à la droite radicale : regards croisés entre la France et l'Allemagne », *Cahiers de la Justice et de la Sécurité*, n°30, mars, 2015, pp. 43-51.

⁶ Khoskhokavar F., 2016, « nouveaux paradigmes de radicalisation en prison », http://www.justice.gouv.fr/art_pix/Travaux_et_doc_83_Fait_religieux_en_prison_opt.pdf.

⁷ Semelin J., Ollitraut S., Arc S., « Comprendre la radicalisation », *Le Journal du CNRS*, Paris, pp. 16-18.

⁸ Roy O., 2016, *Le Jihad et la mort*, Paris, Le Seuil, coll. « Débats », 2016.

⁹ Kepel G., *Terreur dans l'Hexagone : Genèse du jihad français*, avec Antoine Jardin, Paris, Gallimard, 2015.

¹⁰ La Valle N., Lavergne C., Lenormand M., Tangy L., « Penser la violence politique, de l'Argentine à l'Europe. Entretien croisé avec Fanny Bugnon, Isabelle Lacroix et Isabelle Sommier », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], #14 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2017, consulté le 28 septembre 2017. URL : <http://traces.revues.org/6004> ; DOI : 10.4000/traces.6004.

¹¹ Caillet R., « les mots du jihadisme », *Libération*, 29 novembre 2016.

¹² Dakhli L., « L'islamologie est un sport de combat », *La revue du crieur*, Paris, La Découverte, 2016.

¹³ Khoskhokavar F., *Prisons en France. Violence, radicalisation, déshumanisation... Quand surveillants et détenus parlent*, Paris, Editions Robert Laffont, 2016, *Quand Al Qaïda parle. Témoignages derrière les barreaux*, Paris, Grasset ; 2006, (avec James A. Beckford et Danièle Joly), *Muslims in Prison. Challenge and Change in Britain and France*, Palgrave Macmillan Publisher, 2005, *L'islam dans les prisons*, Paris, Editions Balland. 2004.

¹⁴ Lepape L., *Une autre foi. Itinéraires de conversion en France : juifs, chrétiens, musulmans*, Aix en Provence, IREMAM/Presses universitaires de Provence, 2015.

¹⁵ Bonnefoy L., « Des islamologues contre l'organisation de l'État islamique. Les limites de l'enrôlement des chercheurs », *Orient XXI*, 2 mai 2016, [en ligne], <http://orientxxi.info/magazine/des-islamologues-contre-l-organisation-de-l-etat-islamique,1315,1315>, consulté le 01/01/2017.

prises sociologiques ou historiques de compréhension de la violence font, de fait, l'objet d'attaques régulières¹⁶ : d'une part, lorsqu'on leur reproche de se cantonner à leur domaine de compétence (établir des diagnostics, à partir de méthodes des sciences sociales) sans proposer d'ingénierie pour résoudre les problèmes sociaux ; d'autre part, lorsqu'on considère coupable socialement et politiquement, la question de « l'autonomie par rapport aux valeurs » de la démarche scientifique¹⁷.

C'est bien le questionnement sur l'autonomie de la recherche et sur ses modes d'articulation avec les demandes du monde social qui est en jeu. La dépréciation actuelle des sciences sociales en général, et de leur capacité à expliquer de façon simplificatrice les origines ou les formes de ces violences en particulier, voir du danger qu'elles insuffleraient¹⁸, peut en effet manifester des difficultés de nos professions à faire valoir leur utilité au regard des grands enjeux de société et de leur fragilisation dans l'approche fonctionnaliste des savoirs¹⁹. Pourtant, des travaux menés sur les terrains européens ou proche-orientaux, dans des disciplines qui ne se cantonnent pas aux frontières de « l'islamologie » bien au contraire, apportent un socle de savoirs diversifiés, construits à partir de protocoles explicités, à mobiliser pour mieux comprendre certaines des facettes complexes de ces violences politiques. Ils doivent par-là contribuer à reformuler ces questionnements, et apporter des éléments d'intelligibilité à un débat caractérisé par son lot d'incompréhensions, de préjugés, ou d'explications mono-causales.

Cet article se propose d'en pointer certaines. Il invite à discuter l'apport de travaux, savoirs accumulés, outils d'analyse, données empiriques à (re)valoriser²⁰, et à repérer les pépinières de nouvelles recherches qui se dessinent au sein d'UMIFRE menant ou partageant des programmes au Proche-Orient et au Maghreb : l'Ifpo au Proche-Orient, le CEDEJ en Égypte, l'IRMC en Tunisie, le CJB au Maroc ou le CEFAS dans le Golfe. Bien évidemment, ces travaux ne peuvent – et ne doivent – se

substituer aux recherches en Europe sur les « radicalismes » politiques ou religieux qui s'y jouent, sous peine d'un culturalisme grossier. Mais, en favorisant les enquêtes de terrain, l'exploration d'archives, l'attention à la circulation des questionnements dans différentes arènes, et notamment celles des débats au Proche-Orient et au Maghreb, ils invitent à une comparaison critique et raisonnée des savoirs et des mots « d'ici et là-bas », pour reprendre l'invitation de l'anthropologue C. Geertz, dans un débat inondé de recours aux références, de traductions ou de projections. Face à ces problèmes complexes, ils apportent, par leurs angles de questionnements très rarement construits autour de la radicalisation en tant que telle, une compréhension « de renards » plutôt que de « hérissons », kaléidoscopique plutôt que mono-causale, pour reprendre les termes du fameux essai d'I. Berlin : « Mieux vaut sûrement ne pas prétendre calculer l'incalculable, ne pas prétendre qu'il y a un point archimédien en dehors du monde à partir duquel tout est mesurable et modifiable ; mieux vaut employer dans chaque contexte les méthodes qui lui semble convenir le mieux, celle qui donnent (pragmatiquement) les meilleurs résultats ; résister aux tentations de Procruste »²¹.

ISLAMISMES

Un débat publié par la revue *Esprit* à la veille des attentats aux États-Unis en 2001 a pu poser les jalons d'une première génération de travaux. A. Roussillon y discutait avec F. Burgat, G. Kepel et O. Roy de « l'islamisme »²². Les trois premiers avaient été doctorants ou chercheurs au CEDEJ en Égypte, observant notamment, après la révolution iranienne de 1979 et l'expression « d'islams politiques », les dynamiques entourant l'histoire, les mobilisations et productions doctrinales locales et souvent clandestines des Frères musulmans. Les deux premiers, au moment où sort ce numéro, dirigeaient respectivement le CJB au Maroc et le CEFAS au Yémen ; le troisième la chaire Moyen-Orient-Méditerranée à Science po Paris. O. Roy quant à lui s'intéressait aux relations entre islam et politique à partir de ses premiers travaux en Afghanistan et en Iran, pour ensuite avec G. Kepel déplacer ses réflexions vers l'Islam en Europe. Prenant distance avec l'hypothèse de « cycles de l'islamisme » bornés par des déclin ou des renouveaux de « l'islam radical »²³ (le « post-islamisme » ou le

¹⁶ Lahire B., *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue « culture de l'excuse »*, Paris, La Découverte, 2016.

¹⁷ Beitone A., Martin Baillon A., « La neutralité axiologique dans les sciences sociales, Une exigence incontournable et incomprise », *Revue du MAUSS permanente*, 18 décembre 2016, [en ligne] <http://www.journaldumauss.net/?La-neutralite-axiologique-dans-les-1340>, consultée le 03/10/2017.

¹⁸ Bronner G., Gehin E., *Le Danger sociologique*, Paris, PUF, 2017.

¹⁹ Hanafi S., Arvanitis R., *Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise*, New-York, Routledge, 2015.

²⁰ Sur ce socle de connaissance et le rôle qu'y tiennent les UMIFRE : Alliance Athéna, 2016, *Recherches sur les radicalisations, les formes de violence qui en résultent et la manière dont les sociétés les préviennent et s'en protègent. État des lieux, propositions, action*, Paris, la documentation française, [en ligne] <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/164000158.pdf>, consulté le 02/10/2017.

²¹ Berlin I., *The Hedgehog and the Fox : An Essay on Tolstoy's View of History*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1953, [en ligne] https://archive.org/stream/TheHedgehogAndTheFox-IsaiahBerlin/hedgehog-berlin_djvu.txt, consulté le 02/20/2017.

²² « A la recherche du monde musulman », *Esprit*, août 2001.

²³ L'expression est notamment utilisée en France par B. Etienne dans *L'Islam radical*, Paris, Hachette, 1987.

« néo-fondamentalisme » pour reprendre les catégories d'alors), A. Roussillon rappelait qu'elle est « infalsifiable au sens où K. Popper parlait du marxisme : la force de conviction de modèles appliqués tous azimuts, d'un bout à l'autre d'un supposé « monde musulman » a pour contrepartie le caractère mécanique de son application et la superficialité des analyses, dans le contexte de sociétés qui ne sauraient être réduites à la dimension religieuse de leur être-au monde »²⁴. Aussi invitait-il à prendre au sérieux la façon dont les représentations contrastées de l'islam, et les « parler (politiques) musulmans » au sens où l'entend F. Burgat²⁵, non seulement étaient le produit d'histoires et de configurations sociales qu'il nous appartient de découvrir et de comprendre mais peuvent contribuer à construire elles-mêmes les réalités qu'elles prétendent décrire. S'y comprennent, de façons non exclusives, leurs formes violentes, « radicales ». De fait, plusieurs travaux méritent qu'on s'y replonge, qui rendent compte de la densité – mais aussi et surtout d'hypothèses formulées à partir d'enquêtes empiriques – des recherches menées, grâce au soutien des UMIFRE (ou leurs ancêtres, le CERMOC à Beyrouth et Amman, l'IFEAD à Damas, le CFEY à Sanaa) ou en leur sein, au plus près de terrain.

LA QUESTION DU LOCAL : STRATÉGIE DE RECHERCHE ET HYPOTHÈSE DE TRAVAIL

La problématique du « local » s'y exprime à la fois comme stratégie de recherche (importance accordée au terrain, à la langue, aux textes dans leurs contextes, aux configurations sociales) mais aussi comme hypothèse de travail : loin d'analyses surplombantes considérant les objets étudiés comme des exemples, des lieux de validation de thèses générales, au contraire l'essentiel de ces travaux montrent le caractère explicatif des appartenances locales, des relations de pouvoir dans leurs espaces propres et leurs histoires. La thèse de B. Rougier (qui plus tard prendra la direction du CEDEJ), l'une des premières en France, sinon la première, sur le jihadisme, présente une étude fine et inédite de l'ancrage, dans le

huit clos des camps de palestiniens au Liban dans les années 1990, d'un militantisme se revendiquant d'un « jihadisme » guerrier. Certes né en Afghanistan et mondialisé, le conflit qu'il exprime s'avère profondément encastré dans l'histoire et la géographie politique de la question palestinienne au Liban : « combattants sans territoires, les militants salafistes palestiniens se sont investis dans la défense imaginaire des frontières de l'identité, en s'autoproclamant protecteurs et gardiens de la cause de l'islam sunnite partout dans le monde »²⁶. Cette perspective proposant de regarder au plus près, « au quotidien », et dans ce qu'ils peuvent avoir d'autonomes, des formes d'engagement qui trouvent ailleurs des matrices pour agir ici (des « modèles de comportements détachés de leurs contextes locaux et recyclables dans d'autres lieux et pour d'autres situations »²⁷) se révèle féconde. G. Kepel puis P. Haenni, auteurs de deux ouvrages de référence sur la prédication islamiste des Frères musulmans et de la *Gamaa*

islamiyya, accueillis et soutenus par le CEDEJ dans les années 1980 pour le premier et 1990-2000 pour le second, soulignent eux aussi l'importance d'une approche située et localisée : la matrice égyptienne pour ce qui est du travail de G. Kepel²⁸ et la prévalence de l'ordre local – celui du « quartier » ville d'Imbaba – dans la recherche de P. Haenni²⁹. C'est cette même perspective, valorisant l'enquête *in situ*, le travail sur archives et la production de données empiriques sur des terrains très peu explorés, qu'adopte L. Bonnefoy, soutenu par le CEFAS quelques années plus tard au sujet du Salafisme yéménite³⁰. Ses recherches sur plusieurs années, notamment dans la faculté de Lab'ous, dans le Sud du pays, s'intéresse entre autres au développement d'une « sous-culture » salafite (sous-culture au sens anglo-saxon de *subculture*, qui désigne des formes plus ou moins avant-gardistes d'expression de valeurs et de pratiques propres à un groupe social) qui n'est, d'une part, pas le fait de l'importation



²⁴ Roussillon A., « Les islamologues dans l'impasse », *Esprit*, août 2001, p. 97.

²⁵ Burgat F., « Les mobilisations politiques à référent islamique », in Picard E. (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, pp. 79-99.

²⁶ Rougier B., *Le Jihad au quotidien*, Paris, PUF, 2004, p. 19.

²⁷ Idem, p. 243.

²⁸ Kepel G., *Le prophète et le pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984.

²⁹ Haenni P., *L'Ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris-Le Caire, Karthala/CEDEJ, 2005.

³⁰ Bonnefoy L., *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, C. Hurst & co, 2011.



Imbaba, Le Caire

directe ou sans filtres de doctrines élaborées ailleurs (en revanche, il peut exprimer la volonté d'adhérer à une « manière de vivre saoudienne », associée à une promesse de prospérité) et qui d'autre part, s'inscrit – dans ce contexte précis – dans une attitude volontairement distante vis-à-vis de la politique.

Cette approche localisée du politique a été influencée dans les couloirs de ces UMIFRE par trois raisons au moins. D'abord, l'importance des études sur l'urbain qu'elles ont pu accueillir (avec le développement d'Observatoires urbains³¹ dans les années 1990) a favorisé la discussion avec les géographes et permis de réfléchir aux effets de lieux³² ; ensuite, nos disciplines elles-mêmes, telles qu'elles se développent dans l'espace francophone de la recherche, nous ont poussé ces dernières décennies à des analyses localisées du politique, à une attention à l'histoire au ras du sol, etc. ; enfin, le recours à des protocoles d'enquêtes classiques et rigoureux, notamment par une jeune génération de chercheurs qui doivent défendre leur travail dans un monde de la recherche et de l'enseignement fortement sélectif, a accentué encore la construction raisonnée d'espaces d'investigation.

Ces travaux montrent comment les politiques d'aménagement du territoire ont contribué à ghettoïser, à ségréger et fragmenter l'espace urbain, à priver de droits des pans entiers de la population. Ils apportent des réponses nuancées et parfois contradictoires aux thèses de banlieues indociles et inciviques. La misère sociale et économique est-elle violentogène ou islamistogène ? Quelles sont les cartographies économiques et sociales de ces mobilisations, les dynamiques de déclassements

et de mobilités qui peuvent les sous-tendre, les inégalités qu'elles consacrent ? Les travaux sur la politique des bidonvilles au Maroc³³ ou des quartiers paupérisés en Tunisie³⁴ ou encore sur les territoires de la révolte en Syrie³⁵ apportent plusieurs ordres d'analyse ; parfois discordantes. Des enquêtes mettent l'accent sur ce que B. Rougier qualifie de « jihadisme de classe »³⁶, c'est-à-dire par exemple en Syrie la combinaison de lignes de fractures identitaires et politiques avec des formes de clivages socioéconomiques, démontrant que les lignes de front sont, sur plusieurs terrains, également des lignes de partage des richesses³⁷. D'autres, en changeant de focale et en s'intéressant aux logiques de l'échange, portant notamment sur les ressorts du clientélisme, réfutent l'idée du faible degré de politisation de ces sociétés et du caractère nécessairement fiévreux des mobilisations « *bread and butter* », de la violence émotionnelle de l'expression politique des déshérités pour ainsi dire. Que ce soit au Caire³⁸ ou à Casablanca³⁹, par exemple, l'engagement protestataire islamiste (pas nécessairement violent), s'explique moins à cause de la faim ou de situation de misère objectives, mais plutôt « au nom de

³³ Zaki L., *Pratiques politiques au bidonville, Casablanca (2000-2005)*, Paris, Science po, Thèse de science politique, 2005.

³⁴ Lamoum O., Ben Zina M., Ben Amor R., Melliti I., Moussa H., *Les Jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen : une enquête sociologique*, Tunis, International Alert, Éditions Arabesques, 2015.

³⁵ Boissière T., David J. C., « Prologue », *Alep et ses territoires*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo, p. 11-25 ; Balanche F., *Géographie de la révolte syrienne, Outre Terre*, n° 27, septembre, 2011.

³⁶ Rougier B., « Le Djihadisme est devenu un instrument de revanche sociale », *Le Monde*, 15/12/2016.

³⁷ Cette hypothèse de l'alignement partisan sur des facteurs socio-économique est également discutée dans l'ouvrage produit par une équipe du CEDEJ : Rougier B., Lacroix S. (dir.), *L'Égypte en révolutions*, Paris, PUF, 2015.

³⁸ Vannetzel M., *op. cit.*

³⁹ Zaki L., *op. cit.*

³¹ Verdeil E., « L'observatoire urbain de Beyrouth, un outil scientifique en question : petit exercice d'égo-histoire », *Rumor*, 27 septembre 2015, [en ligne] <http://rumor.hypotheses.org/3777>, consulté le 02/10/2017.

³² Pour une vision large de ces apports récents, voir : Bennafla K. (dir.), *Pouvoirs et acteurs dans les villes du Maghreb et du Moyen-Orient*, Paris, Karthala, 2015, Stadnicki R. (dir.), *Villes arabes, cités rebelles*, Paris, Éditions du Cygne, 2015.

normes qui n'ont pas été respectées, de droits et d'obligations pour lesquels les engagements tacites n'ont pas été tenus »⁴⁰.

L'enquête de longue haleine, sur des terrains circonscrits, permet en tout état de cause, dans le concert de questionnement qui entoure aujourd'hui l'engagement violent, de mettre en lumière l'ancrage de ces mobilisations dans des sociabilités multiples qui ne se réduisent pas au lien à la religion pour s'intéresser d'avantage aux articulations locales de formes de dissidences et de loyalisme, de résistances civiles et de politisation de territoires, ou encore aux effets de relations intergénérationnelles.

Des travaux permettent aussi de nuancer l'analyse générationnelle : si la radicalité (la volonté de rupture avec des normes instituées) est associée à la « jeunesse »⁴¹, et fait ainsi l'objet d'enquêtes ciblées par exemple en France dans le cadre de l'appel « recherche-attentats »⁴², des recherches menées avec le soutien de ces UMIFRE, dans des contextes localisés, au Maghreb et au Proche-Orient, déconstruisent des clichés (*une* jeunesse décrite tour à tour comme frustrée, endoctrinée et « terroriste » ou au contraire avant-gardiste et « révolutionnaire »)⁴³ pour mettre en lumière non seulement la diversité relative de la condition de « jeune » (qui se croise avec d'autres formes de déterminisme, de genre, de classe, de nationalité, d'identifications ethniques, etc.)⁴⁴ mais encore la façon dont les politiques de la jeunesse s'inscrivent et produisent des dispositifs de gouvernement, de contrôle et de sécurisation des espaces et des sociétés⁴⁵.

PENSER LES RÉPLIQUES DE LA VIOLENCE POLITIQUE

A l'IRMC et au CJB notamment, une autre facette de la problématique a en effet été également explorée : celle des effets de répliques des violences politiques. Là-encore, l'ambition théorique de désenclaver la

recherche est manifeste : non pas en faisant de ces terrains des lieux d'exercice de théories construites ailleurs, mais en s'efforçant au contraire de déjouer les pièges du (néo)orientalisme pour faire entrer les trajectoires politiques des sociétés observées dans une arène comparatiste des sciences sociales. Compte tenu des conditions présidant au recrutement des chercheurs dans les mondes académiques européens, proche-orientaux ou maghrébins, où les normes et questions de la discipline préside, ceci est particulièrement éloquent du point de vue de la production de jeunes et nouvelles recherches : elles conjuguent fidélité au terrain et construction de comparables complexes qui ne se réduisent pas à mesurer un écart à une norme ou une aune élaborée ailleurs, prenant en compte des catégories vernaculaires tout en veillant aux montées en généralité. Ainsi, plusieurs travaux produits au cours des deux dernières décennies se sont emparés de la problématique de l'autoritarisme, et de ses effets sur les rapports au politique.

Sous la direction, ou dans le creuset des travaux menés en Tunisie par le politiste M. Camau⁴⁶, premier directeur de l'IRMC, ou encore de travaux sur la place et les pratiques du Droit⁴⁷, la recherche en sociologie politique s'est engagée sur les terrains de l'autoritarisme, entendu dans sa double acception : celles de l'envers de la crise d'autorité et de l'hégémonie au sens gramscien du terme, centrée sur les institutions et les arrangements qui les fondent ; et celle des débordements de l'exercice de l'autorité, quelle qu'elle soit. Outre de beaux ouvrages de référence sur les ressorts du despotisme⁴⁸, plusieurs thèses soutenues par des UMIFRE, sous formes d'aides à la mobilité internationale, de bourse de courte durée, d'accueil scientifique, ou d'accueil dans les cours de langue, ont exploré les logiques de l'action collective en contexte autoritaire. Que ce soit au sujet des mouvements des droits de l'homme, islamistes et féministes au Maroc⁴⁹, des mobilisations dans la région minière de Gafsa⁵⁰, des oulémas sunnites syriens après la répression des Frères

⁴⁰ Fassin D., « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°6, 2009, pp. 1242-1243.

⁴¹ Fize M., *Radicalisation de la jeunesse. La montée des extrêmes*, Paris, Eyrolles, 2016.

⁴² Galland O., Muxell A., *Les jeunes et la radicalité*, 2017 [en ligne] <http://www.gemass.fr/les-jeunes-et-la-radicalite>, consulté le 06/10/2017.

⁴³ Bennani Chraïbi M., Farag I. (dir.), *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces*, Le Caire, Paris, CEDEJ/Aux lieux d'être, 2007.

⁴⁴ Catusse M., Bonnefoy L., *Jeunesses arabes. Du Maroc au Yémen, loisirs, cultures et politiques*, Paris, La découverte, 2013.

⁴⁵ Catusse M., Destremau B., « Governing Youth, Managing Society: A Comparative Overview of Six Country Case Studies (Egypt, Lebanon, Morocco, Occupied Palestinian Territories, Tunisia and Turkey) », 2017, [En ligne], programme P2Y (7PCRD), <http://www.power2youth.eu/publications/governing-youth-managing-society-a-comparative-overview-of-six-country-case-studies-egypt-lebanon-morocco-occupied-palestinian-territories-tunisia-and-turkey#sthash.lo4r1c3Y.dpbs>, consulté le 06/10/2017.

⁴⁶ Voir les actes du colloque à paraître « Actualité de la question autoritaire en Tunisie », IRMC/WAWAW/IREMAM/IFT, 28-29/10/2016, url : <http://iremam.cnrs.fr/spip.php?article3693>.

⁴⁷ Dupret B., Ferrié J. N., *Délibérer sous la coupole. L'activité parlementaire dans les régimes autoritaires* [en ligne], Beyrouth, Presses de l'IFPO, 2014.

⁴⁸ Camau M., Geisser V., *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po. Auquel répond quelques années plus tard Hibou B., 2006, *La force de l'obéissance : économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2003.

⁴⁹ Vairel F., *Politique et mouvements sociaux au Maroc. La révolution désamorcée*, Paris, Presses de Science po, 2014.

⁵⁰ Allal A., *L'autoritarisme participatif. Politiques de développement et protestations dans la région minière de Gafsa en Tunisie 2006-2010*, Aix-en-Provence, IEP/AMU, Thèse de science politique, 2013.



© WAFAW

Illustration sur le site du programme ERC WAFAW

musulmans des années 1980⁵¹, de l'écriture cinématographique de la contestation⁵², des mouvements caritatifs⁵³ ou des palestiniens du camp de Yarmouk⁵⁴ dans la Syrie des Assad, ou encore les logiques de la protestation dans l'Égypte de Moubarak⁵⁵, leurs enquêtes discutent entre autre chose de ce qu'I. Sommier, spécialiste de l'étude des violences politiques en Europe⁵⁶, appelle les phénomènes de « répliques » de la violence (au sens de copie et non de riposte) : ce sont notamment les effets des violences étatiques, nourrissant en quelque sorte une culture et une justification normative de la violence politique, qui sont explorés à propos des conséquences de la criminalisation des oppositions, de leurs mises en clandestinité, de l'entre-soi et de la dimension totale ou sacrée que peut prendre leur engagement. V. Geisser, à partir des recherches qu'il a conduites à l'IRMC, évoque ainsi « l'autoritarisme des dominés » d'Adorno, pour expliquer les formes violentes, répressives, dogmatiques ou exclusives que peut prendre la protestation dans un

contexte de répression et de violences d'État⁵⁷. Quant à l'enquête d'E. Gobe sur la politisation des avocats tunisiens, elle montre également comment les mobilisations professionnelles peuvent se « radicaliser » (ici, au sens de se durcir) face aux exactions du régime, enlèvements et procès iniques⁵⁸.

D'autres travaux complètent ce socle de travaux : notamment, de la part d'historien de la période contemporaine, qui s'interrogent par exemple sur la culture des martyrs dans les mondes cette fois-ci chiites contemporains (à l'instar de la thèse de K. Chaïb, bénéficiaire d'une bourse M. Seurat et accueillie à l'Ifpo au Liban⁵⁹) ; ou encore, toujours avec le soutien de l'Ifpo, qui questionnent l'articulation de formes armées et civiles de mobilisation dans les sociétés contemporaines du Proche-Orient, bien au-delà, ou en deçà de la problématique du « jihadisme » : au sujet des mobilisations chiites dans la région⁶⁰, ou encore des articulations entre mouvements tiersmondistes et mobilisations islamistes dans le cadre des travaux de N. Dot-Pouillard⁶¹.

Last but not least, la perspective creusée par F. Burgat dans ses travaux sur l'islamisme comme chercheur au CEDEJ, puis directeur du CEFAS, et de l'Ifpo,

⁵¹ Pierret T., *Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas*. Presses Universitaires de France, 2011.

⁵² Boex C., *Cinéma et politique en Syrie. Écritures cinématographiques de la contestation en régime autoritaire (1970-2010)*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouvertures philosophiques, Série « Arts vivants », 2014.

⁵³ Ruiz L., *Associations de bienfaisance et ingénieries politiques dans la Syrie de Bachar-al-Assad : émergence d'une société civile autonome et retrait de l'État ?* Paris, EHESS, Thèse de sociologie politique, 2013.

⁵⁴ Napolitano V., *S'engager à Yarmouk. Sociologie de la militance palestinienne en Syrie*, Paris, EHESS, Thèse de science politique, 2015.

⁵⁵ Hassabo Ch., *La stabilité du régime Moubarak à l'épreuve d'une « situation de succession prolongée » : les limites de la consolidation autoritaire : un état des lieux politique de la période 2002-2010*, Grenoble, IEP/Université J. Fourier, Thèse de science politique, 2013 ; Vannezel M., *La clandestinité ouverte : réseaux et registres de la mobilisation des Frères musulmans en Égypte (2005-2010)*, Paris, Université Paris 1, Thèse de science politique, 2015.

⁵⁶ Sommier I., « Du « terrorisme » comme violence totale ? », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 174, no. 4, 2002, pp. 525-533.

⁵⁷ Geisser V., « L'autoritarisme des « dominés » : un mode paradoxal de l'autoritarisme politique ? », in Dabène O., Geisser V., Massardier G. (dir.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008, pp. 181-212.

⁵⁸ Gobe E., *Les avocats en Tunisie de la colonisation à la révolution (1883-2011). Sociohistoire d'une profession politique*, Paris, Karthala-IRMC, 2013.

⁵⁹ Chaïb K., *Culture du martyr au Liban Sud, entre fabrication de catégories et enjeux mémoriels*, Paris, Université Paris 1, Thèse d'histoire, 2014.

⁶⁰ Pour des travaux sur les mobilisations soutenues par l'Ifpo, voir : Harb M., *Le Hezbollah à Beyrouth (1985-2005) ; de la banlieue à la ville*, Beyrouth/Paris, Ifpo/Karthala, 2010 ; Le Thomas C., *Les écoles chiites au Liban. Construction communautaire et mobilisation politique*, Beyrouth/Paris, Ifpo/Karthala, 2012 ; Daher A., *Le Hezbollah. Mobilisation et pouvoir*, Paris, PUF, 2014 ; Calabrese C., *Militer au Hezbollah. Ethnographie d'un engagement dans la banlieue sud de Beyrouth*, Beyrouth/Paris, Ifpo/Karthala, 2016.

⁶¹ Notamment : AlHaj W., Dot-Pouillard N., Rébillard E., *De la théologie à la libération ? Histoire du jihad islamique palestinien*, Paris, La Découverte, 2014.

comme à l'IREMAM à Aix-en-Provence, s'empare de la problématique de la violence politique – et de sa réplique, ici entendue comme revanche ou comme réponse – sous un autre angle complémentaire. Déjà dans *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*⁶² s'exprime l'analyse politique qu'il porte au développement d'un « islam politique » : ses travaux attentifs aux textes et discours mobilisant des ressources de la religion et de la culture musulmane insistent sur l'écho qu'ils sont d'une histoire coloniale (et post-coloniale) violente qui fait aujourd'hui retour⁶³.

Interdisciplinaires et attachés au travail de terrain, à l'étude de l'arabe, aux débats en cours dans les sociétés du Maghreb et du Proche-Orient, les UMIFRE de la région ont ainsi offert un cadre fécond, sans grand équivalent, pour le développement de plusieurs générations de savoirs croisés précieux pour comprendre d'une part sur ces terrains, les logiques propres de mondes d'engagement politiques qui peuvent user de la violence. Mais aussi, sans liens directs, évidemment, pour comprendre certaines des dynamiques que suit la pensée musulmane d'autre part : ainsi en est-il, par exemple, pour en rester à des études de contemporanéistes (mais le travail des historiens des différentes périodes et des linguistes dans ces UMIFRE est précieux pour qui s'intéresse notamment aux dimensions doctrinales et religieuses de ces problématiques), des travaux érudits de S. Mervin, chercheuse à l'Ifpo, puis directrice du CJB, attentive aux textes, aux doctrines et aux pratiques et chaînes de transmissions des mondes chiïtes contemporains⁶⁴ ; ou encore la thèse de S. Lacroix sur le wahabisme saoudien, accueilli pour son master au CEFAS et plus tard associé au CEDEJ, Prix de thèse 2008 de l'Association Française de Sciences Sociales des Religions⁶⁵. S'il était besoin de le rappeler, le nombre de thèses ici citées – et le recrutement ultérieur de la plupart de leurs auteurs –, souligne le véritable rôle de formation (et d'information) qu'ont joué ces instituts et qu'ils entendent encore jouer.

DES POSTES D'OBSERVATION ET DE FORMATION

Pour clore ce panorama – évidemment partiel et partiel – du poste d'observation et de production de

⁶² Burgat F., *L'islamisme au Maghreb : La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988.

⁶³ Burgat F., *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, La Découverte, 2016.

⁶⁴ Mervin S., *Institutions cléricales, doctrines et rituels du chiïsme contemporain Itinéraire de Chaqra' à Hyderabad*, mémoire de synthèse présenté pour l'obtention d'une HDR, Paris, EHESS, 2017.

⁶⁵ Lacroix S., *Les champs de la discordance. Une sociologie politique de l'islamisme en Arabie Saoudite (1954-2005)*, Paris, Science po, Thèse de science politique, 2007.

connaissance que sont ces UMIFRE en matière de compréhension des « radicalismes » politiques et religieux jihadistes, puisqu'au fond, c'était bien la question posée à l'origine de la réunion à Berlin, quelques mots supplémentaires sur la capacité de nos recherches à répondre aux demandes et inquiétudes légitimes de nos sociétés. Accusés en 2001 de s'isoler dans une tour d'ivoire, nos laboratoires font plutôt office de Tour de Babel, au croisement de plusieurs langages, traditions disciplinaires et interpellations citoyennes⁶⁶. L'appel d'air (et l'appel d'aires) suscités par l'intensification d'une attention en Europe pour ces formes d'engagements de la part de jeunes européen.e.s notamment, a accru l'intérêt provoqué par les soulèvements et les révolutions de 2011. Dans cette veine, plusieurs programmes ambitieux et inter-UMIFRE permettent l'exploration de nouvelles hypothèses de travail, et favorisent l'émergence de nouveaux jeunes chercheurs et chercheuses sur ces terrains.



L'advanced grant de l'ERC attribuée à F. Burgat pour son programme WAFAW (*When Authoritarianism Fails in the Arab World, 2013-2017*) soutenu par l'ERC et accueilli à l'IREMAM, à l'Ifpo où il a été rédigé, et au CERI, illustre cela, autant qu'elle en est le fruit. Elle a soutenu plusieurs thèses et post-doctorats, accompagné le recrutement de nouveaux collègues et produira

⁶⁶ Catusse M., Siino F., Signoles A., « Révolutions arabes : un événement pour les Sciences sociales ? », *REMMM*, n°138, 2015, pp. 13-26.



Illustration sur le site du programme ERC TARICA

encore dans les années à venir une série de travaux combinant la production et l'exploration de données originales sur les mobilisations post-2011 au Proche-Orient et au Maghreb. Le travail de terrain sur des engagements « islamistes », la confrontation de travaux avec ceux de collègues du Proche-Orient et du Maghreb y tiennent une place importante. La part de jeunes recherches, appuyées sur des investigations inédites que permet de conduire l'accueil dans des UMIFRE et le soutien d'un tel programme, présente un autre intérêt : celui de mettre l'accent sur des questionnements construits à partir de ces situations et protocoles d'enquête. Le nouveau projet TARICA (Changements politiques et socio-institutionnels en Afrique du Nord, 2017-2021) dirigé à l'IRMC par A. Gana avec le soutien d'une autre *advanced grant* de l'ERC s'annonce tout aussi prometteur. Combinés à l'édition de publications rigoureuses et exigeantes mais dirigées vers un public plus large⁶⁷, ils constituent autant de lieux de production d'un savoir complexe et exigeant, construits dans des arènes internationales, et tournées vers la formation de nouveaux spécialistes.

L'AUTEUR

Politiste, chargée de recherche au CNRS à l'IREMAM (Aix-en-Provence), Myriam Catusse a été affectée à l'Ifpo (Liban) par le CNRS de 2006 à 2010, et a dirigé le département des études contemporaines de l'Ifpo de 2013 à 2017. Ses travaux (<http://www.ifporient.org/myriam-catusse>) portent sur les interactions entre politiques économiques et actions collectives, à l'aune de l'expression d'une question sociale au Proche-Orient. Dans le cadre des programmes européens WAFAW (ERC) et

⁶⁷ Mervin S., Moulina N., *Islams politiques. Courants, doctrines, idéologie*, Paris, CNRS édition, 2016.

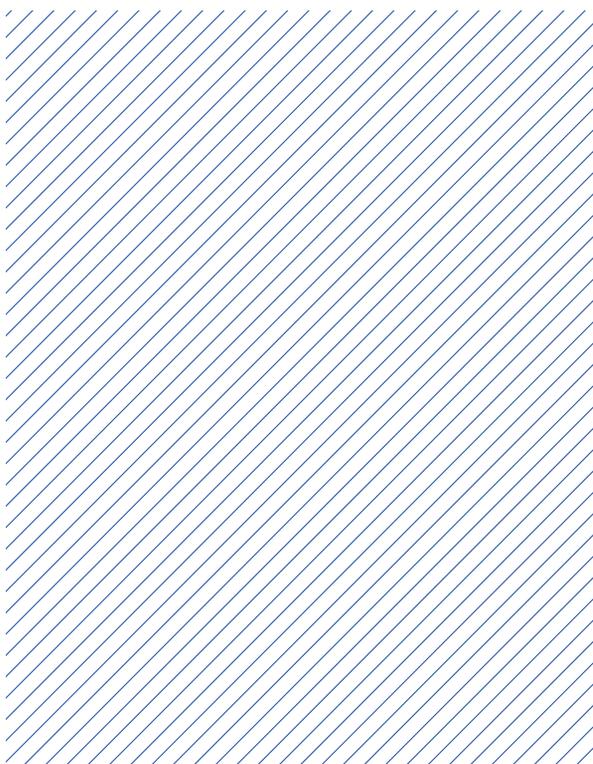
Power2Youth (7PCRD), et du GDRI APOCOP, elle s'interroge ces dernières années sur les ressorts politiques de la revendication de droits sociaux.

PARTI SES PUBLICATIONS RÉCENTES

Catusse Myriam, Destremau Blandine (2016), *Governing Youth, Managing Society: A Comparative Overview of Six Country Case Studies*, Power2Youth publications, Rome, IAI/7PCRD, juin.

Catusse Myriam, Siino François, Signoles Aude (dirs), (2015), *Révolutions arabes : un évènement pour les Sciences sociales ?*, REMMM, n°138, décembre.

Bonnefoy Laurent, Catusse Myriam (dirs) (2013), *Jeunes Arabes. Du Maroc au Yémen : loisirs, cultures et politiques*, Paris, La Découverte.



Ifpo

Myriam Catusse
Des UMIFRE au chevet
d'un débat de société

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 8-16.

www.ifre.fr/c/68741

LES PRÉTENTIONS HÉGÉMONIQUES DU WAHHABISME

Nabil Mouline
CNRS, CJB

Arabie Saoudite
charia
islam
jihadisme
salafisme
wahhabisme

Source : *Islams politiques. Courants, doctrines et idéologies*, Sabrina Mervin, et Nabil Mouline (dirs), CNRS Editions.

17 – 31

Malgré les débats qui l'entourent depuis son apparition au XVIII^e siècle, le wahhabisme (i.e. le salafisme) demeure, sinon méconnu, du moins mal connu. Reconstituer sa généalogie, retracer sa trajectoire historique, décrire ses doctrines et ses pratiques, déterminer son identité, saisir les permanences et les changements qui le traversent, notamment ses relations avec le djihadisme : telles sont les ambitions que poursuit cet article.

Après chaque attentat meurtrier perpétré par Daesh, al-Qaïda et affidés, la responsabilité du wahhabisme dans l'émergence du djihadisme est invoquée. La relation de cause (mal connue) à effet (désastreux) paraît évidemment catastrophique pour l'image de cette tradition ultra-conservatrice et de son protecteur-promoteur : le royaume d'Arabie Saoudite. Mais à y regarder vraiment, quel est le degré de cette responsabilité ? Peut-on dire que le wahhabisme est le moule idéologique du djihadisme ? Les mouvements djihadistes sont-ils vraiment les enfants monstrueux nés des contradictions et des hybridations idéologico-activistes wahhabo-saoudiennes ? Répondre à ces interrogations impose un retour sur la trajectoire complexe de la doctrine wahhabite et de la politique étrangère saoudienne.

UNE VOIX DANS LE DÉSERT ?

Contrairement à une idée reçue, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (m. 1792) n'est pas un bédouin surgi du désert. Il appartient à l'un des lignages religieux les plus prestigieux de l'Arabie centrale (Najd). Né vers 1703, le chemin de Muhammad est tout tracé : il deviendra un ouléma, un clerc de l'islam, comme la plupart de ses aïeux. Sa formation commence très tôt. À dix ans, il connaît déjà par cœur le texte coranique et s'initie aux sciences religieuses. Pour approfondir ses connaissances et parfaire sa formation, il doit, suivant une tradition millénaire, partir à la recherche du savoir. Ses pérégrinations

le mènent à partir de 1715 à La Mecque, Médine, en Arabie orientale, Bassora et sans doute ailleurs.

C'est durant ces voyages que l'apprenti ouléma aurait remarqué, consterné, que les croyances et les pratiques socioreligieuses de ses contemporains étaient fort éloignées des préceptes de l'islam. Il décide donc de se consacrer au rétablissement de ce qu'il considère comme la vraie religion. Son action est timide dans un premier temps. Elle ne prend de l'ampleur qu'après son retour au Najd vers la fin des années 1730. Pour justifier sa démarche, il compile *Le livre de l'unicité divine (Kitab al-tawhid)*, une anthologie qui renferme l'essentiel de sa pensée.

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab est un ouléma hanbalite. Tous ses écrits ne sont que des résumés, des adaptations et des simplifications des enseignements de cette école théologique et juridique du sunnisme. Militant intransigeant, le prédicateur de Najd ne recule devant rien pour imposer ce qu'il considère comme la seule vraie religion.

Son œuvre essaie ainsi d'établir tant bien que mal une distinction entre deux univers antagonistes : le monde de l'islam et le monde de l'ignorance (*al-jahiliyya*). Estimant que la plupart de ses contemporains sont (re)tombrés dans la *jahiliyya*, le prédicateur affirme que la seule voie possible vers le salut est la restauration de la religion « pure », celle du temps du Prophète et des pieux ancêtres (*al-salaf al-salih*). Pour ce faire, il serait indispensable de redécouvrir le concept fondamental de l'islam : l'unicité divine, c'est-à-dire le monothéisme (*al-tawhid*).

Il existe, selon lui, deux composantes principales du *tawhid* : le *tawhid al-rububiyya* (l'unicité souveraine de la puissance divine), qui consiste en la reconnaissance objective de l'unicité et de la toute-puissance divine, et le *tawhid al-uluhiyya* (l'unicité d'adoration), qui est le fait de ne prendre pour maître que Dieu, mais cette fois sur le plan subjectif. L'unicité divine ne consiste pas uniquement à reconnaître un Dieu unique, incomparable, souverain et tout-puissant. Elle suppose aussi le fait de Le servir collectivement et individuellement, en considérant que Lui obéir est la fin de toute chose et en usant à cet effet des « moyens » qu'Il a lui-même prescrits. Ce n'est, autrement dit, ni plus ni moins que l'observation stricte de l'orthodoxie et de l'orthopraxie conformément aux enseignements du hanbalisme. Tous ceux qui n'adhèrent pas à ce dogme sont taxés d'hypocrites, d'égarés, d'hérétiques voire de mécréants. Par exemple, la plupart des doctrines et des pratiques du soufisme (le culte des saints, les pèlerinages extra-canoniques la divination, etc.) sont considérées comme des formes d'idolâtrie qu'il faudrait anéantir.

LE PREMIER HISTORIOGRAPHE WAHHABITE DÉCRIT LA SITUATION DES MUSULMANS AU XVIII^E SIÈCLE

« La plupart des musulmans sont retournés aux ténèbres préislamiques. Ignorants, à la merci de potentats égarés, privés de la lumière de la bonne direction, ils ont tourné le dos au Livre de Dieu, imitant ainsi la coutume de leurs ancêtres. Ils ont alors adoré des saints, morts et vivants, ils ont vénéré des arbres et ont substitué à Dieu de nouvelles idoles [...]. Telle fut la situation dans le Najd [...], dans les lieux saints [...], au Yémen [...], en Égypte [...], en Syrie, en Irak et en Arabie orientale. »

Ibn Ghannam, *Rawdat al-afkar wa al-afham li-murtad hal al-imam wa t'idad ghazawat dhawi al-islam (Histoire de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab et du premier émirat saoudien), Matba'at Muhammad al-Babi al-Halabi, Le Caire, 1949, t. I, p. 5-15.*

Être un véritable monothéiste implique une application rigoriste des prescriptions divines concernant les croyances, les rituels et les transactions sociales. Pour atteindre cet objectif, Ibn 'Abd al-Wahhab préconise la pratique de l'*ijtihad*. Mais cet effort d'interprétation n'a rien de révolutionnaire. Le fondateur du wahhabisme veut simplement justifier chaque norme juridique régulant les pratiques socioreligieuses du croyant par un verset coranique, une tradition prophétique ou le consensus des grandes figures de l'islam primitif. Cela veut dire que l'interprétation des textes sacrés ne doit recourir ni au syllogisme ni à l'allégorie. Elle doit être littéraliste.

LA CRÉATION D'UN ORDRE POLITIQUE

Durant les premières années de sa prédication, Ibn 'Abd al-Wahhab réussit à réunir autour de lui un nombre important de disciples. Mais il se rend compte très rapidement que l'application de la *shari'a* nécessite l'existence d'un ordre politique. Il cherche le soutien de l'émir d'al-'Uyayna en 1742 avant d'élire domicile, en 1744, dans un autre oasis d'Arabie centrale, à al-Dir'iyya. Grâce au grand nombre de disciples dont il dispose sur place, il réussit à convaincre l'émir Muhammad ibn Saoud de le soutenir. Une alliance durable et inébranlable s'installe entre les deux parties. Si Ibn 'Abd al-Wahhab s'impose dans un premier temps comme le véritable chef de la

IBN 'ABD AL-WAHHAB DÉCRIT SA MISSION

Il existe six fondements [de la religion] qui sont autant de signes prodigieux de l'omnipotence du Souverain que Dieu a montrés clairement au commun des gens, au-delà même de ce que nous pouvons bien nous imaginer. Or, malgré cela, un grand nombre des plus doués d'intelligence de ce monde et des plus raisonnables des enfants d'Adam s'y fourvoient à l'exception d'un petit nombre.

Le premier fondement

Vouer un culte exclusif à Dieu Seul, sans aucun associé et montrer son contraire qui est l'association. La plupart des versets du Coran explique ce fondement sous divers aspects avec des propos que comprend le commun des gens, même les moins intelligents. Puis, lorsqu'il est advenu ce qui est advenu à la plupart de la communauté, le Diable lui a fait paraître le culte du Dieu unique sous la forme d'un dénigrement des saints et d'un manquement à leurs droits. Et Il lui a présenté l'association à Dieu comme étant l'amour et la soumission aux saints.

Le second fondement

Dieu ordonne l'union dans la religion et interdit la division. Il a expliqué cela de façon claire de sorte à être accessible au commun des gens. Il nous a interdit d'agir comme ceux qui, avant nous, se sont divisés, ont divergé et ainsi ont été perdus. Et Il a rappelé dans Son Livre l'ordre adressé aux musulmans d'être regroupés dans leur religion et l'interdiction de se diviser. Ce qui est parvenu dans la tradition prophétique comme preuves plus évidentes les unes que les autres rend cela encore plus clair. Puis la division dans les fondements de la religion et ses branches a été faussement considérée comme étant la science

et la bonne compréhension de la religion. La situation est devenue telle que celui qui appelle à l'union ne peut être qu'un hérétique ou un fou !

Le troisième fondement

Ce qui permet la parfaite réalisation de l'union est l'obéissance à celui qui nous gouverne, même si c'est un esclave abyssin. Dieu a éclairci ce fondement par différentes preuves, aussi bien religieuses qu'attestées par les faits, répandues et bien connues. Puis ce principe fut méconnu de la plupart de ceux qui prétendent détenir la science, comment pourrait-il donc bien être appliqué ?

Le quatrième fondement

Déterminer ce que sont la science, les savants, la compréhension religieuse et ceux qui la détiennent, et montrer ceux qui s'assimilent à eux mais qui n'en font en fait pas partie. Dieu a éclairci ce fondement dans le Coran [...]. Ce qui est parvenu dans la tradition prophétique rend ce principe encore plus évident avec beaucoup de preuves l'expliquant de façon claire à la personne la plus ordinaire qui soit, même la plus simple d'esprit. Puis cela s'est transformé en la plus étrange des choses. La science et la jurisprudence sont devenues pour eux innovations et égarements. Ils n'ont tout au plus que couvert la vérité par le mensonge. Dès lors, selon eux, celui qui parle en se fondant sur la science que Dieu a prescrite à Ses créatures et dont Il a fait l'éloge ne peut être qu'un hérétique ou un fou. Tandis que celui qui renie cette science, la désavoue et écrit des ouvrages pour prévenir de ses méfaits et l'interdire est considéré comme le grand érudit et savant !

Le cinquième fondement

Dieu a montré qui sont Ses protégés et les a différenciés de ceux qui s'assimilent à eux parmi Ses ennemis : les hypocrites et les pervers.

[...] La plupart de ceux qui se prétendent détenteurs du savoir, les guides de l'humanité et les gardiens de la norme ont considéré à tort que les protégés de Dieu ne doivent pas suivre l'exemple des messagers et que celui qui les suit ne saurait faire partie de Ses protégés ; ils ne doivent pas pratiquer le djihad car quiconque le fait est exclu de la communauté ; ils doivent également s'écarter de la foi et de la pitié car quiconque persévère dans la foi et la piété n'en fait pas partie. Seigneur ! Nous implorons Ton pardon et Ta protection ! Toi qui entends bien l'invocation.

Le sixième fondement

Nous réfutons l'équivoque inventée par le Diable pour conduire [les gens] à abandonner le Coran et la Sunna et suivre les opinions diverses et divergentes, suggérées par les passions : seul le savant aux connaissances totales (le parfait mujtahid) peut comprendre le Coran et la Sunna. Le mujtahid est celui qui répond à certaines conditions, que ne remplissent peut-être même pas Abu Bakr et Umar. L'homme qui ne remplit pas ces conditions doit donc obligatoirement et incontestablement s'abstenir de chercher à tirer enseignement du Coran et de la Sunna. Et celui qui cherche la guidance dans le Coran et la Sunna est soit hérétique ou fou, leur compréhension étant trop difficile ! Pureté et louange à Dieu ! Dieu a pourtant démontré à maintes reprises par des preuves scripturaires et par les faits, par la création et l'ordre, la réfutation de cette équivoque maudite sous maints aspects, constituant des principes généraux nécessairement connus de tous [...]. »

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, al-Usul al-sitta (Les six fondements), Dar 'Umar ibn al-Khattab, Le Caire, 2008.

nouvelle entité politico-religieuse, une division du travail se met en place entre les deux alliés. Alors que le prédicateur et ses disciples s'occupent du religieux, les Saoud, eux, se consacrent au politique. Cette répartition des rôles reste encore de nos jours d'actualité.

Le wahhabisme connaît un grand essor à la faveur de l'expansion soudaine de l'émirat saoudien durant la seconde moitié du XVIII^e siècle. La plus grande partie de la péninsule Arabique tombe sous son contrôle entre 1744 et 1811 sous couvert de *djihad*.

Après la consolidation de sa communauté et la diffusion de sa doctrine dans différentes régions de l'Arabie, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab commence à nuancer

ses positions, plus particulièrement en ce qui concerne l'exclusion de ses ennemis de la communauté et du salut (*al-takfir*), dans le but de se faire accepter des autres musulmans. Ses héritiers, qui se constituent rapidement en un véritable establishment religieux, vont aller plus loin dans ce processus de routinisation en atténuant certains aspects de leur doctrine, notamment la condamnation du soufisme et la stigmatisation des autres tendances de l'islam, car ils doivent faire face à une nouvelle situation. L'émirat saoudien s'est hissé de manière fulgurante au rang de puissance islamique grâce à la conquête de La Mecque et de Médine. Après avoir été un phénomène périphérique, le wahhabisme occupe une place centrale

UN PROBLÈME DE DÉNOMINATION

Depuis le XVIII^e siècle, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab et ses disciples utilisent plusieurs appellations pour se distinguer. Ils se désignent ainsi comme les monothéistes (*al-muwahhidun* ou *ahl al-tawhid*), les oulémas de la prédication islamique (*'ulama' al-da'wa al-islamiyya*), les guides de la prédication najdi (*a'immat al-da'wa al najdiyya*). Ils appellent également leur doctrine la prédication islamique (*al-da'wa al-islamiyya*), la voie du Prophète Muhammad (*al-tariqa al-muhammadiyya*), la voie des pieux ancêtres (*al-tariqa al-salafiyya*). Cela, sans oublier le fait qu'ils se réclament également du hanbalisme. Ces différentes dénominations reflètent toutes un souci manifeste de se rattacher à la tradition islamique la plus orthodoxe. Alors que l'unicité divine est au cœur même de la religion musulmane, le Prophète et les pieux ancêtres garantissent le lien direct avec la Vérité. Les hanbalites se considèrent, eux, comme les héritiers, les gardiens et les transmetteurs de l'orthodoxie et de l'orthopraxie.

Mais cette prétention a été contestée très tôt. Les ennemis d'Ibn 'Abd al-Wahhab et ses

disciples les appellent *wahhabites*. Cette désignation péjorative, qui se propage comme une traînée de poudre en raison de la propagande ottomane, réduit la nouvelle tradition à une simple secte extrémiste et marginale obéissant à un chef religieux présenté comme prétentieux et ignorant.

Alors qu'ils le rejettent dans un premier temps, les disciples et les affidés d'Ibn 'Abd al-Wahhab semblent avoir accepté le fait accompli. Ils utilisent le terme *wahhabite* pour se désigner vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Les titres des ouvrages suivants, tous écrits par des oulémas se réclamant de cette tradition ou par des thuriféraires étrangers, le prouvent bien : *Le Sublime présent et le joyau wahhabite najdi et Les Foudres wahhabites lancées contre les assertions mensongères syriennes de Sulayman ibn Sahman* ; *La Réfutation des accusations formulées par Dahlan à l'encontre des Wahhabites dans son histoire de La Mecque et de ses émirs d'Ahmad ibn 'Isa* ; *Les Wahhabites et le Hijaz de Muhammad Rashid Rida* ; *L'influence de la prédication wahhabite sur les réformes religieuses et sociales dans péninsule Arabique et ailleurs de Muhammad Hamid al-Fiqi* ; et *La révolution wahhabite de 'Abd*

al-Allah al-Qasimi. Ces exemples montrent que le terme *wahhabite* était en voie de normalisation au début du XX^e siècle. Mais pour des raisons politiques, le roi 'Abd al-'Aziz en prohibe l'usage officiel à partir de 1929 (voir plus loin). Il lui préfère l'utilisation de *salafisme*, à connotation très positive dans les milieux musulmans en raison de l'œuvre des réformistes depuis la fin du XIX^e siècle. Cependant, les différentes appellations susdites persistent à la fois dans la production neutre, apologétique comme hostile. Ces appellations multiples reflètent une réelle difficulté d'identification, voire une certaine confusion, qu'il conviendra de surmonter.

Pourtant, le vocable de *salafisme* (doctrines et pratiques du salaf, les pieux ancêtres, c'est-à-dire les premières générations de musulmans) doit être évité, parce qu'il est source d'amalgame, et empêche une bonne intelligence des phénomènes religieux et politiques de l'islam moderne et contemporain. En effet, le *salafisme* n'est ni un dogme, ni une école juridique, encore moins une voie ou un projet politique. Le terme est employé pour légitimer une démarche politique et/ou religieuse et lui donner une profondeur historique et religieuse ainsi que l'a fait la

majorité des courants politico-religieux de l'islam depuis le Haut Moyen Âge. Attribuer l'épithète de salafi à une personne ou à un groupe de personnes reviendrait pour nous donc à commettre une double erreur : utiliser un terme « attrape-tout » pour désigner des réalités sociohistoriques protéiformes et porter un jugement de valeur en légitimant certains au détriment des autres. Le chercheur ferait donc le

jeu des acteurs : l'écueil doit à tout prix être évité.

Si en matière de théologie et de droit, Ibn 'Abd al-Wahhab et ses héritiers sont des adeptes fidèles de l'école hanbalite, l'originalité de leur œuvre réside dans la rupture définitive avec le soufisme et surtout la participation efficace, primordiale, à la fondation et la gestion d'un ordre politique : l'émirat saoudien qui, au début du XXe

siècle, se transforme en un royaume. Ainsi le terme hanbalowahhabisme, quoique disgracieux, est le plus à même de rendre compte de manière précise des spécificités doctrinales, des principes juridico-politiques et de la trajectoire historique de la tradition issue de l'enseignement de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, ses descendants et ses disciples.

à l'échelle de l'*umma*. À partir du début du XIX^e siècle, ses doctrines et ses pratiques intéressent une grande partie des dirigeants du monde musulman, intriguée, pour le moins, par cette force montante.

Inquiétées par cette nouvelle dynamique, les autorités ottomanes cherchent à se débarrasser de la menace. Le sultan Mahmud II (1808-1839) persuade le gouverneur d'Égypte, Muhammad 'Ali (m. 1849), d'accomplir cette mission « salvatrice ». Les opérations commencent en 1811 et s'achèvent avec la mise à sac de la capitale des Saoud en 1818.

LA POLITIQUE DE REPLI

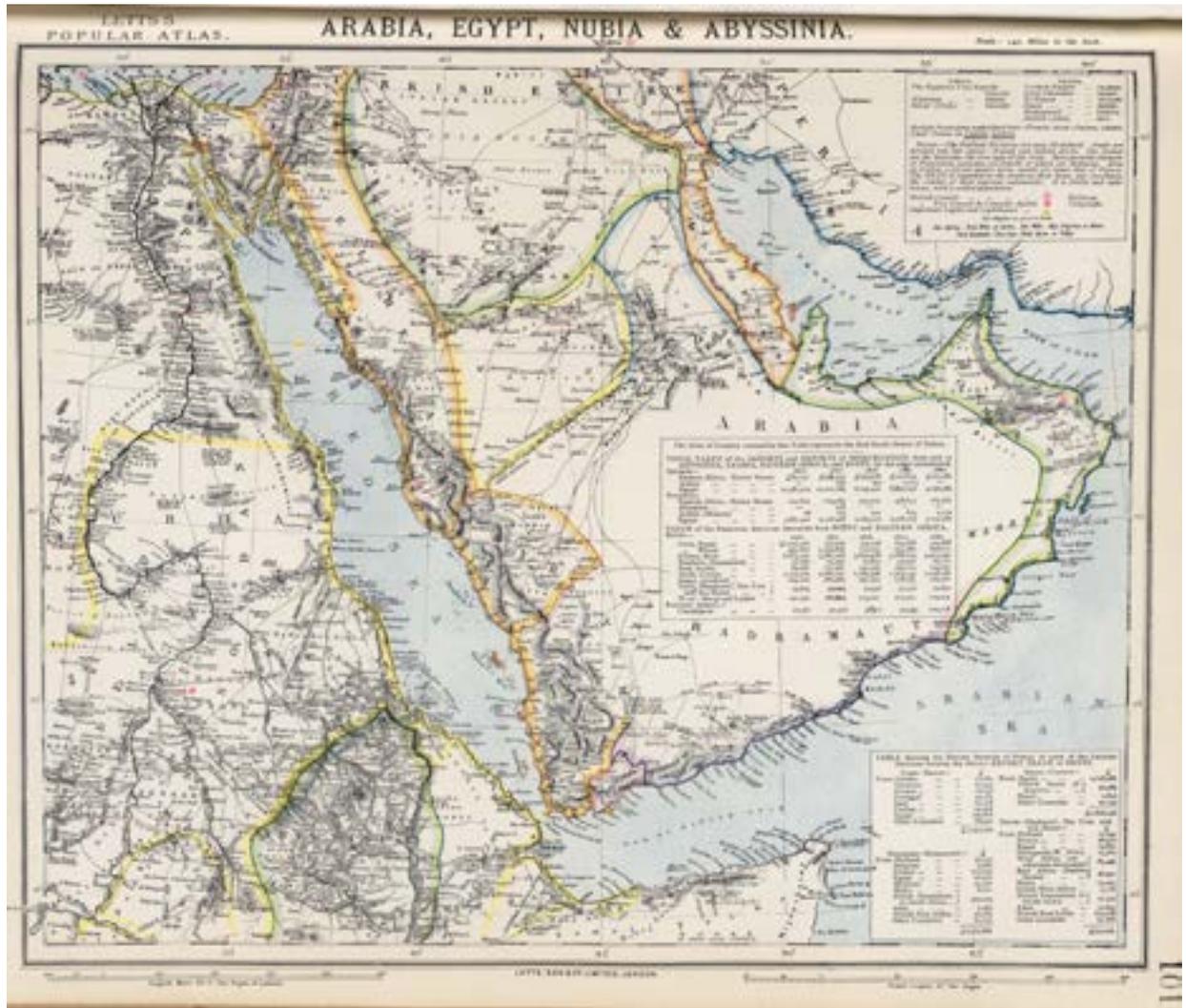
Malgré la violence de la campagne ottomane, le wahhabisme et l'émirat saoudien renaissent de leurs cendres en 1823 et réussissent à contrôler des parties importantes de l'Arabie centrale et orientale. Cette nouvelle ère est caractérisée par un repli sur soi et le déploiement d'importants efforts pour homogénéiser religieusement les populations soumises.

Les oulémas wahhabites sont persuadés que l'attaque ottomane est une forme de punition divine à cause de la non-observance de la Loi dans les zones contrôlées par l'émirat saoudien, de la politique de la main tendue vers les autres branches du sunnisme et le contact avec les différentes provinces de l'Empire ottoman. Pour protéger leurs croyances et leur identité, les clercs du Najd – représentés principalement par Sulayman ibn 'Abd Allah Al al-Shaykh (m. 1818), 'Abd al-Rahman ibn Hasan Al al-Shaykh (m. 1868), 'Abd al-Latif ibn 'Abd al-Rahman Al al-Shaykh (m. 1876) et Hamad ibn'Atiq (m. 1889) – tracent de véritables frontières symboliques et réelles entre la vraie et les fausses religions en développant tout au long du XIX^e siècle le principe d'*al-wala' wa al-bara'* (l'allégeance [envers les musulmans] et la rupture [avec les infidèles]). Conformément à ce

principe, que beaucoup d'autres tendances politico-religieuses de l'islam ont utilisé depuis le Moyen Âge, le croyant doit une fidélité et une loyauté absolues à tous les autres membres de la communauté. En revanche, les relations avec les mécréants se limitent théoriquement à la conversion, la soumission ou la guerre. Aussi, dans cette logique, les musulmans qui habitent des territoires impies doivent-ils, tôt ou tard, accomplir une *hijra*, un exode, vers la demeure de l'islam pour faire le plein des forces sacrées avant de repartir au djihad.

Si le principe d'*al-wala' wa al-bara'* permet aux dépositaires du wahhabisme de sanctuariser – du moins théoriquement – les territoires qu'ils contrôlent à partir de 1823, les oulémas constatent que la survie de leur tradition dépend en grande partie de l'homogénéisation religieuse de la population sous domination saoudienne. Pour ce faire, ils mobilisent le principe du commandement du bien et d'interdiction du mal (*al-amr bil-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*). 'Abd al-Rahman ibn Hasan Al al-Shaykh affirme que ce principe fondamental de l'islam est la voie d'accès au salut et son fils et successeur à la tête de l'*establishment* religieux,

'Abd al-Latif, va même jusqu'à écrire qu'il est plus important que le djihad. Les grands oulémas, soutenus par les Saoud, incitent les élites de l'Arabie centrale à faire respecter de force la *shari'a* dans les espaces publics : la participation obligatoire aux prières collectives, l'obligation pour les hommes de se laisser pousser la barbe, l'organisation du pèlerinage, la mise en place de cercles d'exhortations, l'observance de la Loi dans les transactions commerciales, le respect des règles vestimentaires, etc. Afin d'attester du sérieux de leur démarche, les oulémas préconisent des sanctions impitoyables. Cela leur permet, entre autres, de dominer la quasi-totalité des oasis de l'Arabie centrale grâce à la « conversion » volontaire et involontaire de la plus grande partie des populations sédentaires de la région.



Carte Arabie, Égypte, Nubie et Abyssinie, Letts's popular atlas, 1883.

LE COMMANDEMENT DU BIEN ET L'INTERDICTION DU MAL AU XIX^E SIÈCLE

« Vingt-deux membres, choisis parmi les plus fervents wahhabites, formeraient un conseil auquel Feysul [l'émir Faysal] confierait des pouvoirs absolus pour extirper l'impiété, d'abord à Riad, puis dans tout l'empire. On réunit bientôt le nombre de candidats suffisant, et les hommes investis de ces augustes fonctions reçurent le nom de "Meddevites" [al-mutadayyinun]

ou "Zélateurs". Jamais censeur romain, dans les meilleurs jours de la République n'exerça une autorité plus absolue, plus élevée au-dessus de tout contrôle. Non seulement les zélateurs devaient dénoncer les coupables, mais ils pouvaient aussi, toutes les fois qu'ils jugeraient à propos, appliquer eux-mêmes la peine prononcée ; la nation entière fut mise, corps et biens, à leur merci, aucune autre limite que les appréciations personnelles n'étant fixée pour l'amende et la bastonnade. Ne pas assister cinq fois par jour aux prières publiques,

fumer, priser, mâcher du tabac, porter de la soie ou de l'or, parler ou avoir de la lumière dans sa maison après l'office du soir, chanter, jouer de quelque instrument de musique, jurer un autre nom de celui de Dieu, en un mot, tout ce qui semblerait s'écarter de la lettre du Coran et du rigide commentaire de Mohammed-Abdel-Wahab [Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab] devint un crime sévèrement puni. »

William G. Palgrave, *Une année de voyage dans l'Arabie centrale (1862-1863)*, Hachette, Paris, 1866, t. II, p. 18-19.

La disparition de l'émir Faysal en 1865 met fin à une longue période de stabilité et de prospérité relatives. Une longue guerre de succession oppose ses descendants durant un quart de siècle, engendrant l'effondrement de l'émirat saoudien. Cette fitna, ce désordre générateur de chaos, suscite une crise au sein du corps clérical qui engage un débat autour des questions suivantes : comment ce cycle va-t-il se terminer ? Faut-il se concentrer sur le savoir pour préserver la vraie religion en attendant des jours meilleurs ? Ou bien faut-il voir dans ces événements les signes annonciateurs de la fin du monde et se mettre à la recherche du Mahdi ? Deux groupes idéologiques émergent. Alors que les « pragmatiques » choisissent d'acquiescer le savoir religieux et militer pour le retour des Saoud au pouvoir, les « messianiques » partent à la recherche d'un sauveur en Arabie et ailleurs. Après une lutte d'influence acharnée, c'est le premier parti qui finit par avoir le dessus. Les plus importantes figures du wahhabisme rejettent brutalement le messianisme, car celui-ci risque de remettre en cause leur autorité idéologique. À leurs yeux, seule la restauration de l'émirat saoudien pourrait garantir le rétablissement de l'orthodoxie, l'orthopraxie et l'ordre politique indispensables pour réussir ici-bas et dans l'au-delà.

LA FIN DU DJIHAD

La résurrection de l'émirat saoudien en 1902 permet aux oulémas wahhabites de reprendre du service. Ils participent activement à la soumission de l'Arabie centrale durant les dix premières années du règne de 'Abd al-'Aziz (1902-1953), notamment à travers l'endoctrinement des confédérations tribales bédouines en voie de sédentarisation. Ils réussissent même à convaincre un certain nombre d'entre elles qu'elles ont été désignées par Dieu pour accomplir un devoir sacré : défendre et répandre le « véritable » islam dans la péninsule Arabique et ailleurs en pratiquant le djihad. L'armée des Ikhwan (les Frères [en religion] ou les Frères de celui qui obéit à Dieu) se met ainsi en place entre 1912 et 1914. Ses membres participent activement à la grande épopée militaro-diplomatique qui donnera naissance au royaume saoudien moderne.

Quelques années après la création de cette armée, des tensions entre une partie des Ikhwan et le pouvoir politico-religieux apparaissent au grand jour à cause du décalage entre les enseignements stricts que les guerriers reçoivent et les pratiques réelles qu'ils constatent sur le terrain. Plusieurs questions épineuses opposent les deux camps, mais la plus importante d'entre elles demeure la gestion de la relation avec les gouvernements et les populations non-wahhabites qui les entourent. Deux

positions s'affrontent après la fin de la Grande Guerre : l'une pragmatique et l'autre traditionnelle.

Entre 1918 et 1926, 'Abd al-'Aziz soumet la plus grande partie de l'Arabie, y compris les deux Lieux Saints de l'islam. Les frontières du royaume saoudo-wahhabite naissant atteignent leurs limites maximales pour une simple raison : la nouvelle entité est encerclée par des territoires dominés d'une manière ou d'une autre par la Grande-Bretagne. Les nouveaux maîtres de la péninsule reconnaissent le fait accompli et acceptent les frontières modernes imposées par la première puissance mondiale. Cela signifie bien sûr la fin des grandes opérations militaires que la propagande officielle qualifie de djihad. Une partie importante des Ikhwan n'accepte pas cette nouvelle donne qui remet en cause le statut de ses membres et leurs privilèges matériels et immatériels. Leurs chefs expriment leur mécontentement en des termes religieux : le pouvoir saoudien n'observe plus la *shari'a*, ne respecte plus le principe d'*al-wala' wa al-bara'* et ne pratique plus le djihad.

Durant le conflit qui oppose le pouvoir saoudien aux Ikhwan, les dépositaires du wahhabisme déploient toute leur autorité idéologique pour défendre la politique de la monarchie et leurs propres intérêts spirituels et temporels.

Entre 1926 et 1930, ils émettent une vingtaine de fatwas individuelles et collectives qui reviennent toutes sur deux thématiques.

D'abord, la *défense de la monarchie*. Pour les oulémas, la domination des Saoud est synonyme de sécurité, de prospérité et d'unité salvatrice. Afin d'éviter le chaos, il faut obéir au chef en toute circonstance, car il est le seul qualifié à diriger les affaires de la communauté, et s'il lui arrive de commettre des erreurs, il faut lui prodiguer des bons conseils (*nasiha*, pl. *nasa'ih*) en secret. Par conséquence, il faut respecter scrupuleusement ses prérogatives régaliennes (la déclaration du djihad, l'application des peines légales, la collecte des impôts canoniques, la signature des accords internationaux et des trêves, etc.).

Ensuite, la *défense des intérêts de la corporation*. Les oulémas affirment qu'ils sont les seuls légitimes pour définir la vérité religieuse, à l'exclusion de toute autre catégorie sociale. En tant qu'héritiers des prophètes, ils soutiennent que l'*establishment* religieux est l'unique instance chargée de gérer les biens de salut et donc de monopoliser le sens. Ils critiquent de manière acerbe certains prédicateurs, qu'ils considèrent comme le principal vecteur du mal. En effet, les enseignements de ces derniers, fondés sur une interprétation littéraliste et une soif de pouvoir, ont non seulement détourné une partie de la population de la juste voie des oulémas, mais aussi ont été à l'origine de l'extrémisme de certains Ikhwan et des dissensions qui ont secoué le royaume naissant.

De même, la consultation du corpus wahhabite, sans la médiation des oulémas, ne peut mener qu'à de fausses interprétations.

Par conséquent, 'Abd al-'Aziz doit réduire par la force les groupes d'Ikhwān et les prédicateurs qui remettent en cause la centralité et la verticalité du pouvoir politique et de l'autorité religieuse. C'est chose faite en 1930. Ainsi le principe de l'obéissance (*al-ta'ā*) deviendra-t-il l'un des mots-marqueurs de la tradition wahhabite. De même, la préservation de la tradition et des privilèges de ses dépositaires pousse les oulémas à remettre en cause l'intangibilité de l'un des principes fondamentaux de la doctrine : *al-wala' wa al-bara'*.

L'influent ouléma 'Abd Allah al-'Anqari (m. 1954) explique dans une fatwa que les Ikhwān ont mal compris les écrits exclusivistes de Sulayman ibn 'Abd Allah Al al-Shaykh (m. 1818) et de Hamad ibn 'Atiq (m. 1889), et qu'il fallait les replacer dans leur contexte historique. Les premiers ont été écrits lors de l'invasion ottomane qui se solde par la destruction de l'émirat saoudien en 1818, les seconds ont été mis en circulation après la prise de l'Arabie orientale par la même puissance en 1871. Le contenu de ces avis juridiques répond à une situation particulière et ne peut donc avoir une validité universelle et atemporelle. Par ailleurs, Al-'Anqari rappelle qu'il est licite de rencontrer des infidèles, de signer des trêves

et d'échanger des ambassades avec les « mécréants » sans pour autant leur faire allégeance (*muwalat*) dans le cadre d'une *realpolitik* islamique dont 'Abd al-'Aziz ne fait qu'appliquer les principes.

Pour faire face aux contingents bédouins qui menacent l'unité et l'homogénéité du wahhabisme, les clercs du Najd reviennent sur un certain nombre de leurs principes pour préserver l'essentiel de l'édifice de ce qu'ils considèrent comme la seule vraie religion. Ils s'engagent ainsi une nouvelle fois, consciemment ou inconsciemment, dans un processus de routinisation. En d'autres termes, la déclaration de la fin du djihad, la reconnaissance des frontières modernes, l'autorisation des relations diplomatiques, l'acceptation tacite de certains courants de l'islam sunnite reflètent bien le passage progressif – mais ô combien difficile – du wahhabisme d'une doctrine « messianique » à une religion d'État.

MAIN BASSE SUR LE RÉFORMISME

Dès son apparition, le wahhabisme a souffert d'une très mauvaise réputation dans le monde musulman. Afin de remédier à cette situation, surtout après la conquête des villes saintes de l'islam en 1924 et 1925, les autorités saoudiennes ont adopté une stratégie de communication implacable qui s'appuie essentiellement sur la catalysation de l'imaginaire islamique. Les conseillers en communication de Riyad jouent en effet sur les émotions et les représentations idéalisées des élites arabo-musulmanes pour montrer l'exemplarité de la construction étatique saoudienne. Cette campagne porte ses fruits. Plusieurs personnalités et groupements épousent, pour diverses raisons, le point de vue wahhabosaoudite et se transforment, volontairement ou involontairement, en propagandistes.

La promotion du wahhabisme comme nouvelle orthodoxie de l'islam se fait essentiellement par l'entremise des dépositaires du réformisme. À partir des années 1910, des personnalités irakiennes, syriennes et égyptiennes publient des articles et des ouvrages dont les idées principales reprennent presque mot pour mot les slogans mis en circulation par les communicants au service de Riyad. La défaite écrasante des Ottomans à l'issue de la Première Guerre mondiale, la mauvaise gestion des affaires par les Hachémites poussent une grande partie des réformistes à soutenir les Saoud. Le royaume en construction est à leurs yeux la seule étincelle d'espoir dans un monde musulman soumis aux puissances européennes.

Si des personnalités comme Muhammad Shukri al-Alusi (m. 1924), Muhammad Hamid al-Fiqi (m. 1959) et Muhibb al-Din al-Khatib (m. 1969) jouent un grand rôle dans le processus de normalisation du wahhabisme,

« NOUS SOMMES DES SALAFISTES »

« On veut nous qualifier de wahhabites pour tenter de faire croire que nous avons une école (madhhab) à part. C'est une grave erreur issue de la propagande hostile et de la malveillance. Il n'est pas question d'un nouveau dogme (aqida) ou d'une école spécifique. Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab n'a jamais présenté aucune innovation. Notre croyance est celle des Pieux Ancêtres telle qu'elle ressort du Saint Coran, de la Sunna du Prophète et la tradition des Salaf. Nous respectons les fondateurs des quatre écoles juridiques et nous ne faisons pas de différence entre Abu Hanifa [al-Nu'man], Malik [ibn Anas], [Muhammad ibn Idris] al-Shafi'i et Ahmad [ibn Hanbal]. C'est la croyance à laquelle a appelé le Cheikh de l'islam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab, et c'est notre croyance, fondée sur le monothéisme pur, exempt de toute innovation blâmable et de toute déviation. »

Extrait d'un discours du roi 'Abd al-'Aziz Al Saoud, Umm al-qura, n° 229, 16 mai 1929, p. 3.



Halaq à la mosquée al-Haram, La Mecque, 2015.

le rôle principal revient à Muhammad Rashid Rida (m. 1935), chef de file du réformisme. Celui-ci s'efforce de convaincre ses lecteurs et ses interlocuteurs de différentes manières que le pouvoir politique et l'autorité religieuse saoudiennes incarnent le véritable islam, c'est-à-dire l'islam pur pratiqué jadis par les premières générations de musulmans (*al-salaf al-salih*). Grâce aux subventions saoudiennes, les réformistes éditent les principaux ouvrages wahhabites, composent des livres et des articles apologétiques et font du lobbying parmi les oulémas sunnites, particulièrement ceux d'al-Azhar en Égypte.

En plus des réformistes, les autorités saoudiennes réussissent à séduire d'une manière ou d'une autre des intellectuels arabophones de diverses obédiences. C'est ainsi qu'Amin al-Rihani (m. 1947), Muhammad Kurd 'Ali (m. 1953), Ahmad Amin (m. 1954), Mahmud al-'Aqqad (m. 1964), Taha Husayn (m. 1973) et 'Abd Allah al-Qasimi (m. 1996), pour ne citer que des plumes célèbres, consacrent des pages élogieuses au wahhabisme, considéré – subjectivement bien sûr – comme la tradition la plus proche de l'islam des origines.

La réussite de cette stratégie pousse les autorités saoudiennes à aller de l'avant dans le processus de normalisation du wahhabisme durant la seconde moitié

des années 1920. Les nouveaux maîtres de l'Arabie ne veulent plus se contenter d'instrumentaliser les talents de propagandistes des réformistes, ils souhaitent s'emparer de l'idée même de réforme pour blanchir définitivement leur tradition. Le roi 'Abd al'Aziz franchit le pas le 10 mai 1929 en interdisant, dans un discours prononcé à La Mecque devant des délégations de pèlerins, l'usage du terme wahhabisme tout en adoptant officiellement la dénomination qui servait jusqu'alors à désigner les réformistes : le salafisme. Le monarque saoudien affirme en effet que la tradition qu'il protège n'est autre chose que l'expression la plus pure du réformisme musulman. Il utilise à cet effet tous les concepts, les symboles et les images appropriés pour émouvoir les chantres de la réforme : le dogme des pieux ancêtres, l'application de la *shari'a* dans tous les domaines et le dépassement des différends entre les écoles juridiques de l'islam sunnite.

Les oulémas wahhabites tirent ainsi un énorme profit de la stratégie de légitimation adoptée par la monarchie. Ils réussissent non seulement à redorer le blason de leur tradition, notamment en monopolisant le terme salafisme (très positif à l'époque), mais également à capter les idées et les projets réformistes pour bâtir leurs propres structures à partir de 1950. Mais l'œcuménisme s'arrête là. Les disciples d'Ibn 'Abd al-Wahhab refusent

de faire partie du mouvement réformiste, car, d'une part, ils ne partagent pas tous ses orientations religieuses et politiques et, d'autre part, ils prétendent détenir seuls la vérité religieuse. C'est, selon eux, aux autres de rejoindre leur mouvement, et non l'inverse : il faut donc mettre en place des institutions modernes et solides et une politique prosélyte à l'extérieur du royaume.

INSTITUTIONNALISATION ET EXPANSION

Tout en étant ultraconservateurs, les oulémas wahabites se sont rendu compte très rapidement que la pérennité de leur tradition dépendait essentiellement de leur capacité d'adaptation non seulement d'un point de vue idéal, mais également d'un point de vue organisationnel. Alors qu'ils considèrent dans un premier temps que tout ce qui vient de l'Occident menace leur existence, notamment en ce qui concerne les transactions sociales (l'éducation, le droit, les médias, etc.), les clercs du Najd décident de prendre les choses en main pour préserver la centralité de leur vision du monde dans l'espace social saoudien. Ils s'approprient petit à petit le savoir-faire des « mécréants », particulièrement dans le domaine organisationnel en construisant des institutions capables de faire face à la modernité rampante. Cette entreprise unique dans l'histoire moderne et contemporaine du monde arabo-musulman est l'œuvre de Muhammad ibn Ibrahim Al al-Shaykh (m. 1969).

Muhammad ibn Ibrahim, qui prend le titre de grand mufti, peut être considéré comme le fondateur du wahhabisme moderne. Il est en effet à l'origine de la plupart des institutions qui ont permis à cette tradition de devenir l'une des tendances religieuses les plus dynamiques du monde à partir de la seconde moitié du XX^e siècle. Soutenu politiquement et financièrement par les Saoud, il crée à partir de 1950 des dizaines de collèges et de lycées religieux (*al-ma'ahid al-'ilmiyya*), deux universités, un organisme chargé de promulguer les fatwas et gérer les affaires religieuses, un appareil judiciaire, plusieurs supports médiatiques et un grand nombre d'associations. Il met également la main sur les comités du commandement du bien et de l'interdiction du mal pour en faire une redoutable « police religieuse » qui impose le respect de l'orthodoxie et de l'orthopraxie dans l'espace public. Après la disparition d'Ibn Ibrahim, une direction collégiale se met en place. Le comité des grands oulémas, fondé en 1971, devient ainsi le cœur battant de l'institution religieuse. Il est à la fois la principale institution législative du pays, le recours suprême en matière de religion et le bouclier idéologique du régime.

Grâce aux pétrodollars et au soutien de la famille royale, toutes les instances contrôlées par les oulémas

continuent de se développer et se complexifier jusqu'au début du XXI^e siècle, malgré quelques périodes de stagnation. Cela permet aux gardiens de l'héritage d'Ibn 'Abd al-Wahhab de régner sans partage sur l'espace social saoudien. Mais leurs ambitions ne s'arrêtent pas là. Ils désirent, depuis le XVIII^e siècle, propager ce qu'ils considèrent comme la seule vraie religion aux quatre coins du globe.

La grande expansion du wahhabisme commence durant les années 1960, à la faveur des luttes qui opposent l'Arabie Saoudite à l'Égypte. Pour se prémunir contre les ambitions panarabes du président égyptien Gamal Abdel Nasser, le pouvoir saoudien se pose comme le champion de l'islam et des valeurs traditionnelles en inaugurant une politique de « solidarité islamique ». Ainsi plusieurs organisations politiques, économiques, sociales, éducatives et religieuses (la Ligue islamique mondiale, l'Université islamique de Médine, l'organisation de la coopération islamique, etc.) voient le jour, grâce notamment au concours des Frères musulmans chassés de différents pays de la région et bien accueillis à cette époque.

Après la guerre israélo-arabe de juin 1967, qui sonne le glas du panarabisme, l'Arabie Saoudite augmente son influence. Elle utilise ces organisations pour exporter son islam, et dépense sans compter. Alors que la Ligue islamique mondiale étend ses activités à des dizaines de domaines (construction de mosquées, aide humanitaire, jeunesse, enseignement, fatwas, apprentissage du Coran, etc.), l'Université islamique de Médine forme des Saoudiens et des étrangers à porter la « bonne nouvelle » à travers le monde. Depuis sa création en 1961, cette université a produit des dizaines de milliers de cadres religieux de cent soixante-sept nationalités. Des milliers d'étudiants étrangers passent aussi par d'autres organismes d'enseignement saoudiens, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, et par des réseaux d'enseignement informels. D'autres organismes officiels, officieux et privés ont vu le jour depuis, pour répondre à la demande d'un marché du religieux en perpétuelle croissance. Parallèlement aux voies institutionnelles, Riyad finance, généralement en toute discrétion, des individus, des groupes et des organisations qui servent plus ou moins ses desseins. Il aurait ainsi dépensé plusieurs milliards de dollars pour soutenir les moudjahidins en Afghanistan durant les années 1980.

En tant que moyen de visibilité et d'expansion de premier ordre, le monde médiatique et virtuel n'échappe bien sûr pas à la vigilance des autorités politico-religieuses du royaume. Il est investi massivement dès les années 1990. Des dizaines de chaînes satellitaires et des centaines de sites Internet voient le jour. Les réseaux sociaux sont également pris d'assaut.

LES REVENDICATIONS DES FRÉRO-WAHHABITES

Au serviteur des deux Lieux Saints, que Dieu guide ses pas. Le salut soit sur vous, et la miséricorde de Dieu, et ses bénédictions.

Cet État s'est distingué en décrétant son adhésion à la shari'a islamique, et les oulémas et les personnalités de bon conseil se sont toujours acquittés de leur devoir de conseiller ceux qui les gouvernent. Il nous semble donc que la tâche la plus pressante, en cette période critique où tout le monde s'accorde à reconnaître la nécessité du changement, est de réformer la situation dans laquelle nous nous trouvons, qui est responsable des épreuves que nous traversons. Pour cette raison, nous attirons l'attention du gouvernant sur les questions où des réformes doivent avoir lieu dans les domaines suivants :

1- Établir un conseil consultatif statuant sur les affaires intérieures et extérieures (sur la base de la shari'a). [...] Ce conseil devra être totalement indépendant et n'être soumis à aucune pression l'empêchant d'exercer pleinement ses responsabilités.

2- Examiner et mettre en conformité avec la shari'a les lois et les règlements politiques, économiques et administratifs existants, et abroger tout ce qui contrevient à cette même shari'a [...].

3- Faire en sorte que tous les responsables de l'État, ainsi que ses représentants dans le pays et à l'étranger, aient un comportement moral irréprochable, et qu'ils soient expérimentés, spécialisés, sincères et honnêtes [...].

4- Assurer la justice et de l'égalité entre l'ensemble des membres de la société pour ce qui est des droits et des devoirs, de manière totale et sans complaisance pour les privilégiés ni condescendance envers les déshérités [...].

5- Faire que tous les officiels sans exception soient tenus de rendre des comptes, en particulier ceux qui se trouvent à des fonctions élevées [...].

6- Assurer une juste répartition de la richesse publique entre l'ensemble des classes et des groupes de la société, supprimer les impôts et diminuer les taxes qui constituent un fardeau pour les gens, tout en protégeant les ressources de l'État du gaspillage et de l'exploitation à d'autres fins [...].

7- Construire une armée forte et intégrée, dotée de différentes variétés d'armement à

travers divers fournisseurs. Une attention particulière sera accordée à la construction et au développement de l'armement. Le but de l'armée sera de protéger le pays et ce qu'il contient de sacré.

8- Reconstruire les médias pour les mettre en conformité avec la politique du royaume en la matière, afin qu'ils servent l'islam, et qu'ils reflètent les valeurs morales de la société et promeuvent sa culture [...].

9- Bâtir une politique étrangère qui défende les intérêts de l'umma, à l'abri des alliances contraires à la Loi islamique, et qui s'engage dans les causes musulmanes [...].

10- Développer les institutions religieuses et de da'wa dans le pays, et leur fournir les ressources matérielles et humaines nécessaires. Tous les obstacles les empêchant de remplir.

11- Unifier l'institution judiciaire, lui accorder une indépendance totale et effective et faire en sorte que l'autorité de la justice s'étende à tous [...].

12- Protéger les droits de l'individu et de la société, supprimer toute trace de restriction sur la volonté et les droits des gens, et garantir la dignité humaine, en accord avec les normes applicables dans la shari'a.

Extrait de Kitab al-Matalib (La lettre de demandes), Riyad, 1991, in Stéphane Lacroix, Les islamistes saoudiens : une insurrection manquée, PUF, Paris, 2010, p. 346-347.

Toutes sortes de services y sont proposés, parfois en plusieurs langues. Cet engagement dans les nouvelles technologies, financé par l'État, ne doit toutefois pas faire oublier les moyens de diffusion traditionnels. Par exemple, des millions de brochures, de cassettes, de CD et de livres religieux ont été distribués à travers le monde à des prix modiques, si ce n'est gratuitement, depuis les années 1980.

Grâce aux pétrodollars, à la présence des Lieux Saints de l'islam sur le territoire saoudien, à la simplicité de ses préceptes et au zèle de ses adeptes, le wahhabisme s'est imposé comme une orthodoxie par rapport à laquelle tous les autres acteurs se positionnent désormais. Son arme la plus efficace reste sans doute la capacité de ses dépositaires à s'allier avec n'importe quel régime, ou tout au moins à s'en accommoder, pourvu qu'il les autorise à islamiser la société par le bas. La restauration du califat ne compte pas parmi leurs préoccupations, du moins à court et moyen termes. Ce qui n'est



DR WAS

Membres de la police religieuse (Mutawa) d'Arabie Saoudite

pas le cas de leurs principaux concurrents : les Frères musulmans et les djihadistes.

LE TEMPS DES HYBRIDATIONS

L'expansion fulgurante du wahhabisme à partir de la seconde moitié du XX^e siècle l'expose à de multiples hybridations. Pour servir leurs intérêts, différents acteurs politicoreligieux s'approprient cette nouvelle orthodoxie engendrant de nouvelles divisions théologiques, juridiques, méthodologiques et surtout politiques. Plusieurs courants concurrents, voire ennemis, émergent çà et là dans la demeure de l'islam (*dar al-islam*) avant d'essaimer dans différentes parties du monde. Nous nous contenterons dans les lignes qui suivent de revenir brièvement sur les plus importants.

On qualifie généralement le courant majoritaire de *salafisme quiétiste*. Cette dénomination pompeuse et non scientifique est employée pour désigner les différentes expressions du wahhabisme traditionnel telles que l'incarne l'*establishment* religieux saoudien. Contrairement à une idée reçue, les *leaders* de ce courant ne sont quiétistes ni au sens mystique ni au sens politique du terme. Ils n'adoptent nullement une éthique extra-mondaine. Ils aspirent plutôt à changer la vie du peuple à travers la prédication (*al-da'wa*), l'éducation (*al tarbiyya*) et le commandement du bien et l'interdiction du mal (*al-amr bil-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar*) quand cela est possible.

Pour ce faire, ils préfèrent, d'une manière ou d'une autre, trouver un terrain d'entente avec le régime en place, car ils considèrent que la politique moderne ne fait que diviser l'*umma*. C'est pour cette raison qu'ils appellent les populations à obéir aveuglément aux gouvernants quel que soit leur comportement pourvu qu'ils respectent – même en apparence – l'orthodoxie et l'orthopraxie. Par conséquent, ils condamnent tout ce qui peut mener à la *fitna* : les partis politiques, les syndicats, les élections, les manifestations, la liberté de presse, les débats de société, etc. À côté des courants dominants, placés plus ou moins sous la houlette saoudienne, il existe des sous-courants autonomes et très influents – notamment en Occident –, qui se réclament des enseignements de différents oulémas comme Muhammad Naşir al-Din al-Albani (m. 1999), Muqbil Wadi'i (m. 2001), Muhammad al-Jami (m. 1996) et Rabi' al-Madkhali.

Le deuxième courant est appelé *salafisme politique*. Il s'agit d'une hybridation des doctrines wahhabites et des aspirations politiques des Frères musulmans à partir des années 1960 quand le royaume saoudien accueille des cohortes de fréristes à la faveur de la lutte qui l'oppose aux panarabistes.

Les tenants de cette ligne, comme on peut le constater en Arabie Saoudite, au Koweït, en Égypte et ailleurs, n'hésitent pas à utiliser le répertoire d'action moderne pour réaliser leurs desseins matériels et immatériels. Ils fondent des partis, infiltrent des syndicats, créent

LA POLICE RELIGIEUSE

Conformément à l'interprétation wahhabite, un appareil gouvernemental est chargé de faire respecter l'orthodoxie et l'orthopraxie dans les espaces publics saoudiens. Les origines de cet appareil remontent à la seconde moitié du XVIII^e siècle. Pour justifier l'expansion de l'émirat saoudien et imposer l'habitus wahhabite aux populations soumises, les oulémas mobilisent le concept de commandement du bien et d'interdiction du mal et l'institution de la hisba (la police des marchés et des mœurs). Jusqu'au début du XX^e siècle, l'organisation de la hisba demeure informelle. Mais pour répondre à des contraintes internes et externes, le roi 'Abd al-'Aziz crée en 1926 Jama'at al-amr bil-ma'ruf wa al-nahy an almunkar au Hijaz. Trois années plus tard, il crée une administration pour accomplir le même devoir dans le Najd et ses dépendances. En 1976, ces deux organismes régionaux cèdent la place à un appareil national qui prend son nom actuel : la Présidence générale du Comité du commandement du bien et de l'interdiction du mal. Doté de structures administratives dignes d'un ministère, le travail du Comité est encadré par plusieurs règlements. Selon les statistiques disponibles depuis 1991, les agents du Comité, appelés mutawī'a, interviennent essentiellement dans les domaines suivants : le rituel, les affaires de moralité dans les lieux publics, les imprimés et le dogme. Malgré leur nombre réduit, les agents du Comité ont adopté des stratégies efficaces pour frapper l'imaginaire des populations et provoquer l'autorégulation chez le plus grand nombre. Depuis 2001, le Comité ne dispose plus du pouvoir répressif. Après chaque arrestation, les mutawī'a doivent remettre les accusés à la police qui engage des poursuites judiciaires classiques, si cela s'avère nécessaire. Toutefois, la majorité écrasante des arrestations finit par un règlement à « l'amiable » avec une réprimande ou la signature par le contrevenant d'une attestation sur l'honneur promettant de ne plus récidiver.

des associations, rédigent des pétitions, participent aux débats ou les initient, organisent des manifestations et concurrencent les institutions religieuses traditionnelles. Leur objectif : imposer des réformes religieuses et politiques progressives sans recourir à la violence physique en vue d'instaurer des États islamiques capables

d'appliquer la *shari'a* selon la conception wahhabite. Cela provoque bien sûr la méfiance des élites en place, notamment les *establishments* religieux. Par exemple, les oulémas saoudiens condamnent fermement et définitivement tous les agissements des courants fréro-wahhabites dès le début des années 1990. Ce courant se scinde très tôt en plusieurs ramifications souvent en compétition. La plus célèbre d'entre elles est sans doute la *sahwa* (le réveil islamique) qui émerge en Arabie Saoudite dans les années 1980.

Le troisième courant est le *salafisme djihadiste*. Ce phénomène global est le résultat improbable de la rencontre entre les doctrines wahhabites et les idées de Sayyid Qutb et de ses continuateurs à partir de 1979 comme nous allons le voir dans l'article qui lui est consacré un peu plus loin¹.

QUESTIONS ACTUELLES

Les ramifications multiples du wahhabisme contemporain et les transformations radicales de l'environnement local et global ont poussé les religieux saoudiens et leurs affidés à prendre position sur un certain nombre de questions structurantes de la pensée et de l'action islamistes.

Ces questions, qui hantent un grand nombre d'acteurs et de gouvernements à travers le monde relèvent de plusieurs domaines à la fois et reflètent des enjeux de différentes origines. Mais pour la commodité de l'exposé, nous avons choisi de les rassembler dans cinq catégories idéaltypiques.

LES QUESTIONS DOGMATIQUES.

L'unicité divine reste le principe central de la doctrine wahhabite. Par conséquent, les dépositaires de cette tradition croient toujours fermement qu'ils sont les seuls détenteurs de l'orthodoxie. Les autres écoles théologiques du sunnisme – notamment l'ash'arisme –, le soufisme et les chiismes sont condamnés et combattus de différentes manières. On peut même constater un durcissement des positions des wahhabites à l'égard des autres tendances de l'islam à partir de 2003 à cause de la montée en puissance de l'Iran et de la menace d'al-Qaïda. Les choses se sont accélérées de manière dramatique en 2011 en raison des soulèvements populaires dans plusieurs pays de la région, de l'exacerbation des tensions avec l'Iran, de l'intensification des conflits en Syrie, en Irak, au Yémen, au Bahreïn et l'augmentation de la pression de Daesh.

¹ Voir « Le djihadisme, à la recherche du califat perdu », in Sabrina Mervin et Nabil Mouline (dirs), *Islams politiques : courants, doctrines et idéologies*, CNRS Éditions, 2017.

LES QUESTIONS RITUELLES.

Les wahhabites attachent toujours une grande importance aux pratiques rituelles, sans doute beaucoup plus que les dépositaires des autres tendances de l'islam. Observer de manière stricte les différentes obligations religieuses – particulièrement la prière – permet de sauver les âmes, donner à voir l'islamité de l'individu et du groupe, maintenir la cohésion de la communauté et perpétuer l'autorité idéologique des clercs. C'est pour toutes ces raisons que ces derniers consacrent la plus grande partie de leur temps et de leur énergie à accomplir, diriger ou promouvoir les pratiques « héritées » des salaf, les premiers musulmans. Ils peuvent même recourir à la force quand cela est possible, prenant exemple sur les oulémas saoudiens qui disposent d'une véritable police religieuse. Plus des deux tiers des affaires traitées par cet appareil répressif depuis 1991 (date à partir de laquelle des statistiques sont disponibles) concernent des infractions relatives aux rituels, notamment la prière et le jeûne.



Drapeau de l'Arabie Saoudite

LES QUESTIONS SOCIALES.

Le contrôle des espaces publics, à travers celui des corps et des comportements des croyant(e)s, demeure l'une des plus grandes obsessions wahhabites depuis le XVIII^e siècle. Cela passe, entre autres, par des mesures drastiques telles que la réglementation des habitudes vestimentaires, des comportements culturels ou encore des relations entre les deux sexes. D'ailleurs, la femme reçoit une attention toute particulière puisqu'elle incarne à leurs yeux un objet de désir qui peut provoquer la fitna individuelle et collective à tout moment. Elle est en conséquence séquestrée symboliquement et physiquement en étant mise sous la tutelle de son plus proche parent mâle toute sa vie, et ce quel que soit son niveau social, économique et intellectuel. Elle est également obligée de cacher son corps intégralement pour sortir en mettant une burqa ou un niqab – si elle en obtient l'autorisation par son tuteur. Enfin, elle n'a pas le droit d'accéder à certains cursus et certains métiers. Une véritable

chape de plomb pèse sur les femmes en Arabie Saoudite qui ne sont pas autorisées à conduire. Et cette chape de plomb constitue même une source d'inspiration pour les communautés wahhabites ailleurs en terre d'islam et en Occident.

LES QUESTIONS JURIDIQUES.

Hantés par l'idée du salut et tourmentés par la crainte de la damnation éternelle, les wahhabites veulent absolument réussir ici-bas et dans l'au-delà. La seule manière d'y parvenir, si l'on suit leurs enseignements, réside dans le respect rigoureux des préceptes de la shari'a dans tous les domaines de la vie. En réalité, les choses sont beaucoup plus complexes.

Les oulémas et les fidèles de cette tradition s'intéressent seulement, pour des raisons objectives et subjectives, à certains aspects du dogme, des rituels, des transactions sociales et du statut personnel. Par exemple, l'islamité d'une société est jugée à l'aune de quelques critères seulement, notamment la (re)connaissance ou non du credo wahhabite, l'accomplisse-

ment ou non de la prière (collectivement), l'interdiction ou non de la mixité dans les espaces publics, l'adoption de certaines habitudes vestimentaires (pour les femmes) et surtout l'application des châtiments corporels à l'égard des criminels. Si les clercs saoudiens sont intransigeants sur leur propre territoire, les communautés wahhabites à travers le monde peuvent faire fi de tel ou tel aspect de la loi divine, principalement les châtiments corporels, s'ils ne disposent pas du soutien politique nécessaire sur ces territoires. Par ailleurs, les wahhabites honnissent les lois positives, condamnent tous ceux qui les reconnaissent et cherchent par tous les moyens à les abolir.

LES QUESTIONS POLITIQUES.

Depuis la seconde moitié du XVIII^e siècle, les gardiens du wahhabisme soutiennent que la fonction principale de toute entité politique est de veiller au respect de l'orthodoxie, de l'orthopraxie et de l'ordre social. La nature et la forme de cette entité sont d'une importance

secondaire. Contrairement à la majorité écrasante des islamistes, notamment les djihadistes, ils croient que le califat, la monarchie universelle musulmane, n'est pas une institution indispensable pour encadrer la vie religieuse et profane des croyants. La division politique de l'*umma* est donc acceptable. Les sujets de chaque entité doivent obéissance (*al-ta'ā*) à leur chef quels que soient ses agissements tant qu'il se déclare musulman. Par conséquent, toute révolte, peu importe ses causes, est condamnée sévèrement, car elle débouche forcément sur une fitna. À leurs yeux, seuls le bon conseil (*al-nasiha*) et la coopération (*al-ta'āwun*) peuvent pousser les gouvernants à se réformer afin de mieux servir la religion et la population. Les tenants du wahhabisme sont à ce point attachés à l'ordre établi, notamment en Arabie Saoudite, qu'ils sont prêts à vouer aux gémonies tout mouvement ou idéologie qui semble le menacer de près ou de loin. Dès les années 1960, ils mettent au pilori les idées et les systèmes politiques d'origine occidentale, en particulier le communisme et la démocratie libérale. Ils rejettent le messianisme suite à la rébellion de La Mecque en 1979. Ils rompent avec les Frères musulmans durant les années 1990 suite à la crise engendrée par la guerre du Golfe. Ils condamnent définitivement le djihadisme. Ils jugent illécites les soulèvements populaires de 2011. Ces positions politiques ne sont pas sans conséquence sur la doctrine wahhabite. Par exemple, les oulémas ont été contraints de revoir les principes-clés liés au problème de l'altérité tels que le djihad, le *takfir* avant *al wala' wa al-bara'*.

CONCLUSION

Revenons à notre question de départ sur le degré de responsabilité de l'Arabie Saoudite dans la création et l'épanouissement du djihadisme. Si le royaume n'est sans doute pas le créateur de ce phénomène complexe et multidimensionnel, il a sans conteste fortement participé à son épanouissement. En plus d'être le bailleur de fonds et le parrain d'un grand nombre de groupes fondamentalistes à travers le monde, le régime des Saoud est le protecteur et le principal propagateur de la doctrine qui justifie religieusement les atrocités d'al-Qaïda et de Daesh : le wahhabisme. D'ailleurs, ce régime recourt largement, depuis son apparition, à des méthodes similaires (châtiments corporels, quadrillage de l'espace public, oppression des minorités, etc.) pour asseoir sa domination sur les territoires et les populations qu'il contrôle. Aucune solution durable au fléau djihadiste, et plus généralement au néo-traditionalisme qui gangrène le monde musulman, ne peut donc être envisagée sans se pencher sérieusement sur le cas saoudien. De Saint-Denis à Mossoul, de Bruxelles à Raqqa, de Syrte aux autres régions aux

mais d'al-Qaïda, Daesh et consorts, toutes les routes du djihad mènent à Riyad.

L'AUTEUR

Historien et politiste, Nabil Mouline est chargé de recherche au CNRS, en poste au Centre Jacques Berque. Il travaille sur les processus de construction sociale de l'autorité religieuse en islam et les modalités de légitimation des monarchies arabes.

PRINCIPALES PUBLICATIONS

Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansur. Pouvoir et diplomatie au Maroc au XVI^e siècle, Paris, PUF, 2009.

Les clercs de l'islam : Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, Paris, PUF, 2011.

Le califat : histoire politique de l'islam, Paris, Flammarion, 2016.

L'idée de constitution au Maroc, Casablanca, Tel quel, 2017.

CJB

Nabil Mouline
*Les prétentions hégémoniques
du wahhabisme*

SABRINA MERVIN ET NABIL MOULINE (DIRS),
*ISLAM POLITIQUES : COURANTS, DOCTRINES
ET IDÉOLOGIES*, CNRS ÉDITIONS, 2017, 37-70.

[cnrseditions.fr/religions/
7420-islams-politiques.html](http://cnrseditions.fr/religions/7420-islams-politiques.html)

LES FEMMES ÉGYPTIENNES DANS LA PRÉDICATION SALAFISTE

Nàïma Bouras
Doctorante Université du Havre/EHESS
Boursière CEDEJ

Texte inédit

Égypte
femmes
prêche
renouveau islamique
révolution
salafisme

32–39

Les soulèvements révolutionnaires ont donné une visibilité aux *salafiyât* (féminin de *salafi*) qu'elles n'avaient pas auparavant. Cette visibilité a étonné plus d'un Égyptien. Mais les *salafiyât* furent présentes dès les débuts du salafisme en Égypte et elles jouèrent, au sein des différents mouvements, des rôles clés. Elles s'imposèrent progressivement grâce à leur maîtrise des textes et des normes socio-religieuses imposée par l'interprétation rigoriste des concepts, auxquels se référaient les cheikhs salafistes. Elles jouèrent un rôle majeur dans l'« islamisation » de la société, grâce à leur fort engagement sur le terrain de la prédication. Elles participèrent à l'expansion d'une « identité wahhabite » qu'elles ont contribué à fabriquer. Ces communautés (qui se sont construites à travers des cercles de fidèles très fermés, où l'adhésion se fait sur recommandation) à longtemps joué profil bas, jusqu'à ce que les soulèvements révolutionnaires éclatent et mettent la lumière sur ces communautés qui ont essaimé durant plusieurs décennies dans l'ombre.

En Égypte, les soulèvements révolutionnaires de 2011 ont propulsé les femmes adeptes de la *salafiya* sur la scène politique et médiatique. Dès janvier 2011, des femmes niqâbées prirent part aux nombreuses manifestations qui se déroulèrent place Tahrir au Caire et dans les rues d'Alexandrie. Si au départ, comme beaucoup de jeunes salafistes, elles sortirent sans l'aval des cheikhs de la mouvance¹, cette participation se poursuivit au côté des mouvements salafistes qui rejoignirent les manifestations puis se politisèrent, ce qui leur donna une visibilité qu'elles n'avaient pas jusque-là. Les mouvements salafistes, que sont la Prédication salafiste (*Da'wa salafiyya*), les « salafistes du Caire » et la *Gama'a islamiya* (« Groupe islamique ») entrèrent en politique en créant des partis politiques, respectivement le parti *al-Nûr*, le parti *Asâla* et le parti Construction et développement. Cette entrée des mouvements salafistes dans le champ politique et les nouvelles dispositions légales adoptées en matière électorale², entraînèrent la mise au politique des femmes salafistes. Elles furent ainsi placées sous le feu des projecteurs, ce qui souleva

¹ Les mouvements salafistes les plus importants numériquement ne rejoignirent les mouvements révolutionnaires qu'après la chute de Moubarak et le début des concertations quant à faire valider la feuille de route : à savoir si le gouvernement de transition devait procéder à des élections en premier ou à la rédaction d'une constitution d'abord. Avant cela les salafistes restaient en grande majorité loin de la sphère politique, résultat d'un accord tacite avec les gouvernements successifs de l'ère Moubarak, qui se servaient des salafistes comme levier contre l'ancrage des Frères musulmans.

² Le système des quotas féminins, réintroduit en 2010 fut maintenu, avec des dispositions nouvelles qui imposent aux partis de placer au moins une femme par liste : cf à Eva Saenz-Diez, « Le quota de femmes au parlement Égyptien. Vers une normalisation de leur statut ? », *Égypte/Monde Arabe*, Troisième série, 9 | 2012.

nombre d'interrogations relatives à leur provenance et à leur rôle dans les mouvements salafistes, au sein desquels elles semblaient très engagées, autant au niveau du prêche, que plus tard dans leur politisation. Cependant, on constate que cet engagement des femmes est notable dès les premiers temps du salafisme égyptien, tout au long du XX^e siècle. Ces dernières furent en effet actives au sein du premier mouvement salafiste égyptien, *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* (« Les partisans de la tradition prophétique »), créé en 1926.

Les thématiques traitant du genre au sein des mouvements salafistes dans le monde arabe ne semblent pas avoir intéressé beaucoup de chercheurs en sciences sociales. Dans son ouvrage, Sabâh Mahmood (2005) rend compte d'une enquête ethnographique qu'elle a réalisée au Caire entre 1995 et 1997 auprès de femmes engagées dans le mouvement des mosquées. Elle se réfère, sans distinction, à une large variété de mouvements et de tendances religieuses pour expliquer l'importance des *da'iyât* (prêchuses, au singulier *da'iya*) dans la pratique de la *da'wa* (le prêche). Il est néanmoins difficile d'observer les contributions de Mahmood là-dessus, car elle ne mentionne le terme salafiste que très rarement. Notre analyse tente donc d'une part de combler les lacunes liées au manque d'information sur la place et le rôle des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, et d'autre part de sortir du discours essentialiste qui inscrit ces femmes dans une position de victime (Dayan-Herzbrun 2005) et d'objet instrumentalisé. Notre analyse s'inscrit donc dans une logique de distinction du discours salafiste qui émerge au lendemain des soulèvements révolutionnaires et s'attache à marquer la contribution de ces femmes dans la fabrique d'une communauté portée par une identité propre.

L'approche méthodologique utilisée est fondée sur une lecture analytique critique d'articles de presse égyptiens ciblant les femmes salafistes et sur une série d'entretiens, effectués au Caire entre janvier et juin 2016. Cette étude s'inscrit dans un projet plus large, sur l'impact des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, que nous effectuons dans le cadre d'une thèse de doctorat, qui est en cours – nous livrons donc ici une partie de nos premiers résultats d'enquête. Cet article, qui représente une traduction en français d'extraits de l'article que nous avons publié dans la revue allemande *Gender*³, nous permettra donc d'observer en quoi les femmes salafistes ont contribué à la création de communautés, se revendiquant d'une identité propre, celle du salafisme.

³ Naïma BOURAS, "From Salafi Preaching to Political Preaching: Women's Turnout and the Evolution of Salafi Movements in Egypt", *GENDER*, Heft 1 | 2017, S. 30–43. <http://www.budrich-journals.de/index.php/gender/article/viewFile/27553/24091>



Des femmes égyptiennes salafistes agitent le drapeau égyptien depuis un microbus, lors de la campagne électorale parlementaire, en octobre 2015.

DR Best pixel stories

Cela nous amènera à observer d'une part, l'émergence d'un salafisme wahhabite en Égypte et d'autre part l'émergence de figures féminines du salafisme égyptien. Enfin, nous analyserons le statut des prêchuses dans ces milieux, qui représente une position clé dans l'expansion du discours wahhabite.

Les soulèvements révolutionnaires ont donné une visibilité aux *salafiyât* (féminin de *salafi*) qu'elles n'avaient pas auparavant. Cette visibilité a étonné plus d'un Égyptien. On a alors vu les médias s'emparer du phénomène, critiquant leur conservatisme et les accusant des maux de la société. Mais les *salafiyât* furent présentes dès les débuts du salafisme en Égypte et elles jouèrent, au sein des différents mouvements, des rôles clés.

L'ÉMERGENCE D'UN SALAFISME WAHHABITE EN ÉGYPTE

Dès les premières décennies du XX^e siècle, période où émerge la première école salafiste en Égypte, des femmes s'engagèrent dans les mouvements salafistes wahhabites. Ahmed Zaghoul, spécialiste du salafisme en Égypte, montre qu'une multitude de rôles furent assumés par les femmes de la mouvance (Zaghoul : 2015). Il explique que les rôles qui sont officiellement attribués aux femmes s'articulent de deux manières : au niveau de la socialisation d'une part et au niveau de l'organisation d'autre part, deux choses sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Leurs implications furent visibles en effet dès la fondation de la première école salafiste, créée en Égypte en 1926. *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* fut fondée par Muhammad Ahmad al-Fiqqî, en réaction à la propagation des pratiques soufies considérées comme hérétiques. Cette réaction se fit également contre

le discours et le comportement, jugés impies, d'une partie de la population dans un contexte d'occidentalisation de la société.

Muhammad Ahmad al-Fiqqî naquit dans le gouvernorat de Buheira en 1892. Son père était étudiant à al-Azhar et partageait la même chambre que le réformiste Muhammad 'Abduh. Le cheikh al-Fiqqî, diplômé d'al-Azhar, ne fut sensibilisé à la doctrine wahhâbite que tardivement. Il fut témoin de la Révolution de 1919, mais contrairement à une majorité de ses contemporains, il rejeta cette dernière, dénonçant la participation des femmes et des Chrétiens. Al-Fiqqî créa cette *jamâ'a* pour pallier ce qu'il considérait comme un vide de spiritualité de la société, que ne parvenait pas à combler al-Azhar. Il était admiratif du travail de Muhammad 'Abd al-Wahhâb et développa de nombreux liens avec les Saoudiens et avec leur *Establishment* religieux, à tel point que lorsque le roi 'Abd al-'Azîz al-Sa'ûd venait au Caire, il allait prier dans les locaux de l'association (Tadros : 2014). La relation étroite qui se développa entre les deux protagonistes fut le résultat d'une invitation du roi saoudien, acceptée par al-Fiqqî, de vivre en Arabie saoudite. Le cheikh vécut donc entre 1928 et 1931 dans le royaume où il fonda la revue *Al-Islâh* à la Mecque. Au retour du cheikh al-Fiqqî, son organisation devint le principal pont entre les deux pays. La principale revue de la *jamâ'a*, *al-Hudâ al-Nabawî*, s'inscrit donc dans la pensée wahhâbite et exhortait au retour à une pratique pure de l'islam. Un retour à l'islam originel qu'il voulait nettoyer des innovations blâmables et respectant une pratique du monothéisme pur qui mette à l'honneur l'orthodoxie, l'orthopraxie et l'autorité politique (Mouline : 2011).

Ainsi, comme l'écrit Stéphane Lacroix, contrairement à son contemporain Hassan al-Banna, qui créa la Confrérie des Frères musulmans deux ans plus tard, en 1928, Al-Fiqqî ne se préoccupait pas de la colonisation britannique, ni de la construction d'un État islamique. Pour lui, le profond mal dont souffre la société musulmane n'est ni politique, ni religieux, mais se trouve à l'intérieur des êtres eux-mêmes, en ce qu'ils ont oublié la vraie signification de la notion de « transcendance » et le vrai principe de l'unicité divine : le *tawhid* (Lacroix : 2012). Al-Fiqqî crée son école pour pallier ce qu'il considérait comme un « vide » de spiritualité dans la société que al-Azhar échoua à combler.

La prédication de ce cheikh s'appuyait sur le monothéisme pur et la protection de la *sunna* (tradition du Prophète et de ses compagnons). Il se référait ainsi à des figures religieuses originaires d'Arabie saoudite inconnues jusque-là en Égypte, pour expliquer le principe du pur monothéisme (le *tawhid*). Sous la direction de al-Fiqqî, *Ansâr al-Sunna al-Muhammedia* revendiquait son dévouement pour le *tawhid*, comme il fut proclamé

par Mohamed Ibn abd al-Wahhab, le co-fondateur de l'Arabie saoudite. Il se réfère ainsi à la littérature de l'école hanbalite qui se focalisait sur une définition spécifique de la « profession de foi » et des concepts qui s'en attachaient : l'omnipotence divine dans le bien et le mal ; le rôle de la figure prophétique comme médiateur entre Dieu et l'homme ; la défense de la nature incréée du Coran ainsi que de son universelle et éternelle validité ; la prédétermination des actes humains et la négation du libre arbitre ; l'affirmation de l'unité de la communauté musulmane et son obéissance au gouvernement, même si ce dernier commet des actes d'impiété. A travers ce discours, les membres de *Ansâr al-Sunna* dénoncent les pratiques religieuses et traditionnelles du culte des saints, considérées comme non musulmanes. Le recours au saint est considéré par les salafistes comme une innovation blâmable et considéré comme un pas vers le retour au polythéisme de la *jahiliya* (période antéislamique, considérée comme le temps de l'ignorance). Cette vision de l'islam rigoriste vient marquer une rupture avec l'islam pratiqué au début du XX^e siècle, à une époque où le soufisme était une pratique majoritaire.

Le principal objectif du salafisme est ainsi la réforme en profondeur de la société qui passe par la mise en application d'une réglementation des normes sociales, similaires à celles appliquées par la monarchie saoudienne (Lacroix : 2013). Donc le projet des salafistes de réformer en profondeur la société diffère du projet des Frères musulmans, beaucoup plus politique et plus flexible en matière de normes sociales. Hassan al-Banna était d'ailleurs connu pour ses aspirations soufies. Pendant les premières décennies de sa création, *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya* n'attira qu'une infime partie des Égyptiens, souvent issus des classes bourgeoises. C'est donc au sein de ces classes qu'on verra aussi apparaître les premières figures du salafisme féminin qui elles aussi vont œuvrer à la réforme de la société à travers un travail de prédication écrit et oral.

QUELQUES FIGURES FÉMININES DU PREMIER SALAFISME WAHHABITE ÉGYPTIEN

L'investissement des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte fut visible dès les premières décennies d'existence du premier mouvement salafiste. On constate en effet que, à cette époque, émergent des figures féminines du salafisme, telles que la prêcheuse Hosnâ, Oum Keltoum ou encore Ni'mât Sidqi. Respectivement, femmes de cheykh importants de Ansâr al-Sunna et femmes issues de la bourgeoisie, elles s'imposèrent progressivement grâce à leur maîtrise des textes et des normes socio-religieuses imposées par l'interprétation

rigoriste des concepts auxquels se référaient les cheikhs salafistes.

Parmi ces femmes qui furent actives dans les mouvements salafistes au début du XX^e siècle, l'une d'elle se distingue tout particulièrement par son travail étroit avec le groupe *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya*. Il s'agit de Ni'mat Sidqi, qui a publié de nombreux articles dans les revues du groupe salafiste : *Ansâr al-Sunnah*, *al-Hudâ al-Nabawî* ou encore *al-Tawhîd*. Elle fait, à travers ses articles, une critique du dévoilement (du visage de la femme) : *al-sufûr*, et elle promeut le port du *hijâb*. Elle a également écrit un pamphlet qui s'intitule *al-Tabarruj*⁴, éponyme du concept développé par plusieurs courants de l'islam sunnite, mais qui prend une dimension particulière dans le *minhâj salafi* (la méthodologie salafiste). Le terme de *tabarruj* se traduit par ornement, ce par quoi les êtres humains mettent en avant leurs attraits physiques. Mais Ni'mat Sidqi cible particulièrement les femmes : les écrits de cette dernière s'inscrivent, en effet, dans le contexte égyptien particulier de la fin des années 1920 et du début des années 1930. A cette époque, le féminisme laïc nationaliste incarné par la figure de Huda Cha'raoui (Badran : 1995) essaime au sein des classes hautes et moyennes. Sonia Dayan-Herzbrun (1998) explique que « en poursuivant leurs activités philanthropiques, mais en donnant à celles-ci une justification wafdiste⁵, [les féministes séculières égyptiennes de cette époque] élargissent la base sociale du mouvement, mais pas suffisamment cependant, comme en témoigne la naissance, quelques années plus tard, des oppositions marxiste et islamiste. » A travers ses écrits, Ni'mat Sidqi vise donc avant tout ces féministes laïques et fait une critique virulente du dévoilement prôné par ces dernières. Sidqi reproche notamment les références occidentales au niveau vestimentaire et critique de manière virulente ce féminisme qui irait à l'encontre du respect de l'islam véritable et authentique revendiqué par les salafistes (Heggammer : 2009). A travers son combat contre les féministes, Sidqi, gagna en légitimité au sein des milieux salafistes, publiant ses articles aux côtés de personnalités célèbres du *minhâj salafi* tel que Mohamad abd al-Mjid al-Shaff'i, directeur du groupe *Ansâr al-Sunnah* au début des années 1970. Elle contribua ainsi à l'expansion du message salafiste, tout en restant dans un domaine de prédilection féminin, rattaché à son « *gender role* », tel que décrit par Margaret Mead (1963), un « *gender role* » construit sur des représentations décrivant le

« tempérament » des femmes comme délicat et source de tension.

Ainsi, Sidqi participait à la pratique de la *da'wa* par son travail d'écriture, mais son investissement dans la diffusion de la doctrine wahhabite ne se limitait pas là. Elle accordait également des *tazqiya* (lettres de recommandation) qui permettaient d'intégrer les cercles salafistes. Cette pratique a perduré jusqu'à nos jours. Pour entrer dans une école salafiste et disposer d'un statut en son sein, il faut une recommandation provenant d'une personnalité reconnue par le milieu. On sait par exemple qu'elle a recommandé le cheikh 'Abd al-Rahmân al-Wakil (1913-1971), qui joua au sein de la *jamâ'at Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya* un rôle central et travailla de pair avec le fondateur de l'association, le cheikh Muhammad Hâmid al-Fiqqî. C'est donc dire l'importance de cette femme qui semble avoir un rôle et une légitimité forte au sein du mouvement.

Enfin, au niveau de la pratique de la *da'wa*, le groupe *Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiyya* s'inscrit dans son temps, dans le sens où les associations qui se forment à cette époque - à la fin des années 1920 et au début des années 1930 - adressaient surtout leurs messages à une élite. Ainsi, le « peuple », en majorité illettré, n'avait pas accès au message *wahhâbite* qui se propage à travers les revues, et ne fréquentait pas les mosquées, pour écouter les *khutba* (prêche) des cheikhs. À cette époque, l'islam des confréries et les gestes liés à sa praxie dominant dans le pays. Il faut attendre la seconde moitié des années 60 pour voir la terminologie salafiste se démocratiser, avec des prêches délivrés en langue dialectale, par définition accessible à tous. Dans le même temps, des modes de diffusion nouveaux émergent avec l'apparition des cassettes audio, ce qui rend plus facile l'expansion du message wahhâbite.

LA POSITION CLÉ DES DA'YÂT DE LA MOUVANCE

L'importance du rôle des *da'iyât* (prêcheuses) salafistes dans l'expansion de la doctrine wahhabite reste primordiale pour la compréhension de l'évolution du mouvement, qui se fait principalement par le bas à partir des années 1960. En effet, cette période correspond au moment où le phénomène des *da'iyât* se diffuse, grâce notamment à une « démocratisation » du message wahhabite et islamiste en général, permis avec l'arrivée du président Anouar al-Sadate. Ce dernier libéra les islamistes, emprisonnés par Nasser, et leur accorda le champ libre dans les universités, afin d'affaiblir les mouvements socialistes qui y avaient un ancrage fort. Les *gama'ât islâmiya* (groupes islamiques), qui naquirent dans les universités du Caire et d'Alexandrie à cette époque,

⁴ <http://www.saaaid.net/feraq/mthahb/8.htm>

⁵ Le parti al-Wafd (qui signifie délégation) est le plus vieux parti politique égyptien qui émerge en 1918 pour négocier l'indépendance de l'Égypte. Il intègre en son sein dans les années 1920 une des grandes figures du féminisme de cette époque, Hoda Cha'raoui, très active dans les luttes nationalistes.



DR

Hanane 'Allam (directrice de la section femmes du parti salafiste al-Nûr) en réunion avec des femmes du parti à Alexandrie (Al-Fatah, 12 August 2014).

émergèrent donc d'une volonté de la part du gouvernement d'éradiquer l'héritage nassérien. Ces associations islamiques furent constituées des différentes tendances de l'islam sunnite, souvent rivales. Ces *gama'ât* se livrèrent une lutte d'influence au sein même des universités (Zaghloul : 2016).

Nous avons rencontré deux femmes qui sont entrées dans les *gama'ât islamiya salafiya* dans les années 1970 et début 1980. Mona intégra la faculté de médecine de l'université d'Alexandrie⁶ en 1977. Elle faisait partie de ces rares jeunes filles qui portaient le voile à cette époque. Elle avait 15 ans lorsqu'elle décida de le porter, sous l'influence de l'enseignante qui encadrait sa classe, à Damanhur, où elle a fait son secondaire. Sa famille, originaire d'Alexandrie, déménagea dans cette ville conservatrice, capitale du gouvernorat de Buheïra en Haute-Égypte, pour suivre le père de famille qui y avait été muté. Mona était donc déjà *mutadayina* (religieuse), lorsqu'elle entra à l'université d'Alexandrie. Elle avait pris l'habitude de prier dans le *masgîd*⁷ de l'université. Elle rencontra plusieurs femmes qui portaient le *niqâb*. Elle sympathisa avec la gérante du *masgîd* qui le portait également. De quelques années son aînée, la *amîra al-gamâa* (cheffe de groupe) la prit sous son aile et lui fournit une aide importante, tant au niveau de ses cours à la faculté (car elle était d'un niveau supérieur) qu'au niveau de sa pratique religieuse.

« C'est pour elle que j'ai porté le *niqâb* » nous dit-elle, « elle s'asseyait au *masgîd* et les étudiantes l'entouraient pour entendre le cours [de religion] ». « Cette mosquée était comme la maison. On passait toute la journée à la faculté et une grande partie dans le *masgîd* » explique

⁶ C'est dans cette faculté que le mouvement salafiste de la *Da'wa salafiya*, fut créé au début des années 1980. Il est un des plus importants mouvements salafistes du pays. Le parti *al-Nûr*, créé par al-Burhami, un des fondateurs du mouvement de la *Da'wa salafiya*, est considéré comme la section politique du mouvement.

⁷ Une salle de prière.

Mona, qui habitait à 45 minutes de l'université. « Cette fille m'a accueillie dans leur *gama'a*. Elle m'a souhaité la bienvenue et m'a dit une chose que je n'ai jamais oubliée : quand les filles entrent à l'université, elles doivent choisir entre deux chemins : soit celui de la mosquée qui leur confère une réputation de femme respectable ; soit le chemin de *cheytân* [Satan], celui qu'ont emprunté les filles qui s'assoient sur les voitures et qui discutent avec les garçons » nous dit Mona ; et elle nous explique sa frayeur, à cette époque, d'être assimilée à une fille de mauvaise réputation.

Cette *dâ'iyâ* du nom de Mona Imen pratiquait cette socialisation de groupe. Elle captait les femmes, créait une relation de dépendance et les suivait pour leur transmettre les pratiques du « vrai islam », celui du *hanbalo-wahhabisme* (Mouline : 2011), en référence au fondateur du mouvement et à l'école juridique islamique dont il s'inspire. L'individu, isolé, va rejoindre le groupe et trouver des attaches affectives et adhérer aux valeurs, aux normes, et aux habitudes du groupe. Les membres du groupe s'identifiaient au discours de la prêcheuse, qui était reconnue comme vertueuse grâce à ses connaissances des textes religieux. La légitimité que lui conféraient ses connaissances en matière de sciences islamiques lui permit d'avoir une grande influence sur le groupe qu'elle avait, elle-même, constitué.

Le phénomène des *dâ'iyât*, tel qu'il est décrit par Sabah Mahmoud (2005), est aussi à inscrire dans le contexte de renouveau islamique durant lequel le nombre de mosquées est multiplié par trois (Zeghal : 1996). Il s'inscrit dans un mouvement de promotion de la bonne pratique de l'islam au quotidien et de bons comportements de la musulmane en dehors de son foyer. Un foyer qu'elle est de plus en plus amenée à quitter pour aller étudier ou travailler afin de subvenir – pour plusieurs d'entre elles – aux besoins de leur famille.

La seconde femme que nous avons rencontrée, au Caire cette fois, était une ancienne prêcheuse du *minhaj salafi*. Issue d'une famille de la classe moyenne, Sophia a été éduquée dans une famille libérale au sein de laquelle la pratique religieuse était absente. Ce n'est qu'en entrant à l'université du Caire, qu'elle intégra les *gama'ât salafiya* et qu'elle se fit un nom en leur sein. En effet, elle était une grande prêcheuse, entre la fin des années 1980 et début 1990, avant de quitter la mouvance en 1994. Ce que nous retiendrons de son récit, c'est d'une part la manière dont elle a intégré le groupe de *salafiyât* à l'université du Caire et d'autre part sa pratique de la *da'wa*. On distingue dans

son récit la structure organisationnelle de la *gamaà*, où les femmes ont des rôles qui leur sont assignés et une place qui leur est attribuée au sein de la section femme. Sophia nous explique qu'il y avait des membres dont le rôle était d'attirer des étudiantes dans la *gamaà* et d'autres femmes avaient la charge de leur enseigner les bases de l'éducation islamique et de travailler avec elles sur les textes de la doctrine wahhabite.



DR Best pixel stories

Hanane Allam et Hasna Hassan, candidates du parti al-Nour, participent à un rassemblement lors de la campagne électorale parlementaire, en octobre 2015.

Il y a également une hiérarchie chez les prêchuses. Une fois toutes les deux semaines, la grande prêchuse, une célébrité du nom de Oum Hudhayfah, leur donnait un cours. Lorsqu'elle venait, nous explique Sophia, la réunion ne se tenait pas à l'université du Caire même, mais à la faculté de médecine de Qasr al-'Aini, dans le quartier de Munira. Les étudiantes venaient de toutes les facultés de l'université du Caire pour l'écouter. Elle raconte ainsi que « Oum Hudhayfah s'asseyait sur une chaise et nous étions toutes assises par terre à l'écouter. Elle était très forte et avait une grande maîtrise des textes ». Sophia nous explique qu'elle a appris à prier dans ce cercle et que les premiers ouvrages qu'elle a lus étaient ceux de Ibn Taymiyya⁸. On observe à travers son récit la manière dont les prêchuses procèdent à la constitution d'une communauté qu'elles éduquent à la doctrine wahhabite.

Sophia a à son tour été formée à la fonction de prêchuse. Elle nous explique qu'elle avait sa propre méthodologie : « Moi j'étais très humaine et touchante. Je travaillais avec les êtres humains en les considérant comme tels, et non comme des machines ». Elle insista sur ce

point, car elle avait reçu une formation très stricte où l'apprentissage par cœur était conséquent et lourd. « J'élaborais un discours avec des mots simples et émouvants. Ce qui était efficace, puisque mon discours faisait rentrer beaucoup de gens. J'ai pris des cours de philosophie à la fac, donc cela m'a permis d'acquérir un bagage d'expression et de vocabulaire, que j'ai mis au service de la *da'wa* ». Sophia était à la faculté de littérature, ce que

ses camarades de la *gamaà* lui avaient reproché lorsqu'elle adhéra au cercle des *multazimât*⁹. Elles avaient d'ailleurs tenté de lui faire changer de cursus universitaire. Mais Sophia nous explique qu'il était impensable pour elle d'abandonner ce qui la passionnait depuis toute petite, car elle avait grandi dans un univers de lettrés où la littérature avait une place importante. Elle avait répondu aux étudiantes de la *gama'a* qu'elle continuerait dans ce cursus pour obtenir les arguments nécessaires pour combattre le « mal ».

Les prêchuses procédaient à un vrai suivi des membres du cercle, à tous les niveaux de leur vie d'étudiante. Cette intrusion se faisait en profondeur, et pouvait aller jusqu'au mariage, en s'arrangeant

avec la section homme de la *gama'a salafiyya*. Là aussi, il est intéressant de voir le système matrimonial qui s'organisait en réseaux au sein de la *gama'a*. Mona, qui se maria avec un homme de la *gama'a*, nous explique : « Il y a un système de mariage unique qui existe. C'est un système de réseau où c'est ton amie qui s'est mariée, qui demande à son mari de te trouver un mari. C'est cette voie unique qui existe. Un homme qui cherche à se marier va en parler à un ami marié du groupe. Ce dernier demande à sa femme et c'est elle qui va trouver une femme pour l'ami de son mari. De cette manière, on reste entre nous ». Cette pratique prévaut encore aujourd'hui. Le fils de Mona eut ainsi recours au réseau salafiste de sa mère pour trouver sa femme. Quelques années plus tard, lorsque son dernier fils, qui était aussi un adepte du *minhaj salafi*, voulut se marier – sa mère ayant enlevé son niqab, signe de sortie du groupe – il dut se tourner vers un ami salafiste pour trouver sa femme. Il ne pouvait passer par un autre réseau que le réseau salafiste. Les femmes de la mouvance disposaient ainsi d'une importance primordiale à ce niveau, puisqu'elles étaient

⁸ Ibn Taymiyya (1263-1326) est une des figures emblématiques des mouvements salafistes. Théologien et juriste, il influença beaucoup l'école hanbalite, dans laquelle s'inscrivent les wahhabites.

⁹ « Femmes engagées dans le chemin vers Dieu », dans le sens qu'elle est très portée sur le religieux, dans son quotidien.

chargées de trouver des femmes pour les amis de leur mari, ce qui maintenait le cercle fermé.

Sophia nous expliquait aussi que son rôle consistait également, au sein de ses prêches, à promouvoir le *niqâb*, ce qui constituait une marque important car cela signifie un rapprochement à Dieu en suivant l'exemple des femmes du Prophète, qui se couvraient le visage après que soit révélé le verset 33 de la sourate *al-Ahzâb* (les Coalisés)¹⁰. Elle intervenait dans plusieurs quartiers du Caire. Son statut illustre les propos de Mahmood (2005) et de Du Chaffaut (2011), qui mettent en avant dans leurs études une féminisation de la religion qui atteint son paroxysme au début des années 1990. Cette féminisation de la religion allait de pair, comme on a pu le voir, avec la démocratisation du message wahhabite. Des prêches étaient donnés en langue dialectale dans les mosquées des quartiers populaires, ou dans des instituts salafistes privés qui augmentaient alors en nombre. Les supports religieux de la prédication, dans le même moment, se diversifiaient (cassettes audio disponibles dans les marchés des quartiers populaires, en plus des revues...), ce qui permettait une plus grande accessibilité des *khoutâb* (discours religieux) des cheikhs wahhabites.

CONCLUSION

Les salafistes wahhabites réussirent, donc au fil des dernières décennies, à avoir un ancrage local fort, s'immisçant dans les interstices de l'architecture sociale égyptienne. Les femmes jouèrent dans cette « islamisation » de la société un rôle majeur grâce à leur fort engagement sur le terrain de la prédication. Elles participèrent ainsi à l'expansion de cette identité wahhabite qu'elles ont contribué à fabriquer. Ces communautés (construites à travers des cercles de fidèles très fermés, où l'adhésion se fait sur recommandation) ont longtemps joué profil bas, jusqu'à ce que les soulèvements révolutionnaires éclatent et mettent la lumière sur ces communautés qui ont essaimé durant plusieurs décennies dans l'ombre.

BIBLIOGRAPHIE

'Arafat, 'Alâ' al-Dîn (2013). « Le parti al-Nûr dans les élections parlementaires de 2011-2012 », *Les élections de la révolution (2011-2012). Égypte/Monde arabe*, troisième série, n° 10, Le Caire, Cedej.

Badran Margot (1995). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.

¹⁰ « (...) si vous leur demandez (aux femmes du prophète) quelque objet, demandez-le leur derrière un rideau : c'est plus pur pour vos cœurs et leurs cœurs; vous ne devez pas faire de la peine au Messager d'Allah, ni jamais vous marier avec ses épouses après lui; ce serait, auprès d'Allah, un énorme péché. »

Butler, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York/London, Routledge.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, London: Routledge.

Dayan-Herzbrun, Sonia (2005), *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.

De Jong, Fred (1983). « Aspects of the Political Involvement of the Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970) », in Gabriel Warburg & Uri M. Kupferschmidt (eds.), *Islam, Nationalism a Radicalism in Egypt and the Sudan* (pp.183-212), New York, Praeger.

Du Chaffaut, Bénédicte (ed.) (2011). « Femmes en mouvements... chrétiennes et musulmanes », *Islamochristiana Revue*, n° 37, Rome, The Pontifical Institute of Arabic and Islamic studies.

Haenni, Patrick (2005). *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.

Hegghammer, Thomas (2009). « Jihadi-Salafis or Revolutionaries? » In Roël Meijer (ed.), *Global Salafism. Islam's New Religious Movement*, London, Hurst & Co. Publishers, pp. 244-266.

Hussein, Hasna (2015). « La télévision et la transformation de l'éthique islamiste: les présentatrices niqabées sur les chaînes salafistes satellitaires arabes ». *Recherches féministes*, 28(2), pp. 223-242. <https://doi.org/10.7202/1034183ar>

Lacroix, Stéphane (2016). « Salafisme et contre-révolution en Égypte », *Vacarme*, 74, pp. 27-33. <https://doi.org/10.3917/vaca.074.0027>

Lacroix, Stéphane (2012). *Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism*, Doha, Brookings Doha Center.

Lavergne, Marc (2012). *L'émergence d'une nouvelle scène politique. Égypte An II de la Révolution*, Paris, L'Harmattan.

Mahmood, Sabah (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

Mead, Margaret. (1963). *Sex and temperament in three primitive societies*, New York, William Morrow and Company, 1935.

Mead, Margaret. (1928). *Coming of age in Samoa*, New York, William Morrow and Company, 1928. (Traduit par Georges Chevassus, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Terre Humaine).

Mouline, Nabil (2011). *Les clercs de l'islam. Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite, XVIII^e-XXI^e siècle*, Paris, Presses universitaires de France.

Rougier, Bernard; Lacroix, Stéphane (2015). *L'Égypte en révolutions*, Paris, Presses universitaires de France.

Rougier, Bernard (2012). « Élections et mobilisations dans l'Égypte post-Moubarak », *Politique étrangère*, n°1, pp. 85-98. <https://doi.org/10.3917/pe.121.0085>

Rougier, Bernard (2008). *Quès-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.rougi.2008.01>

Steuer, Clément (2013a). « Le printemps des partis ? Le rôle des organisations partisanes égyptiennes dans les élections législatives », *Confluences Méditerranée*, 82, pp. 91-105. <https://doi.org/10.3917/come.082.0091>

Steuer Clément (ed.) (2013), *Les élections de la révolution (2011-2012). Égypte/Monde arabe*, Troisième série, n° 10, Le Caire, Cedej.

Tadros, Mariz (2016). *Resistance, Revolt, and Gender Justice in Egypt*, New York, Syracuse University Press.

Tadros, Samuel (2014). *Mapping Egyptian Islamism*, Washington, Hudson Institute.

Zaghlûl Shalâta, Ahmad (2016). *Al-Da'wa al-salafiyya al-iskandariyya: masârât al-tanzîmwamâ'âlât al-si-yâsa* (La Prédication salafiste d'Alexandrie), Le Caire, Institute of Arabic Union Studies.

Zaghlûl Shalâta, Ahmad (2010). *Al-Hala Al-Salafiyya Al-Moâsera fi Masr* (L'état du salafisme contemporain en Égypte), Le Caire, Madbouly Bookstore.

Zeghal, Malika (1996). *Gardiens de l'islam: les 'Ulama dal-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Science Po.

Zimmerman, A. Marc (2000). « Empowerment Theory Psychological, Organizational and Community Levels of Analysis », in Julian Rappaport & Edward Seidman (eds), *Handbook of Community Psychology* (pp. 43-63), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4193-6_2

L'AUTEUR

Naïma Bouras est doctorante en sociologie à l'université du Havre, en co-direction à l'EHESS. Elle est bénéficiaire d'une allocation de bourse doctorale IFAO-CEDEJ en 2016-2017 puis d'une bourse CEDEJ courte durée. Ses recherches de doctorat portent sur le rôle et la place des femmes dans les mouvements salafistes en Égypte, où elle vit depuis deux ans. Ce sujet, très large, lui permet d'aborder différents axes de recherche parmi lesquels : les femmes sur le terrain de la prédication ; les élections post-Moubarak et la socialisation politique des salafistes ; les femmes dans les élections parlementaires ; le redéploiement des femmes dans l'espace public depuis les soulèvements de 2011.

PUBLICATION RÉCENTE

« Les femmes du parti al-Nour et les élections parlementaires en Égypte », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 16 | 2017.

CEDEJ

Naïma Bouras
*Les femmes égyptiennes
dans la prédication salafiste*

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 32-39.

www.ifre.fr/c/68742

LES MOTS DE BOKO HARAM. DÉCRYPTAGES DE DISCOURS DE MOHAMMED YUSUF ET D'ABUBAKAR SHEKAU

Élodie Aparé
Directrice de l'IFRA Nigeria depuis 2016
Chercheuse à l'IFRA Nigeria 2012-2015

Source : *Afrique contemporaine*,
2015/3, n° 255, 43-74.

Abubakar Shekau
Boko Haram
Borno
Mohamed Yusuf
Nigeria
prêche

40 – 57

Figures régionales du prêche au début des années 2000 dans l'Etat de Borno, au nord-est du Nigéria, Mohammed Yusuf et Abubakar Shekau sont les deux principaux concepteurs et promoteurs du discours politico-religieux qui a façonné l'idéologie du mouvement communément appelé « Boko Haram ». Les prêches et les messages de ces leaders constituent un corpus vaste qui offre des outils précieux permettant d'éclairer les dynamiques du mouvement, ainsi que des éléments de contextualisation essentiels pour la compréhension des phénomènes en présence. Ces documents sont pratiquement les uniques sources disponibles pour analyser le discours du groupe et pourtant, ils ne sont quasiment jamais exploités. Cet article propose donc, à travers des extraits de discours traduits et décryptés, de se pencher sur les mots de Boko Haram, de prêter attention à ce qui est dit afin de mieux comprendre ce qui se passe.

Dans le flot d'articles – scientifiques ou non – produits depuis quelques années sur Boko Haram, se mêlent perspectives politiques, analyses des facteurs sociaux et économiques ou encore réflexions prospectives, le tout dans un contexte d'hypermédiatisation et de focalisation sur une « Internationale djihadiste » largement fantasmée, qui rend la lecture des événements de plus en plus complexe. Si bon nombre de ces écrits traitent surtout des aspects conjoncturels de la crise¹, de récents travaux se sont néanmoins penchés sur les racines idéologiques du mouvement, utilisant notamment l'histoire des courants réformistes dans la région pour expliquer son émergence (Kassim 2015, Mustapha 2014). Pourtant, malgré ces démarches documentées, la question des sources reste problématique car les documents de première main sont rarement mobilisés. Il semble donc judicieux d'aller chercher des outils de compréhension dans les sources primaires disponibles, c'est à dire dans les paroles des leaders : Mohammed Yusuf d'abord, le fondateur du mouvement tué en 2009, puis Abubakar Shekau, son bras-droit, qui a repris le flambeau et reste, jusqu'à aujourd'hui, le principal visage de Boko Haram.

¹ Certains se risquent à développer des théories très discutables sur les connexions et les modes de financement du groupe, notamment l'analyste américain Jacob Zenn. Voir notamment, « Recruitment, financing and Arm trafficking in the Lake Chad Region », *CTC Sentinel*, *Combating Terrorism Centre*, October 2014, vol. 7, issue 10 (<https://www.ctc.usma.edu/>).

En effet, pour comprendre comment une secte religieuse a pu devenir un groupe « terroriste »² suffisamment puissant pour menacer la stabilité de l'État fédéral nigérian et celle des pays limitrophes, pour comprendre comment ce mouvement réussi à recruter massivement et comment il a pu bénéficier, un temps, de l'adhésion de la population, il est essentiel d'écouter Yusuf et Shekau, de prêter attention à la fois à ce qu'ils disent et à la manière dont ils le disent. Leurs discours, prononcés en haoussa ou en kanuri³ (avec quelques insertions d'anglais), nécessitent un travail préliminaire de traduction minutieuse, mais également de décryptage, car tous deux manient un style vernaculaire et imagé, utilisant des expressions qui, pour être comprises et transposées, requièrent une bonne connaissance du contexte culturel et social dans lequel ces discours sont produits.

Cet article est le fruit d'une démarche originale : collecter, traduire et retranscrire les discours des chefs. Hormis quelques courts extraits des vidéos de Shekau rapidement traduits pour permettre aux grands médias internationaux d'illustrer leurs journaux télévisés, un véritable travail de traduction et d'explication n'a encore jamais été fait. Bien sûr, pour avoir une vision globale du discours, il faudrait que l'ensemble des textes soit publié, néanmoins, cet article donne à voir, pour la première fois, une partie de l'argumentaire et de la rhétorique sur lesquels s'est construit le mouvement. Il démontre ainsi que le retour aux mots et à la parole est essentiel car il permet de mieux cerner les fondements idéologiques du groupe et révèle également d'autres éléments clefs : la manière de capter l'auditoire ou encore les exemples choisis, qui changent d'ailleurs en fonction de l'actualité ou des publics visés, et donnent ainsi au message une portée, ainsi qu'un impact, spécifiques.

S'inspirant (modestement) du travail de Gilles Kepel et Jean-Pierre Milelli sur les écrits des leaders d'Al Qaida (Kepel et Milelli, 2008) – cet article propose donc des extraits de discours traduits du haoussa, choisis parmi un corpus de trente-deux textes constitué grâce à l'aide précieuse de plusieurs locuteurs haoussa⁴. La retranscription a été réalisée dans le souci de préserver les caractéristiques du discours, tantôt propres à l'exercice

du prêche, tantôt typiques d'un style oral et populaire⁵. Le choix des textes présentés ici a quant à lui été guidé par la volonté de montrer différentes étapes du discours, différents destinataires, mais aussi de donner une idée aussi détaillée que possible des nombreuses problématiques abordées et des thèmes récurrents.

Ce travail de collecte, de traduction puis d'analyse des discours de Boko Haram a débuté en février 2012 et a été combiné avec des enquêtes de terrain réalisées en 2012 à Zaria, Kano et Sokoto (Nord Nigéria) puis en 2013 et 2014 à Zinder, Maradi, Agadez, Arlit et Niamey (Niger). Les sources utilisées sont uniquement des documents audio-visuels et se divisent en deux catégories : d'une part les séances de prêche de Mohammed Yusuf, filmées et reproduites sur cassettes, CD ou fichier MP3⁶ ; d'autre part, les messages vidéo d'Abubakar Shekau, envoyés aux médias et diffusés sur internet.

PRÊCHES, SERMONS ET JIHAD : LES MOTS DE MOHAMMED YUSUF

Si l'ouvrage de Mohammed Yusuf : *Hādhihi 'Aqīdatunā wa-Manhaj Da'watinā* (Notre doctrine et nos méthodes de prédication)⁷ est l'unique production écrite émanant directement du mouvement, c'est également le texte fondateur et la base idéologique de *Boko Haram*. Pour autant, les séances de prêches filmées rassemblent une quantité d'éléments, certainement plus précieux encore, qui permettent de saisir, non seulement les idées mais aussi la nature du mouvement à ces débuts ainsi que la forme et la portée du message.

Yusuf est, au départ, un produit du mouvement *Izala*⁸, auprès duquel il a reçu, au début des années 2000, une formation théologique inspirée du wahhabisme

⁵ Les parties introductives des messages vidéos faites en arabe (salutations, citations du Coran et des Hadiths) ne sont pas incluses dans les extraits mais résumées en début de texte. Les retranscriptions sont parfois interrompues, quand une longue citation est faite en arabe ou lorsque qu'une digression emmène le propos trop loin du sujet de départ. Ces interruptions sont indiquées dans le texte par des points de suspension entre crochets : [...].

⁶ Si les prêches de Yusuf n'ont jamais été officiellement commercialisés, les fichiers vidéo pouvaient s'acheter sur les marchés du nord Nigéria ou du Niger, chez les vendeurs de DVD de prêches qui les copiaient sur clé USB ou les gravaient sur CD. Très prisées par les jeunes, ces vidéos sont aujourd'hui quasiment introuvables sur les marchés et circulent essentiellement sur Internet.

⁷ Publié à Maiduguri, cet ouvrage a fait l'objet d'un travail de traduction commenté dans le cadre du projet de recherche Trans-Islam (IFRA Nigeria / LASDEL Niamey), coordonné par l'auteur. La traduction de cet ouvrage n'a pas encore été publiée.

⁸ *Jama'at Izalat al-bida' wa iqamat al-Sunna* (Mouvement pour la suppression de l'innovation et l'instauration de la *Sunna*), surnommé *Izala*, est un mouvement religieux apparu au nord du Nigéria à la fin des années 1970. Inspiré de la théologie wahhabite et marqué par les principes réformistes salafistes, il est aujourd'hui un des mouvements dominants du paysage islamique sahélien. Le courant *Izala* ne prône pas le rejet de l'État ou du système éducatif, au contraire, il encourage les fidèles à s'impliquer, y compris politiquement, pour faire évoluer le système en faveur des musulmans.

² Au sens étymologique du terme, c'est à dire un groupe qui impose ses idées par la terreur et la violence. Il n'est donc pas question ici de valider ou invalider la désignation de Boko Haram en tant que groupe terroriste identifié comme tel par la communauté internationale.

³ Les messages de vidéos sont par ailleurs introduits par une première partie de discours en arabe.

⁴ Oronce Dossou Yovo, Issoufou Tankora et Hamidou Hassane Souley, amis de longue date, sans lien avec les sphères académiques ou scientifiques, m'ont apporté un éclairage linguistique mais aussi social et culturel sur les formes de langage ou les expressions utilisées.

et du salafisme. Son mentor est alors le Sheikh Ja'afar Mahmud Adam, un éminent ouléma, très populaire et très respecté au nord Nigeria. Progressivement, il se distancie pourtant de sa tutelle et adopte des positions très fermes vis-à-vis de l'État, du système démocratique et du modèle d'enseignement occidental. Rentré au Nigéria en 2005, après un exil volontaire en Arabie Saoudite, il devient un prêcheur « free-lance » particulièrement prolifique, dont le fief est la *Markaz*⁹ Ibn Tamiyya, qu'il fonde à Maïduguri, la capitale de l'État de Borno (Kyari, 2014).

Il s'agit d'abord d'une mosquée, qu'il a fait construire attenante à sa maison, puis le nombre de fidèles augmentant rapidement, le lieu se transforme ; une centaine de personnes y vit en permanence, un enseignement islamique y est dispensé et une petite activité commerciale s'y développe, avec des vendeurs de thé, de pain ou de *siwak*¹⁰. L'ensemble est délimité par un mur d'enceinte mais reste ouvert sur l'extérieur, totalement intégré à la vie du quartier de la gare, où il est implanté¹¹. Yusuf baptise son centre Ibn Tamiyya, du nom du célèbre théologien salafi du XIII^e siècle.

Que ce soit dans sa mosquée ou lors de tournées à l'extérieur, chaque sermon de Yusuf attire une foule de fidèles – le plus souvent des hommes, entre vingt et quarante ans, parfois plus d'une centaine – que l'on peut voir dans les vidéos puisque les cameramen prennent toujours le soin de filmer l'auditoire.

Yusuf n'est pas un grand théologien – sa capacité à analyser les textes sacrés est limitée – mais c'est un excellent orateur, qui offre un type de prêche différent, beaucoup plus radical et beaucoup plus politique. Si le rejet de l'État a également été promu par d'autres prêcheurs, tels que le Sheikh Ibrahim Al-Zakzaki, leader de l'*Islamic Movement*¹², Yusuf va plus loin, dans les idées comme dans les mots ; il utilise l'actualité nationale et internationale pour dénoncer la corruption, l'impunité, les inégalités ou encore les exactions de la police et de l'armée afin de développer le sentiment d'injustice et de nourrir les appels à la haine et à la violence, éléments prégnants de son discours.

⁹ Les *Markaz* sont à la fois des lieux de vie et de pratiques religieuses. Ils ressemblent à des lieux de prière, espaces d'apprentissage et hébergements pour les fidèles.

¹⁰ Petit bâton de bois de neem ou d'acacia faisant office de cure-dent ou de brosse à dent, très populaire en Afrique de l'Ouest qui fait également référence aux pratiques du prophète et de ses compagnons et constitue donc un des marqueurs de l'identité salafi.

¹¹ Entretien avec le Professeur Kyari Mohammed, historien originaire de Maïduguri et contemporain de Yusuf. Le centre est détruit par l'armée lors de la vague de répression de juillet 2009.

¹² Également appelé Yan Shi'a, en raison de leurs liens étroits avec le chiisme iranien, les membres de l'*Islamic Movement* se caractérisent également par un discours très dur vis-à-vis du modèle étatique nigérian et de son caractère laïque. Ibrahim Al-Zakzaki a d'ailleurs été souvent arrêté et emprisonné pour ses prises de position.

Les prêches ont été les principaux outils de diffusion de la pensée de Yusuf et sa popularité a augmenté grâce à leur diffusion au-delà du Nigéria. À partir de 2006, ses sermons enregistrés circulent très largement au Niger voisin notamment, où, rendu célèbre par son aversion pour le modèle éducatif occidental (*Boko* en haoussa) qu'il déclare « *Haram* » (péché en arabe), il est surnommé « *Mahamadou Issoufou Boko Haram* ». Jusqu'en 2009 cependant, le mouvement n'a pas de nom officiel, il est appelé *Yusufiyya*, c'est à dire, « l'idéologie de Yusuf ».

Les trois premiers textes présentés ici sont extraits de trois séances de prêches différentes, données par Yusuf dans sa *Markaz* à Maïduguri entre 2006 et 2009. Dans la forme, le modèle de prêche auquel se livre Yusuf correspond aux sermons des prédicateurs *Izala* : il part d'un hadith ou d'un verset que son *Alarama*¹³ récite puis il en fait le commentaire. Cependant, ce modèle diffère sur le fond : les prêches *Izala* se focalisent sur la critique de l'islam confrérique mais ne visent pas l'État nigérian ou le système démocratique ; ils encouragent au contraire les fidèles à y prendre part, à voter, à s'intéresser à la politique et à s'impliquer dans la société, afin de la transformer de l'intérieur¹⁴. Yusuf prend le contrepied du discours *Izala* en rejetant à la fois le modèle de gouvernement existant et le principe même de démocratie. Dans les méthodes de prêche en revanche, il reste proche du modèle *Izala*, en interpellant régulièrement son auditoire (« Vous avez compris ? », « Vous voyez ce que je veux dire ? ») ou bien en le faisant rire avec des anecdotes. Parfois, la foule intervient sans qu'il n'ait besoin de la solliciter : devant un exemple illustrant la toute-puissance de Dieu par exemple, elle va s'exclamer « *Allahu Akbar !* », ce qui fait également partie de la scénographie des prêches *Izala*, dans lesquels l'interaction avec le public est constante.

Un des éléments caractéristiques du discours de Yusuf est l'utilisation de la référence religieuse pour légitimer le recours à la violence. Il n'hésite pas à s'appuyer sur des hadith ou des sourates pour inciter ses fidèles à prendre les armes, à tuer et à accomplir le jihad. Si ses paroles prennent une dimension particulière au regard de la dérive ultra-violente dans laquelle s'est illustré le groupe après sa mort, elles s'inscrivent néanmoins dans une tradition de discours violents

¹³ *Alarama* est la personne qui se tient à côté du Mallam – ou prêcheur – pendant les sermons et qui récite les versets du Coran en les psalmodiant. Les *Alaramas* les plus renommés sont ceux qui ont mémorisé la totalité des sourates.

¹⁴ C'était notamment le discours d'un des piliers de l'*Izala*, le Sheikh Abubakar Gumi, pour qui « la politique (était) plus importante que la prière » et « le vote, plus important que le pèlerinage à la Mecque ».

qui, au Nigéria, n'est l'apanage, ni des islamistes, ni des opposants à l'État¹⁵.

Malgré de nombreuses digressions et un ensemble parfois difficile à décrypter, il est possible d'identifier les trois principales idées à partir desquelles Yusuf élabore sa rhétorique : d'abord la mise en accusation d'un État laïc et oppresseur ; ensuite, la victimisation des musulmans et l'exploitation du sentiment d'injustice et, enfin, la promotion du jihad et la glorification du martyr.

TEXTE 1 - EXTRAIT D'UN PRÊCHE DONNÉ EN 2006 À MAÏDUGURI (MOHAMMED YUSUF)

«

[A propos des mécréants] Une fois qu'ils ont le pouvoir, une fois qu'ils ont le contrôle, ils n'ont pas de pitié, ils n'ont pas de pardon. A Onitsha, ils ont tué tout le monde. A Maïduguri, il y a eu des échauffourées, on a brûlé des maisons mais ce n'est rien comparé à ce qui s'est passé à Onitsha. C'est pourquoi il ne faut pas baisser les armes. Dieu a dit, il faut toujours sortir avec vos armes, cachez-les. Dieu ne vous a pas dit d'abandonner les armes. Parce que, eux, s'ils ont le dessus sur vous, ils ne vont pas vous épargner. Il ne faut pas les aimer, il ne faut pas leur montrer l'amour mais leur montrer votre opposition. Quand le prophète a été chassé de Médine, c'était les mêmes gens, les mêmes mécréants. Ce sont les mêmes qui ont chassé le prophète de Médine qui aujourd'hui font des caricatures du prophète. Pourquoi tu vas aimer ces gens-là ? Parce qu'ils jouent bien au foot ? Quelqu'un qui ne porte pas Allah dans son cœur, toi tu portes un maillot avec son nom dessus ? Comme Ronaldo ? Pourquoi tu vas aimer ces gens-là ? Parce qu'ils font de la politique ? Parce qu'ils font des films ?

Comment imaginer qu'il y ait des musulmans à Guantanamo ? En Irak, les gens ont été humiliés chez eux, dans leur propre pays. Eux qui ont construit leur pays, on les oblige à se mettre à quatre pattes, on les dénude et on les force à se faire prendre par un chien. Vous imaginez ? Déshabiller une femme et la forcer à se faire prendre par un chien ! Face à ce genre d'humiliations tu peux te taire ? Tais-toi, mais le jour du jugement dernier, tu auras des comptes à rendre à Dieu.

¹⁵ Depuis les pogroms de 1966 et les discours de vengeance alternativement portés par les acteurs du Nord et du Sud, de nombreuses figures publiques, religieuses comme laïques, se sont illustrés dans des discours haineux ayant provoqué des massacres. Des leaders de mouvements identitaires comme le MEND (Movement for the Emancipation of the Niger Delta), l'OPC (O'Odia People's Congress) ou des prédicateurs, chrétiens comme musulmans, ont souvent appelé à venger leurs militants ou leurs coreligionnaires lorsque ceux-ci étaient victimes de violences.

Même face aux pires attaques il ne faut pas reculer. On a infligé des supplices aux prophètes mais ils n'ont pas reculé.

Quand ils essayent de disperser un attroupement avec des gaz lacrymogènes, vos enfants passent la nuit à tousser. Tu peux circuler tranquillement dans ta voiture, ils vont t'arrêter pour rien et, sans que personne ne te vois, tu vas disparaître.

Le *Chehidi*¹⁶, c'est celui qui pratique l'islam en bonne et due forme. S'il est tué, Allah va le récupérer et le faire renaître dans une autre vie.

Il n'y a pas d'humiliation que les prophètes n'ont pas subi. Même des vieillards ont été tués, étranglés. Une femme enceinte a été empalée sur une flèche, une autre femme a été marquée au fer rouge sur le front. Avant, les musulmans étaient frappés, piétinés. Tous ces gens ont subi ces humiliations. Ne soyez pas étonnés qu'un jour, votre Mallam¹⁷ soit arrêté et frappé, ça peut arriver. C'est pour ça qu'il faut combattre les mécréants. Ils ont l'art de bien parler ; d'ailleurs Dieu a dit « ils vont bien parler pour essayer de vous convaincre mais ce sont des menteurs, leur cœur n'est pas en accord avec leur parole. Ils n'ont pas la vérité. »

Si vous voyez les militaires venir et dire qu'ils vont vous protéger c'est faux. [...]

Tu peux être un porteur de tenue (policier ou militaire) et être en groupe avec tes collègues, ils vont faire semblant de te respecter, ils vont dire « Oui, il faut le laisser aller prier », mais dès que tu t'éloigneras, ils vont rire de toi dans ton dos. Je vous jure, ils sont comme ça ! Si tu ne comprends pas qu'ils sont comme ça, c'est que tu n'as pas bien lu le Coran. [...] Même s'il y a une promesse entre vous, même si vous avez des liens, même si vous êtes proches, ils peuvent te tuer. Il n'y a aucune entente possible.

Israël n'a jamais tenu parole. On s'assoit à une table, on signe des accords, ils s'engagent à se retirer de Gaza mais dans la nuit qui suit, ils viennent envahir les lieux. Lorsque Yasser Arafat voyageait, en Amérique, en Russie, ils lui demandaient de tenir ses troupes et en même temps, ils en profitaient pour attaquer et ensuite accuser les Palestiniens. Ils ont tué Arafat et ils ont amené Mahmoud Abbas. Avec les juifs, il n'y a aucune relation possible, il n'y a que le feu. [...]

Dieu a dit : Il faut tuer les chefs des mécréants, les leaders. Il faut tous les tuer car ils soupçonnent votre religion. Si vous tuez les leaders, ils vont se calmer.

¹⁶ *Chehidi* (en haoussa) ou *Chahid* (en arabe) signifie martyr, celui qui meurt en défendant sa foi.

¹⁷ Le *Mallam* est le maître coranique, il parle ici de lui-même. Ses fidèles étaient d'ailleurs parfois appelés *Yan Mallam*, les « enfants du maître ».

Parmi ceux qui soupçonnent votre religion, il faut trouver les grands leaders et les égorger. Parce qu'ils n'ont pas de parole. Vous trouvez les leaders et vous les tuez car ils soupçonnent votre religion. Dieu a dit c'est ainsi qu'ils arrêteront de soupçonner votre religion.

Ça ne sert à rien de brûler des églises. Qui construit les églises ? Si vous brûlez ou détruisez une église, celui qui l'a construite est encore là. Il faut tuer les leaders, brûler les églises, ça ne sert pas, ce n'est pas ça l'islam. L'islam, c'est la détermination. Il faut avoir la connaissance et reconnaître que lorsqu'on va de l'avant, on ne s'arrête pas, on ne recule pas. En brûlant une église, tu n'as rien fait. [...]

Il faut tuer les mécréants, ils ne sont pas dignes de confiance. Dans leur majorité, ce sont des gens qui n'ont aucune parole, ce sont des pécheurs, ils n'ont pas la vérité.

Tu prends un officier haut-gradé, il va te dire : « Nous voulons la paix, la tranquillité, on va vous protéger. Nous, les Chrétiens, on nous a fait venir pour vous protéger », mais c'est faux ! En réalité, il est venu pour nous tuer, pour nous faire du mal.

Yusuf prononce ce sermon après les manifestations de protestation qui, au Nigéria, ont suivi l'affaire des caricatures de Mahomet publiées au Danemark. Il évoque les massacres perpétrés contre la communauté musulmane d'Onitsha, la capitale de l'État d'Anambra, dans le sud du pays, où, en février 2006, plus de quatre-vingt musulmans ont été tués en représailles aux assassinats de Chrétiens dans le nord¹⁸. Il commence donc par rappeler les choses terribles qui ont touché les musulmans à Onitsha, puis fait référence aux opérations de maintien de l'ordre, aux disparitions forcées et aux exactions extra-judiciaires de la police et de l'armée, dans les villes du nord Nigéria, et qui, à Maiduguri par exemple, visent notamment les membres de la *Yusufyyia*. Ses prises de position lui valent d'être régulièrement inquiété par la police et plusieurs fois arrêté mais sans pour autant être totalement contraint au silence puisqu'il bénéficie par ailleurs du soutien d'hommes politiques influents, tels que le vice-gouverneur de l'État de Borno (Kyari, 2014). Il se sait cependant menacé et prépare donc ses fidèles à l'éventualité de son arrestation.

Il insère ensuite dans son discours des références internationales : il cite Guantanamo et fait allusion aux sévices infligés par l'armée américaine aux

¹⁸ Au cours du premier weekend de février 2006, les manifestations anti-caricatures tournent en manifestations anti-chrétiens dans les villes du nord Nigéria et notamment à Maiduguri et à Bauchi, où respectivement 18 et 25 personnes sont tuées. Dans les jours qui suivent, les actions de représailles embrasent les États du Sud et près de 140 personnes sont tuées. Onitsha est l'épicentre de la crise et environ 5000 musulmans fuient la ville.



Mohammed Yusuf et les caricatures : cette capture d'écran illustre le prêche retranscrit dans le texte 1 (ci-dessus), prononcé à Maiduguri début 2006, à la suite de la vague de protestation provoquée au nord du Nigéria par la publication des caricatures du Prophète Mohammed au Danemark (www.youtube.com/watch?v=Y33rL_D_6pw).

détenus de la prison d'Abu Graib, en Irak. Les photos des sévices subis par les prisonniers irakiens ont fait le tour du monde, provoquant l'indignation de l'opinion internationale. Yusuf sait que, parmi les hommes qui l'écoutent, certains ont vu ces photos ; il évoque donc les scènes en question pour choquer ou bien raviver le sentiment de dégoût et de révolte qu'elles ont suscité. Les références à l'Irak et à la Palestine sont des outils classiques de la rhétorique jihadiste et notamment du discours des leaders d'*Al Qaida* (Kepel et Milelli, 2008). Yusuf les utilise de manière ponctuelle, car il sait ces exemples éloignés des réalités des populations nord nigérianes, mais les manipule habilement en les mettant en résonance avec les injustices vécues localement, faisant naître un sentiment d'indignation à vocation collective, qui impliquerait l'ensemble de la communauté des croyants.

D'une manière générale dans ses prêches, Yusuf utilise souvent le sentiment d'injustice vécu par les musulmans nigériens qu'il combine aux humiliations subies par d'autres musulmans dans le monde pour attiser la haine envers les non musulmans, les représentants de l'État Fédéral nigérian, les puissances occidentales et les Juifs. Les principaux ennemis identifiés dans ces discours sont donc à la fois des ennemis « théoriques », extérieurs (les Occidentaux, les Juifs) et des ennemis « réels », locaux, contre lesquels des actes violents peuvent être perpétrés : le gouvernement et ses représentants, qui incarnent à ses yeux un modèle impie, oppresseur et injuste envers les musulmans.

TEXTE 2 - EXTRAIT D'UN PRÊCHE DONNÉ AU MOIS DE FÉVRIER 2009, À LA MOSQUÉE IBN TAMIYYA, À MAÏDUGURI (MOHAMMED YUSUF)

«

Dieu ne peut pas ordonner quelque chose d'impossible pour l'homme. S'il l'ordonne, c'est que tu peux. Les compagnons du prophète ont posé la question : s'ils cachent quelque chose à Dieu dans leur cœur, mais qu'ils le font par omission, seront-ils punis ? Ils ont demandé à Dieu qu'il ne leur impose pas une charge trop lourde, qu'il ait pitié d'eux et qu'il leur donne la victoire sur les mécréants. Et Dieu a accepté toutes les doléances. La leçon à tirer de ça, c'est que si Dieu te dit de faire, il faut faire. Si tu demandes des aménagements, tu es perdu. Si tu hésites face à Dieu, tu n'auras jamais la connaissance. La volonté de Dieu ne doit jamais être une charge. Tu ne peux pas remettre en cause sa volonté.

Un jour, (du temps du prophète) un homme a demandé : « On va où après l'Hégire ? ». Après plusieurs tentatives d'explication, l'homme était toujours confus. Quel genre d'homme est-il ? Si tu fais l'Hégire pour toi même, tu peux te poser la question, et tu n'auras pas de réponse. Mais si tu fais l'Hégire pour Dieu, tu n'as pas besoin de te poser la question, tu vas comprendre par toi-même. Quand le prophète est parti à la Mecque avec ses compagnons pour prêcher, Dieu l'a récompensé ; il lui a offert un bon accueil, un lieu, de la richesse. C'est pour ça que lorsque Dieu ordonne de faire le jihad, il faut le faire. Si tu hésites, Dieu le voit, tu es fichu. C'est ce que les Juifs ont fait.

Dieu a dit au prophète Moussa (Moïse) de dire à ses gens qu'il a réservé un endroit pour eux, et qu'ils doivent y aller. Quand les gens ont demandé comment faire pour y aller, le prophète Moussa leur a répondu : « C'est Dieu qui l'a dit, donc il faut y aller, c'est tout. Même si c'est pour aller se faire égorger, on y va ». Si Dieu l'as dit, tu n'as aucune question à te poser. As-tu même le temps d'hésiter ?

Dieu a demandé aux hommes de faire le jihad. Un militaire à qui on donne un ordre, à qui on dit d'entrer dans le feu, il s'exécute non ? Il y va ! Et toi, devant l'ordre de Dieu tu hésites ? Quand Dieu a dit de faire le jihad, les gens ont dit oui, c'est la voie. Ils ont obéi. [...]

Ainsi, le prophète Ibrahim (Abraham) a fait un rêve et appelé son fils pour lui dire : « Dieu m'a montré en rêve en train de te tuer ». Son fils lui a répondu : « Papa, il faut faire ce que Dieu a dit, il ne faut pas hésiter ». Le prophète Ibrahim était prêt à tuer son fils, le couteau contre son cou, il a obéi à la parole de Dieu sans hésitation.

[L'assistance s'exclame : *Allahu Akbar !*]

C'est pour ça qu'il faut faire ce que Dieu a dit de faire. Si on suit sa volonté, il va nous protéger. Quand Dieu te demande de faire, toi tu hésites ? Tu tâtonnes ? C'est ce que les Juifs ont fait.

L'ordre de tuer ton fils n'est-t-il pas le plus difficile ? Celui qui a obéi a été récompensé, Dieu a placé un mouton sous le couteau. Nous, nous sommes des musulmans, nous faisons ce que Dieu nous ordonne. S'il nous demande de tuer, on le fait. [...]

Si les gens suivent à la lettre ce qu'on leur dit dans les prêches, c'est ça qui va leur montrer la vérité. Si tu pratiques ce qu'on t'enseigne dans le prêché, tu suis exactement ce que te dit Dieu et c'est ça qui va te donner raison. Devant qui que ce soit, tu diras la vérité ; devant quiconque et sans crainte.

Tu vois ici dans cette ville, on vocifère, on nous traite d'imbéciles, on dit tout un tas de choses sur nous. Moi, ils sont venus me chercher, ils m'ont arrêté. Je leur ai dit que je savais ce qu'ils faisaient, qu'ils avaient touché de l'argent pour le faire. Je leur ai dit que j'étais au courant de leurs manigances. Je leur ai même donné le nom de l'homme qui les a payé. C'est dans son bureau qu'ils vont chercher l'argent. Je vous assure, moi je n'ai pas peur d'eux. Il m'ont demandé : « Qui t'a dit ça ? ». J'ai répondu que j'avais vu de mes propres yeux. Avant même que je rentre chez moi, ils avaient renvoyé tous les directeurs (de la police) ! [Rires de l'assistance]

C'est pour ça que je vous dis, tant que vous avez confiance en Dieu, rien ne va vous arriver. Les marabouts qui passent tout leur temps à nous insulter, ce sont les mêmes personnes qui les payent pour le faire. Si tu as confiance en Dieu, rien ne va t'arriver. Ceux qui ont de l'argent, qui payent les gens, ce sont eux qui dirigent, qui ont le pouvoir. Mais quand tu payes un pauvre pour faire la guerre à un autre pauvre, c'est quel type de pouvoir ? Je vous jure, ce sont eux qui payent les marabouts qui passent leur temps à nous insulter. Si on prend mon cas, c'est pire : ils veulent m'arrêter alors que les gens m'aiment.

Je vous jure, nous n'avons ni honte, ni peur.

Dans ce sermon, l'objectif de Yusuf est de présenter le jihad comme une obligation, or il s'appuie pour cela sur plusieurs versets qui ne traitent pourtant pas du jihad. Il fait référence en l'occurrence aux versets 284, 285 et 286 de la sourate *Al-baqara* : « Allah n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité » et facilite ainsi son adoration. Yusuf construit, à partir de ces versets, un argumentaire sur la nécessité de l'obéissance absolue à Dieu et s'en sert pour définir le Jihad comme une injonction divine à laquelle le croyant ne peut déroger.

Un autre élément constitutif du discours de Mohammed Yusuf est la manière avec laquelle il parvient à, alternativement, culpabiliser et inciter au passage à l'action. Il insuffle à la fois la peur de Dieu, la crainte du jugement dernier et souligne également la confiance qu'il faut avoir en Dieu, en sa toute puissance, sa protection et sa miséricorde. Lorsqu'il évoque les Juifs, il s'appuie sur d'autres versets, et notamment le verset 46 de la sourate *An-nisa'* : « Il en est parmi les Juifs qui détournent les mots de leur sens, et disent : « Nous avons entendu, mais nous avons désobéi ». Par ailleurs, il existe un hadith lié à ces versets, selon lequel « les Chrétiens se sont imposés de trop lourdes pratiques qu'ils n'ont ensuite pas été capables de supporter »¹⁹. Yusuf mélange donc plusieurs références et les utilise ensemble pour appuyer son propos. Il parvient ainsi à justifier, d'un point de vue religieux, le recours à la violence et même au meurtre.

Ensuite, il présente le prêche – donc son discours – comme l'outil permettant de se conformer aux préceptes divins, mais aussi d'acquérir le savoir et la confiance nécessaire pour affronter l'ennemi. Afin de donner plus de relief à ses propos, il prend des exemples de corruption à Maiduguri, où les acteurs agiraient, selon lui, pour servir des intérêts privés aux dépens de la *Yusufyyia*. La police et les « marabouts »²⁰ seraient payés pour dénigrer le mouvement et intimider son leader. Ce type d'affirmations – véridiques ou fantasmées – fait écho à un contexte local effectivement gangréné par la corruption de l'élite politique. Le gouverneur de l'État de Borno à cette époque, Ali Modu Sheriff, joue par ailleurs un jeu particulièrement dangereux, en laissant la *Yusufyyia* prospérer à Maiduguri, l'utilisant en retour à son propre compte dans le jeu politique (Kyari 2014, Pérouse de Montclos 2014a). En revanche, les accusations de corruption qui visent les marabouts, c'est à dire les prêcheurs qui prennent publiquement position contre Yusuf, sont peu vraisemblables. Les altercations par prêches interposés sont courantes depuis qu'il s'est distancié du mouvement *Izala*. Son ancien mentor notamment, le Sheikh Adam Ja'afar, dénonçait les dérives de son discours et soulignait les faiblesses de son argumentaire religieux dans ses sermons. Comme d'autres prêcheurs *Izala* hostiles à Yusuf, il est d'ailleurs assassiné par la secte en 2007²¹.

¹⁹ Hadith d'Abu-Huraira

²⁰ Le terme "Marabout" a ici une connotation péjorative et désigne les autres prêcheurs, ceux des mouvements confrériques ou réformistes qui s'opposent à l'idéologie de Yusuf.

²¹ Sheikh Ja'afar est assassiné dans sa mosquée à Kano le 13 avril 2007. Un autre prêcheur très populaire, Sheikh Albani Zaria, dont les propos visant Boko Haram étaient particulièrement virulents, est assassiné le 1^{er} février 2014. La lutte acharnée de Boko Haram contre les leaders musulmans du nord Nigéria s'est principalement focalisée sur les Sheikh du mouvement *Izala*, qui ont été les premiers à condamner fermement les agissements du groupe.



Prononcé en février 2009 à la mosquée Ibn Tamiyya de Maiduguri, ce prêche de Mohammed Yusuf s'effectue devant un parterre de fidèles dans le Markaz Ibn Tamiyya qu'il a fondé en 2005. Il s'agit d'abord d'une mosquée attenante à sa maison puis, le nombre de fidèles augmentant rapidement, le lieu se transforme. Une centaine de personnes y vit en permanence, un enseignement islamique y est dispensé et une petite activité commerciale s'y développe avec des vendeurs de thé, de pain ou de Siwak. L'ensemble est délimité par un mur d'enceinte mais reste ouvert sur l'extérieur et est totalement intégré à la vie du quartier de la gare, où il est implanté. Yusuf baptise son centre Ibn Tamiyya, du nom du célèbre théologien salafite du XIII^e siècle. (https://www.youtube.com/watch?v=Y33rL_D_6pw)

TEXTE 3 - EXTRAIT D'UN PRÊCHE DONNÉ AU MOIS DE SEPTEMBRE 2008 (MOIS DE RAMADAN), À MAÏDUGURI (MOHAMMED YUSUF).

« Lorsque vous voyez des hommes mourir en faisant le Jihad, il ne faut pas penser qu'ils sont morts. Ils ne sont pas morts. Allah a dit qu'ils ne sont pas morts, ils sont là-bas, dans les mains d'Allah, ils mangent bien et boivent bien. Au temps du prophète, il y avait un clan de mécréants qui vivait autour d'un puits, et qui avait demandé au prophète d'envoyer des hommes pour leur enseigner le Coran. En arrivant, la délégation envoyée par le prophète a constaté que c'était un piège et s'est réfugiée dans une grotte. Mais un homme s'est porté volontaire pour aller prêcher, malgré la menace, pour affirmer la puissance d'Allah et montrer aux ennemis la force de la religion d'Allah. Le volontaire a été tué par un des membres du clan, qui l'a transpercé d'une flèche. Mais avant de tomber mort, il a dit avoir vu la Kaaba. En mourant, il était heureux d'avoir transmis le message, fier de sa mission. Ensuite, les membres du clan ont cherché les autres émissaires et les ont tous tués. Mais Allah a dit que tous ces gens ne sont pas morts. Le remède contre

la mort, c'est la Chahada²². La mort d'un croyant est une mort douce. Le prophète a expliqué que la mort d'un croyant n'est pas plus douloureuse qu'une piqûre de fourmi.

Un nous a raconté l'histoire d'un homme parti combattre en Afghanistan. Blessé, éventré, ses entrailles répandues sur le sol, il parlait aux autres combattants et avant le mourir, il a fait la Chahada. Les autres pleuraient. Le sang qui coule du corps des Chehidi dégage une bonne odeur.

Un autre homme avait explosé dans sa voiture – une bombe avait été posée dans sa voiture alors qu'il se rendait à la prière du vendredi avec son fils – mais sur les lieux de l'attentat, c'est l'odeur du parfum qui régnait et qui a régné pendant des mois.

Le Chehidi n'est pas jaloux, il n'est pas rancunier, le cœur du Chehidi est accroché à un oiseau qui vole au paradis, profitant des verts paysages. Que peut-on espérer de mieux ? Avant de mourir, si tu fais la Chahada, ton corps reste sur terre mais tes yeux aperçoivent déjà le paradis. C'est pour ça que le Chehidi sourit en mourant.

Au temps du prophète, un homme qui avait été tué avait laissé derrière lui une famille explorée. Allah a dit à son fils – sans lui apparaître - : « Ne te plains pas. J'ai vu ton père. Comme il a fait la Chahada avant de mourir, nous avons eu un échange en tête à tête lui et moi ». Quand tu fais la Chahada et que tu arrives au paradis, de belles femmes bien habillées t'accueillent, des anges, des griots te louent, on te déroule le tapis rouge.

Quand un Chehidi se blesse, la première goutte de sang qui coule de son corps tombe au paradis. Les corps des Chehidi qui ont été tués en partant convertir le clan ont été découverts quarante ans plus tard, car un orage les avait déterrés ; ils étaient intacts et beaux.

Parmi les fidèles partis prêcher auprès des mécréants, certains ont été blessés et même mutilés ou estropiés mais le prophète les a rassemblés, les a guidés et ils l'ont suivi. C'est ça le Jihad. Le prophète Ibrahim a été jeté dans le feu mais immédiatement le feu s'est éteint car il a dit « As-Sabur Allah »²³.

Les garants de la constitution, les garants des institutions, ce ne sont pas eux qui vont bien finir, à côté de toi qui est le garant de ce qui a été énoncé par Dieu !

Dans ce sermon, la glorification du martyr passe par l'utilisation d'exemples choisis dans la tradition

²² La Chahada (*Laa ilaaha illallaah, Mohamed ar-Rasul Allah*) est la profession de foi à travers laquelle le croyant affirme qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Mahomet est son messager.

²³ Un des 99 noms d'Allah.

prophétique, associés à des arguments relativement simplistes qui présentent le sacrifice ultime comme un passage en douceur vers le bonheur éternel. Si la démonstration semble un peu naïve, elle prend cependant du poids avec la dernière phrase, qui est la plus importante du texte. Selon les paroles de Yusuf, le martyr élève les gens de rien au-dessus des puissants, au-dessus de cette élite qui incarne le système mais aussi ses injustices.

Ce discours sur le martyr prend par ailleurs une dimension particulière après la mort de Yusuf. Arrêté le 30 juillet 2009 pendant la vague de répression qui s'abat sur la *Yusufyyia*, il est amené torse nu et menotté dans les locaux de la police à Maïduguri, il y est sommairement interrogé et la scène est filmée avec plusieurs téléphones portables. Alors qu'il doit être transféré, il est intercepté dans la rue par les membres de la Nigerian Mobile Police²⁴ et abattu. Son corps gisant sur le sol, à demi-nu, les mains menottées et les membres déchiquetés, est également filmé par des témoins. Dans les jours qui suivent, ces images sont mises en ligne et sont donc très largement diffusées. L'humiliation subie, la violence dont il est victime et la profanation de son corps deviennent alors l'illustration par la preuve des injustices qu'il ne cessait de dénoncer. En mourant, il offre à ses fidèles un exemple de la barbarie des représentants de l'État, mais également une bonne raison de se mobiliser. Son exécution extra-judiciaire ainsi que la série de violences qui l'accompagne déclenchent la transformation de la *Yusufyyia* en groupe militant violent et désormais clandestin ; les autorités nigérianes censées l'écraser garantissent alors l'essor de la secte.

Pour les fidèles de Yusuf, leur *Mallam* passe du statut de guide spirituel à celui de martyr et, en quelque sorte, de prophète puisqu'il avait prédit ce qui allait lui arriver. Décuplée, l'aura de Yusuf devient ainsi une solide base symbolique sur laquelle le mouvement peut entamer sa reconstruction.

Après les événements de juillet 2009, le groupe devient clandestin et reste en sommeil pendant presque une année. Sa résurrection officielle intervient en juin 2010, lorsqu'Abubakar Shekau, désigné par Yusuf comme son bras-droit²⁵, apparaît dans un message vidéo. Il annonce alors qu'il prend la tête du mouvement, qu'il baptise officiellement *Jamāat Ahl al-Sunnah Lidda'awat wa-l-Jihād* (Groupe Sunnite pour la prédication et le jihad).

²⁴ La branche paramilitaire de la Police nigérienne.

²⁵ Lors de son interrogatoire dans les locaux de la police à Maïduguri, à la question « Qui est ton bras-droit ? » (en anglais "second in command") il répond « Abubakar Shekau ».

MESSAGES VIDÉO, STRATÉGIE DE COMMUNICATION ET OUTRANCE DES PAROLES : LES MOTS D'ABUBAKAR SHEKAU

Les messages vidéo réalisés par Abubakar Shekau portent un autre type de discours que celui véhiculé par les prêches de Yusuf. Ces messages sont destinés aux médias, aux décideurs politiques – et, par extension, au monde connecté – plus qu'aux membres du mouvement ou à la population du nord Nigéria, qui, dans sa grande majorité, n'a pas accès à internet ou aux journaux télévisés mais uniquement à la radio. Ces messages sont utilisés à des fins de propagande et dans un objectif de visibilité médiatique accrue. Ils représentent néanmoins des sources de première importance, car ils sont l'unique mode de communication du groupe avec le monde et rassemblent des éléments essentiels à la compréhension de son évolution (Aparé, 2015).

Abubakar Shekau est lui aussi un prédicateur dont les sermons – lorsqu'il était encore autorisé à prêcher – étaient très populaires. Dans un premier temps, il s'attache donc à reprendre la rhétorique religieuse de Yusuf et ainsi souligner la continuité idéologique avec son prédécesseur. Mais, tandis que le mouvement passe du statut de secte religieuse à celui de groupe armé, le discours du nouveau leader change, reflétant un contexte mouvant. Le style de Shekau est marqué par l'improvisation et l'exagération, tant dans la forme que dans les propos eux-mêmes, souvent outranciers, parfois même vulgaires, mais qui participent d'une stratégie de communication réfléchie.

Les textes suivants sont donc extraits des messages « officiels » du groupe *Jamāat Ahl al-Sunnah Lidda'awat wa-l-Jihād* dont Shekau se présente à la fois comme le chef et le porte-parole. Dans leur majorité, ces documents sont accessibles sur Internet, mais n'ont jamais fait l'objet d'une traduction intégrale. La médiatisation du conflit a donné au nouveau leader du mouvement une notoriété internationale et ses vidéos sont souvent utilisées par les médias. Toutefois, il s'agit toujours de très courts extraits qui, le plus souvent, servent seulement d'illustration à une logorrhée journalistique ne prenant jamais en compte l'ensemble des propos. Pourtant ces messages contiennent de très nombreux éléments de compréhension de la logique développée par Shekau, de l'évolution du mouvement et des dynamiques qui la sous-tendent.

Les messages de Shekau représentent tous une démarche précise. Si les premières vidéos s'attachent à reprendre certains éléments clés du discours de Yusuf, rapidement, la dimension idéologique s'efface et laisse place aux déclarations guerrières ainsi qu'aux menaces directes. Dans le corpus des vidéos diffusées par le

groupe, on trouve des messages adressés à des personnalités nigérianes, comme le Président du Nigéria ou l'Émir de Kano, mais également des messages moins ciblés, qui s'adressent simultanément à plusieurs acteurs ou qui visent, plus globalement, l'opinion internationale.

Les quatre extraits présentés ici illustrent cette évolution et cette variété. Retranscrire les paroles de Shekau dans leur – quasi – totalité permet d'aller au delà de l'image véhiculée par les médias d'un « gourou fou » (Hugeux, 2014) aux propos incohérents.

TEXTE 4 - MESSAGE DIFFUSÉ LE 11 JANVIER 2012 (ABUBAKAR SHEKAU)

(Message à l'attention de Goodluck Jonathan, président du Nigéria)

Introduction en arabe, salutations puis citations de versets coraniques relatifs à la défense de l'Islam contre les mécréants (« Dieu n'aide pas les mécréants et a donné les moyens aux musulmans de se défendre ») et à l'Hégire.

«

Après ceci, chers frères, je vous salue dans le nom puissant de Dieu. Après les salutations et après avoir rendu grâce à Dieu, nous saluons aussi toute la communauté musulmane. Ceci est un message et un appel à l'intention de Goodluck Jonathan et aussi aux responsables des Chrétiens et à tous les autres. Nous sommes la *Jamāatu Ahl al-Sunnah Lidda'awat wa-l-Jihād*, ceux à qui ils ont attribué le nom de Boko Haram. Dieu merci, nous avons diffusé l'information, tout ce que nous devons dire a été dit. Tout le monde a vu ce qu'on nous a fait et tout le monde sait ce que l'on s'apprête à nous faire. Et tout le monde est au courant du sujet de discorde entre nous et ceux qui nous combattent.

Nous combattons aussi ceux qui se font passer pour nous et à qui on nous associe pour nous combattre. Les autres personnes, nous ne les touchons pas.

Nous combattons aussi les Chrétiens car tout le monde est au courant de ce qu'ils nous ont fait subir et du sort qu'ils réservent aux musulmans. Pas une fois, pas deux fois, mais de nombreuses fois, ce qui nous amène à adopter cette position.

La raison de ce message est liée aux messages de Goodluck Jonathan nous concernant et aussi à certaines personnes qui parlent de nous, disant que nous sommes des traîtres et des ennemis de ce pays qu'on appelle le Nigéria.

Nous ne sommes pas des ennemis, nous ne sommes pas non plus de ceux qui réunissent les gens dans le but de leur enseigner des mauvaises choses. Même si les gens ne nous connaissent pas, Dieu connaît tout un chacun.

Tout le monde sait comment on a tué nos leaders et tout le monde sait comment on nous traite. Tout le monde sait ce qu'on fait subir aux musulmans de ce pays depuis un certain temps. Par exemple, dans la ville de Kaduna, à Zangon Kataf, dans les villages, bien des choses ont été faites à la communauté musulmane de ce pays et ce sont des choses qui se sont passées sans combat.

La tromperie, c'est de la mécréance et ainsi que Dieu le dit, la division est un péché. Et tout le monde sait que la démocratie, c'est de la mécréance, que la constitution, c'est de la mécréance ainsi que beaucoup de choses qui sont interdites par Dieu à travers le Coran et les hadiths mais qui sont enseignées par l'école occidentale.

Nous n'avons rien interdit, nous n'avons rien empêché, tout ce que nous disons, c'est que le peuple suive les règles de l'Islam, la voie de Dieu et c'est seulement ainsi que nous aurons la paix et c'est ainsi que nous aurons l'esprit tranquille, conformément aux paroles de Dieu. Mais si nous allons à l'encontre de cela, nous n'aurons pas la paix. C'est tout ce que nous prônons. C'est ce que nous prônons et s'en est suivi la décision de nous tuer. Ils ont tué plusieurs de nos frères musulmans, on a détruit nos mosquées en nous chassant, en nous délogeant et malgré cela, on continuait à nous capturer et à nous tuer. Et voilà que Dieu a fait son œuvre : il dit lui-même que si tu suis sa voie, il te donne la force d'accomplir son œuvre et c'est ce qui s'est produit. Ainsi, Jonathan, saches que ceci est plus fort que toi. Ce n'est pas notre travail mais celui de Dieu, c'est plus fort que toi. Tout ce que tu fais, c'est comme si tu ne faisais rien car Dieu, avant même de créer le monde, savait déjà tout ce qui allait se produire. C'est donc plus fort que toi et ça ne vient pas de nous. Tout ce qui arrive est l'œuvre de Dieu car il vous connaît et vous refusez de suivre sa voie, parce que vous avez refusé de croire en lui, parce que vous bafouez sa religion. Donc Jonathan, c'est plus fort que toi.

Il n'y a rien d'étonnant que parmi vous il y ait des gens qui disent du bien de nous et de nos œuvres. Nos intentions sont claires et nous sommes ouverts à tous ceux qui veulent nous rejoindre pour que nous avançons ensemble. Mais nous restons fermes vis-à-vis de ceux qui ne nous aiment pas et qui ne veulent pas suivre l'Islam. Dieu ne nous a pas dit de les aimer mais de les sensibiliser et de les convaincre à le suivre pour que nous avançons dans la justice. Telle est la vérité, sachez-le.

Vous Chrétiens sachez que le prophète Issa (Jésus) est l'esclave de Dieu, le prophète de Dieu et non son fils. Votre religion le christianisme n'est pas la

religion de Dieu, c'est de la mécréance et Dieu l'a interdit. Ce que vous faites n'est pas une religion. En plus de cela, vous nous avez trompés, tué et vous avez même mangé notre chair.

Vous nous avez fait tout ce que vous vouliez alors que nous voulions juste vous amener sur la voie de Dieu. Nous vous appelions à la conversion conformément aux prescriptions de Dieu et vous êtes venus nous attaquer et nous tuer, vous avez pris nos femmes et fait d'elles ce que bon vous semble. Et aujourd'hui, votre responsable (Goodluck Jonathan) vous demande de vous mobiliser et de faire ce qu'il faut. Mais toute personne intelligente sait où tu veux en venir et ce que tu veux faire comprendre. Malgré tout cela, nous continuerons à faire des choses selon la volonté divine. C'est ainsi que moi, en tant que chef de cette communauté, je te demande juste de te convertir, c'est le premier appel que je te lance. Les Chrétiens, convertissez-vous, c'est l'appel que je vous fais. Ce travail que nous faisons, ce n'est pas le nôtre, c'est le travail de Dieu.

Chers musulmans, comprenez-nous, nous ne voulons faire de mal à personne mais nous devons suivre la voie de celui qui nous a créé et qui, avant même de nous créer, savait déjà tout de nous et de nos intentions. Tout ce que je fais, Dieu le sait. Même si je trahis, il le sait. Mais personne ne peut ni tromper, ni trahir Dieu. Et Dieu va punir tous ceux qui salissent sa religion et ses prescriptions. Sachez bien que nous n'avons autre intention que l'application de la religion de Dieu, c'est tout ce que moi je dis.

Et ceci est le message que j'ai pour vous et si vous cherchez nos autres messages, cherchez les cassettes que nous avons mis à votre disposition concernant l'œuvre de Dieu.

Dans les premiers messages de Shekau, Yusuf est encore très présent, avec des références très claires à ces idées, l'utilisation de références coraniques similaires et même une invitation à écouter ses prêches, disponibles sur « cassettes », un terme générique qui désigne les différents supports numériques (CD, DVD, MP3) grâce auxquels la diffusion de l'idéologie du groupe a été assurée. Shekau s'inscrit donc, dans un premier temps, dans une logique de continuité. Comme Yusuf, il s'attache à rappeler les exactions commises contre les musulmans du Nigéria afin de raviver le sentiment d'injustice et de provoquer le désir de vengeance.

Ce message est un droit de réponse au Président Goodluck, suite à une déclaration publique de celui-ci à propos du combat que le pays doit mener contre Boko Haram. L'élection du président Jonathan en 2010 avait



Shekau s'adresse à Jonathan. Cette capture d'écran correspond au message vidéo d'Abubakar Shekau destiné à Goodluck Jonathan, président du Nigeria, et daté du 11 janvier 2012. Ce message est un droit de réponse au président Jonathan à la suite d'une déclaration publique de celui-ci à propos du combat que le pays doit mener contre Boko Haram. L'élection de Goodluck Jonathan en 2010 avait suscité des mouvements de protestation dans le nord, Shekau profitant des tensions existantes pour ranimer les vieux démons du Nigeria que sont les violences interconfessionnelles. (Capture d'écran prise à partir du message vidéo archivé par Élodie Aparé)

suscité des mouvements de protestation dans le nord²⁶ et Shekau profite donc des tensions existantes pour ranimer les vieux démons du Nigéria que sont les violences interconfessionnelles. Généralement basées sur les problèmes d'accès aux ressources, ces violences passent très souvent par une grille de lecture religieuse, c'est donc en toute logique qu'il les exploite pour renforcer son propos. Il fait ici référence au conflit qui a opposé, en 1992, les communautés Atyap et Haoussa dans la localité de Zangon Kataf, puis aux émeutes de Kaduna qui ont éclaté en 2000, au moment de la mise en place de la Sharia. Il rappelle également l'opération de répression de juillet 2009 dans laquelle Yusuf a trouvé la mort. Caractérisés par de graves violations des droits humains (Human Rights Watch, 2012), les événements de Maiduguri donnent tout leur sens aux propos de Shekau et expliquent pourquoi, entre 2009 et 2012, le groupe bénéficie d'une certaine empathie de la part des populations civiles, victimes et témoins de ces exactions. Enfin, pour dramatiser encore davantage son laïus, il évoque les actes de cannibalisme dont auraient été victimes les musulmans. Parfois fondées, les rumeurs de cannibalisme accompagnent souvent les violences

²⁶ Le président précédent, Umaru Musa Yar'Adua, musulman originaire de Katsina, était mort en exercice et n'avait donc pas pu finir son mandat. L'arrivée au pouvoir de Jonathan, Chrétien originaire de la région du delta avait alors suscité une polémique car un accord tacite garanti une alternance du pouvoir entre Chrétiens et Musulmans. Le nord s'était alors senti floué.

intercommunautaires au Nigéria et servent ici, encore un fois, à susciter la colère et provoquer la confrontation armée.

Un autre élément qui apparaît dans ce message est le rejet du nom « Boko Haram », jugé réducteur et péjoratif par Shekau. Dans ces autres messages, il rappelle régulièrement que ce nom a été donné au groupe par ses détracteurs dans l'objectif de décrédibiliser leurs actions. Le nom officiel en arabe – *Jamā'atu Ahl al-Sunnah Lidda'awati wa-l-Jihād* – fait quant à lui référence au mouvement *Izala*, dont les fidèles s'attribuent eux-mêmes le nom *Ahl al-Sunnah*, ce qui signifie littéralement « Sunnites » mais qui, dans le contexte nigérian, désigne spécifiquement cette école de pensée.

TEXTE 5 - MESSAGE DIFFUSÉ LE 25 MARS 2014 (ABUBAKAR SHEKAU)

Salutations en arabe, récitation de la *Chahada*, citations d'un verset selon lequel « Dieu a acheté les biens d'ici-bas pour les musulmans dans leur vie prochaine », rien ne sert donc de s'attarder sur la vie sur terre, l'important étant la vie dans l'au-delà.

Louanges au Prophète, demande de la bénédiction de Dieu.

«

Après ceci, je vous salue mes frères et sœurs en Islam. Que Dieu nous donne la patience et qu'il continue à nous donner, nous qui sommes ses serviteurs, la force d'accomplir son œuvre. [...]

Que Dieu fasse que nous soyons ses serviteurs. Nous sommes les disciples du prophète Mohammed, paix et salut sur lui. Que Dieu nous épargne de suivre les Blancs, qu'il nous épargne de suivre les Noirs mécréants, de suivre les démocrates. Que Dieu nous empêche de suivre toute chose qui n'a pas été ordonnée par lui à travers son livre. Il n'y a ni intelligence, ni pensée, ni pouvoir, ni savoir en dehors de celui de Dieu. Que Dieu nous aide dans sa magnificence. Dieu nous te remercions.

Nous avons commencé avec des couteaux et voilà aujourd'hui ce avec quoi nous nous battons (il montre sa kalachnikov). Dieu nous te remercions et en retour, ce que nous pouvons faire pour toi c'est de continuer à œuvrer dans le sens que tu nous as enseigné. Dieu, toi qui a donné vie à tous les êtres sur terre, nous te remercions, nous te glorifions en haoussa. Ce que nous voulons, c'est que tu nous illumines de la même façon que ceux à travers qui tu as fait descendre le Coran ont été illuminés. Dieu nous te remercions. Mes frères, que Dieu continue à nous donner la patience. Mes frères, je vous exhorte, et le souhait de vos chefs c'est que nous nous instruisions,

c'est que nous soyons fraternels, les uns avec les autres. Le souhait de vos chefs, c'est que nous implorions la bonté divine et la grâce de Dieu, que dans notre œuvre, il n'y ait aucune intervention humaine, qu'il n'y ait même pas l'influence de vos chefs. Tout celui qui fait ce travail au nom de quelqu'un perd son temps. Que Dieu nous en préserve. Mes frères, que Dieu nous aide.

Soyez patientes mes sœurs, soyez patients les enfants, mes frères et sœurs en Islam, soyez patients. L'information que je porte à votre connaissance aujourd'hui concerne l'attaque qui s'est produite dans la ville de Maïduguri dans le camp militaire qu'ils appellent Giwa barracks (la caserne de l'éléphant). Dieu est grand. La caserne de l'éléphant ! La caserne des cochons oui ! Ou la caserne des chiens ! Ou la caserne des rats ! Ce n'est pas celui de Kano ; même si tu es né dans la maison de Ado Bayero, ce haoussa va te remuer les méninges, bâtard !²⁷

Nous rendons grâce à Dieu, nous te remercions Dieu car tu en as finis avec la caserne des cochons, la caserne des chiens, Dieu tu as mis un terme à la caserne des rats. Dieu tout puissant, nous te rendons grâce tel que tu nous le demandes.

Bon, sachez que nous sommes les auteurs du travail effectué à Maïduguri. Ceci est un message du leader de *Jam'atu Al Sunnah li'da'wa ti wal Jihad* : de la même manière que vous nous attribuez certaines attaques, nous pensons qu'il est important pour nous de revendiquer celle de Maïduguri pour éviter toute confusion.

Je parle bien de l'attaque à Maïduguri. Dieu a éliminé ses détracteurs mécréants, Dieu a tué les « anti-lui », les « anti-islam », Dieu a aidé ses fidèles à faire le travail à Maïduguri. Nous avons tué les mécréants à la caserne de Giwa.

Voilà des gens qui se sont font appeler, étonnement, JTF²⁸. Maintenant, ce n'est plus JTF, laissez-moi te rebaptiser : TBL pour trouble. Vous êtes maintenant TBL, vous êtes des trouble-men, vous verrez, par la grâce de Dieu, vous verrez bien et c'est sciemment, que j'utilise certaines expressions occidentales pour faciliter votre compréhension s'agissant de mes intentions et de ma mission. Après avoir informé de nos responsabilités concernant l'attaque de Maïduguri, je vous informe maintenant que mon intention est aussi de combattre les « Kato da

Gora »²⁹. Je vous jure, au nom tout puissant de Dieu, toi, Kato da Gora , que tu te caches, que tu t'enturbanes, que tu changes d'apparence, que tu portes une tenue de militaire ou une tenue de policier, que tu travailles pour le Shehu Borno³⁰, que tu travailles pour les dignitaires de Maïduguri, de Yobe, de l'Adamawa ou de tout le Nigéria, soyez tout ce que vous pensez pouvoir être ou devenir, mais sachez officiellement que je m'engage à vous combattre. Sachez surtout que vous n'avez encore rien vu. C'est maintenant que le travail commence. Je vous jure au nom de Dieu que j'ai décidé de vous combattre et d'accéder au paradis. Seul Dieu connaît mes intentions mais je tenais à vous informer. Que ceux parmi vous à qui Dieu permet d'entendre ce message, entendez-le bien.

Que tu sois SSS³¹, ou soyez même SSSS si vous voulez, sachez que maintenant, pour moi, le monde est divisé en deux catégories : ceux qui sont avec nous et les autres, que je me ferais un plaisir de tuer à chaque fois que j'en croiserai. Ceci est maintenant le principal but de ma mission, la mission de Shekau qui vous parle. C'est maintenant que vous saurez qui je suis exactement, c'est maintenant que vous connaîtrez ma folie. Vous vous l'imaginez sûrement mais vous en saurez plus car je vous jure, je vais vous égorger. Tant que je ne vous aurai pas égorgé, je ne me sentirai pas bien. Je vous jure, je vais vous égorger. [...] Si vous voulez exterminiez-nous, mangez-nous, combattez-nous, Dieu nous a déjà averti et mis en garde par rapport à tout ce que vous alliez nous faire subir. Dieu vous connaît et il nous tient déjà informé ce que tout ce que vous nous ferez subir et que vous n'avez même pas encore commencé. Nous nous y sommes préparés et nous vous attendons.

JTF, « Kato da Gora », vous êtes des gens du Borno n'est-ce pas ? Je vais vous tuer, je vais vous égorger. Dieu m'a demandé de vous tuer, qui que vous soyez, où que vous soyez. [...]

Je m'exprime dans mes langues : hausa, kanuri, ou même yoruba si je peux. Imbécile, ne pense pas que je suis en train de t'insulter. Je ne t'insulte pas, je suis en train de t'informer sur ce que je compte faire. Tu peux entendre et ne pas vouloir écouter, c'est ton problème. Ceci est ma liste noire et vous, tous mes frères, où que vous soyez, que Dieu fasse en sorte

²⁷ Le haoussa parlé à Kano est considéré comme le haoussa de référence et Ado Bayero étant l'ancien Émir de Kano (1963 - 2014).

²⁸ Joint Task Force : la force conjointe déployée dans le nord-est du Nigéria pour lutter contre Boko Haram.

²⁹ Surnom donné aux Civilian JTF (Forces conjointes civiles), les milices d'autodéfense mises en place pour combattre Boko Haram.

³⁰ Le titre de *Shehu* est l'équivalent du titre d'Émir ou de Sultan, attribué au chef de l'ancien Émirat du Borno (aujourd'hui région de Maïduguri, dans l'État de Borno).

³¹ Acronyme qui désigne à la fois le State Security Service (le service de renseignement de l'État fédéral nigérian) et ses agents.

que ce message vous parvienne : même si vous êtes au nombre de trois, je vous ordonne de prendre vos armes et de découper ces imbéciles de mécréants. Tuez, tuez, tuez, découpez, découpez, découpez ! Ne choisissez pas d'épargner les vieillards, les femmes, les fous ou les faux convertis, tous ceux qui font affront à Dieu, finissez-en avec eux. Refuser de pratiquer la religion, c'est faire affront à Dieu. Depuis que je suis né, je ne me souviens pas avoir entendu parler d'un combat contre l'argent, ou d'un combat contre la richesse mais pourquoi vous voulez combattre mon Dieu. Si j'allais maintenant insulter ton père devant toi, tu réagiras n'est-ce pas ? Alors pourquoi combattre mon Dieu et me défendre de réagir ? Bâtard ! C'est mon Dieu que tu veux combattre ? Tuez, tuez, tuez ! Tel est le mot d'ordre aujourd'hui. Ce message est un message de réveil et de tuerie. Vous êtes même drôles en fait ! Vous nous appelez Boko Haram et vous prétendez avoir arrêté certains de nos membres pendant l'attaque de Maiduguri. Vous attrapez des innocents, des habitants de la ville que vous ligotez, que vous brûlez vifs en disant que ce sont des hommes à moi. Vous vous trompez, vous mentez. Sincèrement, tu penses vraiment me capturer et me tuer ? Je le jure, c'est moi qui vais vous tuer. Au nom de Dieu tout puissant, tuer c'est ma mission maintenant. Tuons-les mes frères, tuons-les tous. En quittant ce monde même s'il le faut, mais tuons-les tous. Que Dieu vous maudisse. Dieu tout puissant, guides-nous dans nos œuvres, tu vois, ce sont tes sujets qui aident Jonathan, ce sont tes sujets qui prétendent prier mais qui en réalité, s'amuse avec le Coran, ce sont tes sujets qui soutiennent Bush, Clinton et Obama, ce sont tes sujets qui vont regarder des films, qui construisent des stades et jouent au foot, ce sont tes sujets qui s'adonnent à la fornication, ce sont tes sujets mon Dieu qui s'adonnent à toutes ces pratiques. Mais Dieu tout puissant, permets-nous, tes fidèles sujets, donnez nous la force et le courage de les combattre, comme tu as déjà eu à le faire en nous guidant dans l'attaque de la caserne de Giwa. Dieu, grâce à toi, nous avons tué, brûlé et nous avons libéré plus de deux mille de nos frères. Nous avons détruit, tué et brûlé. Et dire qu'ils étaient, pour certains, des commandos ! C'est pitoyable ! Certains de nos membres libérés ont même combattu à nos côtés ce jour-là. L'école occidentale c'est péché, l'université c'est péché, arrêtez d'aller à l'université, bâtards ! Les femmes, retournez dans vos foyers ! Dans la religion musulmane, arracher la femme d'un mécréant, c'est permis. D'ici peu, nous allons attraper

ces femmes et les vendre au marché. Danger, danger, danger !

Toi Jonathan, il faut armer tes hommes ! Donne-leur des armes, des hélicoptères, apprends-leur à se battre car ils n'arrivent pas à suivre on dirait ! C'est pourtant simple pour toi de les former non ? Danger, danger, danger sur vous. Nous venons juste de commencer.

C'est nous qui avons attaqué à Maiduguri et sachez que les prétendus membres que vous avez arrêtés et tués, ne sont que des habitants de la ville et des prisonniers libérés le jour de l'attaque. Rassurez-vous, nous avons récupéré tous nos membres sains et saufs, nous les avons nourris, logés, habillés, massés, nous leur avons donné tout le nécessaire. Ils sont en bonne santé, heureux et effectivement parmi nous. Nous ne combattons pas que le Biafra ou Cross-River³², nous combattons le monde entier, en particulier tous ceux qui ne pratiquent pas la religion musulmane. Tous les non-musulmans, tous les non-pratiquants sont ceux que nous combattons. Vous ne serez plus jamais en paix car nous vous combattons et c'est le monde que nous combattons. Que Dieu fasse que ce soit en son nom que nous combattons et non pour servir nos propres intérêts. Et laissez-moi vous dire que tout celui qui se converti devient un des nôtres. Donc vous pouvez encore changer. Car aux yeux de Dieu, tout pécheur qui se repenti est sauvé. Mais tous ceux qui ne se convertiront pas, nous les combattons, car ce sont nos ennemis. Ainsi sont les règles que nous suivrons. Vous refusez de comprendre que cette démocratie que vous prônez est péché et mauvaise ? D'accord. Mais sachez que nous allons tous vous tuer.

Hum, vous dites partout, dans les journaux, que j'ai tué Albani³³. Quel Albani ? Albani n'est rien, il ne représente rien. Je vais tous vous tuer !

Seuls ceux qui suivront la voie de Dieu seront épargnés. Ceux qui suivent le modernisme et les Occidentaux seront tués. Vous comprenez que ce message, c'est pour revendiquer l'attaque de Maiduguri et parler de la libération de nos frères. Ce ne fut pas grand-chose, juste un exercice par rapport à ce qui suivra. Bandes d'inutiles ! Vous avez des avions et autres, mais Dieu est au-dessus des avions, si vous l'ignorez, restez dans l'obscurité. Au-dessus de vos avions, il y a Dieu, il y a l'ange Jibril, l'ange Izra'ïl et l'ange Mik'âl et tous les anges qui tiennent

³² En citant le nom de l'ancien territoire Ibo qui avait fait sécession en 1967 et l'État de Cross-River, il fait simplement référence aux régions du sud-sud et du sud-est du Nigeria, majoritairement chrétiennes.

³³ Sheikh Albani Zaria, prédicateur nigérian et leader du mouvement *Salafyyia*, est assassiné le 31 janvier 2014 par le groupe.

le monde dans leurs mains, je sais que tu n'y crois pas et c'est pour ça que tu fais n'importe quoi. Mais qu'est-ce que j'ai à faire de ta croyance et de ta compréhension ? Moi j'y crois, et c'est pour Lui que je travaille. Nous allons vous faire comprendre le message de Dieu que vous le vouliez ou non. Dans ce monde, le Coran s'imposera. Nous allons brûler la constitution, mais en attendant de brûler la constitution, découpons et tuons ! Le prophète a égorgé et tué les mécréants, ses compagnons l'ont également fait, et c'est cela qui nous motive.

Toi qui penses nous combattre et nous brûler, continues à le penser, on verra qui se fatiguera le premier de nous deux. Allons-y, je vais te brûler avec mes bombes, tu verras, au lieu de t'attacher et te brûler comme tu le fais aux innocents, à mes prétendus fidèles, moi je vais t'égorger. Que Dieu vous maudisse et je n'aurai pas de pitié pour vous et je ne pardonnerai pas celui d'entre vous qui aura pitié de moi. Que Dieu vous maudisse, bandes de Noirs mécréants ! Vous faites comme bon vous semble et vous bafouez les pratiques de l'Islam. Que Dieu vous maudisse tous.

Je vais m'arrêter là et voici un des dons que Dieu m'a fait (en montrant sa Kalachnikov). [...]

Que Dieu fasse que tous les mots prononcés ici soient son œuvre et non l'œuvre d'un humain. Mes frères, que vous soyez à Abuja, à Lagos ou à Kano ou n'importe où d'autre, je vous demande de vous mettre au travail. Même si tu es seul, prends ton arme et découpe les mécréants. Jonathan, Obama et autres, venez ! Nous vous attendons.

Mes frères, je tiens à éclaircir un dernier point : ils disent, dans les radios et autres, qu'ils nous auraient combattus et vaincus dans certaines zones, ce sont des fausses informations. Ils citent entre autre la forêt de Sambisa, dans laquelle ils nous auraient bombardés et nous auraient fait fuir vers les frontières du Cameroun, du Tchad, du Niger et d'autres frontières. Ce sont toutes de fausses informations. Vous savez très bien que les informations que vous donnez sont fausses, je n'ai pas besoin de le dire ici, vous tuez des innocents en prétendant que ce sont nos gens et vous donnez des chiffres erronés. Pourquoi vous ne parlez pas du nombre de vos hommes que nous avons tué et que nous continuons de tuer ? menteurs que vous êtes ! Qui avez-vous tué parmi nous ? Donnez-moi des noms ! Nous n'avons eu aucune perte à Sambisa, c'est nous qui vous avons battu.

Toi qui ne peux même pas entrer à Sambisa, menteur ! Toi dont certaines voitures ont été prises par mes hommes qui circulent tranquillement dedans, et moi-même, dans une de mes vidéos, j'étais sur une

de tes voitures avec gyrophare. Et vous dites même, dans vos mensonges, que vous avez combattu des hommes blancs³⁴. C'était plutôt des anges oui ! Et vous dites même des hommes blancs qui parlaient arabe ! Il n'y a pas un seul homme blanc parmi nous. Je n'ai pas à me justifier mais je tenais à le dire, il n'y a aucun Blanc parmi nous. Aucun, je le jure, nous sommes tous noirs.

Attendez de voir, je vous avais promis de mettre fin aux activités de votre raffinerie et bien, vous verrez bientôt, la raffinerie sera détruite dans les jours qui viennent. Tout ce qu'on dit, on va le faire. Nous, nous ne sommes pas des hypocrites, ni des menteurs. Tout ce qu'on dit, on le fait. On n'a pas dit qu'on allait aller à Abuja ? On fait toujours ce qu'on dit. Donc bientôt, votre raffinerie disparaîtra.

Dieu merci, nous sommes tous sains et saufs et en bonne santé. Nous remercions Dieu qui nous avait déjà promis des victoires. Je vous jure, nous avons confiance en lui. Mes chers frères, rendons grâce à Dieu, pour nos frères de Maïduguri qui ont, grâce à lui, retrouvé leur liberté. Rendons grâce à Dieu et à son prophète – paix et salut sur lui – qu'il nous amène tous au paradis et qu'il nous donne la force de continuer son œuvre.

Ce discours de trente-sept minutes, retranscrit ici dans sa quasi-totalité, est tout d'abord un message de revendication de l'attaque du camp Giwa – une des casernes militaires de Maïduguri – au cours de laquelle les militaires nigériens ont dû battre en retraite, laissant derrière eux quantité d'armes et de munitions, ainsi que de nombreux prisonniers que les combattants de Boko Haram se sont empressés de libérer³⁵. Défaite cuisante et humiliante pour l'armée, cet événement est l'occasion pour Shekau de ridiculiser ses ennemis, utilisant pour cela métaphores animalières et insultes telles que *Shegue* (bâtard), expression haoussa très populaire et particulièrement injurieuse. Il profite par ailleurs de l'annonce de la victoire remportée à Giwa pour clarifier la question des attaques abusivement attribuées à son mouvement.

Depuis le début de l'insurrection, de nombreuses violences dans le nord du Nigéria ont été identifiées comme des actions de Boko Haram, y compris lorsqu'il s'agissait d'actes menés par des criminels opportunistes. Shekau s'insurge contre l'amalgame fait par les médias et, du même coup, fait du message vidéo le

³⁴ Il ne fait pas ici référence aux Occidentaux à la couleur blanche et parle donc de personnes à la peau claire.

³⁵ L'attaque a été filmée par les combattants de Boko Haram. Les images, diffusées sur Internet, montrent l'avantage numérique du groupe sur l'armée qui bat effectivement en retraite après de brefs échanges de tirs. Les prisonniers libérés qui quittent la caserne apparaissent également sur la vidéo.

moyen d'authentification des actions effectivement organisées par son groupe. Il dément également les témoignages relayés dans la presse nigériane selon lesquels des combattants Arabes ou Touaregs auraient rejoint le mouvement. Il nie par conséquent toute collusion avec les autres groupes jihadistes présents au Sahel, tel que AQMI, contrecarrant ainsi des théories pourtant largement diffusées (Pérouse de Montclos, 2014a).

Ensuite, dans cette longue diatribe, la question de la langue utilisée revient à plusieurs reprises. Shekau évoque d'abord le haoussa, *lingua franca* utilisée dans tout le nord Nigéria, reconnaissant qu'il ne s'agit pas de sa langue maternelle (qui est le kanuri) mais affirmant que son niveau de langage est suffisant pour impressionner les « vrais » haoussaphones. Puis il énumère les différentes langues qui peuvent lui servir, en fonction des destinataires, à faire passer son message de manière efficace et souligne en cela sa capacité à adapter son discours afin de toucher différents auditoires.

Par ailleurs, ce message se caractérise par une nouvelle manière de formuler les menaces, qui deviennent de plus en plus claires et de plus en plus violentes. Evoquant les femmes de ses ennemis, il promet de les capturer et de les vendre sur le marché, une menace qu'il met régulièrement à exécution dans les mois qui suivent et de façon particulièrement impressionnante à Chibok en avril 2014. Les cibles évoluent également, et de nouveaux adversaires émergent, en particulier les membres de la force conjointe civile (Civilian JTF) que Shekau surnomme « Kato da Gora » (littéralement : « les gaillards avec des gourdins »). Ces milices d'autodéfense, constitués par de jeunes urbains sous-équipés et sous-formés, relayent localement les forces armées gouvernementales dans la lutte contre Boko Haram. Cette stratégie s'avère efficace dans les villes, où les Civilian JTF parviennent à limiter le champ d'action du groupe. En revanche, cela modifie le rapport de Boko Haram avec les populations civiles qui deviennent des cibles dès lors qu'elles soutiennent, ou même simplement tolèrent, la présence des milices. Boko Haram commence alors à mener des expéditions punitives et à brûler ou raser des villages entiers.

Enfin, les propos de Shekau attestent de son insertion volontaire dans le jeu médiatique. En revendiquant l'assassinat du Sheikh Albani Zaria, il fait référence aux médias qui ont rapporté l'événement et donne ainsi la preuve qu'il n'est pas qu'un chef de guerre semant la terreur dans le nord-est du Nigéria, mais aussi un communicant conscient des enjeux de la médiatisation. Galvanisé par l'attention dont il fait l'objet, Shekau développe un style de plus en plus exalté, de plus en plus grandiloquent ; il s'éloigne de la rhétorique religieuse de Yusuf qui est progressivement remplacée par un discours guerrier. Il se met en scène, théâtralise ses messages et



Shekau, maître de la communication. Ce message d'Abubakar Shekau est daté du 25 mars 2014. Long de trente-sept minutes, retranscrit dans le texte 5 dans sa quasi-totalité, il est tout d'abord un message de revendication de l'attaque du camp Giwa – une des casernes militaires de Maiduguri – au cours de laquelle les militaires nigériens ont dû battre en retraite. Défaite cuisante et humiliante pour l'armée, cet événement est l'occasion pour Shekau de ridiculiser ses ennemis, utilisant pour cela métaphores animalières et insultes telles que sheghe (bâtard), expression haoussa très populaire et particulièrement injurieuse. Il profite par ailleurs de l'annonce de la victoire remportée à Giwa pour clarifier la question des attaques abusivement attribuées à son mouvement. Photo prise en capture d'écran sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=Pba8uvuf9Is&list=PL8I07KufxEm9IVxSukAvMp1AvAVB5qQTq&index=42> [vidéo supprimée depuis par Youtube]

modifie son vocabulaire. Cette évolution du discours est un indicateur de l'évolution du mouvement, qui, à son tour, transforme le message (Aparé, 2015).

TEXTE 6 - MESSAGE DIFFUSÉ LE 17 DÉCEMBRE 2014 À L'ATTENTION DE SANUSI LAMIDO SANUSI, ÉMIR DE KANO.

«

Vous, la communauté ! Vous la communauté ! Avant de m'adresser à mes frères, je m'exprime au nom de la religion, de Dieu, de l'islam, la religion du saint Coran et non pas celle de la démocratie. La religion des Hadiths du prophète et non pas celle de l'école occidentale. La religion du Coran et non pas celle de la constitution. Il ne s'agit pas de la religion de Sanusi Lamido, il ne s'agit pas de la religion de Jonathan, il ne s'agit pas de la religion d'Obasanjo, il ne s'agit pas de la religion d'Atiku, il ne s'agit pas de la religion de Babangida³⁶, il ne s'agit pas de la religion d'Obama, il ne s'agit pas de la religion de Bush, il ne s'agit pas de la religion de François Hollande. Il

³⁶ Olusegun Obasanjo, président du Nigéria de 1999 à 2007, est un Chrétien Anglican, tandis qu'Atiku Abubakar, Vice-Président de 1999 à 2007 et Ibrahim Babangida, président de 1985 à 1993, sont tous deux musulmans.

ne s'agit pas de la religion des mécréants mais de la religion du Coran. Il s'agit ici de la religion de Dieu qui n'est autre que l'Islam.

Bon, écoute-moi bien Sultan de Kano, c'est à toi que je m'adresse, c'est une mise en garde pour toi, à cause de tes récents propos. Sultan de Kano, tu es en retard ! Oui, toi Sultan de Kano, Sultan de la banque, Sultan de l'argent. Oui, toi tu es Sanusi Lamido. Lamido c'est du Peul hein ? [il rit]

Toi Sultan de Kano, c'est comme ça qu'on pratique la religion ? La religion de la démocratie, de la constitution, de l'école occidentale !

Nous, nous suivons Dieu. C'est la religion du Coran que nous voulons mettre en place. Cette terre est celle de Dieu et Dieu a dit : « De la terre nous venons, à la terre nous retournons ». Et vous, vous prétendez le contraire. Nous, c'est le pouvoir de Dieu, par Dieu et pour Dieu. Vous, c'est le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple. Nous, nous ne nous soumettons pas devant les êtres humains, nous nous soumettons devant Dieu et c'est le Coran qui nous guide. C'est la loi de Dieu que nous voulons imposer. Tu es en retard ! Oui, tu es en retard ! [il rit]

Les Kato da Gora n'ont qu'à prendre les armes, c'est ça ? Vous avez si peur que ça ? Soumettez-vous à Dieu, suivez le Coran, suivez la religion du prophète. Nos actions visent ceux qui profanent la religion de Dieu. Si vous vous soumettez à Dieu, si vous vous joignez à nous afin que l'on pratique la religion de Dieu et que l'on ramène l'humanité chez les hommes et les femmes, que l'on pratique la loi de Dieu ; alors à ce moment-là, vous êtes nos frères, vous êtes des nôtres. Mais pas au nom de la démocratie, au nom de l'école occidentale, au nom de la constitution.

Vous allez jusqu'à dire que vous faite une coalition, que vous vous unissez jusqu'au bout contre nous. Mais Dieu est grand !

Le voilà, Shekau qui n'est rien, c'est Dieu qui est. Le voilà Shekau ; je ne suis rien qu'un être humain mais Dieu lui, est tout et c'est sa religion que l'on pratique. Sultan de Kano, tu es en retard. Tu vas jusqu'à dire que notre notoriété est fragile, mais le problème, c'est que nombre de tes prédécesseurs ont dit la même chose, bien avant toi. Oui, c'est normal, tu parles de fragilité, c'est parce que tu es le Sultan de la banque, tu es soumis au peuple, c'est normal que tu parles de fragilité. Nous, nous souhaitons combattre, être blessés, nous souhaitons que notre sang coule. Nous souhaitons que l'on nous donne la mort afin que l'on aille se reposer dans les cimetières du paradis. Toi, ta seule préoccupation, c'est la démocratie. Et bien vous êtes en retard.

Je ne vais pas prolonger mon discours. Ceci sera le dernier message que je vais adresser au Sultan de Kano [il rit] : tu es en retard. C'est parce que tu as parlé que je mets devant toi pour te dire que tu n'es qu'un être humain, tout comme moi. Mais toi, tu fais ce que te disent les hommes, moi je fais ce que Dieu me dit. Moi, j'obéis à Dieu et je ne vante pas, je ne suis rien. J'essaie juste d'être épargné par Dieu. C'est le Coran notre lumière et nous ne sommes rien que de pauvres fidèles de Dieu. Si on suit le Coran, on apprend beaucoup de choses : comment se comporter à l'égard de nos parents, comment porter secours à ceux qui en ont besoin, comment vivre avec nos femmes, comment cultiver la terre, comment faire du commerce ; il nous apprend à entreprendre les choses dans la sérénité. Et même si on ne fait pas la guerre, nos jours arrivent à leur fin et qu'on le veuille ou non, on meurt. C'est ça l'essence de notre religion. Alors maintenant, ne pense pas que je suis rancunier ; même si toi, tu te soumetts à Dieu, tu seras le bienvenu afin que l'on pratique la religion ensemble. Soumets-toi !

Tu es allé jusqu'à essayer de soulever le peuple contre nous ! Parce que tu es le Sultan de Kano, tu te crois tout permis [il rit] ? Nous, c'est le Sultanat de Dieu que nous voulons instaurer. Kato da Gora : vous perdez votre temps ! Gouvernement : tu as échoué !

Jamāat Ahl al-Sunnah Liddāawat wa-l-Jihād, on ne se vante pas mais on atteste que le Coran, c'est la vérité. On n'a pas de ligne de conduite à part le Coran et la Sunnah.

L'Izala est un mécréant. Le fidèle appartenant à une tariqa est un mécréant, le Tidjane est un mécréant ! Celui qui suit la Qadiriyya est un mécréant ! Les Chiites sont des mécréants ! Celui qui suit la démocratie est un mécréant !

L'Arabie Saoudite, ce n'est pas l'Islam, ils ne suivent pas le prophète. La Kaaba, c'est la maison d'Allah, la mosquée du prophète, c'est la maison. Le Hadj, si Dieu le veut, on le fera. Puisque vous avez perverti la religion, vous allez brûler dans les flammes de l'enfer. Notre guide, c'est le Coran. Nous sommes des Alh-Sunnah. On n'a pas besoin de vos éloges. Ce n'est pas parce que vous nous dites que nous sommes des gens de bien que nous sommes des gens de bien. Celui qui cherche des éloges, c'est un menteur, c'est un mécréant, on va le tuer, on va l'anéantir.

Shekau, Shekakau, Shekau kakakakakakau ! C'est ça Shekau si tu n'as pas compris [il tire en l'air puis jette sa kalachnikov] c'est ça qu'on va faire avec toi Sultan de Kano, c'est ce qu'on va faire avec toi Jonathan, c'est ce qu'on va faire avec tous ceux qui blasphèment. Même Obama, c'est un menteur, les gens comme

vous ne valent rien. Vous dites que vous allez nous attraper ? Personne ne va nous attraper. [...]

Tu penses que tu peux nous empêcher de quoi que ce soit ? Mensonge ! Tel est le message que je vous apporte aujourd'hui, c'est ça que Dieu a prévu pour vous.

Kato da gora, venez je vous en prie ! Je vous en prie, venez !

Mes frères, il n'y a pas de repos, sortez, tuez, égorgez ! C'est ça la religion.

Si ce message est avant tout un droit de réponse à l'Émir de Kano, il contient cependant un élément essentiel, qui renseigne sur les objectifs et l'évolution du groupe et qui n'a pourtant pas été relevé par les médias. Shekau déclare en effet vouloir instaurer « un Sultanat de Dieu », utilisant en haoussa l'expression : *Sarautan Allah*, que l'on peut également traduire par « Royaume de Dieu » ou « Émirat de Dieu ». C'est la première formulation claire d'une ambition politique visant à la création d'une entité étatique car, contrairement à ce qui avait été dit en août 2014, le leader du groupe n'avait pas annoncé la création d'un Califat ou d'un quelconque autre modèle théocratique (Apard, 2015). Par ailleurs, il exprime ici un souhait, sous-entendant que ce « Sultanat de Dieu » n'existe pas encore mais qu'il s'agit d'un objectif à atteindre, contredisant ainsi les théories selon lesquelles Boko Haram aurait déclaré un Califat au nord Nigéria³⁷.

Le message adressé à l'Émir de Kano est par ailleurs un discours à deux niveaux de lecture : le premier niveau est celui de l'attaque individuelle, dirigée contre Sanusi Lamido Sanusi dans une logique de règlement de compte personnel, tandis que le second niveau est celui de la contestation d'un pouvoir incarné par une élite aristocratique et de la revanche symbolique prise sur celle-ci.

Sanusi Lamido Sanusi, avant d'être désigné Émir de Kano à la mort de son prédécesseur Ado Bayero, en 2014, a occupé le poste de gouverneur de la banque centrale du Nigéria pendant cinq ans et incarne par conséquent, à la fois le système libéral occidental et l'État fédéral, les deux modèles honnis par Boko Haram, cibles de prédilection de Shekau. De plus, le 15 décembre 2014, dans un appel conjointement lancé avec le Sultan de



Première mention d'un « sultanat de Dieu ». Cette capture d'écran est extraite du message vidéo d'Abubakar Shekau daté du 17 décembre 2014. Ce message est avant tout un droit de réponse à l'émir de Kano. Il contient un élément essentiel qui renseigne sur les objectifs et l'évolution du groupe et qui n'a pourtant pas été relevé par les médias. Shekau déclare vouloir instaurer un « sultanat de Dieu ». C'est la première formulation claire d'une ambition politique visant à la création d'une entité étatique car, contrairement à ce qui avait été dit en août 2014, le leader du groupe n'avait pas annoncé la création d'un califat ou d'un quelconque autre modèle théocratique.

Photo prise en capture d'écran à partir du message vidéo archivé par Élodie Aparad.

Sokoto, l'Émir a appelé les populations du nord Nigéria à prendre les armes contre le mouvement. En réponse, Shekau menace directement la vie de Sanusi, qui a d'ailleurs échappé à un attentat perpétré à la grande mosquée de Kano, deux semaines plus tôt. La dimension personnelle de cette attaque apparaît également dans l'utilisation de la parenté à plaisanterie, que Shekau utilise en qualité de Kanuri, pour moquer le Peul « Lamido », les deux groupes étant liés par ce système relationnel, fréquemment utilisé au Sahel. Si Shekau n'a pas besoin de la parenté à plaisanterie pour défier l'Émir, il en profite toutefois pour le ridiculiser davantage.

Les paroles de Shekau n'ont certainement plus la profondeur religieuse des prêches de Yusuf et peuvent être perçues comme l'expression d'une folie meurtrière sur fond de jihad globalisé. Pour autant, Shekau développe sa propre rhétorique et, passé maître dans l'art de la provocation, exploite sciemment un besoin local de revanche sociale. Dénigrer, ridiculiser et insulter les plus hautes autorités du pays – politiques comme religieuses – à qui sont habituellement réservées éloges et manifestation de déférence – assure aux propos de Shekau une certaine popularité. Au nord Nigéria, la masse invisible, oubliée des politiques gouvernementales, délaissée par des élites corrompues, est lasse de subir des inégalités qui s'aggravent ; les diatribes de Shekau offre une caisse de résonance à sa rancœur.

³⁷ Un message vidéo diffusé le 24 août 2014 avait été titré « *Boko Haram declares a new Caliphate in Northeast Nigeria* » lors de sa mise en ligne. Pourtant, dans cette vidéo, Shekau ne fait à aucun moment une déclaration de ce type et évoque même pas la question (voir Aparad E. « Boko Haram, le jihad en vidéo », *Politique Africaine* n° 138, juin 2015, p. 158. Les seules références à un « État Islamique » sont faites par Shekau dans les vidéos diffusées en novembre 2014, avec des allusions à un « États des opprimés », territorialement défini, des références directes à Abubakar Al-Bagdadi ainsi qu'une mise en scène inspirée par le discours de Mossul. Jusqu'au printemps 2015, les références à Daesh servent d'outil de propagande et sont une manière de se rapprocher, idéologiquement et politiquement, du modèle qu'il représente, mais ne peuvent certainement pas être interprétées comme une allégeance ou la déclaration d'un Califat. La déclaration d'allégeance en bonne et due forme est diffusée en format audio le 7 mai 2015.

CONCLUSION

Que ce soit dans la rhétorique religieuse de Yusuf ou dans l'outrance verbale de Shekau, l'utilisation des mots, le choix du vocabulaire, les expressions et les manières d'illustrer le propos jouent un rôle considérable. D'abord dans la réception de l'idéologie, puis dans la perception du mouvement.

Ecouter – ou lire – les prêches et les messages est la manière la plus efficace de déceler les stratégies discursives des deux leaders successifs. Les textes proposés ici ne représentent qu'une infime partie des discours disponibles, or la constitution d'un corpus exhaustif ainsi que son interprétation sont des étapes nécessaires vers une meilleure compréhension du phénomène Boko Haram. Si on n'analyse pas le discours dans son intégralité, on passe à côté d'une quantité d'informations fondamentales, notamment la dimension sociale et même culturelle du mouvement. Car si le recrutement forcé et l'aspect financier sont effectivement des facteurs de persistance du mouvement, ils ne suffisent pas à l'expliquer. Les jeunes qui grossissent les rangs de Boko Haram ne sont pas uniquement attirés par la perspective d'un salaire régulier ou l'octroi d'une moto chinoise (Seignobos, 2015), ils sont aussi séduits par l'aventure que représente le jihad, ses mythes et ses promesses. Là où on peut ne voir qu'une jeunesse désespérée, radicalisée à l'extrême, existe également un élan exalté, comparable à celui qui a accompagné des mouvements révolutionnaires ailleurs dans le monde et à d'autres époques. Véhicules d'un idéal jihadiste imaginé et fantasmé, les mots de Boko Haram résonnent avec force – dès lors qu'on les entend.

BIBLIOGRAPHIE

Apard E. (2015), « Boko Haram, le jihad en vidéo », *Politique Africaine* n° 138, pp. 135-162.

Hugeux V. (2014), « Aboubakar Shekau, le gourou fou de Boko Haram », *L'Express* du 14 mai 2014.

Human Rights Watch (2012), *Spiraling violence. Boko Haram Attacks and Security Forces Abuses in Nigeria*, Washington DC.

Kassim A. (2015), "Defining and Understanding the Religious Philosophy of jihādī-Salafism and the Ideology of Boko Haram", *Politics, Religion & Ideology*, Londres.

Kepel G. et Minelli J.-P. (2008), *Al Qaida dans le texte. Ecrits d'Oussama Ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abu Moussab al-Zarqawi*, Paris, PUF.

Mohammed K., (2014), "The Message and Methods of Boko Haram", in M.-A. Pérouse de Montclos (dir.), *Boko Haram. Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, Leiden, IFRA-Nigeria/African Studies Centre.

Mohammed Y. (2009), *Hādhihi 'Aqīdatunā wa-Manhaj Da'watīnā*, Al-Ghurabaa' Library (Maiduguri?).

Mustapha A.R. (ed.), (2014), *Sects & Social Disorder. Muslim Identities & conflict in Northern Nigeria*, Oxford, James Currey.

Pérouse de Montclos M.-A. (2014a), *Boko Haram, Islamism, Politics, Security and the State in Nigeria*, Leiden, IFRA-Nigeria / African Studies Centre.

Pérouse de Montclos M.-A. (2014b), *Nigeria's Interminable Insurgency? Addressing the Boko Haram Crisis*, Chatham House, The Royal Institute for International Affairs, Research Paper, Africa Programme, Londres.

Seignobos C. (2014), « Boko Haram : innovations guerrières depuis les monts Mandara. Cosaquerie motorisée et islamisation forcée », *Afrique Contemporaine* n°252, pp. 149-168.

LAUTEUR

Historienne, titulaire d'une thèse de doctorat sur les relations politiques franco-nigériennes de l'Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne, Elodie Apard est la directrice de l'IFRA-Nigeria (UMIFRE 24 - URS 3336) depuis 2016, après y avoir été chercheuse de 2012 à 2015. Elle s'est spécialisée dans l'étude des processus politiques au Sahel et l'analyse des mouvements transfrontaliers, en particulier les circulations religieuses entre le Niger et le Nigéria. Elle a coordonné au sein de l'IFRA-Nigéria les projets PERILA N-N -Evaluation des risques au Niger et l'axe Niger-Nigeria et Trans Islam – Analyse des dynamiques religieuses transfrontalières entre le Niger et le Nigéria. Elle a également travaillé sur le mouvement Boko Haram dans ces deux pays et a publié, en 2014, une analyse des outils de propagande du groupe : Apard E., « Boko Haram, le jihad en vidéo », *Politique Africaine* n°138, juin 2015, p. 135-162.

IFRA-Nigeria

Élodie Apard
*Les mots de Boko Haram.
 Décryptages de discours
 de Mohammed Yusuf et
 d'Abubakar Shekau*

AFRIQUE CONTEMPORAINE, 2015/3 (N° 255), 43-74.

www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2015-3-page-43.htm

LA POURSUITE DE LA RÉISLAMISATION EN ASIE CENTRALE : ENTRE UN ISLAM NATIONAL MODÉRÉ ET LE CHOIX RADICAL GLOBALISÉ

Catherine Pujol
Directrice régionale de l'IFEAC
Professeur à l'INALCO
Texte inédit

Asie centrale
extrémisme
islamisme
prophylaxie
radicalisation
réislamisation

58 – 65

Les États d'Asie centrale fêtent leurs 26 ans d'indépendance dans un contexte de crainte exacerbée du terrorisme et de la radicalisation. Le sujet est désormais largement débattu au sein de la société civile et du monde académique qui multiplient les forums et débats ouverts et fermés sur ces questions, en particulier en Fédération de Russie, au Kazakhstan et au Kirghizstan, mais également de façon plus feutrée, en Ouzbékistan et au Tadjikistan. Pour autant, la réislamisation entamée depuis la Perestroïka, qui s'est poursuivie depuis plus de 20 ans dans la région, possède une chronologie particulière. Le but de cet article est d'articuler les phénomènes de radicalisation propres à chaque pays, à toute une série d'événements extérieurs qui semblent parfois éloignés des problématiques de la réislamisation mais qui, en fait impactent son développement. Plusieurs faisceaux de questions seront posés sur l'état réel de la radicalisation ou de son instrumentalisation par les pouvoirs actuels et les acteurs du grand jeu géopolitique dans la zone.

Les États d'Asie centrale fêtent leurs vingt-six ans d'indépendance dans un contexte de crainte exacerbée du terrorisme et de la radicalisation. Le sujet est désormais largement débattu au sein de la société civile et du monde académique qui multiplient les forums et débats ouverts et fermés sur ces questions, en particulier en Fédération de Russie, au Kazakhstan et au Kirghizstan, mais également de façon plus feutrée, en Ouzbékistan et au Tadjikistan.

Pour autant, la réislamisation entamée depuis les années de Perestroïka et qui s'est poursuivie depuis plus de deux décennies dans la région possède une chronologie particulière. Celle-ci articule des phénomènes propres à chaque pays, à toute une série d'événements extérieurs qui semblent parfois éloignés des problématiques de la réislamisation mais qui, en réalité, impactent son développement : le 11 septembre 2001, l'intervention américaine en Irak en 2003, la guerre civile en Syrie en 2011, la capture de Ben Laden en 2013, la création de l'EI en 2014 et l'annexion de la Crimée par la Russie la même année, jusqu'à la crise politique en Turquie en juillet 2016.

L'ASIE CENTRALE, BERCEAU DE LA RADICALISATION, MYTHE OU RÉALITÉ?

En janvier 2007, John Negroponte, chef des services de la Sécurité Nationale aux USA, a déclaré que « l'Asie centrale, du fait de la nature des régimes politiques qui y sont à l'œuvre, (le degré variable de la répression et

de la corruption) était en train de devenir un centre du radicalisme islamiste »¹. Il se plaçait dans la lignée d'une expertise américaine et russe qui, depuis la fin de l'URSS, alimente l'image d'une zone de « fabrication des djihadistes », de par sa proximité et sa porosité avec l'Afghanistan et l'histoire des mouvements islamistes dans la région durant les deux premières décennies d'indépendance², mais également pour servir d'instrument de pression sociale pour le pouvoir politique local et de levier pour d'autres ambitions géopolitiques.

De fait, le paradoxe est grand entre l'origine centralasiatique notamment ouzbèke³ des auteurs des récentes attaques entre avril 2016 et octobre 2017 à Moscou, Istanbul, Stockholm, St-Petersburg et New-York, et le nombre très réduits d'attentats commis (outre ceux déjoués)⁴ par des terroristes avérés par rapport à celui des pays occidentaux, du Moyen Orient et d'Afrique et du peu de visibilité du problème sur place.

Il est opportun de mentionner ici le scepticisme de plusieurs spécialistes locaux et internationaux de l'islam d'Asie centrale face à l'évaluation de l'impact de la propagande radicale⁵. Ils ont signé une lettre de protestation contre les conclusions alarmistes des derniers rapports de l'ONG International Crisis Group (ICG), avant même d'avoir eu connaissance de ceux encore plus alarmants produits par l'ONG britannique présente à Bichkek et Och, « Search of Common Ground »⁶.

Toutefois, quelle que soit sa réalité et l'usage qui peut en être fait par les pouvoirs en place pour requalifier des violences protestataires sociales en actes terroristes⁷ et les opposants politiques en terroristes, le phénomène de la radicalisation a des conséquences sur la stabilité sociale en Asie centrale (qu'elles soient surestimées ou sous-estimées). Ils la font entrer de plein pied dans



les problématiques globales du terrorisme transfrontalier, du nihilisme d'une jeunesse en perte de repères, des manifestations mortifères du rejet des valeurs d'humanisme et de dialogue multiculturel dont ont hérité les sociétés contemporaines et qui sont si violemment questionnées aujourd'hui.

CINQ ÉTATS, CINQ SITUATIONS, UNE LIGNE DE PARTAGE POUR COMBIEN DE TEMPS ?

Depuis la fin de l'URSS, chaque État d'Asie centrale a proposé une solution propre à la problématique de l'encadrement de la réislamisation. Par-delà l'héritage de la gouvernance et de l'idéologie soviétique partagées, les rencontres académiques comme la littérature spécialisée sur ce sujet révèle un tableau religieux de plus en plus contrasté selon les pays, selon leur législation qui interdit ou autorise tel ou tel courant.

Il est important à cet égard de constater que le Tadjikistan est le pays où la réislamisation est la plus spectaculaire, étant donné son histoire singulière de conservatoire de la religion pendant la période soviétique, sa difficile sortie de l'URSS avec 150 000 victimes de la guerre civile (chiffres officiels) et l'orientation délibérée du pouvoir vers l'Arabie saoudite et les pays du Golfe. Toutefois, il y a plus de foulards traditionnels que de foulards islamiques dans les rues de la capitale. Mais cela ne dit rien sur la réalité de la radicalisation.

Le cas du Kirghizstan est singulier puisque c'est là que l'on trouve la plus large offre spécifique de réislamisation, avec l'activité encouragée par l'État du mouvement piétiste des *Tablighi Djama'at* originaire d'Inde (partout ailleurs interdit), une très forte présence des partisans des Gülenistes (avec un réseau de 21 écoles privées, lycées, universités qui scolarisaient 11058 enfants depuis 1992, appelé International Sebat⁸) et qui depuis le coup d'État déjoué à Istanbul en juillet 2016 est parvenu à se maintenir dans le pays, contrairement à ce qui s'est produit dans les autres pays du monde.

¹ https://www.dni.gov/files/documents/Newsroom/Testimonies/20070118_testimony.pdf. Il se référerait sans doute au rapport qui pointait dès 2004 le Kazakhstan comme un des futurs lieux de développement de l'extrémisme djihadiste, voir « Terrorism v Kazakhstan », publié en 2012, par Marat Shubutov représentant kazakh de l'Association de la coopération transfrontalière et Vjaceslav Abramov, rédacteur en chef du portail Vlast'.

² Poujol, C., « L'islam en Asie centrale : une visibilité accrue après un long confinement », *Questions internationales*, n°82, La Documentation française, novembre-décembre 2016, pp. 63-76.

³ <https://www.novastan.org/fr/ouzbekistan/terrorisme-pourquoi-voit-on-aucun-doubeks-dans-les-attentats/>.

⁴ Voir le compte rendu de l'enquête qualitative d'Anastasia Melnikova, stagiaire à l'IFEAC, disponible auprès de l'IFEAC.

⁵ Heathershaw, J., and Montgomery, D., "The Myth of Post-Soviet Muslim Radicalization in the Central Asian Republics," Chatham House (November 2014), <https://www.chathamhouse.org/publication/myth-post-soviet-muslim-radicalization-central-asian-republics>.

⁶ <http://thediplomat.com/2017/01/understanding-islamic-radicalization-in-central-asia/> et <https://www.sfcg.org/tag/kyrgyzstan-projects/>.

⁷ Voir Toleukhanova, A., « Kazakhstan: Aktobe Violence Wrongfoots Authorities », Eurasianet, 6 juin 2016, <http://www.eurasianet.org/node/79096>.

⁸ <http://www.sebat.edu.kg>.

Cependant, on observe à l'intérieur des sociétés d'Asie centrale depuis plus de deux décennies, la persistance d'un clivage qui sépare « l'*ummah* post-soviétique » en deux camps :

- //// les musulmans sunnites hanafites qui représentent la majorité des musulmans d'Asie centrale, considérés comme national-conservateurs dans le cadre constitutionnel demeuré laïque, ce qui n'empêche pas la présence d'une mosquée à l'intérieur du Parlement, ni la récitation d'une prière par un imam avant toute cérémonie officielle.
- //// Les autres croyants, appelant à diverses formes de pratiques fondamentalistes (salafistes) non violentes ou violentes, répandant leur propagande piétiste revivaliste, dénonçant la compromission des pouvoirs corrompus, appelant pour certains directement à la radicalisation de façon ouverte au Kirghizstan, en particulier pour le mouvement *Yakyn inkar* (scission avérée dès septembre 2015 du mouvement piétiste *Tablighi Djama'at*). A savoir, ceux pour qui leur identité de néo-musulmans implique, soit un désaveu de l'État conduisant à leur retrait de la vie sociale, soit (pour une très faible minorité) une posture de djihadistes contre l'État, à l'intérieur de leur société, dans les rangs de Daech ou dans tout autre pays du monde.

DE LA RÉISLAMISATION À LA RADICALISATION : ESSAI DE TYPOLOGIE

Comme tout phénomène social, agissant dans la clandestinité dans un espace très surveillé, mais potentiellement en expansion grâce à l'essor du réseau internet depuis 1991⁹, le problème de la radicalisation islamiste possède dans chaque société d'Asie centrale, sa propre « micro-géographie », ses points de contact, ses acteurs, par-delà des moyens similaires d'influencer les esprits et de les « radicaliser ». Cette constatation est valable pour chaque pays sachant qu'il existe des zones plus touchées que d'autres, l'Ouest du Kazakhstan depuis les années 2003-2004, le sud du Kirghizstan, le sud du Tadjikistan, les capitales et les grandes villes, sans compter l'espace numérique du web.

En Asie centrale, les points de contacts avérés sont les mosquées¹⁰, comme ce fut le cas dans les villes historiques de la vallée de Fergana, Namangan, Margelan,

Andijan dès la *perestroïka*. De là découlent les mesures de prophylaxie prises au Kirghizstan depuis 2015 pour contrôler les 2 700 mosquées du pays dont plus de 500 ont été construites durant les cinq dernières années. La situation est encore plus tendue en Ouzbékistan au Tadjikistan où tous les prêches sont filmés, les pratiquants contrôlés. D'après le directeur du centre d'études islamiques près la présidence du Tadjikistan Fayzulla Borotzada (rencontré le 26 mai 2017), 4 500 mosquées ont été ouvertes au Tadjikistan depuis 1991 (pour 1 300 en Ouzbékistan). Mais d'après un expert tadjik, les deux tiers ont été fermées récemment et dans les autres, les vieux imams ont été remplacés par des jeunes de moins de trente ans formés aux Émirats ou en Arabie saoudite¹¹.

Cependant, comme partout ailleurs dans le monde, en particulier dans les pays occidentaux possédant de grandes communautés musulmanes, les lieux de cristallisation des phénomènes de radicalisation peuvent être également les prisons, les hôpitaux, les clubs de sport, partout où les hommes sont appelés à passer du temps ensemble avec un espace relativement conçu pour une communication privée. Les lieux de vie quotidienne sont aussi désignés comme lieux d'embrigadement possible (*verbovka* en russe), tels les appartements privés, les escaliers, les halls d'immeubles soviétiques (*les podezd*), ainsi que les lieux de socialisation, centres culturels, *chaykhana*, cafés, bains, hammams, sans oublier les bazars, et les marchés, notamment en Russie et enfin les mosquées clandestines, lesquelles sont par définition peu visibles.

Ce qui frappe toutefois, après avoir analysé les premières conclusions des enquêtes menées à Bichkek, Almaty, Astana, Douchanbé, est la connaissance du problème par la société et la perception singulière du phénomène qui touche n'importe quelle famille d'urbains, ou de ruraux, à partir d'un premier contact opéré par un membre, qu'il soit revenu d'un séjour d'étude à l'étranger, ou simplement qu'il se soit mis à fréquenter une mosquée ou un groupe de prédicateurs. À partir du moment où quelqu'un renonce à l'alcool et se laisse pousser la barbe, on le dit « radicalisé » en Asie centrale. Il y a donc confusion par la société civile entre la posture fondamentaliste, voire intégriste de refus de la modernité occidentale et celle dite « radicalisée », suivant en cela le discours officiel des médias. Les « vrais radicalisés » ou en passe de l'être sont ceux qui considèrent que « l'occident a créé Daech de toute pièce, qu'il mène une campagne de désinformation à son endroit s'apparentant à un complot mondial et que Daech est le produit de la frustration anti-occidentale

⁹ Pujol, C., « Réseau internet en Asie centrale, une arme à double tranchant », *Orients*, 2016, pp. 51-61.

¹⁰ Une informatrice afghane, pratiquante, très pieuse, m'assurait qu'elle ne laisserait jamais son fils de 20 ans aller seul à la mosquée à Bichkek, de peur qu'il fasse « de mauvaises rencontres », évoquant des rabatteurs de Daech.

¹¹ Ce qui lui fait dire que « le pouvoir est devenu fondamentaliste » au Tadjikistan.



© Catherine Poujol

Art alternatif à Bichkek

et des actions de l'Occident au Moyen Orient depuis près d'un siècle »¹².

Enfin, le « parcours de radicalisation » semble emprunter partout une voie similaire allant du retrait brutal de la société séculière, pour opérer un retour aux valeurs fondamentales de l'islam des origines considéré comme non perverti par l'histoire et la modernité contaminée par les sociétés occidentales, jusqu'au départ pour quelques-uns vers « L'État islamique mythique » représenté par Daech. Ceci se produit soit pour des raisons idéologiques, soit plus simplement pour recevoir un salaire de combattant professionnel ou tout autre activité rémunérée et susceptible d'apporter du prestige, une identité consolidée, voire, son « heure de gloire internationale ».

LES ACTEURS DU CHAMP DE LA RADICALISATION

Les acteurs impliqués dans le champ de la radicalisation en Asie centrale qui, soit la favorisent, soit tentent de l'éviter, peuvent être divisés en trois groupes : les acteurs prophylactiques ; les vecteurs de prosélytisme ; les cibles. Ces dernières peuvent être tout d'abord des cibles avant de devenir des vecteurs, comme c'est le cas pour les *davatchi* du système des prédicateurs de la *Tablighi Jama'at*.

LES ACTEURS PROPHYLACTIQUES

Il existe une « micro-géographie » d'acteurs prophylactiques qui sont eux-mêmes divisés en trois groupes :

- //// Les acteurs étatiques, fonctionnaires des services de sécurité, des ministères, des *akimat* locaux, (mairie, préfecture) officiellement responsables de la lutte anti-terroriste, civils ou militaires.
- //// Les cadres éducatifs et sociaux qui interviennent dans les écoles, les collèges et les universités,

directeurs, professeurs, activistes sociaux. Les responsables communautaires, chefs de quartiers, d'immeubles, d'escaliers (*domkom*, issus de l'organisation soviétique de gestion locale), les familles, les acteurs religieux (mollahs, chefs religieux, spirituels, etc...). Il s'agit de la société civile sur laquelle est centrée notre étude.

- //// Les acteurs non étatiques : membres des ONG. Il y aurait ainsi 22 ONG au Kazakhstan susceptibles de s'occuper de déradicalisation qui pourrait toucher plus de 15 000 personnes dans le pays, dont 3000 dans les zones sud (Tengri.news). C'est également dans cette catégorie que se retrouvent des ONG telle Mutakallim au Kirghizstan, mais qui, tout en prêchant contre l'islam radical, offre des itinéraires et des postures de réislamisation aux femmes, aux jeunes, aux couches défavorisées de la société, réduisant petit à petit l'espace séculier de l'État kirghize. En particulier, une campagne est en cours pour modifier l'uniforme des filles à l'école et introduire la tenue islamique en vigueur dans d'autres pays, voile et robe longue.

LES VECTEURS DE PROSÉLYTISME

À cet égard, ce processus n'est pas nouveau dans la région. Un courant salafiste de type wahhabite a été attesté dans la vallée de Fergana au XIX^e siècle et durant la période soviétique¹³. On peut ainsi parler de l'émergence d'un mouvement néo-wahhabite » depuis la fin de l'URSS, directement inspiré et conduit par des Saoudiens, des Pakistanais qui prônent un changement radical des comportements et des valeurs pour les « newborn muslims » depuis la *Perestroïka*.

De fait, on sait que les vecteurs du prosélytisme ne forment pas un groupe homogène. Ils sont divisés entre groupes endogènes et exogènes. Les Ouzbeks et

¹³ Phénomène bien décrit par l'explorateur et diplomate américain, Eugène Schuyler, *Turkistan, notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, 1840-1881*, New York, Scribner, Armstrong & Co, 1877.

¹² Interview à Bichkek fin mai 2017, réalisé par Anastasiia Melnikova, IFEAC.

les Tadjiks par exemple, ont eu affaire à de nombreux types de prédicateurs depuis la fin de l'URSS, depuis les Ouzbeks d'Irak, les membres du *Hizb-ut-Tahrir* fondé en Palestine en 1952 et qui se sont fortement implantés en Ouzbékistan et au Tadjikistan dans les années 90, les soufis naqchbandis de Turquie ou d'Inde, les religieux d'Arabie saoudite ou des pays du Golfe, le réseau de prosélytes turcs, gouvernemental d'un côté, privé (nurdju gulénistes) de l'autre¹⁴. Des prédicateurs iraniens chiïtes étaient venus en Asie centrale, pas uniquement au Tadjikistan, ni en Ouzbékistan où une communauté chiïte appelée Ironi a resurgi dès 1991, jusqu'au Kirghizstan, mais sans obtenir de résultats tangibles en termes d'influence. Par contre, la très puissante fondation de l'Agha Khan, au départ pour les Ismaéliens du Pamir a instauré une politique de développement économique et culturel au niveau régional (ouverture de l'Université d'Asie centrale, à Naryn au Kirghizstan, en septembre 2016, prévue à Khorog au Tadjikistan, en septembre 2017 et ajournée depuis). Enfin, certaines ONG, avec des financements étrangers, sont également vecteur de prosélytisme ce qui n'est pas sans susciter quelques interrogations sur la finalité de certains acteurs internationaux dans cette zone, actuellement sous le feu des critiques du président kirghize. Tout cela en marge des partis islamistes endogènes comme le Mouvement Islamique d'Ouzbékistan, ou le Parti de la Renaissance islamique, qui fut associé au pouvoir tadjik un certain temps avant d'en être totalement évincé le 29 septembre 2015 (accusé de terrorisme par la cour suprême du pays).

LES CIBLES

Ce qui ressort des discussions avec les experts, c'est la part disproportionnée qu'occupe la Fédération de Russie comme lieu de radicalisation et d'attraction vers le djihad. Selon eux, plus de 80% des recrutés d'Asie centrale par l'État islamique depuis 2014 sont ces travailleurs migrants venus du Kirghizstan, de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan, installés à Moscou, St-Petersburg ou dans les villes de Sibérie¹⁵. Si l'on considère le faible nombre d'habitants du Kirghizstan et du Tadjikistan, entre 6 et 7 millions, les quelques six cents djihadistes agissant jusqu'à récemment dans les rangs de Daech en Syrie ou en Irak¹⁶, constituent une proportion non négligeable de leur population respective du fait de leur capacité de nuisance sur place, ailleurs dans le monde et à leur retour

¹⁴ Poujol, C., *art. cit.*, 2016.

¹⁵ Chiffre mentionné par plusieurs intervenants de notre Table ronde du 13 avril 2017, notamment Parviz Mullojanov et Emil Nasritdinov.

¹⁶ Sharipov, S., « Materi kirgizskix boevikov naprasno zhdu vozvrasheniya synovej », « Les mères des combattants kirghizes attendent leurs fils en vain », Karavan-Saray, 16/12/2016.

dans leur patrie d'origine. Que dire alors du contingent ouzbek qui, d'après différentes sources se monterait à plusieurs milliers de combattants !

Ainsi, les migrants d'Asie centrale, travaillant sur les marchés des grandes villes de Russie, dans le réseau des transports, ou autres petits emplois de manutention constituent des cibles idéales pour les recruteurs dont on a parlé plus haut. Leur fragilité économique et sociale, leur mauvaise image en Russie en font des proies faciles pour les rabatteurs du djihad, parfois plus attractifs par les salaires proposés que par leur seule idéologie ou le « romantisme de la violence et de la mort ». Le reste des individus optant pour la radicalisation au nom de l'islam le font bien souvent à partir d'un séjour en prison, ou comme dans le cas de l'Ouest du Kazakhstan, après des événements politiques et économiques (une grève passée inaperçue en 2011) jugés injustes. Ils sont parfois enclins à dépasser leur statut décrit par le sociologue Farhad Khosrokhavar¹⁷ de « quasi-musulmans » ignorant le Coran en adoptant celui de « surmusulman » selon le psychanalyste Fethi Benslama¹⁸.

Ainsi on peut avancer l'idée que les djihadistes en Europe ou dans les pays occidentaux en général suivent un parcours qui les mène au Levant selon la théorie d'Olivier Roy qui parle « d'islamisation de la radicalité »¹⁹, alors que ceux provenant de l'ex-URSS, relèvent plus du point de vue de Gilles Kepel, d'une « radicalisation de l'islam »²⁰, pour des motifs variés, mais souvent liés à leur insertion fragile dans une société largement hostile et peu inclusive.

MOYENS DE PRÉVENTION, CONTRE-PROPAGANDE ET RÉSULTATS

PRÉVENTION DES SERVICES DE SÉCURITÉ, RÉORGANISATION DE L'ISLAM OFFICIEL

Comme partout, les pays d'Asie centrale ont pris des mesures pour contrôler la menace terroriste.²¹ Ils ont créé au Kazakhstan et au Kirghizstan un comité anti-terroriste, émanation du comité anti-terroriste de la CEI fondé en 2000 pour lutter contre l'impact croissant de

¹⁷ Khosrokhavar, F., *Radicalisation*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.

¹⁸ Benslama, F., *Un furieux désir de sacrifice, Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.

¹⁹ Roy, O., *Le Djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016.

²⁰ Kepel, G., *Terreur et martyre*, Paris, Flammarion, 2008.

²¹ Il n'y a pas que la menace terroriste qui est ciblée sur internet. La sombre affaire de la Baleine bleue (*sini kit*, en russe) qui poussait les adolescents à se jeter par la fenêtre à 4h20 du matin pour débarrasser la planète de la « *biomusor* », l'ordure biologique, a fait plusieurs dizaines de victimes en Russie, 16 en janvier 2017 au Kirghizstan avant d'être très rapidement médiatisée pour l'arrêter net.

l'extrémisme²². Une structure anti-terroriste relevant de l'OCS a été créée à Tachkent (accord de 2002) qui a tenu sa 28^e réunion le 8 avril 2016.

Ayant hérité des pratiques de surveillance sociale soviétique, ces pays ont eu pour particularité de consolider leur réseau internet en même temps que leur souveraineté. Ils ont aussi longtemps gardé la main sur le réseau de télécommunication avant d'accepter l'introduction de fournisseurs privés. Ainsi, ils adhèrent aux « mesures préventives » de contrôle du web et des individus jugés dangereux, fait qui les distingue des États européens jusqu'à récemment²³.

Au Kirghizstan, la 10^e section du Ministère de l'intérieur a créé un projet de patrouille en ligne et de destruction des vidéos à contenu radical. Le président Atambaev avait pris lui-même la mesure du danger que pouvait constituer l'absence de contrôle des prêches des imams dans les très nombreuses mosquées du pays et leur faible niveau en connaissances religieuses. Il avait donc imposé un audit des connaissances de l'encadrement religieux kirghize. Ainsi d'après Bakytbek Osmomov, directeur de la commission d'État des affaires religieuses, sur 1300 religieux qui ont passé le test de certification par la Direction spirituelle des musulmans du Kirghizstan, 800 ne l'ont pas obtenu²⁴. Tous ont obligation d'envoyer un rapport mensuel au muftiat sur le contenu de leurs sermons, leurs remarques concernant les fidèles suspects. Ils doivent prêcher contre l'extrémisme au moins six fois par an. 50 000 brochures intitulées « l'islam contre l'extrémisme » ont été distribuées²⁵. Des conférences de prévention contre la radicalisation sont organisées par des membres du centre anti-terroriste du Comité de sécurité nationale en collaboration avec le centre anti-terroriste de la CEI, dans les universités du pays (plus de 50 en 2015). La même chose a lieu dans les collèges et les lycées pour soustraire les



enfants à l'influence des « imams sur internet ». Un institut de formation des cadres religieux a été créé, ainsi qu'un collège théologique en septembre 2015. Des cours de culture religieuse sont introduits dans le secondaire. Un centre de réhabilitation des personnes tombées sous l'influence d'organisations extrémistes est ouvert à Bichkek puis à Och, ainsi qu'une hotline pour les citoyens. Le Parlement a voté un projet de loi pour bloquer les sites internet dangereux, ainsi que l'initiative de supprimer la nationalité aux individus partis dans les zones de combat. Enfin, les détenus pour extrémisme ou terrorisme sont placés en isolation, suite à une attaque en octobre 2015 dans la prison n°50, près de Bichkek, au cours de laquelle quatre gardiens ont été tués²⁶.

Toutefois, cette politique de prophylaxie ne peut rivaliser avec l'action des recruteurs sur internet, ni celle des prédicateurs ayant un fort impact sur Facebook tel Shubak Djililov, ex-mufti du Kirghizstan qui a 28 000 abonnés et 4774 « amis », la chaîne MarvaTV à la télévision kirghize qui aurait 2940 abonnés sur Youtube, la chaîne Nasaat Media sur le réseau social ayant 99 000 abonnés²⁷.

Au Kazakhstan, les actes terroristes de kamikazes ont commencé très tôt dans l'ouest et le sud du pays. L'activité terroriste a été multipliée par cinq entre 2008 et 2012²⁸. Après les événements de 2011 de Janaozen, le Parlement a examiné une loi « Sur les changements et les compléments dans les actes juridiques de la république du Kazakhstan sur les questions de lutte anti-terroriste. Par ailleurs, la loi facilitant la capacité des autorités à bloquer les réseaux sociaux sans mandat juridique, passée au mois d'avril 2014, a trouvé une justification a posteriori grâce au travail de propagande de Daech spécifiquement à destination des Centrasiatiques. En effet, le 22 novembre 2014, Daech a mis en ligne une vidéo de 15 minutes, intitulée « La Course vers le Bien », montrant comment des enfants kazakhs pouvaient être endoctrinés et recevoir un entraînement militaire, causant un électrochoc à la population. Par contre, la loi d'avril 2014 vise aussi à bloquer tout site menant des activités criminelles ou illégales autres que

²² La dernière réunion de cette structure a eu lieu à Bichkek, le 24 mai 2017. À l'ordre du jour : départs des ressortissants des pays de la CEI en Syrie et en Irak pour rejoindre les combattants de Daech, mesures prises pour contrer le problème.

²³ Voir l'article de Noemi Rocca dans ce dossier.

²⁴ <http://www.planet360.info/rapid-islamization-in-kyrgyzstan/>, du 6/8/2016, consulté le 20 mai 2017.

²⁵ <http://www.counter-terror.kz/ru> « Kyrgyzstan ne sdaet pozicij v bor'be s terrorizmom » (Le Kirghizstan ne cède rien dans la lutte contre le terrorisme) consulté le 21 mai 2017.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ <http://www.nasaatmedia.kg>.

²⁸ Voir le rapport sur le Terrorisme au Kazakhstan cité plus haut. Sont décomptés 14 actes terroristes dans le pays entre 2011 et 2012.



Arrestation d'un terroriste au Kazakhstan
Zakon.kz, 26.12.2016

terroristes, y compris l'appel à des manifestations non autorisées²⁹.

De plus, le Bureau du Procureur général du Kazakhstan a annoncé dans l'hiver 2017 avoir créé une rubrique spéciale concernant la lutte contre l'extrémisme et le terrorisme sur son site internet. Les Kazakhstanais pourront, de manière anonyme, y dénoncer des activités extrémistes, des publications de messages incitant à la haine religieuse, sociale ou ethnique, des trafics de drogues et d'armes, ainsi que toute personne leur semblant avoir un comportement suspect. Ils pourront joindre leurs éventuelles preuves (photographies, enregistrement audio ou vidéo), mais aussi partager leurs suggestions pour mieux lutter contre l'extrémisme et le terrorisme (tengrinews.kz).

En ce qui concerne le management religieux, l'organisation de l'islam officiel, créé à l'époque soviétique a été recyclée pour contrer la propagande radicale et prôner un islam modéré dans tous les pays d'Asie centrale, comme par exemple en Ouzbékistan où dès avril 1999 (deux mois après les explosions meurtrières de Tachkent), une nouvelle université islamique a été créée pour former les imams.

Toutefois, un nombre important d'attentats a été évité, même si nous ne disposons que de données partielles. Selon le Ministère de l'intérieur du Tadjikistan, pas moins de 36 attentats terroristes ont été déjoués dans

le pays,³⁰ 12 au Kazakhstan³¹, et 17 au Kirghizstan³². En ce qui concerne l'Ouzbékistan et le Turkménistan, il est difficile d'obtenir des informations pour des raisons politiques.

RÉSULTATS : QUELLE RÉPONSE SOCIALE À CETTE MENACE?

Il ne fait aucun doute que la société est informée de la menace. C'est d'ailleurs la remarque d'une Kazakhe d'Astana qui a suscité l'ancrage du projet de l'IFEAC sur la perception sociale, racontant que « le mari de sa nièce originaire d'Atyrau s'était radicalisé en trois mois, et que la famille l'avait faite divorcer en trois jours ».

Dans une zone où l'autorité des anciens et des parents a encore une certaine réalité, on peut se demander si leur connaissance des menaces suffira à maintenir un dialogue avec les jeunes tentés par la radicalisation et coupés du monde extérieur par leur fréquentation assidue des réseaux sociaux, zone inaccessible en général pour les parents.

En Ouzbékistan, et au Tadjikistan, tous les musulmans pratiquants sont vus comme cibles pour la radicalisation³³. Le port du hijab, du pantalon court et de la barbe sont interdits. Au Kazakhstan, le sujet est brûlant. Au Kirghizstan, la campagne des affiches sur le voile dans les espaces publics a suscité une contre campagne. Le président Atambaev, à quelques mois des élections présidentielles, a répété dans diverses assemblées que le pays était soumis au risque terroriste et que l'islam radical progresse chaque année, en incriminant le financement des ONG internationales.

CONCLUSION

Il y a donc plusieurs faisceaux de questions qui se posent dès lors qu'on s'intéresse au processus de réislamisation en cours en Asie centrale et à l'état réel de la radicalisation ou de son instrumentalisation par les pouvoirs actuels et les acteurs du grand jeu géopolitique dans la zone. Se pose aussi la problématique cruciale aujourd'hui du rapport entre un État séculier en perte de terrain et une religion islamique foisonnante en termes de pratiques et de courants, sachant que l'État prône une

³⁰ <http://ru.sputnik-tj.com/country/20170120/1021536886/mvd-tadzhikistan-terakt.html> consulté le 10 mai 2017.

³¹ Atameken, 2017, <http://abctv.kz/ru/news/12-teraktov-predotvrasheno-v-kazahstane-v-2016-godu> consulté le 10 mai 2017.

³² Knews.kg, 2017, <http://knews.kg/2017/04/gknv-v-2016-godu-predotvrasheno-17-teraktov/> consulté le 10 mai 2017.

³³ Peyrouse, S., « Does Islam Challenge the Legitimacy of Uzbekistan's Government? » *Russia in Global Affairs*, avril, 20, 2016.

²⁹ Paraszczuk, J. « Kazakh Government Analyst: Blocking Extremist Sites Justified Amid IS Threat », RFE/RL, 9 décembre 2014, <http://www.rferl.org/content/kazakhstan-blocking-extremist-sites-islamic-state/26733369.html>, consulté le 2 janvier 2016.

version modérée et nationale de l'islam et continue à en assurer le contrôle.

Ce qui amène à réfléchir à la question du rapport entre islam dit modéré, islam fondamentaliste, et djihadisme en Asie centrale, autrement dit à ce que recouvre le terme internationalement utilisé de « radicalisation » qui conduit à l'amalgame entre croyants pratiquants et radicalisés en Ouzbékistan et au Tadjikistan, depuis 2015. A celle-ci s'ajoute celle du rapport entre l'État et l'opposition djihadiste sous toutes ses formes en Asie centrale³⁴.

La question est aussi celle de la véritable mission de certaines ONG internationales qui agissent depuis plus de vingt ans dans la région, notamment au Kirghizstan où, comme on l'a vu, elles commencent à s'attirer les foudres du pouvoir. Elles font depuis longtemps l'objet de suspicion dans les pays voisins, notamment en Russie.

C'est en partie ce qui alimente le discours des élites sur la responsabilité majeure des USA dans la création de Ben Laden, puis de Daech, dans le but de déstabiliser l'ensemble du Moyen Orient et de l'Asie centrale, dans un dessein géopolitique global.

Enfin, en Asie centrale comme ailleurs, on doit avoir à l'esprit l'anxiété ressentie par tous les États possédant des ressortissants dans les rangs de l'EI à l'idée de leur retour éventuel dans leur patrie d'origine, d'où la législation qui se met en place pour y faire face. À cet égard, le transfert d'expériences entre la France et l'Asie centrale ressemble plus à ce stade à un partage des craintes.

L'AUTEUR

Historienne spécialiste de l'Asie centrale, Catherine Poujol est professeur des universités à l'INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales). Depuis le 1er septembre 2016, elle est également directrice régionale de l'IFEAC (Institut français d'études sur l'Asie centrale) à Bichkek, au Kirghizstan. Ses sujets de recherches portent sur l'histoire religieuse de l'Asie centrale, l'islam et la radicalisation, l'histoire urbaine, les lieux de mémoire, la gestion des risques (sanitaires, environnementaux, sociaux).

PUBLICATIONS RÉCENTES

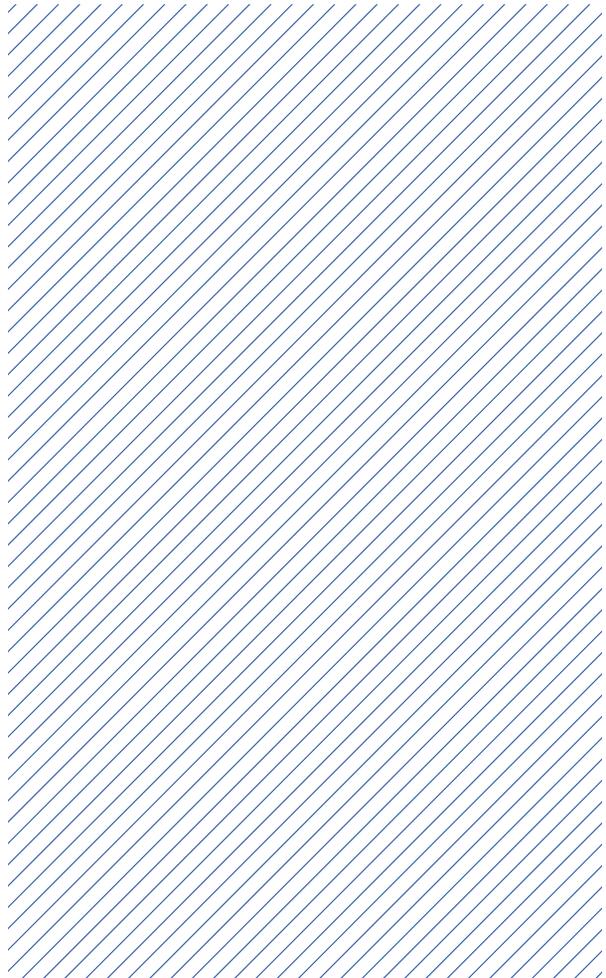
« L'interaction entre corps singulier et corps social en Asie centrale : brève esquisse historique d'une corporalité stratifiée », in Marie Vrinat Nikolov (dir.), *Actes du colloque du quai Branly 2012*, Paris, Kartala, à paraître.

³⁴ Chaudet, D., « Le défi djihadiste dans l'Asie centrale post-soviétique », *Questions internationales*, La Documentation française, n°82, novembre-décembre 2016, pp. 42-47.

« Le discours autobiographique à l'épreuve des pouvoirs. Europe - Russie - Eurasie », *Slovo*, 47, 2017, 11-14.

« L'islam en Asie centrale : une visibilité accrue après un long confinement », *Questions Internationales*, n°84, 2016, dossier, 63-76.

« Limites spatiales, frontières sociales : du visible à l'invisible dans l'espace géographique, économique et social de l'Asie centrale contemporaine », *Diogène*, 2015, 186-207.



IFEAC

Catherine Poujol
La poursuite de la réislamisation en Asie Centrale : entre un islam national modéré et le choix radical globalisé

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 58-65.

<http://www.ifre.fr/c/68743>

RADICALISATION(S) LIÉE(S) À L'ISLAM. LES CAS DU MOUVEMENT MONDIAL MOURABITOUNS ET DES CHIAPAS

Sylvie Taussig
CNRS, IFEA Andes

Karim Ifrak
CNRS

Texte inédit

Chiapas
conversion
islam
islam mondialisé
islamisme
radicalisation

66 – 74

Cet article vise à explorer la thèse si galvaudée d'Olivier Roy sur l'islamisation de la radicalité, à savoir que le fondamentalisme islamique ne repose sur aucune caractéristique de l'islam comme religion, mais sur la dynamique des identités politiques dans un monde globalisé. Il semble donc nécessaire, afin d'appréhender les radicalisation(s) liée(s) à l'islam, de considérer toutes les dimensions politiques, culturelles et religieuses pour comprendre le développement et les ruptures, en dehors de toute essentialisation. Nous prendrons le cas des Chiapas, qui a été marqué par un épisode fort et assez long de radicalité politique, et où se situe, en concomitance, un phénomène important de conversion à un mouvement islamique fondamentaliste.

Un cas qui démontrera qu'il ne faut pas dissocier culture, religion et politique ; que la dimension religieuse d'une population joue dans sa conversion autant que ses attentes politiques, et que les éléments de fondamentalisme de ce courant puisent effectivement dans des fondamentaux, certes interprétés, de la religion musulmane.

Selon la définition primaire des dictionnaires, la radicalité se résume à l'intransigeance. Et dans le cas d'un mot, le radical est sa partie invariable¹. En sociologie, la radicalisation est souvent définie comme l'articulation entre une idéologie extrémiste et une action violente. Cette dernière, sans l'apport d'une idéologie affirmée, caractérise alors des comportements de délinquance ou de désordre mental². Au sens de la sociologie anglo-saxonne, le terme « radical » renvoie à l'idée du basculement dans la violence, offrant au lecteur cette définition : « processus d'adoption d'une croyance extrémiste impliquant la volonté d'utiliser, de soutenir ou de faciliter la violence comme méthode de changement de société ». Plus explicite, Farhad Khosrokhavar, affirme qu'il s'agit d'« un processus qui peut être graduel, progressif, individuel et collectif, consistant à adopter une forme violente d'actions, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel³ ». En termes moins sophistiqués, cela reviendrait, dans les deux cas, à dire : « recours à la violence sur la base d'une idéologie politique qui conteste l'ordre établi ». La radicalité religieuse, d'un point de vue général, se scinde en deux composantes, la radicalité purement « rituelle » et celle purement « idéologique », avec une continuité de l'une à l'autre si bien que la radicalité est comme un dégradé qui passe par la

¹ Collectif, *Le Nouveau Littré*, « Radical », p. 1138, Garnier, Paris, 2004.

² Bronner Gérard, 2016.

³ Khosrokhavar Farad, 2014.

phase « rituelle » avant d'épouser, à des degrés divers, la radicalité « idéologique » attachée précisément à tel ou tel mouvement. L'adhésion, de proche en proche, à des idées extrémistes susceptibles de pousser à commettre l'irréparable, est la source qui nourrit et fait vivre la radicalité liée à la violence. Le reste n'est que des étapes par lesquelles les personnes radicalisés ou en voie de radicalisation transitent inéluctablement.

Ainsi, dans le premier groupe, on retrouve la radicalité « rituelle » dans sa forme primitive, celle-là même par laquelle tout sujet radicalisé affilié, plus tard, à tel ou tel mouvement idéologique, transite inexorablement. La seconde famille, forgée d'idéologies politico-religieuses, recouvre l'islamisme, le salafisme, le takfirisme et le djihadisme, des fractions intrinsèquement allergiques les unes aux autres.

La source de tous les types de radicalités existants demeure la radicalité « rituelle », mais celle-ci ne suffit pas à conduire à la violence. Cette dernière se nourrit, inexorablement, d'une idéologie forgée sur des préceptes religieux gauchis. L'histoire de l'islam a connu plusieurs cas de radicalisations religieuses et violentes même, dont le plus connu est incontestablement le « kharijisme », mouvement politico-religieux qui appela à la destitution du Pouvoir par la force, le tout sur la base d'une idéologie subversive. Ce cas peut étayer la thèse de la « radicalisation de l'islam » énoncée par G. Kepel, mais sans la soutenir de façon pleine et indéniable. Et si cette thèse se veut donc bancal, celle d'Olivier Roy sur « l'islamisation de la radicalité » l'est identiquement. Cette dernière sous-entend que les acteurs se radicalisent avant de choisir la construction narrative de leur radicalité, celle des organisations islamistes terroristes, Al-Qaida et Daech en tête. Que finalement, elle ne repose sur aucune caractéristique de l'islam comme religion, mais sur la dynamique des identités politiques dans un monde globalisé. En gros, l'islam n'est que politique, là où, par exemple, Samuel Huntington dirait qu'il n'est que culture. Cette approche essentialiste semble s'appliquer à la majorité des acteurs de la terreur qui n'étaient connus ni pour leur pratique religieuse ni pour leur militantisme islamiste ; dans la majorité de ces cas, l'islam n'est qu'un vernis, un prétexte pour commettre l'irréparable.

D'accord avec Nils Bubandt⁴, il paraît nécessaire, pour penser l'islam mondialisé, de prendre en main toutes les dimensions politiques, culturelles et religieuses pour comprendre le développement et les ruptures, c'est-à-dire les mutations historiques, en dehors de toute essentialisation, de ces mouvements indissociablement culturo-religioso-politiques que sont les mouvements

islamiques mondialisés. Nous prendrons le cas des Chiapas, un État du sud du Mexique, où se situe un phénomène important de conversion à un mouvement islamique fondamentaliste, pour montrer d'une part qu'il ne faut pas dissocier culture, religion et politique, surtout dans un monde globalisé dont l'histoire peut être instrumentalisée, et que la dimension religieuse, c'est-à-dire en l'occurrence la non sécularisation et les attentes singulièrement religieuses (et non politiques) d'une population joue dans sa conversion autant que ses attentes politiques, et que les éléments de fondamentalisme de ce courant puissent effectivement dans des fondamentaux, certes interprétés, de la religion musulmane.

Le cas de la conversion d'un certain nombre de Mexicains des Chiapas, un État du sud du Mexique marqué par un épisode fort et assez long de radicalité politique, illustrée par une opposition au gouvernement fédéral, permet de réfléchir à la proposition de Roy et, dans ce cas précis, de la réfuter. Il s'agit en effet d'une communauté radicalisée politiquement puis convertie à l'islam, et qui plus est un islam radical qui devait, si on adhère à la théorie royenne, prôner et basculer dans la violence. La conjugaison explosive de la radicalité politique et de la radicalité religieuse, au double sens de la ritualité et de l'idéologie, a bien eu lieu, mais elle n'a pas abouti au bilan conjecturé. Ce cas factuel apporte la preuve matérielle que la théorie d'O. Roy est loin d'être la forteresse aussi imprenable qu'elle paraît.

Les indigènes du Chiapas se sont soulevés le 1er janvier 1994, le jour même où l'accord de libre-échange nord-américain ALENA entrait en vigueur. Ainsi commençait un mouvement dans lequel certains ont vu la première révolution post-marxiste du XXI^e siècle. Les 2000 combattants masqués de l'EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) demandaient la convocation d'élections libres et démocratiques, « droit fondamental de tous les peuples » et la reconnaissance des droits des indigènes en tant que peuple. La « guerre » ainsi déclarée avec des moyens pacifiques et sans lutte armée devait permettre aux Indiens d'assurer un effet politique à leur résistance aux expulsions de terres et à la misère⁵.

Promouvant également une stratégie basée sur une communication intense, avec l'idée de gagner la sympathie et le soutien de la communauté internationale, la médiatisation intensive du Mouvement attira l'attention d'une grande diversité de personnes et de groupes : politiques, religieux, militaires, médias, ONG, etc. On vit arriver dans la capitale des Chiapas, San Cristobal de las Casas, des gens connus : des prix Nobel, des écrivains, des artistes et des chercheurs. La médiatisation n'échappa

⁴ Nils Bubandt, « Gold for an golden age », in Bruce Kapferer, Kari Telle, Annelin Eriksen (eds), *Contemporary Religiosities : Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, Berghahn Books, 2010, p. 117.

⁵ Miguel Ángel Vite Pérez, « Notas sobre religión y conflicto en Chiapas », *Indiana*, 2005, p. 215-233, ici p. 223 sq.



Licence CC2.0, photo par Cesar Bojorquez

Tacho y Marcos. Encuentro del EZLN con la Sociedad Civil, La Realidad, Chiapas 1999

pas au « Mouvement Mondial Mourabitouns⁶ ». Le leader de ce groupe, dans le but de prendre contact avec les rebelles zapatistes et leur délivrer le message de l'islam, envoya des émissaires. D'Andalousie, arrivèrent alors les Espagnols Aurelio Perez Yruela-Nafia (ancien activiste en Tchétchénie emprisonné à New York) et Esteban López Moreno, accompagné du Mexicain Luis García Miquel, alias Sidi Ahmed. Très emblématique de l'invention des traditions à l'intérieur de l'islam mondialisé, ce mouvement, intensément moderniste de par son instrumentalisation des concepts musulmans présentés comme traditionnels, tendait à les réinterpréter au nom des besoins de sa propre militance politique. Ce qui fait qu'en découvrant le cas des Chiapas, le « MMM » conçut le projet de convertir le sous-commandant Marcos, en le persuadant que l'islam était la « solution » et tentant, en quelque sorte, d'islamiser la radicalité.

Revenons sur la trajectoire d'Ian Dallas, alias cheikh Abd al-Qādir al-soufi du MMM, qui pensait depuis longtemps à l'Amérique latine, où il donne en 1982 une série d'entretiens qui devaient devenir la base de son œuvre idéologique. Il s'était converti au soufisme à l'âge de 37 ans en 1967, en provenance du mouvement fasciste des

skinheads. Sa *tariqa* [voie], proche du soufisme guénouien qui propose l'islam comme solution à la décadence de l'Occident⁷ s'adresse moins à la structuration des musulmans des pays musulmans qu'à la conversion dans les pays non occidentaux⁸. En dehors de la Shadhiliyah, le gourou des MMM se revendique d'une autre *tariqa* soufie : la Darqawiyya, une branche revivaliste de la Shadhiliyah⁹. Ce mouvement, devenu l'un des ordres principaux au Maroc, exalte la pauvreté et l'ascétisme. Obtenant un large soutien parmi les populations rurales et les classes pauvres des villes, sa popularité est renforcée par l'utilisation d'instruments de musique dans ses rituels. En Algérie comme au Maroc, la Darqawiyya est impliquée dans les activités politiques et les mouvements de protestation faisant d'elle un ordre dangereux que l'on retrouve dans presque toutes les insurrections qui ont été

⁷ Voir Alexandre Del Valle, *Le Totalitarisme islamique à l'assaut des démocraties*, Éditions des Syrtes, 2002, chapitre 8.

⁸ Voir Ulrika Martensson, Jennifer Bailey, Priscilla Ringrose, Asbjorn Dyrendal, *Fundamentalism in the Modern World Vol 2 : Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, I.B.Tauris, 2011, p. 113.

⁹ Ian Dallas a donné des conférences et publié des ouvrages tels que : « The Way of Muhammad » et « Islam Journal », expliquant que l'islam peut être entendu, et compris, comme « l'aboutissement de la tradition intellectuelle et spirituelle occidentale ». Il est aussi à l'origine des traductions en anglais des textes classiques sur la loi islamique et le soufisme, dont « The Muwatta of Imam Malik » et « les lettres de Darqawi », publiées sous le titre de « The Darqawi Way ».

⁶ Il s'agit ici du mouvement religieux d'obédience soufie, fondé par des indigènes andalous de confession musulmane, à ne pas confondre avec le mouvement politique d'obédience nassériste, fondé par le Libanais Ibrahim Qoleilat.

menées contre différents gouvernements. Mondialisé, l'ordre est actif au Sri Lanka, en Tripolitaine, en Libye, en Égypte, en Palestine, en Syrie et au Liban¹⁰.

Ainsi la spiritualité soufie, dans la continuité du courant guénonien, n'exclut-elle pas des relations avec un certain nombre de groupes d'extrême droite européens, le Mouvement mondial eugéniste et les antisémites néo nazis. Il fait fond d'une « guerre des civilisations » et d'un esprit de reconquête. Il faut enfin signaler l'antisémitisme obsessionnel des Mourabitouns, qui rejoint fatalement certaines thèses de l'extrême gauche mondialisée, sous couvert de critique du capitalisme américain, par une reconstruction fantasmagorique de l'histoire qui fait du Juif le type même du colonisateur.

Que reste-t-il de l'islam ? Ne vaut-il pas mieux, méthodologiquement, commencer par les concepts « islamiques » rappelés par le mouvement : l'islam fournit les éléments, selon le groupe, pour repenser la politique et l'économie. C'est du fondamentalisme c'est-à-dire un radicalisme avec la reconstruction illusoire des racines, comme le fait aussi le salafisme. Certains diraient, en essentialisant l'islam, que ce mouvement soufi « n'est pas l'islam » ; si ce n'est qu'il n'est pas légitime de contester à quelqu'un le droit de se dire musulman ; si ce n'est que les individus qui ont migré vers le wahhabisme n'ont pas dû prononcer la *shahada* une deuxième fois, leur musulmanité étant reconnue. En outre, les Mourabitouns, se prétendant descendant des almoravides, prétendent eux aussi au véritable islam épuré de son impérialisme (et donc du capitalisme), l'islam étant présenté comme la solution pour réparer un continent détruit par la colonisation espagnole et pour des populations opprimées. C'est donc une des variantes à l'intérieur d'un monde islamique caractérisé par la *fitna*¹¹. Par ailleurs Ian Dallas exerce une autorité purement spirituelle et pas du tout politique, ce qui est commun à tous les mouvements soufis.

L'organisation hiérarchique du mouvement éclaire cependant la nature des mouvements soufis, qui sont du point de vue de la doctrine islamique des mouvements peu littéralistes, mais qui, dans leur réalité historique, procèdent à la formation de groupes extrêmement intégrés et qui, par une discipline spirituelle qui intègre les dimensions de l'âme et du corps (le *zikr*) ainsi que par les conditions strictes de délivrance de la « *baraka* » sont placés dans une obéissance absolue par rapport au chef, parfois même à leur insu.

Et c'est donc sur la base de cette idéologie qu'il jette son dévolu sur l'Espagne andalouse, en se référant, par une instrumentalisation de l'histoire, à la reconquête sanglante de la péninsule ibérique par les Rois catholiques¹². L'idée de base de ce personnage singulier s'inscrivait dans le même sillage que ces projets farfelus précédents : arracher l'Andalousie des mains du gouvernement espagnol hérétique et la restituer aux musulmans andalous. Projet farfelu mais cependant soutenu par des puissances musulmanes : « Au début, il n'avait pas de financement, mais il existe des preuves que lorsque Mahatik Mohamed, premier ministre de Malaisie, se montra sévère contre un groupe nommé Dalar al Kam et lui bloqua ses comptes bancaires, cette organisation transféra ses fonds en Angleterre en faveur de Abdul Qader. [...] avec ces ressources ils abandonnèrent l'Angleterre pour s'établir en Espagne, avec à dessein, récupérer la péninsule pour le compte des musulmans. De fait, ils créèrent une ville en Andalousie et y créèrent leur propre monnaie. Aujourd'hui ils maintiennent une présence assez forte, avec environ 300 convertis. Quand ils sont allés en Arabie saoudite pour chercher des financements, les Saoudiens, qui sont orthodoxes, leur donnèrent l'argent pour reconstruire leur mosquée et c'est à partir de là qu'ils ont cessé d'être le mouvement de Abdul Qader as soufi, pour se transformer en Mouvement Mondial Morabitun ; en outre, Abdul Qader as soufi se fait appeler Abdul Qader al-Morabit¹³ ». De fait, il s'installa dans une ville en Andalousie, entouré de quelques 3 000 convertis, dont certains anciens camarades de classe. Appartiendrait aux MMM Claudio Mutti, devenu Omar Amin en 1985, en l'honneur du Colonel SS Johann Von Leers, un ancien expert de la propagande antisémite de Goebbels, lui aussi converti à l'islam sous ce même nom ; un article entier ne suffirait pas pour décrire la trajectoire de cet homme, qui se qualifie de nazi-maoïste : il suffit de dire que, fondateur de la maison d'édition Edizioni All'insegna del Veltro, il publie les œuvres de Julius Evola, de Johann von Leers, du nazi occultiste Savitri Devi et du négationniste Robert Faurisson¹⁴.

Ian Dallas ne réalisa jamais son projet utopique, mais parvint à se forger une légitimité auprès d'une communauté musulmane de plus en plus grande. En effet, les recommandations économiques (dont l'élimination de la monnaie au profit de l'or et de l'argent)

¹⁰ Voir aussi Marcia Hermansen, « Theirs and ours », in Ron Geaves, Markus Dressler, Gritt Klinkhammer (eds), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, Routledge, 2009, p. 35 sq.

¹¹ Selon ouvrage de Gilles Kepel, *Fitna : guerre au cœur de l'islam*, Gallimard, 2004.

¹² Oscar Perez Ventura, *Movimientos Islamistas en España: el Movimiento Mundial Murabitun, conversos al Islam en Al-Andalus*, Instituto Espanol de Estudios Estrategos, 2012, p. 8.

¹³ Marco Lara Klahr, « El Islam en Chiapas? : El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun », *Islam y la nueva jihad, Revista academica para el estudio de las religiones*, Tome IV, p. 79-91, ici p 85.

¹⁴ Frédéric Laurent, *L'Orchestre noir : enquête sur les réseaux néo-fascistes*, Nouveau Monde éditions, 2016.

et la fabrication d'un e-dinar pour contrer la monnaie internationale ont attiré l'intérêt des dirigeants malaisiens (Muhatir) et turcs (Erbakan) et aujourd'hui convertissent à leur interprétation particulière des jeunes musulmans soit de la diaspora soit dans les pays mêmes¹⁵, en insistant sur notamment la diffusion du savoir musulman – et on peut rappeler les connexions avec les frères musulmans¹⁶.

Et c'est en ayant eu écho de la rébellion des Chiapas qu'il décida de dépêcher ses émissaires. « Il est classique parmi eux de chercher des endroits où existent des conflits sociaux ou ethniques. Ils sont en Tchétchénie, par exemple. Ils étudient bien la situation et vont là où il existe une rébellion¹⁷. » Car le mouvement politique dans les Chiapas paraît au MMM l'occasion rêvée de pouvoir forger des communautés autonomes, autosuffisantes et qui rejetteront, naturellement, les différents modèles idéologiques occidentaux. Aussi, s'exprimant en des termes empruntés aux discours révolutionnaires, ils déclaraient, depuis leur siège dans le District fédéral : « Nous avons commencé la lutte de l'islam au cœur de cette terre décadente et catholique et nous sommes sûrs que les Mexicains reconnaîtront l'islam comme un nouveau dogme après 400 ans de tyrannie et d'oppression ».

Arrivés au Mexique, les émissaires d'Ian Dallas se rendirent au Chiapas, attirés, comme ils l'affirment, par la lumière du phénomène indigène. Mais la réalité était tout autre. L'intérêt des Mourabitouns était tourné exclusivement vers les membres de l'EZLN, parce qu'ils leur trouvaient d'énormes similitudes avec la résistance musulmane en Tchétchénie et qu'une fois convertis à l'islam, ils pourraient les soutenir en offrant armes et argent afin qu'ils puissent semer terreur et chaos. Et c'est dans cette perspective que, le 6 février 1995, dans le Village rebelle zapatiste de San Pedro de Michoacán les envoyés du MMM rencontrèrent celui qui était alors le Major Moisés et le Commandant Tacho et envoyèrent le « premier message et salut » au Sous-commandant Marcos, soit un document de treize pages au sein duquel on peut lire : « Nous, le Mouvement mondial Mourabitoun, vous invitons à rencontrer les représentants des grands peuples de Tchétchénie, du Cachemire, d'Euzkalaherria qui sont aujourd'hui à l'avant-garde de la lutte contre l'ordre tyrannique bancaire international [...] La lutte pour la libération des peuples doit se faire sous le drapeau de l'islam transformateur, suivant le message révélé que nous a apporté Mahomet, le dernier

des prophètes, le libérateur de l'humanité [...]»¹⁸. Les Mourabitouns du troisième millénaire, concevant l'islam comme un système social parfait révélé par Dieu au prophète Mahomet, font parvenir à l'EZLN en 1995 une proposition de société islamique qui, dans son « plan économique et politique » proposait en particulier le « Rétablissement du droit naturel de la femme à avoir sa propre activité économique sans qu'elle se voit obligée à la servitude du salaire, l'angoisse de la dette et l'abandon de sa famille et de sa maison pour produire. Il s'agit de restaurer la vie politique et sociale de la femme sans que pour cela elle se voit obligée d'abandonner sa fonction naturelle au sein de la famille. » Le document se terminait par une consigne radicale : « La victoire ou la mort ! » signé par le MMM. Cependant ils ne reçoivent aucune réponse et, une fois cette tentative avortée, ils se tournèrent vers les communautés indigènes, avec le but de les convertir, massivement et définitivement.

Aux yeux des Mourabitouns, ces communautés représentent un modèle parfait du vécu de l'islam dans ses aspects les plus originels. De fait l'espagnol Aureliano Pérez Yruela dit qu'il est arrivé au Chiapas attiré par la lumière du phénomène indigène et qu'il a trouvé dans ces territoires isolés un terrain propice pour semer l'islam. « Nous avons été les premiers surpris quand nous sommes arrivés ici de ce que le monde indigène dispose déjà d'une "fitra" (la forme naturelle de l'existence ou connexion avec la nature) très intacte, il veut dire qu'ils ont une relation avec la création, avec la nature, très naturelle¹⁹. » C'est en relation avec l'image que les Espagnols Mourabitouns ont des institutions préhispaniques et des indigènes en général, prétendument guidés plutôt par le cœur que par la tête, qu'il faut entendre leur indigénisme, qui revient à prôner le retour au temps de la splendeur de l'islam par la recréation des « tianguis » qui fonctionnaient avant la conquête par les Espagnols, ceux-ci constituaient des marchés libres, indispensables pour contrecarrer les monopoles d'aujourd'hui. C'est dans ce sens qu'ils disent que l'islam est « la rencontre de la vraie connaissance prophétique et préhispanique qui a été détruit par les chrétiens trinitaires²⁰ ». Cette conception fut l'une des principales motivations pour que les Espagnols mourabitouns se dédient à étendre le message d'Allah parmi les indigènes.

Et ce fut un relatif succès, « *nossra* », pour emprunter un terme du mouvement fondamentaliste « Tabligh »,

¹⁵ Voir Marcia Hermansen, art. cité, p. 36-37.

¹⁶ Nils Bubandt, art. cité.

¹⁷ Marco Lara Klahr, *ibid.*

¹⁸ Texte (notre traduction) dans Gaspar Morquecho, « A dos décadas : Indios Chamula Musulmanes en San Cristóbal de Las Casas », *Chiapas Paralelo*, 2016, URL : <http://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>.

¹⁹ María Teresa del Riego « Peregrinan a la Meca indígenas de Chiapas », *La Reforma*, 2001, URL : <http://www.reforma.com/nacional/articulo/146555/>.

²⁰ Voir <http://www.islammexico.org> [inaccessible en ce moment].



Licence CC 2.0 par Antony Smaley, Wikimedia

Grijalva River in Sumidero Canyon – in the state of Chiapas, Southwestern Mexico

après qu'ils ont fait la connaissance de Domingo López Ángel en 1997, à savoir le fondateur et chef du Conseil des représentants indigènes des Hauts du Chiapas (CRIACH) et député local du Parti de la révolution démocratique (PRD), soit un politicien local connu, mêlé à de sombres affaires dont la gestion d'une partie du transport urbain, le commerce informel, la pègre de rue de San Cristobal de las Casas²¹. Domingo López Ángel et 100 de ses partisans, avec leurs familles, se convertirent à l'islam. L'émissaire de Ian Dallas le distingua comme premier émir indigène. Prenant le nom d'Amin, ce dernier assit les bases pour la construction de la communauté des Mourabitouns à San Cristobal de las Casas. Là encore, le mouvement rencontre des donateurs dans les pays musulmans (dits modérés). « [...] Sur le mur de façade de l'Union islamique du Mexique, à San Cristóbal, il est écrit : Sheikh Hamdan bin Rashid Al Maktoun. [...] ils trouvent des donateurs, l'un d'entre eux est justement le Sheik Hamdan bin Rashid Maktoun, émir de Dubaï²². »

Un an plus tard, il y avait des musulmans dans les colonies de La Hormiga, Nueva Esperanza, Palestina,

²¹ Klahr, *ibid.*

²² Klahr, *ibid.*

Revolución Mexicana, La Selva Natividad, El Molino de los Arcos, des lieux habités par des indiens expulsés, dans leur majorité, de San Juan Chamula. La « Casa Grande » del Molino de los Arcos fut utilisée comme mosquée. Quelque 200 musulmans se réunissaient les vendredis pour partager et faire leurs oraisons. Le clan Chechev, nombreux, finit lui aussi par rejoindre la communauté des Mourabitouns, le nom étant choisi en souvenir de la combattante María Che Cheb, qui avait été expulsée par les indigènes de San Juan Chamula pour s'être convertie à la confession presbytérienne (et le grand-père de Chechev mourut assassiné par les catholiques de San Juan Chamula).

En effet ce qui est frappant dans cette conversion des chamulas, c'est que la dimension politique joue un rôle insignifiant, à la différence de la dimension religieuse et, secondairement, économique. Ce sont des descendants des familles indigènes majoritairement Tzotsiles et Tzeltales qui avaient été expulsées de la ville de San Juan Chamula et des alentours depuis la décennie des années 1970 et avaient émigré vers la ville de San Cristobal de las Casas. Leur persécution était religieuse à la base, puisqu'ils étaient évangéliques en face d'une majorité catholique qui exerçait une domination



Licence CC2.0 par Adam Jones, Wikimedia

Zapatista Dolls for Sale - Chamula - Chiapas

politique totale²³. La prégnance du religieux s'explique dans le cadre du Mexique, pays laïque mais pays peu sécularisé. Dans ce cadre les activités de l'EZLN ont aussi une résonance ecclésiastique, par l'action réformatrice de l'évêque Samuel Ruiz García proche de la théologie de la libération. Il n'en reste pas moins que le Chiapas est l'État le moins catholique de la Fédération mexicaine. En même temps, le Chiapas est un lieu où vivent ensemble les confessions religieuses les plus diverses. En troisième lieu, les indigènes y compris voire surtout urbains, déplacés, accordent à la religion, au sacré, dans leur vie, une importance énorme et se caractérisent par un « nomadisme religieux », changeant plusieurs fois de religion, ce qui fait sans doute partie de stratégies identitaires – à l'intérieur de l'islam, les Chamulas ont en bonne partie, par la suite, quitté le mouvement morabitoun qui remettait en cause leur identité (et jusqu'à la consommation de tortillas) pour différents courants musulmans

²³ Ariel Ruiz Mondragon, « Babilólogos : Entrevista con José Antonio Águilar Rivera. Crítica de la razón neoindigenista », *La insignia*, publication électronique (2001) URL: http://www.lainsignia.org/2001/noviembre/cul_039.htm.

qui les respectaient ; c'est ainsi que le courant wahhabite, utilisant des méthodes mises en place par les frères musulmans mais effectivement financé par la WAMY, apparaît « modéré », ce qui est pour le moins un paradoxe, mais s'explique par la plus grande radicalité des Mourabitouns qui non seulement s'opposaient à l'établissement de relations avec les autres musulmans, mais refusaient aussi toute relation avec les non musulmans traités de mécréants ou d'impies. Cette importance du sacré colore leur conversion à l'islam bien plus que leur engagement politique (même si l'évangélisme est souvent analysé comme une « offensive yankee ») et explique en partie l'échec de la radicalisation Mourabitouns.

Avant d'évoquer cet échec, il convient de dire quelques mots des initiatives réussies du MMM dans les Chiapas. En effet, en à peine quelques années après l'arrivée des premiers émissaires, le mondialisme Mourabitoun se concrétisait peu à peu, à travers une communauté qui fait perdurer sa tradition patriarcale, mais selon un rite totalement islamique. Un Émir (musulman) pour la gouvernance, un imam pour la pratique religieuse et un

Émir Chamula pour diriger ses semblables, avec l'affirmation qu'ils sont les seuls et authentiques musulmans établis dans le pays. Une fois l'espace idéologique investi, ce fut le tour de l'espace économique.

Suivant le « plan économique » du MMM, les Mourabitouns ouvrirent, à San Cristobal, une pizzeria, un atelier de menuiserie et une école coranique où les enfants indigènes peuvent apprendre la langue arabe, les rudiments de la religion et pratiquer le culte musulman à souhait. Cette façon de procéder amena également la rupture avec l'environnement social immédiat. L'organisation religieuse soutient le projet économique et lui répond. Il n'est pas possible de dissocier les deux, mais force est de constater que le projet n'a pas grand-chose à voir avec la lutte des zapatistes.

Les Mourabitouns, venus avec l'idée de convertir la radicalité politique en radicalité islamique, ont purement et simplement échoué. Depuis l'arrivée des premiers émissaires, anciens engagés dans la lutte armée, et jusqu'à nos jours, les indigènes Chiapas, n'ont jamais basculé dans la violence. Tous les ingrédients aboutissant à la violence étaient réunis : radicalité politique, sentiment victimaire, idéologie subversive, soutien matériel et logistique, etc. Mais pour autant, les Chiapas n'ont pas franchi la ligne rouge. L'objectif d'émancipation des femmes et des indigènes, soutenus par les zapatistes, n'en a pas moins reculé.

La radicalisation religieuse qui fait basculer dans la violence n'est pas systématiquement une radicalité de l'islam ou une islamisation de la radicalité. L'une et l'autre sont liées à des circonstances particulières qui font basculer les individus dans la violence, parfois en brûlant toutes les étapes connues. Les Mourabitouns avaient réussi à pénétrer la communauté indigène et à la convertir à la faveur d'un engagement politique : le refus de la société ambiante, le rejet de la démocratie et du gouvernement. Mais plus tard, les mêmes raisons qui ont permis d'arracher les Chiapas à la société mexicaine seront celles qui pousseront à consommer la rupture entre eux et leurs convertisseurs, mais sans jamais renoncer à l'islam. Les divisions ultérieures, à l'intérieur d'une communauté musulmane sunnite extrêmement diverse et marquée par la *fitna* (Mourabitouns, Naqshbandiyya, Wahhabite, Ahmadyia) qui ne revendique aucune action politique, à l'exception toutefois d'un engagement pro-palestinien, font signe vers un enracinement générationnel de cette religion, avec, suivant les groupes, un certain nombre de traits « radicaux » (polygamie, condition inférieure de la femme) au sens religieux du terme. L'objectif politique radical des Mourabitouns qui passait par pertes et profits une médiocre connaissance de l'islam, a pavé la voie à une islamisation de ces « mauvais musulmans » par un islam radical wahhabite, arabisant

les populations et enseignant l'islam « correct », islam wahhabite lui-même contesté par les autres courants qui se sont installés par la suite.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Ariel Ruiz, « *Babliólogos : Entrevista con José Antonio Águilar Rivera. Crítica de la razón neoindigenista* », *Publication électronique* (2001) URL: http://www.lainsignia.org/2001/noviembre/cul_039.htm.

Gérard Bronner, *La Pensée extrême, comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, PUF, 2016.

Collectif, *Le Nouveau Littéré*, Ed. Garnier, Paris, 2004.

Alexandre Del Valle, *Le Totalitarisme islamique à l'assaut des démocraties*, Éditions des Syrtes 2002.

Gaspar Morquecho, « A dos décadas : Indios Chamula Musulmanes en San Cristóbal de Las Casas », *Chiapas Paralelo*, 2016, URL <http://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/05/a-dos-decadas-indios-chamula-musulmanes-en-san-cristobal-de-las-casas/>.

Gilles Kepel, *Fitna : guerre au cœur de l'Islam*, Gallimard, 2004.

Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2014.

Marcia Hermansen, « Theirs and ours », in Ron Geaves, Markus Dressler, Gritt Klinkhammer (eds), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, Routledge 2009.

Frédéric Laurent, *L'Orchestre noir : enquête sur les réseaux néo-fascistes*, Nouveau Monde Éditions, 2016.

Marco Lara Klahr, « El Islam en Chiapas? : El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun », *Islam y la nueva jihad, Revista academica para el estudio de las religiones* T. IV.

María Teresa del Riego « Peregrinan a la Meca indígenas de Chiapas ». *La Reforma*, 2001, URL : <http://www.reforma.com./nacional/articulo/146555/>.

Miguel Ángel Vite Pérez, « Notas sobre religión y conflicto en Chiapas », *Indiana*, 2005.

Nils Bubandt, « Gold for a golden age », in Bruce Kapferer, Kari Telle, Annelin Eriksen(eds), *Contemporary Religiosities: Emergent Socialities and the Post-Nation-State*, Berghahn Books, 2010.

Oscar Perez Ventura, *Movimientos Islamistas en Espana: el Movimiento Munidal Murabitun, conversos al Islam en Al-Andalus*, Instituto Español de Estudios Estrategos, 2012.

Ulrika Martensson, Jennifer Bailey, Priscilla Ringrose, Asbjorn Dyrendal, *Fundamentalism in the Modern World, Vol 2: Fundamentalism and Communication: Culture, Media and the Public Sphere*, I. B. Tauris, 2011.

LES AUTEURS

Sylvie Taussig, ancienne élève de l'ENS, travaille sur l'histoire des idées au XVII^e siècle et sur les processus de sécularisation, ainsi que sur l'évolution contemporaine du fait religieux notamment l'islam. Elle anime un séminaire depuis cinq ans sur le thème auquel elle consacre un ouvrage de référence, *Les musulmans en France*, avec Bernard Godard, Robert Laffont, 2007. Elle est actuellement en mission de longue durée au Pérou (IFEA) après une mission de longue durée au Mexique (CEMCA) pour étudier islam et musulmans en Amérique latine. Son ouvrage *Richelieu* vient de paraître en août 2017 chez Gallimard, collection « Folio inédit ».

Karim Ifrak, docteur de l'École pratique des hautes études, est islamologue. Chercheur au CNRS, il est spécialiste de l'histoire des textes et de la vie de la pensée dans les mondes musulmans, de l'islam mondialisé et des idéologies contemporaines. Membre de plusieurs sociétés savantes et de groupes de recherches internationaux, il donne des conférences en Europe, au Maghreb, au Moyen-Orient et aux Amériques. Karim Ifrak est l'auteur de *Faut-il réformer l'islam ? Quelques clés de lecture*, Paris, éd. Bouraq, 2017.

IFEA Andes

Sylvie Taussig et Karim Ifrak
Radicalisation(s) liée(s) à l'islam.
Les cas du Mouvement Mondial
Mourabitouns et des Chiapas

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 66-74.

<http://www.ifre.fr/c/68744>

INTERNET SECURITY FACING JIHADIST PROPAGANDA IN EUROPE : THE LAST CHALLENGE FOR SOCIETY

Noemi Maria Rocca
Doctorante Université de Coimbra, Portugal

Texte inédit

contre-terrorisme
cyberespace
droits et libertés
Internet
islamisme
radicalisation

75 – 81

Les djihadistes ont aujourd'hui grandement recours à Internet pour diffuser leurs messages, recruter de nouveaux adeptes et organiser leurs attaques. En effet, les réseaux sociaux – Facebook, Twitter, les applications de messagerie sécurisées telles que Telegram, ou encore les sites d'hébergement de vidéo comme Youtube – sont autant d'outils qui offrent une grande vitesse d'utilisation et de diffusion, permettent d'atteindre une large audience et assurent l'anonymat des utilisateurs. Les États européens, la France et l'Allemagne en particulier, ont mis en place plusieurs mesures afin de combattre l'exploitation du cyberspace par les terroristes.

Toutefois, les interventions techniques déployées sur le court terme – identification et suppression de sites ou de comptes – se heurtent à des problématiques législatives et politiques beaucoup plus complexes en contrevenant au respect de droits et libertés fondamentales des personnes. Ainsi, l'équilibre entre sécurité et droits fondamentaux, va être le résultat toujours précaire – car le développement technologique est en constante évolution – d'une continuelle négociation entre les pouvoirs exécutifs et législatifs, la société civile et les grandes entreprises multinationales de services technologiques.

Jihadist menace is perceived by public opinions as one of the main threats states are facing with¹. In order to deal with such a threat as well as with the increasing public concern about it, governments have developed various Countering Violent Extremism (CVE) campaigns which include, among others, measures targeting the use of cyberspace by violent radical Islamist insurgents². Because of its features – i.e., among others: easy access; little or no regulation; little or no censorship; potentially huge audiences; anonymity; fast flow of information; interactivity; cheapness³ – cyberspace is used by Jihadists for disseminating contents and for operational purposes. There is a growing consensus in literature about the importance of the Internet for logistic operations of Jihadists⁴. The

¹ See for example the Center for Strategic International Studies' survey: "Views from around the Globe: Countering Violent Extremism", October 18, 2016, (available at https://csis-prod.s3.amazonaws.com/s3fs-public/publication/161018_CVE_Full_Report_CSIS.pdf) and the Special Eurobarometer of the European Parliament "Europeans in 2016. Perceptions and expectations, fight against terrorism and radicalization", June 2016 (available at <http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/en/20160623PVL00111/Europeans-in-2016-Perceptions-and-expectations-fight-against-terrorism-and-radicalisation>).

² In this paper, from now on it will be used the term "Jihadists" for violent radical Islamist insurgents.

³ Gabriel Weimann, *Terror on the Internet: The new arena, the new challenges*, US Institute of Peace Press, 2006, p.30.

⁴ See, among many others, Gabriel Weimann, *quot.* 2006, and, of the same author, *Terrorism in cyberspace: The next generation*, Columbia University Press, 2015; Ines Von Behr *et al.*, *Radicalisation in the digital era. The use of the internet in 15 cases of terrorism and extremism*, Rand Europe, 2013; Garth Davies *et al.*, "Terrorist and extremist organisations' use of the Internet for recruitment" in Martin Bouchard and Philippa Levey (eds), *Radical and Connected. Social Networks, Terrorism and Counter-terrorism*. Routledge, 2015.



© Silvia Rocca

Deep down in the hole

Internet's functionalities (command, coordination, communication and information sharing⁵) in particular have crucially supported the organizational needs of transnational Jihadism. Text and video contents available on Jihadist sites are acknowledged of very sophisticated quality from technical and communication-effectiveness points of view and the Jihadist presence on social medias is considered more dynamic than the usual average of other sites⁶. The Internet – and in particular the Web – has been turned into a propaganda machine for the Jihadist cause.

However, the importance of the Internet in radicalizing single individuals and groups is far from being unanimously acknowledged⁷. In fact, the literature does

⁵ Michele Zanini and Sean J. A. Edwards, "The Networking of terror in the information age" in Arquilla, J. and D. Ronfeldt, *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, RAND Corporation: Santa Monica, CA, 2001.

⁶ Berger and Morgan in "The ISIS Twitter Census: Defining and describing the population of ISIS supporters on Twitter." *The Brookings Project on US Relations with the Islamic World*, 3.20, 2015.

⁷ According to Ducol, "[f]irst and foremost, empirical evidence that the Internet plays a role in facilitating radicalization and further commitment to clandestine political violence is far from being conclusive. Current understanding appears to be deeply limited by weak research methods [...]" Moreover, "[t]oo often authors uncritically assume a functionalist bias in presuming a strong causality between the exposure to extremist cybercontents and the effects that this content can produce on people who are consuming it." (p.88-89). Benjamin Ducol, "A radical sociability: in defense of an online/offline multidimensional approach to radicalization" in Martin Bouchard and Philippa Levey (eds), 2015, *quot.*

agree in considering the Internet to play a role in the radicalization process of single individuals, but what exactly is its role and how it influences such a process has not yet been fully demonstrated⁸. What appears as a pivotal point in the radicalization process are the social interactions, both on-line and off-line. Sageman, drawing from his large-scale empirical researches, concludes that "social bonds play a more important role in the emergence of the global Salafi Jihad than ideology"⁹. Bouchard and Nash point at social networks – online as well as offline – as the main factor acting in the so-called "radicalization process"¹⁰. Von Behr et al. after testing – among

others – the hypothesis according to which "the Internet allows radicalization to occur without physical contact" found that "the evidence doesn't support the claim that the Internet is replacing the need for individuals to meet in person during their radicalization process. Instead, the evidence suggests that the internet is not a substitute for in-person meetings but, rather, complements in-person communication"¹¹. Neumann and Stevens stress the real-world context in which both off-line and on-line social interactions take place and underline how real-world and virtual-world experiences are entangled in individuals' multifaceted pathways toward radicalization¹². Moreover, the high number of prisons-context radicalization cases and the acknowledged importance of the so-called "hotbeds" in Europe and in the United

⁸ For example, Bouchard and Nash note that "[w]hile the role of the internet should not be over-played as a cause of terrorism, its role as facilitator at key point in the trajectory of terrorists cannot be denied either" ("Researching Terrorism and Counter-Terrorism through a Network Lens." TSAS 2014 Working paper, p.12). A similar conclusion is that of the 2014 UK Home Affairs Committee Report: "Extremist material on the internet will continue to motivate some people to engage in terrorism but will rarely be a substitute for the social process of radicalization" (p.8-9).

⁹ Marc Sageman, 2004, *quot.* p.178.

¹⁰ Bouchard and Nash, 2015, *quot.*

¹¹ Von Behr et al., 2011, *quot.* (p. xii).

¹² Stevens and Neuman, 2009, *quot.*, p.12-13.

States¹³, appear as additional proofs of both the “real world” context of the radicalization process and the importance of social interactions.

Given the proved importance of the Internet as a medium for Jihadists’ external and internal communication (the former aimed to recruit new supporters through propaganda and the latter aimed to command, coordination and info sharing), political authorities in many Western countries are developing CVE measures which target Jihadists’ use of the Internet. From a war studies’ point of view, cyberspace appears as becoming a domain of conflict between state actors and transnational non-state actors (as the so-called Islamic State). Such a confrontation can be defined as a “guerre cognitive”¹⁴ because its final objective is persuading and mobilizing public opinions for action by using the non-kinetic tools traditionally employed in wars for influence (i.e. propaganda, psychological operations and perceptions management) supported by innovative Information and Communication Technologies’ tools (social media platforms in particular).

I. DESCRIPTION OF ONLINE CVE MEASURES

Online measures for countering violent extremism can be divided into “negative” or “reactive” and “positive” or “proactive” ones¹⁵. The first group is aimed to unilaterally destroy web sites and online contents (destructive measures) or to compel hosting companies – typically but not only social media platforms – to remove them (digital disruption strategies). The second group is aimed to reduce the appeal of on-line Jihadist propaganda by diffusing – on all the medias, but especially on the Web – contents which counter Jihadist narratives. Such measures can be implemented by governmental agencies and also by engaging and empowering users’ communities. Many authors consider negative measures as less effective than positive ones because of :

- //// the extremely high number of Jihadists’ sites which makes their control and, eventually, their removal a difficult task to achieve;
- //// the very high birth-rate of new sites replacing (destroyed) old ones;
- //// the growing “user-created” portion of the web which allows a continuous flux of contents’ production;
- //// the Dark Web existence and the move of the terrorists to it¹⁶;
- //// the fluid technological context in which alternative ways of communication can be easily and quickly developed and used by Jihadists¹⁷.

Despite such difficulties, some authors proved the importance of reactive strategies in fighting on-line Jihadists¹⁸. In any case, the literature is unanimous in pointing out the need of complex, multi-faceted CVE strategies which involve both negative and positive measures.

II.A. “NEGATIVE”/“REACTIVE” MEASURES: “DIGITAL DESTRUCTION” AND “DIGITAL DISRUPTION”

Negative measures for “digital destruction” consist basically of three types of technical options: removing, filtering and hiding¹⁹. They rely on online network extractors for discovering sites and collecting information about extremist activities on the web which can be temporarily or definitely destroyed by sending them “trojans” and “malwares” or through repeated “denial of service” operations. A promising tool is the “hashing” technology “capable of detecting and efficiently and permanently removing extremist images, videos and audio messages that have been determined to violate the terms of services of Internet and social media companies”²⁰. Such technologies have been successfully used in the past to eradicate child pornography on the net.

¹³ See for example the CEP’s report “Extremist Hubs” available at <https://www.counterextremism.com/extremist-hubs>.

¹⁴ The concept of “guerre cognitive” as well as that of “intelligence économique” have been developed by the French school of strategic studies. See, for example, Loup Francart, *La guerre du sens*, Paris, Economica, 2000; Christian Harbulot (ed.), *Manuel d’intelligence économique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015 (2nd Edition); Christian Harbulot, Nicolas Moinet and Didier Lucas, *La guerre cognitive: à la recherche de la suprématie stratégique*, 2002; Christian Harbulot and Didier Lucas, *La guerre cognitive: L’arme de la connaissance*, 2002; François Géré, *Dictionnaire de la désinformation*, Paris, Armand Collin, 2011. Social connectedness, the attribution of meaning to events and information as well as the management of perceptions about events themselves are the main foci of the French thought.

¹⁵ Neuman and Stevens, 2009, *quot.*; Davies *et al.*, 2016, *quot.*

¹⁶ The part of the web which can’t be researched by the usual engines and which account for the majority of the whole cyberspace. It hosts all kind of illicit cyber activities. See *Invisible Web or Deep Web: What It Is, How to Find It, and Its Inherent Ambiguity*. 2008, Regents of the University of California. 9 Jan. 2009. On the move of Jihadists to Dark Web and its consequences, see Gabriel Weimann, “Terrorist Migration to the Dark Web”, *Perspectives on Terrorism*, Vol.10, No.3, 2016.

¹⁷ See for example the move of Jihadists communications from some messaging apps to others.

¹⁸ Berger and Morgan, 2015, *quot.*; J. M. Berger, “Making CVE Work. A Focused Approach Based on Process Disruption”, *ICCT Research Paper*, May 2016.

¹⁹ See Neuman and Stevens, 2009, *quot.*, p.15-19.

²⁰ See Joseph Rago, “How Algorithms can help Beat Islamic State”, *The Wall Street Journal*, 16 March 2017. Available at <https://www.wsj.com/articles/how-algorithms-can-help-beat-islamic-state-1489187064>.



Licence CC0, by Alok Sharma

At the EU level, the prevention of radicalization is considered as falling under the Member States' sovereign authority. Therefore, the EU's role is limited to that of "guidance" in inspiring national policies and instruments. One of the EU's initiative has been the "Clean IT" project, which was "aimed to initiate public-private partnership in order to develop a non-legislative framework to counter the unlawful use of internet by terrorists"²¹. However, it was only partially developed because of contestations about its supposed anti-freedom of speech and opinions nature. Another one has been the creation of the Commission's Radicalization Awareness Network (RAN)²² for sharing knowledge and experience. One of its working group is expressly devoted to the delivery of both on- and offline communication that offers alternatives or that counters extremist propaganda and challenges extremist ideas. Yet, so far, the EU's action has been limited and mainly it was focused on problem-mapping, research funding, information sharing and the delivery of best practices²³.

²¹ Argomaniz, Javier. "European Union responses to terrorist use of the Internet", *Cooperation and Conflict* 50.2, 2015, 250-268, p.259.

²² Official site: https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/networks/radicalisation_awareness_network_en.

²³ Argomaniz, Javier, *quot.*, p.257. A 2017 study by the PWC and the International Centre for Counter-Terrorism – The Hague ("The EU's policies on Counter-Terrorism", available at [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583124/IPOL_STU\(2017\)583124_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583124/IPOL_STU(2017)583124_EN.pdf)) is quite critical regarding the RAN CoE's effectiveness (see p. 64).

Many disruptive campaigns against Jihadist propaganda have been carried out by non-governmental organizations and no-profit advocacy groups²⁴. Social media companies are taking some measures on their own (or because pressured to do it by public advocacy campaign) for limiting and, in some cases, removing contents considered as inciting violence²⁵. In Europe some national governments – the British, the German and the French ones in particular²⁶ – are trying to hold private industry (especially Google, Microsoft, Facebook and Twitter) accountable for sites hosting extremist contents and force them to remove such contents. However, so far, private industry's collaboration has been considered by political authorities as limited and not effective²⁷. As

²⁴ See for example the "Counter Extremism Project". Official site: <https://www.counterextremism.com/digital-disruption#dd-social>.

²⁵ Nick Gutteridge "Google's secret war on ISIS: Search giant in covert bid to wipe out poisonous Jihadis", *Express*, 9 September 2016. Available at <http://www.express.co.uk/news/world/708732/Google-ISIS-fightback-search-engine-blitz-Islamic-State-jihadi-propaganda>.

²⁶ Jessica Guynn "UK official: Get terrorist content off Facebook, Youtube and Twitter", *USA Today*, March 30 2017, available at <https://www.usatoday.com/story/tech/news/2017/03/30/amber-rudd-terrorism-meeting-facebook-google-twitter/99831462/>. Already in 2015 the French government was the first one to adopt a "pulling out" strategy. See Amar Toor "France can now block suspected terrorism websites without a court order", *The Verge*, February 9, 2015 <http://www.theverge.com/2015/2/9/8003907/france-terrorist-child-pornography-website-law-censorship>.

²⁷ See, for example, in the UK: Tim Shipman, Simon Duke and Duncan Geddes, "Boris savages "disgusting" Google", *The Times*, 26 March 2017. Available at <https://www.thetimes.co.uk/article/boris-savages-disgusting-google-7ke5tbzb6>.

a response to this “inertia”, the German government has recently presented a draft bill which targets fake news, hate speech and posts considered as inciting terrorism or spreading child pornography. The envisioned measures would compel social media companies to remove in 24 hours fake news as well as other contents considered as “criminal” or facing fines as high as 50 million euros²⁸. Such packet of measures is seen as pivotal from both the legal and political point of view and, if approved, it can become of reference for other European states. Interestingly enough, in some Western countries they are military units in charge of countering Jihadist on-line operations: the “Cyber Command” in the United States²⁹, the 77 Brigade in the UK³⁰, the 28th Regiment “Pavia” in Italy³¹ and the inter-armies “Commandement Cyber”³² in France.

II.B. “POSITIVE”/“PROACTIVE” MEASURES: COUNTERING JIHADIST PROPAGANDA

Positive measures basically consist of opposing Jihadists’ propaganda on existing social platforms or devoted web-sites. At the EU level, the abovementioned EC’s RAN would be “launching the EU Civil Society Empowerment Programme (ESCN) to help civil society grassroots groups and credible voices to fill the Internet with alternative narratives”³³. In such campaigns particular attention is devoted to the development and dissemination of counter-narratives. Developing counter-narratives involves “re-narrating the events of the opposition’s narrative, coopting

²⁸ See Antony Faiola and Stephanie Kirchner, “How do you stop fake news? In Germany, with a law”, *The Washington Post*, 5 April 2017. Available at https://www.washingtonpost.com/world/europe/how-do-you-stop-fake-news-in-germany-with-a-law/2017/04/05/e6834ad6-1a08-11e7-bcc2-7d1a0973e7b2_story.html?utm_term=.76c47e6deca2.

²⁹ See Ellen Nakashima and Missy Ryan “U.S. military has launched a new digital war against the Islamic State”, *The Washington Post*, 15 July 2016. Available at https://www.washingtonpost.com/world/national-security/us-militarys-digital-war-against-the-islamic-state-is-off-to-a-slow-start/2016/07/15/76a3fe82-3da3-11e6-a66f-aa6c1883b6b1_story.html?tid=a_inl&utm_term=.8f83117b253d.

³⁰ See Ewen MacAskill, “British Army creates team of Facebook warriors”, *The Guardian*, 31 January 2015. Available at <https://www.theguardian.com/uk-news/2015/jan/31/british-army-facebook-warriors-77th-brigade>.

³¹ See Alberto Scarpitta, “Il 28° Reggimento Pavia e l’evoluzione delle info-ops” (“The 28th Regiment and the evolution of info-ops”, *Analisi Difesa*, 1 September 2015. Available at <http://www.analisedifesa.it/2015/09/il-28-reggimento-pavia-e-levoluzione-delle-info-ops/>.

³² See Nathalie Guibert “L’armée française lance un exercice de cyberdéfense à grande échelle”, *Le Monde*, 16 March 2017. Available at http://www.lemonde.fr/international/article/2017/03/16/l-armee-francaise-lance-un-exercice-de-cyberdefense-a-grande-echelle_5095415_3210.html.

³³ According to Matthias Monroy in “Social Media companies launch upload filter to combat terrorism and extremism” 17 March 2017. Available at <https://digit.site36.net/2017/03/17/social-media-companies-launch-upload-filter-to-combat-terrorism-and-extremism/>.



© Sylvia Rocca

Shouting in the web

their meaning. In other words, one tells one’s narrative in a way that re-frames the opposition’s and offers a bigger, better, smarter alternative of understanding, identifying and acting”³⁴. The web represents the principal medium for counter-narratives’ diffusion, although effective CVE campaigns require all-media strategies. Scholars unanimously state the importance of context-related and theoretically funded counter-narratives’ role in fighting Jihadist propaganda. Ajit Maan – drawing on Paul Ricoeur’s studies devoted to narratives’ role in identity construction – argues that narratives and not assertions mobilize action³⁵. Moreover, in order to be an effective counter-terrorism tool, they must relate to the every-day experience of the recipients and belong to a wider, multifaceted CVE strategy in which “soft” non-kinetic tools work together with “hard” kinetic ones for eradicating not only the enemy persuasive power but also the structural causes on which such power relies

³⁴ Jim Sisco and Ajit Maan “The “kill/capture” approach ain’t working for us: Narratives do better than drones”, *Foreign Policy*, 23 April 2015. Available at <http://foreignpolicy.com/2015/04/23/the-killcapture-approach-aint-working-for-us-narratives-do-better-than-drones/>.

³⁵ Maan, Ajit, “Narratives are about “meaning” not “truth””, *Foreign Policy*, December 3, 2015. See also *Inter-narrative identity. Placing the Self*. University Press of America, 2010; and *Counter-terrorism. Narrative Strategies*. University Press of America, 2014.

on³⁶. However, so far, counter-narratives' implementation in online CVE campaigns has been limited and in some cases even counter-productive³⁷.

THE DICHOTOMY BETWEEN SECURITY AND FUNDAMENTAL RIGHTS' GUARANTEE

Proactive CVE measures' effectiveness is uneasy to evaluate not only because their results need to be assessed in the long term but also because of the difficulties in developing qualitative or quantitative frameworks for evaluating them. At the same time, although negative measures imply a numerical dimension and therefore are easier to evaluate³⁸, their implementation raises more concerns because of their political significance. In fact, fighting on-line Jihadist threat through web sites' destruction and contents' removal risks overcoming privacy right and freedom of speech and expression producing a sort of "securitization" of cyberspace³⁹. Civil and human rights associations are indeed opposing online negative CVE measures and political plans to implement new ones⁴⁰. According to Berger and Morgan⁴¹ "tampering with social networks is a form of social engineering, and acknowledging this fact raises many new difficult questions" (p.3), as – among others – what are the "unintended consequences" of it (p.59). In Neuman's and Stevens' words: "How far can we go in protecting

democracy without jeopardizing the very liberties one wishes to protect?"⁴²

As a preliminary attempt to answer such a fundamental question, it can be said that the amplitude of online CVE's pressure on fundamental rights is related to a) the actual threat (i.e. the Jihadists' violent actions and their functional exploitation of cyberspace for such actions as well as for propaganda and recruitment purposes); b) the public opinions' perceptions about such a threat; c) the political authorities' will to deal with such issues, balancing – on one side – private industry's interests and civil rights associations' pressure, and – on the other side – citizens' concerns about security.

Encryption – a technology which has not yet been regulated because of its value in terms of privacy protection and, therefore, its unanimous defense by tech industry – is a paradigmatic case of the complex relationship between public interest, private tech companies' search for profit and the political role of governments in providing, at the same time, security and protection of fundamental rights.

The "pulling out" approach – i.e. that one based on web sites' destruction and contents' removal – can produce also the so-called "executive aggrandizement". This is a process through which, in a state under what is considered to be (or framed as) a direct and impellent threat to national security, the executive branch enlarges its power beyond the legislative branch and the limits fixed by the constitutional act⁴³.

CONCLUSION

Combating a cognitive war against transnational Jihadists focusing on short-term reactive tactics can be not only ineffective, but also socially and politically dangerous. Civil rights associations' recent stances against current and envisioned online CVE measures make clear the risk of political de-legitimization of governments engaged in shortsighted and poorly conceived campaigns.

Jihadists' actions, governments' re-actions, civil rights associations' counter-reactions and Internet companies' stances have to be situated within a wider context which takes into account economic, social, political, technological and organizational factors. Because of the complex significance of such phenomena, any normative answer to them could not simply be of a technological kind, but implies political will, attitude and choices. It needs also a reflection on the level on which

³⁶ Ajit Maan, "The Heart of the Common Man: The Battleground of Asymmetric Conflict", *Indian Strategic Studies*, 19 Aug. 2015. Available at <http://strategicstudiesindia.blogspot.it/2015/08/the-heart-of-common-man-battleground-of.html#more>.

³⁷ Bibi T. van Ginkel, "Responding to Cyber Jihad: Towards an Effective Counter Narrative", *ICCT Research Paper*, March 2015; Alex Schmid, 2014, *quot.*, Davis et al, 2016, *quot.* According to the West is losing the "War of ideas" against global Jihad because of a lack of narrative coherence while our opponents are better prepared to strategically operate on cyberspace. David Betz (2008) "The virtual dimension of contemporary insurgency and counterinsurgency", *Small Wars & Insurgencies*, 19:4, 510-540.

³⁸ See for example the conclusion of Neumann and Stevens (2009:6). See also Scott Higham and Ellen Nakashima. "Why the Islamic State leaves tech companies torn between free speech and security", *The Washington Post*, 16 July 2015. Available at https://www.washingtonpost.com/world/national-security/islamic-states-embrace-of-social-media-puts-tech-companies-in-a-bind/2015/07/15/0e5624c4-169c-11e5-89f3-61410da94eb1_story.html?kmap=1&tid=a_inl&utm_term=.9c8ccc95af72.

³⁹ For the concepts of "securitization" and security threats' construction see the works of the so-called Paris School – which develops Michel Foucault's notion of "governmentality" and Pierre Bourdieu's "field" concept – and of the so-called Copenhagen School.

⁴⁰ See for example the stance taken by the European Digital Rights association, which is made up of 35 European civil and human rights associations. Official website: <https://edri.org/about/>. See also the campaigns promoted by the Open Rights Group. Official website: <https://www.openrightsgroup.org>.

⁴¹ Berger and Morgan, 2015, *quot.*

⁴² Neumann and Stevens, 2009, *quot.* p.6.

⁴³ See Hilde Eliassen Restad, "The War on Terror from Bush to Obama: On Power and Path Dependency", Norwegian Institute for International Affairs (NUPI) Report, (2012).

such responses have to be effectively deployed – whether it be national or supranational – as well as on the potential risk of activating structural changes which affect the distribution and the balance of powers within a state. In other terms, the political essence of the problem should not be held back or missed in developing and implementing all kind of CVE measures, not least those online.

Finally, given the fact that no clear evidence has been reached so far, further methodologically reliable studies on the Internet's role in the production of the Jihadist menace (in terms of both real and perceived threat) are urgently needed. A theoretical knowledge which could be empirically funded is essential for defeating an opponent which has demonstrated to know and to use in a very effective and sophisticated manner all the techniques and the tools of a cognitive war.

THE AUTHOR

Noemi M. Rocca is a PhD Candidate in International Relations – International Politics and Conflict Resolution at the School of Economics and the Center for Social Studies of the Coimbra University in Portugal. She holds a Master of Arts in International Business and Finance from Reading University, U.K. and a Master of Arts in Business and Economics from the University of Bergamo, Italy. Her research interests focus on the use of “soft power” tools – in particular communication's strategies – in foreign policy. She has published in Cambridge Journal of Eurasian Studies and Journal of Participatory Science. She has been Assistant Professor and later Contract Professor of International Economics at the Bergamo University from 1990 to 2000 and Contract Professor of Monetary Economics at the University “E. Mondlane” in Maputo, Mozambique in 2001. She has worked for the private sector as business consultant from 1991 to 1995.

L'auteur a été soutenue par l'IFEAC de Bichkek pour présenter cette intervention à la table ronde « La radicalisation en Asie Centrale : état des lieux » organisé par l'IFEAC le 21 mars 2017 à Bichkek.

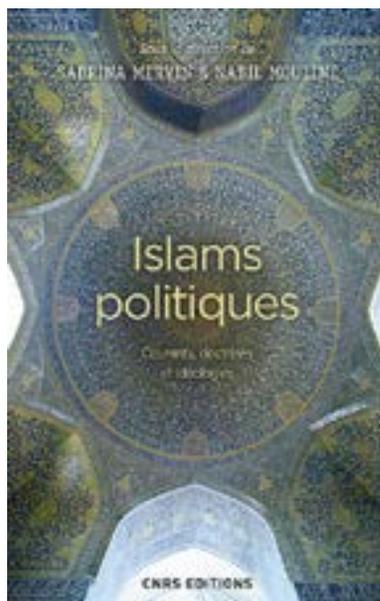
IFEAC

Noemi Maria Rocca
*Internet security facing Jihadist
propaganda in Europe : the
last challenge for society*

CAHIERS DES IFRE #4, DÉCEMBRE 2017, 75-81.

<http://www.ifre.fr/c/68745>

SOURCES



ISLAMIS POLITIQUES. COURANTS, DOCTRINES ET IDÉOLOGIES

Depuis les attentats, journalistes, politiques et experts, reconnus ou auto-proclamés, saturent les médias avec la question de « l'islam », parfois envisagé comme un facteur explicatif unique et tranché des conflits contemporains, parfois éludé des analyses. Un terrain des idées dangereux où s'opposent les partisans du « tout-à-voir » et du « rien-à-voir ».

Partant de l'histoire, cet ouvrage déconstruit les idées reçues et analyse de manière synthétique les doctrines et les enjeux contemporains des principaux courants de l'islam, par le prisme du « théologico-politique ». Tenant compte des derniers acquis de la recherche, des encadrés présentent leurs textes fondateurs et les événements ou personnages qui sont essentiels à la compréhension de leurs idéologies.

Sabrina Mervin et Nabil Mouline (dirs), Paris, CNRS Editions, 2017.



AFRIQUE CONTEMPORAINE

Créée en 1962, *Afrique contemporaine* est une revue pluridisciplinaire trimestrielle traitant des dynamiques contemporaines africaines traitées à travers des articles de fond originaux issus d'un fort ancrage de terrain. Elle se positionne comme une plateforme d'échanges et de débats et s'adresse aux acteurs et observateurs des dynamiques contemporaines africaines : chercheurs, gouvernements, société civile, médias, organisations internationales.

Chaque numéro de la revue s'organise autour d'un dossier thématique, de rubriques indépendantes (« Actualités africaines », « Interview », « Controverses », « Choses vues », « Histoire ») et de notes de lecture. La programmation des dossiers thématiques est établie par son comité de rédaction. Les articles publiés font l'objet d'une évaluation anonyme par deux pairs.

Depuis 2003, *Afrique contemporaine* est éditée par l'Agence française de développement (AFD) et publiée par la maison d'édition De Boeck et sur la plateforme Cairn (www.cairn.info).

A stylized world map in light blue, centered behind the large white letters of the acronym. The map shows the continents and major landmasses.

IFRE

INSTITUTS FRANÇAIS DE RECHERCHE À L'ÉTRANGER (UMIFRE)

IFRE

UMIFRE

RADICALI- SATIONS



Des UMIFRE
au chevet d'un
débat de société

Les prétentions
hégémoniques
du wahhabisme

Les femmes
égyptiennes
dans la prédication
salafiste



Les mots de
Boko Haram.
Décryptages
de discours de
Mohammed Yusuf
et Abubakar Shekau

La poursuite de
la réislamisation
en Asie Centrale :
entre un islam
national modéré
et le choix radical
globalisé



Radicalisation(s)
liée(s) à l'islam.
Les cas du
Mouvement Mondial
Mourabitouns et
des Chiapas



Internet security
facing Jihadist
propaganda in
Europe : the last
challenge for society

