

Éditeur : Presses de l'Université Internationale de Rabat

Technopolis Rabat-Shore, Rocade Rabat-Salé
+212 (0)5 30 10 10 45 15 • uir.presses@uic.ac.ma
afriquesenmouvement@uir.ac.ma • www.uir.a.ma

Comité éditorial*Direction de la publication*

Farid EL ASRI, enseignant-chercheur à l'UIR

Rédaction en chef

Mehdi ALIOUA, enseignant-chercheur à l'UIR
Sophie BAVA, chercheur à l'IRD-LPED-MOVIDA et chercheur associée à l'UIR

Comité de rédaction

Yusra ABOURABI, enseignant-chercheur à l'UIR
Zoubir CHATTOU, enseignant-chercheur à l'ENAM
Meriem EL HAITHAMI, enseignant-chercheur à l'UIR
Jean-Noël FERRIE, enseignant-chercheur à l'UIR
Sara MEJDOUBI, enseignant-chercheur à l'UIR

Comité de pilotage

Abdelaziz BENJOUAD, vice-président, recherche et développement, UIR
Renaud FICHEZ, directeur de Recherche IRD, représentant de l'IRD au Maroc - UMR Institut méditerranéen d'océanologie (MIO)

Publisher: Presses de l'Université Internationale de Rabat**Editorial Committee***Direction of publication*

Farid EL ASRI, Professor-Researcher at UIR

Chief Editor

Mehdi ALIOUA, Professor-Researcher at UIR
Sophie BAVA, Researcher at IRD-LPED-MOVIDA and Associate Researcher at UIR

Drafting Committee

Yusra ABOURABI, Professor-Researcher at UIR
Zoubir CHATTOU, Professor-Researcher at ENAM
Meriem EL HAITHAMI, Professor-Researcher at UIR
Jean-Noël FERRIE, Professor-Researcher at UIR
Sara MEJDOUBI, Professor-Researcher at UIR

Steering Committee

Abdelaziz BENJOUAD, Vice President for Research and Development, UIR
Renaud FICHEZ, Director of Research at IRD

Pré-presse : *Babel com*, Rabat

Impression : *El Maârif Al Jadida*, Rabat

Dépôt Légal : 2018MO4295 • ISBN : 978-9920-9638-1-7



Abdelaziz Benjouad

*Vice-président à la Recherche et Développement,
Université Internationale de Rabat (UIR)*

Avec ce deuxième numéro, l'Université Internationale de Rabat (UIR) pérennise déjà une ligne éditoriale pour sa revue éditée dans le cadre de ses « Presses de l'UIR », *Afrique(s) en mouvement*, au travers d'une approche plurielle, riche et au fait des réalités saisies dans leur mouvement.

Ce nouveau numéro confirme l'engagement de l'UIR d'apporter sa pierre à l'édifice d'une recherche de rang mondial à partir de notre continent africain. L'université se veut ainsi un lieu de production des savoirs et d'innovation, mais aussi un espace de rencontres et d'échanges à la fois pour toute compétence qui s'intéresse à l'Afrique et pour tous les Africains portés par les devenirs du monde.

Afrique(s) en mouvement constitue à cet effet l'une des plateformes pour, d'une part, diffuser et promouvoir les travaux de recherche conduits par les universitaires et intellectuels et, d'autre part, mieux appréhender les enjeux auxquels l'Afrique fait face dans un monde en constante transformation et où les clés historique, socio-anthropologique, politologique ou prospectiviste sont autant de coups de sonde disciplinaires permettant de saisir les questions se rapportant à l'Afrique dans la spatialité et la temporalité.

A l'image de ces deux premiers numéros, *Afrique(s) en mouvement* servira de véhicule aux travaux et aux recherches sur l'Afrique et permettra ainsi aux personnes intéressées par les dynamiques de transition de l'Afrique de prendre part aux débats sur les questions sociologiques, économiques, politiques, scientifiques et technologiques à travers des approches nouvelles qui consistent à parler au monde africain et à parler du monde à partir de l'Afrique.

Les sujets traités dans ce numéro « Confluences aux extrêmes » constituent l'illustration parfaite des questions qui préoccupent notre continent. Les formes d'extrémisme religieux que connaissent les différents pays africains appellent à ce que chaque pays s'organise en fonction de ses spécificités pour mieux lutter contre l'extrémisme religieux qui se nourrit notamment des maux de nos sociétés. Le partage d'expériences, fondé sur la rigueur de la démarche scientifique, est fondamental pour élaborer une réponse globale et durable découlant des réalités des terrains. Ce numéro de la revue *Afrique(s) en mouvement* apporte à la communauté scientifique et aux pouvoirs publics des éclairages inédits sur la question de l'extrémisme religieux à travers le prisme du genre. Le regard croisé et l'approche originale des auteurs de ce numéro documentent notamment la place des femmes dans les faits religieux et invitent les décideurs et les acteurs de la société civile à repenser le rôle des femmes dans la lutte contre les extrémismes religieux.

A l'occasion de ce deuxième numéro, souhaitons à notre jeune revue davantage de succès, et nos remerciements et encouragements vont également à tous les contributeurs de grande qualité qui ont accepté d'engager leurs regards et expertises au bénéfice de notre continent.



Sophie Bava

Socio-anthropologue à l'IRD-AMU-LPED, Membre du comité de direction du LMI-MOVIDA, en accueil à l'Université Internationale de Rabat

Nous tenons à féliciter le coordinateur et les auteurs de ce deuxième numéro de la revue *Afrique(s) en mouvement*, revue encore toute jeune mais qui tente de relever le défi de penser en même temps l'Afrique dans le monde et le monde en Afrique à travers les problématiques sociologiques qui traversent nos sociétés.

Dans ce numéro, « Confluences aux extrêmes », coordonné par Farid El Asri, la question de l'extrémisme religieux est abordée sous différents angles scientifiques et espaces géographiques mais dans une contemporanéité mouvante et rapide, comme il l'annonce lui-même. Nous reviendrons sur les formes de radicalisation individuelle en Afrique de l'Ouest, en Afrique méditerranéenne et en Europe, bien sûr, mais aussi sur les organisations collectives qui conditionnent et accompagnent ces parcours.

A partir des femmes tout particulièrement et de leur rapport à ces formes de radicalité, le panorama que les auteurs proposent est celui d'un monde où les repères changent et peuvent faire basculer de nombreuses certitudes, notamment celle que les femmes sont extérieures aux productions de la violence ou plutôt qu'elles y opposeraient leur lutte. Ainsi creuser ces figures donne à ce numéro un ton particulier qui dépasse les idées reçues circulant sur les extrémismes religieux, et c'est bien le rôle de la recherche. Passer par le genre dans les études sur la radicalisation religieuse ne nous fait pas seulement voir des régularités ou des spécificités mais nous montre aussi un monde où l'on commence à reconnaître la place des femmes comme actrices à part entière des processus religieux.

Outre le dossier, vous trouverez dans ce numéro plusieurs rubriques permettant de vous outiller théoriquement sur la question, de réfléchir avec les acteurs de la société civile à cette problématique, de penser aussi les différents médiums possibles pour en parler et, enfin, de pousser la lecture plus loin avec les ouvrages lus pour vous.



Farid El Asri

*Anthropologue, Professeur-associé à l'Université Internationale de Rabat
Titulaire de la chaire: « Cultures, sociétés et faits religieux »
Directeur de la revue Afrique(s) en mouvement*

Notre contemporanéité nous confronte à de denses et inéluctables mobilités vers les extrêmes. Ce dérèglement des réalités géopolitiques, sociales et religieuses est un fait structurant désormais et qui s'impose autant par sa vitesse de production que par l'amplitude de ses conséquences et transformations. Si la mobilité et la régénération des extrémismes violents indiquent une pleine entrée dans la logique du siècle, à l'inverse, notre rapport à la compréhension et à la gestion de ces extrémismes violents reste encore trop figé sur des perceptions du monde et du mouvement d'un autre temps. L'œuvre de Jules Verne, *Le Tour du monde en 80 jours* (Verne, 1873) nous aide à saisir comment la technicité induit des changements radicaux de perception du temps et des rapports à l'espace global. Le roman narre une fin de XIX^e siècle capable de réaliser l'exploit d'une traversée planétaire en un temps jusqu'alors inégalé. La révolution ferroviaire et maritime est ainsi exaltée par des possibilités de mobilité inédites dans l'histoire de l'humanité. Au XXI^e siècle, nous sommes capables de réduire de vingt fois au moins la performance de Phileas Fogg et de son bien nommé acolyte Passepartout et sans que ceci ne soit par ailleurs plus considéré comme un exploit. Les moyens de transport à disposition et ceux de la médiatisation rendent tout cela assez commode et réduisent au passage notre perception du réel. Nous sommes donc là dans l'ère de la vitesse, de l'immédiateté, de l'accélération continue, et nous percevons la taille d'une planète qui se réduit de six fois par rapport à la vision de nos aïeux du XIX^e siècle (Rosa, 2010 et 2018 ; Bauman, 2006).

La violence s'accélère et se globalise aussi désormais. Elle se liquéfie en flux idéologique, s'évapore en réseau, pour se solidifier à nouveau dans le momentané, avant de muter encore sous des formes performatives toujours aussi complexes que paradoxales. Les conflits armés, qui sous-entendaient classiquement l'affrontement militaire des forces de deux États sur un champ de bataille, imposant de part et d'autre un « paradigme de destruction », ne sont plus (Aron, 1962). Le contexte a muté et exige de revoir des voies nouvelles de fabrication de pacification et de sortie de la violence. La nature évolutive des conflits impose des visages qui se traduisent, pour le cas de l'extrémisme violent dans les pays musulmans, par des affrontements organisés avec des groupes en armes plutôt qu'entre États : AQMI, GIA, Al-Qaïda, Daesh, Taliban, Chabab, Boko Haram... (Boulanger, 2015). Le déploiement de seigneurs de guerre, qui s'opposent aux États et aux encadrements de conflit par des règles et traités internationaux, impose de nouveaux rapports militaires et diplomatiques. Nous sommes ainsi plongés dans une sorte de déliquescence des conventions classiques avec une rupture des distances, une quête de gains et d'expansions territoriales, une guerre faite donc d'hybridations d'un nouvel ordre et avec le déploiement d'un climat de stress violent (crainte du loup solitaire, basculement rapide dans l'extrémisme violent, factions et groupes qui se font, se défont, s'allient ou se démarquent dans le Sahara, en Irak ou dans le Sinaï). C'est donc là une version d'un ennemi fluide auquel nous avons affaire, communiquant par le cryptage, se déplaçant constamment et se régénérant tel un phénix. Le sens technologique, qui permet l'accélération et la

dématérialisation des réalités, à l'instar de la dextérité informatique de l'extrémisme violent, a surpris le monde et s'ajoute à la réduction de la distance qui fait muter nos perceptions de l'instantané. Un jeune homme né et scolarisé en Allemagne, une jeune fille de Ceuta qui n'a connu que son quartier ou une mère d'un nouveau-né tchétchène peuvent tout à fait se retrouver dans le même contexte syrien ou irakien et avec un naturel de mobilité qui nous désarçonne encore. Mais ce qui étonne dans cette situation, c'est bien notre étonnement, car la réalité d'hyper-modernité s'inscrit dans l'inéluctable mouvement. Aussi, la crise majeure des approches de la compréhension scientifique du phénomène et de la pratique de la prévention de la violence repose notamment sur l'arythmie des lectures des faits. La façon dont nous gérons la fin géographique de Daesh, le traitement des personnes dans les camps syriens et irakiens, la question des migrations et des opérations de rejet drastique des cas de figure à traiter par les pays d'origine posent question en ce sens. Le mode opératoire de la gestion de cette crise déterminera les rapports ultérieurs avec les forces observatrices tapies dans l'ombre. La teneur du discours de Donald Trump au moment de l'annonce de la mort du Calife autoproclamé est emblématique.

La notion de violence est depuis longtemps une thématique de recherche saillante dans le champ des sciences humaines et sociales, et le présent numéro apporte une contribution en privilégiant l'angle porté sur le genre et sur une mise en exergue de facettes du contexte maghrébin et de l'Afrique de l'Ouest. La rubrique d'ouverture du numéro : « Les mains dans le cambouis », qui concerne les réalités d'entrées et de sorties conflictuelles et notamment les cas de l'extrémisme violent, s'intéresse à quelques définitions de la notion et à ce qu'elle recouvre avec les applications aux terrains d'analyse. Le dossier du numéro, « Confluences aux extrêmes », résulte, lui, d'un croisement d'apports d'experts invités ou associés aux activités de la chaire « Cultures, sociétés et faits religieux » de l'UIR, qui a axé une partie de son programme de recherche sur l'extrémisme violent, notamment à travers le prisme du religieux et du genre : un colloque co-organisé avec la Rabita Mohammedia des Oulémas et ONU-Femmes Maghreb sur la « Radicalité religieuse au féminin » (décembre 2016), un colloque international co-organisé avec Search for Common Ground sur le rôle des acteurs locaux dans les processus de stabilisation sociale et de prévention contre l'extrémisme violent (septembre 2018) et une conférence internationale co-organisée avec la Fondation Maison des Sciences de l'Homme sur la prévention de la violence extrême (avril 2019) comptent parmi les activités de la chaire au sein d'un programme de recherche dédié (E.V. 2017-2020). C'est en ce sens que le dossier consacré à l'extrémisme violent privilégiera une approche genre pour une bonne partie des contributions. L'article introductif du dossier pose, d'une part, des grilles compréhensives du phénomène de l'extrémisme violent et, d'autre part, la pertinence d'une approche genre (El Asri). Deux apports se sont intéressés à la question de l'extrémisme violent à partir du cas de femmes en contexte européen francophone : en France (Bouzar) et en Belgique (David). Le contexte du Maghreb a été exploré à partir de l'étude de Tunisiennes en contexte post-printemps arabes (El Guedri) et à partir du salafisme au féminin en Égypte (Bouras). L'article proposé par l'islamologue Seydi Diamil Niane s'est penché sur le processus de contestation de la dynamique soufie au Sénégal mis en œuvre par des courants de l'islam salafiste (Niane). Enfin, un apport consacré à la déconstruction des mécanismes motivationnels de la violence de groupes armés a permis d'apporter un éclairage sur le contexte mouvant du Sahel (Mesa). Dans la rubrique « Entretien » consacrée à la chercheuse Laila Fathi, nous avons voulu mettre en exergue toute la dynamique de la société civile portée sur les questions de la prévention. La rubrique « Retours de terrain » nous présente deux expériences de terrain : un compte-rendu d'activités sur un colloque dédié à la question de l'extrémisme violent au féminin et à la notion de *peacebuilding* du leadership féminin (Mesgguid) et le récit de l'accompagnement d'actrices religieuses issues de la prédication, du milieu des théologiennes et de la dynamique soufie (El Haithami). Nous retrouvons en fin de numéro la rubrique « Coupé-découpé » qui met en lumière une série de bandes dessinées consacrées en tant que contre-discours et comme produit culturel de prévention de l'extrémisme violent (Daoudi Idrissi). La présentation de deux ouvrages sur la question du radicalisme aux Pays-Bas et en Belgique (Kolly) et sur le contexte malien (Niane) clôture ce numéro de la revue.

Pour cadrer l'intérêt porté sur la question du genre au sein de ce numéro, nous sommes partis du postulat que, factuellement, les femmes restent encore trop souvent cantonnées dans l'anecdotique, dans l'exception confirmant la règle ou tout simplement recluses dans l'angle mort des analyses scientifiques, ceci malgré des couvertures médiatiques illustrant des trajectoires féminines spécifiques (combattantes kurdes, « épouses de Daesh », jeune militante soudanaise haranguant les foules, le sort des femmes dans les camps ou celui des *returnees*, voire des faiseuses de reconstruction post-conflit, de sécurisation ou de paix...) et des rapports ou programmes de recherche privilégiant l'approche genre. L'objectif n'étant pas le souci de rétablir à tout prix

une représentativité féminine dans la problématique étudiée en déformant l'objet, mais bien de tendre vers une objectivité scientifique qui résiste aux occultations culturalistes et misogynes (1). La femme ne serait alors vue que comme l'exclusive victime de la violence, à la marge de l'action violente ou de la diplomatie de la non-violence réservées aux hommes : « Comme dans beaucoup d'autres régions du monde, les femmes étaient supposées ne prendre part qu'à des mouvements pacifiques, où elles reproduisaient leurs rôles de mère ou de sœur. Cette vision iréniste des femmes, conforme aux stéréotypes de genre, est souvent instrumentalisée par les acteurs des conflits qui cherchent ainsi à se concilier l'opinion publique internationale (2). » Il est donc impératif d'éviter les écueils explicatifs réduisant les problématiques à un seul cadre analytique (approches culturalistes aux biais socio-religieux, postures postcoloniales aux lectures de l'oppression de la femme...) ou à une schématisation bicéphale des phénomènes homme/femme, victime/bourreau, violence/non-violence, etc. Notons, pour tordre un cliché, que : « (...) jusqu'à 40 % des combattants du LTTE (3) au Sri Lanka étaient des femmes. Les femmes participent aux conflits violents en Palestine, en Tchétchénie, en Amérique latine et ont été impliquées dans des violences de conflits armés en Afrique, y compris des violences sexuelles contre d'autres femmes. L'invisibilité de cette réalité des femmes violentes peut être expliquée par les normes très masculines du militarisme, mais aussi par une réticence de la part des féministes à parler de ces violences (4). »

Nous partons du principe qu'il y a là une notion de « continuum de la violence », qui s'ajoute à l'intersectionnalité et qui se doit d'être ici objectivée et mobilisée en vue de saisir la récurrence des violences structurelles faites aux femmes à divers niveaux (Alcock et Köhler 1979 ; Galtung, 1969 ; Lagrula-Fabre, 2005 ; Parsons, 2007 ; Parazelli, 2008 ; Palomares et Testenoire, 2010). Par la notion de « continuum de la violence », nous pouvons également voir, outre le prolongement de la diversité des natures et des formes d'inégalité, la profonde durabilité de ces inégalités. Daesh n'a donc pas inventé la roue mais a simplement accentué et rendu plus spectaculaires les expressions des inégalités et des violences faites aux femmes. La lecture des mécanismes structurels assurant les pérennités de violences faites aux femmes et les profondeurs sociales des inégalités permet d'éviter les écarts culturalistes et les essentialismes attribuant les inégalités faites aux femmes à certaines communautés religieuses ou circonscrivant celles-ci à certaines zones géographiques du monde. L'approche genre privilégiée au sein de ce dossier et numéro permet de combler un vide analytique sur une question encore à éclairer et permet de prendre un biais qui, par l'angle particulier du genre, aide à comprendre les rouages d'un mécanisme d'ensemble.

Bibliographie

- Alcock N., Köhler G. (1979), « Structural violence at the world level: Diachronic findings », *Journal of Peace Research*, vol. 16 (3), n° 2, p. 55-262.
- Aron R. (1962), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'esprit.
- Bauman Z. (2006), *La Vie liquide*, Rodez, éd. du Rouergue.
- Boulanger P. (2015), *Géographie militaire et géostratégie : enjeux et crise du monde contemporain*, Paris, Armand Colin.
- Galtung J. (1969), « Violence, peace and peace research », *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3, p. 167-191.
- Lagrula-Fabre M. (2005), *La Violence institutionnelle : une violence commise sur des personnes vulnérables par des personnes ayant autorité*, Paris, L'Harmattan.
- Palomares É., Testenoire A. (2010), « Indissociables et irréductibles : les rapports sociaux de genre, ethniques et de classe », *L'Homme et la société*, 2, p. 176-177.
- Parazelli M. (2008), « Violences structurelles », *Nouvelles pratiques sociales*, n° 20 (2), p. 3-8.
- Parsons Kenneth A. (2007), « Structural violence and power », *Peace Review: A Journal of Social Justice*, n° 9 (2), p. 173-181.
- Rosa H. (2010), *Accélération, une critique sociale du temps*, Paris, La découverte.
- Rosa H. (2018), *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La découverte.
- Verne J. (1873), *Le Tour du monde en 80 jours*, Paris, éd. Pierre-Jules Hetzel.

(1) Notons par ailleurs le fait que la plupart des actes de violence (violence contre les femmes, violences masculines extrêmes et guerrières) sont perpétrés sur le plan quantitatif par des hommes. Par exemple, selon les chiffres de 2018 du ministère de l'Intérieur français, on dénombre en France 149 personnes tuées par leur partenaire, dont 81 % sont des femmes et dont 79 % des auteurs sont des hommes (« Les chiffres détaillés des morts violentes au sein du couple en 2018 », LCI, 10 juillet 2017).

(2) S. Dayan-Herzbrun, « Femmes du Liban et de la Palestine dans la lutte armée », dans C. Cardi (éd.), *Penser la violence des femmes*, chap. 5, La Découverte, 2012, p. 120-137. Cf. <https://www.cairn.info/penser-la-violence-des-femmes--9782707172969-page-120.htm>

(3) Liberation Tigers of Tamil Eelam (les Tigres Tamoul).

(4) J. Freedman, « La violence des femmes pendant les conflits armés et la (non)-réaction des organisations internationales », dans C. Cardi (éd.), *Penser la violence des femmes*, chap. 18, La Découverte, 2012, p. 330-340. Cf. <https://www.cairn.info/penser-la-violence-des-femmes--9782707172969-page-330.htm>

Confluence des mots autour de l'extrême



Yusra Hamdaoui

Doctorante en droit public et en sciences politiques à la Faculté de droit de Settat, spécialisée sur la question du Sahel

Depuis le lancement de la guerre contre la terreur, la quête d'une paix mondiale est de plus en plus évasive. L'essaimage de la terreur et des extrêmes n'est pas seulement la conséquence de l'émergence de mouvements violents qui menacent le « nouvel ordre mondial » mais aussi le résultat de politiques internationales qui prônent le « tout-sécuritaire » dans la lutte contre ces extrémismes. La rhétorique de cette lutte s'articule essentiellement sur la militarisation. La dimension humaine, quant à elle, est battue en brèche. Ce climat hyper-sécuritaire n'a pas jugulé le foisonnement des menaces à l'échelle mondiale et africaine en particulier. Malgré deux décennies de lutte contre la terreur, nous plongeons toujours dans un environnement d'insécurité et de risque, favorisant ainsi l'apparition de nouveaux extrêmes et de nouveaux *modus operandi*.

Dans ce numéro de la revue *Afrique(s) en mouvement* qui tourne autour des « confluences aux extrêmes », nous avons retenu quatre « concepts-clés » : la « guerre contre la terreur », la radicalisation, l'extrémisme violent et la prévention de l'extrémisme violent (PVE) / *Counter violent extremism* (CVE). Mis ensemble, ils contribuent à définir les contours d'une problématique qui demeure intrigante : celle de l'extrémisme violent. Le prisme disciplinaire privilégié portera sur les relations internationales et la science politique en favorisant l'approche critique des études sur la sécurité.

La « guerre contre la terreur »

La guerre contre la terreur ou la « guerre contre le terrorisme » est l'expression donnée par le gouvernement néo-conservateur du président Georges W. Bush en réponse aux attentats du 11 septembre 2001 perpétrés par Al Qaeda. La déclaration de cette guerre constitue l'objectif le plus ambitieux dans la politique étrangère américaine après la Guerre froide (Boyle, 2008). L'étude de ce phénomène a occupé une place importante dans les études stratégiques, les études sur la sécurité et le droit international depuis 2001. L'emploi du mot « guerre » dans cette expression relève de la métaphore pour signifier la mobilisation et le refus de toute complaisance ou de tout compromis par les États-Unis (Andréanti, 2003). Mais la guerre n'est pas « une politique normale » et requiert parfois des « mesures extraordinaires ». Dans la guerre contre le terrorisme, le terrorisme a été déclaré « menace existentielle ». D'un point de vue constructiviste, la question posée est de savoir comment, compte tenu de l'existence de nombreuses menaces possibles, certaines sont érigées au-dessus des autres pour devenir le centre des agendas de sécurité (Weldes, 1999). L'école de Copenhague (Weaver, 1995 ; Buzan *et al.*, 1998) a théorisé le processus de sécuritisation à travers lequel la désignation d'une menace en tant que menace à

la sécurité la place au-dessus de toutes les autres. Après l'invasion de l'Irak en 2003, la guerre contre la terreur devient le synonyme d'incarcérations dans le camp de Guantanamo et d'exactions militaires commises pendant cette période.

L'administration Obama a émis des directives plus claires quant à l'usage de la force, mais la lutte anti-terroriste s'est propagée à d'autres espaces en utilisant une technologie de pointe comme le drone (Malley et Finer, 2018). En ce qui concerne l'administration Trump, les opérations anti-terroristes se sont intensifiées dans le monde entier, tout en utilisant une rhétorique alarmiste sur la menace terroriste (*ibid.*). Dans ce contexte, un nouveau lexique de la violence politique a été créé pour décrire les nouvelles formes de la violence et de la guerre intra-étatique ou non étatique : « nouvelle guerre », « guerre préventive », « guerre contre le terrorisme », « guerre perpétuelle » (Humphrey, 2009).

La radicalisation

De nos jours, l'ubiquité de l'utilisation du mot « radicalisation » est de plus en plus persistante. Celui-ci revêt un caractère transversal qui renvoie à la complexité du concept. La popularité de la notion de radicalisation est relativement récente. Avant 2001, le terme était cité occasionnellement dans les recherches académiques et rarement dans la presse (Sedgwick, 2010). La recrudescence de l'utilisation de ce mot a eu lieu entre 2005 et 2015 après les attentats en Europe. Depuis 2005, l'institutionnalisation de la notion s'opère avec la mise en place de « programmes de lutte contre la radicalisation » par les pays européens (*ibid.*).

Selon le nouveau *Petit Robert* de la langue française, l'un des sens du terme « radical » est « ce qui tient à l'essence, au principe (d'une chose, d'un être) ». En ce sens, le mot peut être utilisé comme synonyme de « fondamental ». Mais selon l'*Oxford English Dictionary*, l'un des sens du terme « radical » est « ce qui représente ou supporte une section extrême d'un parti ». En ce sens, le mot peut être utilisé comme synonyme de « extrémiste ». Dans la langue française, le dictionnaire ne renvoie en aucun cas au mot « extrémiste » pour expliquer le mot « radical ». La polysémie de la notion de radicalisation prête à confusion. L'intérêt recrudescit pour ce concept est indéniablement lié au paradigme sécuritaire et aux études sur le terrorisme. L'origine de

l'utilisation de ce mot en relation avec le terrorisme est liée au climat politique post-11 septembre 2001 (Neumann, 2008). Aujourd'hui, le terme radicalisation est omniprésent dans les agendas politiques européens et particulièrement dans le contexte des politiques d'intégration (Sedgwick, 2010). L'étude de la radicalisation n'est pas tributaire des études sur la sécurité et des études sur le terrorisme. D'un point de vue religieux, la psychologie religieuse permet de comprendre le processus de la radicalisation religieuse (Ferguson and Binks, 2015). La radicalisation religieuse se produit dans un champ de « forces dynamiques » composé de personnes, d'événements, d'idéologies, d'institutions, d'attentes et d'expériences (Paloutzian, Richardson, Rambo, 1999). L'étude de la radicalisation islamiste est dominante depuis les attentats de Madrid en 2004. Farhad Khosrokhavar aborde les différents visages de cette radicalisation islamiste et sa naissance liés aux humiliations coloniales, aux échecs des nationalismes arabes et à l'internationalisation de la *doxa* djihadiste (Khosrokhavar, 2014).

L'extrémisme violent

Moins d'un mois avant les attaques de Londres en juillet 2005, des officiels américains et les directeurs du renseignement se sont réunis à Tampa en Floride pour discuter de la nouvelle approche anti-terroriste (Fox, 2005). La guerre contre le terrorisme est remplacée par une nouvelle notion : la lutte contre l'extrémisme violent (1). Les recherches académiques sur le thème de l'extrémisme violent ne sont pas abondantes. Toutefois, certaines théories ont émergé dans la littérature des sciences sociales en fournissant un ensemble d'hypothèses pour expliquer l'extrémisme violent. Les théoriciens du choix rationnel expliquent que les bénéfices de la participation à l'extrémisme violent sont pondérés par les coûts associés à cette participation. Si les bénéfices sont supérieurs aux coûts, l'individu décide d'y participer (Eager, 2008). La théorie structuraliste stipule que « les groupes politiques violents choisissent la violence politique comme méthode stratégique » et que « le groupe possède des préférences ou des valeurs collectives et choisit l'extrémisme violent comme ligne de conduite parmi un éventail d'alternatives perçues » (*ibid.*). En revanche,

(1) En anglais, *the Struggle Against Violent Extremism* (SAVE).

la lecture dominante pour la compréhension de l'extrémisme violent dans la littérature contemporaine se fait dans le cadre des réseaux islamistes transnationaux dans le contexte post-11 septembre 2001 (Nasser-Eddine, Garnham, Agostino and Caluya, 2011). Certains chercheurs expliquent que la compréhension de l'extrémisme violent et de la prévention de l'extrémisme violent (PVE) est mutuellement constitutive. Cela suggère que la manière dont l'extrémisme violent est conceptualisé facilite la mise en place de PVE adaptées (Coaffe, 2006; Goldsmith, 2008).

Prévention de l'extrémisme violent / *Counter violent extremism* (PVE/ CVE)

La notion de « prévention de l'extrémisme violent » ou *Counter violent extremism* (PVE/CVE) a fait florès chez les décideurs politiques à l'échelle mondiale pour devenir ensuite un élément crucial de la lutte anti-terroriste. Ce thème a été introduit initialement par les décideurs politiques à l'occasion du sommet de la Maison-Blanche, en février 2015 (2). De la même manière, le Conseil de sécurité des Nations Unies a annoncé un « plan d'action des Nations Unies pour la prévention de l'extrémisme violent » en 2016, pour souligner la nécessité d'une approche globale de la lutte contre la propagation du terrorisme et de l'extrémisme violent. Ces approches de *soft power* misent sur la prévention avant la production de la violence (Frazer, Nünlist, 2015). Des efforts récents ont réuni les deux expressions « prévention de l'extrémisme violent » et « lutte contre l'extrémisme violent » sous la bannière de « prévention et lutte contre l'extrémisme violent » (P/CVE) (3). La littérature existante sur les P/CVE se positionne essentiellement dans le cadre des approches sécuritaires. La focalisation sur la sécurité a donné lieu à l'émergence d'une critique liée essentiellement à la stigmatisation de la communauté musulmane à travers les divers programmes de lutte, ce qui en fait à la fois une « source de risque » et un « groupe

vulnérable » menacé de radicalisation (Heath Kelly, 2013). D'autres disciplines ont traité des PVE comme la psychologie, l'éducation, la psychiatrie et la criminologie (Stephens *et al.*). Les thèmes essentiellement liés aux P/CVE sont la résilience, le dialogue et l'action (*ibid.*). Le concept de résilience est important dans le discours sur la prévention dans la mesure où il offre une vision de la prévention qui reconnaît le potentiel des individus et des communautés.

Bibliographie

- Andréani G. (2003), « Guerre contre le terrorisme: le piège des mots », *Annuaire français des relations internationales* (AFRI), vol. IV, p. 102-114.
- Boyle M. J. (2008), « The war on terror in American Grand Strategy », *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), vol. 84, No. 2, p. 191-209.
- Buzan B., Waeve O. and De Wilde J. (1998), *Security: A new Framework of Analysis*, Boulder, Co: Lynne Rienner.
- Eager P.W. (2008), « From Freedom Fighters to Terrorists: Women and Political Violence », Surrey: Ashgate.
- Ferguson N. and Binks E. (2015), « Understanding radicalization and engagement in terrorism through religious conversion motifs », *Journal of Strategic Security*, 8 (1-2) 16-26.
- Fox R. (2005), « GWOT is history. Now for Save: After the Global War on Terror comes the Struggle Against Violent Extremism », 8th August.
- Frazer O. and Nünlist C. (2015). « The Concept of Countering Violent Extremism », *CSS Analyses in Security Policy*, 183.
- Heath-Kelly C. (2013), « Counter terrorism and the counterfactual: Producing the "Radicalisation" Discourse and the UK Prevent Strategy ». *The British Journal of Politics and International Relations*, 15(3), 394-415.
- Humphrey M. (2009), « New wars and the therapeutic security paradigm », in *Rethinking insecurity, war and violence, beyond savage globalization?*, Edited by Barry K. Gills, University of Newcastle, UK.
- Nasser-Eddine M., Garnham B., Agostino K. and Caluya G. (2011), *Countering Violent Extremism*

(2) <https://www.state.gov/j/cve/>

(3) European Commission, « Operational Guidelines on the Preparation and Implementation of EU Financed Actions Specific to Countering Terrorism and Violent Extremism in Third Countries » (Luxembourg, 2017).

- (CVE) *Literature Review*, Australian Government, Department of Defense.
- Neumann P. (2008), Introduction to *Perspectives on Radicalization and Political Violence: papers from the first International Conference on Radicalization and Political Violence*, London, International Center for the Study of Radicalization and Political Violence.
- Paloutzian R., Richardson J.T. and Rambo L.R. (1999), « Religious Conversion and Personality Change », *Journal of Personality*, 1047-1079.
- Sedgwick M. (2010), « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, 22:4, 479-494.
- Waeber O. (1995), « Securitization and Desecuritization », in R.D. Lipschutz (ed.), *On Security*, New York, Columbia University Press.
- Weldes J. (1999), « Going Cultural: Star Trek, State Action and Popular Culture », *Millenium: Journal of International Studies*, 1999, vol. 28, No. 1, p.117-134.

Introduction

Extrémisme violent au féminin : un mélange des genres ?



Farid El Asri

*Anthropologue, Professeur-associé à l'Université Internationale de Rabat
Titulaire de la chaire : « Cultures, sociétés et faits religieux »
Directeur de la revue Afrique(s) en mouvement*

Le contemporain se caractérise par une concentration d'épisodes d'une extrême violence (Das *et al.*, 2001) et par l'hypermédiatisation exceptionnelle des sources potentielles de conflits, notamment depuis la « Guerre du Golfe » de 1991 (Mathien, 2001; Morelli, 2001). Tout ceci s'illustre dans des réalités où l'adversité déploie une propagande visuelle redoutablement efficace, à l'instar de l'organisation Daesh, et qui parvient à charrier jusqu'à nos façons d'informer. Nous assistons aussi, sur une variété d'échelles et dans une immédiateté inédite, à des bouleversements géopolitiques dont nous ne pouvons pas encore anticiper toute la portée dans l'urgence et dans le flux continu des faits. Le réel nous échappe par la potentialité qu'impose l'extrémisme violent à redéfinir des enjeux géopolitiques dans la « glocalisation » (Robertson, 1995). Aussi les urgences induites par l'agenda terroriste ont-elles considérablement perturbé les mécanismes d'anticipation et de productions d'outils, autant que ceux de nos cadres analytiques utilisés afin de comprendre le phénomène de production de la violence.

Ce qui traverse les conflits armés, toutes natures confondues (1), c'est bien l'exercice de la violence

(1) Des luttes pour l'extension des territoires, des conflits de masse dans l'ère industrielle aux guerres technologiques et

perpétuelle et qui impacte de façon directe les infrastructures (écoles, routes, hôpitaux, usines, services publics...) et les populations civiles. Les femmes et les enfants sont dès lors touchés au premier degré, que ce soit de façon frontale ou collatérale (2). Le caractère paradoxal de cette situation est que ces victimes indirectes sont censées être les premières protégées, à la lumière du droit international humanitaire. C'est là un dysfonctionnement structurel qui attend toujours d'être résolu. En effet, le principe d'un accès au droit et à la justice internationale est théoriquement en vigueur, mais les crimes de guerre, les agressions, les génocides, voire les crimes contre l'humanité, bénéficient encore trop souvent de l'impunité, malgré la présence d'instances comme la Cour pénale internationale (CPI) (3). La construction de solutions liées aux

conflits cybernétiques en passant par l'arme du logiciel et de l'information.

(2) Par le biais de déplacements forcés, de bombardements, de dominations de genre, d'incarcérations, de tortures, de mutilations, de kidnappings ou de disparitions, d'exécutions sommaires, de rapines, d'embrigadements d'enfants ou de violences sexuelles.

(3) Malgré toutes les critiques qui peuvent découler des applications différenciées de ces recours juridiques : les 10 cas sous examen préliminaire concernent à plus de 90 % des pays du Sud, et les 11 situations sous enquête et les 27 affaires touchent principalement des dossiers africains,

phénomènes de la violence et du processus de sortie de la violence ne pourra dès lors devenir optimale et crédible que si les leviers politiques, juridiques, diplomatiques et économiques penchent dans le même sens et traitent les problématiques de façon holistique et non dans le compartimentage hermétique de chaque problème.

Notons que la nature complexe du rôle des femmes au sein de la violence des conflits, que ce soit dans l'aide médicale, dans les usines d'armement, dans la prostitution, dans la collaboration ou la résistance et parfois au plus près des terrains de la violence militaire, voire dans les contournements de la violence ou dans la construction de sortie de crise, illustre une palette de domaines et de réflexes où prend place une dynamique sociale, économique, sanitaire ou idéologique qui questionne la question du genre au cœur. L'ampleur des deux guerres mondiales, qui marquent un tournant inédit dans l'histoire contemporaine des « guerres de masse » et notamment dans l'analyse polémologique de femmes impliquées dans des positions complexes au sein des guerres de grande envergure, nous permet de prendre appui sur de nombreuses études de cas en période de conflits ou sur les aspects de l'irénologie (4) (Galtung, 1996) (5).

Revenons un instant sur la prise en compte des contextes globaux de l'évolution du statut de la femme. Le cadre d'après-guerres de masse, de décolonisation et de globalisation va asseoir la question de l'égalité des sexes dans l'agenda planétaire et notamment au travers du canal onusien. Cela se traduit déjà par les étapes structurantes des conférences mondiales sur les femmes tenues entre 1975 et 1995. La rencontre initiale de Mexico indiquait déjà le faisceau des revendications et la dissonance

des priorités que nous pouvons synthétiser en trois tendances. Les femmes issues des pays de l'Est étaient plus portées sur les questions de la paix, tandis que les femmes du Sud marquaient, elles, une préoccupation sur les chantiers du développement. Les femmes occidentales donnaient plutôt la priorité à la question de l'égalité des sexes. De Mexico à Beijing les choses ont bien évolué, à l'instar des transformations accélérées de notre contemporanéité et des questions internationales propres aux droits des femmes. Ces rencontres permirent la transformation significative des perceptions sur les femmes, au travers des stratégies et des plans d'action pour la promotion des femmes. L'exercice étant déjà amorcé par la Charte des Nations Unies. Adoptée lors de la Conférence de San Francisco, le 26 juin 1945, elle marque, en effet, un tournant en matière d'égalité humaine : « Réaliser la coopération internationale [...] en encourageant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion » (art. 1). Sur les 51 États-membres, 21 n'accordaient pas encore, entre autres formes d'inégalité, les mêmes droits de vote aux femmes. La Charte est paradigmatique dans la substance, en ce sens qu'elle est pionnière des documents internationaux exprimant l'égalité des hommes et des femmes. Cette étape principielle va déterminer le cahier des charges portant les évidences du droit des femmes à l'international et construisant les démarches de codification juridique de ces droits ainsi que de la revendication de droits civils égalitaires. Un *mapping* portant sur le statut des femmes dans le monde et son évolution ne va cesser de se mettre à jour depuis.

Plus qu'une approche particulière et surrogatoire de la présence des femmes sur les réalités du terrain de la violence, voire de la non-violence, il est surtout question d'illustrer ici à quel point la place qu'occupent les femmes dans des processus antagonistes aussi bien de production de violence que de lutte contre les violences indique des postures à explorer davantage. Nous pourrions, d'une part, clarifier les logiques de basculement dans l'extrémisme violent des femmes notamment et, d'autre part, entendre comment renforcer la capacitation des actrices engagées dans la médiation, la consolidation et le renforcement des compétences, ainsi que sur l'*empowerment* féminin touchant à ces questions sociétales urgentes et fondamentales. Ceci contribuera à présenter les initiatives institutionnelles et

ainsi que les 15 personnes mises en cause et qui sont en fuite : <https://www.icc-cpi.int/>. Cf. Dezalay Sara. « L'Afrique contre la Cour pénale internationale ? Éléments de sociogénèse sur les possibles de la justice internationale », *Politique africaine*, vol. 146, n° 2, 2017, p. 165-182.

(4) Étude de la paix et des conflits.

(5) Les recherches se sont fortement penchées sur l'étude du phénomène « des femmes en temps de guerre », au travers d'une riche historiographie (Thébaud, 2016). Elles nous donnent à voir et à comprendre des mécanismes sociaux faits d'inégalités récurrentes, malgré la diversité des contextualités et des historicités (Kollontai, 1920 ; Koontz, 1989 ; Mangini, 1995 ; Mann, 2010 ; Riley, 1983 ; Rosenmaun, 2004), et où se développe une densité iconographique qui traduit autant les mises en scène de femmes que les répartitions explicites des rôles durant les conflits.

à repenser les outils, les programmes et les démarches d'intervention de la société civile sur les champs des violences extrêmes, où les femmes, sans tomber dans le binarisme cru, sont autant des victimes (6) que des productrices de violence. Les femmes représentent en moyenne entre 10 % et 15 % des membres d'un groupe terroriste (Matfess et Warner, 2017 ; Brown, 2011). Mais des stéréotypes de genre viennent régulièrement amoindrir les implications féminines dans le champ de l'extrémisme violent, alors qu'elles y jouent divers rôles : en tant que victimes, promotrices ou productrices de violences féminines, certes, mais aussi en tant qu'actrices et partisanes de programmes de contre-terrorisme (CT), de politiques visant à contrer les extrémismes violents (CVE) et d'initiatives de prévention de l'extrémisme violent (PVE), voire de transformation de l'extrémisme violent (TVE). Mais celles-ci sont surtout, à l'instar des rapports et observations sur les divers terrains conflictuels observés, des médiatrices de premier plan des sorties de conflit et de *peacebuilding*. De manière générale, des femmes permettent la fabrique de sorties de crise pratiques et la possibilité d'infléchir et d'orienter, avec une efficacité objective, les communautés locales, voire les sociétés, vers des voies de pacification, de réconciliation et de dépassement de climats d'hostilités déclarées.

L'expression de violences plurielles, de perturbations complexes, de souffrances multifformes, de douleurs aux conséquences profondes et aux morbidités qu'elles induisent est donc à analyser de façon plus systématique à travers le prisme du genre (Löwy et Rouch, 2003). Le genre fait référence à un processus social de production de différences et de hiérarchies entre hommes et femmes. C'est un processus historique, transversal et dynamique, articulé autour de sphères de pouvoir (classe, race et âge) et où la grille intersectionnelle permet de lever tout un pan sur la complexité du sujet (Bilge, 2015 ; Dorlin, 2009 ; Hill, 1991 ; Marcillat *et al.*, 2017 ; MacCall, 2005). Mais l'étude de l'extrémisme violent et de

la sortie de ces logiques par cet axe analytique du genre n'est ni simple ni neutre. La vocation à comprendre les dynamiques de la violence sous l'angle de l'approche genre tend à renier aux femmes toute propension à la violence. Ceci résulte d'une hyper-normativité de genre et de la reproduction du paradigme patriarcal déjà construit hors des temps de la conflictualité et de l'affrontement. Cette assignation des genres reflète la banalisation contemporaine des inégalités, de la violence, de la souffrance, de la misère, de la douleur et de la carence de solutions efficaces pour y faire face et qui questionnent au cœur les sciences humaines et sociales. Une fois les risques d'essentialisme et de déterminisme culturel clarifiés, nous constatons toutefois et de manière tout à fait empirique une domination masculine effective dans l'accès à la violence, voire une domination symbolique (Bourdieu, 1998). Au cours des dernières décennies, la recherche sur la violence et le genre a toutefois permis de préciser les définitions et d'identifier de nouveaux rapports aux notions de violence et de non-violence. Ces précisions s'ajoutent aux analyses statistiques permettant de capter des vues d'ensemble compréhensives sur le rôle des femmes dans les contextes d'expression de la violence et ouvrant sur des analyses intersectionnelles. Ce dernier point soulève des problématiques multiples et de nouvelles approches portant sur les engagements des femmes dans la production complexe de violences extrêmes.

Prenons la dimension spécifique des femmes rendues sur les lieux de l'extrémisme violent. Ces dernières, arrivées en zone de conflit syrien, plus spécifiquement auprès de Daesh, croisent souvent des potentialités de maternité avec un dessein théologico-politique de relève générationnelle pour l'effectif combattant. Cette particularité d'être femme de « là-bas » assure donc plus facilement des voies de survivance idéologique, par notamment la transmission aux « lionceaux du califat » (Hussein, 2017) ou par le statut honorifique « d'épouse de combattant(s) », voire de « veuve de martyr(s) ». À ces difficultés générales à cerner leur rôle précis dans la mouvance (au-delà de l'effort de guerre par la reproduction) se conjuguent de clairs entêtements idéologiques, au vu de certaines déclarations spectaculaires, avec des volontariats pour les opérations suicidaires (et leur liste de femmes en attente d'un feu vert et en souffrance quant aux fins de non-recevoir auprès du Calife exécuté depuis). Parfois, l'une ou

(6) Nous l'entendons ici comme « tout acte de violence fondé sur l'appartenance au sexe féminin, causant ou susceptible de causer aux femmes des préjudices ou des souffrances physiques ou psychologiques et comprenant la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou la vie privée ». Définition avancée par la Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDEF) des Nations Unies, adoptée le 18 décembre 1979.

l'autre voix émergent en exprimant un revirement « quiétiste », un regret plus prononcé, des erreurs de choix, de jeunesse ou de casting marital, voire même aussi des volontés de résilience. Avec cette posture fluctuante se dévoile une spécificité féminine évidente pour les recrues de Daesh. Mais cela passe encore par la mise à distance des accusations sur les prises d'armes directes. Alors que, d'un côté, les hommes peuvent être plus facilement traqués militairement et/ou poursuivis pénalement et de façon plus tranchée lors des retours dans les pays d'origine, de l'autre, les femmes charrient tous les cadres et bousculent les cases. Entre la case prison et la disparition de ces femmes dans la circulation, peut-on raisonnablement imaginer leur gestion à partir de jugements rendus (7) sur les zones d'arrestation, notamment par des sentences des pouvoirs syrien ou irakien pratiquant la peine de mort ou par les forces kurdes de Syrie quadrillant les camps au sein desquels on sépare des partisans de Daesh (8) ? Aussi, au-delà de la peine de mort, le terrain très volatil politiquement et les démarches répressives à l'encontre de Daesh ainsi que les dégâts structurels causés par les bombardements peuvent peser en lourde défaveur sur la resocialisation de ces femmes. Il n'y a qu'à voir à quel point le camp d'al-Hol est devenu une véritable bombe à retardement à ciel ouvert. Comment en effet les quelque 2 500 femmes (comptage de mars 2019), considérées comme partisans de Daesh et isolées des réfugiées irakiennes et syriennes, revivifient, dans la poussière et la puanteur des campements de fortune, leur ferveur désespérée au califat autoproclamé. A l'échelle internationale, c'est donc le dossier de quelque 4 000 rapatriements de femmes qui reste à traiter, ainsi que celui de 8 000 enfants. Mais à l'heure où internationalement on se questionne,

voire on se renvoie la balle sur la gestion des prisonnières dans le Kurdistan irakien ou par la praxis turque, les démarches de gestion sur les programmes d'accompagnement au retour et à des gestions locales adaptées se font encore par des adaptations sur le tard.

Dans une approche retraçant la linéarité des parcours, une série de questions s'impose et reste à élucider dans la nuance, à entrecroiser dans le raisonnement, voire à sérier méthodiquement, afin de comprendre pourquoi des femmes se mettent (volontairement ou pas) dans des issues à très haut risque. Pourquoi les femmes basculent dans les logiques de discours extrémistes violents ? Comment comprendre les départs nombreux, même dans leur disproportion paritaire ? Comment s'organisent les vies sur place ? Comment les femmes deviennent-elles et acceptent-elles d'être des cibles et des victimes directes ou indirectes de la violence (là où se mettent en péril leur santé, leur dignité, leur sécurité et leur autonomie) ? Comment les femmes se retrouvent-elles émettrices de violences actives (combattantes sur les fronts, femmes-à-la-ceinture-explosive, miliciennes, « mordeuses » au sein de troupes de surveillance des mœurs, épouses en CDD (9) de combattants souvent polygames ou esclavagistes, idéologues et prédicatrices de la violence, etc.) ? Comment comprendre la disparité des départs entre diverses régions du monde ? Existe-t-il des spécificités régionales en termes de causalité du départ des femmes ? Comment penser les retours, les prises en charge et les formes de resocialisation, voire de fabrique de résilience ? Que faire de celles qui souhaitent réintégrer les territoires d'origine ? Comment retracer les implications des unes et des autres ? Que peut-on reprocher à un coup de foudre mal orienté ? Comment penser le regroupement familial dans nos sociétés à partir de relations fondées dans les maquis ? Comment s'assurer que le risque de basculement dans l'extrémisme violent soit définitivement bouclé ? La case prison des *returnees* est-elle une solution pour tous les cas de figure ? Comment sérier les différents profils des *returnees* afin de donner des réponses adaptées à chacune ? Comment comprendre celles qui sont revenues ? Comment les aider à se reconstruire d'un point de vue psychosocial et affectif, avec les traumatismes endurés

(7) Retenons pour l'exemple et dans un tout autre contexte le cas de Florence Cassez dans l'affaire de la bande du « Zodiaque », condamnée par la justice mexicaine en 2008 à une peine de 96 ans et réduite en appel à 60 ans de détention (libérée en 2013 après l'annulation du jugement par la Cour suprême du Mexique).

(8) M. Dosé, l'avocate d'une Française arrêtée au Kurdistan syrien, expliquait le 4 janvier 2018 au micro de RTL la problématique de la gestion de ces profils : « Je veux bien que les ressortissants français soient jugés par des Kurdes, mais l'État kurde n'existe pas, le Kurdistan syrien n'existe pas. La situation est complètement chaotique, cette position est intenable. » Cf. <https://www.rtl.fr/actu/justice-faits-divers/jihad-pourquoi-juger-les-combattantes-en-syrie-est-impossible-7791697879>

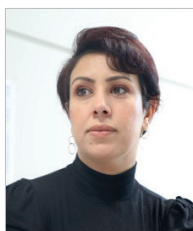
(9) Contrat à durée déterminée.

ou les rancœurs vis-à-vis des « bourreaux » ? Qui déploie des programmes pratiques de sortie de la violence, de résilience ? A leur retour, par quels moyens ces femmes construisent-elles leur vie de mère et accompagnent-elles une famille d'apatrides ou nés sous « Jihadisme X » ? Comment développer une gestion optimale de ces mères apatrides ? Comment les enfants, témoins de tant d'atrocités et de violences plurielles, peuvent-ils encore être pris en charge et éduqués par des mamans elles-mêmes impactées ? Comment assurer le développement de projets au sein de la société civile dans le micro-local et de voies de sortie de la violence pérennes ? Comment renforcer les capacités d'engagement des acteurs sociaux promouvant la sécurité et la consolidation de la paix ? Toutes ces questions s'inscrivent dans une volonté d'anticipation des risques et de gestion des démarches d'accompagnement existantes. Le présent dossier n'a certainement pas pour prétention de prendre de front l'ensemble de ces questions, mais le traitement des sujets spécifiques ne perd pas de vue la complexité des enjeux que ces questionnements soulèvent.

Bibliographie

- Bilge S., « Le blanchiment de l'intersectionnalité », *Recherches féministes*, vol. 28, n° 2, 2015.
- Bourdieu P., *La Domination masculine*, Paris, Le Seuil, 1998.
- Brown K., « Blinded by the explosion? Security and resistance in Muslim women's suicide terrorism », in Laura Jobber, Caron E Gentry (eds), *Women, gender and terrorism*, University of Georgia Press, 2011.
- Das V. *et al.* (dir.), *Remaking a World: violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- Dorlin E. (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, 2009.
- Hill Collins P., *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 1991.
- Hussein H., « "Les lionceaux du califat" : une analyse de la propagande djihadiste », *Les Cahiers dynamiques, revue professionnelle de la Protection judiciaire de la jeunesse*, n° 72, 2017/2.
- Löwy I., Rouch H., « Genèse et développement du genre : les sciences et les origines de la distinction entre sexe et genre », *Cahiers du Genre*, 1, 34, 2003.
- Marcillat A., Miramond E. et Rupert N., « Introduction : l'intersectionnalité à l'épreuve du terrain », *Les Cahiers du CEDREF*, 21, 2017.
- Matfess H. and Warner J., « Exploding Stereotypes: The Unexpected Operations and Demographic Characteristics of Boko Haram's Suicide Bombers », *Combatting Terrorism Center*, August 2017.
- Mathien M., *L'Information dans les conflits armés : du Golfe au Kosovo*, Paris, L'Harmattan, coll. Communication et civilisation, 2001.
- McCall L., « The Complexity of Inter-sectionality », *Signs*, 30 (3), 2005, p. 1771-1800.
- Morelli A., *Principe élémentaire de propagande de guerre*, Labor, Bruxelles, 2001.
- Robertson R., *Glocalisation: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity in Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson SAGE Publication, London, 1995.

Femmes dans le terrorisme en Tunisie post- révolutionnaire (2011-2016) Hypothèses et ébauche de réflexion *



Raoudha Elguedri

Sociologue, enseignante-chercheure au département de sociologie et d'anthropologie à Doha Institute for Graduate Studies

Introduction

Depuis la révolution qui a mis fin au règne de Ben Ali en janvier 2011, la Tunisie a vu la recrudescence des actions terroristes visant l'armée, les agents de l'ordre et les civils. Les opérations terroristes, entre 2011 et 2016, au nombre de plus de 65, sont de différentes sortes : affrontements lors d'assauts des forces de l'ordre contre des maisons ou des cachettes de terroristes, attaques contre les voitures des forces de l'ordre et des locaux étatiques, même la maison du ministre de l'Intérieur, attaque du bus de la garde présidentielle en novembre 2015, découverte de dépôts d'armes et d'explosifs, assassinat de trois personnalités politiques, explosions de mines

* Il s'agit là d'une reprise des éléments de réflexion développés oralement lors de la journée d'étude organisée à Rabat le 4 décembre 2016 sur la radicalisation féminine. Comme précisé dans cette ébauche d'analyse, la question mérite d'être approfondie dans le cadre d'une analyse appuyée sur une investigation empirique et théorique qui fera l'objet de recherches ultérieures. Depuis cette étude, d'autres travaux ont été réalisés, confirmant les conclusions de cette réflexion, dont le travail d'Amel Grami et Monia Arfaoui (2018), Femmes et terrorisme, approche par le genre (en arabe, Annisa'a wal Irhèb, Mouqaraba Jandariya), Tunis, Miskiliani Editions, 540 pages.

déposées dans les régions montagneuses où les soldats font leurs patrouilles, embuscades, enlèvement et décapitation de militaires et de bergers dans les zones montagneuses, opérations kamikazes (comme celles qui ont eu lieu à Sousse le 30 octobre 2013, au musée du Bardo en mars 2015), innombrables tentatives d'incursion à la frontière libyenne comme celle du mois de mars 2016 (qui s'est soldée par 46 morts : terroristes, agents des forces de l'ordre et civils), etc. Le bilan de cette recrudescence des actions terroristes, entre 2012 et 2016, est estimé à quelque 300 victimes parmi les forces de l'ordre et les militaires, plus de 100 morts parmi les terroristes armés et plus de 350 blessés. Ces opérations ont augmenté considérablement à partir de 2012 : une seule opération en 2011, 4 en 2012, 18 en 2013, 23 en 2014 et une trentaine entre 2015 et 2016. Une légère baisse a été constatée en 2016 du fait de la multiplication des patrouilles et des arrestations. Le Centre tunisien de recherches et d'études sur le terrorisme (CTRET) a publié une étude concernant le phénomène en se basant sur les dossiers judiciaires (2011-2015) (1) relatifs à 2 224 inculpés dans le cadre de 380 procès. Les

(1) Pour plus de détails statistiques sur le terrorisme en Tunisie, voir : <https://inkyfada.com/2017/01/terroristes-tunisie-dossiers-justice>.

prévenus sont âgés de 25 à 34 ans, 40 % d'entre eux sont diplômés de l'enseignement supérieur. Sur les 1 000 terroristes condamnés dans ces affaires, 965 sont des hommes, 35 sont des femmes. Plus de la moitié (536) sont célibataires, 239 sont mariés et environ 1 % sont divorcés ou veufs.

Le phénomène n'est pas complètement nouveau en Tunisie. Toutefois, le régime déchu, avec son système de contrôle policier et médiatique, ne permettait la divulgation des informations à ce sujet que lorsqu'il ne pouvait pas faire autrement, comme ce fut le cas pour les attentats contre les hôtels de Sousse et de Monastir en 1987, l'attentat de Bab Souika à Tunis en 1991, l'attentat-suicide visant la synagogue de la Ghriba à Djerba, le 11 avril 2002 (faisant 19 morts et 30 blessés), la confrontation armée à Soliman, en 2007, entre les forces de l'ordre et un groupe appelé « Brigade d'Asad Ibn Fourat », pour ne citer que ce qui est resté gravé dans la mémoire des Tunisiens. Avant la révolution, le phénomène, qui n'avait pas l'ampleur qu'il a de nos jours, n'impliquait pas les femmes. Le terrorisme en Tunisie était exclusivement masculin. Depuis 2011, nous assistons à une implication féminine de plus en plus importante. Les Tunisiennes sont en effet partie prenante de la radicalisation violente, que ce soit en Tunisie où de jeunes femmes ont été arrêtées lors d'opérations dans les régions montagneuses des zones frontalières et dans les quartiers populaires de Tunis et d'autres grandes villes lors d'opérations visant des maisons abritant des caches d'armes et des groupes terroristes, ou dans les rangs de Daech (en Syrie, en Irak et en Libye) et des cellules spécialisées dans le recrutement des djihadistes femmes pour cette organisation. Selon une dépêche du magazine *Jeune Afrique* de décembre 2015(2), quelque 700 Tunisiennes auraient en effet rejoint les rangs de Daech. La Tunisie vient en tête des pays fournisseurs de djihadistes, hommes et femmes, à cette organisation.

L'objet de notre contribution se limite au djihadisme féminin en Tunisie dans la période post-révolutionnaire, en nous attardant sur deux points :

- Le contexte de l'implication des femmes en Tunisie dans les actions terroristes : Quelles sont les sources d'information ? Comment a évolué cette

(2) <http://www.jeuneafrique.com/depeches/284765/politique/tunisie-700-femmes-ont-rejoint-groupes-jihadistes-syrie>

implication sur les plans quantitatif et qualitatif ? Comment se manifeste cette implication en termes de rôle, de mission, de niveau de responsabilité au sein des groupes concernés ?

- Une ébauche d'analyse des ressorts de l'implication féminine, sur la base d'entretiens, menés dans le cadre de notre thèse en sociologie, avec 12 femmes portant différents types de tenues dites islamiques, principalement le *hijab char'i* (3) et le *niqâb* (4), partant du constat que toutes les femmes arrêtées pour des affaires de terrorisme portaient ces voiles intégraux. Notre thèse ne porte pas sur le terrorisme en particulier ; mais, en interviewant les femmes et les jeunes filles relevant de notre population, l'une des thématiques abordées dans notre investigation concernait les motifs et les motivations de leur conversion (terme utilisé par les concernées) à l'idéologie islamiste qu'elles traduisent par le port de l'habit dit islamique ou *char'i* et la signification de ce changement : s'agit-il d'un changement individuel, identitaire, ou reflète-t-il une option politique visant à changer l'ordre social ? Dans ce cadre, notre enquête a porté sur l'attitude des interviewées par rapport au terrorisme, au djihad, à l'instauration d'un califat, etc., sujets qui ne sont plus étrangers aux préoccupations des Tunisiens depuis la révolution.

Femmes dans le terrorisme en Tunisie : les enjeux des données et des analyses

Quelques mois après la chute de l'ancien régime et avec la première opération terroriste, le phénomène est devenu un sujet majeur de préoccupation pour la société tunisienne. Toutefois, pendant les deux premières années où le pouvoir était dominé par les islamistes d'Ennahda, la montée de la violence des groupes se réclamant du salafisme a fait l'objet d'une grande occultation et d'un déni qui en disent

(3) Les interviewées désignent par *hijab char'i* une tenue se composant d'une longue robe large de couleur sombre couvrant tout le corps, accompagnée d'un pantalon large en dessous, et un voile large couvrant la tête, les épaules et la poitrine. Le visage est quasi caché par le voile qui couvre le front, le menton et les oreilles.

(4) Le *niqâb* désigne pour la population étudiée le voilement intégral, couvrant corps, tête et visage.

long sur la complicité des plus hautes autorités de l'État. Cette attitude, ajoutée à la corruption et à d'autres problèmes socio-économiques et politiques dont le développement du terrorisme, a fini par imposer aux islamistes de quitter le pouvoir. Depuis la fin du règne de la Troïka, dominée par le parti islamiste Ennahda, les médias (écrits et audiovisuels) jouent un rôle très important dans l'information sur l'ampleur du terrorisme : articles et dossiers d'investigation, transmission des conférences de presse tenues après chaque affrontement entre les forces de sécurité et les groupes terroristes, reportages sur les attentats et les arrestations de personnes impliquées, d'une manière ou d'une autre, dans les actions incriminées, etc. Cependant, les données exactes concernant le nombre des islamistes actifs dans des groupes violents, qu'ils soient hommes ou femmes, en Tunisie ou à l'étranger, restent de l'ordre de l'estimation variant selon les sources. Les seuls chiffres précis concernent les arrestations et les procès en cours.

La deuxième source d'information est celle des organismes de recherche tunisiens et des enquêtes menées par des fondations étrangères en Tunisie ou en dehors de la Tunisie. Plusieurs centres de recherche s'intéressent de plus en plus aux études stratégiques et au terrorisme ; on peut citer parmi les plus importants : le Centre international des études stratégiques sécuritaires et militaires (CIESSM), le Centre d'études et de recherches économiques et sociales (CERES) qui pilote un projet de recherche fédérée concernant le terrorisme regroupant plusieurs laboratoires, et, le plus récent, le Centre tunisien de recherches et d'études sur le terrorisme, créé en 2016.

Comment a évolué l'implication des femmes dans l'action terroriste selon ces sources ? Pour répondre à cette question, il serait important de rappeler les données présentées en mai 2015 dans le cadre d'une journée d'études, à laquelle nous avons participé, consacrée au « Terrorisme au féminin en Tunisie », organisée par le Centre international des études stratégiques sécuritaires et militaires (CIESSM). La directrice de ce centre, Badraa Gaaloul, annonça qu'il y avait plus de 700 femmes /jeunes filles /adolescentes tunisiennes qui avaient rejoint Daech en Syrie, alors que le nombre donné par le ministre de l'Intérieur en 2013, lors d'une conférence de presse, était de 300. Il a aussi été signalé la croissance du nombre de femmes arrêtées, que ce soit sur les frontières libyennes ou algériennes

en partance pour la Libye ou la Syrie, ou dans le cadre du démantèlement de cellules et de filières féminines. Ces cellules sont animées, entre autres, par des épouses d'islamistes ; elles sont spécialisées dans le recrutement de femmes djihadistes, à l'instar d'une cellule de 6 femmes arrêtées en 2016 pour avoir transformé le centre de formation professionnelle où elles travaillaient en centre de cours de prêches propageant l'idéologie djihadiste de Daech. Riadh Bakara, colonel à la Garde nationale et vice-directeur du Centre d'études, a affirmé, lors de la susmentionnée journée d'études, que 10 % des Tunisiens présents à Daech sont des femmes et que même s'il n'existait pas de chiffres précis concernant les détenues dans les prisons tunisiennes impliquées dans des affaires de terrorisme, leur nombre était en augmentation.

Sur la base des données concernant les Tunisiennes en Syrie et en Libye et sur la base des chiffres relatifs aux procès, aux arrestations et aux condamnations, on ne peut pas avoir une estimation quantitative précise de l'ampleur du phénomène de l'implication féminine dans la violence terroriste. Cependant, qualitativement, l'ordre de grandeur qui se dégage est assez impressionnant pour remettre en question certaines évidences culturelles et sociales quant au rôle des femmes et aux stéréotypes sur la féminité. Quelques événements parmi les plus marquants entre 2011 et 2016 peuvent illustrer cette évolution :

- En décembre 2012, un terroriste et sa femme sont tués chez eux, dans le quartier populaire de Douar Hicher du Grand Tunis ; l'élimination physique de ce couple par les forces de l'ordre suscita la colère et fut à l'origine de la création d'un groupe appelé « Brigade de Oum Youmna » qui a pour mission de venger la mort de la femme et dont on va trouver la trace des entraînements à la frontière avec la Libye.

- En 2013, l'unité anti-terrorisme tunisienne a arrêté trois femmes portant le niqâb ayant une relation avec les terroristes du Djebel Chaambi, près de Kasserine, une ville située dans le centre-ouest de la Tunisie, près de la frontière algérienne. La même année, une patrouille de la Garde nationale de Gbollat effectue une opération d'inspection dans une maison. Un des terroristes a demandé aux gendarmes d'attendre, sous prétexte que sa femme devait se couvrir la tête, avant de sortir de nouveau et d'ouvrir le feu sur eux. Cette ruse qui consiste à instrumentaliser la

représentation culturelle du corps de la femme comme *'awra* (ce qu'on ne doit pas exposer à la vue d'un tiers) a causé la mort de trois officiers ; au même moment, six jeunes femmes tunisiennes sont arrêtées par le Hezbollah en Syrie où elles sont arrivées pour le djihad par le sexe (*jihād al-nikah*).

- En 2014, l'opinion publique découvre avec stupéfaction que c'est une femme, la brillante étudiante en médecine Fatma Zouaghi, qui, prenant la relève de son ancien chef arrêté, Afif Laâmouri, supervise le groupe de communication des Ançâr al-Charî'a. Durant le même mois, dans le Grand Tunis, six terroristes sont tués suite à un assaut de la police : cinq femmes, dont l'une est sortie avec son arme tirant sur les forces de l'ordre, avec son enfant dans les bras, jusqu'à la dernière cartouche. Parmi les 5 femmes, on retrouve Aya Ben Rejab, de la bourgade d'Al Alia, près de Bizerte, qui avait obtenu la meilleure note au baccalauréat en informatique lui permettant d'intégrer l'INSAT (Institut national des sciences appliquées de Tunis), Amina Amri, originaire de Nefta, qui avait réussi au baccalauréat en 2013, avec 19,18/20 de moyenne. La fille qui a tiré sur les forces de l'ordre avec son enfant dans les bras était parmi les responsables de l'aile informatique de la brigade (*katîba*) Oqba Ibn Nafaa retranchée à Djebel Chaambi.

- En 2014, lors du concours de plaidoirie des élèves avocats au Mémorial de Caen, une jeune Tunisienne, Yasmin Atiya, a présenté un brillant plaidoyer portant sur le djihad au féminin en Tunisie, relatant l'histoire de la jeune adolescente qui avait eu des rapports avec 152 hommes en Syrie, pendant six mois ; de retour en Tunisie, enceinte et porteuse du sida, elle a été rejetée par sa famille et s'est retrouvée sans abri.

- En 2015, 13 terroristes, dont 5 femmes, sont arrêtés à la frontière avec l'Algérie. Ils planifiaient des attaques contre les forces de l'ordre. La même année, on découvre que c'est une fille de 15 ans, membre d'une cellule terroriste arrêtée, qui avait planifié une attaque contre le ministère de l'Intérieur. En novembre, une femme « niqâbée » agresse une jeune passante dans la rue avec une barre de fer au motif que sa victime dénonçait l'action terroriste contre le bus présidentiel, perpétrée quelques jours auparavant.

- En 2016, plusieurs arrestations ont visé des femmes pour leur rôle dans l'approvisionnement

en denrées alimentaires des groupes terroristes retranchés sur les hauteurs du Kef où des bergers avaient été exécutés par ces terroristes, probablement pour les empêcher de les dénoncer. D'autres arrestations ont visé des femmes dont les photos ont été diffusées dans les journaux ; elles portaient toutes le niqâb ou le voile dit *char'î*.

Nous n'avons pas réalisé une recherche portant spécifiquement sur les femmes dans les groupes terroristes, vu les difficultés d'accéder à cette population et les moyens qu'exige une telle étude. C'est d'autant plus difficile que l'accentuation des contrôles policiers sur les adeptes des tenues dites islamiques a entraîné un recul de la visibilité de ces dernières dans l'espace public et rend difficile la possibilité de les approcher. Le changement qualitatif de l'implication des femmes dans les groupes terroristes est confirmé par les résultats des enquêtes conduites par d'autres organismes de recherche et par l'évolution constatée quant à la population visée par des arrestations et des chefs d'inculpation retenus contre la composante féminine de cette population.

Selon les données et les études disponibles, il est incontestable que nous assistons à un changement dans la nature des missions assignées aux femmes : elles sont passées du rôle secondaire, et non violent, d'aide en petite logistique et en formation idéologique (tâches d'infirmière, embrigadement *via* Internet, participation à la prédication visant la moralisation des mœurs et l'incitation au respect de religion, approvisionnement en nourriture, actions d'espionnage et de service sexuel, etc.) à l'exécution de violents combats comme les opérations kamikazes et les tirs de feu contre les forces de l'ordre lors d'affrontements. On assiste à une augmentation des opérations suicidaires féminines. Iqbal Gharbi, universitaire tunisienne reconnue, enseignant à la Zitouna, parle de « chosification du corps des femmes dans le cadre de ces guerres terroristes » ; cette chosification se manifeste par les opérations kamikazes féminines, le djihad du sexe et l'instrumentalisation de la féminité dans les activités armées, en plus des missions traditionnelles confiées aux femmes.

Pour notre part, nous préférons parler de diversification des rôles et des missions confiées aux femmes. S'il est vrai que, pour élargir leurs bases de combattants, les groupes armés procèdent de plus en plus à l'entraînement des femmes, il n'en reste pas moins vrai que les femmes sont les premières actrices de l'idéologie

islamiste violente sur Internet et sur le terrain de la vie quotidienne, dans leurs quartiers, à travers des cours et des prêches reposant sur le recours à différents moyens d'influence directe. En 2015, le ministère de l'Intérieur a fait part de l'arrestation de 7 femmes actives dans la branche médiatique (appelées cyber-terroristes) de Daech en Tunisie relevant de Jund Al Khilâfa (Armée du Califat) dirigée par le terroriste en cavale, Seifeddine Jamali, connu sous le nom de Abu al-Qa'qâ' ; les femmes arrêtées ont avoué que les vidéos « takfiriste » (jetant l'anathème sur celles et ceux qui n'adoptent pas la vision des groupes djihadistes) les ont incitées à intégrer cette mouvance.

Par-delà la diversification et l'évolution des rôles joués par les femmes dans les activités relevant du terrorisme, il nous semble important de remarquer que les missions assumées par les femmes restent toujours au niveau de l'exécution et non de la conception et du commandement.

Les études menées convergent souvent pour insister sur la prévalence du facteur socio-économique dans l'explication de l'implication des femmes dans le terrorisme. Ce sont souvent de jeunes femmes désœuvrées, sans ou avec un faible niveau d'instruction, pauvres et influençables, qui sont les plus concernées par le phénomène. Badraa Gaaloul avance que ces femmes-cibles vivent dans les zones pauvres, éloignées des centres urbains ou dans les quartiers populaires. Elles sont recrutées dans le hammam, lors des cérémonies de deuil ou dans les mosquées. Dans une étude réalisée par le CERES (Centre d'études et de recherches économiques et sociales) et menée sur des quartiers défavorisés du Grand Tunis, nous nous retrouvons face à une approche de victimologie où les femmes sont présentées comme contraintes et forcées à faire partie de ces groupes. Pour étayer une telle présentation, Sami Braham, chercheur à l'Institut d'études stratégiques, se fonde sur l'exemple de femmes dont le mari est parti, sans qu'elles le sachent, audit djihad, laissant une famille sans revenus. Cette famille est récupérée par le groupe auquel appartenait le mari en Tunisie, par le biais d'un soutien matériel allant parfois jusqu'à assurer l'équivalent du salaire du mari martyr ou au combat ; ce qui finit par une intégration des femmes ainsi soutenues dans le groupe. D'autres jeunes filles et femmes sont forcées par un parent ou un conjoint, alors que d'autres sont, selon cette approche, victimes de leurs conditions

défavorables qui les rendent fragiles devant les offres faites par les islamistes agissant par le biais d'associations caritatives et de développement, des mosquées et de différentes formes d'action de proximité : don de moutons et de cadeaux pour les fêtes religieuses, microcrédit sans intérêt, visites aux malades, aide pour les cérémonies de mariage, de deuil ou de circoncision, etc. représentent autant de moyens de clientélisation et de mobilisation des allégeances.

D'autres études avancent l'argument de la faiblesse de l'État postrévolutionnaire quant au contrôle des frontières avec la Libye et l'Algérie, l'incapacité des pouvoirs publics à gérer les mosquées désormais prises par les islamistes extrémistes et l'approfondissement des problèmes socio-économiques (chômage, corruption) pour expliquer la recrudescence des actions terroristes impliquant des femmes.

Il nous semble que la dimension individuelle et identitaire est peu présente dans un certain nombre d'analyses qui privilégient l'explication par les influences externes du milieu et de l'entourage, les contraintes personnelles, le besoin ou les facteurs macro-sociologiques. La présence de jeunes femmes étudiantes ou diplômées ou de jeunes adolescentes parmi les personnes impliquées dans les affaires relevant du terrorisme incite à tenir compte des enjeux identitaires, du besoin de reconnaissance et d'affirmation de soi et des motivations personnelles au-delà des inscriptions socio-économiques de ce phénomène, sans pour autant nier ou minimiser l'importance des facteurs invoqués. C'est ce que nous avons essayé d'élucider à travers les entretiens conduits avec des femmes converties à des formes de religiosité radicales et rigoristes.

Quelques interprétations sociologiques de la radicalisation féminine

Pour essayer de comprendre les ressorts de l'implication féminine dans des actions terroristes, nous nous appuyons sur des entretiens menés avec douze femmes portant les voiles dits intégraux, *niqâb* ou *hijâb char'î*, dans le cadre de notre thèse en sociologie portant sur les enjeux sociopolitiques du corps en Tunisie

postrévolutionnaire. Le choix de ce profil n'est pas fortuit. D'abord, toutes les arrestations et poursuites opérées par les forces de l'ordre et la justice n'ont concerné que des femmes et des jeunes filles portant ces tenues. Par ailleurs, ces femmes affirment elles-mêmes, lors des entrevues, que le changement principal (c'est-à-dire d'une forme d'habillement à une autre, à connotations religieuses) n'est pas vestimentaire mais dans l'adoption d'un nouveau système de pensée et de conduite, basé, selon elles, sur les préceptes de l'islam et qui restructure leur vécu en entier. Ce changement vestimentaire fait partie, selon les interviewé(e)s, d'une conversion plus large : le passage d'un style de vie qui ne tient pas compte des impératifs religieux à un mode présenté comme « le droit chemin de l'islam » et des vertus prônées par la religion : « J'ai mis le voile *char'i* avant de passer au *niqâb*. Mais auparavant, je mettais tout et n'importe quoi ; je sortais avec des shorts, des pulls trop courts. Je remercie Dieu qui m'a guidée vers le bon chemin », précise Amina (27 ans, diplômée et en chômage).

Vu que notre recherche n'a pas porté sur des femmes impliquées dans des affaires relevant du terrorisme, nous avons essayé de comprendre, à travers les motifs évoqués par les interviewées au sujet de leur conversion à des formes de religiosité radicales, les raisons éventuelles d'un passage à l'action. Ceci dit, nous n'avons pas supposé un lien direct, au début de l'enquête, entre adoption de signes vestimentaires religieux et adoption des versions radicales de l'islam. C'est à travers les réponses aux différentes questions relatives aux opinions et convictions concernant l'islam, aux attitudes par rapport à l'état des mœurs en Tunisie, au djihad, en général, et au djihad sexuel, en particulier, que nous avons essayé de trouver des rapports entre changements vestimentaires et doctrines adoptées, ainsi que des éléments de nature à comprendre un probable passage à l'acte de violence terroriste. Les questions ont été posées avec beaucoup de prudence, parfois en contournant les sujets épineux, afin de garder le rapport de confiance fragile, difficilement créé, avec une partie des interviewées. En situation d'interview avec les acteurs à tendance islamiste, la méfiance était, en effet, toujours au rendez-vous. A ce titre, beaucoup d'interviewées trouvaient que nos questions leur rappelaient les interrogatoires subis lors de leur arrestation. De ce fait, peu nombreuses sont celles qui se prononcent clairement sur des sujets relatifs

au djihad, au terrorisme, aux débats publics relatifs à la tenue islamique, etc. Leurs réponses sont formulées avec beaucoup de prudence, d'hésitation et d'imprécision. Il nous a fallu beaucoup d'efforts pour les comprendre ; souvent nous avons dû recourir à des recoupements rapprochant les réponses à différentes questions pour saisir le fond de leur pensée.

L'une des questions-clés, pour savoir s'il y a aptitude ou non au basculement dans la radicalisation violente, concerne la nature de la conversion : le choix de mettre une tenue religieuse relève-t-il de motivations socio-psychologiques et identitaires ? Est-il synonyme d'appartenance à un groupe politico-religieux ? Est-il un indice de conversion à un « militantisme », à une orientation idéologique, politico-religieuse, dans le but de changer la société tunisienne et d'instaurer une société guidée par une version particulière de l'islam ?

Souvent, les interviewées parlent d'un changement identitaire, d'une modification de posture existentielle, avec différentes répercussions sur le mode de vie. Les réponses reflètent des différences pouvant référer à des appartenances sociales, à des niveaux d'instruction ou même à l'âge. Cependant, l'adoption du voile intégral n'est pas tributaire de tels critères. En effet, parmi les interviewées optant pour un tel habit, nous trouvons des jeunes femmes d'un haut niveau universitaire, trois ayant un faible niveau d'instruction (primaire ou secondaire), certaines appartenant à ce qu'on peut appeler la classe moyenne et d'autres à des classes populaires ; leur âge varie entre 19 et 35 ans, avec une nette augmentation du nombre de jeunes filles. Nous avons noté deux constantes dans les propos de ces jeunes filles ou femmes : (1) elles tentent de montrer que leur volonté de porter la tenue considérée comme religieuse est antérieure à la chute du régime de Ben Ali, en ajoutant que cette volonté fut étouffée par les différentes formes d'oppression les obligeant à recourir à la clandestinité et à la prudence par peur d'être victime des contrôles répressifs ; (2) elles insistent sur le caractère individuel et réfléchi de leur choix (ce qui signifie une certaine appropriation de la conversion).

S'il paraît, à première vue, que l'adhésion à une forme de religiosité radicale – ou, autrement dit, l'adoption d'une version rigoriste de l'islam – soit le premier élément explicatif de ce changement et même le principe générateur d'une panoplie

d'attitudes, une analyse approfondie des entretiens permet de voir d'autres éléments. Pour éviter tout risque de généralisation abusive, il convient de distinguer : (1) les motifs d'ordre psychosocial et identitaire ; (2) les mobiles inhérents à des rapports de genre de nature problématique (qui sont des construits socioculturels à déchiffrer) ; (3) les raisons liées à la précarité et au chômage en rapport avec la dégradation de la situation économique en Tunisie, mais l'incidence de ce facteur est souvent exagérée et mérite d'être relativisée ; (4) le rôle des « facilitateurs » ou des médiateurs et (5) l'effet de la toile numérique et des réseaux sociaux de sociabilité qu'ils induisent. Entre l'inscription dans un registre doctrinaire nouveau et les différentes dimensions susmentionnées, il n'y a pas de jeu de cause à effet directs, mais plutôt des éléments interactifs qui tantôt affaiblissent l'individu, tantôt le renforcent ou le motivent à aller vers de nouveaux chemins.

Parmi les mobiles de conversion mis en avant par les interviewées, nous avons relevé trois motifs qui nous paraissent importants :

1) Porter le voile intégral, *niqâb* ou *hijab char'î*, est pour certaines filles une façon de se démarquer des parents, de la société, un choix reflétant une quête juvénile d'affirmation de soi dans la différence (nous avons rencontré une jeune inactive dont la mère est coiffeuse, le port du *niqâb* était pour elle une solution pour se démarquer de l'image sociale péjorative que porte l'entourage sur sa mère libertine, et une autre étudiante dont les parents sont divorcés, elle a porté le *hijab char'î* pour écarter les médisances de son village sur les comportements des descendants de divorcés). Il y aurait une vulnérabilité liée à des facteurs affectant l'estime de soi et l'image sociale de soi et qui incitent à se convertir à une image valorisée et valorisante : les interviewées citent souvent les femmes du Prophète considérées comme un modèle à suivre et à imiter. Le port du *niqâb* est aussi synonyme de démarcation par rapport aux autres jeunes filles perçues comme « impudiques, irréligieuses ». La nouvelle apparence leur donne l'illusion d'avoir la fonction de missionnaire, de personne-guide pour les proches et les amis.

2) L'adoption d'une tenue religieuse peut également être faite à la demande du compagnon, que ce soit par la persuasion ou par la contrainte, les limites entre les deux procédés ne sont pas toujours claires. Le compagnon peut être le mari, l'amoureux, le fiancé (leurs statuts deviennent

plus complexes avec la propagation du mariage religieux ou *char'î*), mais dans très peu de cas le père ou le frère. Pour la majorité, c'est l'influence du compagnon, lui aussi islamiste, qui semble la plus importante ; ce qui révèle un rapport de genre où l'homme est dominant et où la femme joue le rôle de gardienne des mœurs et qui doit, pour cela, préserver son corps considéré comme source de sédition et de trouble moral.

3) Le voilement intégral est une décision importante où interviennent d'autres acteurs et vecteurs dont la toile numérique, les prêches sur l'espace virtuel ou réel et les liens de sociabilité influents. Qu'elles soient diplômées de l'université ou de faible niveau d'instruction, les femmes voilées intégralement disent que les réseaux sociaux occupent une place importante dans leur vécu en tant que source d'information et outil de communication et d'échange. Outre Internet, la fréquentation des mosquées et des cours de prêches (dans les mosquées ou dans des espaces privés) est une pratique courante chez les femmes « *niqâbées* ». Toutefois, ces dernières dissimulent l'influence des prédicatrices et des cours et minimisent leurs effets, dans le cadre de l'appropriation de la conversion qu'elles présentent comme un acte individuel.

Quelles sont les attitudes de ces femmes à l'égard des questions de l'islam rigoriste et du terrorisme ? Nous avons remarqué que les interviewées tiennent des discours plus ou moins doubles ou incohérents : d'un côté, elles disent rejeter la violence basée sur le religieux, de l'autre côté, elles la légitiment en se référant à tous les préceptes de l'islam radical. En effet, l'adoption d'une tenue vestimentaire rigoriste exprime une religiosité où s'enchevêtrent délicatement des tendances quiétistes et des aspirations à l'islamisation de la société, ou du moins à l'application des conceptions fondamentalistes dans la gestion de la vie sociale. Si pour certaines l'appel à l'instauration d'un ordre structuré par la norme religieuse, telle qu'elles la conçoivent, passe par l'exhortation, l'invitation pacifique (*da'wa*), l'adoption d'une conduite exemplaire pouvant servir de modèle, pour d'autres, le changement ne peut intervenir que par une rupture radicale s'appuyant sur le prosélytisme agressif et l'action violente, sinon immédiatement, du moins quand ils en auront les moyens. Parmi les interviewées, beaucoup disent rejeter toutes les expressions de l'islam radical prônant le djihad ou l'application des préceptes

rigoristes d'un islam incompatible avec les temps modernes, à l'exemple des châtiments corporels préconisés pour certains crimes. Certaines aussi rejettent l'idée d'un djihad sexuel, mais aussi la polygamie, pour des raisons économiques et pour son incompatibilité avec la vie moderne en Tunisie. En outre, beaucoup d'interviewées cherchent à innocenter les islamistes de toute implication dans le terrorisme en mettant l'accent sur l'idée de complot et d'intervention étrangère dans la création de ce phénomène dans le but de stigmatiser les personnes engagées religieusement. Le terrorisme serait le fait de l'héritage colonial, des complots étrangers et de la paupérisation de la société.

Ces attitudes hétérogènes se traduisent aussi par une ambivalence dans le rapport à l'autre différent. Chez l'ensemble des interviewées, nous trouvons la même volonté d'agir sur l'autre pour modifier son comportement et ses idées afin de les rendre conformes à ce qui est considéré comme imposé par la religion. Rares sont les interviewées qui disent se désintéresser complètement de la religiosité de leurs proches et ami(e)s. Beaucoup d'entre elles se considèrent comme dépositaires d'une mission : « La religion est basée sur le bon conseil, le bon musulman doit donner l'exemple à suivre mais aussi inciter ses proches par ses attitudes », comme l'affirme Salma, une jeune étudiante « niqâbée ». Certaines interviewées disent que l'État actuel, n'appliquant pas encore la charia, y compris sous le règne de la Troïka et malgré le poids important du parti islamiste Ennahda dans son gouvernement, est dans une mauvaise direction ; il poursuit la voie qui avait étouffé le vrai islam sous les anciens régimes : « Grâce à la révolution, beaucoup ont pu approfondir leur connaissance de la religion. La Tunisie est devenue un pays islamique, pas comme elle était du temps de Ben Ali qui interdisait toute véritable expression de l'islam. Toutefois, le vrai État qui applique l'islam n'est pas encore », dit Sara, une jeune inactive, contractant un mariage *char'î*.

Se présentant comme victimes des restrictions contre les adeptes du voile intégral, et qui augmentent au rythme ascendant des actions terroristes, les interviewées revendiquent la mise en place de mesures spécifiques facilitant l'intégration des personnes religieusement engagées dans le respect de leur choix, comme le réclame Fadwa : « On nous interdit à la faculté de passer nos examens, je vois qu'ils créent des

contraintes pour rien, nous sommes uniquement quelques niqâbées. Cela s'explique par le combat qu'ils mènent contre l'islam, et pas pour un ordre disciplinaire. » Il se dégage de leurs discours une image de soi d'un groupe minoritaire qui appelle à la reconnaissance de ses droits, à égalité avec les autres et conformément aux exigences de la démocratie, alors que le fond du discours contient une remise en cause intégrale des fondements d'une société basée sur l'égalité de tous les citoyens. Il y a aussi la revendication du changement de référents constitutionnels. Selon une jeune diplômée inactive, seul l'islam, présenté comme droit et constitution, peut permettre la réforme d'une société dépeinte comme inégalitaire, de plus en plus appauvrie sur tous les plans, sans horizon pour les jeunes désorientés.

Même pour les interviewé(e)s se réclamant d'une version tolérante et démocratique de l'islam, pour qui la société serait ouverte à la différence, nous remarquons une forte tendance à la sélectivité sur fond d'affinités idéologiques, que ce soit dans leurs relations quotidiennes dans la vie réelle ou dans leurs relations virtuelles. Une telle tendance traduit un penchant à l'exclusion et au repli sur une « communauté purifiée », sans attaches avec le monde jugé impie. C'est une forme de *hijra* intérieure procédant par rupture avec la société de la *jâhilliya* (paganisme auquel sont assimilées toutes les sociétés fonctionnant sur la base de normes considérées comme antinomiques avec l'islam). Cette *hijra* est le préalable du jihad chez tous les groupes qui ont basculé dans l'action violente sur la base du triptyque *takfir, hijra, jihâd* (anathème, rupture avec la société impie, combat pour ramener dans le droit chemin la société sur laquelle on jette l'anathème).

Nous trouvons une telle vision chez quelques femmes interviewées qui se sont permis de justifier, de façon explicite, directe et claire, le djihad et la « guerre sainte » en disant qu'il s'agit là de notions relevant de ce qui est *char'î*, conforme à l'enseignement de l'islam. Elles reprochent aux médias de les présenter de façon qui ne permet pas de mieux les valoriser. Elles développent une critique virulente à l'égard des attitudes politiques postrévolutionnaires stigmatisant, selon elles, les islamistes : « De quels cours et de quels prêches parlez-vous ? Tout est arrêté ! On est revenu aux vieilles pratiques dont nous avons souffert et que nous condamnons ! » C'est ce que dit Souheila, « niqâbée », qui voit dans la montée des signes

de religiosité actuelle une sorte « d'éveil de la jeunesse » longtemps attendu pour éradiquer la débauche envahissant selon elle la société tunisienne. Cette jeune femme légitime le djihad (mais non le jihad du sexe) et fait appel à des arguments théologiques pour justifier le départ des jeunes en Syrie : « Je veux vous expliquer le sens du djihad : c'est un devoir de l'homme musulman ; et puisque nous sommes une société islamique, c'est légitime de lutter contre Bachar qui n'est pas musulman, c'est un Nouçayri chiite qui tue le peuple. » Elle présente les jihadistes comme les héros d'une guerre sainte combattant pour une cause juste. La charia est, selon elle, la loi qui doit régner et constituer la seule référence légitime. Elle aspire à l'instauration d'un État islamique selon le modèle califal : « Je vous assure qu'un État califal (*khilâfat*) s'établira en Tunisie, Inchallah. »

Conclusion

Au terme de cette esquisse de réflexion sur les femmes dans le terrorisme, il nous semble important de préciser que le sentiment d'être exclu, de ne pas être reconnu et de faire l'objet de mépris et de stigmatisation n'est pas étranger à la radicalisation qui précède le passage à l'action violente, que ce soit pour les hommes ou pour les femmes. Nous n'avons pas eu la possibilité de rencontrer des femmes qui ont vécu un tel basculement pour avoir des éléments permettant de décrire le passage à l'acte. Nous ne pouvons que formuler des hypothèses à partir de certains aspects sociologiques concernant les changements d'attitude, de représentation de soi et de la société à partir de ce que disent les interviewées au sujet du sens qu'elles donnent à leur conversion, en les rapprochant avec la logique qui préside aux discours et aux stratégies jihadistes.

De même, nous devons garder à l'esprit la distinction entre notre étude qui porte sur les changements identitaires, perceptibles sur le corps, et qui prennent, pour une partie des acteurs concernés, une orientation religieuse, et les travaux relatifs à la radicalisation islamiste. Nous gardons une attitude vigilante quant à l'emploi de ces expressions, du fait de la spécificité de ce champ qui n'est pas au cœur de notre recherche et en raison des implications de l'usage de ces termes

dans la description des faits que nous étudions. En effet, bien que cette forme de changement identitaire relève d'une recherche de soi et d'un sens à sa propre expérience existentielle, l'étiquette de radicalisme, avec autant d'enjeux politiques qui l'enveloppent, est à manier avec beaucoup de précautions. Parce qu'il s'agit d'une autre modalité de changement de soi par le religieux, parce que ce radicalisme exprime la volonté d'un changement d'autrui et de la société suivant d'autres termes, il faut être prudent quant à l'usage de termes comme radicalisation ou islamisme radical. Cette prudence doit être particulièrement de mise pour le cas d'acteurs, comme la plupart des interviewées, qui n'ont pas exprimé l'intention de renverser l'ordre social sur la base de convictions idéologiques. Est-il dès lors possible d'assimiler à l'islamisme radical tous les adeptes de la tenue islamique parmi les hommes et les femmes souvent considérés, par les médias en Tunisie, comme ayant des rapports directs ou indirects avec le terrorisme ? Les départs de plus en plus nombreux de Tunisiens et de Tunisiennes à la guerre au nom de Dieu sont-ils à appréhender comme des aventures d'expérience spirituelle ou des actions terroristes ? Dans le cadre de ce travail, nous préférons nous limiter au sens donné par les acteurs à leur conversion afin de limiter les risques d'interprétation abusive.

Bibliographie

- Aubert N. (2006), *L'Individu hypermoderne*, Toulouse, ERES, « Sociologie clinique ».
- Barth (le) C. (2009), *L'Individualisation*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- Bauman Z., (2003) (1^{re} édition en anglais 1995), *La Vie en miettes : expérience postmoderne et moralité*, Arles, Le Rouergue/Chambon, Rodez.
- Ben Lamine M., Boussois S. (coord.) (2013), *La Tunisie face à l'expérience démocratique*, Paris, Editions du Cygne.
- Bianquis-Gasser I., le Breton D., Mechin C. (dir.) (1997), *Usages culturels du corps*, Paris, L'Harmattan.
- Blaise M. (dir.) (2004), « La Conversion », Éditions La Manchette, *Revue de Littérature comparée*, n° 3, Université de Montpellier III.
- Breton (le) D. (2016), *Sociologie du corps*, Paris, PUF (9^e édition, 1^{re} édition 1992).
- Brohm J.M. (2001), *Le Corps analyste : essais de sociologie critique*, Paris, Éditions Anthropos.

- Caille A., Lazzeri C. (dir.) (2009), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS éditions.
- Ferjani M.C. (2005), *Le Politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard.
- Göle N. (2003), *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, La découverte/Poche.
- Heannie P. (2005), *L'Islam du marché*, Paris, le Seuil.
- Hervieu Leger D. (2001), *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Kaufmann J.C. (2014), *Identités : la bombe à retardement*, Paris, Editions Textuel.
- Kaufmann J.C. (1996), *L'Entretien compréhensif*, Paris, Nathan.
- Kerrou M. (2010), *Hijâb : nouveaux voiles et espace public*, Tunis, éd. Cérès, coll. D'Islam et D'ailleurs.
- Khosrokhavar F. (2011), « Les révolutions arabes : révolutions de justice sociale et de liberté », *Cultures et Conflits* [en ligne], 83 | Automne 2011, Forum, mis en ligne le 4 janvier 2013. <https://conflits.revues.org/18213>.
- Khosrokhavar F. (1997), *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- Khosrokhavar F. (2014), *Radicalisation*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- Lamloum O., Ben Zina M.A. (dir.) (2015), *Les Jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen : une enquête sociologique*, Tunis, Publication d'International Alert et Arabesques.
- Lejeune C. (2014), *Manuel d'analyse qualitative : analyser sans compter ni classer*, Paris, De Boeck.
- Roy O. (2002), *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Shirali M. (2007), *Entre islam et démocratie : parcours de jeunes Français d'aujourd'hui*, Paris, Armand Colin.

Émergence d'un discours salafiste féminin en Égypte



Naima Bouras

Doctorante en sociologie à l'université du Havre,
Boursière du Cedej (Le Caire)

L'Égypte et le monde arabe en général voient, depuis les soulèvements révolutionnaires de 2011, l'apparition du salafiste quiétiste sur la scène politique et médiatique. Du Maroc au Yémen, les femmes salafistes ont investi les espaces publics, sortant du confinement qui leur était imposé jusqu'alors. De grands noms de prêchuses féminines salafistes ont émergé, dévoilant l'influence et le charisme qu'elles exerçaient auprès des sociétés musulmanes, en majorité croyantes et conservatrices.

Cantonnés jusque-là sur le terrain de la prédication, ces hommes et ces femmes, vêtus de leurs accoutrements religieux, sortirent sur les places publiques en 2011 en scandant des slogans révolutionnaires. Un vocabulaire qui semblait, alors, ne pas appartenir à leur lexique. L'exemple égyptien à ce niveau est intéressant à observer, puisqu'il semble concentrer à nos yeux divers phénomènes observables dans plusieurs pays de la région.

Ainsi cette visibilité nouvelle des salafistes quiétistes interrogea le chercheur, qui fut d'autant plus surpris que des femmes prenaient part à ces soulèvements, criant sur les places publiques, de leurs voix qui étaient considérées

comme *'awra* (1). Un autre élément surprenant fut que les premiers salafistes à sortir dans les rues d'Égypte, des jeunes, le firent sans le consentement des cheikhs et cheikhât (guides spirituel(le)s) qui encadraient la piété au quotidien des adeptes de ce *minhâj*. Une série de questions se posa alors au chercheur qui se demanda d'où venaient ces femmes salafistes et d'où elles tiraient leurs influences féminines. Et c'est la principale question qui nous occupera dans l'élaboration de cet article. Nous nous intéresserons ici à l'émergence d'une rhétorique de femme salafiste, qui participa à la fabrique de normes socio-religieuses et qui impacta la piété au quotidien de nombreuses Égyptiennes. Nous nous intéresserons particulièrement à la littérature produite par les femmes du mouvement salafiste Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya.

Cette étude est basée sur une série d'ouvrages cités relatifs à l'expression de la piété au quotidien, au Mouvement des mosquées – qui voit monter

(1) La voix de la femme chez les salafistes est considérée comme *'awra*, c'est-à-dire prompte à provoquer chez le sexe opposé un désir charnel. Ainsi, il était jusque-là fortement déconseillé aux femmes d'élever la voix pour éviter de « semer la *fitna* (discorde) ».

une féminisation de la religion – et au retour au religieux qui se fit visible dans l'Égypte des années 70 et 80 dans ce que certains appellent « le renouveau islamique ». Nous nous appuyons également sur une série de témoignages livrés par des membres du groupe. Ces entretiens furent menés pour la plupart au sein du siège du mouvement Ansâr al-Sunnah à Abdeen (quartier du centre-ville du Caire) entre mars et juin 2017. Nous nous sommes également appuyé sur une série d'ouvrages produits par des femmes de ce mouvement.

Ces femmes salafistes, qui contribuèrent durant plusieurs décennies à l'expansion d'une interprétation littérale des textes islamiques, le firent aussi bien à l'écrit – puisque qu'elles participèrent à la fabrique de toute une littérature qui défendait une pratique rigoriste de la piété au quotidien – que de manière physique, dans le sens où elles avaient une forte présence sur le terrain du prêche. Ellen Anne Mc Larney, dans son ouvrage *Soft Power : Women's in Egypt's Islamic Awakening*, insiste sur l'importance de ces femmes intellectuelles islamistes durant la période du Renouveau islamique dans les années 60 et 70 en Égypte. Elle explique en introduction de son ouvrage que si cette vision de la femme musulmane n'a pas suscité l'intérêt de la recherche occidentale, cela est en partie dû au fait qu'elle remet en cause les grilles de lecture et les principes du féminisme en Occident qui voient dans ces femmes musulmanes uniquement des objets de soumission. Tout en promouvant une interprétation rigoriste – qui confine les femmes musulmanes dans un *gender role* (Mead, 1963) fabriqué par les représentations sociales et religieuses –, paradoxalement, ce discours permet à des femmes de la mouvance salafiste, souvent des prêcheuses, d'être propulsées dans un environnement où certaines acquièrent une place particulière et une influence forte, comme on le verra dans notre texte. C'est dans ce jeu de la « soumission-action » que se construit un *muslim empowerment* qui permet à des femmes de franchir les limites imposées par une orthopraxie salafiste (comme la mixité), en se posant comme les garantes des valeurs et des normes socioreligieuses qu'elles contribuent à mettre en application.

Notre contribution s'attachera ainsi à montrer comment les femmes salafistes participèrent à la fabrique de communautés se définissant par la

défense des normes établies à travers leurs écrits et le discours religieux qu'elles prônent depuis au moins trois décennies. Cela nous permettra d'étudier le phénomène du salafisme en Égypte à travers l'approche genre. Ce champ d'étude, qui reste encore méconnu, nous permettra d'ouvrir le débat sur les capacités d'agir de ces femmes et sur leur stature, qui leur confèrent une réelle influence au sein des milieux salafistes égyptiens.

Notre étude s'inscrit dans un travail plus large de recherche sur le rôle et la place des femmes dans les milieux salafistes, effectué dans le cadre d'une thèse de doctorat. Cette étude nous permet ainsi de partager quelques-uns de nos résultats d'enquête et de discuter des réflexions qui en ont émergé.

L'émergence de figures féminines intellectuelles dans le salafisme égyptien

Les femmes salafistes ont joué un rôle important dans la diffusion d'un modèle de piété emprunt au salafisme wahhabite. Les premières femmes qui s'investirent dans cette mission de diffusion d'un « vrai islam » étaient issues du mouvement de Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya. Ce mouvement salafiste, créé en 1926 par le cheikh azhari Muhamed Ahmed al-Fiqqî, fut le premier mouvement à se réclamer d'obédience wahhabite. Proche des oulémas saoudiens qu'il côtoya durant plusieurs années en Arabie saoudite, le fondateur y apprit les concepts et la doctrine fabriqués par le cheikh Mohamed Abd al-Wahhab. Ainsi, comme l'écrit Stéphane Lacroix (2013), 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 ni 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, qui naquit en 1892 et fut témoin de la Révolution de 1919, rejeta celle-ci, contrairement à la majorité de ses contemporains, dénonçant la participation des femmes et des chrétiens. Il créa cette *jamâ'a* pour pallier ce qu'il considère comme un vide de spiritualité de la société, que ne parvient pas à combler al-Azhar. En bon wahhabite, son discours s'inscrivait également en réaction à la propagation des pratiques soufies, considérées comme hérétiques. Il protestait également contre le discours et le comportement, jugés impies, d'une partie de la population dans un contexte d'« occidentalisation » de la société. Ainsi, la principale revue de la *jamâ'a*, *al-Hudâ al-Nabawî*, s'inscrivait dans la pensée wahhabite et exhortait au retour à une « pratique pure » de l'islam. Un retour à « l'islam originel », qu'il voulait « nettoyé » 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).

Les premiers écrits que nous avons pu trouver des figures féminines de ce salafisme wahhabite égyptien allaient dans ce sens. Ainsi, dans l'ouvrage de la prêcheuse Hosna bint 'Abdallah, publié en 1948, qui s'intitule *Tahqîq al-tawhîd* (la réalisation de l'unicité divine), cette dernière revendique son dévouement pour le *tawhîd* et explique les moyens d'atteindre la « transcendance » (dans le sens d'un rapprochement avec Dieu) qui n'est possible qu'à travers un retour à une pratique « pure » de l'islam, celle adoptée par la première génération de musulmans. A travers ces écrits, cette prêcheuse reprend notamment les notions développées par Ibn abd al-Wahhab dans son ouvrage le *Kitâb al-tawhîd* à travers lequel il explique que la reconnaissance de l'unicité divine ne passe pas uniquement par la proclamation à voix haute de la *chahâda* (2), mais par une série de gestes qui relèvent de l'orthopraxie, et qui montre un dévouement total à la figure divine. Hosna écrivait ainsi à la page 10 de son ouvrage *Tahqîq al-tawhîd* : « *Al-chirk a'dam zunûb kamâ anna al-tawhîd a'dam husn* » (« comme l'associationnisme est le plus grand des péchés, la croyance en l'unicité divine est la meilleure des croyances »). Cette lecture s'inscrit bien dans ce que le fondateur du mouvement lui-même, Ahmed al-Fiqqî, prônait.

(2) La *chahâda* est le premier des cinq piliers de l'Islam. Il s'agit de proclamer qu'il n'existe qu'un seul dieu et que Mohamed est son prophète.

Dans son ouvrage, Hosna bint 'Abdallah porte de manière explicite le message enseigné par Al-Fiqqî. Elle écrit plus loin que le *tawhîd* est « *wusul al-din* », c'est-à-dire l'essence même de la religion musulmane. Le discours que portait Al-Fiqqî était justement de dire que la communauté de la *Umma* n'avait pas intégré suffisamment le principe du *tawhîd* dans sa piété au quotidien. A cette époque, le discours de Al-Fiqqî est très peu écouté. Il visait avant tout, à ses débuts, une élite alphabétisée et éduquée, qui pouvaient avoir accès à la littérature produite par le mouvement. A cette époque et jusqu'à la fin des années 70, les fidèles fréquentaient peu les mosquées. Les rituels soufis attiraient encore des milliers de fidèles. Le soufisme, qui a une longue histoire en Égypte, avait encore à cette époque une empreinte forte dans la piété au quotidien des fidèles. Ces derniers étaient notamment beaucoup plus assidus aux rituels religieux des confréries. Il faudra attendre les années 60 pour voir s'opérer un tournant dans la pratique de la piété au quotidien et constater notamment la victoire progressive d'une norme religieuse salafiste. On voit s'imposer progressivement une « salafisation » des normes religieuses dès la fin des années 60, ce qui va, par la force des choses, entraîner un recul des pratiques soufies, considérées comme *bid'a* (innovations blâmables). Les salafistes reprochent notamment aux soufis leur recours aux saints, qu'ils voient comme une innovation blâmable qui entraîne le *shirk* (associationnisme), le pire des péchés.

La *da'iya* Hosna, qui s'engagea dans le mouvement de Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya, était très active dans la *da'wa* (prêche). Elle organisait régulièrement des réunions de femmes à Alexandrie, d'où elle était originaire (3). Très reconnue dans les cercles salafistes de cette époque, grâce à sa maîtrise des textes, elle donna sa fille en mariage au cheikh Zakariya Youssef, personnage influent du groupe. On trouvera également d'autres écrits de cette prêcheuse dans les revues de Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya, particulièrement la revue *Al-Houda Nabaoui*.

Cette prêcheuse ne fut pas la seule femme influente de son époque. Plus jeune de trente ans, une autre prêcheuse fut, à cette époque, très reconnue dans les milieux salafistes, la prêcheuse Ni'mat Sidqi, originaire du Caire, où

(3) Entretien avec le cheikh Fath du groupe Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya.

elle intégra le groupe de Ansâr al-Sunnah. Elle publia en 1958 son premier ouvrage, *Al-Ikhtiyâr* (le choix). Dans cet ouvrage, Ni'mat met elle aussi l'accent sur l'importance de revenir à un « islam des origines », nettoyé des innovations. Éduquée chez les bonnes sœurs, où elle avait appris le français, elle a écrit la majorité de ses ouvrages dans cette langue. Nous n'avons pas trouvé la version originale de cet ouvrage, qui a été traduit en arabe par le cheikh Abû al-Wafâ' Muhamed Darwish, un cheikh influent du groupe.

Ni'mat Sidqi était fille de pacha. Après l'obtention de son baccalauréat chez les bonnes sœurs, elle voyagea en Suisse pour effectuer des études supérieures en littérature. Dans les années 30, les universités égyptiennes n'étaient pas encore accessibles aux femmes. Elles pouvaient effectuer certains cursus en sciences dures, mais les matières littéraires étaient réservées aux hommes, « les têtes pensantes », et, bien sûr, les études religieuses également. Les femmes de la bourgeoisie devaient ainsi sortir du pays pour valider un diplôme supérieur. Ainsi, Ni'mat Sidqi n'apprit la langue arabe que sur le tard. L'usage de la langue française pour la rédaction de ses ouvrages en dit également long sur le public visé. En effet, les premières figures féminines du salafisme wahhabite étaient issues des classes bourgeoises. Elles participèrent activement à propager une interprétation littérale des textes (Coran et Sunna). Elles furent ainsi très impliquées dans la *da'wa*.

Ni'mât Sidqi organisait des réunions hebdomadaires dans sa villa de Zamâlek, un quartier bourgeois du Caire (4). Elle participa, avec la prêcheuse Hosna, à la fabrique de toute une littérature destinée principalement aux femmes bourgeoises lettrées, éduquées dans les écoles religieuses chrétiennes et donc souvent francophones. Le français était alors une langue très prisée par la bourgeoisie égyptienne. Il est donc intéressant d'observer dans le premier ouvrage de Ni'mat, *Al-Ikhtiyar*, toute la remise en cause de cet enseignement reçu chez les bonnes sœurs et celui reçu à l'université suisse. Dans l'introduction de son premier ouvrage, elle écrit « À ceux qui ont été éduqués dans un environnement non musulman ». Elle s'adressait ainsi aux personnes qui, comme elle, reçurent une éducation de la part de non-musulmans,

(4) Entretien avec le cheikh Fathy et le cheikh Sha'bân, également du groupe Ansâr al-Sunnah.

qu'ils soient Égyptiens musulmans en Égypte ou musulmans vivant dans des pays non musulmans. On lit également dans son introduction : « Il est temps pour ceux qui n'ont comme enseignement que celui qui se réfère aux penseurs tels que Fénelon, Luther ou encore aux philosophes Darwin, Socrate, Leibniz ou Pascal (...) » [de s'intéresser au « vrai islam »]. Dans son ouvrage elle rejette les croyances chrétiennes et dénonce notamment le concept de la Trinité. La préface de l'ouvrage est écrite par son précepteur qui lui dispensa son éducation islamique et qui n'est autre que Muhamed Darwish, cité plus haut, qui créa la branche du groupe Ansâr al-Sunnah à Sohag, une petite ville en Haute-Égypte. Cette fille de grand fonctionnaire, comme il le rapporte, était au départ hostile à recevoir un enseignement religieux musulman. Ce n'est qu'une fois le lycée achevé, à seize ans, que débuta son éducation religieuse avec l'enseignement de l'islam rigoriste du cheikh.

Ni'mat Sidqi poursuit ensuite son enseignement en assistant aux *durûs* (leçons) qui étaient dispensés par le cheikh fondateur du mouvement, Muhamed Ahmed al-Fiqqi, dans le centre historique du mouvement à Abdeen.

D'autres contributions de femmes du mouvement Ansâr al-Sunnah participèrent à diffuser une interprétation rigoriste des textes. Ces femmes, à l'origine non spécialistes du religieux, dans le sens où elles ne reçurent pas une formation institutionnelle pour interpréter les textes, accompagnèrent par leurs écrits les prémices du renouveau du discours religieux en Égypte qui atteint son paroxysme dans les années 80. Respectivement femmes de cheikhs importants de Ansâr al-Sunnah et femmes issues de la bourgeoisie, elles s'imposèrent progressivement grâce à leur maîtrise des textes et des normes socioreligieuses imposées par l'interprétation rigoriste des concepts auxquels se référaient les cheikhs salafistes.

Elles participèrent, avec leurs premiers écrits, à la vulgarisation des textes religieux selon une approche qui s'inscrit dans l'émergence d'une « démocratisation » du discours salafiste en Égypte. Ce qui fera grandir leur audience auprès des intellectuels qui n'avaient pas reçu de formation religieuse dans les centres institutionnels (comme al-Azhar). Les nombreuses références aux femmes de l'époque du Prophète, décrites comme des modèles à suivre, permettront à de nombreuses femmes de s'identifier.

La participation des femmes salafistes au renouveau du discours religieux en Égypte

A partir de la fin des années 60, et plus particulièrement dès 1967, date de la Naksa, (défaite de la guerre contre Israël), le pays entra dans un processus de « retour à la foi » (Malika Zeghal, 1996). La défaite de la guerre fut alors interprétée par les religieux comme une punition divine, « ce qui donna au sentiment religieux des accents mobilisateurs » (Malika Zeghal, 1996). L'héritage nassérien fut ainsi remis en cause dans son ensemble. Puis Anouar al-Sadate, qui succéda au président Nasser, encouragea ce retour au religieux, que certains appellent « le renouveau islamique » (Mahmood, 1992), pour faire table rase du socialisme. Ainsi, un an après son intronisation à la présidence de la République, Sadate fit inscrire dans la Constitution la chari'a comme source principale du droit (article 2 de la Constitution de 1971), et sa politique d'ouverture économique (*Infitah*) s'accompagna de la promotion du retour au religieux. Un espace plus important fut accordé aux religieux issus de al-Azhar et également aux religieux non institutionnalisés. Ce qui amena sur la scène politique et médiatique de nombreuses voix de l'islam sunnite (Zeghal, 1996).

Le contexte du « renouveau » du discours religieux va faire émerger de grands débats sur la question de l'identité musulmane : « qu'est-ce qu'un bon musulman ? » ; « pourquoi il faut lutter contre la modernité occidentale » ; « en quoi la modernité occidentale représente un ennemi pour les sociétés musulmanes ? » ; « l'importance de retourner aux gestes religieux » ; « en quoi doit se distinguer la sœur musulmane ? » ; et sur la question du voile et de la mixité (Mahmood). On voit ré-émerger tout un discours sur la piété féminine et ce qui a trait à la visibilité, sur le champ public, des femmes musulmanes, que l'on n'avait plus entendu (ou en tout cas de manière aussi intense) depuis la période de la Nahda, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e. Ainsi, la question du voile émergea dans les débats. Des questions et des débats qui entraînèrent progressivement une redéfinition des normes socioreligieuses.

Ce contexte voit également émerger plusieurs figures de femmes intellectuelles religieuses de toutes les tendances de l'islam. On constate ainsi

un investissement plus important des femmes dans le champ religieux, ce que du Chaffaut (2011) appellera la « féminisation de la religion ». Ces femmes participèrent activement au débat sur les questions notamment du voile et de la mixité.

Ce retour en force du discours religieux entraîna ce que Sabah Mahmood appelle le « mouvement des mosquées ». Le nombre des mosquées fut multiplié par trois et leur fréquentation augmenta. Mahmood explique que le mouvement des mosquées s'organisait autour du concept de la *da'wa*. Un concept dont les femmes salafistes vont se saisir et vont définir en s'appuyant sur les pratiques, connues en Arabie saoudite, du « *Amr bil ma'ruf wa nâhi 'an al-munkar* », c'est-à-dire « l'obligation de faire le bien et l'interdiction de faire le mal ». La manière dont ce concept fut mis en pratique est intéressante. Ainsi, faire de la *da'wa* ne veut plus seulement dire prêcher dans des lieux restreints, les femmes furent invitées à faire de la « *da'wa* action ». Elles furent invitées à mettre en garde, dans l'espace public, les autres femmes lorsque leur comportement, leur manière de s'habiller ou de parler allaient dans le sens contraire de ce que « la bonne pratique de l'islam des pieux ancêtres » voudrait (ce concept est encore usité dans les milieux salafistes aujourd'hui). On incite ainsi les femmes à « s'éduquer » mutuellement au « vrai islam » dans la vie de tous les jours. Ce qui donne au fait religieux un caractère visuel. La croyance fut reléguée au second plan pour laisser place au geste. C'est alors le début d'un long processus de transformation des normes socio-religieuses, qui se fait de plus en plus conservateur.

C'est donc dans ce contexte prolifique de débat et d'échange entre les religieux que furent publiés de nombreux ouvrages de Ni'mat Sidqi, qui participa à ce processus de mise en application de normes socioreligieuses conservatrices nouvelles. L'un de ces ouvrages qui marque le plus le contexte de cette époque est l'ouvrage intitulé *Tabarruj*, publié en 1975. Le terme éponyme du concept développé par plusieurs courants de l'islam sunnite prend une tournure particulière dans les écrits du *minhâj salafi*. Le *tabarruj* se traduit par ornement, ce par quoi les êtres humains mettent en avant leurs attraits physiques. Dans cet ouvrage, Ni'mat Sidqi cible plus particulièrement les femmes. Ainsi, la littérature produite par les femmes intellectuelles musulmanes de cette époque s'adressait principalement aux femmes musulmanes et avait pour vocation de les éduquer dans la pratique de leur piété au quotidien.

A travers ses écrits, Ni'mat Sidqi visait également les féministes laïques et faisait une critique virulente du dévoilement prôné par ces dernières, depuis les années 20, lorsque le mouvement était porté par la grande figure du féminisme égyptien, Hoda Sha'raoui. Sidqi leur reproche notamment les références occidentales de leur style vestimentaire. Elle leur reproche leur discours inspiré d'une rhétorique occidentale qui irait à l'encontre du respect de l'islam véritable et authentique revendiqué par les salafistes (Heggammer, 2009).

Avec 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 Mohamad abd al-Mjid al-Shafi'i, directeur du groupe Ansâr al-Sunnah au début des années 70. 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 wahhâbite ne se limitait pas à cela. Elle accordait également des *tazqîya* (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-Wakîl (1913-1971), qui joua au sein de la *jamâ'at* Ansâr al-Sunnah al-Muhammadiya un rôle central et travailla de pair avec le fondateur de l'association, le cheikh Muhammad Hâmid al-Fiqqî. C'est dire l'importance de cette femme qui semble avoir eu un rôle et une légitimité forte au sein du mouvement.

Conclusion

L'investissement des femmes dans les mouvements salafistes est une composante importante à saisir pour la compréhension de l'expansion du discours littéraliste en Égypte. La littérature produite par les femmes salafistes du mouvement de Ansâr al-Sunnah permet

ainsi de prendre conscience de leur part active dans l'investissement pour la transmission et la propagation d'un discours religieux littéraliste. Elles participèrent de manière active à la fabrique de nouvelles normes socioreligieuses, qui entraîna « l'islamisation » en profondeur de la société égyptienne.

Bibliographie

- Badran M. (1995), *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton, Princeton University Press.
- Butler J. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York, London, Routledge.
- Butler J. (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, London, Routledge.
- Chaffaut (du) B. (éd.) (2011), « Femmes en mouvements... chrétiennes et musulmanes » in *Islamochristiana* Revue, n° 37, Rome, The Pontifical Institute of Arabic and Islamic studies.
- Dayan-Herzbrun S. (2005), *Femmes et politique au Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.
- Haenni P. (2005), *L'Islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.
- Heggammer T. (2009), « Jihadi-Salafis or Revolutionaries? », in Roël Meijer (ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, p. 244-266, London, Hurst & Co. Publishers.
- Jong (de) F. (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*, p. 183-212, New York, Praeger.
- Lacroix S. (2016), « Salafisme et contre-révolution en Égypte », *Vacarme*, 74, p. 27-33. <https://doi.org/10.3917/vaca.074.0027>
- Lacroix S. (2012), *Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism*, Doha, Brookings Doha Center.
- Lavergne M. (2012), *L'Émergence d'une nouvelle scène politique : Égypte an II de la Révolution*, Paris, L'Harmattan.
- Mahmood S. (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mead M. (1963), *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.

- Mouline N. (2011), *Les Clercs de l'islam : autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie saoudite, XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, PUF.
- Rougier B., Lacroix S. (2015), *L'Égypte en révolutions*, Paris, Presses universitaires de France.
- Rougier B. (2012), « Élections et mobilisations dans l'Égypte post-Moubarak », *Politique étrangère*, n° 1, p. 85-98. <https://doi.org/10.3917/pe.121.0085>.
- Rougier B. (2008), *Qu'est-ce que le salafisme ?* Paris, Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.rougi.2008.01>
- Tadros M. (2016), *Resistance, Revolt and Gender Justice in Egypt*, New York, Syracuse University Press.
- Tadros S. (2014), *Mapping Egyptian Islamism*, Washington, Hudson Institute.
- Zaghlûl Shalâta A. (2016), *Al-Da'wa al-salafiyya al-iskandariyya: masârât al-tanzîm wa ma'âlât al-siyâsa* (La prédication salafiste d'Alexandrie), Cairo, Institute of Arabic Union Studies.
- Zaghlûl Shalâta A. (2010), *Al-Hala Al-Salafiyya Al-Mo'âsera fî Masr* (L'état du salafisme contemporain en Égypte), Cairo, Madbouly Bookstore.
- Zeghal M. (1996), *Gardiens de l'islam : les 'Ulama d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Science Po.
- Zimmerman A.M. (2000), « Empowerment Theory Psychological: Organizational and Community Levels of Analysis », in Julian Rappaport & Edward Seidman (eds). *Handbook of Community Psychology*, p. 43-63. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4193-6_2
- William M. and Company (1935), *And Coming of Age in Samoa*, New York.
- William M. and Company (1928), (Translated by Georges Chevassus), *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Terre humaine.

Salafisme et processus de radicalisation non violente au féminin dans le contexte marocain



Mohamed Outahar

Docteur en sociologie de la religion, Université Hassan II de Casablanca

La religiosité salafiste a pour caractéristique principale de « ramener la complexité du réel à des choix simples » et de décrire le monde « de façon manichéenne ». Elle s'inscrit subséquemment « dans un savoir absolu, accepté de tous, toujours vrai, qui ne saurait être contredit sans mettre en cause le bon sens » (Amghar Samir, 2005, p. 22).

D'ailleurs, nous avons repéré, selon l'analyse des définitions doctrinales du salafisme(1), trois traits majeurs caractérisant le pouvoir d'attractivité

(1) Le salafisme est une branche de l'islam sunnite qui « tire son nom des trois premières générations de musulmans, après la mort du prophète Mohammed, appelées les pieux prédécesseurs, *al-salaf al-salih*. Ces premières générations, en tant que compagnons les plus proches du Prophète, sont considérées comme la source de la connaissance pure de l'islam. » « Il se concentre sur la théologie et la purification de la doctrine. » « Il a été promu en particulier par l'Arabie saoudite sous forme du wahhabisme » (Roel Meijer, 2009. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst). « Au niveau de la pratique, le salafisme peut être divisé en trois branches : le salafisme apolitique et piétiste, dont les adhérents se concentrent sur la purification de l'islam et vivent strictement selon le hadith et le Coran ; le salafisme politique, qui se concentre sur l'engagement politique en tant que partie intégrante de l'islam et le djihadisme, dont les adeptes cherchent à renverser des régimes supposés apostats dans le monde musulman par le biais d'un djihad violent » (Joas Wagemakers, *Salafism, Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Online Publication Date: Aug 2016).

de celui-ci en fonction de leurs usages chez nos interlocuteurs salafistes. Lesdites caractéristiques sont la simplicité, la littéralité et la radicalité.

Sa simplicité renvoie à un ensemble de règles strictes à suivre scrupuleusement ; des règles simples, précises et qui ne souffrent aucune interprétation ; des actions rigoureuses libérées de la confusion, de l'embarras du choix et de la multiplicité de sens.

Sa littéralité se manifeste en termes de vision strictement conforme au texte religieux sans contextualisation historique ; compréhension figée et non située des faits historiques ; application des prescriptions religieuses telles qu'elles sont inscrites dans le Coran et la Sunna.

Sa radicalité se traduit par une conception totalitaire en ce sens qu'elle vise à organiser tous les aspects de la vie sociale ; un ensemble d'actions décisives n'admettant pas d'exception ou d'atténuation ; un changement comportemental à caractère impératif à tous les niveaux (économique, culturel, politique, personnel et relationnel).

Par ailleurs, ces trois caractéristiques du salafisme n'existent pas en elles-mêmes, elles n'ont de sens que par rapport à la vie précédente de la personne salafiste (sociale, psychologique, culturelle...).

Les intérêts de l'acteur salafiste deviennent de ce fait des déterminants de son action (R. Boudon, M. Borlandi *et al.*, 2005, p. 745). Dans ce sens, l'usage premier du salafisme est étroitement lié aux gratifications sociales acquises et à la stabilité psychologique ressentie. Le fait de rester salafiste rime et se conjugue, entre autres, avec la source de reconnaissance, d'estime et d'affirmation de soi que représente le salafisme dans son usage social.

En l'occurrence, la radicalité religieuse est une forme de peur de renoncer à son engagement religieux premier, un vecteur par lequel l'acteur salafiste marque une distance vis-à-vis de son passé et une manière d'exprimer religieusement le refus de ce qu'il était et l'affirmation de ce qu'il voudrait devenir. Cette radicalité religieuse relève de la combativité (penchant pour la lutte) (J. Rousselet, 1974, p. 14) se caractérisant par la volonté d'acquérir une reconnaissance sociale, le désir de s'engager et de s'impliquer pour une performance (2) de soi et le souci d'organiser le présent pour garantir un avenir stable, clair et sans embarras quant au choix.

Nous supposons d'ailleurs que la radicalité religieuse que traduisent les salafistes au quotidien se mesure proportionnellement à la radicalité sociale vécue dans leur passé à tous les niveaux : social, psychologique, comportemental, relationnel, familial, culturel et, bien évidemment, religieux. Sociologiquement parlant (3), cette radicalité religieuse ne se vit pas de la même manière chez les hommes et chez les femmes salafistes, et l'identité religieuse de chaque genre se construit différemment selon la norme salafiste construite au préalable. Il s'agit ainsi, dans cet article, de comprendre la construction sociale de la radicalité religieuse chez les femmes salafistes. Nous supposons par conséquent que la radicalité religieuse est un processus qui ne saurait se réduire à ses formes idéologiques et violentes en écartant son épaisseur identitaire selon les temporalités sociales et psychologiques des femmes salafistes. La radicalité religieuse dans le

comportement (non violent) constitue d'ailleurs la phase la plus complexe dans le processus de la radicalisation religieuse, vu ses usages pluriels au niveau social et psychologique qui ne se figent qu'*a posteriori* à travers sa construction discursive et théologique lui permettant de se valider, se renforcer et se maintenir dans le temps.

Radicalité salafiste : engagement personnel et distancié

Nous ne comprenons pas ici le concept d'engagement dans ses sens les plus courants, comme le fait d'intégrer un parti politique, un syndicat, une association ou même un groupe religieux. C'est pourquoi nous parlerons désormais d'engagement distancié (J. Ion, 1997, p. 80) pour désigner le phénomène par lequel les femmes salafistes optent pour un ensemble de pratiques, de comportements et d'attitudes, tout en accordant une valeur suprême à la forme de religiosité adoptée d'une manière personnelle et individuelle sans aucune adhésion organisationnelle ou institutionnelle, autrement dit : traditionnelle. Fatiha et Habiba sont parmi celles qui confirment cette individuation de leur engagement sans aucune appartenance à un groupe salafiste :

« Non, je ne suis engagée ni dans une organisation ni dans un parti politique, car ça ne donne pas la liberté et tu es toujours assujettie à l'ordre collectif, alors que je préfère m'engager comme ça, et je peux faire tout ce que je veux sans que quelqu'un me dicte ce que je dois faire. » (Fatiha, 25 ans, mariée)

« Je me définis comme salafiste, mais ce n'est pas dans le sens politique, il s'agit d'une pratique et d'un mode de vie. » (Habiba, 19 ans, célibataire).

En l'occurrence, l'engagement cesse d'être collectif pour devenir individuel ; s'engager, dans ce sens, c'est « répondre de soi et non pas se fondre dans un collectif identifiable à une cause » (J. Ion, 2001, p. 31). Le religieux a tendance à se situer de plus en plus hors des institutions religieuses (J.-M. Donegani, 1994). Le cas de Habiba témoigne de ce libre arbitre et de l'absence de l'organisation dans le processus d'adhésion salafiste :

(2) Dans la performance il y a à la fois une incorporation de la norme et sa mise en scène, c'est une sorte du jeu théâtral dans lequel chaque individu joue le rôle d'être en plein accord avec lui-même et avec les autres selon le cadre identitaire dans lequel il s'inscrit.

(3) C'est ce qu'a révélé l'enquête de terrain (36 entretiens) que l'on a réalisée auprès des salafistes au Maroc (hommes et femmes), et ce dans le cadre de la thèse que nous sommes en train de réaliser sur les processus d'engagement religieux chez les salafistes au Maroc (2013-2019).

« En fait, je me sens plus libre dans mon engagement religieux, il n'y a personne qui t'oblige à faire ceci ou cela, car c'est moi et pas quelqu'un d'autre qui ai fait le choix. » (Habiba, 40 ans, mariée)

L'engagement salafiste ne peut être par ailleurs que la reprise sérieuse de la religion dans sa dimension sociale, et c'est ainsi que Durkheim définit la religion comme « la vie prise au sérieux » (R. Boudon, M. Borlandi *et al.*, 2011, p. 491). Cette prise au sérieux de la vie ne pourrait être que radicale dans le sens où elle contient l'idée de l'impossibilité de renoncer et de retourner en arrière, avec une forte volonté d'établir une « cohérence du comportement » (H.S. Becker, 2006, p. 179).

Nous pourrions ainsi observer chez les femmes salafistes s'engageant personnellement et en dehors de toute organisation « une conjonction entre une mise en réserve de l'identité personnelle et l'engagement personnel » (M. Verjus, 2008, p. 23). Kawtar met en avant cette tension et cette relation dialectique entre deux sortes d'identité : une identité sociale à dépasser et une identité religieuse à adopter :

« Mon engagement religieux m'avait permis de donner sens à ma vie, et ça me convient très bien par rapport à ce que j'étais, car j'étais perdue mais maintenant je suis tranquille avec moi-même et avec les autres. » (Kawtar, 20 ans, célibataire)

Cette mise en réserve de son identité personnelle est due à une quête de sens à achever par un engagement, entre autres religieux, lequel correspond toujours à un moment-clé d'une trajectoire : c'est un moment d'incertitude qui fait émerger un rapport singulier aux valeurs héritées (B. Havard Duclos, S. Nicourd, 2005, p. 85).

Dans ce sens, il faut aussi noter que « l'individu qui s'engage le fait souvent parce qu'il est touché personnellement [...]. La personne souhaite témoigner de son expérience personnelle sur la scène publique » (M. Verjus, 2008, p. 20). Nous supposons de ce fait que l'engagement distancié s'accorde parfaitement avec la religiosité adoptée par les femmes engagées : celle du salafisme !

De l'ordinaire au radical : un passage identitaire complexe

Il est crucial de noter au premier abord que le passage à la radicalisation religieuse dans le comportement des femmes salafistes est étroitement lié à l'image de soi et à la situation socio-psychologique antérieure, généralement marquée par une marge de liberté et par un embarras du choix. Zahra et Habiba témoignent de cet état vécu dans leur passé marqué par l'absence d'objectif et la liberté d'action :

« J'étais ordinaire, sans aucun objectif, je vivais juste pour le moment, je ne portais pas le voile, ni ne priais, ni rien, ma famille n'est pas assez engagée. » (Zahra, 20 ans, célibataire)

« J'étais ordinaire comme toutes les filles, j'étais narcissique (en riant), je vivais ma vie comme je voulais. » (Habiba, 40 ans, mariée)

Leur passé était caractérisé alors par un bricolage identitaire, dans le sens où elles avaient « la possibilité d'adopter des valeurs différentes, voire opposées » (M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy, 2007, p. 228). Ce bricolage identitaire est vécu comme une assimilation et une absence de distinction et de reconnaissance : être ordinaire et être normal, c'est être comme les autres ; et le fait de se démarquer ne pouvait se faire qu'en se radicalisant avec un changement total de comportement.

Cette vie ordinaire se mesure, selon la norme religieuse la plus stricte et littérale (salafiste), ainsi : écouter de la musique, regarder des films, saluer le sexe opposé, ne pas porter le *khimar* (4) ou le *niqâb* (5). Et le fait de cesser d'être ordinaire est relié encore une fois à une volonté de donner sens à sa vie et d'être reconnu par les autres selon le pouvoir symbolique de la norme religieuse salafiste considérée comme idéale. Le cas de Habiba met en valeur ce rapport dialectique entre acquérir une chose et cesser d'en faire une autre :

(4) Le *khimar* est un voile islamique sous la forme d'un long morceau de tissu qui couvre la tête et en descend de manière à couvrir aussi le cou et les épaules.

(5) Le *niqâb*, ou voile intégral, est une forme de voile islamique recouvrant l'intégralité du corps et du visage de la femme à l'exception des yeux, de sorte qu'il ne permette pas son identification.

« J'étais loin de Dieu, j'écoutais de la musique, je regardais des films, je saluais les garçons, je ne portais pas le *khimar*, c'était une vie ordinaire dépourvue de sens. Ce n'est qu'à travers mon engagement religieux que je pouvais arrêter tout ça et donner sens à ma vie. » (Hajar, 19 ans, célibataire)

La vie ordinaire et la vie radicale sont deux faces de la même pièce, et le passage de l'une à l'autre est lié à une question de temporalité relative à une double image : image de l'autre et image de soi. Image de l'autre comme idéal à atteindre ultérieurement et image de soi comme obstacle à dépasser actuellement. Nadia et Hajar sont deux jeunes femmes qui, avant leur engagement salafiste, étaient suspendues entre ce que nous pourrions appeler une temporalité vécue et une temporalité souhaitée, ce qui nous permettrait dans une certaine mesure de parler de la radicalité comme d'une prédisposition idéalisée et non pas comme d'une acquisition socialisée :

« J'étais ordinaire, je vivais normalement, je ne savais même pas ce que c'est que l'engagement. Je voyais des femmes portant le *khimar* et je souhaitais faire la même chose, même si je ne savais pas quand, mais je me sentais bien en les regardant marcher dans la rue. » (Nadia, 20 ans, célibataire)

« Avant, je voyais les salafistes comme un modèle et un idéal à atteindre, et je souhaitais être comme eux, et *hamdoullah* je le suis maintenant, et je me sens très bien. » (Hajar, 19 ans, célibataire)

Ce regard favorable porté sur les salafistes permettrait une construction contextuelle et relationnelle de son identité, laquelle ne se comprend jamais par l'isolement vis-à-vis d'autrui (E. Carosella et M. Sanchez Sorondo, 2008, p. 13). Ainsi, « la conscience de l'identité [chez les femmes salafistes] se fait par des processus permanents de comparaison avec les autres » (A. Mucchielli, 2011, p. 90).

Perdus entre trop d'orientations brutales, trop d'ambitions, trop d'images contradictoires du monde, elles ne pouvaient d'ailleurs se mettre à l'abri de nouvelles surprises qu'en faisant table rase des expériences du passé (image de soi) et en formulant des perceptions d'avenir (image de l'autre). La radicalité salafiste marque ainsi le passage de l'individu perdu, incertain et non reconnu à l'individu reconnu socialement et trouvant un sens à sa propre vie. L'engagement

salafiste est par ailleurs une sorte d'individuation exigée et de revendication de la reconnaissance sociale.

Soukaina et Assia insistent sur deux aspects de leur engagement salafiste leur permettant l'acquisition de la reconnaissance sociale et de l'affirmation de soi : l'engagement salafiste comme décision définitive permettant de poser ses limites :

« Depuis mon engagement, tout le monde me respecte, car j'ai établi des limites avec eux, ils respectent mes paroles et mes décisions, et les élèves mêmes les mauvais dans la classe me disent : « On te respecte beaucoup, sœur, par rapport aux autres filles. » » (Soukaina, 19 ans, célibataire)

« Depuis mon engagement, ma famille respecte mes choix, car elle s'est rendu compte que je suis convaincue et que c'est une décision définitive que j'ai prise, et elle choisit même d'aller dans les endroits dans lesquelles je serai tranquille. » (Assia, 27 ans, mariée)

Cette respectabilité acquise n'était possible que dans la radicalité par rapport à ce qu'elles étaient, et ce sont trois traits qui caractérisent cette radicalité : une conviction totale, une décision définitive et un ordre établi comprenant des limites et des règles de conduite stables et fermes.

Par conséquent, la radicalité dans le comportement chez les femmes salafistes n'est envisageable et compréhensible que par rapport à la radicalité antérieure vécue dans leur contexte social selon leur perception, sachant que leurs comportements et leurs attitudes étaient, du point de vue du dogme islamique, problématiques (mixité, absence de voile, pratique religieuse passive...).

L'engagement salafiste au féminin : une radicalité progressive

A chaque fois que nous parlons de la radicalisation religieuse, nous omettons l'aspect temporel de la question, en essayant de l'essentialiser et de la rendre intemporelle. Or, se radicaliser ne peut être que temporel, par un processus de radicalisation dépendant de trois éléments : héritage personnel et psychique, quotidienneté du rapport à la réalité et idéologie propre à la religiosité adoptée.

Le premier constat que nous avançons est lié à la progressivité de la radicalisation religieuse chez les femmes salafistes. Ainsi, leur comportement n'est pas brutal et violent au départ ; et c'est subtilement que la radicalité se développe, s'installe et prend forme, tout en faisant allusion à la culture de l'époque et à la perception d'avenir. Assia fait le lien ici entre la progressivité de son engagement et la stabilité de sa situation et montre comment la radicalité de son comportement se légitime selon sa propre temporalité d'engagement :

« J'étais dans un va-et-vient, j'arrêtais un moment d'écouter de la musique et je recommençais, je cessais de regarder des films mais je recommençais encore. Mon engagement au début était instable, et c'est petit à petit que je suis arrivée à me stabiliser. » (Assia, 27 ans, mariée)

L'engagement total n'est donc pas envisageable dès le début chez les femmes salafistes, et la peur de renoncer à leur engagement ainsi que la conviction d'atteindre leur idéal ultérieurement sont deux motifs mettant fin à la radicalité brutale et totale de leur comportement. Assia et Zahra se mettent d'accord sur le caractère progressif de leur engagement salafiste, l'une par peur et l'autre par conviction :

« J'ai commencé à porter des habits assez larges, car avant je ne portais que des habits courts et serrés, et c'était difficile pour moi de m'engager d'un seul coup, j'avais peur d'abandonner mon engagement et revenir à l'état premier. » (Assia, 27 ans, mariée)

« Je n'ai pas porté le *khimar* d'un seul coup, j'ai vérifié après avoir lu et relu sur la question pour être très convaincue et pour que je n'abandonne pas après. » (Zahra, 20 ans, célibataire)

L'exigence d'être convaincue et la peur de renoncer sont donc des éléments qui peuvent ralentir le processus de radicalité totale, mais pas l'empêcher. La finalité est d'ailleurs de s'engager totalement, et la faisabilité de cette action n'est possible que dans la temporalité psychologique dans laquelle la femme salafiste s'inscrit : il s'agit donc d'une stratégie de radicalisation qui passe par une volonté de radicalisation non immédiate.

Ce début progressif de la radicalité du comportement est toujours lié au détachement plus qu'à l'attachement, puisque les femmes salafistes mesurent le degré de leur engagement

par rapport aux choses qu'elles commencent à cesser de faire. Hajar est parmi celles pour qui l'engagement total se saisit principalement par des renoncements et des concessions :

« Le début de mon engagement n'était pas radical, c'est petit à petit que je me suis engagée totalement : arrêter de saluer les hommes, d'écouter de la musique, de regarder des films, d'assister aux mariages mixtes, etc. » (Hajar, 19 ans, célibataire)

L'un des éléments explicatifs de ce caractère progressif de la radicalité chez les femmes salafistes réside dans les liens de sociabilité, en termes d'éducation et d'apprentissage, dans le sens où ces liens « légitiment les pratiques, créent des opportunités d'engagement et remplissent en cela une fonction d'intermédiaire » (V. Becquet et M. Goyette, 2014).

Ainsi, les femmes salafistes mettent en avant le cadre culturel, éducatif et religieux pour expliquer le caractère progressif de leur radicalité de comportement. Le cas de Zahra nous démontre l'une de ces formes de sociabilité se tissant notamment au sein de l'école et par la médiation des enseignants d'éducation islamique :

« Le début de mon engagement était progressif, ce n'était pas radical du tout, car notre prof d'éducation islamique nous avait conseillé de faire les choses petit à petit pour que ça tienne longtemps. » (Zahra, 20 ans, célibataire)

Se radicaliser instantanément ou se radicaliser progressivement témoignent du rôle saillant que joue l'école dans le processus de radicalisation religieuse ; cela nous éclaire sur l'une des entrées permettant la prévention, la sensibilisation et la prise de conscience face aux effets néfastes de la radicalisation sur les plans social, culturel et politique.

De la radicalité partielle à la radicalité totale : le vestimentaire comme prétexte

La tenue vestimentaire chez les femmes salafistes est remplie de sens, elle a une vocation symbolique et une signification extensive. Ainsi, en tant que radicalité partielle, la tenue vestimentaire (*khimar* ou *niqâb*) est une ouverture

vers une radicalité totale en construction, tout en couvrant d'autres aspects de la vie sociale en termes de comportement, d'attitude et de règle de conduite. D'après Habiba, le port du *niqâb* n'est pas que physique, il est aussi symbolique dans le sens où il rend la personne qui le porte à la fois responsable et représentante de l'islam :

« Au moment où j'ai porté le *niqâb* j'ai senti une responsabilité, c'est comme si j'étais la représentante de l'islam, et du coup je devais m'engager dans tous les aspects de ma vie (éduquer mes enfants, prendre soin de mon foyer et de mon mari...). » (Habiba, 40 ans, mariée)

Ce sens symbolique attribué au vestimentaire permet à la femme salafiste de se radicaliser petit à petit, voire de légitimer cette radicalisation de comportement et de la rendre omniprésente. Il s'agit d'un rituel à travers lequel elle performe ses comportements, c'est une sorte de stimulus qui anime et motive son action pour faire plus. Ce faire plus se traduit chez Habiba et Nadia par le détachement vis-à-vis d'un ensemble d'activités jugées non islamiques selon la religiosité salafiste, avec un usage individuel et libre :

« Mais après le port du *niqâb* j'ai cessé beaucoup de choses : j'ai cessé de regarder des films et d'écouter de la musique, car c'est une perte de temps, car le temps est une occasion dont il faut profiter pour adorer Allah. » (Habiba, 40 ans, mariée)

« J'ai inauguré mon engagement par le port du *khimar*, et ça m'a aidée à m'engager dans d'autres choses comme le fait d'arrêter de saluer les hommes et d'écouter de la musique et de regarder des films. » (Nadia, 20 ans, célibataire)

Cette radicalité partielle (le port du *khimar* ou du *niqâb*) est donc un prétexte permettant à la femme salafiste de construire une nouvelle temporalité psychologique dans laquelle la radicalité totale prendra forme et sera acceptée, voire légitimée. Il s'agit encore d'un appui et d'une sorte de motivation impliquant le basculement d'un « rien faire » à un « tout faire ». C'est aussi bien le cas de Hajar :

« Le *khimar* est venu petit à petit après mon engagement, mais c'était la motivation qui a fait que j'ai arrêté d'écouter de la musique et de regarder des films et cessé d'autres choses. » (Hajar, 19 ans, célibataire)

La radicalité partielle et la radicalité totale s'inscrivent donc dans la même optique, celle de la performance ; et c'est dans la temporalité psychologique que la performance (faire plus, se distinguer, se perfectionner...) s'acquiert petit à petit par un ensemble de rituels religieux caractérisés par un double usage : faire et cesser de faire.

Porter le *niqâb* : entre usage social et argument religieux

« Les repères se brouillent davantage quand le *hijab* devient un accessoire de mode et qu'il est associé à un autre costume comme le jean moulant. » Le port du *hijab* n'est donc plus « la piété affichée [et] un message clair sur la moralité » (M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy, 2007, p. 255-256-257). Souad témoigne de cette ambivalence entre un *hijab* qui empêche de s'engager davantage et un *niqâb* qui implique un engagement totalitaire :

« Mais le *hijab* que portent la plupart des filles n'a plus de sens, car je trouve que leur comportement n'a rien à voir, alors que le *niqâb* pour moi permet de s'engager à tous les niveaux de la vie. » (Souad, 23 ans, célibataire)

Ainsi, quand la femme salafiste souhaite s'engager, elle trouve dans le port du *hijab* un décalage entre discours (normes) et pratiques (attitudes) ; car selon la norme religieuse, le port du voile pour la femme est une protection, voire un honneur pour elle à respecter, et quand le *hijab* ne joue plus ce rôle, voire ne donne plus sens, le *niqâb* commence à réactiver le sens de la norme religieuse première.

Si nous analysons la rationalité des femmes salafistes, nous découvrons chez certaines que le port du *niqâb* « représente une affirmation de soi en rupture avec les valeurs dominantes de la société [avec une légitimation de] la contestation de l'ordre social que leurs croyances symbolisent » (S. Amghar, 2010).

Le port du *niqâb* passe donc de la réclamation de protection à un signe de distinction sociale. Autrement dit, « les femmes salafistes tirent du *niqâb* une très grande fierté : symbole de respectabilité » (S. Amghar, 2010). Ce symbole de

respectabilité voire d'exceptionnalité se traduit socialement et concrètement pour Nora :

« Sincèrement, après le port du *niqâb*, et malgré le refus de ma famille, j'ai eu l'impression d'être précieuse et spéciale ; dans la rue je suis respectée, et personne ne me harcèle comme avant. » (Nora, 25 ans, mariée)

Il s'agit donc d'une réappropriation individuelle de la religion selon la situation de l'acteur (femme salafiste), laquelle est caractérisée par la volonté de se protéger et de s'individualiser dans un contexte social non valorisant.

La question du corps est bien centrale, car c'est par rapport au corps que la femme salafiste traduit ses aspirations, ses peurs et ses ambitions (être protégée, anonyme, respectée...). Le corps devient ainsi « le moyen par lequel nous pouvons démontrer quelle sorte d'êtres moraux nous sommes » (M. Marzano, 2010, p. 50). C'est sur le corps que la pression sociale se fait, et c'est par lui-même que cette pression peut cesser d'être, et ce à travers un ensemble de stratégies que l'acteur adopte (peu importe leur véracité) pour protéger son corps. Le cas de Habiba met en scène ce changement de stratégie afin de mettre son corps à l'abri :

« A force d'être harcelée dans la rue par des jeunes qui me demandent mon numéro, croyant que je ne suis pas mariée, j'ai décidé de mettre le *niqâb* en expliquant à mon mari ce que je subis et que je le porte de mon plein gré. » (Habiba, 40 ans, mariée)

Or, pour une catégorie de femmes salafistes, le port du *niqâb* se perçoit comme un signe de domination, surtout quand elles subissent des pressions de leur entourage notamment de la part de leurs maris, les obligeant à le porter : pour cette catégorie de femmes, le port du *niqâb* est vidé de sens, car il n'est pas le résultat d'un choix individuel émanant d'une expérience personnelle. Khadija est une femme qui porte le *niqâb* avec conviction, et elle nous raconte ici le cas de femmes salafistes qu'elle connaît et dont les maris obligent à porter le *niqâb* :

« Malheureusement, je connais des femmes qui portent le *niqâb* sans en être convaincues, et j'étais choquée ; elles m'ont raconté en pleurant qu'elles ne veulent pas le porter et que leurs maris les obligent à le porter, car ils leur disent : tu le portes ou je divorce. » (Khadija, 34 ans, mariée)

Nous pourrions parler ici de deux formes de radicalité par rapport au port du *niqâb* : une radicalité choisie et une radicalité forcée. Le point commun entre ces deux formes de radicalité est que l'usage premier du *niqâb* est d'ordre social, et ce n'est qu'*a posteriori* que le sens se construit autour du lui, avec une intériorisation volontaire de la contrainte considérée comme légitime selon un discours religieux déjà établi. Le cas de Habiba témoigne de cet usage social du port du *niqâb* au départ, avant qu'il soit religieux :

« Avant, je ne portais pas le *niqâb* par conviction religieuse, c'était juste pour faire cesser les paroles dans la rue, mais après je me suis dis, puisque je le porte, pourquoi pas religieusement ? et comme ça j'en profite et je gagne des bienfaits auprès d'Allah. » (Habiba, 40 ans, mariée)

L'hypothèse que nous avançons ici est que le port du *niqâb* n'est justifié religieusement qu'*a posteriori*, alors qu'il s'agit *a priori* d'une motivation psychologique et sociale (pression, crise, fatigue d'être soi, peur, besoin de protection et d'anonymat...).

Nous faisons ainsi la distinction entre deux autres formes de radicalité : d'un côté, la radicalité de réaction ayant comme motivation la nécessité sociale, familiale et culturelle, d'un autre côté, la radicalité de conviction ayant comme motivation l'argument religieux dans sa véracité et son authenticité. Et c'est dans la temporalité psychologique des femmes salafistes que le passage se fait d'une radicalité de réaction à une radicalité de conviction.

Cela dit, l'argumentaire religieux ne se met en avant que pour légitimer son choix et convaincre celui qui le contredit, sachant que l'exégèse coranique des textes se rapportant au voile est double. Pour certains, il s'agit d'un voile couvrant le corps et les cheveux, laissant le visage découvert, pour d'autres, il s'agit d'un voile couvrant intégralement le corps et le visage.

L'identité salafiste à ce stade ne pourrait être que plurielle, car elle est une affaire de significations données en fonction des situations et des temporalités de l'acteur lui-même. Il s'agit donc d'une identité située, qui « tient compte du fait que le phénomène identitaire s'inscrit toujours dans une expérience de l'existence » (A. Mucchielli, 2011, p. 19).

La radicalité religieuse : une forme du maintien de son engagement

Les femmes salafistes se perçoivent investies d'une mission quasi prophétique puisque leur engagement n'est pas le fruit de leur propre décision mais le produit de la volonté divine (S. Amghar, 2005, p.28). Cette vocation se concrétise et prend forme par une radicalité progressive de leur comportement vers une radicalité totale, à travers un ensemble d'activités auxquelles elles s'attachent et s'identifient comme la garantie de ne plus revenir à l'état précédent. Laila et Habiba mettent l'accent sur deux aspects principaux de cette garantie : la régularité des pratiques et la réalisation des objectifs :

« C'est grâce à Allah que je suis dans cet état, et j'essaie de garder cette foi que j'ai par des pratiques religieuses régulières ; et déjà le fait que je porte le *niqâb* me rassure à chaque fois que je sens une faiblesse dans ma foi. » (Laila, 24 ans, mariée)

« Si ma journée se passe comme prévu selon mon programme, je suis satisfaite, et je m'encourage à continuer et à faire plus. » (Habiba, 40 ans, mariée)

Le maintien de son engagement par une radicalisation du comportement doit être compris comme l'expression à la fois de la fidélité aux orientations de la religiosité salafiste et de l'affirmation de soi au sein de son entourage (B. Duriez, F. Sawicki, 2003, p.50). D'ailleurs, se sentir responsable et se sentir respectée constituent pour Laila la pierre de touche dans l'édifice de son engagement religieux à maintenir :

« Je me sens responsable auprès d'Allah depuis que je porte le *niqâb*, et en même temps je me sens plus respectée au sein de mon entourage et même dans la rue, et ça me donne envie de m'engager davantage. » (Laila, 24 ans, mariée)

En effet, se radicaliser, c'est accéder à une reconnaissance sociale, « c'est une forme de valorisation et d'affirmation de soi » (Cultiaux et Vendramin, 2011, p. 36). Cela dit, ce qui pourrait rendre ainsi la radicalisation du comportement légitime, c'est sa dimension théologique (viser une société totalitaire où la religion prédomine

dans toutes les sphères de la vie) et sociale (permettre une visibilité et une reconnaissance).

Radicalité, littéralité et esprit scientifique : quels liens possibles ?

La première chose qui nous a marqué chez les femmes salafistes, c'est le fait que presque toutes ont une formation scientifique ou technique (6), et nous avons saisi la présence de l'esprit scientifique et rationnel dans leur propos.

L'une des dimensions de cet esprit scientifique relève du choix même du salafisme comme forme d'engagement religieux. Ainsi, la simplicité, la clarté et la détermination qui caractérisent le salafisme font l'objet de leur choix pour cette forme de religiosité. Hajar exprime son choix pour le salafisme à travers ces trois caractéristiques :

« J'ai choisi cette forme d'engagement religieux car c'est simple, c'est tout, pourquoi se compliquer la vie, c'est assez clair et déterminé. » (Hajar, 19 ans, célibataire)

Cette attitude claire et simple permet à la femme salafiste de sortir de l'embarras du choix et de s'assurer une sorte de tranquillité d'esprit, et la détermination du salafisme lui offre ceci. A cet égard, Assia se sent à l'aise et tranquille dans les consignes fermes et nettes du salafisme :

« Je suis bien tranquille là, je n'ai pas besoin de me casser la tête avec l'achat de vêtements ou de suivre la mode, c'est bien clair et net en matière de religion : la femme doit porter son *niqâb*, c'est tout. » (Assia, 27 ans, mariée)

Chercher de l'information religieuse n'est pas une exception, et l'exigence d'être logique et rationnelle dans son discours constitue l'une des règles d'acceptation du discours religieux selon les femmes salafistes. Habiba ne cherche pas seulement à saisir l'information religieuse mais

(6) Neuf des douze femmes interrogées ont une formation scientifique ou technique de base, que ce soit un baccalauréat, une licence ou un diplôme professionnel. Je cite : « A la fac, j'étudiais la physique-chimie » (H., 40 ans, mariée) ; « J'avais un diplôme en informatique et un diplôme en télémarketing et communication » (A., 27 ans, mariée) ; « J'ai eu un bac scientifique avec mention, j'ai voulu faire médecine » (H., 19 ans, célibataire).

également à être convaincue de la manière de l'exprimer, qu'elle soit logique et rationnelle :

« Je ne prends pas l'information religieuse de n'importe qui, je suis des savants qui disent des choses rationnelles et logiques, et il ne suffit pas de me dire que ceci est illicite et cela est licite. » (Habiba, 40 ans, mariée)

Nous sommes ici en plein dans la littéralité qui caractérise le salafisme et qui fait que l'esprit interprétatif n'est pas en pleine cohérence avec l'attitude de clarté et de simplicité que cherchent les femmes salafistes, pour la simple raison que l'interprétation élargit le champ du licite alors que la littéralité fige les limites entre le licite et l'illicite dans la religion. Zahra est ainsi surprise de l'attitude interprétative en matière de religion, en faisant l'éloge de l'attitude littérale qu'elle considère comme scientifique et méthodique :

« Les *choyoukhs* (prédicateurs/savants) égyptiens ont une méthode scientifique stricte et directe, pas trop d'interprétation ; alors que nos *choyoukhs* interprètent beaucoup, et du coup tout est devenu permis et licite. » (Zahra, 20 ans, célibataire)

La radicalité dans ce sens côtoie bien la littéralité par rapport à la compréhension de la religion, et nous pourrions avancer une hypothèse selon laquelle le fait de se radicaliser dans son comportement passe par une volonté de donner un sens clair et simple (littéralité) à sa propre vie qui est plurielle et libre (interprétation).

Le caractère littéral et simple du salafisme contribue donc à son pouvoir d'attraction pour celles et ceux dont le sens de l'individualité, la multiplicité des choix, la pluralité d'attitudes et l'esprit scientifique constituent les piliers de la vie sociale et culturelle.

Dans cette optique, se radicaliser est envisageable dans sa temporalité sociale et psychologique en tant que processus étroitement lié à l'état précédent de l'acteur salafiste. La radicalisation du comportement passe d'ailleurs de l'état émotionnel de réaction selon la narration subjective à l'état rationnel de conviction selon la narration religieusement objective. Cela dit, intérêts et croyances, comme le souligne Boudon, deviennent « des composantes indissociables de l'action sociale [radicale] (7) » (R. Boudon, F. Bourricaud, 2011, p. 297).

(7) R. Boudon et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige/PUF, 4^e édition, 2011, p. 297.

Résultats avancés

À l'issue de cet article, il nous paraît indispensable, méthodologiquement parlant, de mettre en avant quelques-uns des principaux résultats et perspectives que nous avons pu proposer concernant l'usage multiple de la radicalité religieuse dans le comportement chez les femmes salafistes, comme phase préliminaire du processus de la radicalisation religieuse en général. Nous en présentons ainsi quelques-uns, sans pour autant reprendre ce qui a été développé dans l'article :

Les récits que nous avons recueillis auprès de femmes salafistes font état de crises, d'événements et d'expériences marquant un changement de mode de vie. Elles disent s'être senties obligées de faire une pause et de changer à un moment donné dans leur vie.

La radicalité religieuse chez les femmes salafistes n'est compréhensible que dans sa temporalité psychologique, d'où la nécessité de parler du processus de radicalisation dont le radicalisme en tant qu'idéologie ne peut être que contingent selon la situation de l'acteur, au sens wébérien du terme.

L'engagement salafiste cesse d'être collectif pour devenir individuel, d'où l'usage de l'engagement distancié chez les femmes salafistes, et ce en termes d'accès libre et autonome à la pratique religieuse et au savoir théologique.

Par le biais de la radicalité religieuse, les femmes salafistes font ce que nous pourrions appeler « une table rase par remplacement », c'est-à-dire que le rejet du modèle identitaire antérieur n'est envisageable qu'en mettant en scène un nouveau modèle identitaire sauf qu'il est cette fois-ci d'ordre religieux, l'état identitaire antérieur détermine l'état actuel.

Nous avons saisi trois éléments que la radicalité religieuse permet aux femmes salafistes d'acquérir : le non-renoncement à leur engagement premier, la validation d'une identité stable et simple et la cohérence entre leurs comportements et leur discours.

Nous avons repéré trois traits majeurs qui rendent la radicalité religieuse attractive pour les femmes salafistes : véracité du discours (conviction), validité de la pratique (légitimité) et respectabilité de la personne (reconnaissance). Ces trois traits

donnent sens à la radicalité religieuse et en font non pas un excès ou un abus mais bien une opportunité et un juste milieu par comparaison à leur identité antérieure et non par rapport aux autres identités religieuses.

La compréhension du phénomène de la radicalité religieuse chez les femmes salafistes ne peut avoir lieu si nous ne l'inscrivons pas dans le processus d'individuation qui marque leur vie antérieure et actuelle.

Ni la radicalité, ni la radicalisation, ni le radicalisme ne nous ont permis de nommer la disposition voire la prédisposition que nous avons saisie dans le récit des femmes salafistes d'être radicale en matière de religion, car ce que nous appelons radicalité religieuse est perçu chez les femmes salafistes comme l'idéal de l'engagement religieux. Ainsi, nous parlons désormais de la radicalité religieuse, en utilisant le suffixe « abilité » qui indique la possibilité de quelque chose et le fait que quelque chose soit potentiellement réalisable.

Nous avons établi trois types de radicalité (8) chez les femmes salafistes : le plus faible degré de radicalité, le degré moyen de radicalité et le plus haut degré de radicalité : c'est la question de la temporalité psychologique qui détermine soit la progressivité, la transition soit le basculement d'un type de radicalité à un autre.

L'entrée dans le salafisme a un caractère social comme mode de vie (besoin de protection, reconnaissance, stabilité...), et ce n'est qu'*a posteriori* que le salafisme s'apprend comme doctrine (une étape de construction de la croyance salafiste) et puis dans certains cas comme idéologie à défendre ou organisation à y adhérer.

Le rituel religieux est reproduit à la lettre par les femmes salafistes « par économie psychique, c'est-à-dire pour éviter une constante posture de réflexivité » (D. Jeffrey, 2015, p. 12). Il sert donc à « apaiser [et] libérer les individus de leurs embarras, de leurs émotions fortes (peur, anxiété, angoisse), de leur violence [et] de leur tendance à l'excès » (D. Jeffrey, 2015, p. 11).

(8) Nous nous sommes inspiré des types d'engagement définis par la sociologue française Danièle Hervieu-Leger : le plus faible degré d'engagement, le degré moyen d'engagement et le plus haut degré d'engagement (*La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001).

Bibliographie

- Amghar S. (2005), « Les Salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ? », in *Maghreb-Machrek*, n° 183, printemps, p. 13-32.
- Amghar S. (2010), « Le niqâb pour s'affirmer », *Projet*, n° 314, janvier, <http://www.revue-projet.com/articles/2010-1-le-niqab-pour-s-affirmer/>
- Auge M. (1994), *le Sens des autres*, Paris, Fayard.
- Becker H.S. (2006), « Note sur le concept d'engagement », traduit par Camille Debras et Anton Perdoncin, revue *Tracés*, n° 11, 2006/1, p. 177-192.
- Becquet V. et Goyette M. (2014), « L'engagement des jeunes en difficulté », *Sociétés et jeunesse en difficulté* [en ligne], n° 14, printemps, mis en ligne le 14 janvier 2015.
- Boudon R. et Bourricaud F. (2011), *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige/PUF, 4^e édition.
- Boudon R., Borlandi M. et al. (2005), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, Quadrige/PUF, 1^{re} édition.
- Cultiaux J. et Vendramin P. (2011), *Militer au quotidien*, Louvain, Presses universitaires de Louvain.
- D. Carosella E. et Sanchez Sorondo S.E.M. (2008), « Introduction », in *L'Identité changeante de l'individu : la constante construction du Soi*, Paris, L'Harmattan.
- Duclos B., Nicourd S. (2005), *Pourquoi s'engager ? : bénévoles et militants dans les associations de solidarité*, Paris, Payot.
- Duriez B., Sawicki F. (2003), « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale : le cas de la CFDT », in *Politix*, vol. 16, n° 63, troisième trimestre.
- El Ayadi M., Rachik H., Tozy M. (2007), *L'Islam au quotidien : enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Editions Prologues, coll. Religion et société.
- Jeffrey D. (2015), « Distinguer le rite du non-rite », in *La Fabrication des rites*, sous la direction de D. Jeffrey et A. Cardita, coll. Sociologie au coin de la rue, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Hervieu-Leger D. (2001), *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ion J. (1997), *La Fin des militants ?* Paris, les Éditions ouvrières.
- Ion J. (2001), « Métamorphoses de l'engagement : espace public et sphère politique », in J. Ion

- (dir.), *L'Engagement pluriel*, Paris, Université de Saint-Étienne.
- Marzano M. (2010), *La Philosophie du corps*, PUF, coll. Que sais-je ?, 2007, 2^e édition. Meijer R. (2009), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst.
- Mucchielli A. (2011), *L'Identité*, PUF, coll. Que sais-je ?, 1986, 8^e édition.
- Rousselet J. (1974), *L'Allergie au travail*, Paris, le Seuil.
- Verjus M. (2008), *La Question de l'engagement : d'hier à aujourd'hui, essai d'une typologie*, Ceseq, Centre de formation des cadres culturels, décembre.
- Wagemakers J. (2016), *Salafism*, Oxford Research Encyclopedia of Religion, Online Publication.

Quelles spécificités dans l'engagement djihadiste* féminin ?



Dounia Bouzar

*Anthropologue du fait religieux,
Directrice du cabinet Bouzar Expertises, Cultes et Cultures*

Plusieurs recherches ont tenté d'appréhender l'étiologie de la radicalisation pouvant mener au passage à l'acte violent sous l'angle des facteurs de risque suivants : des troubles psychopathologiques potentiellement sous-jacents et des vulnérabilités personnelles en lien avec la stigmatisation et avec la fragilité existentielle [Bézénech et Estano, 2016] ; un profil de personnalité spécifique [Kacou, 2013 ; Fekih-Romdhane *et al.*, 2015] ; l'éventuelle existence de tendances suicidaires [Lankford, 2010] chez ceux qui sont impliqués dans des opérations kamikazes ; des facteurs de vulnérabilité d'ordre psycho-social analysés sous l'angle du phénomène de groupe [Gill, 2012] et en lien avec le contexte historique et politique des pays arabes [Moghaddam, 2005 ; Loza, 2007] ; la rationalité ou l'irrationalité du passage à l'acte terroriste, appréhendé par l'intermédiaire du concept de distorsions cognitives [Orbach, 2007]

* Nous reprenons leur façon de se nommer sans pour autant valider leur stratégie de communication qui consiste à faire croire qu'ils appliquent l'islam en organisant des actions terroristes. Normalement, il faudrait mettre des guillemets autour des termes « djihadistes » ou « djihadisme » dans ce texte pour bien le signifier.

et *via* une analyse plus large des déterminants de la rationalité [Beck, 2002] ; enfin, l'implication des tensions identitaires dans la perméabilité des jeunes au discours radical [Khosrokhavar, 2010].

Suite à la création officielle de l'État Islamique en Irak et au Levant en 2014, l'existence d'un territoire a provoqué un attrait provoquant des vagues de départs de jeunes Français radicalisés. L'idée reçue selon laquelle tous les jeunes qui projettent un départ en Syrie ou en Irak sont uniquement motivés par l'idée de se battre et d'en découdre peut être démentie par les études des motifs d'engagement premiers. En 2014, le Centre de prévention des dérives sectaires liées à l'islam (CPDSI) a été missionné par le gouvernement français pour étudier les phénomènes de radicalisation et accompagner les professionnels des préfectures dans leur suivi des jeunes et des familles concernées par ces questions. Outre le fait d'être en majorité mineurs ou très jeunes adultes, une importante diversité des profils sociaux des personnes composant cet échantillon a été mise en évidence (Bouzar et Bénézech, 2019). Qu'il s'agisse des classes sociales, ou de l'existence d'une histoire migratoire récente dans leurs familles ou des convictions religieuses de ces dernières, l'embrigadement en lien avec

l'islam radical semble toucher indistinctement des jeunes de différents horizons et des deux sexes. L'objectif de cet article est d'analyser les motifs de l'engagement radical de 486 filles suite à leur arrestation à la frontière par la police ou suite à l'intervention des parents eux-mêmes pour les empêcher de partir, ainsi que les particularités éventuelles de leur radicalisation et de leur désengagement.

Méthode

La méthode qui a été choisie pour appréhender le sens que les jeunes radicalisés attribuent à leur projet de départ est d'analyser de manière qualitative leur motivation. Cette analyse s'est faite de manière indirecte à partir d'échanges au cas par cas avec les professionnels du CPDSI en charge du suivi des jeunes. Le matériel disponible pour ce faire est le recueil de leur discours dans le cadre des prises en charge. Il s'agit d'un ensemble d'entretiens individuels semi-directifs avec les jeunes et avec leur famille ou dans le cadre de groupes de parole. Dans la majorité des cas, les communications sur les réseaux sociaux dans leurs ordinateurs et sur leurs téléphones ont pu être exploitées par l'équipe du CPDSI. Les vidéos sauvegardées ont également été analysées pour mieux comprendre la sensibilité des jeunes à la propagande.

Selon une méthodologie d'anthropologie sociale qualitative [Pope et Mays, 1995], après une immersion dans les données, une analyse thématique des informations collectées auprès de l'échantillon tout au long des prises en charge a ensuite été effectuée pour catégoriser les différents motifs d'engagement radical des jeunes.

La question du sens que l'extrémiste attribue à son engagement violent est fondamentalement liée à la compréhension de l'individualisation de son parcours. Huit principaux motifs d'engagement [Bouzar et Martin, 2016] ont été confirmés par une approche quantitative, à l'aide d'une analyse de correspondance multiple [Campelo *et al.*, 2018]. Ces motifs d'engagement ont été désignés par le terme « mythe » pour souligner l'instrumentalisation que le discours radical effectue des motivations personnelles des jeunes afin de les embrigader. La terminologie qui a été

choisie pour nommer ces mythes est évidemment métaphorique. Elle présente l'avantage de rendre compte d'un univers psychique qui nous semble très caractéristique de chaque catégorie de jeunes. Ces mythes seront expliqués ci-après, en distinguant à chaque fois les motifs d'engagement radical explicite et implicite :

- le motif explicite est constitué des éléments verbalisés par le jeune pendant la prise en charge ;
- le motif implicite est constitué d'éléments qui ne sont pas forcément conscientisés par les jeunes et qui relèvent plus d'une interprétation effectuée par l'équipe du CPDSI sur la base de l'ensemble des échanges avec le jeune et ses parents, du parcours de vie, des idéaux du jeune avant sa radicalisation, des éléments traumatiques qu'il a vécus, des vidéos qu'il visionne. Certains de ces aspects se sont souvent avérés être associés à des motifs d'engagement particuliers.

Résultats

Une dimension relationnelle similaire à celle des hommes

L'observation du parcours des jeunes suivis montre qu'il existe une véritable adaptation du discours djihadiste aux aspirations cognitives et émotionnelles de chaque jeune, notamment de chaque jeune femme, musulmane ou pas. Les rabatteurs proposent des motivations en fonction des différents profils psychologiques des jeunes. A un moment donné, le discours radical arrive à faire passer le jeune de son malaise personnel à l'adhésion au discours djihadiste. Les radicaux le persuadent que son mal-être, même passager, sera réglé par son adhésion à leur idéologie, seule capable à la fois de le régénérer et de régénérer le monde. Un lien cognitif s'établit entre l'expérience vécue par le jeune en question et la dimension transcendante de l'islam. Le jeune évolue alors vers une idéologie liée à une identité collective.

Le processus de radicalisation comprend une dimension émotionnelle, relationnelle et idéologique. Suite à une approche émotionnelle anxiogène qui a pour objectif d'ôter la confiance de l'individu envers ses proches et la société (par l'intermédiaire de théories complotistes mais aussi de principes musulmans instrumentalisés), l'embrigadement relationnel provoque une

adhésion du jeune à son nouveau groupe, et l'embrigadement idéologique suscite son adhésion à un nouveau mode de pensée. Il y a un lien direct entre l'embrigadement relationnel et l'embrigadement idéologique, les deux sont entremêlés puisque la fusion au sein du groupe s'opère sur la conviction de posséder « le vrai islam » et que la conviction de posséder « le vrai islam » constitue le ciment qui relie l'individu à son nouveau groupe. Autrement dit, la conviction influence les comportements, et les comportements influencent la conviction.

Pressman (2009-02) souligne le consensus qui existe chez les chercheurs sur le fait que les rapports sociaux sont essentiels au processus d'accroissement de la radicalisation. Roberts et Horgan (2003) l'ont dénommé la « socialisation dans le terrorisme », en rappelant que le groupe radical permet de franchir le seuil entre l'engagement et l'intention. Autrement dit, l'individu se sent prêt à agir lorsqu'il rencontre une approbation sociale, qui doit compléter la récompense personnelle [Ajzen et Fishbein, 2005]. Cette dimension relationnelle du processus de radicalisation comprend le sentiment de fusion puis d'exaltation de groupe, qui mène à une pensée dichotomique à la base de la construction de la figure globale de l'ennemi et de sa déshumanisation [Bouzar et Martin, 2016]. La peur de l'extérieur accentue les ressemblances entre les membres du groupe et augmente les différences avec l'extérieur parce qu'ils se mettent à ressentir les mêmes émotions. L'identité du groupe se substitue à l'identité individuelle. Le traitement biaisé des informations qui affecte le groupe soude ses membres par leur vision commune du monde, et cette vision collective rapproche encore plus les membres à l'intérieur du groupe. L'extrémisme religieux facilite ce processus : au-delà de la justification idéologique qu'il permet, l'islam se présente comme un récit qui permet non seulement de donner un sens à sa vie mais qui renforce la dimension relationnelle, notamment avec le mythe musulman ancestral de la Oumma – communauté des croyants au-delà des frontières. Comme le dit l'anthropologue franco-américain Scott Atran (2015) : « L'aspect religieux, certes, constitue la cause qui fédère ces compagnons dans un premier temps, mais ce qu'ils recherchent, c'est la force du lien. » Cet aspect « relationnel », pour ne pas dire fusionnel, est présent de manière omniprésente à la fois dans l'offre djihadiste et dans la demande des jeunes de notre échantillon qui sont à un âge où

ils cherchent un groupe de pairs extérieur à la famille.

On pourrait penser que les recruteurs accentuent l'aspect relationnel lorsqu'ils échantillent avec des femmes et que ces dernières sont plus sensibles à des promesses de fusion au sein du groupe radical. Notre retour d'expérience ne nous permet pas de valider cette hypothèse. Le lien au groupe n'est pas plus fort chez les femmes que chez les hommes. La recherche de la fusion au sein du groupe radical dépend davantage de la vulnérabilité et du profil de l'individu avant qu'il ne soit radicalisé que de son genre.

Une approche émotionnelle anxiogène des recruteurs différente pour les converties

Pour créer ce sentiment de fusion au sein du groupe radical à partir duquel le groupe pense puis existe à la place de l'individu, les « penseurs de Daesh » mettent d'abord au point une approche émotionnelle anxiogène qui peut prendre appui sur des ressorts différents selon l'appartenance culturelle de la personne. L'objectif de cette approche émotionnelle anxiogène est de présenter le monde réel (entourage, activités, société...) comme susceptible de détourner du « vrai islam », de manière à ce que le groupe djihadiste devienne la source exclusive d'émotions positives et de cadre sécurisant. Il n'y a pas d'embrigadement djihadiste sans passage, à un moment ou à un autre, par cette approche, qui présente à certains égards des aspects générateurs de stress, de peur, de méfiance, de suspicion [Whitson *et al.*, 2015 ; Reuman *et al.*, 2015] : le jeune perd toute confiance envers les institutions, la société, les adultes, le monde en général qu'il perçoit comme corrompu. Mais les recruteurs vont plutôt utiliser des notions musulmanes décontextualisées comme le *tawhid*, le *shirk*, le principe de l'alliance et du désaveu, pour mettre en rupture de la société des femmes déjà musulmanes, alors qu'ils vont utiliser la théorie conspirationniste pour des femmes converties ou en voie de conversion. Par exemple, la musique est interdite à une femme musulmane parce que cela reviendrait à « adorer » un musicien et donc à le hisser au même niveau que Dieu (*shirk*), alors qu'elle est interdite à une convertie parce que les sociétés secrètes auraient infiltré dans toute forme d'art des signes subliminaux qui endoctrineraient et éloigneraient de Dieu.

L'objectif est le même : isoler le jeune de tous les interlocuteurs qui contribuaient à sa socialisation, le diluer dans le collectif paranoïaque de son nouveau groupe, opérer une sorte d'anesthésie des sensations individuelles et le couper de toute culture pour lui interdire l'expérience du plaisir et l'incarnation du ressenti, de manière à ce qu'il se désaffilie et se désincarne.

Dans un deuxième temps, le groupe radical va proposer trois types de solution dysfonctionnelle à l'individu, selon sa mouvance de type piétiste ou activiste : se protéger du monde corrompu en se coupant de tous, faire sa *hijra* dans un pays musulman ou rejoindre ceux qui font le djihad pour construire enfin un monde vraiment musulman.

Bien entendu, la jeune femme apprécie la menace (du monde corrompu) en fonction de ses ressources personnelles, de ses vulnérabilités et de ses aménagements défensifs. Les circonstances dans lesquelles cette grille de lecture paranoïaque lui est communiquée influent aussi sur sa réception. Elle aura plus de résonance sur elle si ses proches s'y reconnaissent aussi : si plusieurs camarades, ou ses frères ou sœurs, regardent les mêmes vidéos et ressentent la même angoisse, celle-ci sera décuplée.

Des motifs d'engagement plus spécifiquement féminins

Nous avons réalisé une analyse thématique des différentes motivations à partir de l'étude des conversations de nos jeunes suivis avec leurs recruteurs [Bouzar et Martin, 2016]. Quatre principaux motifs d'engagement sont apparus pour les femmes, qu'elles soient issues de familles musulmanes ou non. Alors que les motifs d'engagement des garçons relèvent plutôt de la recherche d'un idéal de soi, ceux des femmes sont plutôt tournés vers la recherche d'un monde idéal.

Le premier motif d'engagement : la recherche d'un monde meilleur ou le mythe de « Daeshland »

De nombreuses jeunes femmes évoquent leur envie de « faire la *hijra* » lorsqu'elles justifient leur décision de partir en Irak ou en Syrie. Si l'on s'en tient à leurs déclarations une fois qu'elles sont là-bas, on pourrait croire que leur départ est strictement lié à des raisons religieuses. En

effet, la *hijra* est une notion musulmane qui évoque l'émigration du Prophète pour fuir les persécutions religieuses. Les recruteurs insistent sur le fait que tous les musulmans sont persécutés en Occident, en général, et en France, en particulier. Leurs vidéos mettent en exergue des gestions discriminatoires de l'islam et des extraits de débats sur l'interdiction du foulard pour les mères accompagnatrices des sorties scolaires ou à l'université. Certaines rajoutent des scènes de persécution de musulmans dans d'autres pays. Dans ces montages, on retrouve toujours un mélange de registres : science et pensée magique, fait historique et discours politique, information et désinformation... Le discours s'appuie sur un ensemble de théories et de traditions si vaste que chacun y retrouve forcément un élément de sa propre pensée. Une fois que le sentiment de persécution est exacerbé, la fuite apparaît comme la seule solution pour se protéger. Toutes les jeunes filles que nous avons suivies en témoignent : « Je n'arrivais même plus à respirer tellement j'avais le sentiment que la France était un pays corrompu... » ; « C'était une obsession : je devais fuir. Mon cerveau était bloqué là-dessus. Tous les moyens étaient bons du moment que je me sauvais. » ; « En attendant d'être à l'abri, j'évitais tout contact. Je ne supportais plus rien : les gens, les paysages, les odeurs... Mon ennemi était global. »

La *hijra* est donc la raison explicite évoquée par les jeunes une fois que leur processus cognitif est transformé. Mais quand on approfondit, on s'aperçoit que celles qui sont attirées par cette raison de partir partagent un profil commun. Ce sont des jeunes hyper-sensibles qui ont toujours rêvé d'un monde parfait. Au-delà de la notion de *hijra*, les recruteurs leur font croire qu'ils construisent une société idéale où régneront égalité, fraternité et solidarité. C'est ce projet qui les attire de manière implicite avant tout. Elles partent pour une utopie que nous appelons « le mythe de Daeshland ». Mise à part la liberté..., les valeurs avancées ressemblent à s'y méprendre à celles de la République française. Les vidéos mobilisées pour embrigader les jeunes sous le mythe de Daeshland montrent des hommes ou des femmes de toutes origines partager le même repas et s'entraider. Mais à leurs yeux, seule la soumission à la loi divine peut permettre de construire une organisation sociale où ces valeurs seront appliquées. On peut légitimement se demander si la grande proportion de jeunes Françaises chez Daesh n'est pas liée à la difficulté

de la République à tenir ses promesses. Cela paraît paradoxal, mais de nombreuses djihadistes ont cru aux valeurs républicaines ou sont les petites sœurs de ceux qui y ont cru. Celles qui sont d'origine maghrébine ont carrément surinvesti la promesse d'égalité de la République, venant d'États souvent corrompus. Et le décalage entre la théorie et la pratique, jamais reconnu par les élus, a été d'autant plus violent. Quand Daesh leur propose un projet de justice sociale et d'égalité en leur expliquant que seule la loi d'Allah le permet, elles sont déjà à moitié convaincues.

De nombreuses vidéos de propagande mélangent des images d'enfants heureux tenant un ballon dans des manèges à des scènes de distribution de riz à des pauvres en haillons... Cela explique que certaines mères de familles cherchent à rejoindre Daesh avec leurs enfants. C'est le cas de Sofia, qui est partie enceinte avec deux enfants en bas âge. Elle est alors persuadée que la société construite par Daesh repose sur le partage : nourriture, chauffage et soins gratuits... : « Je pensais que là-bas personne ne pouvait être égoïste ou méchant, puisqu'on était tous soumis à Dieu. Avoir peur de Dieu, ça signifie ne jamais faire le mal. Je portais vraiment soulagée. J'imaginais un monde de solidarité, style : « Tiens ton fils n'a pas de pull, prends celui de mon fils puisqu'il en a deux... » En plus, des frères m'ont envoyé de l'argent pour mon voyage. Cela prouvait leur solidarité... »

Le motif de l'engagement de l'humanitaire ou le mythe de « Mère Térésa »

Nous appelons le deuxième mythe « Mère Térésa ». « Sauver les enfants gazés par Bachar Al Assad » est la raison explicite évoquée par les femmes. Mais on s'aperçoit qu'elles avaient toutes comme projet professionnel la préparation d'un métier de don, altruiste (infirmière, assistante sociale, médecin, etc.) et avaient besoin « d'être utiles ». Souvent, elles ont « affiché » cet engagement humaniste sur leur compte twitter ou facebook, en postant une image de leur dernier stage dans un camp humanitaire l'été dernier ou en énonçant la filière de leurs études. On peut se demander si les recruteurs ne les repèrent pas par l'intermédiaire de mots-clés. Ils leur font visionner des vidéos insupportables qui montrent des enfants gazés par le dictateur. Parfois, ils ajoutent « Palestine mon amour », où une petite fille chante dans la rue jusqu'à ce qu'une bombe lui tombe dessus.

Les vidéos qui font croire aux jeunes femmes qu'elles vont sauver les Syriens en s'engageant ont

été très efficaces. Entre deux enfants agonisants, une voix l'interroge en lui demandant comment elle peut rester dans son confort occidental. Vite, il faut partir immédiatement ! Émilie témoigne : « Ils m'expliquaient que mes études d'infirmière dureraient longtemps en France parce que c'était un moyen de me soutirer de l'argent, mais qu'en vérité, eux me formeraient en trois mois. Je devais rapidement me décider car sinon, une autre sœur profiterait de cette opportunité. »

Le motif d'engagement du sacrifice pour sauver sa famille de l'enfer ou le mythe du « sauveur »

« Mourir sur la terre bénie car c'est bientôt la fin du monde » est la raison explicite évoquée par les jeunes femmes une fois que leur processus cognitif est transformé. Elles adoptent le discours djihadiste qui considère que tous les signes de la fin des temps sont là et que mourir sur la terre du Sham (1) constitue l'assurance d'aller au paradis. Mais lors des suivis en désengagement, on s'aperçoit que les filles hameçonnées par ce mythe viennent d'être confrontées à la disparation soudaine d'un proche (accident, décès, maladie grave fulgurante/effrayante...). En mourant, elles espèrent « intercéder » pour ce proche qu'elles considèrent comme mécréant ou musulman égaré. Ce motif d'engagement est souvent croisé avec l'imminence de la fin du monde, dont la preuve tiendrait en la concordance de plusieurs signes apocalyptiques annonciateurs, dont le fait que la communauté internationale ne soit pas intervenue quand Bachar Al Assad a gazé son peuple. Ce motif d'engagement est typiquement français, adapté à l'inconscient d'une famille nucléaire dont les membres sont « emmêlés » [Hefez, 2004].

Le motif d'engagement du mariage global ou le mythe de la Belle au bois dormant

Nous avons nommé le dernier mythe présenté aux filles par les recruteurs « La Belle au bois dormant », car « trouver un mari qui ne les abandonnera jamais » est la raison explicite évoquée par les jeunes filles une fois que leur processus cognitif est transformé ; mais on s'aperçoit qu'elles recherchaient toutes une protection car elles

(1) Le Sham est la Terre du Levant, comprenant la Syrie et l'Irak. Pour les musulmans, la bataille finale qui précédera la fin du monde aura lieu à cet endroit. C'est aussi là qu'apparaîtra le Mehdi, dernier successeur du Prophète, pour combattre les forces du mal.

se sentaient très vulnérables, psychiquement et physiquement, selon leur histoire.

Les rabatteurs arrivent à leur donner l'illusion que le monde de Daesh respecte les femmes. Le *sitar* (qui couvre même les yeux) est présenté comme « l'écran qui protège le diamant », une enveloppe corporelle tellement efficace qu'elle en devient une véritable armure... Le monde sans mixité est présenté comme le modèle de protection le plus adapté à la perversité des hommes. Se marier avec un héros sacrifié pour sauver les enfants gazés par Bachar Al Assad ne peut qu'entériner le sentiment d'invulnérabilité. Certaines de ces jeunes filles ont subi un abus sexuel ou une tentative d'abus sexuel dans leur histoire antérieure, non parlé et non traité (90 % des femmes engagées sur ce motif de notre échantillon). Le mariage est présenté comme « la solution » à la globalité de leurs problèmes.

Parallèlement à ces mythes, nous avons identifié un sous-groupe transversal de jeunes qui pourraient présenter des tendances suicidaires préalablement à l'engagement radical. Les jeunes filles relevant de ce groupe, possiblement suicidaires, ont comme point commun le fait d'osciller entre plusieurs motifs d'engagement. Cette hésitation est en soi symptomatique de cette catégorie de jeunes. Le motif implicite pourrait être simplement la volonté de se suicider qui trouve un cadre propice dans l'engagement radical. En effet, le discours de l'islam radical leur fournit le scénario de suicide « licite » : où, quand, comment, pourquoi, qui caractérisent la crise suicidaire aiguë, avec en plus la possibilité de donner un sens à sa mort et une promesse de vie meilleure dans l'au-delà. Leur demande explicite concerne souvent un des sept autres mythes, mais leur demande implicite est de mourir. Elles finissent par l'avouer au fur et à mesure des séances. Au fond, elles voulaient en finir parce que la vie est trop dure, mais comme le suicide est interdit quand on croit en Dieu, elles se sentaient plus ou moins obligées de passer par un autre motif.

Conclusion

La diversité des motifs pour faire le djihad permet de toucher des femmes différentes, même si leur point commun reste une certaine vulnérabilité au moment de la rencontre avec l'offre des

recruteurs. Se tourner vers un groupe donne une image de soi positive et une force. Surtout si ce groupe défend une idéologie radicale, qui permet à chacune d'avoir un sentiment d'accomplissement, d'être quelqu'un, d'être respectée. Toutes s'interrogent sur la frontière entre bien et mal, entre vie et mort. L'utilisation de la religion permet d'offrir un monde éternel paradisiaque qui n'est jamais loin de chacun des motifs d'engagement. A chaque fois, il s'agit de mourir pour vivre éternellement, soit dans la mémoire de son nouveau groupe, soit dans celle de sa famille. Ce n'est plus l'individu qui compte, mais la vie éternelle. Finalement, en mourant ces jeunes femmes cherchent à reprendre le contrôle de leur vie.

Le retour d'expérience et les statistiques montrent que les femmes se désengagent plus facilement que les hommes, pour plusieurs raisons [Campelo *et al.*, 2018 ; Bouzar et Bénézech, 2019] :

- les filles sont souvent signalées plus rapidement que les garçons par les parents : les familles remarquent davantage les signes de rupture de leurs filles dans la mesure où ils surveillent davantage leur quotidien, d'autre part, la visibilité des changements vestimentaires attire leur attention ;
- les représentations et stéréotypes liés au genre de la part de certains acteurs institutionnels les incitent à mieux prendre en compte la complexité de l'engagement des filles et à mandater un suivi psycho-éducatif quasi automatique ;
- les filles s'engagent pour des motifs qui ne correspondent pas à la réalité du projet « djihadiste ». Il est donc possible de leur fournir de nouvelles informations qui vont progressivement leur faire prendre conscience du décalage entre les promesses auxquelles elles ont cru et la réalité de l'identité et de l'action des « djihadistes ». C'est justement quand le radicalisé se retrouve face à une information qui n'est pas cohérente avec l'idée qu'il se faisait de l'action et de l'objectif des djihadistes qu'il peut commencer à prendre du recul et exprimer ses premiers doutes. Comme le discours fait autorité parce que le jeune cherche une réponse à ses questions existentielles, comme il se sent baigné dans une sorte de cohérence entre son idéal, ses besoins et son engagement dans le « djihadisme », l'accompagnement cognitif consiste à le mener à prendre conscience du décalage entre la promesse présentée par les recruteurs (par exemple participer à construire

une société fraternelle et solidaire), son motif personnel (être enfin utile) et la déclinaison réelle de l'idéologie (le chauffage et les soins ne sont gratuits que pour ceux qui font allégeance à Daesh).

Ce n'est donc pas le genre en lui-même qui constitue une variante positive dans le devenir du radicalisé. C'est le fait d'être signalé (plus) rapidement, le fait de s'être engagé dans Daesh avec un motif qui ne correspond pas à la réalité et le fait de bénéficier quasi automatiquement d'un suivi psycho-éducatif.

Des préconisations doivent être prises pour que le signalement intervienne en amont, y compris pour les garçons, de manière à ce qu'un travail de prévention puisse se mettre en place le plus tôt possible. Rappelons que lorsque les services de police ont détecté un jeune, ils demandent aux autorités préfectorales de ne pas faire suivre l'individu par des équipes éducatives spécialisées, craignant que ce suivi éducatif ne parasite leur surveillance et leur repérage du reste du réseau. De nombreux garçons, notamment mineurs, se sont enfoncés dans la radicalisation puis ont été incarcérés, alors qu'ils auraient pu être pris en charge en sortie de radicalisation s'ils avaient été suivis au départ de leur processus. L'absence de prise en charge s'est révélée contreproductive sur le long terme. Réfléchir à une meilleure concertation et cohérence entre les services de police et les services éducatifs, de manière à ce que les suivis de surveillance et de sortie de radicalisation puissent s'organiser parallèlement pour tous ceux qui ne sont pas encore trop avancés dans le processus de radicalisation, apparaît nécessaire.

Bibliographie

Ajzen I., Fishbein M. (2005), « The influence of attitudes on behavior », in D. Albarracín B.T. Johnson, Zanna M.P. (eds.), *The handbook of attitudes*, Malwah N.J.: Erlbaum, 173-223.

Atran S. (2015), « Terroristes en quête de compassion », in *Cerveau et Psycho*, n° 11.

Beck A.T. (2004), *Prisonniers de la haine : les racines de la violence*, avec la collaboration de H. Dupont et M. Millierey, Ed. Masson, coll. Médecine et psychothérapie, traduction J. Cottraux.

Benslama F. (2016), *Un furieux désir de sacrifice : le surmusulman*, Paris, Editions du Seuil, p. 23 et 24.

Bezenech M. et Estano N. (2016), « A la recherche d'une âme : psychopathologie de la radicalisation et du terrorisme », *Annales médico-psychologiques*, vol. 174, n° 4, <http://dx.doi.org/10.1016/j.amp.2016.01.001>.

Bouzar D. (2014), « La mutation du discours djihadiste : les nouvelles formes de radicalisme musulman », in *Cahiers de la sécurité et de la justice : la radicalisation violente*, n° 30, Paris, La Documentation française.

Bouzar D., Bénézech M. (2019), « Facteurs de risque et de protection facilitant le désengagement de l'extrémisme violent djihadiste : études sur les variables du devenir de 450 djihadistes », *Journal de médecine légale : droit médical, victimologie, dommage corporel*.

Bouzar D., Martin M. (2016), « Méthode expérimentale de déradicalisation : quelles stratégies émotionnelles et cognitives ? », revue *Pouvoir*, Paris, le Seuil, 2016.

Bouzar D., Martin M. (2016), « What motives bring youth to engage in the Jihad? », *Neuropsychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*, 64(6) : 353-359 [French].

Fekih-Romdhane F., Chennoufi L., Cheour M. (2015), « Les terroristes suicidaires : qui sont-ils ? », *Annales médico-psychologiques*, 174(4), 274-9, <http://dx.doi.org/10.1016/j.amp.2015.10.026>.

Gill P. (2012), « Terrorist violence and the contextual, facilitative and causal qualities of group-based behaviors », *Aggression and Violent Behavior*, 17, 565-574.

Hefez S. (2004), *Quand la famille s'emmêle*, Paris, Hachette.

Kacou A. (2013), « Five arguments on the rationality of suicide terrorist », *Aggression and Violent Behavior*, 18(5), 539-547.

Khosrokhavar F. (2016), *Radicalisation*, Paris, éd. Maison des sciences de l'homme.

Lankford A. (2010), « Do suicide terrorists exhibit clinically suicidal risk factors? A review of initial evidence and call for future research », *Aggression and Violent Behavior*, 15, 334-340.

Loza W. (2007), « The psychology of extremism and terrorism: A Middle-Eastern perspective », *Aggression and Violent Behavior*, 12(2), 141-155.

Moghaddam F. (2005), « The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration », *American Psychologist*, vol. 60, No. 2, 161.

- Orbach B. (2007), « Usama Bin Laden and Al-Qa'ida: Origins and doctrines », *Middle East Review of International Affairs*, 5, 54-68, in Loza W.
- Pope C., Mays N. (1995), « Reaching the parts other methods cannot reach: an introduction to qualitative methods in health and health services research », *Br Med J*; 311: 42-45. 2.
- Pressman E. (2009-02), *Décisions relatives à l'évaluation du risque d'extrémisme politique violent*, Ottawa, Ontario, Canada : Sa Majesté la Reine du chef du Canada, 2009. <https://www.securitepublique.gc.ca/cnt/rsrscs/pblctns/2009-02-rdv/2009-02-rdv-fra.pdf>
- Reuman L., Jacoby R.J., Fabricant L.E.O., Herring B., Abrahamowitz J.S. (2015), « Uncertainty as an anxiety cue at high and low levels of threats », *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 47, 111-119.
- Roberts K., Horgan J. (2003), « Risk assessment and the terrorist », *Perspectives on Terrorism*, vol. 2, No. 6, 3-9.
- Whitson J.A., Galinsky A.D., Kay A. (2015), « The emotional roots of conspiratorial perceptions, system justification and belief in the paranormal », *Journal of Experimental Social Psychology*, 56, 89-95.

Radicalisme religieux et contestation de l'islam confrérique au Sénégal



Seydi Diamil Niane

Islamologue, chercheur post-doctorant à l'IRD, Aix-Marseille Université, Professeur d'arabe et d'islamologie à l'Institut Al Mowafaqa et chercheur associé à la chaire Cultures, sociétés et faits religieux

« Pays des confréries », voilà un terme qui revenait souvent, autrefois, dans la littérature africaniste pour qualifier le Sénégal, terrain largement exploité par les théoriciens du concept, aujourd'hui caduc, d'« islam noir » (Monteil, 1980).

Ce choix lexical se justifie dans la mesure où le Sénégal est un pays où les quatre célèbres confréries que sont la Qādiriyya, la Tijāniyya, la Lāhīniyya et la Mourīdiyya supplantent toutes les autres confessions et idéologies religieuses. Cela se justifie certainement par le fait que c'est à celles-ci que nous devons la démocratisation et la popularisation de l'islam. En effet, de manière générale, les historiens font remonter l'introduction de la religion musulmane dans la zone, connue aujourd'hui sous le nom du Sénégal, au XI^e siècle de l'ère chrétienne, bien que l'islam, pendant des siècles, soit resté une simple « pratique de cour » (Magassouba, 1985, p. 16), une religion superficielle, comme le notait Maurice Delafosse : « L'islamisation des Noirs accomplie depuis le XV^e siècle par les conquérants musulmans était superficielle, et un certain nombre d'entre eux, notamment au Soudan, rejetèrent le Coran pour revenir au fétichisme... » (Quesnot, 1962, p. 131)

C'est par l'œuvre des cheikhs et chefs confrériques que, du XVII^e au XX^e siècle, l'islam s'est progressivement ancré au Sénégal pour devenir aujourd'hui la religion de la majorité de la population, laquelle majorité adopte largement le soufisme.

Pendant, au milieu du XX^e siècle, l'islam du Sénégal a commencé à connaître une évolution que nous devons à l'arrivée d'autres courants non confrériques. C'est l'ère de ce que Christian Coulon appellera « Les nouvelles voies de l'umma africaine » (Coulon, 2002, p. 19-29).

C'est en tenant compte de la sociologie religieuse du pays que de nombreux chercheurs et observateurs font de la présence et de l'ancrage de l'islam confrérique des facteurs de cohésion sociale et des garants de la stabilité d'un Sénégal politiquement pluraliste et ethniquement divers. De ce point de vue se posent les questions suivantes, auxquelles nous tenterons de répondre dans cet article :

- Quels liens pourraient être établis entre la contestation de l'islam confrérique et la radicalisation ?

- Comment les confréries réagissent-elles vis-à-vis de cette contestation de leur hégémonie ?

Les lignes qui suivent essayeront d'apporter des éléments de réponse aux questions posées. Mais de prime abord, il convient de s'arrêter sur l'ancrage de l'islam confrérique au Sénégal afin de mesurer sa juste influence.

L'ancrage de l'islam confrérique, mythe ou réalité ?

Tout le monde parle de l'importance des confréries au Sénégal, sans pour autant être capable de mesurer leurs forces et leurs influences réelles auprès des populations. La difficulté tient au fait que rares sont les études qui donnent des statistiques qui, pourtant, sont les seules à pouvoir déterminer l'ancrage réel des confréries soufies sénégalaises.

Selon le Recensement général de la population et de l'habitat de 1988 (Direction de la prévision et de la statistique du Sénégal), édité en septembre 1992, seuls 5,44 % de la population sénégalaise n'appartenaient pas aux confréries. Ces 5,44 % comprenaient les chrétiens et les animistes. Depuis, la domination de l'islam confrérique sur les autres orientations idéologiques d'expression islamique n'a jamais été stoppée, malgré la poussée d'autres mouvements contestataires, notamment d'obédience salafiste (Dramé, 2011).

Ces données sont confirmées par les nombreuses études du Timbuktu Institute. C'est ainsi que son rapport sur la banlieue dakaroise, publié en 2016, révélait que seuls 7 % des jeunes hommes et femmes interrogés déclaraient n'appartenir à aucune confrérie (Timbuktu Institute, 2016, p. 16). À Rosso, ville de la vallée du fleuve Sénégal, les jeunes sont à 98,6 % affiliés aux quatre confréries du pays (Timbuktu Institute, 2018, p. 22) contre 97 % à Vélingara, ville de la frontière sénégal-guinéenne (Timbuktu Institute, 2018 a, p. 18).

Il est également utile de rappeler que toutes les études que nous venons de souligner montrent que la plupart de ceux qui se disent adeptes des confréries rejettent tout discours ou prêche extrémiste. L'une des études citées supra montre, outre ce qui vient d'être souligné, que « plus l'ancrage confrérique est fort, moins il y a risque d'engagement djihadiste et vice-versa »

(Timbuktu Institute, 2018, p. 23). Aussi serait-il légitime de s'interroger sur le rapport qu'il pourrait y avoir entre la contestation de l'islam confrérique et la radicalisation religieuse avant de s'arrêter sur les confréries en tant qu'acteurs de lutte contre cette même radicalisation.

La contestation de l'islam confrérique, possible voie de radicalisation ?

C'est au début des années 50, notamment avec le développement du pèlerinage à la Mecque après la Seconde Guerre mondiale, que les idéologies contestataires de l'islam confrérique ont commencé à émerger en Afrique de l'Ouest. C'est en ce sens que Marcel Cardaire déclarait : « Une nouveauté est venue d'Orient, qui menace de faire éclater les vieux cadres ; mieux encore, la fin des confréries est le but avoué de ces idées nouvelles. Comment l'Africain noir va-t-il concilier son amour, son besoin du groupe et sa curiosité des concepts nouveaux qui pénètrent ici ou là ? Va-t-on assister à un conflit ou simplement à la création d'un nouveau groupe de sectateurs, une nouvelle confrérie inavouée en somme ? » (Cardaire, 1954, p. 72). Il faisait allusion au salafisme wahhabite.

Au même moment, plus exactement le 1^{er} juin 1952, un groupe de six étudiants a été envoyé en Algérie pour suivre une formation académique. Parmi eux « se trouvaient Cheikh Touré et Alioune Diouf, un activiste du mouvement réformiste sénégalais, fondateur de la Jama'at 'Ibadar-Rahman (JIR) ». Influencés par l'Association des oulémas musulmans algériens (AUMA) et par l'idéologie réformiste de Ben Bādīs, ils créèrent en 1953 l'Union culturelle musulmane (UCM). Mais ce mouvement, contrairement à ce qu'on pourrait lire ici et là, n'avait rien de wahhabite. C'est de l'influence de cette même structure que sont nés d'autres mouvements comme Jamā'at 'Ibādou Raḥmān et, plus tardivement, l'Association des élèves musulmans de Dakar (AEMUD), l'Association des élèves et étudiants musulmans du Sénégal (AEEMES). Ce dernier a la particularité d'être hybride et d'allier la doctrine salafiste, notamment dans sa critique de toute innovation en matière de religion (*bid'a*), à la stratégie des Frères musulmans quant à la

manière de mobiliser les fidèles par ce qui était autrefois appelé « l'islamisation par le bas ».

Au sujet de l'Association des élèves musulmans de Dakar, dont les membres « ont prôné la moralisation de la société sénégalaise et ont critiqué la laïcité de l'État » (Gomez-Perez, 2005, p. 201), l'imam Ahmed Kanté confiait : « C'était une fierté d'appliquer la charia. On a organisé une chasse aux prostituées, ce qui était pour nous une activité religieuse afin d'interdire le mal, islamiser le campus, mener la *da'wa* » (Gomez-Perez, 2005, note n°19). Ce même imam confiait à l'universitaire Muriel Gomez-Perez : « Un ouvrage m'a marqué quand j'étais au lycée, *Jalons sur la route de l'islam*, par Sayyid Qutb. Je le lis encore, c'est une sorte de manifeste de l'action islamique ; ce qui m'intéressait c'était le réveil islamique, cela me permettait de voir le Coran vivant. En tant que musulman, il y a des choses à faire et à ne pas faire. Le chapitre « L'islam est la civilisation » m'a beaucoup marqué, cela a fait de moi un militant islamique » (Gomez-Perez, 2005, note n° 14).

D'autres structures, plus proches du salafisme et plus virulentes à l'égard de l'islam confrérique, sont le mouvement Al-Falāḥ et le Dār al-Istiḳāma. Le premier, que les chercheuses Muriel Gomez-Perez et Adriana Piga classent dans « le courant islamiste » (Gomez-Perez, 1998, p. 142 ; Piga, 2006, p. 286-288) de l'islam sénégalais et que le Dr Bakary Sambe considère comme « la vitrine wahhabite » de l'islam du pays (Sambe, 2003, p. 448), appelle à un retour à l'islam tel qu'il aurait été pratiqué par les premières générations (Salaf al-umma) (Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs, 2016, p. 37). Parmi ses objectifs déclarés, il y a le fait d'« inciter les musulmans à une foi sincère par l'élimination de toutes formes d'innovations étrangères à la pratique de l'islam » (Al-Falah, s/d.). Les confréries font partie de ce qu'ils considèrent comme « une innovation » étrangère à l'islam.

Le mouvement, avec ses quatre-vingt-treize sections et sous-sections qui sillonnent le territoire sénégalais, a créé de nombreuses écoles et financé la construction d'un bon nombre de mosquées dans le pays. Dans leur document de présentation, les membres parlent d'une centaine de mosquées et de « cent quinze établissements scolaires, pour un effectif de vingt mille élèves et un millier d'employés (enseignants et administratifs) » (Al-Falah, s.d.).

Pour ce qui est de l'Association al-Istiḳāma, elle est fondée au milieu des années 90 par le D' Ahmed Lô, figure incontournable du salafisme wahhabite au Sénégal. Dār al-Istiḳāma, dont le siège se trouve à Dakar, déclare sur son compte twitter avoir un message à faire passer ainsi qu'une vision à défendre. Le message de l'association consiste « à faire émerger une société islamique purifiée de toute sorte d'associationnisme (*širk*) et d'innovation (*bid'a*). Par l'éducation, l'enseignement et la formation, l'association tend à éradiquer tout type de pauvreté, en matière et en sens ».

Ces mouvements sont les plus connus parmi les contestataires de l'islam confrérique, laquelle contestation, pour certains universitaires, peut être source de radicalisme religieux, voire d'engagement djihadiste. C'est en ce sens que, parlant des raisons de la « radicalisation islamiste » au Sénégal, le D' Bakary Sambe affirmait : « Il s'agit d'abord d'une contestation de l'islam traditionnel. Influencés par les idéologies salafistes et wahhabites, certains sont convaincus que l'islam confrérique tel qu'il est pratiqué chez nous est un islam impur et qu'il faudrait retourner à un islam plus conforme à celui des pieux anciens du VII^e siècle. Ces derniers sont appelés les "Salafs" d'où vient donc l'expression "salafisme" » (Sambe, 2017).

Ailleurs, M. Sambe stipule que le terrorisme islamiste qui a frappé Tombouctou et le Nord Mali est une conséquence d'un « "paternalisme arabe" fondé sur le fait que les musulmans africains avaient toujours besoin d'être "islamisés" » (Sambe, 2014, p. 15). Pour dénoncer ce « paternalisme arabe » qui serait à l'origine du malheur malien, l'universitaire sénégalais met l'accent sur « les organisations et pays arabes qui soutiennent le développement du salafisme, notamment wahhabite, en Afrique comme une œuvre d'islamisation d'une région qui a contribué depuis le Moyen Âge à la civilisation musulmane » (Sambe, 2014, p. 15).

Dans un autre article intitulé « Des mausolées de Médine aux saints de Tombouctou : le wahhabisme à l'assaut de la mémoire », l'universitaire sénégalais revient sur la profanation des mausolées de Tombouctou dont le wahhabisme serait partiellement responsable. C'est ainsi qu'il attaque de la manière la plus virulente : « (...) Au-delà de la mise en pratique d'une doctrine wahhabite dans son expression la plus extrême, c'est le symbole même d'un islam

africain constitutif de la civilisation musulmane qui est, encore, la cible de ces groupes. (...) Cet unitarisme dogmatique (...) n'a cessé de faire des ravages dans les sociétés musulmanes elles-mêmes, avant de se rendre tristement célèbre par le plasticage des Bouddha géants d'Afghanistan. L'idéologie wahhabite (...) a conduit, récemment, à la destruction des mausolées des trois principaux guides religieux de la confrérie soufie Qâdiriyya à Mogadiscio par les Chebab. Dans la logique de l'exclusivisme religieux, ce courant prend souvent le masque de la restauration des dogmes pour se considérer comme ce virtuel "vrai islam" avec un endoctrinement qui a ses propres méthodes (Sambe, 2012). »

Le Sénégal, où vient de se dérouler un procès historique sur le terrorisme et dont un des inculpés, Oumar Yaffa, a eu à passer par les réseaux salafistes de Vélingara, a eu affaire, d'après la presse, à une déclaration de guerre et une menace de la part d'un djihadiste basé en Libye qui, en des termes virulents, criait : « Le djihad est notre religion, l'islam nous a ordonné de combattre ceux qui ont apostasié. Au Sénégal, l'islam est caricaturé, et le Sénégal va savoir qu'Allah nous a choisis pour combattre. » Une fois le cadre argumentatif défini, il s'est attaqué à la confrérie mouride qui, selon ses mots rapportés par la presse sénégalaise, sera combattue parce que, toujours d'après lui, « ils adorent Serigne Touba en dehors d'Allah » (Abdoul Aziz, 2016).

Ces accusations, outre le fait qu'elles ne correspondent pas à la doctrine du mouridisme ancrée dans l'éloge du Prophète et le culte du travail, puisent leurs sources dans le salafisme wahhabiste dont Oumar Sall est l'une des figures les plus influentes au Sénégal (Niane, 2017, p. 266-274). Dans un enregistrement au départ secret puis rendu public par la presse sénégalaise, il « tacle » sévèrement cheikh Ibrâhim Niassé, cheikh Ahmadou Bamba et la *ṭarīqa* Tijāniyya (Toora Fouta, 2016). Pour lui, les disciples de cheikh Ibrâhim Niassé se prennent pour Dieu. Dans sa critique du fondateur de la confrérie mouride, Oumar Sall fait part de ce qu'il appelle « les dangers des poèmes de cheikh Ahmadou Bamba pour le crédo islamique (*'aqīda*) » (Toora Fouta, 2016).

Ainsi, cette contestation de l'islam confrérique, bien qu'elle ne soit pas, de manière systématique, synonyme d'extrémisme ou de radicalisme religieux, plante les germes idéologiques qui pourraient nourrir des actions violentes. Le

fondateur de Boko Haram n'avait-il pas écrit, avant même de prendre les armes, son célèbre *Hādī 'aqīdatunā wa minhāju da'watīnā* (ceci est notre crédo ainsi que notre mode de prédication) ? Un livre qui a largement puisé dans la doctrine salafiste pour s'inscrire dans la contestation de l'islam confrérique, notamment la Tijāniyya, des années avant que ce groupe djihadiste ne s'attaque à des adeptes nigériens de la confrérie soufie (Thienot, 2014).

Conclusion

Face à cette offensive des mouvements de contestation de l'islam confrérique, ce dernier souffre de l'éclatement de son champ. Loin d'être des régimes hiérarchiques monolithiques, les confréries soufies constituent, en vrai, des polyarchies au sein desquelles une parole commune fait défaut. Cela se manifeste par différents mouvements (Moustarchidīn chez les Tijānes, Hizbu Tarqiyya ou encore le Mouvement mondial pour l'unicité de Dieu de Serigne Modou Kara chez les mourides). En plus de cela, il faut compter les différentes autres orientations idéologiques et politiques au sein d'une même famille religieuse. Ces petites différences empêchent souvent les confréries de faire bloc pour contrer les courants contestataires. Les éclats médiatiques et politiques de l'Association islamique pour servir le soufisme, qui prétend réunir les membres des différentes confréries pour faire face au salafisme wahhabite, ne doivent pas conduire à faire illusion.

Au-delà de cet éclatement, les confréries, de manière générale, semblent souffrir d'un défaut de modernisation de leurs discours. C'est pour alerter sur ce défaut de rationalisation et de modernisation que, répondant à une question d'un journaliste du *Monde* sur la manière dont le soufisme sénégalais pourrait résister à « cet islamisme d'inspiration wahhabite » (Ba, 2016), Bakary Sambe juge que : « Les confréries ont d'abord été des cibles idéologiques puisque la naissance de l'islam radical s'est faite sous la bannière de la contestation virulente de ces confréries. Mais, jusqu'à présent, le Sénégal est resté un îlot de stabilité dans l'océan d'instabilité qu'est l'Afrique de l'Ouest. Et ce, grâce aux confréries qui ont ralenti la pénétration massive des salafistes. On peut donc, sur ce point, les

considérer comme un rempart. Mais la question, aujourd'hui, dit M. Sambe, est de savoir si ce rempart pourra tenir et s'adapter. Car, en face, on a une jeunesse en forte demande religieuse. Or, les confréries peinent parfois à offrir un cadre spirituel adéquat et réactualisé. Du coup, certains de ces jeunes sont attirés par le semblant de modernité que leur offrent les salafistes [...]. Le soufisme, conclut Bakary Sambe, doit se renouveler pour séduire les jeunes attirés par le salafisme (Ba, 2016). »

Reste à savoir dans quelle mesure les confréries soufies vont, dans les années à venir, faire face, intelligemment et efficacement, à ces contestations que d'aucuns voient comme des sources de radicalisation, au moment où le Sénégal semble être tiraillé par une « diplomatie d'influence et l'islam politique » (Sambe, 2018). La naissance du Cadre unitaire de l'islam au Sénégal, la seule structure réunissant les comités scientifiques des confréries soufies et autres associations islamiques du pays, sera-t-elle source de solutions ?

Bibliographie

- Berkley Center for Religion, Peace, World Affairs (2016), « Faith and Development », in *Focus : Senegal*, Washington DC, Georgetown University, 76 p.
- Cardaire M. (1954), *L'Islam et le terroir africain*, Koulouba, Centre IFAN, Études soudaniennes, 168 p.
- Clothilde H. (2016), « (Re)penser Dieu à l'école au Sénégal : les politiques publiques face à l'éducation « arabo-islamique » », thèse de doctorat en sciences politiques, Université de Bordeaux, 689 p.
- Coulon C. (2002), « Les nouvelles voies de l'umma africaine », in *L'Afrique politique 2002 : islams d'Afrique, entre local et global*, Centre d'étude d'Afrique noire, Paris, Karthala, p. 19-29.
- Dramé S. (2011), *Le Musulman sénégalais face à l'appartenance confrérique*, Paris, L'Harmattan, 216 p.
- Haidara B. (2015), « Les Formes d'articulation de l'islam et de la politique au Mali », thèse de doctorat en géographie humaine, Université Bordeaux-Montaigne, Bordeaux, 378 p.
- Magassouba M. (1985), *L'Islam au Sénégal : demain les mollahs ?*, Paris, Karthala, 219 p.
- Ménoret P. (2004), « Le wahhabisme, arme fatale du néo-orientalisme », *Mouvements*, vol. 6, n° 36, p. 54-60.
- Monteil V. (1980), *L'Islam noir : une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris, Seuil, 480 p.
- Niane S.D. (2017), *Le Conflit idéologique entre le wahhabisme et la confrérie soufie Tijāniyya au sud du Sahara : le Sénégal en exemple*, thèse de doctorat en islamologie, Université de Strasbourg, 399 p.
- Niane S.D. (2019), *Soufisme et wahhabisme : querelle des textes ou choc des lectures ?*, Albouraq, 90 p.
- Perez-Gomez M. (2006), « Associations islamiques à Dakar », in Ousman Kane et Jean-Louis Triaud (éd.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, IREMAMA, Karthala et MSHA, 1998, p. 137-153.
- Perez-Gomez M. (2005), « Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 1920 à nos jours : figures, savoirs et réseaux », in L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, IFRA-Karthala, p. 193-222.
- Piga A. (2006), *Les Voies du soufisme au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 311 p.
- Quesnot F. (1962), « Les cadres maraboutiques de l'islam sénégalais », in *Notes et études sur l'islam en Afrique noire*, Paris, C.H.E.A.M., p. 127-194.
- Sambe B. (2003), « L'Islam dans les relations arabo-africaines : rôles et usages des confréries et Associations islamiques dans les rapports entre le Sénégal et des pays du monde arabe », thèse de doctorat en relations internationales, Lyon, Université Lumière Lyon II, 2 vol., 531 et 269 p.
- Sambe B. (2014), *Le Sénégal à l'épreuve de la crise sahélienne : nouvelles dynamiques et reconfiguration du champ islamique*, University of Florida, Sahel Research Group, 26 p.
- Sambe B. (2018), *Contestations islamisées : le Sénégal entre diplomatie d'influence et islam politique*, Editions Afrikana, 238 p.
- Timbuktu Institute (2018), *Facteur de radicalisation et perception du terrorisme chez les jeunes des zones frontalières du Sénégal et de la Mauritanie*, Dakar, Timbuktu Institute, 26 p.
- Timbuktu Institute (2018 a), *Facteur de radicalisation et perception du terrorisme chez les jeunes des zones frontalières du Sénégal et de la Guinée*, Dakar, Timbuktu Institute, 45 p.
- Timbuktu Institute (2016), *Facteurs de radicalisation et perception du terrorisme chez les*

jeunes dans la grande banlieue de Dakar, Dakar, Timbuktu Institute, 30 p.

Vanvyve A., « L'islam burkinabé sous la IV^e République », *Cahiers d'études africaines*, 2015/3, n° 219, p. 489-508.

Webographie

Abdoul A. (2016), « Terrorisme : un jihadiste sénégalais basé en Libye menace les Mourides », [en ligne] URL : https://senego.com/terrorisme-un-jihadiste-senegalais-base-en-libye-menace-les-mourides_298420.html.

Al-Falah (dir.), « Présentation du mouvement Al-Falah pour la culture et l'éducation islamique authentique au Sénégal », [en ligne] URL : http://www.alfalah-sn.org/spip/IMG/pdf_Presentation_AL_FALAH.pdf.

Ba Salma N. (2016), « Le soufisme doit se renouveler pour séduire les jeunes attirés par le salafisme », [en ligne] URL : [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/02/10/le-soufisme-doit-se-renouveler-pour-seduire-les-](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/02/10/le-soufisme-doit-se-renouveler-pour-seduire-les-jeunes-attires-par-le-salafisme_4862570_3212.html)

[jeunes-attires-par-le-salafisme_4862570_3212.html](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/02/10/le-soufisme-doit-se-renouveler-pour-seduire-les-jeunes-attires-par-le-salafisme_4862570_3212.html).

Sambe B. (2017), « Les enjeux de la radicalisation islamiste au Sénégal », [en ligne] URL : <http://timbuktu-institute.org/les-enjeux-de-la-radicalisation-islamiste-au-senegal/>.

Sambe B. (2012), « Des mausolées de Médine aux saints de Tombouctou : le wahhabisme à l'assaut de la mémoire », [en ligne] URL : https://www.asfiyahi.org/Des-mausolees-de-Medine-aux-saints-de-Tombouctou-le-Wahhabisme-a-l-assaut-de-lamemoire_a835.html.

Tienot D. (2014), « Nigeria : assassinat d'un chef religieux tidiane, représailles de la confrérie contre Boko Haram », [en ligne] URL : <https://www.jeuneafrique.com/40470/politique/nigeria-assassinat-d-un-chef-religieux-tidiane-repr-sailles-de-la-confr-rie-contre-boko-haram/>.

Tooro F. (2016), « Oustaz Oumar Sall tacle sévèrement Serigne Touba-Baye Niass et la tarikha Tidiane », [en ligne] URL : <https://www.youtube.com/watch?v=mogtrECjyDc>.

Marie et Tia : parcours de radicalisation au³ (espace-temps-genre)

Triples tensions croisées entre hypermodernité et islam européen



Natacha David

Journaliste et experte sur la région euro-méditerranéenne (droits fondamentaux, migrations, dynamique société civile-syndicats, mouvement sociaux, prévention des extrémismes violents)

La Belgique est proportionnellement le pays européen qui a été le plus affecté par les départs des quelque 5 000 ressortissants européens partis rejoindre des groupes combattants en Syrie et en Irak à partir de 2012. Plus de la moitié des quelque 600 Belges qui sont partis, ou ont tenté de partir, avaient entre 15 et 25 ans, dont près d'un cinquième étaient des filles (Renard et Coolsaet, 2018).

Avec l'arrêt des départs en 2016, le contexte a fortement évolué, déplaçant l'attention vers la problématique des retours de Syrie, du désengagement et de la réintégration des détenus en fin de peine. Cette évolution s'inscrit dans un contexte de polarisation grandissante, avec la montée en puissance d'autres formes d'extrémisme violent, en particulier raciste, xénophobe, islamophobe et antisémite. Malgré cette évolution contextuelle, il reste que l'offre et l'attrait idéologique du djihadisme violent subsistent pour la jeunesse européenne (F. Dassetto, 2018 ; Khosrokhavar, 2018) et que chercher à mieux comprendre les processus de radicalisation, avant même un éventuel passage à l'acte violent, reste pertinent pour penser et améliorer la prévention des dérives extrémistes.

Cette exploration contextuelle pluridisciplinaire porte sur l'hypothèse d'une triple résonance croisée entre jeunesse hypermoderne et islam européen, dans les rapports au temps, à l'espace et au genre, dans les trajectoires d'une radicalisation potentiellement violente. Nourrie par des rencontres avec des jeunes, des familles et des intervenants socio-éducatifs concernés en Belgique (notamment en tant que chargée du projet de prévention des extrémismes violents dans la commune de Schaerbeek de 2016 à 2018) ainsi que par la littérature présentant d'autres témoignages européens, cette hypothèse a été développée sur base de la mise en perspective croisée de deux récits de jeunes filles belges. Marie, de famille chrétienne, d'origine paternelle proche-orientale, convertie à l'islam adolescente, exprimait une motivation première d'ordre religieuse (« la foi »). En 2015, à 17 ans, elle a été arrêtée en partance pour la Syrie et placée durant six mois en centre de détention pour mineurs. Tia, de famille immigrée marocaine musulmane, dit avoir « fugué » à 14 ans pour rejoindre la Palestine et situait sa motivation première dans un registre géopolitique et ethno-communautaire, « combattre pour les Palestiniens et défendre tous les musulmans innocents ». En 2015 et 2016, elle a

plusieurs fois été arrêtée, en lien avec des dossiers de terrorisme.

Nous avons rencontré Marie et Tia (noms d'emprunt choisis par elles) en 2016, dans le cadre de notre participation au projet de prévention « Rien à faire, rien à perdre (2) », et nous avons développé en parallèle, dans le cadre de la formation approfondie en sciences religieuses et sociales sur l'islam contemporain (UCL-USL-EMRID, 2015-2017), cette hypothèse de triple résonance (espace-temps-genre), en demandant à Tia et Marie de compléter leurs récits oraux par une représentation visuelle de l'évolution de la perception de leurs territoires symboliques en trois temps (enfant, adolescente avant leur arrestation, au moment du récit). La forte différenciation de leurs motivations et de leurs contextes de vie socioculturels permet d'explorer la richesse d'une perspective croisée, dans un esprit d'ouverture pluridisciplinaire, avec une écoute particulière aux dimensions idéologico-religieuse et identitaire imbriquées.

Écrasement géographique, virtualisation spatiale et éclatement des territoires symboliques

Marie habite dans une zone périurbaine en Wallonie. Elle est de double culture familiale

(2) A partir d'un dispositif en récit de vie d'approche socio-clinique, le projet Rien à faire, rien à perdre, dirigé par Isabelle Seret, comportait un volet de co-création de supports pédagogiques réalisés avec de jeunes Belges interpellés pour fait de terrorisme, ouverts à une démarche réflexive sur leur expérience et désireux d'en témoigner dans un objectif de prévention. Ces supports comprennent de courtes capsules vidéos, accompagnées des récits retranscrits, de fiches de soutien à l'utilisation et d'un dossier pédagogique global. Des récits/vidéos de familles et proches ont également été réalisés dans une seconde phase du projet intitulée « L'Histoire en héritage ». L'accès aux vidéos et au matériel pédagogique est gratuit sur demande auprès du Réseau de prise en charge des extrémismes et des radicalismes violents de la Fédération Wallonie-Bruxelles (<http://fwb02-preprod06-cms03.etnic.be/ressources/soutiller/rafrap/>). Ils sont utilisés dans des écoles, des centres de détention juvénile, des groupes de soutien aux familles, des prisons, etc. Outre ce volet pédagogique, une recherche-action a également été menée en partenariat avec le Réseau international de sociologie clinique (RISC), présentée dans Seret I. et de Gaulejac V., *Mon enfant se radicalise, des familles de djihadistes et de jeunes témoins*, 2018.

chrétienne, de par sa mère de tradition catholique belge et de par son père originaire d'une communauté chrétienne proche-orientale. Son père est parti quand elle était enfant, en coupant les ponts. Elle a grandi avec sa mère et ses deux frères, avec d'incessants déménagements. Sous l'influence d'une amie récemment convertie, son premier contact avec l'islam est marqué par une forte proximité physique de voisinage, doublée très rapidement d'une déterritorialisation virtuelle. Marie exprime sa conversion en termes de déplacement spatial (« je vais y aller... je me suis mise dedans... je me suis rapprochée de Dieu ») et d'isolement de plus en plus déconnecté de sa réalité géographique. Elle investit rapidement un territoire virtuel clos où elle entre en contact avec un garçon qui se dit prêt à l'épouser en Syrie, pays dont elle n'a qu'une vision géographique très approximative. La logique géopolitique à l'œuvre, d'expansion territoriale prédatrice, disparaît derrière des justifications historico-théologiques, dans une vision virtuelle coloniale, une euphorie pionnière aveugle à l'altérité, qui gomme les populations locales. Marie se repère avec les codes d'abondance du grand marché mondialisé et remarque que, là-bas, « les sœurs, elles manquaient de rien ». Même l'éventualité d'une mort en « martyr » n'est pas synonyme de séparation mais de déplacement de territoire partagé, où se retrouver avec son mari promis et avec Dieu.

Marie cherche à rejoindre un califat qui s'est proclamé mondial et donc a-géographique, mais qui paradoxalement justifiait alors l'injonction à l'exil par une projection théologico-politique binaire du monde, divisé entre le Dar el islam et le reste du monde. L'idéologie djihadiste se nourrit de la tension qui imprègne l'islam contemporain dans son ensemble autour de la difficulté à se dégager de cette profondeur historique qui n'est plus en phase avec un monde d'interpénétrations mouvantes, en particulier dans le contexte de l'islam minoritaire européen. En miroir, l'émergence du discours du « clash des civilisations » a attisé cette vision territoriale binaire et anachronique, où l'imaginaire symbolique est déconnecté de la réalité géopolitique et nourrit des contradictions de loyauté. C'est ainsi que des citoyens européens musulmans en arrivent à vivre physiquement dans un lieu et mentalement dans un autre, dans une forme d'aliénation spatiale (F. El Asri, 2015), dont la tenue vestimentaire à l'afghane ou à la

saoudienne est le signe le plus visible. Comme quand Marie se met à porter le *niqâb*.

Les échelles micro et macro se confondent

Tia, 16 ans, est née et habite à Bruxelles, dans un quartier à forte concentration de populations immigrées. Suite au divorce de ses parents, elle a grandi avec sa mère, née aussi à Bruxelles, et une grande fratrie de famille recomposée. Elle n'a jamais déménagé. Son père, né au Maroc, vit en Belgique, mais elle ne le voit plus.

Au centre de la carte du monde de son enfance, Tia met un drapeau palestinien. « J'étais bien, jusqu'au jour où j'ai vu une vidéo et ça a tout foiré. J'avais 5 ans... y'avait un flash spécial, sur une chaîne en arabe... des gens qui ont dit à une personne qu'ils allaient la pendre [Tia fait probablement référence à l'exécution par pendaison de condamnés à la peine de mort par l'Autorité palestinienne à Gaza en 2005]... C'était chez mon père. Je faisais que voir des vidéos choquantes... En fait, ça m'a mise en colère. » Et depuis, la place de la Palestine n'a fait que grandir. « Protéger des gens qui n'ont rien fait, c'est très important pour moi... » Tia parle de la Palestine comme d'un territoire identitaire essentiel, qui appelle à la défense, au combat, à la réparation. En miroir avec l'accusation portée par Tia aux médias européens (« on n'en parle pas ») répond la discontinuité géopolitique de la couverture des médias arabo-musulmans satellitaires et déterritorialisés qui ont abreuvé son enfance et de l'espace Internet segmenté qui a pris le relais à l'adolescence. La perception de Tia d'un espace globalisé injuste reste axée autour d'une cause géographiquement située au Proche-Orient, la Palestine. Injustices proches et lointaines, les échelles micro et macro se confondent dans un continuum de colère et de révolte.

« Un matin, j'en ai eu marre : j'ai pris mon sac de l'école, je l'ai vidé, je l'ai rempli avec des affaires puis je suis partie... y'avait une rumeur assez bizarre à l'école, que je voulais aller en Syrie avec un type rejoindre mon cousin, et tout ce tralala, ils s'achetaient des histoires... Ils ont appelé la police et ma mère, et ils m'ont cherchée toute la journée... je ne voulais pas que ma mère elle reste comme ça, du coup je suis rentrée. » Arrêtée à son

retour à la maison, Tia bascule dans la dimension judiciaire, ressentie comme tout aussi injuste.

Territoire d'altérité radicale et logique takfiriste

Quand elle se décide à partir en Syrie, Marie est en chemin à l'intérieur du territoire sécurisé et valorisé de la vérité unique. En appui sur l'idée largement diffusée dans l'islam contemporain de la suprématie intrinsèque de la clôture monothéiste, et plus encore de la suprématie sunnite, ce sentiment de supériorité exacerbé dans le discours djihadiste s'appuie sur un argument qui fait écho à la complosphère (R. Josset, 2015) et auquel les adolescents en hypermodernité prêtent particulièrement crédit. L'argument selon lequel « si on te critique, ça prouve d'autant plus que tu es dans la vérité » conforte Marie dans un territoire d'altérité radicale, qu'elle revendique comme tel, en miroir interactif avec la perception croissante en Europe d'un islam importé exogène, dont l'altérité serait également radicalement antinomique avec des valeurs européennes qui auraient perdu leur prétention universaliste.

Tout en idéalisant un espace communautaire religieux fraternel à l'accès égalitaire, Marie exprime la logique takfiriste du salafisme djihadiste. « On regardait sur YouTube des trucs assez barbares des fois, genre les chiïtes, ce qu'ils font... ». Marie rallie la justification des guerres intra-musulmanes. Les musulmans européens, considérés comme traîtres, n'échappent pas pour Marie à cette logique d'excommunication.

A son arrestation, Marie est révoltée, détachée de sa réalité physique : « J'étais là sans être là. » Suite au contact avec une conseillère musulmane en centre de détention, elle se retrouve désorientée face à l'éclatement de l'offre islamique, historiquement ancrée et aujourd'hui accentuée par sa visibilité à l'échelon global. « Y'a trop de sectes... mais dans quoi on doit être à la fin, pour être sauvé ?... Si on n'est pas guidé dès le début, c'est foutu. » Elle va ensuite se re-territorialiser progressivement dans sa réalité géographique et familiale, avec un mouvement de glissement instable de son horizon d'espérance horizontale et transcendantale, entre islam et christianisme, en retournant à l'église avec sa mère et en se rapprochant de la communauté de ses origines

paternelles. Aujourd'hui, Marie rêve de parcourir le monde, cet espace mondialisé hypermoderne que l'écrasement virtuel des distances semble rendre si accessible. Pour s'y aventurer, elle voudrait prendre appui à la fois sur une dimension religieuse et un cadre relationnel communautaire solidaire, un « entre nous » sécurisant en lien avec ses origines paternelles.

Tia aussi, qui ne franchit jamais la barrière symbolique entre son quartier et celui très proche où siègent les institutions politiques belges et européennes, rêve aussi de voyager. L'hypermodernité accélère et valorise la mobilité géographique choisie. Mais ce néo-nomadisme, essentiellement accessible aux « gagnants de la mondialisation » qui disposent des capitaux socio-économiques et culturels nécessaires, est aussi facteur de clivage. Dans les deuxième et troisième générations belgo-marocaines, les jeunes sur-diplômés prennent de plus en plus fréquemment le chemin de Dubaï, Montréal ou Casablanca. Mais quelle chance de mobilité pour tous les autres ?

Entre unité protectrice et divisions conflictuelles

L'islam, comme le décrit Tia, c'est « une religion de paix, de douceur, pourquoi les gens ils le prennent aussi mal ? ». Un espace idéalisé de fraternité protectrice face au sentiment de rejet potentiel de la société comme de la famille. Car Tia pense que s'il n'y avait pas eu l'obligation religieuse de lui venir en aide, des membres de sa famille ne l'auraient pas aidée.

« Si je n'étais pas musulmane, je serais quoi ? franchement ! » La religion est aussi pour Tia un espace qui permet de dépasser les tensions entre identités nationales et ethnoculturelles aux loyautés contradictoires. Comme pour Marie, la valorisation religieuse se renforce par la perception de la supériorité de la clôture monothéiste liée à la Révélation : « Je crois en ce que mon Prophète a dit, et en voyant tout ce qu'il a dit se réaliser, franchement... lui c'est le seul qui l'a dit. »

Comme pour Marie aussi, la perception d'appartenir à un islam globalisé a-géographique, une néo-oumma fantasmée, entre en

contradiction avec les luttes inter- et intra-musulmanes qui mobilisent aussi l'imaginaire de Tia.

« Tu as sunnite, chiite, kharidjite, soufiste et y'en a encore plein... dans le sunnisme, moi je suis salafiste. Et tu as les wahhabites qui ne croient pas dans quelque chose, et plus haut tu vas, en moins de choses ils croient. Et les chiites, c'est autre chose que l'islam... t'as le droit de maltraiter ta femme, de tuer un sunnite... ils n'aiment pas le Prophète... y'a plusieurs sortes de musulmans qui franchement n'auraient jamais dû exister, je trouve... »

Tia exprime la tension entre, d'une part, son aspiration à appartenir à une communauté de foi globalisée, sécurisante et apaisante et, d'autre part, son imprégnation par des discours religieux porteurs de fragmentation excluante, à l'image de la tension qui anime l'islam contemporain, entre la compétition entre différentes « offres » islamiques et la phobie de la *fitna*, la division communautaire.

Arabe et musulmane, entre fusion et déconnection

Entre « nous les Arabes, les musulmans » et « la religion, ça n'a rien à voir avec tout le reste, c'est un truc à part », Tia navigue dans un espace de confusion mouvante, de contradiction entre fusion et déconnection, entre identité ethnoculturelle et identité religieuse.

« C'est simple, l'islam c'est une religion et l'arabe une nationalité... c'est comme si t'es Belge, on ne va pas t'appeler « chrétien ça va ? »... comme tous les gens aujourd'hui qui disent que c'est les musulmans les coupables, non, ça n'a rien à voir avec la religion. »

Tia se bat pour dissocier les identités assignées et amalgamées et affirme en même temps sa volonté de défendre la communauté musulmane globale, perçue selon le prisme familial d'imprégnation salafiste polarisante.

« ... C'est vrai, je voulais défendre que les musulmans... ma mère elle m'a dit, tu ressens ce que chaque musulman ressent, c'est-à-dire quand un musulman souffre, tous les autres musulmans souffrent. J'ai vu que c'était vrai. »

Tia est dans la tension entre son désir de se dissocier de l'identité négative assignée de l'extérieur, qui fait l'amalgame essentialiste et parfois stigmatisante entre origine magrébine et musulmane, et sa recherche adolescente d'une identité forte, valorisante et protectrice, d'une appartenance inclusive, dans un contexte communautaire où « la confusion entre la religion et l'ethnicité est soit partagée par les intéressés, soit entretenue par ceux-ci » (U. Manço, 2012, p. 35). Elle se heurte à la polarisation en miroir rétroactif de l'idéologie islamiste en progression depuis son enfance et d'un climat géopolitique global et européen qui crispe les réflexes identitaires.

Tia se sent sans cesse renvoyée à ses origines marocaines et à son identité religieuse musulmane, un sentiment de rejet social qui fait écho à la blessure intime du rejet par son père et que viendra encore attiser le passage dans des écoles néerlandophones, où elle se sentait incomprise, rejetée. En région bruxelloise, ce choix éducatif est souvent lié à l'intention louable de parents d'élargir les chances futures d'insertion professionnelle de leur enfant. Tia pense que « les Flamands sont plus racistes » et évoque les regards dévalorisants sur sa mère, « parce qu'elle est voilée, qu'elle a un visage de type arabe et qu'elle ne parle pas néerlandais mais français ». La spécificité des divisions linguistico-communautaires belges rajoute encore une couche à son ressenti de discrimination.

Un monde où l'on n'a pas sa place

« Même si on devait me retirer ma carte d'identité, je suis Belge et Marocaine, je suis les deux, 50 % 50 %... Y'a des gens à qui je dis que je suis Marocaine et d'autres à qui je dis que je suis Belge. Je cache une des deux mais je ne mens pas.... je suis née ici, je suis heureuse de ce que je suis, et je suis fière aussi... Mon père, il n'aime pas la Belgique... il a dit qu'il allait partir, donc j'attends le résultat... »

La revendication de son identité belge est renforcée par l'opposition à son père marocain qui vit en Belgique tout en la critiquant, mais contrecarrée par la perception que la société ne la reconnaît pas comme Belge et l'assigne

à l'identité nationale du père que la blessure d'abandon la pousse à rejeter.

Tia revendique son appartenance territoriale belge et s'insurge contre « les gens qui collent des étiquettes sur des gens qu'ils ne connaissent même pas, comme mon papa par exemple ». Mais ce territoire national revendiqué porte pour Tia l'insécurité blessante d'avoir à se battre contre « des gens qui veulent nous faire dégager, des racistes tout simplement... ils ont une haine contre nous ». Dans un mouvement d'interpénétration de l'ultra-local à l'ultra-global, ne pas avoir de place ici fait écho à ne pas en avoir dans le monde, parce que « partout les musulmans c'est eux les victimes ».

« J'avais des photos et des vidéos choquantes sur mon téléphone... des décapitations et tortures... pour prouver aux gens que pas tous les musulmans sont comme ça, parce que dans chaque vidéo c'était des musulmans qui se faisaient massacrer. »

Et de la défense de l'innocence musulmane massacrée, elle enchaîne sur la logique de rétorsion guerrière :

« Les attentats qui ont eu lieu ici ou en France, c'est juste la réaction à ce que la Belgique ou la France ont fait en Syrie... C'est juste que tu as action et réaction... On va les laisser tranquilles, ils vont nous laisser tranquilles. »

Urgence de l'action visible et de la performance

« Chaque fois tout recommencer. » Le parcours spatial de Marie, avec de très nombreux déplacements du lieu de vie, s'assortit d'une temporalité séquentielle hypermoderne (F. Hartog, 2003). Sa conversion lui donne l'impression d'« une nouvelle vie », une rupture temporelle nette. A sa sortie du centre de détention juvénile, à nouveau, elle « recommence » une autre vie.

Dans une Europe très sécularisée, la figure du converti est en progression, en particulier chez les jeunes. Combinant le paradoxe d'une discontinuité en rupture avec l'histoire familiale et sociale dévalorisée et d'une continuité historique par l'identification et l'insertion dans une tradition

historique religieuse mythique, les religions offrent des mises en forme cohérente de l'illusion hypermoderne de « génération spontanée ». Le salafisme auquel Marie associe sa conversion est à l'avant-garde de cette dynamique récente au sein de l'islam européen de conversion/reconversion. Dans le cas du salafisme djihadiste qui, dans la foulée de sa conversion, prend rapidement l'ascendant dans le vécu et le référentiel de Marie, l'injonction à la rupture familiale est aussi inévitable que rapide. Le processus de radicalisation religieuse se confond alors avec l'endoctrinement sectaire où la rupture des liens familiaux, et donc des fondements de l'historicité, est une des clés d'emprise (D. Bouzar, 2018).

La temporalité hyper-moderne est animée par un sentiment d'urgence qui donne la primauté à l'action rapide et visible et dévalorise l'intériorité immobile (N. Aubert, 2004). « Ne se préoccuper de rien, s'amuser, faire les magasins, sortir en boîte... je n'étais pas heureuse. » Après l'insatisfaction du contexte de matérialisme nihiliste et d'évitement spirituel, sa foi toute neuve la plonge rapidement dans une pratique intense. En évoquant la religion catholique dans son enfance, Marie dit : « J'ai pas été mise dedans, pas baptisée, pas de communion... ». Au-delà du déficit sous-jacent des rites de passage qui structurent la temporalité, Marie exprime une frustration liée à une croyance non assortie d'une action visible. « Je croyais, mais sans rien faire, je n'allais pas à la messe... » Cette visibilité est au cœur des dynamiques contemporaines de conversion les plus puissantes, comme par exemple dans le mouvement évangélique à l'échelle planétaire. Les courants les plus visibles de l'islam contemporain valorisent aussi l'approche normative du « faire et montrer ».

Marie associe sa course vers une pratique « toujours plus poussée » à son processus de radicalisation. Manger halal, faire ses prières, changer d'habillement, se priver de musique, « ça s'est fait très vite ». Dans un tempo de performance, son mari promis disait qu'« il courait pour aller vers son seigneur, qu'il espérait que j'aie la même endurance, et l'objectif serait le plus haut degré du paradis ». Alors que le message coranique n'est pas marqué par le péché originel sur lequel a tant prospéré la culpabilité chrétienne, le diktat djihadiste à l'action résonne aujourd'hui avec la culpabilisation qui imprègne massivement l'islam contemporain, articulée autour de la dichotomie normative *haram/*

halal. La montée en puissance de cette figure du surmusulman (F. Benslama, 2016) inscrite dans cette idéologie de la rédemption mobilise tout le potentiel d'exaltation et de sacrifice inhérent à la dimension religieuse et entre en résonance avec les dynamiques hypermodernes d'escalade et de performance ostentatoire et « hors limites ». Marie insiste sur la dimension de choix individuel de cet idéal de perfection normative : « Ne pas faire d'erreur, c'est moi aussi qui le voulait comme ça. » La tyrannie du sujet envers lui-même, en hypermodernité comme dans l'islam contemporain, se superpose à la double autorité divine et maritale.

Mue aussi par l'urgence d'agir, adolescente exacerbée par la temporalité hypermoderne, Tia s'énevrait sur les réseaux sociaux contre ceux qui parlent sans agir. « ... Une personne disait « ouais je vais y aller, je vais tous les niquer, blabla »... Le type avait 37 ans... je lui ai dit « mais qu'est-ce que tu fous là alors ?... t'attends qu'on fasse ta tombe puis tu vas y aller ? »... « Je vois une file de gens, des civils, avec une armée devant eux et ils les tuent... je dis attends je vais aller faire mes études... genre on va mettre pause et on part ! » Tia n'a pas attendu.

Futur proche et peur eschatologique

« Je crois à la vie après, c'est super important pour moi. Dans ma famille, on est tous croyants... [Enfant] je croyais au paradis et à l'enfer, mais pas comme ça... »

Marie identifie la peur brutalement transmise par sa voisine convertie comme le déclencheur de sa conversion. « Effacer tous les péchés », une urgence face à la perception de la proximité temporelle d'une mort effrayante, qui va motiver son orthopraxie rigoureuse. Dans une recomposition religieuse hybride qui résonne avec ses croyances d'enfance, Marie accorde à Jésus une place prépondérante dans cette vision eschatologique.

« Je savais que dans la fin des temps Jésus redescendrait et que ce serait là où on était... et que ceux qui y étaient pourraient suivre Jésus et aller au paradis. »

L'analogie entre la prophétie dans sa dimension eschatologique auto-réalisatrice et les événements géopolitiques en cours au Moyen-Orient est un ressort-clé de la propagande djihadiste. Dans un contexte où la surexposition aux multi-crisis globales nourrit une angoisse de no future, la sensibilité adolescente est exacerbée par la présence massive sur Internet de discours apocalyptico-complotistes, un terrain très favorable à ce « saut dans le futur » djihadiste.

A une question évoquant la notion d'intifada en référence aux soulèvements palestiniens contre l'occupation israélienne, Tia se cabre, effrayée. Déplaçant le concept politique sur le terrain religieux, elle associe le terme intifada au déclenchement de l'apocalypse par Dadjal, l'Antéchrist. Encore sous une forte émotion, elle évoque alors le Mahdi et les « signes » qui se matérialisent « en un temps très court ».

A la recherche d'une filiation inclusive

Marie sait que son prénom réel est d'origine proche-orientale, mais ne connaît pas sa signification ni pourquoi on le lui a donné. Le grand blanc sur ses origines paternelles devient douloureux à l'adolescence. Ses premières recherches solitaires sur Internet s'arrêtent lors de sa rencontre avec un islam qui, dans un premier temps, anesthésie sa préoccupation sur ses origines et lui fournit une filiation historique instantanée, partagée et glorieuse.

« Quand j'étais dans l'islam, je ne me préoccupais pas de mes origines... on est musulman avant tout... à la base, c'est ça que voulait dire le drapeau noir, l'unicité... »

Cet étendard puissant de ralliement que se sont attribué les mouvements djihadistes est le maillon d'une recombinaison temporelle qui relie le futur proche de la prophétie auto-réalisatrice et le passé originel incarné par le mythe de la cité idéale de Médine. Le passé intermédiaire multiséculaire est écrasé, déconnecté des enjeux locaux successifs. « A la base », ces mots de Marie renvoient à un saut temporel en arrière vertigineux, une distorsion temporelle qui s'inscrit dans un imaginaire musulman global qui valorise la nostalgie du passé. Cette nostalgie d'un islam

contemporain orphelin de son histoire (R. Benzine, 2015) est exacerbée par une forte dimension traumatique. De la crise de succession post-prophétique des origines aux chocs à répétition, exogènes et endogènes, subis par le monde arabo-musulman ces deux derniers siècles, ce fond traumatique (F. Benslama, 2016) est le ressort d'une recombinaison mythique d'un passé perçu comme une entité concurrente et déconnectée du présent, une forme d'aliénation dans le temps (F. El Asri, 2015). Un déficit d'historicité qui s'apparente à un stress post-traumatique culturel, susceptible d'entrer facilement en résonance avec des blessures psychiques individuelles.

Un saut dans le passé, du Rif à l'Arabie saoudite

Les familles paternelle et maternelle de Tia sont originaires du nord du Maroc, de deux villes du Rif dont elle ne connaît pas l'histoire.

« Ce qui m'intéresse encore plus, c'est la vraie origine, il y a des siècles et des siècles... j'ai trouvé la réponse chez une tante, elle m'a dit qu'on venait de l'Arabie saoudite, donc à la base je suis Saoudite [...] c'est un fait, c'est tout. »

Tia n'a plus de contact depuis sa petite enfance avec la famille de son père dans le Rif.

« Moi je suis du Rif, mais je ne dis pas que je le suis parce que je ne comprends rien... cette langue c'est affreux, je n'aime pas. »

Se distanciant d'une identité rifaine dévalorisée à la fois par l'imaginaire national marocain et par un imaginaire musulman contemporain centré sur l'arabité au détriment des spécificités culturelles locales, Tia est à la recherche d'une identité claire et forte en lien avec les origines. En même temps, s'insurgeant contre le racisme de la société belge mais aussi de la société marocaine, elle valorise la mixité des origines.

« Comme ça, y'a moins de racisme ... on a des gens dans notre famille qui sont de couleur très très foncée et on les accepte comme ils sont, vous voyez ? »

La faille identitaire des Rifains en Belgique complexifie encore le bricolage identitaire des deuxième et troisième générations, qui sont

devenues des « Arabes » et des « Marocains », comme une nouvelle identité de résistance face au regard et au sentiment de rejet des Européens (P. Vermeeren, 2016). Les idéologues islamistes ont profité ces vingt dernières années de cette spécificité des communautés immigrées d'origine rifaine pour leur dire que les Berbères appartiennent à la jahiliya (les temps préislamiques diabolisés) et qu'ils doivent s'arabiser, arabisation et conversion islamiste salafisée allant de pair. Lorsqu'a éclaté le mouvement populaire de protestation Hirak à partir d'Al Hoceima en 2016, l'expression du conflit de loyauté entre identités marocaine et rifaine s'est d'ailleurs montrée virulente dans les communautés immigrées européennes.

« C'est pas comme avant au Maroc, tu devais marcher des kilomètres et des kilomètres pour trouver un magasin... et aussi parce que ma grand-mère elle a perdu beaucoup d'enfants... quand même je crois que c'est bien qu'ils soient venus ici. »

Tia pense que le choix de l'émigration était opportun. Mais parfois, sa colère contre le racisme la déplace dans une posture de victimisation, instrumentalisant le parcours familial dans une provocation revancharde.

« Ils nous ont ramenés ici de force, les Arabes, pour qu'on reconstruise tout, pourquoi quand on a fini le boulot nous nous renvoyez ? Nous aussi on a le droit de profiter, vous avez cru quoi ? »

La mémoire de la marginalisation du Rif au départ de l'immigration et la mémoire du racisme anti-immigré depuis l'arrivée en Belgique s'agglomèrent à la mémoire du trauma de la cassure historique musulmane, pour constituer une trame profonde de sentiment de préjudice et d'humiliation. Alimentée par une mythologie de l'émotion, cette généalogie de l'humiliation dans le monde arabo-musulman est sortie de sa zone géographique d'origine et, par le biais des mouvements migratoires et de la mondialisation, est devenue une référence globale. Ce support d'identité encouragé par les islamistes est conforté par l'accès à un discours qui cristallise la haine d'un Occident fantasmé, avec la Palestine comme emblème quasi intemporel de cette violence occidentale (M. Benraad, 2016).

Dé-historisation dogmatique et décrédibilisation des sources d'autorité, sur fond de complosphère

L'injonction hypermoderne à l'autonomie du sujet n'épargne pas le champ des croyances, et l'islam européen est marqué par cette quête d'une historicité revisitée qui permet, par la conversion/reconversion, de dépasser la tension entre libre choix et devoir de fidélité.

« Salafiste, ça veut dire que je suis droite... c'est l'histoire entière tout simplement. [...] Pourquoi est-ce qu'on va croire la moitié d'une histoire ? Je suis qui moi pour faire ça ? »

Tia s'auto-déleste de sa capacité d'interprétation. Décroché de toute perspective historique, le dogme est alors imperméable au doute (R. Benzine, 2014).

Paradoxalement, à l'exception de la rhétorique salafiste qui échappe au crible de sa critique, Tia cultive le doute.

« Je crois toujours que quelque chose n'est pas vrai... Dans tout je suis comme ça... »

La remise en cause hypermoderne des sources d'autorité traditionnelles est attisée par l'influence de la complosphère (R. Josset, 2015) qui articule doute systématique et dénonciation d'une puissance occulte.

« ... Plus haut que les présidents, plus haut que les rois, y'a quelqu'un. Cette personne j'ai envie de lui arracher son cerveau par le nez... ça doit être quelqu'un de très très très riche... pas tout le monde le sait, et personne n'en parle... »

Tia tient aussi les médias traditionnels pour responsables du préjudice auquel elle associe sa colère.

« D'un côté je peux comprendre que les gens ils ont peur des musulmans parce que les médias ils ne veulent pas expliquer les choses comme il se doit... Ce qui m'a énervée encore plus, c'est la liberté d'expression avec *Charlie Hebdo*, c'est de la pure provocation, pourquoi il a attaqué le point faible de tous les musulmans ?... Je condamne ceux qui ont tué... mais ça veut pas dire que "je suis Charlie". »

L'autorité scolaire n'échappe pas au doute et au rejet.

« T'es libre de t'exprimer que si t'es de leur côté à eux... quand par exemple la prof elle te sort Israël... j'ai dit c'est Palestine... une autre élève a dit « chacun son opinion », je me suis énervée encore plus, j'ai dit ce n'est pas une question d'opinion, c'est un fait. »

Le rejet de l'autorité n'épargne pas les institutions traditionnelles de l'islam et le rôle des aïeux à l'échelon familial. « On ne peut pas partir [en Syrie] sans l'autorisation de nos parents, et si tu vas là-bas, vu que nous on est croyant, c'est l'enfer », explique Tia. Dans la logique de rupture familiale et de dé-filiation promue par le djihadisme, des cousins sont partis en Syrie malgré l'interdiction du grand-père. Alors qu'un autre membre de la famille l'a écouté et n'est pas parti. Confrontée à cette division familiale autour des sources d'autorité religieuse, Tia est tiraillée entre sentiment de fierté admirative pour ceux qui ont osé partir et sentiment opposé de loyauté à l'autorité religieuse familiale.

Lorsqu'elle s'est mise physiquement en route pour un territoire qu'elle nomme Palestine, Tia a-t-elle cherché une destination plus consensuelle que la Syrie? Canalisant sa colère au service du « grand récit » sur la résistance palestinienne armée en lien avec la foi (M. Privot, 2017, p. 139), cette destination lui aurait-elle semblé moins sujette à des déchirures familiales et communautaires, fournissant un cadre de projection active plus apaisant et immanquablement valorisant ?

Recomposition ethno-religieuse et double temporalité parallèle

Le doute occidental s'inscrit dans la continuité d'une pensée moderne qui valorise la remise en question. Obstacle à la confiance en soi indispensable à la réussite de l'individu, il est à l'inverse dévalorisé en hypermodernité. En résonance dans un islam contemporain marqué par une perte de légitimité des autorités religieuses traditionnelles sunnites et un éclatement des voix qui parlent au nom de l'islam à l'échelle globale, les courants les plus

visibles dévalorisent également le doute, associé au déclin occidental. Le doute est perçu comme un obstacle à la restauration et à la réparation de l'idéal islamique blessé (F. Benslama, 2015). Un cran plus loin, la pensée djihadiste bannit le doute, synonyme de trahison.

La pensée djihadiste de Marie, en béton à prise rapide, s'est lézardée, notamment au contact d'une conseillère islamique dans le centre de détention juvénile. La recherche de ses origines paternelles est alors revenue, dans un mouvement de balancement entre identités identitaires exclusives. « Mes origines sont des plus anciennes et j'en suis très fière. » Alors elle veut être « à 100 % dans le truc, encore plus pour rattraper ». Son désir de compenser l'ellipse temporelle dans la transmission familiale, elle le traduit en action, « dans les commémorations, les chants, les concerts », en lien avec sa pratique religieuse à nouveau chrétienne. Elle cherche à recoudre une continuité de transmission, en espérant « se marier dans la communauté, avoir des enfants qui grandissent dans la culture, qui ne soient pas détachés ».

Fruit d'une société d'hybridation accélérée et mouvante, Marie est face à un choix cornélien d'une binarité implacablement exclusive. Une amie lui a dit : « Comment tu as pu faire ça? Quelqu'un de la communauté qui est musulman, ça n'existe pas. » Marie en convient, « c'est un peu dingue... ce n'est pas possible du tout ».

Les frontières entre le croire et l'appartenir ont éclaté, les communautés de foi n'existent plus comme des entités aux ancrages spatio-temporels fixes (O. Roy, 2008). Sur fond de fragmentation des identités, le découplage entre culture et religion en hyper-modernité suscite des recompositions hybrides, rapides et séquentielles. Dans le cas de Marie, cette recomposition entre en contradiction radicale avec son désir d'historicité communautaire en lien avec ses racines familiales. Par peur du rejet d'une communauté dans laquelle elle espère s'inclure, Marie cache alors aujourd'hui tout ce qui pourrait rendre visible son lien avec son expérience musulmane. D'un passé récent fait de séquentialité radicale, Marie est entrée dans des temporalités parallèles. Marie aime toujours écouter des anasheed ; mais sur les réseaux sociaux, elle affiche désormais une visibilité religieuse chrétienne ostentatoire.

Idéal de purification et accès à une sexualité licite

La dimension genrée des expériences avant, pendant et après les processus de radicalisation violente a longtemps été approchée par le biais stéréotypé selon lequel la violence serait l'apanage du masculin, le féminin étant plutôt assimilé à un rôle passif, de victime (E. Pearson et E. Winterbotham, 2017 ; G. Cassut, 2018). Dans le cas de jeunes filles européennes s'ajoute le stéréotype occidental qui réduit le rôle attribué à la femme musulmane à la soumission et à l'asservissement, attisé en miroir par les prescriptions islamistes sur l'apparence du corps de la femme. Pourtant, dans une logique de complémentarité, Daesh s'appuie sur un engagement actif de certaines femmes, notamment en tant qu'idéologues ou recruteuses d'autres femmes, qui peuvent légitimer le recours à la violence (H. Hussein, 2019).

Jeans moulants, longs cheveux lissés, maquillage... Tia comme Marie affichent lors de nos rencontres un look d'adolescente européenne standard, dans sa version d'affirmation coquette. Difficile de les imaginer dans la posture si radicalement opposée du port du *niqâb*. Car Marie ne comprend pas qu'on puisse « sortir en boîte à moitié nue » mais ne pas pouvoir mettre le *niqâb*. Et Tia dit souhaiter pouvoir le porter un jour, critiquant avec vigueur son interdiction légale. Protection contre l'injonction à l'exhibition, protection contre le harcèlement parfois, Marie comme Tia accolent au port du voile (et en particulier le *niqâb*) un idéal de pureté. Tia, reprenant la rhétorique salafiste purificatrice, évoque ainsi l'idéal « d'une femme tout à fait recouverte et 100 % vierge ... au plus t'es propre, au plus tu es belle et pieuse ».

Sans fermer la porte à l'hypothèse du port du voile intégral vécu comme une libération en raison d'un rapport traumatique à l'altérité masculine, le désir de se voiler peut aussi servir de barrière à ses propres pulsions (F. Benslama et F. Khosokhavar, 2017). L'hyper-sexualisation contemporaine, ressentie comme agressive et dévalorisante, et la rhétorique salafiste sur la pureté s'articulent pour faciliter l'impact de la propagande djihadiste qui propose une sexualité rapidement accessible, *a priori* à la fois compatible avec le respect de soi-même et valorisée par des finalités sacrées.

A l'époque où l'adolescence se prolonge, la tradition qui jette l'opprobre sur la sexualité adolescente hors mariage est pesante. Pour Tia, le mariage apparaît comme la seule voie d'accès à la sexualité qui soit à la fois légale et morale, qui permette d'éviter l'auto-culpabilisation d'avoir péché et la culpabilisation du regard communautaire.

« Avant, les parents mariaient leurs enfants très tôt... A l'âge de 15, 16 ans, on est des animaux [rires], on veut aller à gauche à droite... du coup ils les mariaient très tôt et ils les forçaient... Les garçons, je ne les calcule pas, je n'ai pas envie de rentrer dans le péché donc laissez-moi tranquille... Je parle avec des garçons mais je raconte tout à ma mère. »

Tia ne veut pas « entrer dans le péché ». « Parce qu'on n'a pas le droit de le faire, donc je vais me marier tôt. »

Masculinité stéréotypée et érotisation héroïque

Pour les garçons, comme un rite de passage qui permet en outre de zapper la phase post-ado, le déplacement en territoire de djihad (géographique ou virtuel) permet de devenir un « vrai homme ». Jugeant tant d'hommes décevants et peu dignes de confiance, Marie parle encore avec émotion de son mari virtuellement promis en Syrie. « Il était beau avec sa grande barbe... » Avant son départ espéré, Marie avait déjà bouclé sa valise. « Avec mes bijoux, mon maquillage, mes colos », comme pour un départ en vacances, où elle allait pouvoir déployer les codes occidentaux de la féminité, paradoxalement rejetés par la propagande qui avait emprise sur elle.

En écho au stéréotype traditionnel de « l'homme fort », Tia pense que les femmes ne sont pas à égalité dans une situation à hauts risques, comme en zone de combat armé. « Un homme c'est autre chose, dans la force de supporter les choses... il n'aura pas de pitié, ça a toujours été comme ça, dit-elle en évoquant un cousin parti en Syrie. Ça a été un choc pour tout le monde. D'un côté j'étais fière. Mais en même temps stressée parce qu'à tout moment il peut lui arriver quelque chose. Lui au moins il a eu les cacahuètes pour y aller (rires)... »

La critique de l'homme « efféminé », symbole de la décadence de l'Occident, s'accompagne

d'un rejet virulent de l'homosexualité, une homophobie qui imprègne largement l'ensemble des discours islamistes. « Je mens pas, j'accepte pas l'homosexualité et le lesbianisme... Dieu, il a créé Adam et Ève, il n'a pas créé Adam et Joseph, vous voyez ? » Mais le rejet de Tia n'implique pas à ses yeux la violence : « C'est pas parce que je l'accepte pas que je vais le traiter comme une merde... En tant qu'être humain, je lui donne sa valeur, vous voyez ? »

Double mouvement de réparation... et de dépassement ?

« Quand ma mère elle était jeune et qu'elle allait à l'école, il y avait plus de Belges que de Marocains, vous voyez ? Du coup elle s'est fait discriminer beaucoup plus que moi... par exemple, une fois, elle se baladait avec le voile et une femme qu'elle ne connaissait même pas lui a chuchoté « quel foulard de merde ». »

Cette injure humiliante piétine violemment ce voile qui rend visible l'identité de femme musulmane de sa mère et, au-delà de la portée religieuse du voile, toute la part d'affirmation et d'autonomisation de soi que peut recouvrer le choix de le porter (J.W. Scott, 2012 ; N. Göle, 2016).

« Ma mère lui a fait un sourire et elle est partie avec le sourire... et elle m'a dit que je devais réagir comme ça si quelqu'un me maltraite. »

Tia mime avec fierté l'attitude contrôlée et digne de sa mère face à l'insulte. Mais son tempérament la porte pourtant à réagir autrement, à ne pas ainsi « se laisser faire » face à la discrimination et à l'humiliation injurieuse. Tia adopte une attitude plus offensive, plus proche du stéréotype du genre masculin. Elle pratique un sport de combat populaire dans son quartier et précise d'ailleurs qu'elle peut recourir à la force physique quand c'est pour une cause qui lui semble juste : « Quand une fille avait mal parlé sur mes frères, je l'ai mise par terre. » Tia, qui se décrit comme « très protectrice », est animée d'une énergie fière et révoltée. Elle réclame des droits universels pour les femmes, comme le droit de porter le voile et le droit aussi de conduire, « pas comme les pays arabes où les femmes n'ont pas le droit de conduire une voiture ».

Si Marie a plongé dans les mythes de la sororité religieuse et du mariage idéal salvateur, les attitudes bravades de Tia la rapprochent plutôt du mythe de l'amazone justicière que de l'image de la femme fragile et soumise. Les contacts qu'elle a noués sur Internet en lien avec un éventuel départ au Proche-Orient, elle n'en parle qu'au masculin. Le désir qui a pu lui traverser l'esprit de mourir dans son combat contre l'injustice, elle le lie à sa représentation omniprésente de la Palestine. Tia a grandi en même temps que l'émergence du phénomène des *shahidates* palestiniennes, ces femmes kamikazes qui, à partir des années 2000, ont féminisé l'image héroïque de la résistance palestinienne, avec une dimension religieuse du sacrifice suicidaire de plus en plus imbriquée à la motivation politique (C. André-Dessornes, 2013), souvent médiatisée avec emphase sur les chaînes satellites arabophones.

D'une part, sur le plan social du fait du racisme discriminant et, d'autre part, sur le plan familial du fait des mauvais traitements commis par le père et de l'image traditionnellement dévalorisée de la femme divorcée, Tia voit sa mère victime d'une double injustice humiliante. Sa colère semble en lien avec une identification qui appelle réparation, tout en étant dans la volonté de se dissocier du destin genré traditionnel qui a pesé sur sa mère. Tia ne cautionne pas la soumission à l'homme, ni à la famille *via* les mariages « forcés » comme ceux de ses grands-parents et de ses parents.

« Moi, je me suis juré de ne pas me marier avec un Marocain... C'est trop plat, en fait, si vous vous mariez à chaque fois entre vous, pourquoi vous n'allez pas voir ailleurs ? Comme ça, il y a moins de racisme. »

Tia est à nouveau écartelée entre loyauté familiale et communautaire, d'une part, et désir d'autonomie, d'autre part (S. Havlicek et F. Pandith, 2015). D'où l'hypothèse que l'usage du référentiel islamique comme support d'idéal de justice et de paix permette de maintenir une « continuité symbolique », en particulier à la mère, tout en cherchant une discontinuité dans la transmission d'ordre ethnique. C'est ainsi que l'adhésion à un discours radical islamiste, qu'il incite ou non à la violence, peut s'inscrire dans un imaginaire hybride où l'islam permet à la fois la fidélité à un héritage et l'adoption d'une cause universaliste qui dilue/dépasse cet héritage, notamment du point de vue du genre.

Les imaginaires de Tia et de Marie témoignent d'un double mouvement contradictoire, à la fois de renforcement et de déplacement, ou tout au moins d'illusion de déplacement, des normes de genre traditionnelles (qui touchent l'ensemble du champ religieux contemporain (B. de Gasquet, 2010)). Comme Marie, Tia a grandi dans une famille monoparentale, où elle a pu éprouver les limites de l'illusion égalitaire moderne entre les genres, au détriment de sa mère. L'utopie djihadiste de complémentarité juste et heureuse des genres ne puise-t-elle pas une part de sa séduction dans l'intersection entre domination liée au genre et autres rapports de pouvoir (notamment socio-économiques et/ou raciaux), qui continue de marquer la société européenne, en porte à faux avec ses prétentions égalitaristes ?

Double crise identitaire imbriquée, sortir du double déni

L'une des fonctions du religieux est de structurer le temps et l'espace, et, dans un contexte de perte/éclatement des repères spatio-temporels propre à la fois à la jeunesse hypermoderne européenne et à l'islam contemporain européen, la dimension religieuse dont se réclament les mouvements djihadistes est bel et bien porteuse de structuration spatio-temporelle, à laquelle accrocher une identité de genre.

La radicalisation djihadiste de jeunes Européens semble aussi indissociable de la radicalisation de l'individualisme hypermoderne. L'espoir collectif de révolution ou de progrès social s'est évaporé, et celui de réussite individuelle s'amenuise pour beaucoup. La mondialisation sape les systèmes de représentation politique, et l'absence de proposition de radicalité positive et de nouveaux horizons d'espérance conduit à une impasse en forme de vide, qui fait le lit des errances idéologiques (A. Bertho, 2016 ; F. Khosrokhavar, 2018).

La recherche d'une échappatoire à l'angoisse du ballotement hypermoderne, exacerbée par la recherche identitaire de l'adolescence et l'absence de proposition de changement radical, croise donc l'offre contemporaine d'utopie d'une cité islamique idéale à dimension universaliste, telle que la décline la propagande djihadiste. A la fatigue existentielle de définir « qui suis-je ? » en hypermodernité (A. Ehrenberg, 2010) fait écho

celle liée à la question « qui est musulman ? », tant l'identité musulmane européenne est traversée de fortes tensions à la fois endogènes et exogènes qui favorisent l'inversion des valeurs islamiques initiales (E. Geoffroy, 2016). Cette double dimension de la crise identitaire, qui nourrit la séduction de l'idéologie djihadiste, plaide pour une approche intégrée des causes endogènes et exogènes à l'islam et de leurs interactions, afin de se dégager de l'impasse qui oppose de façon exclusive soit un essentialisme qui voudrait que la violence et la terreur soient inscrites génétiquement dans l'islam, soit un historicisme qui conduit généralement à faire de l'islam la victime d'un Occident surpuissant et terrible, dont l'islamisme et le terrorisme seraient les inventions (F. Benslama, 2016).

Le potentiel de séduction du discours djihadiste est révélateur du malaise civilisationnel hypermoderne qui, au-delà des déterminants sociaux et culturels, croise le malaise aigu qui déchire les mondes musulmans contemporains. Par-delà l'espace européen, cette conjonction entre, d'une part, la dynamique d'interaction globalisée entre hypermodernité et islam contemporain et, d'autre part, la dimension universelle du discours djihadiste, est porteuse d'une force d'attraction qui touche d'ailleurs des jeunes de différentes régions du monde.

Dans le contexte du fait social total que constitue le nouveau jihad en Occident (F. Khosrokhavar, 2018), penser la prévention de l'extrémisme violent de jeunes en construction identitaire nécessite d'interroger nos sociétés sur ce qui la rend nécessaire. Au-delà de la dimension d'accompagnement individuel, c'est un travail collectif d'ouverture à l'altérité et à l'hypercomplexité du réel contemporain.

Les parcours de Marie et de Tia restent en mouvement, heureusement en ce qui les concerne actuellement, vers plus d'ancrage et d'investissement dans des projets concrets porteurs de sens. Mais toujours dans une trop grande solitude, à la croisée des chemins de nos sociétés.

Tia : « Maintenant, si je n'étais plus en colère, je ne sais pas... je serais vide. Je ne sais pas comment l'expliquer en fait j'ai grandi avec la colère, allez, franchement je ne sais pas ce que je ferai. »

Tia voudrait « aider les gens... je veux quelque chose qui fonctionne vraiment... je sais très bien qu'il y a des gens comme moi, c'est juste

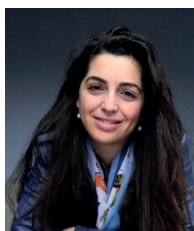
qu'ils n'osent pas parler... j'espère qu'un jour je pourrai les entendre, j'en ai marre d'être tout le temps toute seule.»

Marie : « En sortir... ça aussi c'est un djihad, c'était difficile et ça va l'être encore, ce n'est pas fini... mais je suis bien contente quand même d'en être sortie, parce que j'étais comme dans une cage... c'est très rare que j'en parle, y'a personne qui sait.»

Bibliographie

- André-Dessornes C. (2013), *Les Femmes martyres dans le monde arabe : Liban, Palestine et Irak*, L'Harmattan.
- Aubert N. (2004), *L'Individu hypermoderne*, Eres.
- Atran S. (2016), *L'État islamique est une révolution*, éd. LLL.
- Benslama F. (2016), *Un furieux désir de sacrifice : le sur-musulman*, Seuil.
- Benslama F., Khostrokhavar F. (2017), *Le Jihadisme des femmes : pourquoi ont-elles choisi Daech ?*, Seuil.
- Benraad M. (mars 2016), « Dans la tête de l'État islamique : aux sources de la violence, la revanche des parias », *Revue du Crieur*, Mediapart-La Découverte.
- Benzine R. (2004), *Les Nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel.
- Benzine R. (10/10/2015), « Orphelin de son histoire, l'islam contemporain s'ouvre à tous les délires », interview par Dorian de Meeûs, *La Libre Belgique*.
- Berthoz A. (2016), *Les Enfants du chaos*, La découverte.
- Bouzar D. (2018), *Français radicalisés : enquête, ce que révèle l'accompagnement de 1 000 jeunes et de leurs familles*, L'Atelier.
- Casutt G. (2018), « Quand le djihadiste est une femme », *Inflexions*, n° 30.
- Coolsaet R., Renard T. (éd.) (2018), *Returnees : who are they, why are they (not coming back) and how should we deal with them ? Assessing Policies on Returning Foreign Terrorist Fighters in Belgium, Germany and the Netherlands*, Egmont Paper 111-The Royal Institute for International Relations.
- Dassetto F. (2018), *Jihad u Akbar: essai de sociologie historique du jihadisme terroriste dans le sunnisme contemporain (1970-2018)*, Presses universitaires de Louvain.
- De Gasquet B., « La religion, fondement culturel de la hiérarchisation des sexes ? », in R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, PUF, p. 433.
- El Asri F. (2015), « Le(s) Monde(s) musulman(s) contemporain(s) : individus, sociétés, cultures et politiques », formation continue : Islam dans le monde contemporain, UCL-USL-EmridNetwork.
- Ehrenberg A. (2000), *La Fatigue d'être soi : dépression et anxiété*, Odile Jacob.
- Geoffroy E. (2016), *L'Islam sera spirituel ou ne sera pas*, le Seuil.
- Göle N. (2015), *Musulmans au quotidien : une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, La Découverte.
- Hartog F. (2003), *Régimes d'historicité : présentisme et expérience du temps*, le Seuil.
- Havlicek S., Pandith F. (28 janvier 2015), « Comment nos filles deviennent des califettes », *le Monde*.
- Hussein H. (2019), « Les veuves noires de Daech », *Moyen-Orient*.
- Josset R. (2015), *Complosphère : l'esprit conspirationniste à l'ère des réseaux sociaux*, Lemieux.
- Khosrokhavar F. (2018), *Le Nouveau jihad en Occident*, Laffont.
- Lachance J. (2012), *L'Adolescence hypermoderne : le nouveau rapport au temps des jeunes*, Presses de l'Université Laval.
- Lipovetsky G. (2004), *Les Temps hypermodernes*, Grasset.
- Manço U. (2012), *Affaires d'identité ? Identités à faire !, Travail social et « vivre ensemble »*, Expériences bruxelloises, L'Harmattan.
- Maréchal B., El Asri F. (2012), *Islam belge au pluriel*, Presses universitaires de Louvain.
- Pearson E. (2018), « Why men fight and women don't: Masculinity and extremist violence », Tony Blair Institute for Global Change.
- Pearson E., Winterbotham E. (2017), « Women, Gender and Daesh Radicalisation: a Milieu Approach, the *RUSI Journal*-162/3.
- Pivot M. (2017), *Quand j'étais Frère musulman*, La Boîte à Pandore.
- Roy O. (2018), *La Sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*, le Seuil.
- Scott J. (2012), *De l'utilité du genre*, Fayard.
- Vermeren P. (30 mars 2016), « La Belgique a laissé salafistes et wahhabites faire leur apostolat », interview par R. El Azzouzi, *Mediapart*.

Qu'est-ce qui fait courir les groupes armés au Sahel ?



Beatriz Mesa

*Docteur en sciences politiques de l'université Grenoble-Alpes, France (2017)
Professeure-chercheure à l'Université Internationale de Rabat (UIR)*

La sécurité au Sahel est devenue une question internationale centrale au cours de la dernière décennie, en raison de la consolidation des groupes terroristes dans un espace de « déterritorialisation » aussi bien idéologique qu'économique. Il s'agit en effet d'un espace où convergent les luttes idéologiques et la déprédation économique menaçant la stabilité transfrontalière au Sahel. Le concept transnational ou transfrontalier présente un intérêt particulier en Afrique occidentale qui est devenue l'un des pôles mondiaux de la criminalité organisée, comprenant un ensemble d'activités criminelles (trafic de drogues, d'armes et de personnes) portées par des acteurs qui traversent les frontières entre des États qui sont eux aussi impliqués (1).

La dangerosité de la criminalité augmente notamment en raison de cette transversalité des mouvements armés impliqués dans ces flux transsahariens traversant des frontières incontrôlées. Percevoir le djihad comme la seule menace et la cause principale de la violence

(1) M. Luntumbe, « Criminalité frontalière en Afrique de l'Ouest: cadre et limites des stratégies régionales de lutte », Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP), 2012, disponible à l'adresse suivante: https://www.grip.org/sites/grip.org/files/NOTES_ANALYSE/2012/na_2012-10-09_fr_m-luntumbue.pdf

dans la région est une vision très réduite. Même si certains auteurs reconnaissent le fait que « l'on ne peut comprendre l'essor des organisations djihadistes dans cette zone sans prendre en compte leurs activités criminelles, qui sont une source de pouvoir politique, d'influence sociale, d'accès aux ressources, de connexions sociales et de forme de publicité... (2) », les analyses causales de ce phénomène s'avèrent insuffisantes car elles ne creusent pas assez les agendas économiques comme ultime objectif et comme instruments dans la conformation de ces groupes armés (3).

C'est pour cette raison que cette analyse propose une réflexion sur les contextes politique et social qui nous permettent de comprendre les conflits hybrides et asymétriques dans cette zone, qui se sont étendus au-delà du continent.

(2) I. Fuente, « La amenaza híbrida: yihadismo y crimen organizado en el Sahel », Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEEE), 2014, disponible à l'adresse suivante: http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2014/DIEEEA57-2014_AmenazaHibridaSAHEL_IFC.pdf

(3) B. Mesa, « Le rôle transformateur des groupes armés du nord du Mali: de l'insurrection djihadiste et sécessionniste au crime organisé (1996-2017) », thèse de doctorat de science politique dirigée par Jean-Noël Ferrière, Université de Grenoble, 2017.

Méthodologiquement, nous avons mené des entretiens approfondis avec ces acteurs hybrides qui se mobilisent entre l'idéologie et l'économie criminelle pendant les années précédant et suivant la guerre du Mali en 2013, ainsi que les acteurs étatiques qui ont également participé fortement à cette économie parallèle.

La région du Sahel, notamment le Mali, apparaît en ce sens comme un modèle d'analyse significatif. Qui sont ces acteurs hybrides au Sahel qui évoluent entre la maximisation des bénéfices et les motivations politiques ? Les groupes armés dans le nord du Mali, de nature sécessionniste (GAL), ont évolué simultanément entre deux courants : la motivation politique et l'objectif économique. Et il en est de même pour les groupes armés non légitimes (GANOL), connus comme groupes djihadistes (4). Ces deux types d'acteur, à certains moments de l'histoire du Mali, ont uni leurs forces afin de rentabiliser leurs activités, et la frontière qui les sépare est difficile à distinguer.

En fait, après la crise du Mali (2012), provoquée par le coup d'État contre Amadou Toumani Touré (5), les deux groupes armés ont déployé leurs hommes pour s'approprier le nord du Mali jusqu'à l'intervention Serval (précédant Barkhane) conduite par la France une année après. Ainsi faut-il se pencher sur la façon dont ils interagissent entre eux, sur leurs alliances temporaires ou durables selon la conjoncture, ainsi que sur leurs liens inter-régionaux. Par ailleurs, les répercussions régionales et globales permettent de porter un regard critique sur la sécurité en prenant en compte les structures sociales sur lesquelles reposent les groupes armés ainsi que leur contexte.

Il s'agit aussi de s'arrêter sur les comportements des groupes belligérants par rapport aux réseaux ou alliances formées, où la composante tribale joue un rôle important. Les éléments qui viennent d'être cités n'ont pas été pris en compte par les différents programmes militaires déployés dans la zone, qui ont été conçus à partir d'une vision étroite et réductionniste de la menace que présente le radicalisme de nature islamiste

(4) *Ibid.*

(5) Le coup d'État contre ATT ainsi que l'insurrection du nord du Mali ont été facilités par la crise libyenne qu'a facilitée l'entrée d'une quantité considérable d'armes entre les mains des Touaregs. Avec le retour des combattants touaregs du territoire libyen, le soulèvement contre le gouvernement central malien a commencé à prendre forme avec la création du Mouvement national pour la libération de l'Azawad (MNL).

et monolithique. Depuis 2002, de nombreux mécanismes sécuritaires dans le contexte de la guerre contre le terrorisme au Sahara-Sahel (États-Unis) et des opérations sécuritaires de lutte directe contre les groupes armés de nature djihadiste à partir de 2013 (France), en plus des missions de maintien de la paix (NN.UU, EUTM MALI, EUCAP SAHEL), n'ont pas donné les résultats prévus. Aujourd'hui, la violence s'aggrave et se propage. Ceci met clairement en évidence l'échec des politiques sécuritaires (6) classiques dans la lutte contre l'extrémisme violent, parce qu'elles n'ont pas pris en considération les dimensions historiques, de l'espace, de la spécificité tribale et de l'implication de l'économie criminelle dans la configuration des groupes armés. Sans exclure toute motivation idéologique dans l'agenda des groupes armés, la tendance à leur (re)configuration en fonction d'opportunités économiques marque une évolution majeure dans la situation sécuritaire au Sahel (7).

Il convient de rappeler que, jusqu'à la mise en place des premières initiatives militaires américaines, il n'y avait pas eu d'attaques ou d'attentats terroristes dans la zone, à l'exception de la prise de 31 otages dans le Sahara algérien à la veille de la guerre contre l'Irak. C'est à partir de ce moment-là que cet espace a commencé à être perçu comme un « espace dangereux (8) » et « infecté par le terrorisme » algérien (9). Cependant, les populations autochtones du nord du Mali ne percevaient pas cette nouvelle menace. Les autorités étatiques non plus. Et les élites locales des communautés arabes, peuls et touaregs ne la percevaient pas davantage, utilisant alors l'expression familière « d'hommes de brousse » pour désigner les membres d'Al Qaeda au Maghreb islamique (AQMI) (10) et les guérilleros dispersés et armés munis de véhicules tout terrain et impliqués dans différents types de trafics. La population est restée passive, complice de structures qui n'ont pu

(6) B. Mesa, Y. Hamdaoui, « L'échec des politiques sécuritaires au Sahel », Actes du colloque sur le Contrôle citoyen de l'action publique sécuritaire tenu à Dakar en 2018.

(7) « Illicit trafficking and instability in Mali », Global Initiative, P, voir en <http://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2014/01/Illicit-Trafficking-and-Instability-in-Mali-Past-present-and-future.pdf>, janvier 2014.

(8) Des entretiens de l'auteur avec nombreux acteurs de la sécurité internationale à Gao en 2010, à Bamako en 2012.

(9) J. Keenan, *The Dying Sahara*, Pluto Press, London, 2013.

(10) L'auteur a pu prendre connaissance de cette terminologie durant l'une de ses premières missions de recherche menées dans la ville de Gao (nord du Mali), 2010.

s'implanter dans la région qu'avec la connivence des élites tribales qui détiennent le pouvoir politique, au-dessus même de l'État.

Le Sahel : colonie, frontières et tradition *versus* modernité

L'espace géographique du Sahel, d'un côté, où les éléments traditionnels comme la structure de clans, le clientélisme ou le commerce caravanier sont présents dans l'organisation et l'action des différents groupes sociaux, d'un autre côté, les acteurs présents dans cet espace se caractérisant par leur constante mobilité et par leur versatilité : ils changent souvent de camp, plus souvent motivés par la volonté de passer sous la protection d'une communauté ou d'un clan, au gré de leurs intérêts et des circonstances, que par conviction idéologique. Il existe principalement deux catégories de groupes armés, dont la connaissance nous permet de comprendre clairement le casse-tête de l'insurrection dans le nord du Mali. On peut les distinguer en fonction de leurs objectifs et de leurs alliances, étatiques ou externes. Tout d'abord figurent les groupes armés considérés comme légitimes (GAL) qui se divisent entre groupes pro-gouvernementaux et groupes anti-gouvernementaux qui s'opposent à l'intégrité territoriale du Mali, comme le Mouvement de libération de l'Azawad (MNLA). En second lieu, nous avons les groupes armés non légitimes (GANOL), formés par les acteurs armés qui ne participent pas aux négociations et maintiennent la pression contre les institutions régionales et nationales et sont donc perçus comme faisant partie du spectre terroriste. C'est le cas d'Al Qaeda au Maghreb islamique (AQMI), Ansar Dine, le Front de libération de Macina (FLM) ou le groupe de Adanane Abou Walid Al-Sahraoui, le chef de l'organisation djihadiste État islamique dans le grand Sahara (EIGS). La mobilité de ces groupes a été facilitée par la grande porosité des frontières africaines. Ces frontières n'ont pas le même sens pour tous les acteurs. Il y a une différence entre les frontières politiques héritées de la colonisation et les frontières qui sont le fruit de l'imaginaire social, créées à partir de la reformulation de l'espace par les acteurs présents sur le territoire, perméables et étroitement liées aux liens tribaux entre les communautés.

Ces nouvelles frontières économiques, sociales, politiques et sécuritaires remettent en question les limites des États modernes dans la mesure où les acteurs ne s'y reconnaissent plus et ont dessiné de nouvelles lignes imaginaires « consensuelles » entre les différents centres de pouvoir établis sur les terres du Sahel et qui se livrent une forte concurrence avec les administrations centrales (11). Ainsi dans le cas du Mali, les acteurs non étatiques rassemblés dans la mouvance nationaliste ou dans la mouvance radicale ont réussi à réaliser depuis le début du XXI^e siècle un nouveau partage territorial calqué sur leurs zones d'influence, elles-mêmes structurées par les routes économiques. Et cela avec parfois, même, la complicité du pouvoir central, qui a bénéficié en retour du partage des bénéfices des différents trafics (12). Le facteur de la porosité et la faiblesse des institutions étatiques ont ainsi affaibli les frontières, ce qui a accru les mouvements illicites de personnes entre les différents territoires et ouvert de nouvelles opportunités d'affaires, en relation avec le trafic de biens illicites et la violence que ces activités génèrent à mesure que les bénéfices augmentent (13). L'augmentation des profits, à partir du développement de l'économie criminelle (trafic de haschisch venant du Maroc et de cocaïne venant des pays d'Amérique latine, extorsion de fonds, prises d'otages et contrebande de produits illicites qui transitent à travers les frontières), se trouve à la source de la violence au Sahel. Ces frontières continuent à fonctionner comme au temps des États territoriaux : traversées par des commerçants selon l'esprit de la libre-circulation, étrangères aux normes imposées par la colonisation et, plus tard, par les systèmes centralisés. L'économie criminelle se présente comme la nouvelle menace du XXI^e siècle et comme la principale source d'instabilité des sociétés en pleine mutation sociale et politique. Elle est aussi responsable de l'augmentation de la violence, notamment celle des groupes armés qui, à travers le pouvoir économique, cherchent à gagner en influence et à se faire respecter.

(11) Entretiens de l'auteure durant ses années de recherche empirique (entre 2010 et 2016) avec des acteurs de ces réseaux criminels et les mouvements politiques dans le nord du Mali.

(12) Entretiens de l'auteure durant les années 2012-2016, suite à la disparition de ATT de la chaise présidentielle. À partir de ce moment, de nombreux acteurs étatiques ont expliqué les « notables bénéfices » que le régime d'ATT avait reçus grâce à l'économie criminelle.

(13) N. O'regan, T. Hughes, J. Tuckr, « Strategic thinking in family businesses », voir <https://doi.org/10.1002/jsc.858>, 2010.

Les frontières deviennent incontrôlables pour les États qui participent aussi de la déprédation économique (14). À ce stade, il convient d'introduire une réflexion critique sur le Mali, qui a longtemps été considéré par de nombreux chercheurs comme un modèle de démocratie depuis la transition des années 90 (15). Cependant, l'implication progressive des acteurs étatiques dans l'économie criminelle, de connivence avec les acteurs non étatiques engagés dans des conflits tribaux-territoriaux, a progressivement érodé les institutions et a conduit à une perte de légitimité de l'État. En ce sens, il est impossible de comprendre la situation malienne en abordant seulement le problème du djihad, ou des mouvements indépendantistes ou nationalistes, comme seule source de violence. Il s'agit là d'une analyse réductrice, et il est donc important d'avoir recours à une analyse multidisciplinaire permettant d'appréhender d'autres dimensions comme le champ économique, notamment les « nouvelles ressources économiques », comme cause explicative du conflit et de l'évolution de ses acteurs. Ainsi, il s'agit ici de revoir complètement le discours occidental sur la menace du djihadisme et sur les objectifs indépendantistes des élites militaires azawies (16). Cette réflexion permet de mettre en lumière l'interdépendance, encore peu étudiée, entre l'économie criminelle – prise d'otages et trafics – et les acteurs étatiques et non étatiques qui constituent le véritable foyer de l'instabilité régionale et une des principales causes de la dernière crise du Mali, en 2012.

Entre la motivation et la mobilisation armée

Même s'il est vrai que les stratégies de recrutement sont parfois liées aux facteurs idéologiques, il n'en reste pas moins que la question économique, mentionnée auparavant, représente aussi une

(14) Cette réflexion est issue des nombreux entretiens menés par l'auteure avec des hauts responsables Touaregs et Arabes, au sein des mouvements sécessionnistes du nord du Mali, entre 2012 et 2017, ainsi que des entretiens avec des acteurs étatiques que ne jouent pas un rôle aujourd'hui.

(15) R. Pringle, « Democratization in Mali: Putting History to Work », *Peaceworks*, 58, United States Institute of Peace, Washington, D.C, 2006.

(16) Azawis, terme désignant les habitants de l'Azawad, région du nord du Mali.

situation dont peuvent tirer profit les réseaux criminels, dans le but d'élargir leur emprise. De même, les grandes opportunités financières liées au caractère risqué de ces opérations n'est pas seulement un moteur de recrutement, mais aussi à l'origine de la création même de groupes criminels. La précarité des conditions économiques de la population de certaines zones de la région constitue un terreau favorable à l'expansion des mouvements terroristes et autres. Par exemple, le taux de chômage élevé dans certains pays africains, conséquence de fortes carences économiques, pousse certains jeunes à développer des activités illicites.

Il en est ainsi, par exemple, de certaines organisations comme le MUYAO, issu d'une scission d'AQMI ou d'Ansar Dine, au nord du Mali, qui ont notamment profité de la vulnérabilité des éleveurs peuls (Maliens de l'ethnie peule, en particulier, de tradition d'élevage). C'est ainsi que des jeunes y ont été recrutés pour intégrer leurs rangs, motivés par la perspective d'obtenir une certaine reconnaissance sociale – vu leur histoire de soumission aux communautés touaregs – en même temps qu'un emploi informel. Toutes les organisations appartenant tant à la mouvance djihadiste qu'à la mouvance indépendantiste utilisent aussi bien l'essentialisme, pour attirer les candidats potentiels, que l'incitation économique. C'est le cas du mouvement d'insurrection du nord du Mali, le Mouvement de libération nationale de l'Azawad (MNLA) ou d'Ansar Dine – formés surtout par des Touaregs – qui ont obtenu des ralliements (à leurs organisations) par des promesses économiques, même s'il existe aussi parmi les insurgés l'attraction du discours tribal, le respect du leader ou la simple héroïcité guerrière. Dans ce cas, l'alignement tribal se produit sur la faction dominante des Ifoghas au sein de la communauté tribale touarègue.

L'appréciation du poids respectif de la motivation et de l'opportunité économique pour expliquer le recrutement au sein des organisations est toujours difficile car, dans la plupart des cas, il s'agit d'une combinaison des deux. L'incitation sans autre motivation qu'économique pourrait compromettre l'engagement de l'individu au sein de la structure, et vice versa, la motivation, qui n'est pas nécessairement de nature idéologique et politique et peut aussi être de caractère racial, s'avère insuffisante et doit être accompagnée de la

perspective de gains à court ou moyen terme (17). Quoi qu'il en soit, l'incitation économique peut être utilisée comme une technique, par le biais des activités criminelles, illégales ou légales, dans lesquelles les élites armées interviennent et qui sont aussi risquées. La perspective de bénéfices économiques et leur augmentation progressive servent d'appâts pour les leaders et adeptes de ces mouvements mais aussi de certaines élites étatiques.

Ces grandes sommes d'argent, gérées par des élites, sont aussi à l'origine de fortes inégalités et de corruption dans la région. Les facteurs cités auparavant favorisent aussi la précarité d'une grande partie de la population et l'incitation à rejoindre les groupes criminels. Deux facteurs renforcent ces tendances. D'abord, l'indice de développement humain du Mali est l'un des plus bas au monde, ce qui rend compte du niveau de vulnérabilité économique et sociale de la population. Ensuite, le Sahel est l'une des régions les plus pauvres du monde (PNUD, 2018).

À cela s'ajoute l'exposition de la région à l'impact du changement climatique qui aggrave la crise. Malgré ce qui précède, le regard s'est exclusivement porté sur le djihadisme comme principale source d'instabilité sans s'arrêter sur d'autres implications, comme celle du commerce illicite (18). D'où l'importance d'ouvrir une autre perspective sur les groupes armés actifs dans cette zone et sur la fonction de l'État, qui s'est progressivement décomposé et discrédité, débouchant sur une situation d'anarchie d'où ont émergé des milices d'autodéfense, des mercenaires, des trafiquants de drogue et des groupes armés aux différentes identités politiques.

Il convient également de souligner que l'étude sur le rôle des groupes armés dans le nord du Mali a été réalisée au moment où les pays faibles, avec des problèmes de gouvernabilité et confrontés à la menace de groupes armés internes, ont gagné en importance stratégique (19), parce qu'ils sont devenus une source d'inquiétude et de problèmes

pour la communauté internationale (20). Mais aussi parce que l'Afrique subsaharienne, à défaut d'en être l'acteur, est en train de devenir un enjeu majeur pour l'économie mondiale et donc, au-delà, pour l'hégémonie mondiale. Le nouvel intérêt américain pour contrer l'influence chinoise sur le continent le prouve. Tous ces éléments ont contribué à rehausser la valeur géopolitique et géostratégique du Sahel.

La perspective de la sécurité (21) est très récente et a contribué au discours générique de la menace terroriste au Sahel comme un phénomène isolé et indépendant de l'économie criminelle (22). Il s'agit là d'une erreur d'appréciation, étant donné que l'interrelation est irréfutable et constitue un facteur aggravant de la violence, laquelle doit être appréhendée dans un contexte géographique déterminé et avec une historicité sociale, économique et politique particulière. En fait, l'économie criminelle qui prévaut actuellement au nord du Mali et qui explique la configuration et la multiplication des groupes armés s'inscrit dans la continuité de formes anciennes de prédation (23). Depuis la fin des années 90, le trafic de résine de cannabis (ou haschich), puis de cocaïne s'est greffé sur cette économie, sans oublier les prises d'otages, à partir de 2003, par les groupes « djihadistes ». Au début, leurs *katibas* (groupes) étaient essentiellement formés et dirigés par des Algériens, par la suite des Mauritaniens ont pris le relais, et finalement les combattants locaux ont fini par devenir les plus nombreux au sein des *katibas* de Gao, Kidal, Tombouctou. Les autorités ne se sont pas opposées à la présence de ces acteurs étrangers et nationaux impliqués dans ces trafics illicites, en raison des gains complémentaires que ces activités représentent pour l'élite au pouvoir (24). C'est ainsi que les

(17) J. Weinstein, *Inside Rebellion, The politics of insurgent violence*, UK Cambridge, 2007.

(18) B. Mesa, *op. cit.*

(19) A. Ballesteros, « Diagnóstico geoestratégico del conflicto de Mali », Instituto de Estudios Estratégicos (IEEE), 2013, disponible à l'adresse suivante : http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2013/DIEEEA14-2013_DiagnosticoEstrategicoSAHEL_GB.Ballesteros.pdf

(20) F. Fukuyama, *State-building: Governance and World Order in the 21 Century*, Ithaca NY, Cornell University Press, 2004.

(21) C. Echeverría, « Los recursos humanos y materiales de Al Qaida en las tierras del Magreb Islámico (AQMI) y su ubicación geográficas: garantías para su continuidad », *Athena Intelligence Journal*, 2008, vol. 3, No. 4.

(22) K. Idibé, « Security Management in North of Mali: Criminal networks and Conflict Resolution Mechanisms », Institute of Development Studies, 2012, disponible à l'adresse suivante : www.ids.ac.uk/files/dmfile/RR77.

(23) M. Pellerin, *Narcotrafic, violence et politique au nord du Mali*, Rapport de l'International Crisis Group (ICG), 2018, [en ligne] : <https://www.crisisgroup.org/fr/africa/sahel/mali/267-narcotrafic-violence-et-politique-au-nord-du-mali>.

(24) M. Taje, *le Défi fondamentaliste en Afrique du Nord et dans le Sahara*, Actes du colloque tenu à la Maison de la recherche, Paris, Université Sorbonne Nouvelle, 2013.

idéologies sur lesquelles reposent les groupes armés ont cessé d'être une priorité pour eux, comme nous l'expliquons ci-dessous.

De ce fait, les véritables causes du soulèvement armé de l'Azawad n'ont pas obéi à la défense de la communauté autochtone ou à une lutte contre le laxisme étatique dans la zone nord, la corruption, la pauvreté et le manque d'infrastructures, mais aux enjeux économiques d'un territoire très convoité.

Face à la complexité de l'environnement, l'idée fédéraliste avait pour objectif de dominer une zone très rentable et obtenir des privilèges. L'État est toujours passé par la négociation, et de nombreux représentants de mouvements indépendantistes ont accepté de renoncer à la revendication du séparatisme en échange d'une intégration dans les institutions. L'Azawad a reçu durant des années des apports financiers pour le développement régional ; mais aucun véritable programme de développement n'a été mis en place, et l'insurrection a perdu ainsi une opportunité de légitimer sa cause. Cela étant, elle a continué à exercer une pression sur l'État, dans l'idée de protéger et de maintenir l'intégrité de la zone ; un territoire où l'économie informelle et l'économie légale profitent aux élites tribales et militaires et, dans une moindre mesure, à la société. À ce moment-là, l'opportunité avait plus de poids que la motivation.

Nous retrouvons une situation similaire au sein des groupes non légitimes (GANOL), dont les leaders ont utilisé l'organisation armée pour obtenir des bénéfices, moyennant le contrôle du territoire et du commerce illégal. Les intérêts personnels supplantent les intérêts de la tribu et la tradition, au point qu'être « Azawí » est plus nuancé. Nous assistons aux changements d'une société dont le principe d'unité a maintenu une certaine cohésion face aux changements structurels coloniaux et aux gouvernements postérieurs. Actuellement, l'apparition des groupes armés rebelles confrontés au pouvoir central est liée à la lutte pour le monopole de l'activité économique irrégulière, à l'exploitation de produits illégaux, au contrôle des routes pour la commercialisation de produits illégaux, au pillage de l'aide humanitaire ou aux litiges territoriaux autour du fleuve Niger entre les agriculteurs et les éleveurs.

Un regard sur la dimension interne du conflit

Il convient d'ajouter à ce propos que la manipulation exercée par le biais de ce discours (parfois conjoncturel) ou religieux est caractéristique de nombreuses zones du Sahel et du centre du continent. À cet égard, parallèlement à la motivation économique, la construction d'une identité politique justifiant toute action économique ou sociale devient prioritaire. Dans le cas des djihadistes, celle-ci se manifeste sous la forme de la défense d'un projet religieux et, dans le cas des insurgés ou rebelles, sous la forme de la revendication d'un État indépendant pour protéger les intérêts de la communauté.

La définition du territoire s'en trouve ainsi transformée. Il n'est pas seulement l'espace auquel les autochtones s'identifient, mais il devient un soutien capital au développement de toutes sortes d'activités lucratives. Le territoire cesse d'être seulement un référent identitaire et acquiert une importance nouvelle pour des raisons liées à l'exploitation économique. L'identité devient contextuelle, les individus ont changé, ce qui entraîne aussi une modification de la vision de l'espace dans lequel ils évoluent. Actuellement, néanmoins, et avec cette nouvelle formulation de la criminalisation de l'économie, la vision que les guérilleros ont du territoire a changé parce que ce dernier est devenu une zone de production économique et que son contrôle devient ainsi fondamental. La domination du territoire se traduit aussi par l'exercice du pouvoir politique, non pas de façon directe par des hommes et des groupes, mais par la médiation du territoire (25).

L'idéologie, qu'elle soit djihadiste ou nationaliste, comme fondement de l'existence des groupes armés établis au Sahel, ne représente que l'une des mille facettes de la violence basée sur une logique identitaire, même si elle apparaît comme plus prégnante d'un point de vue médiatique et au niveau des stratégies de communication, alors que le but ultime est toujours de nature économique. En effet, l'industrie des otages et l'augmentation des trafics illicites ont contribué à la multiplication

(25) Y. Guichaoua, « Mali: the fallacy of ungoverned spaces » (en ligne : matsu-tas.wordpress.com/2013/02/14/mali-the-fallacy-of-ungoverned-spaces-by-yvan-guichaoua/, 2013.

des bandes armées, transformées en véritables structures spécialisées dans la gestion de trafics plus importants. Elles ont été et continuent d'être la cause de nombreux conflits entre les différentes élites militaires dans la zone du Sahel.

Bibliographie

Bayart J.F., Stephen E. et Hibou B. (1997), *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Paris, éd. Complexe.

Bayart J.F. (1989), *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard.

Brubaker R. et Laitin D. (1998), « Ethnic and nationalist violence », *Annual Review of Sociology*, vol. 24.

Clarence-Smith G. (1980), « Class structure and class struggles in Angola in the 1970's », *Journal of Southern African Studies*, vol. 7, No. 1.

Collier P., Hoeffler A. (2004), « Greed and grievance dans la guerre civile », Oxford University Press, disponible à l'adresse suivante : www.econ.nyu.edu/user.debraj/courses/readings/collierHoeffler.pdf.

Diarrh C. (1990), *Mali : bilan d'une gestation désastreuse*, Paris, L'Harmattan.

Guichaoua Y. (2013), « Mali: the fallacy of ungoverned spaces », [en ligne] URL : matsu-tas.wordpress.com/2013/02/14/mali-the-fallacy-of-ungoverned-spaces-by-yvan-guichaoua/.

matsu-tas.wordpress.com/2013/02/14/mali-the-fallacy-of-ungoverned-spaces-by-yvan-guichaoua/.

Kennan J. (2013), *The Dying Sahara*, London, Pluto Press.

Lindemann T., Saada J. (2012), « Théories de la reconnaissance dans les relations internationales : enjeux symboliques et limites du paradigme de l'intérêt », revue *Culture et conflit*, n° 87.

Mariot N. (2003), « Faut-il être motivé pour tuer ? Sur quelques explications aux violences de guerre », *Genèses*, vol. 53.

Mesa B. (2017), « Le Rôle transformateur des groupes armés du nord du Mali : de l'insurrection djihadiste et sécessionniste au crime organisé (1996-2017) », thèse de doctorat de science politique dirigée par Jean-Noël Ferrié, Université Grenoble Alpes.

Rapports

International Crisis Group (ICG), « Narcotrafic, violence et politique au nord du Mali », *Rapport Afrique*, n° 267, 13 décembre 2018.

Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité : « Criminalité transfrontalière en Afrique de l'Ouest », Michel Luntumbue, 9 octobre 2012.

Projets de développement face à l'extrémisme violent

Entretien avec Laila Fathi

Professeure à la Faculté des Sciences juridiques et sociales de Mohammedia



Entretien réalisé par Farid El Asri

Laila Fathi a été chargée du suivi et de l'évaluation de projets au sein de l'organisation Search for Common Ground-Maroc pendant près de quatre ans. Elle a participé à la mise en place et à l'élaboration de projets de développement dans divers domaines concernant le développement de la société civile au Maroc.

Elle enseigne aujourd'hui à la faculté des sciences juridiques et sociales de Mohammedia en tant que professeure de droit international public et continue d'agir avec la société civile marocaine dans le cadre de missions de support auprès d'organismes nationaux et internationaux divers. Son expérience est axée autour des questions de réintégration post-carcérale, de résolution de conflit et de coordination internationale.

Afrique(s) en mouvement : Qu'est-ce qui vous a poussée à travailler sur la question de l'extrémisme ?

Laila Fathi : Au début de mon parcours, je n'éprouvais pas d'intérêt particulier pour la thématique, mais on peut considérer que je suis rentrée dedans un peu par coïncidence. Je me suis d'abord intéressée à la question identitaire

des groupes ethniques en France, moi-même issue de ce que l'on appelle communément « les enfants d'immigrés ». Je me suis sentie fortement touchée par l'impact des discours politiques sur les revendications identitaires, et j'ai progressivement commencé à m'y intéresser et à m'attarder sur la thématique. L'opportunité de faire un doctorat à Londres m'a permis de réorienter mon travail vers une approche postcoloniale. A la fin de mon doctorat, j'ai décidé de m'installer au Maroc où j'ai travaillé dans une organisation non gouvernementale en tant que chargée de suivi et évaluation. L'idée pour moi était d'apporter une vision postcoloniale à des actions de développement, un vrai challenge que j'ai pu explorer dans le cadre de mon doctorat. Aujourd'hui, je porte un intérêt particulier sur les conditions de transformation d'un individu en collectif. Ce qui peut le pousser à se confondre dans un groupe.

Cela fait près de quatre ans que je travaille sur la question de l'extrémisme dans le cadre de projets de développement au Maroc. D'une certaine manière, je vois un lien entre la formation de groupes extrémistes et les revendications

d'identité sociale. Malheureusement, on voit encore beaucoup d'amalgame et de confusion sur le sujet. Par exemple, on a encore beaucoup de mal à conceptualiser la radicalisation. Cela peut générer une forme d'angoisse dans l'opinion publique. Or, une vision binaire de la question ne permet pas de comprendre comment la question s'insère dans une réflexion sur l'identité. La question de l'extrémisme renvoie à une question fondamentale, la stabilisation des sociétés : comment vivre ensemble dans une société plurielle ? Elle pose aussi la question de la responsabilité collective et de l'intégration des minorités.

En matière de revendication sociale, ce qui est fascinant avec l'extrémisme, c'est qu'il ne soulève rien de nouveau, mais il propose une réponse identitaire, culturelle à des revendications sociales, et surtout il utilise des opportunités politiques pour émerger. C'est un phénomène fabricant dans le sens où il prétend apporter une réponse universelle. Une forme d'appropriation du religieux, ce qui en soi est une contradiction pure du religieux. Je trouve ça assez étonnant car au moment même où ce mouvement émerge, il transgresse ce qu'il revendique. C'est assez paradoxal !

Ce qui est intéressant, c'est d'analyser les réponses faites par les gouvernements à cette question et voir dans quelle mesure elles reflètent une conception de la nation et une vision de sa future orientation, mais aussi la nature de la collaboration avec les organisations de la société civile (OSC). Dans le contexte du Maroc, cette vision est d'autant plus intéressante qu'elle vise à répondre à des besoins de mutation et de transformation de la société. Le Maroc a été très innovant dans ce domaine et un précurseur dans la région. Les institutions marocaines sont non seulement efficaces sur le terrain et arrivent à contrecarrer les plans des extrémistes, mais elles se sont aussi lancées dans un grand chantier de réformation pour une meilleure intégration des communautés.

Ces efforts reflètent la volonté réelle de progresser sur la question de manière durable. Avec cette volonté, le meilleur reste à venir ; et même si cela a pu soulever certaines critiques, il faut les replacer dans un contexte global où il y a encore de la résistance face aux approches nouvelles et où les politiques initiales de *profiling* mises en place en Europe, par exemple, ont fait beaucoup de dégâts.

Malgré des tentatives dans divers pays, il n'y a qu'une chose dont on peut être sûr, c'est qu'il ne peut y avoir de recette toute prête, la réponse face à l'extrémisme s'inscrit dans un dialogue et nécessite la création d'un environnement favorable, que ce soit de façon structurelle, fonctionnelle ou relationnelle.

La rapidité avec laquelle cette thématique a évolué contraste avec la lenteur de la communauté du développement (ONG et OSC) à pouvoir comprendre quel rôle elle peut jouer. Ce que je veux dire et pour ironiser un peu, plusieurs discours ont porté sur la question sans jamais vraiment pouvoir mettre le doigt sur le cœur du problème.

AEM : D'après votre expérience, que pouvez-vous nous dire sur l'évolution du phénomène extrémiste ?

LF : Il y a beaucoup à dire. Non seulement c'est un terrain fertile pour la réflexion stratégique du développement d'un pays, mais il est aussi inévitablement interconnecté avec d'autres problématiques comme la migration, les libertés individuelles, le développement économique, pour ne citer qu'eux.

Comprendre où placer le curseur identitaire d'une société et des individus qui la composent est essentiel pour pouvoir planifier de manière stratégique et durable. Or, il faut pouvoir accomplir cette tâche sans pour autant impacter négativement les populations concernées. Par exemple, on parle beaucoup d'*empowerment* et de *leadership*, des concepts empruntés directement à la terminologie anglophone, mais il faut pouvoir les traduire en fonction du contexte local.

Dans mon domaine, on a un réel besoin d'expertises locales, sous quelque forme que ce soit. Or, il est assez rare que les communautés concernées soient réellement impliquées. On a un vrai problème pour conceptualiser l'inclusion et mesurer l'impact de nos actions. Au cours de mon travail, j'ai constaté que plus l'approche est locale plus elle est efficace. Malheureusement, ces actions ont du mal à se mettre en avant.

AEM : Comment voyez-vous le rôle des ONG dans la lutte contre l'extrémisme violent ?

LF : Fondamentalement collaboratif et nécessairement focalisé. Une organisation non gouvernementale, qu'elle soit à vocation

internationale ou purement nationale, ne peut agir dans ce domaine de manière efficace sans compter sur le soutien des institutions, de la société civile et de la communauté qu'elle cible. Un dialogue doit pouvoir s'instaurer entre ces trois forces, sans quoi les initiatives ne peuvent aboutir de manière tangible.

La question de l'extrémisme attire et intéresse fortement la communauté du développement au Maroc. C'est une question stratégique, d'une part, pour le développement des partenaires internationaux, d'autre part, pour le développement interne du pays. Il faut dire qu'en plus d'une bureaucratie assez lourde, on a été pris de court par la mutation des mouvements extrémistes, et ça nous a pris du temps avant de commencer à se poser les bonnes questions qui nous permettraient de développer des projets efficaces. Or, l'extrémisme violent renvoie à un dilemme extrêmement profond. Car il a toujours été difficile de comprendre ce qui motive des individus à adopter un comportement, une idéologie et un rationnel.

Alors que l'on s'éloignait des approches sécuritaires, on a vu l'émergence d'un impératif de prévention. Les organisations internationales ont pu alors intervenir pour assister les gouvernements et élaborer des initiatives avec un éventail de partenaires gouvernementaux et associatifs. L'objectif de ces interventions allait de la lutte contre les « discours extrémistes » au renforcement de la « résilience sociale », en passant par l'aide individualisée pour lutter contre la « radicalisation menant à l'extrémisme violent ». Bien qu'elle ne soit pas destinée à remplacer les « approches dures », l'approche préventive se présente comme étant plus holistique, plus douce, et elle mise sur la dissuasion et la résilience plutôt que sur la confrontation.

Dans le domaine du développement, là où l'on est contraint par des paramètres de temps et de compétition budgétaire, on a malheureusement peu de possibilités de rentrer dans une réflexion sur les concepts que l'on utilise de manière quotidienne dans les projets. Avec le temps et l'expérience, on arrive à repérer des tendances qui émergent. C'est important que les acteurs du développement, les ONG en particulier, prennent conscience que leur travail peut lui aussi contribuer aux débats des chercheurs et peut bénéficier de leur réflexion.

Ce dialogue chercheurs/praticiens est extrêmement important pour éviter les essentialisations, les raccourcis trop faciles et pour pouvoir comprendre l'altérité sans tomber dans le piège des stéréotypes. Il faut faire cet effort pour inscrire notre travail dans des réalités concrètes. Dans tous les cas, c'est la collaboration et l'action localisée qui reviennent comme étant la stratégie la plus efficace et, en d'autres termes, la plus à même de toucher les gens et répondre à leurs besoins.

AEM : Vous parlez de la société civile et des associations, comment peut-on améliorer leur participation ?

LF : C'est une question importante parce que la forte participation de la société civile est indispensable pour mettre en œuvre des politiques nationales efficaces. Ceci répond au besoin de plus de transparence, de pertinence et de durabilité, trois éléments-piliers de toute action de développement. D'une part, il faut s'assurer que les OSC aient la capacité d'être impliquées auprès des décideurs, qu'il y ait une réelle conscience du rôle qu'elles peuvent jouer. Elles peuvent vraiment apporter une assistance dans la mise en place de politiques de transformation et de renfort. La société civile marocaine est extrêmement active, il y a énormément d'associations qui agissent sur le terrain et à plusieurs niveaux. Mais ce que l'on constate quand on travaille dans le développement, c'est qu'il peut être parfois assez compliqué de les mobiliser. Il faut déjà qu'elles aient des bases solides, que ce soit en matière de ressources ou de capacité à porter ces projets ; ensuite il faut pouvoir créer un environnement favorable à leur participation.

Dans le cadre de l'extrémisme violent, la participation de la société civile peut s'avérer plus compliquée, mais elle n'en est pas moins utile. Les associations sont pour la plupart très bien intégrées dans des communautés qui restent difficiles d'accès pour les grandes structures, comme les ONG internationales. Elles peuvent notamment agir sur l'aspect prévention. Beaucoup de témoignages collectés auprès de personnes radicalisées expliquent qu'avant leur embrigadement elles se sentaient isolées et marginalisées. Dans certains cas, les frustrations se développent à partir d'un sentiment d'abandon social. Les associations peuvent soutenir les programmes de prévention en créant ce lien qui peut manquer entre la population et les services publics. Elles peuvent agir en développant un terrain plus disposé et apte

au dialogue et à la reconnaissance des besoins individuels et spécifiques.

D'autre part, leur expertise, leur connaissance du terrain et leur proximité avec les populations les plus vulnérables les placent dans une position privilégiée pour conseiller les institutions dans l'élaboration de politiques plus générales. Il faut pour cela que la société civile soit consciente de son rôle et qu'un cadre formel de dialogue soit régulièrement mis en place afin d'assurer la coordination.

Dans notre domaine, on distingue quatre secteurs d'intervention pour les associations : l'engagement actif, le développement des capacités, le soutien à un leadership positif au sein des communautés locales et la promotion des alternatives vertueuses. Les associations permettent d'assurer la mise en place de ce qu'on appelle les politiques intégrées, tout en assurant la coopération avec les institutions gouvernementales. Elles peuvent traduire dans un langage accessible à toutes et tous ces politiques et les feuilles de route institutionnelles et briser les barrières culturelles qui peuvent bloquer leur mise en place.

AEM : Le mot de la fin ?

LF : L'extrémisme violent montre à quel point les relations sont centrales pour notre identité. De la même manière qu'elles peuvent impacter négativement un individu et le lancer dans une trajectoire destructrice, elles ont un réel pouvoir réparateur et liant. Dans un monde où la technologie nous pousse à l'isolement et à l'individualisme, il est crucial de préserver ce lien social, voire même de l'utiliser comme garde-fou contre la propagation d'idéologies sectaires et de division.

Créer des ponts et utiliser un langage commun est un outil extrêmement efficace pour dénaturer la rhétorique extrémiste. Mais il serait un peu trop idéaliste de penser que cela va se faire tout seul, le monde du développement doit aussi prendre ses responsabilités et construire les structures nécessaires à ce dialogue. Ce serait une erreur grave de négliger cette responsabilité et d'ignorer le potentiel impact négatif de ces stratégies. Ce travail doit se faire à plusieurs niveaux et s'écarter le plus possible des approches qui visent à catégoriser les individus dans des groupes.

Integrating Gender into Morocco's Counter-Radicalization Policy: Limits and Possibilities



Meriem El Haitami

*Assistant Professor specializing in Gender and Religion,
Université Internationale de Rabat*

Over the past decade, the intersection of women, peace and security has gained momentum in Morocco and ambitions to promote women's participation in peace and security fields, as well as develop gender-sensitive approaches to CVE strategies. State-run as well as civil society initiatives are increasingly aware of women's capacity to prevent radicalization within their respective communities by identifying potential drivers and catalysts. Such initiatives prominently include the state's strategy to mainstream gender in its counter-radicalization policy by training religious guides (*murshidat*) to offer religious teachings and counseling to women and youths in mosques and other social venues. A hundred *murshidat* graduate every year after they complete a 12-month training program administered by the Ministry of Islamic Affairs. The *murshidat* are appointed in different mosques across the country in both urban and rural areas. They mainstream moderate religious teachings and attract regular audiences (1).

Despite the expanded threshold of women's participation in Morocco's counter-radicalization policy, fieldwork conducted during January-May 2019 (2) suggests that the state-sanctioned gender mainstreaming strategy is deeply informed by traditional perceptions of women's roles as mediators within their families and immediate communities. Women are confined to promoting social cohesion and non-violent civic engagement, while the formulation and implementation of CVE measures remain gender-blind. In an interview with a Rabat-based *murshida*, she highlighted the *murshidat*'s significant role in responding to the moral and social concerns of the population. She described the personal and collective transformations she observes among her diverse audiences as positive, « the ripple effect of moderate teachings is therefore brought from the mosque to the home, and hence the wider community (3) ». She noted that such expansion and influence has the potential to neutralize radical narratives, especially that, according to her view, the radical element of the

(1) M. El Haitami, « Restructuring Female Religious Authority: State-Sponsored Women Religious Guides (*murshidat*) and Scholars (*alimat*) in Contemporary Morocco ». *Mediterranean Studies*, Penn State University Press, 20:2 (2012), p. 227-240.

(2) These findings draw on qualitative analysis of semi-structured interviews with 5 Rabat-based *murshidat* during January-May 2019.

(3) *Murshida* from Rabat (April, 2019). Personal Interview.

population “is insignificant and individualistic”- despite the fact that by 2015, around 1,500–2,500 young Moroccans were estimated to have joined ISIS(4), which questions the murshidat’s ability to influence different communities, including those prone to radicalization. She also described the murshidat’s official position as contributing to their authority. Their credibility among their respective communities, and their access to a number of religious and social venues bolster the narrative of state-promoted religious discourse as a counter-balance to extreme religious expressions.

Despite the murshidat’s significant contribution to disseminating the state’s vision of ‘moderate Islam’, indicators of their success to contribute to CVE do not necessarily translate into direct participation in CVE strategies. Success indicators rather include the murshidat’s ability to disseminate knowledge about women’s legal rights in accordance with the stipulations of the Mudawana (the family code), and raise social awareness around such issues as minor marriage, girls’ education in rural areas, and violence against women etc... These indicators acknowledge the role of the murshidat’s theological expertise in promoting better rights for women, yet they suggest no direct involvement in CVE policy. Women therefore continue to negotiate their marginality in the ‘spiritual security’ narrative.

State-sponsored religious actors could play a better role if they are part of a more comprehensive and sustainable approach to countering extremism. Moderate religious teachings and theological engagement are not sufficient in eradicating extreme narratives. Security measures need to be part of a coherent and comprehensive approach that considers the role of socio-economic marginalization in generating violent extremism. Religious actors should also develop better collaboration with civil society actors to encourage better dialogue and blunt societal polarizations that are potentially conducive to violence.

Bibliography

- El Haitami M., « Restructuring Female Religious Authority: State-Sponsored Women Religious Guides (murshidat) and Scholars (‘alimat) in Contemporary Morocco », *Mediterranean Studies*, Penn State University Press, 20:2 (2012), p. 227-240.
- Masbah M., « Moroccan Foreign Fighters Evolution of the Phenomenon, Promotive Factors, and the Limits of Hardline Policies », *SWP Comments*, No. 46 (October 2015), https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2015C46_msb.pdf.

(4) M. Masbah, « Moroccan Foreign Fighters Evolution of the Phenomenon, Promotive Factors, and the Limits of Hardline Policies », *SWP Comments* No. 46 (October 2015), p. 2, https://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/comments/2015C46_msb.pdf.

Tout l'enjeu d'une chaire : « Cultures, sociétés et faits religieux » à l'Université Internationale de Rabat



Salma Saadi

Collaboratrice de la chaire et chargée de la coordination de projets

Lancement d'une chaire sur le phénomène religieux à l'UIR



La chaire « Cultures, sociétés et faits religieux », inaugurée le 3 décembre 2016 et dirigée par le Pr Farid El Asri, anthropologue et professeur associé à l'Université Internationale de Rabat, vise à réunir les expertises marocaine et internationale sur la question des constructions et des dynamiques religieuses contemporaines en débat, sur la socio-anthropologie du fait religieux, sur le pluralisme culturel ou sur la prévention et la lutte contre l'extrémisme violent. « Cette nouvelle chaire permettra d'approfondir nos connaissances sur l'enjeu majeur de son objet et mettra en avant l'expertise marocaine auprès des partenaires internationaux », a commenté le titulaire de la chaire lors de son discours inaugural.

Une nouvelle disposition pour valoriser la recherche

La chaire Cultures, sociétés et faits religieux repose sur une approche interdisciplinaire et sur la complémentarité des expertises universelles et des expériences variées, qui sont indispensables pour aborder les thématiques dans lesquelles elle est impliquée. Elle ambitionne galvaniser des activités de recherche et d'enseignement portant sur les enjeux du religieux, les dimensions interculturelles et les questions du vivre-ensemble qui les sous-tendent dans les sociétés contemporaines. Elle vise à renforcer les activités de recherche et de documentation sur le fait religieux, inscrit dans la tradition de recherche en sciences sociales des religions et sur l'analyse à partir des sciences théologiques : des publications scientifiques portant sur la socio-anthropologie du fait religieux contemporain et sur les questions théologiques de l'islam dans le monde contemporain.

L'action impulsée par la chaire consiste à couvrir les domaines privilégiés de recherche et d'enseignement à travers les concepts de mouvement, de transformation et d'expression du temps présent. De part et d'autre, une collaboration

académique est privilégiée sur l'axe euro-méditerranéen avec un consortium d'universités italiennes et aussi d'universités belges telles que l'Université Saint-Louis de Bruxelles.

La chaire cible également la croissance de ses activités et de son rayonnement en asseyant une équipe de recherche pluridisciplinaire constituée de professeurs, chercheurs et experts.

A partir de 2017, la chaire a permis à de jeunes doctorantes de travailler et d'intégrer un premier programme de recherche. Elle appuie pareillement des étudiants en master et soutient de jeunes docteurs et chercheurs grâce à l'initiation de programmes de recherche et de programmes bilatéraux qui mettent en évidence les apports de l'enseignement et de la recherche, notamment sur les questions du monde arabe, des minorités religieuses, de la pensée et du leadership religieux, des questions interreligieuses, etc.

Il est surtout question de développer des chantiers de la recherche scientifique en phase avec les attentes du présent, qui sont d'une importance capitale à plusieurs titres, et de veiller à assurer l'utilité cruciale de la chaire Cultures, sociétés et faits religieux et donc sa pérennité.

Allier recherche et enseignement

Par la recherche et l'enseignement des phénomènes du religieux dans les contextes maghrébin, moyen-oriental, africain, européen et occidental contemporains, il sera question d'analyser et de mettre en corrélation les dynamiques relationnelles entre les sociétés musulmanes et non musulmanes, ainsi que les processus d'interaction des pouvoirs publics avec le religieux.

Elle entend donc déployer son savoir et savoir-faire académique et scientifique reconnus à l'échelle régionale, continentale et à l'international, par le biais d'une localisation multi-située et d'un partage des expertises d'universités européennes et africaines, des approches comparatives et prospectives, au service d'un savoir-faire académique fin se voulant d'utilité publique.

Le but étant de promouvoir l'enseignement du fait religieux à partir des sciences sociales

et des sciences islamiques dans le cadre d'un programme académique *ad hoc*.

Les collaborations structurelles autour de projets de recherche relatifs à l'enseignement académique sont également élargies à des collègues universitaires et des institutions académiques d'autres régions du monde en privilégiant notamment les collaborations avec les pays du Sud et selon une approche épistémologique inclusive.

Les projets menés en codirection entre les deux rives

La chaire Cultures, sociétés et faits religieux entend promouvoir l'intelligence collective en renforçant les relations entre chercheurs et étudiants de pays de la région MENA, de pays émergents et de pays occidentaux (notamment l'Europe occidentale, les États-Unis et le Canada). Concrètement, elle entend consolider au cœur de l'espace euro-méditerranéen une formation universitaire qui hybride atouts scientifiques, recherche et enseignement.

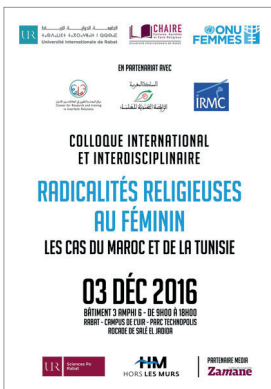
Il s'agit d'un écosystème d'interactions entre la recherche et les étudiants des institutions académiques partenaires, la société civile et les centres de recherche, permettant de croiser les expertises et stimuler la collaboration sur ces problématiques de société complexes.

Avec les programmes de recherche de la chaire, organisés sur un cycle triennal, il est question de développer des recherches thématiques tant dans les régions à majorité musulmane que dans les contextes occidentaux. Ces recherches relatives à la diversité, aux enjeux de l'interculturalité et au pluralisme au sein des sociétés ainsi qu'aux faits religieux en mouvement supposent aussi un champ continu d'analyses qui seul permet l'approfondissement des connaissances et une analyse comparée précise des phénomènes étudiés.

La chaire soutient des programmes de recherche *via* le recrutement de doctorants, de post-doctorants et l'encadrement d'étudiants en master. Elle représente aussi l'occasion de bénéficier de la dynamique propre à l'UIR et de renforcer les synergies entre les principaux établissements de recherche au Maroc ou ailleurs.

Les temps forts de la chaire

Les principaux axes de la chaire portent sur les problématiques sociétales, géostratégiques et socioreligieuses. Afin de sensibiliser tous les acteurs à ce nouveau paradigme sur le religieux, la prévention de l'extrémisme violent et le leadership féminin, des manifestations scientifiques ont été organisées.



Le lancement de la chaire a été ponctué par la tenue du colloque « Radicalités religieuses au féminin » en partenariat avec l'ONU-Femmes le 3 décembre 2016, dont l'objectif était de présenter les regards croisés sur la question du genre dans l'analyse des radicalités religieuses et de l'extrémisme religieux dont sont victimes les femmes. Au-delà de l'analyse du phénomène des radicalités religieuses au féminin en Tunisie et au Maroc, le colloque visait à formuler des recommandations sur la manière dont il faut accompagner les femmes dans leur lutte contre la radicalité.



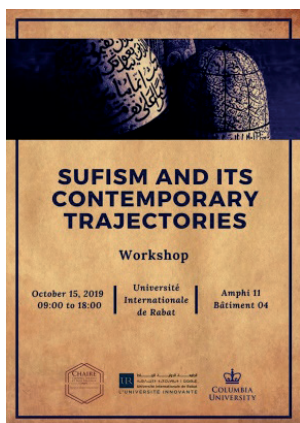
Explorer et renforcer le rôle des acteurs locaux dans la prévention contre l'extrémisme violent à l'échelle nationale et élaborer un plan d'action multipartite sur les mesures à prendre pour prévenir l'extrémisme violent et renforcer les capacités des acteurs locaux pour CVE: tel était l'objet du deuxième colloque international organisé par la chaire Cultures, sociétés et faits religieux en partenariat avec Creative Associate et Search for Common Ground, sur « le rôle des acteurs locaux dans les processus de stabilisation sociale et de prévention de l'extrémisme violent », le 26 septembre 2018.



Un autre colloque, porté par la chaire Cultures, sociétés et faits religieux et la Fondation Maison des sciences de l'homme (FMSH, Paris), s'est intéressé aux épisodes d'extrême violence et aux sources potentielles de conflits et de bouleversements géopolitiques en Afrique méditerranéenne et subsaharienne. Son but était de réaliser des analyses croisées de ces situations, de déterminer comment la violence se noue au religieux et de déconstruire ces phénomènes complexes et penser les processus concrets de sortie de la violence.



Un atelier thématique doctoral, « Mobilités et religions en Afrique méditerranéenne: Antiquité, Temps présent », a été organisé du 10 au 14 juin 2019. Dans cet atelier de formation doctorale, il a été question de traiter des constructions religieuses issues des mobilités qui ont traversé l'Afrique du Nord et de s'interroger sur l'origine et les enjeux des mobilités passées et présentes au nord de l'Afrique en matière religieuse. Le but était d'analyser les paradigmes entre mobilités et religion. Cette formation s'est tenue au profit des doctorants et jeunes docteurs en sciences humaines et sociales.



Un *workshop* a été organisé en collaboration avec la Columbia University, le 15 octobre 2019, pour lancer des débats multidisciplinaires sur le soufisme, des réflexions anthropologiques sur le caractère protéiforme des pratiques soufies et praxis dans la société contemporaine. L'atelier a présenté les premiers résultats d'une recherche collaborative menée par Meriem El Haitami et Katherine Ewing, de l'Université de Columbia dans l'État de New York, qui ont analysé l'effet des changements socioreligieux et politiques sur la définition du sens et sur les formes de participation et d'engagement vis-à-vis des pratiques soufies chez les Marocains des zones urbaines, et donc les implications sur la manière avec laquelle l'islam évolue en tant que tradition religieuse vivante dans un ordre mondial.

Les bénéfices des multiples partenariats

La chaire Cultures, sociétés et faits religieux bénéficie d'un leadership combiné lui permettant, avec ses partenaires scientifiques, de mener des

recherches interdisciplinaires fondées sur la complémentarité des disciplines scientifiques des chercheurs des diverses institutions. La collaboration avec ces institutions académiques et de recherche de renom permet également de porter les résultats des travaux auprès des décideurs, aux niveaux national et européen.

Ces collaborations, qui ont déjà donné lieu à des projets ambitieux, comptent plusieurs équipes-projets qui se concentrent sur des objectifs de recherche très innovants selon une approche pluri-thématique, tels que des projets de mobilité Erasmus+, qui permettent aux étudiants et professionnels d'acquérir de nouvelles connaissances, d'être confrontés à d'autres pratiques pédagogiques, d'élargir l'horizon scientifique, l'organisation d'une *Summer School* ou d'une *Winter School* qui assure la mobilité des étudiants et des professionnels du système pénitentiaire entre le Maroc et la Belgique.

Enfin, la chaire Cultures, sociétés et faits religieux ambitionne de porter les résultats de ses travaux et des débats structurés et multi-parties prenantes qu'elle organise au niveau des instances nationales et européennes.

Partenariats scientifiques



Women's Leadership for Peacebuilding

Countering Terrorism and Religious Radicalism



Amina Mesguid

Doctorante au LEPOSHS, Université Internationale de Rabat.

Compte-rendu analytique d'une conférence internationale: Women's Leadership for Peacebuilding, Countering Terrorism and Religious Radicalism, Royaume-Uni/Maroc, Rabita Mohammadia des Oulémas, 13 et 14 mars 2019, Rabat.

Les femmes demeurent quasiment invisibles dans l'histoire de la « non-violence » en tant qu'actrices de premier plan dans la prévention et la lutte contre l'extrémisme violent. Pour interroger ce vide narratif, un colloque s'est tenu à la « Rabita (Ligue) Mohammadia des oulémas » à Rabat, les 13 et 14 mars 2019. Il n'existe pas encore sur ce sujet de données complètes et objectives, ce qui entrave relativement le processus d'élaboration des lois, politiques et approches à même de prendre en considération les notions à la fois de genre et de violence. En effet, enfermée dans l'angle mort des *Radicalism Studies*, l'approche genre commence, certes, à susciter de plus en plus l'intérêt des laboratoires de recherche, mais de façon non systématique et souvent de manière isolée.

C'est ainsi que, dans un premier temps, le colloque visait à faire l'état des lieux des processus et facteurs de radicalisation et de recrutement des femmes. Malgré les rôles passifs qui leur sont assignés dans les groupuscules terroristes, beaucoup ont été dénombrées en tant que recruteuses et combattantes, comme les jumelles mineures radicalisées qui ont été arrêtées en 2003

à Casablanca. A l'échelle internationale, comme relevé dans une production académique sur les stratégies de radicalisation féminine, l'Institute for Strategic Dialogue (ISD) du Royaume-Uni a identifié, selon une approche holistique, des facteurs-clés entraînant les femmes à se tourner vers les groupes extrémistes tels que la fraternité, les nouvelles amitiés, le devoir religieux (concernant les converties essentiellement), le rapport à la sexualité, les inégalités sociales (dans les pays d'origine et/ou d'accueil).

Inversement, le colloque relève aussi différentes formes de pratiques et expériences féminines quant au leadership dans la lutte contre les phénomènes violents. En effet, des femmes assureraient des rôles de « médiation », ce qui permet d'appréhender les femmes musulmanes au-delà des constructions stéréotypées dont elles souffrent, les considérant généralement comme des « procréatrices » indifférentes à la politique et aux débats de société. En termes d'*empowerment* (renforcement), le rôle que jouent les femmes dans la consolidation de la paix depuis les années 80 a complètement renouvelé leur statut en faisant d'elles des pionnières de la médiation et

donc de la reconstruction et du maintien du tissu social.

Dans toutes les approches kaléidoscopiques des spécialistes du contre-terrorisme, universitaires, acteurs religieux, acteurs associatifs et militants de ce colloque, il a été particulièrement rappelé de manière transversale la résolution onusienne 1325 relative aux droits des femmes, à la paix et à la sécurité, portant plus précisément sur les conditions des femmes et des jeunes filles en termes de déplacement de population, de rapatriement, de rééducation et de réinsertion en situation de conflit armé. Invoquer cette résolution internationale dans le cadre de ce colloque est aussi une manière de rendre visible un travail réalisé par l'ONU-Femmes et le Centre Ta'aruf de la Rabita. Il s'agit d'un travail qui fait la promotion de l'autonomisation et de l'émancipation des femmes en termes d'économie pour leur éviter de verser dans l'extrémisme, qu'il s'agirait d'appréhender dans les politiques stratégiques, précisément afin de prévoir un accompagnement spécifique pour les victimes en vue d'une réinsertion sociale adaptée.

Au terme du colloque, pour aller au-delà du simple diagnostic victimaire portant sur les facteurs et les symptômes des processus de radicalisation et sur leur prévention, plusieurs recommandations ont été émises en vue de rendre davantage

visibles les formes du leadership féminin garantissant les stratégies de prévention et de lutte contre l'extrémisme, comme la collaboration entre les différents secteurs de la société pour la mutualisation des moyens et une meilleure communication en leur sein.

Ce qui manque encore, c'est le traitement des questions de santé mentale de manière préemptive pour les rapatriées au sein des sociétés d'accueil. De plus, les questions du renforcement des capacités économiques et financières des femmes et la reconnaissance de leur rôle dans les pratiques, en termes de prévention et de lutte contre les processus violents, permettent effectivement de garantir leurs droits et une paix durable.

A l'issue de ces quelques recommandations et en guise de clôture du colloque, un projet en cours d'exécution a été présenté : la plateforme numérique du Centre de recherche et de formation des religions de la Rabita. Cette plateforme permettra de rendre compte de la production académique, des rencontres et échanges qui ont eu lieu à l'occasion du colloque et qui auront lieu dans d'autres rencontres, en vue de renforcer l'expertise sur la non-violence à terme, tout en intégrant les femmes dans le processus de prise de décision les concernant.

Les Comics engagés, instrument de « contre-propagande » ?



Yahya Drissi Daoudi

Chercheur-associé à la chaire « Cultures, sociétés et faits religieux »,
Université Internationale de Rabat

Dans un contexte de discussions globalisées quant à la sortie de la violence particulièrement liée à l'extrémisme, différents médiums de mises en scène servent aujourd'hui à illustrer les divers parcours accompagnant l'embrigadement de différents individus aux multiples origines et situations socio-économiques, dans l'objectif d'arriver à une certaine compréhension des éléments sous-jacents à ces basculements, afin d'en permettre une meilleure appréhension, voire même la prévention.

L'analyse que nous entreprenons ici de vous présenter veut faire l'étude d'un ensemble de sources illustratives s'insérant dans le cheminement mentionné ci-dessus. Il s'agira ainsi d'un ensemble de contenus artistiques proposant de narrer l'histoire de jeunes individus aux origines diverses, au travers de bandes dessinées mettant en scène leurs raisonnements variés quant à la motivation de leur départ pour la Syrie, afin d'y rejoindre les rangs dudit « État islamique ».

Cette première série, intitulée « *Tales From The Front Lines* (1) », est une production d'un collectif arabe, Taa Marbouta (2), constitué d'artistes, d'ONG, et de chercheurs originaires des pays arabes du bassin méditerranéen, allant d'Afrique du Nord au Moyen-Orient.

(1) Que l'on peut traduire par « Histoires de la ligne de front ».

(2) « About », Taa Marbouta. Cf. : <http://www.marbouta.com/#about>

Ces bandes dessinées, réalisées en noir et blanc et publiées sur un papier souple rappelant celui des journaux, voient leurs contenus mis en scène au travers d'une succession de tomes, dont les illustrations sont reprises au sein de vidéos donnant voix aux différents personnages mentionnés. Les supports sont réalisés en anglais, en arabe et aussi en *darija*, dialecte marocain.

Bien que peu d'information soit disponible sur le collectif à l'origine de ces travaux (3), il dispose néanmoins d'une présence en ligne où sont partagées ses bandes dessinées. La page Facebook de Taa Marbouta compte ainsi un peu plus de 18 000 abonnés (4), bien en deçà de celles dédiées à ces comics. Le groupe dispose, pour cette première bande dessinée, d'une page marocaine regroupant plus de 73 000 abonnés (5) et d'une page jordanienne en comptant plus de 33 000. Ces dernières permettent de renvoyer à leur site web – contenant un ensemble de fichiers permettant la consultation des tomes et facilitant l'accès aux diverses vidéos disponibles sur Facebook – et YouTube, où ces dernières comptent en moyenne entre 600 et 5 000 vues.

(3) Nous avons à cet effet entrepris une prise de contact à travers leurs différentes pages sur Facebook, toutefois sans succès.

(4) « Taa Marbouta », Facebook. Cf. : <https://www.facebook.com/marbouta/>

(5) « Tales from the front lines Morocco », Facebook. Cf. <https://www.facebook.com/TFFComics/>

Il est ici fait l'analyse en 7 tomes du parcours de quatre personnages, Ayoub, Karim, Omar et Youssef, dont les histoires débutent en Jordanie et au Maroc, avant de s'entrecroiser à leur arrivée en Turquie puis en Syrie – dans les rangs de Daesh.

Taa Marbouta est également à l'origine d'une seconde série, intitulée « Shabakat Comics », qui choisit d'appréhender certaines de ces problématiques de violence et d'extrémisme à travers le prisme féminin. La première page de cette bande dessinée compte plus de 14 000 abonnés(6), alors que la page marocaine en a à son actif plus de 39 000(7). Il y est proposé de suivre le parcours de Damia, une victime d'attentat en France se retrouvant prise à partie – à son insu – au sein d'un complot qui la forcera à fuir son pays et se retrouver dans des engrenages comparables aux personnages de la première série.

Il s'agit de mettre ici en exergue les divers parcours repris par ces comics engagés, ainsi que le rapport dressé face au basculement dans l'extrémisme.

Un embrigadement empreint de fragilité et de loyauté : le parcours d'Ayoub et Karim



Ayoub



Karim

Ayoub, personnage principal des premiers tomes, est un jeune homme évoluant dans un milieu défavorisé de Casablanca, au Maroc. Bien que montré comme l'archétype du jeune délinquant, il subvient aux besoins de sa mère, malade, et de son petit frère, Karim, qu'il souhaite isoler des réalités de leur situation.

Son destin change lorsqu'il est interpellé par les forces de l'ordre après avoir vendu des stupéfiants

(6) « Shabakat Comics », Facebook. Cf.: <https://www.facebook.com/ShabakatComics/>

(7) « Shabakat Maroc », Facebook. Cf.: <https://www.facebook.com/shabakatmaroc/>

à des mineurs. Il sera alors arrêté et condamné à deux ans de prison. Il se retrouve ainsi à l'écart de sa famille et perdra sa mère pendant son incarcération – succombant à sa santé fragile par manque d'accès à ses traitements (8).



Karim, son jeune frère, est un enfant brillant. Passionné de mécanique, il assiste son oncle dans son magasin d'horlogerie, ambitionnant par là même de devenir ingénieur en aéronautique. A la mort de sa mère, il est accueilli par ce dernier qui prendra soin de lui, tout en attisant ses rêves.



Après une descente dans une spirale colérique suite au décès de sa mère, qui lui vaudra un séjour en cellule d'isolement, Ayoub – alors fragile et perdu – est approché par l'un de ses codétenus qui s'investira auprès de lui d'une mission de guide spirituel. Il entreprendra alors de lui apprendre sa conception de l'islam, tout en lui donnant l'espoir d'une nouvelle vie à sa sortie de prison. Ce dernier utilisera alors la mort de sa mère comme point d'entrée, soulignant l'urgence de prier pour elle afin de lui assurer paix et salut éternels (9).

(8) « Livre I », *Tales From the Front Lines, Taa Marbouta*.

(9) « تعال معي أخي، إن الله رحيم، استغفر لها واطلب لها الرحمة »

A la fin de sa peine, il se retrouvera encadré par ses nouvelles connaissances qui remplaceront ses amis d'antan. Ils l'assisteront dans l'obtention d'un emploi et d'une structure de vie qu'il trouvera stabilisante. Il retournera chez son oncle afin de récupérer son petit frère, qui sera alors à sa charge.

La vie d'Ayoub s'améliorera pendant un temps. Il retrouvera une place honorable au sein de sa communauté et même les faveurs du père de son amour de jeunesse, Safaa, qui acceptera enfin sa demande en mariage.

Néanmoins, lors d'un prêche du vendredi dans leur mosquée, un de ses camarades s'insurge contre le sermon de l'imam, qu'il juge trop laxiste. Après un fort échange où il qualifiera le cheikh de « traître à l'islam, travaillant pour l'intérêt de nos ennemis (10) », leur groupe se verra alors interdire l'accès au lieu de culte, ce qui entraînera leur départ pour la villa d'un riche religieux partageant leurs vues extrêmes.

Entre-temps, par amour pour Ayoub et sous son influence, Karim commence à changer. Il perd ainsi ses rêves d'études et de carrière, déclarant n'accepter de séjourner en Europe – « terre d'infidèles » que dans l'éventualité de sa participation « à la Guerre sainte ». Il nous est alors possible de faire une première observation de son basculement dans une idéologie extrémiste, reflet de celle de son aîné.



Ayoub, de plus en plus convaincu de la véracité de l'argumentaire de ce nouvel entourage, sera motivé pour entreprendre la profession de foi la plus absolue, celle-ci le poussant à quitter son confort et son pays et à se rendre en Syrie afin d'y

(10) « Livre II », *Tales From the Front Lines*, Taa Marbouta.

grossir les rangs de « l'État islamique », qui lui est alors dépeint comme une parfaite utopie.

C'est alors qu'Ayoub, convaincu de son idéologie, entreprendra, accompagné de son frère qu'il arrivera à influencer, un long voyage vers une réalité qui lui est alors bien inconnue.

Une marche pour une « justice » entre survie et égo : Omar et Youssef



Un second grand temps de ce premier Comics est l'entrée en scène d'Omar et Youssef, deux jeunes étudiants jordaniens. Leur histoire s'ouvre sur des manifestations survenant à la suite du renvoi d'un des agents de sécurité de leur université qui avait pénalisé l'enfant d'un notable pour une infraction de stationnement (11).



Ces derniers se retrouvent alors impliqués dans ces manifestations solidaires qui prennent une tournure dramatique lors d'un accrochage avec les forces de police, ce qui aura pour conséquence leur volonté de punir certains participants.

Lorsque Youssef apprend qu'il est recherché pour vandalisme, il se hâte de quitter son pays pour la Syrie, voulant rejoindre une organisation qu'il estime promouvoir un système d'égalité et de justice.

(11) « Livre III », *Tales From the Front Lines*, Taa Marbouta.

Omar, quant à lui, brillant étudiant, entreprend de son côté de finir ses études, où il excellera. Sa famille est alors prise en charge, suite au décès de son père, par un oncle ayant financé ses études ; rôle qu'il souhaite alors pouvoir endosser. Néanmoins, à la suite de sa diplomation, ne disposant d'aucun réseau pouvant lui faciliter l'obtention d'un travail, Omar voit ses camarades nantis accéder à diverses positions, malgré des parcours scolaires bien plus médiocres.



Il se retrouve forcé de devoir trouver un travail quelconque, chose qu'il ne parviendra toutefois pas à faire, et se heurtera ainsi aux remontrances de sa mère et à son rejet par sa riche compagne, Rawan, qui choisira de le quitter pour un « meilleur parti ».

Fragile et désespéré, Omar sera convaincu par son imam de rejoindre les rangs de Daesh afin de pouvoir bénéficier d'une vie plus juste et équitable, où il pourra enfin exercer sa vocation de médecin, à travers cet abandon de soi au Jihad.

La victime des circonstances : Damia



Damia

L'histoire de Damia, objet de la seconde série de la bande dessinée *Shabakat Comics*, diffère du prisme au travers duquel Daesh et la violence sont abordés. Bien que traitant de la question de la violence et de l'extrémisme, Damia, étudiante d'origine marocaine en France (12), en est tout d'abord victime, ayant été témoin d'une fusillade à Paris qui a emporté la vie de l'un de ses plus proches amis. Face au choc de cette perte, mais également à l'inhumanité à laquelle elle a été exposée, elle décide d'écourter son séjour et de retourner dans son pays natal afin de se ressourcer auprès de sa cousine Marwa, qui l'accueillera avec son mari, Wassim. Elle ignore alors que ces connaissances qui l'ont hébergée sont en train de fomenter un attentat, qui néanmoins avortera avec l'arrestation de Wassim (13).



Bien qu'étant innocente, la présence de Damia à Paris lors de la fusillade et son séjour chez les architectes de l'attaque la font tomber sous le coup d'un mandat d'arrêt à la suite duquel elle sera forcée de fuir le Maroc (14).

L'histoire de Damia comporte certaines similitudes avec celles du Comics précédent, notamment concernant sa dimension globalisée. Damia entreprend alors une traversée en bateau vers le Liban, où elle sera capturée par un réseau de trafic humain dirigé par un criminel du nom de Basil, qui l'obligera à travailler dans le monde de la nuit, et non pas aux postes de gouvernante et nourrice qui avaient été promis à la passagère (15).

Damia parviendra à s'enfuir et fera la connaissance d'un jeune Palestinien, Ziad, qui viendra à son aide. Il est alors également en train de venir au secours d'Issam, un jeune recruté par Daesh, et

(12) « Livre I », *Shabakat Comics*, Taa Marbouta.

(13) « Livre II », *Tales From the Front Lines*, Taa Marbouta.

(14) « Livre III », *Tales From the Front Lines*, Taa Marbouta.

(15) « Livre IV », *Tales From the Front Lines*, Taa Marbouta.

sera assisté par Damia dans ses efforts (16). Elle sera également suivie par un officier de police français qui parviendra à la sauver du trafic au sein duquel elle sera de nouveau capturée, l'informant par la même occasion qu'une enquête approfondie l'a innocentée de toute charge à son encontre, la rendant alors libre de retourner en France ou au Maroc en toute sécurité (17).



Épilogue

Sous couvert de divertissement, les séries ici traduites en bandes dessinées se proposent de mettre en lumière différents parcours de vie, ainsi que le cheminement ayant entraîné ces individus dans des logiques de basculement, vers des comportements de violence et d'extrémisme.

Ayoub est ici dressé comme l'archétype du jeune délinquant embrigadé, son jeune frère symbolisant à son tour une destinée brisée par sa proximité avec ce frère sur lequel il basera ses prises de décision majeures.

Omar et Youssef, respectivement l'homme brillant victime d'une société injuste et le jeune soucieux d'une vie libre et équitable, reprennent également des trajectoires de basculement de profils bien plus atypiques, du moins dans l'imagerie populaire.

Les motivations de ces jeunes hommes pour rejoindre Daesh sont variées. Pour Ayoub, il s'agira de pouvoir accéder, avec son épouse, au Paradis à travers le jihad ; Karim, lui, fera le choix de suivre son frère par amour et loyauté. Pour les jeunes Jordaniens, les motivations sont différentes. Omar

se laisse convaincre par les propos de passeurs et recruteurs monnayant l'envoi d'hommes crédules au califat, lui faisant miroiter son rêve de devenir médecin qu'il n'a pu réaliser à Amman par manque de réseau. Les histoires de ces différents personnages convergent au sein des tomes V et VI, lors de leur arrivée en Turquie, puis lors du passage en Syrie.

Pour Ayoub et Karim, qui se trouvent au Maroc, les logistiques de départ ne seront guère compliquées. Ils s'envoleront pour la Turquie, pays ne nécessitant aucune formalité de visa pour les ressortissants marocains, avant de franchir la frontière syrienne.



Bien que les deux jeunes Jordaniens se trouvent dans un pays frontalier de la Syrie, leur périple les mènera également à travers la Turquie, parsemé de doutes pour Omar qui questionnera sa décision jusqu'au dernier moment, avant de se laisser convaincre de poursuivre son cheminement vers les camps de Daesh, à Idlib, par l'un des hommes l'ayant endoctriné et lui rappelant la destinée qui l'attend en tant que médecin, accompagné d'une belle épouse de son choix offerte par le califat, tout en lui promettant de les y rejoindre peu de temps après. Il nous est alors possible de voir après le départ de la camionnette, pleine de recrues, le passeur se moquer de sa crédulité, avant de recevoir son paiement.

Un aspect de l'arrivée au Proche-Orient, qui étonnera beaucoup les personnages, sera la présence d'un nombre important d'individus provenant de divers pays et aux multiples origines socio-économiques. Ayoub notera la participation dans ce conflit d'autres Marocains, d'Algériens, de Français, et bien d'autres, regroupant par la même occasion des individus aux fonctions variées telles que pharmacien ou encore maçon.

Bien que les bandes dessinées mettent en scène le parcours de ces jeunes hommes antérieurement à leurs prises de décision de partir pour la Syrie,

(16) « Livre V », *Shabakat Comics*, Taa Marbouta.

(17) « Livre VI », *Shabakat Comics*, Taa Marbouta.

la fonction préventive, mentionnée au début de cette étude, interviendra dans les derniers tomes, où nous sont alors présentées leurs observations du déroulement de la vie au sein de « l'État islamique », où ils seront tour à tour désenchantés face aux violences et exactions dont ils seront à la fois témoins et bourreaux. En effet, il nous sera possible en tant que spectateur ou lecteur, selon le médium choisi, de partager la fin de cette aventure, qui se solde de manière inattendue pour l'ensemble.

Lorsque Ayoub arrive en Syrie, il lui est enfin permis de contacter son épouse, Safaa, qui le pensait en voyage à Tanger. Elle s'insurge contre son choix, l'informe qu'elle est enceinte et demande sa présence auprès d'elle.



Il vivra alors une première remise en question, qui le poussera à solliciter son supérieur afin de lui faire part de ses doutes, ainsi que de son souhait de retourner au Maroc auprès de Safaa. Il lui est alors promis qu'elle sera amenée au plus vite à ses côtés, lui garantissant le paiement d'une pension afin de l'aider à vivre en attendant, car elle a été congédiée de son poste d'institutrice du fait de son association avec son époux. Ayoub apprendra par la suite qu'elle n'a reçu aucune aide du califat, et que seule la solde des combattants arabes avait été réduite, sans que cette réduction n'impacte la compensation des soldats européens. Il apprendra également que l'organisation se finance en grande partie grâce à ses tractations et ses ventes de pétrole au gouvernement syrien, censé être un ennemi.

Karim, lui, se retrouvera séparé de son frère qu'il aura suivi au bout d'un continent. Il sera envoyé dans un camp pour jeunes combattants censé préparer la future génération de soldats de Daesh, mais il ne pourra supporter l'intensité physique des exercices. Il sera alors transféré vers une unité de construction d'explosifs pour kamikazes, ses supérieurs souhaitant mettre à profit les

compétences d'horloger et de mécanicien qu'il avait innocemment développées auprès de son oncle, pervertissant ainsi ses talents et ses rêves d'enfant.



Omar, qui a quitté la Jordanie par haine du népotisme et de l'injustice y régnant, voit sa situation se détériorer au sein des rangs de Daesh. Il est relégué au rang de soldat, bien que s'étant engagé comme médecin et secouriste, et apprend que les choix de femmes et de fonctions sont réservés aux généraux supérieurs et aux personnes disposant d'un réseau conséquent.



Il sera également profondément troublé par les punitions et les châtiments corporels infligés à certains individus, mais également par l'hypocrisie de ses supérieurs, exécutant des hommes pour transport de cigarettes, mais se permettant d'en fumer à leur aise.

Youssef, quant à lui, quitte la Jordanie dans l'espoir de trouver et fonder un monde plus juste et équitable, mais il se retrouvera dans un schéma similaire à celui des autres personnages et deviendra l'archétype de la personne qu'il méprisait. Au sein des rangs de Daesh, il n'est pas qu'un simple combattant, mais un général craint et à l'influence et aux pouvoirs conséquents, et

dont il n'hésite pas à user, comme les notables d'Amman contre lesquels il s'insurgeait.



Face à tant d'injustice, Ayoub et Karim feront le choix de rentrer au Maroc et de prendre la fuite. Ils seront arrêtés, et Karim sera envoyé en mission suicidaire, afin de punir les frères pour leur trahison du califat.



Ayoub, survivant à cette aventure, se verra condamné à une peine de prison à Oukacha, son premier lieu d'incarcération, où il retrouvera le vieil homme qui avait initié sa descente sur ce chemin.



Une des forces des bandes dessinées faisant l'objet de cette étude est la capacité de celles-ci à présenter les divers personnages en tant que profils complexes et intéressants, sans demeurer sur un ensemble de stéréotypes, bien que cela puisse arriver par moments dans le récit. Il nous est donc possible de suivre ces parcours de leurs origines à leurs basculements idéologiques, qui s'opéreront de diverses façons, au travers, par exemple, de la radicalisation au sein d'une prison, pour le cas d'Ayoub, phénomène qui concernerait

plus de 1 200 personnes au sein du système pénitentiaire français (18). Il semblerait ici que la donne religieuse ne soit pas toujours suffisante pour radicaliser un individu. Le cadre carcéral, au sein duquel les détenus évoluent, serait alors construit dans le rapport à la dualité et à la rivalité entre détenus et gardiens qui serviraient de figures de départ à la construction d'un raisonnement où cet « autrui » incarnant le « mal » viendrait favoriser ces discours d'embrigadement (19). Bien qu'il soit aisé de penser que le rôle de ces tomes est de vilipender ces hommes, ainsi que leurs choix, il nous semble que le message dépasse cela. Ainsi, dans le dernier tome de la série, l'histoire qui nous est narrée a pour but de nous présenter le récit de l'enfance d'Ayoub, personnage principal du Comics, afin de proposer une lecture nuancée des événements formateurs à l'origine de son comportement et de son glissement vers la délinquance qui le conduira par la suite en prison. Ayoub viendrait donc d'un foyer monoparental, suite au départ de son père, Abdullah, vers l'Espagne, pour y travailler dans une ferme.

Ce dernier ne revenant pas, le jeune garçon se retrouve à devoir grandir bien trop vite, les ressources financières de la famille étant insuffisantes pour la nourrir, et soigner sa mère. Ayoub, qui deviendra un bagarreux, commence par être victime des moqueries de ses camarades de classe, harcèlement qui sera l'un des facteurs majeurs de sa déscolarisation. L'inquiétante cicatrice qui marque son visage tout le long du Comics est enfin expliquée dans ce dernier tome. Il aurait été défiguré lors d'un accrochage portant sur un maigre morceau de sandwich. Cet isolement, sa déscolarisation et un manque de moyens pour sortir d'une grande pauvreté entraîneront ce jeune homme dans une spirale de délinquance, de débauche et d'excès, dont les conséquences futures font l'objet du Comics.

Évitant l'écueil qui consisterait à présenter des personnages sous un seul jour rédhibitoire, ce dernier volet vise ainsi à humaniser ces criminels, cherchant à montrer les circonstances exogènes qui ont pu influencer le cheminement de vie d'un individu et le placer dans une succession de mauvais choix aux conséquences désastreuses. Il s'agit ainsi de montrer qu'un « monstre » peut

(18) F. Khosrokhavar, *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation : surveillants et détenus parlent*, Paris, Robert Laffont, 2016, coll. « Le monde comme il va ».

(19) *Ibid.*

aisément naître d'un enfant auquel le sort aurait distribué de mauvaises cartes.

Il nous semble que ce médium est particulièrement pertinent dans son rôle d'instrument de « contre-propagande ». Il permet de véhiculer son message de façon assez immersive, de par la production de contenu vidéo, ce qui permet au spectateur d'arriver à ses propres conclusions, guidé par le récit, sans que ce dernier ne prenne un ton explicitement critique ou moralisateur.

Cette immersion semble également pouvoir expliquer la disparité entre le succès du contenu en *darija* et celui en arabe littéraire, l'utilisation d'un dialecte plein d'intonations interpellant plus aisément son audience grâce à l'exemption des diverses formalités de la langue littéraire, plus propice à la fluidité du récit.

Ressources

Tales From The Front Lines : <https://talesfromthefrontlines.com/meet/ayoub/>

« Livre I », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://talesfromthefrontlines.com/wp-content/uploads/2018/03/TalesBook1.pdf>

« Livre II », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://talesfromthefrontlines.com/wp-content/uploads/2017/09/TalesBook2.pdf>

« Livre III », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://talesfromthefrontlines.com/wp-content/uploads/2017/09/TalesBook3.pdf>

« Livre IV », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://talesfromthefrontlines.com/wp-content/uploads/2017/09/TalesBook4.pdf>

« Livre V », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://youtu.be/jJoLLYh4Yxw>

« Livre VI », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://youtu.be/M6QWj9w8mL8>

« Livre VII », *Tales From The Front Lines*, Taa Marbouda. URL : <https://youtu.be/z4qEolblHiU>

Shabakat Comics : <https://www.facebook.com/ShabakatComics/>

« Livre I », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=177350369572584>

« Livre II », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=178420059465615>

« Livre III », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=181004545873833>

« Livre IV », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=183345565639731>

« Livre V », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=185468148760806>

« Livre VI », *Shabakat Comics*, Taa Marbouda. URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=186420411998913>

Ouvrages de référence

Khosrokhavar F., *Prisons de France. Violence, radicalisation, déshumanisation : surveillants et détenus parlent*, Paris, Robert Laffont, coll. « Le monde comme il va », 2016. URL : <https://journals.openedition.org/lectures/22243>

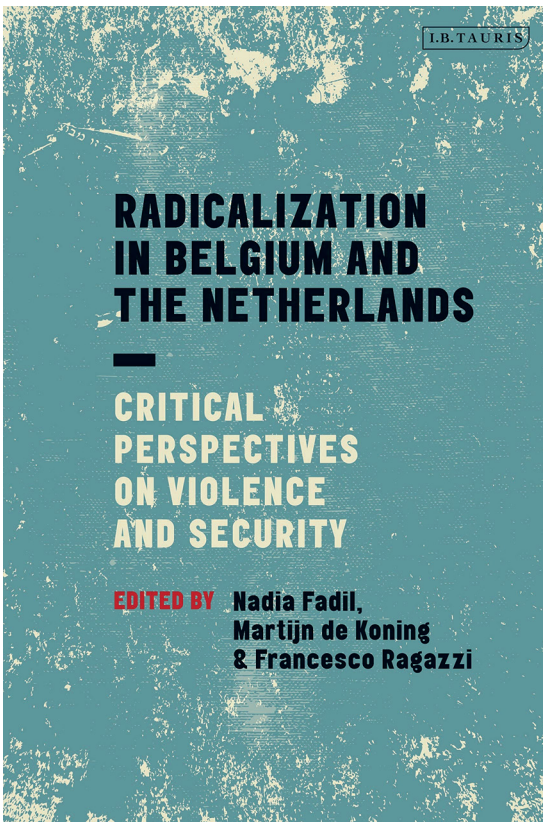
Radicalization in Belgium and the Netherlands

Critical Perspectives on Violence and Security



Maryam Kolly

Sociologue, Université Saint-Louis, co-coordinatrice de la formation « Sciences sociales et religieuses : l'islam dans le monde contemporain » à Bruxelles. Dernière publication : *Diplomate au pays des jeunes : histoires de travail social, de quartier et d'école, histoires de drari et de flamands*, Academia, 2019.



Nadia Fadil, Fransesco Ragazzi et Martijn de Koning (éd.), *Radicalization in Belgium and the Netherlands: Critical Perspectives on Violence and Security*, I.B. Tauris & Co. Ltd., London, United Kingdom, 2019.

Belgique, 2013 : c'est la date – rappelle l'ouvrage codirigé par Nadia Fadil, Fransesco Ragazzi et Martijn de Koning, *Radicalization in Belgium and the Netherlands* – à laquelle les autorités locales de villes flamandes produisent un *Guide pratique de contrôle de la radicalisation musulmane* dans le contexte de départs de jeunes Belgo-musulmans en Syrie. La question que l'on se pose alors dans les administrations est de savoir ce qui pousse ces hommes à partir, le « ce qui » allant progressivement être capturé sous le terme de « radicalisation ». Sa définition, donnée alors par les décideurs politiques belges dans le guide, est la suivante : « *The growing ability to strive towards and/or support deep-seated changes in a society that stand in contradiction with the democratic order and/or where undemocratic means are being used* (p. 9) » (Fadil, Ragazzi et de Koning, p. 4).

L'enquête remonte le cours du temps jusqu'à la source du terme, enraciné dans la définition de l'Agence hollandaise de la sécurité et du contre-terrorisme qui elle-même emploie dès 2004 le mot lancé par les services secrets des Pays-Bas (en 2001) (1). Ce concept de « radicalisation » formule

(1) Voir, dans la première partie, les contributions de Rik Coolsaet, Nadia Fadil et Martijn de Koning autour de la genèse et de l'expansion du concept de « radicalisation », son flou définitionnel ainsi que sa référence dominante à l'islam;

d'emblée une corrélation entre, d'une part, l'échec de l'intégration et, d'autre part, l'émergence d'une nouvelle catégorie de menaces. Il inclut en outre l'idée de processus (de « radicalisation ») et donc de prédictibilité quant à l'usage potentiel de la violence dans ce cadre ; d'hypothétique au début, cette corrélation se transformera en évidence (dans l'après Septembre-2011, suite au meurtre de Theo Van Gogh et à l'attentat de 2005 à Londres).

C'est à un objectif généalogique que répond donc d'abord ce volumineux essai, en retraçant la trajectoire d'un concept caractérisé de « signifiant "vide" » (*empty signifier* (2)), la justification du focus géographique de l'ouvrage tenant au rôle pionnier des Pays-Bas dans le développement des discours et politiques de « dé/radicalisation » dans le monde. Plus qu'à décrire les formes (supposées) de « radicalisation », le livre vise en effet à montrer comment la notion a informé les politiques actuelles – en ce qui concerne la genèse, l'évolution et la diffusion internationale mais aussi les logiques causales (surdétermination du focus idéologico-religieux qui exonère les responsabilités politiques et fait de la « radicalisation » une forme de virus contagieux) et les effets. En investiguant la question des effets (comment le social est-il changé par ces politiques ?), le livre double l'objectif généalogique d'une visée pragmatique : depuis son introduction, comment le concept de « radicalisation » reformate-t-il les pratiques de pouvoir, de science, de travail social, les figures d'autorité religieuse ? Comment a-t-il réorganisé la relation entre la violence politique et la gouvernance de la diversité culturelle à travers une rhétorique qui fait – du multiculturalisme et puis, a fortiori – de l'« islam » une (potentielle) menace (à prévenir) pour l'État de droit (3) ?

Cette performativité de la « radicalisation » couvre un large rayon d'action. La circulation

et pour une mise en discussion de celui-ci en contexte intramusulman, voir la contribution de Mieke Groeninck.

(2) Voir dans l'introduction des coéditeurs, Radicalization: tracing the trajectory of an 'empty signifier' in the Low Land: "The concept can be understood as a 'floating' or an 'empty' signifier – that is to say a word that might not necessarily refer to something existing in the real world" (*ibidem*, p. 6).

(3) Voir, dans la deuxième partie, des contributions relatives à la fois à cette perspective pragmatique et à l'« agentivité » des acteurs locaux face aux effets du « radicalisme » : voir e.a les contributions de Fransesco Ragazzi et Lili-Anne, de Jongh, Silke Jamine et Nadia Fadil portant sur le secteur du travail social jeunesse.

(inter)nationale du signifiant et l'élargissement du projet de contre-terrorisme à un ensemble étendu d'acteurs sociaux à travers la logique préventive – au-delà d'une logique de stricte application de la loi – se confirment sur la scène européenne à partir de 2005 (avec la présidence britannique) ; on voit grandir des réseaux horizontaux d'échanges d'informations en Europe, les Nations Unies adoptent en 2014 la Résolution 2178 qui donne au narratif de la « radicalisation » une résonance globale. Le spectre sémantique de la « radicalisation » s'est ainsi élargi, établi dans les politiques sécuritaires et les mesures préventives, a gagné la littérature scientifique et est devenu central dans le débat public européen. On vit dorénavant dans l'« âge de la radicalisation » conclut l'ouvrage.

Or, le paradigme sécuritaire actif à partir des années 90 est le grand contenant où s'est déversé un type de contenu discursif articulé autour et à partir du présupposé de la menace (délinquante, immigrée, etc.), désormais menace « musulmane ». « *Islamization of security' – which means that any debate on Islam focuses on the threat it represents and that any debate about security is reduced to Islam (ibidem, p. 11).* » Héritier des *critical security studies*, ce travail ne traite par conséquent pas de la « sécurité » comme d'un simple signifiant renvoyant à un signifié – un fait prédéfini, donné *a priori* – mais bien davantage comme d'un processus de « sécuritisation » (*securitization*), c'est-à-dire de transformation : transformation de sujets sociaux en sujets de sécurité (le public-cible racialisé des « musulmans ») (4) et/ou de mesures ordinaires en mesures exceptionnelles (au-delà des lois/standards existants).

Si le présent essai analyse ainsi la sécuritisation de l'islam (cette saisie de l'objet « islam » par la surveillance renvoyant tant à sa constitution en « nouvel ennemi » sur la scène internationale post Guerre froide qu'à de plus anciennes pratiques coloniales), il ne fait pas que cela. La grande originalité de l'ouvrage collectif est sans doute qu'il étudie en outre, sur base d'enquêtes empiriques menées par les contributeurs, l'enchevêtrement entre, d'un côté, les opérations étatiques de régulation/sécuritisation de l'islam et, de l'autre,

(4) Voir, par exemple, dans la troisième et dernière partie, la contribution de Martijn de Koning sur le sentiment des militants musulmans d'être scrutés (et les réponses apportées) ou encore celle de Jaafar Alloul sur la/l'(im)possibilité pour les « subalternes » (à partir d'autoportraits *on line* des *foreign fighters*) de s'opposer au discours hégémonique.

les débats et discussions à un niveau intra-communautaire quant aux formes acceptables (ou non) d'islamité. Dans cette optique, la « radicalisation » peut être lue suivant les auteurs de cet essai ambitieux comme un dispositif au sens foucauldien, générateur de normativité par la médiation d'acteurs hétérogènes : en l'occurrence, la norme du « bon/mauvais musulman » est générée par la coopération de réseaux et/ou d'individus musulmans (par exemple, des imams) avec l'État et les autorités locales dans la prévention de la « radicalisation » des jeunes dits vulnérables mais aussi par les

controverses et contestations intra-musulmanes (sur les sens du mot *salaf* ou ceux, (ré)activés par les départs, de la *hijra*). Ces dernières discussions visent tantôt à contrer des discours produits par des « djihadistes » tantôt à proposer des exégèses prenant appui sur la Sunna ou le Coran.

Si ce point de vue analytique est fort inédit dans la littérature scientifique (à l'inverse de celui, plus familier, de la déconstruction critique), il ne fait pourtant – dit l'essai – que restaurer l'islam dans sa vraie complexité : en tant que « tradition discursive » où la question de savoir ce qu'est être musulman est un constant débat interne.

Le djihad à Ké-Macina dans le centre du Mali

Prosélytisme religieux ou enjeux socio-économiques ?



Seydi Diamil Niane

Professeur d'arabe et d'islamologie à l'Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa, chercheur-associé à la chaire Cultures, sociétés et faits religieux de l'UIR, chercheur post-doctorant au LPED (Laboratoire population-environnement-développement), IRD-Aix-Marseille Université pour le projet « Les instituts privés de formation à l'islam en France », docteur en études arabes de l'université de Strasbourg



Tounkara Aly et Gaye Bassirou (2019), *Le Djihad à Ké-Macina dans le centre du Mali : prosélytisme religieux ou enjeux socio-économiques ?*, Paris, L'Harmattan, 100 p.

Qu'il s'agisse des djihads soufis du XVIII^e siècle ou des mouvements djihadistes contemporains, les épisodes de violence en Afrique ont toujours suscité la curiosité des chercheurs, comme peut en témoigner l'abondante littérature sur la question. Aussi serait-on tenté de s'interroger sur l'utilité d'une énième étude sur le djihadisme en Afrique. Cependant, on est vite rassuré par le sous-titre annonçant la problématique sur laquelle nos deux chercheurs nous invitent à réfléchir : a-t-on affaire à un prosélytisme religieux ou à des réponses à des enjeux socio-économiques locaux ? C'est la question à laquelle ils tentent de répondre au travers des deux parties de leur ouvrage.

À l'entame de la première partie, les auteurs sont revenus sur la méthodologie adoptée pour la collecte et l'analyse des données (p. 15-20). C'est un travail ethnographique basé sur une revue de la littérature, complétée par des entretiens individuels avec des autorités traditionnelles, des agents de l'État et de la Mairie, des autorités religieuses et des acteurs de la société civile. L'objectif étant de cerner les facteurs qui poussent une partie de la population à rejoindre le groupe djihadiste de Hamadoun Kouffa mais aussi de

s'arrêter sur les stratégies de lutte contre le phénomène djihadiste.

Ensuite, MM. Tounkara et Gaye se sont arrêtés sur des termes souvent utilisés dès lors qu'il s'agit d'expliquer le phénomène djihadiste (p. 21-26). C'est ainsi qu'ils ont tenté de définir : djihad, radicalisation, extrémisme violent, islam, islamisme et conflit. Pour ce faire, les auteurs se sont basés exclusivement sur des travaux existants. De ce point de vue, ces différentes définitions n'ont pas apporté grand-chose à la question et ne nous semblaient pas nécessaires dans le cadre de leur exposé. Nous pouvons cependant souligner l'intéressante démarche consistant à confronter les différentes définitions du terme « djihad » qu'ils ont exposées aux données observées sur le terrain pour dire : « Nous définissons le djihad, tel qu'effectué dans le contexte malien, comme un moyen pour les laissés-pour compte – les exclus sociaux en l'occurrence – et les victimes d'une justice à géométrie variable ou de pesanteurs sociales de tenter de revaloriser tant bien que mal leur position sociale (p. 22). » Ce qui leur a permis d'avancer l'hypothèse selon laquelle le djihad serait « moins une démarche de prosélytisme religieux qu'une stratégie de revalorisation et d'inclusion sociales (p. 22). »

Les auteurs se sont ensuite attaqués au chapitre intitulé « État de la question ». Il s'agit en vrai d'une revue de la littérature sur les facteurs socio-économiques de la radicalisation. Rien d'original en soi. Ils y évoquent les conditions de vie des populations (p. 27-29), la radicalisation comme « conquête d'une émancipation sociale » où nous apprenons que « la majorité de la population enrôlée n'est ni salafiste ni djihadiste, mais simplement passive et en quête d'une identité sociale beaucoup plus valorisante » (p. 30). Ils font aussi le lien entre l'engagement djihadiste et les politiques publiques en matière de radicalisation qui, parfois, sont mal perçues par les populations musulmanes (p. 33). Le système éducatif est ensuite questionné comme facteur de vulnérabilisation. L'exemple de la localité de Bornou, où, de par ses plus de 83 % d'illettrés, Boko Haram a eu une activité importante, est ainsi évoqué (p. 35). C'est dans la continuité de ces facteurs que la question de la sécheresse est évoquée dans la mesure où elle a été une occasion saisie par des groupes les plus radicaux (p. 37-39). Cette partie est conclue par la question des femmes en rapport avec l'engagement djihadiste.

Elles sont tantôt victimes, tantôt actrices de la violence.

La démarche des auteurs dans cette partie consistant à faire le bilan des études sur cette question peut se justifier. Cependant, la place qu'elle a occupée (41 pages) nous semble démesurée pour une courte étude. De plus, le rôle des femmes, entre victimes ou actrices, vient couper la logique de la démonstration.

Le chapitre suivant est consacré à l'islam au sud du Sahara. Là aussi, rien d'original. Les auteurs ont repris les études antérieures pour renseigner la trajectoire de l'islam au sud du Sahara, et pas seulement au Mali, « du temps des grands empires médiévaux à nos jours » (p. 43-53). Cette partie n'apporte rien de nouveau à ce qui était déjà connu. Cependant, elle a deux principaux mérites : elle montre que, loin de l'idée souvent répandue de nos jours d'un soufisme pacifique par essence, les grandes confréries soufies ont aussi été, dans cette zone, sources de violence (p. 47) ; elle montre aussi l'ambivalence des rapports entre les politiques et les religieux depuis les indépendances, lesquels évoluent en fonction des régimes. Aussi intéressantes que soient ces analyses, ce chapitre aurait pu constituer un simple passage de quelques lignes dans l'introduction de l'étude.

La deuxième partie du livre se propose d'analyser les résultats de l'étude ethnographique. Elle débute avec une présentation du milieu géographique de Ké-Macina (p. 55-56). Cette présentation aurait pu être faite dans l'introduction. MM. Tounkara et Gaye ont ensuite analysé les données du terrain que nous présenterons en cinq sous-chapitres :

Le premier porte sur la manière dont les enquêtés pensent le djihad. Pour eux, le djihad est une prescription coranique qui peut être offensive ou défensive. Le djihad offensif, aujourd'hui, est plus revendiqué par « des personnes que les gens désignent couramment au Mali par le terme *wahabiyyaw* (dérivé du wahhabisme) » (p. 59). Les malékites interviewés optent plus pour le djihad défensif au Ké-Macina (p. 60).

Le deuxième s'intéresse à la manière dont les groupes djihadistes sont perçus dans la zone. La majorité des interlocuteurs les perçoivent mal. Seul un enquêté voit dans les groupes djihadistes des acteurs de purification du territoire (p. 63).

Le troisième porte sur les facteurs du djihad selon la perception de la population locale.

Des entretiens ressortent les facteurs suivants : « interprétation des textes religieux » (p. 64) ; les « conditions de vie des populations » (p. 65) ; l'appréciation des politiques publiques par les populations (p. 67).

Le quatrième analyse la nature « des principaux conflits existant à Ké-Macina, les causes de leur récurrence et surtout la façon dont les djihadistes se sont introduits dans cette dynamique conflictuelle » (p. 70). Il montre que ceux-ci ont eu, dans certains cas, à redynamiser des conflits sociaux entre les populations, notamment les éleveurs et les pêcheurs (p. 76), dans lesquels ils jouent le rôle de juges et de défenseurs de la justice et de la bonne gouvernance foncière. Les autres conflits, instrumentalisés par les djihadistes dans leurs actions et leur propagande, opposent les populations aux services judiciaires (p. 75) et sécuritaires (p. 77). Dans ce type de conflit, ce sont surtout des problèmes de « gouvernance locale » (p. 74) qui se posent. De ce point de vue, l'étude montre que les motifs de l'engagement dans les groupes djihadistes locaux sont moins « d'ordre religieux que sociologique et économique ». C'est ainsi que « certains éleveurs peuhls, se sentant opprimés et persécutés par les agents de l'État censés les protéger, décident d'intégrer

les groupes djihadistes après leur venue dans le cercle de Ké-Macina » (p. 78).

Le dernier sous-chapitre aborde les « stratégies de résolution ». Face aux crises sécuritaires et à la multiplication des attaques, les populations locales ont mis en place des stratégies d'autodéfense (p. 81). MM. Gaye et Tounkara montrent, en outre, que ces stratégies peuvent parfois poser d'autres difficultés sécuritaires en raison des tentatives de vengeance que l'on peut voir ici et là.

Cette deuxième partie est la plus intéressante. Les auteurs entrent dans le cœur du sujet. Nous ne pouvons que regretter le fait qu'elle n'occupe que quelques pages (28 en tout) au moment où d'autres développements, sans rapport quelquefois avec le sujet, occupent les deux tiers du livre. En outre, une approche quantitative aurait eu le mérite de compléter l'analyse qualitative et de renseigner sur le degré d'acceptation ou de rejet du djihadisme par les populations de Ké-Macina.

Cette étude de perception, malgré les quelques observations qui ne peuvent réduire son apport important, est une contribution salutaire aux travaux sur le radicalisme religieux au sud du Sahara.

Pourquoi une revue *Afrique(s) en mouvement* au Maroc ?

L'Afrique est un continent en plein mouvement et cette réalité participe des changements profonds qui s'opèrent sur ce continent. Les transformations économiques, culturelles, religieuses et politiques qui accompagnent les mobilités nous amènent à identifier des coopérations et des relations renouvelées. L'émergence de manières inédites de circuler et de nouvelles mobilités humaines, mais aussi matérielles, nous invite également à repenser fondamentalement une Afrique dans son plein mouvement. Les approches scientifiques de cette question ont pour rôle de saisir et de comprendre ces réalités en marche en Afrique, proposer des méthodologies probantes, engager des approches pertinentes et mettre en débat des notions innovantes pour lire ce changement paradigmatique majeur.

Alors que les mobilités et leurs enjeux défient aujourd'hui toutes les scènes médiatiques et politiques entre les continents et européen, que les mesures prises par les États du Nord se durcissent afin de renforcer les contrôles aux frontières et fixer les populations, les chercheurs en sciences humaines et sociales ont montré depuis plusieurs décennies que les concepts de mobilité, de circulation, d'échanges ou de dynamique migratoire nourrissent un champ disciplinaire à part entière qui permet de poser un regard décalé sur les réalités sociales contemporaines. Aujourd'hui, les mobilités s'inscrivent davantage dans des constructions transnationales complexes que dans une dichotomie classique et linéaire entre pays de départ et pays d'accueil. Avec la mobilité des personnes, des idées, des croyances, des savoirs, des marchandises, des techniques ou des objets, nous assistons principalement à des mouvements circulaires qui, pour ce qui est de notre continent, s'avèrent en grande partie intra-africains.

Les mobilités ont toujours questionné les dispositifs de souveraineté des États, renvoyant à la gestion de leur territoire et de leur population. Politiquement, la gestion des frontières entre l'Afrique et l'Europe est aujourd'hui un débat d'une actualité sans pareille, mobilisant plus souvent les notions de crise et de problème que celles de construction ou de ressource, s'appuyant

sur des politiques migratoires soutenues et financées par des fonds européens mais également internationaux et onusiens, où des intérêts plus souvent sécuritaires qu'humanistes se rencontrent autour d'une construction idéologique conjuguant la peur, la misère et la compassion. Dans ce contexte et alors que les pays africains, à commencer par le Maroc, mettent en place, seuls ou accompagnés, leurs propres politiques migratoires, il est essentiel de réfléchir aux façons de lire les mobilités et le mouvement non pas seulement comme un problème mais aussi comme un des facteurs essentiels de dynamisation des sociétés et des nations. Les mouvements, mobilités ou circulations complexes et denses sont donc à la fois une réalité de notre monde contemporain et une richesse pour sa reproduction sociale, économique, culturelle, religieuse ou démographique. Si nous saisissons l'exemple de la mobilité des personnes, le migrant dans ce sens, et ce par sa multiple inscription territoriale (entre pays de départ, de passage et d'ancrage), devient aussi un acteur économique, un médiateur socioculturel ou religieux, un catalyseur des contradictions des sociétés, mais encore un élément fondamental dans les relations de coopération bilatérale et décentralisée entre les États. Plus que l'augmentation des volumes, la diversification des courants migratoires et la multiplication des figures des personnes en mobilités constituent les mutations les plus remarquables que nous observons. En Afrique pourtant, et ce, malgré leur ancienneté et leur ampleur, ces mouvements transnationaux (pèlerinage et formation religieuse, déplacement des biens, des techniques et marchandises, migration des personnes, cosmopolitisme, mobilités artistiques et culturelles et migrations familiales) ne trouvent pas suffisamment de résonance, nous semble-t-il, dans la recherche scientifique africaine. Nous devons mieux comprendre comment les formes des mobilités africaines contemporaines participent à la redéfinition des appartenances et hiérarchies sociales, à la recomposition des territoires et à la transformation des gouvernances politiques en continuant à transmettre une recherche de qualité construite sur des temps longs.

Au Maroc, suite à la mise en œuvre d'une nouvelle politique migratoire nationale, la diversité des mobilités transnationales se conjugue entre la gestion des frontières européennes et africaines, d'une part, et la question du passage et de l'installation des migrants, de l'autre. Le Maroc a également multiplié les initiatives pour accompagner le développement économique et social du continent et a insisté sur la nécessité pour l'Afrique de se prendre en charge elle-même en tirant avantage de sa richesse et de sa jeunesse.

Ces nouvelles données invitent à changer notre regard sur les migrations et les mobilités transnationales et sur le potentiel africain tout en réexaminant les concepts, les approches et les méthodologies pour appréhender ce phénomène. Les processus d'ancrage de ces populations se posent sous des angles nouveaux pour le Maroc. Les questions de diversité religieuse, linguistique, culturelle, et notamment

d'une lecture prospective sur les devenirs et les revendications des générations qui naîtront au Maroc, doivent être clairement posées. Il en va de même pour de nombreux pays africains qui sont de fait des pays d'installation mais qui peinent à se concevoir comme tel.

Afrique(s) en mouvement est une revue scientifique sur les mobilités et la mondialisation. Basée au Maroc et portée par l'Université Internationale de Rabat, elle a été initiée par les chaires « Migrations, mobilités et cosmopolitismes » et « Religions, cultures et sociétés » et le LMI Movida de l'IRD. Elle ambitionne de parler des dynamiques sociales, culturelles, économiques et technologiques en Afrique par le prisme des mobilités des hommes, des savoirs, des marchandises, des techniques et des objets, et de parler du monde via une voix pluridisciplinaire et africaine. Si nous mettons un « s » à Afriques c'est parce que **penser en même temps l'Afrique dans le monde et le monde en Afrique est notre principale proposition.**

Les objectifs de la revue

Afrique(s) en mouvement est une revue scientifique qui révèle la diversité de ces mondes de la mobilité sous le regard des sciences humaines et sociales. Ses objectifs sont les suivants :

- stimuler la recherche sur les migrations et les mobilités au Maroc et en Afrique, notamment sur la diversité de ses aspects, de ses dimensions et de ses mondes pluriels ;
- accompagner les changements qui affectent les mobilités africaines dans les sociétés de départ, d'installation et de circulation ;
- intégrer les dimensions religieuse, économique, culturelle, culinaire, artistique, technique,

littéraire et musicale dans les contenus de la revue ;

- contribuer à la valorisation et à la diffusion des initiatives de la société civile, des acteurs institutionnels et de la recherche locale et internationale sur les mobilités au Maroc et ailleurs en Afrique ;
- participer scientifiquement aux débats publics sur les migrations marocaines et internationales avec un souci de diffusion de la culture scientifique.

De façon plus large, la revue se veut une tribune pour relater les dynamiques et les mouvements qui se produisent au niveau du continent africain dans différents domaines, qu'ils soient d'ordre économique, social, politique, culturel ou technologique.

Why a Journal

Afrique(s) en mouvement in Morocco?

Africa is in an everlasting motion which is a key element in the categorical changes taking place in the continent. The economic, cultural, religious and political shifts that accompany mobilities have paved the way to restore cooperation and establish new relationships. The emergence of new patterns of human mobility and material exchange is, in fact, an urgent call to reconsider Africa in its full movement. The scientific approaches to this issue play an extremely important role in depicting as well as understanding these realities in Africa. Furthermore, engaging relevant methodologies along with pertinent theoretical and conceptual approaches contribute to setting up an advanced framework to address this paradigmatic shift.

There is no doubt that the issue of mobility challenges contemporary political and media scenes both in Africa and Europe especially when measures taken by the northern states have become more stringent to fortify border control and fix populations. However, researchers specialized in human and social sciences have shown that the concepts of mobility, circulation, exchange or migratory dynamics sustain a whole discipline that allows us to shed light on contemporary social realities. Today, mobility is making part of complex transnational constructions than of a classical, linear dichotomy between the country of departure and the host country. With the mobility of people, ideas, beliefs, knowledge, goods, techniques or objects, we are mainly witnessing circular movements which are largely intra-African within our continent.

Mobility has always questioned the sovereignty of states, referring to the management of their territory and their population. Politically, the management of the borders between Africa and Europe is today a debate of an unparalleled topicality, involving often the notions of crisis and problem, rather than that of construction or resource, relying on migration policies sponsored by European, international and UN funds that have always favored security interests rather than humanistic considerations and that tend to emphasize an ideological construct combining fear, misery and compassion. In this context and

while African countries, including Morocco, set up, alone or assisted, their own migration policies, it is essential to think about ways to read mobility and movement not only as a problem but also as one of the essential factors of dynamization of societies and nations. The complex and dense movements, mobilities or circulations are therefore both a reality of our contemporary world and a richness for its social, economic, cultural, religious or demographic reproductions. If we take the example of the mobility of people, the migrant in this sense and his/her multiple territorial registrations (between countries of departure, passage and anchorage), not only does s/he become an economic actor, a socio-cultural or religious mediator, a catalyst for the contradictions of societies, but s/he also turns as a fundamental element in bilateral and decentralized cooperation relations between states. The increase in volumes, the diversification of migratory flows and the multiplication of figures of people in mobility all these constitute the most remarkable changes that we have been observing lately. In Africa, however, despite their history and impact, these transnational movements (pilgrimages and religious training, movements of goods, techniques and goods, migrations of people, cosmopolitanism, artistic, cultural mobilities and family migrations) seem to be undercovered in the African knowledge production. Hence, we need to reach a better understanding of contemporary forms of African mobility and their contributions to the redefinition of social affiliations and hierarchies, the reformation of territories and the transformation of political governance by sharing top quality research built upon long periods of time.

In Morocco, following the implementation of a new national migration policy, the diversity of transnational mobility is combined with the management of European and African borders on the one hand and the question of the entry and installation of migrants, on the other. Morocco has also multiplied initiatives to support the economic and social development of the continent and highlighted the need to empower Africa by taking advantage of its wealth and youth. In the light of these emerging facts, we are invited to change our perspective on transnational migration and

mobility and on Africa's potential while reviewing concepts, approaches, and methodologies to understand this phenomenon. The anchoring processes of these populations are emerging from new perspectives in Morocco. The questions of religious, linguistic and cultural diversity, and in particular a prospective reading of the futures and claims of the generations that will be born in Morocco, must be clearly stated. The same goes for many African countries which are in fact countries of settlement, yet it is difficult to conceive as such.

Afrique (s) en Mouvement is a scientific journal on mobility and globalization based in Morocco, created by the International University of Rabat. It was initiated by the research Chairs "Migrations, Mobilities and Cosmopolitanism" and "Religions, Cultures and Societies" and aims at shedding light on social, cultural, economic and technological dynamics in Africa through the prism of the mobility of people, knowledge, goods, techniques and objects, and to address the world through a multidisciplinary and African voice. *Afriques* was written with an "S" because it designates both Africa in the world and the world in Africa, as it is in the conception of the journal itself.

Objectives of the journal

It is a scientific journal that discloses the diverse nature of these worlds of mobility from the human and social sciences' lenses. Its objectives are:

- To stimulate research on migration and mobility in Morocco and Africa, particularly on the diversity of its aspects, its dimensions, and its plural worlds;
- To observe the changes affecting African mobility in the departure, installation and circulation of societies;
- To integrate the religious, economic, cultural, culinary, artistic, technical, literary and musical dimensions into the contents of the journal,
- To contribute to the promotion and dissemination of initiatives of civil society, institutional actors, and local and international

research on mobility in Morocco and elsewhere in Africa,

- Scientifically Participate in public debates on Moroccan and international migrations with a concern of spreading the scientific culture and
- In a broader sense, the journal aspires to become a forum for reporting on the dynamics and movements taking place at the level of the African continent in different areas, be they economic, social, political, cultural or technological.

Content

Some key words reflecting the diversity of the magazine "Afriques (s) en Mouvement":

Migrations, mobilities, circulations, religions, cultures, spiritualities, mixture, cosmopolitanism, interbreeding, hybridization, transformations, borders, Mediterranean Africa, transnationalism, civil society, debate, politics, training, pleasures, dispersion, trajectories, roots and roads, memory, itineraries, multidisciplinary, new technologies, environment, etc.

The publication consists of the following topics:

- **A word of opening**
- **An Editorial** that can be a scientific position on the evolutions of the phenomenon or the status quo and perspectives of the main topic of the issue, or an introductory presentation of published articles.
- **Key words**
- **A file** focused on a scientific topic that fits in the scope of the journal.
- **An interview** with a personality related to the major file.
- **24h** in an association related to the theme of the file.
- **A cultural introduction:** Culture is essential to enable us to understand what mobility produces in terms of musical exchanges, creations, films, literature and even cooking.
- **Research Notes** that reflect some ongoing or completed research works.
- **Reading Notes** that report on the latest publications in the field of transnational migration.

Edition: The publication of the journal "Afrique(s) en Mouvement. Moroccan journal of Mobility and Globalization", about 100 pages, could also be paper based and online at the rate of 2 issues/year and sometimes a special issue on a particular theme or a specific regional or national territory.

Outline

- Entre 2 mots
- Tout'Edit
- Tools: key words, field data, maps, clues, etc.
- The central file with 5 or 6 researchers' articles
- Interview with a personality
- Récits au cœur du réel: Interviews and testimonies in an association from civil society.
- Coupé / offbeat: a chronicle or mood ticket that varies with each issue between objects of migration, drawings, cinema, texts or artists' photos, recipes...
- Back to Earth: field notes.
- Review: scientific and literary review

L'Université Internationale de Rabat

www.uir.ac.ma

Créée en 2010, dans le cadre d'un partenariat avec l'État marocain dans le domaine de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, l'Université Internationale de Rabat (UIR) œuvre à la formation de jeunes acteurs et décideurs nationaux, africains et internationaux dans des filières d'excellence selon les standards internationaux. L'UIR fait également de la recherche et de l'innovation son fer de lance pour impacter le développement technologique et économique du Maroc et du continent africain.

L'ambition de l'UIR est d'asseoir sur le sol africain *une université africaine de rang mondial* autour des valeurs fondamentales « **Respect – Citoyenneté – Innovation – Excellence** » qui sont, à côté d'une formation académique de qualité, à même d'offrir à ses lauréats un socle solide pour leur vie future.

L'UIR compte actuellement un effectif d'environ 4 100 étudiants poursuivant leurs formations dans 9 établissements académiques qui offrent, à ce jour, 26 filières diplômantes, toutes accréditées par le ministère marocain en charge de l'Enseignement supérieur et dont les diplômes sont reconnus par l'État équivalents aux diplômes nationaux marocains.

L'UIR offre des formations qui portent sur les nouveaux métiers mondiaux aussi bien pour le Maroc que pour la région méditerranéenne et l'Afrique, dont notamment : l'aéronautique; l'automobile; le numérique et l'informatique; les énergies renouvelables; l'architecture; la médecine dentaire; le management, la finance et l'actuariat; les sciences politiques et le droit des affaires. L'UIR délivre ainsi des diplômes de bachelor, master, ingénieur, architecte, docteur en médecine dentaire, ainsi que des doctorats d'université. Les cursus de formation font l'objet de partenariats avec de prestigieuses universités européennes et américaines conduisant à des doubles diplômes. L'UIR s'est aussi dotée d'un centre de formation continue destinée aux professionnels (licences professionnelles, Executive Masters et certificats administrateurs). Plus de 7 000 participants ont déjà bénéficié de cette offre de formation.

L'UIR se distingue également par ses activités de recherche-innovation et a réussi à fédérer autour d'elle un réseau de partenaires académiques et industriels prestigieux sous forme de laboratoires internationaux labellisés et de laboratoires avec l'industrie. Les efforts de l'UIR lui ont valu une reconnaissance nationale et internationale, et elle a pu décrocher plusieurs prix, notamment le « Prix national de l'innovation » (2014) et le « Prix de la marque nationale de l'innovation technologique » (2017). L'UIR occupe désormais la position de leader national et africain en matière de dépôt de brevets d'invention avec plus de 300 brevets nationaux et plus de 60 brevets internationaux.



Campus de l'Université Internationale de Rabat, www.uir.ac.ma

Si vous souhaitez soumettre un article...

En vue de publier dans la revue *Afrique(s) en mouvement*, les propositions de contribution sont à envoyer à l'équipe de direction (afriquesmouvement@gmail.com) sous la forme d'un fichier joint enregistré au format word (.doc) pour PC.

Si vous suivez les indications ci-après, vous rendrez notre tâche plus facile, ce qui nous permettra de réduire le temps que nous mettrons à vous faire part de notre décision.

Nous sommes à votre disposition pour tout renseignement complémentaire dont vous pourriez avoir besoin.

Les conditions de publication

Édito : Entre 5 et 10 000 signes, espaces non compris.

Article : Entre 20 et 30 000 signes.

- Boîte à outil (Les mains dans le cambouis) (données de terrain, cartes, lexique : mots, notions, concepts, références, indices...) : 3 000 signes.
- Entretien / témoignage (Au cœur du réel) avec une institution et un acteur de la société civile, mais modulable : entre 10 et 15 000.
- Lu pour vous (revue scientifique et littéraire) : entre 5 et 6 000 signes.
- Coupé-décalé : une chronique ou billet d'humeur en lien avec les objets de la migration, dessins, cinéma, textes ou photos d'artistes, recettes de cuisine : 5 000 signes.

Les principales caractéristiques formelles

La proposition de contribution doit être rédigée en français en respectant les conditions de publication (format et nombre de caractères). Les auteurs peuvent également soumettre des images (photographies, illustrations) pour valoriser leur texte, et ce, sous format jpg à haute définition.

Tout en reflétant clairement le sujet traité, le titre de l'article doit être court, les éventuelles précisions devant figurer en sous-titre ; les intertitres sont nécessaires pour « aérer » la mise en pages.

Le texte doit être en police « Times New Roman », taille 12 et en double interligne ; les pages doivent être numérotées.

L'article doit être accompagné de l'adresse électronique, de l'adresse postale et du numéro de téléphone de l'auteur (ou des auteurs en cas de co-signature).

Le nom de l'auteur (ou des auteurs) doit figurer juste après le titre (et éventuellement le sous-titre), suivi d'un astérisque d'appel de note. La discipline de travail de l'auteur (politologue, sociologue, journaliste, etc.) et son organisme de rattachement doivent être indiqués sous forme de note manuelle personnalisée appelée par un astérisque.

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre parenthèses sous la forme suivante : Nom, date de parution, pages ; (Rea et Tripier, 2003, p. 26).

Les références bibliographiques sont placées à la fin du texte et présentées selon les normes suivantes :

Pour un ouvrage

Nom Prénom (date de parution), Titre, Ville, Editeur, nombre de pages.

Ex. : Tarrus Alain (1992), *les Fourmis d'Europe : migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

Pour un extrait d'ouvrage collectif

Nom Prénom (date de parution), « Titre de l'article », in Prénom Nom (dir.), Titre de l'ouvrage, Ville, Editeur, pages de l'article.

Ex. : Bredeloup Sylvie (2008), « Les entrepreneurs migrants chinois au Sénégal... », in Momar-Coumba Diop (dir.), *le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 341-363.

Pour un article de revue

Nom Prénom (date de parution), « Titre de l'article », Titre de la revue, volume, numéro, pages de l'article.

Étienne Smith (2015), « Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection ? Le vote à distance de 1992 à 2012 », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n° 256, p. 51-72.

Pour un extrait de thèse

Nom Prénom (date de soutenance), Titre, thèse de doctorat en (discipline), Université, Ville, nombre de pages.

Ex. : Mahut David (2012), *les Bamakois de Paris*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V René-Descartes, Paris, 421 p.

Pour un extrait de site Internet

Nom Prénom (date de parution), Titre, [en ligne] consulté le... URL : http://...

Ex. : Alioua Mehdi (2017), « Comprendre les mobilités et migrations est nécessaire pour (re)penser l'Afrique », [en ligne], consulté le 06/06/2018. URL : <https://www.huffpostmaghreb.com/mehdi-alioua/comprendre-migrations-mobilites-necessaire-repenser-lafriquecomprendre-les-mobilites-et-migrations.htm>

If you want to submit an article...

For publication in the journal *Afrique(s) en Mouvement*, the proposals should be sent to the management team (afriquesmouvement@uir.ac.ma), in the form of an attached file saved in Word format (".doc").

If you follow the instructions below, you will make our task easier, which will allow us to reduce the time of decision.

We are at your disposal for any further information you may need.

The conditions of publication

Editorial: Between 5 and 10 000 characters spaces not included

Article: Between 20 and 30,000 characters

- Toolbox (field data, maps, lexicon: words, concepts, concepts, references, clues...): 3,000 characters.
- Interview / testimony (au cœur du Réel) with an institution and a civil society actor: between 10 and 15,000 characters but flexible
- Review (scientific and literary review): between 5 and 6,000 characters
- Cultures (nomadic culture or the Coupé-décalé): a chronicle or mood ticket related to objects of migration, drawings, cinema, artists' texts or photos, recipes: 5,000 characters.

The main formal characteristics

The contribution proposal must be written in French respecting the publication conditions (format and number of characters). Authors can also submit images (photographs, illustrations) to illustrate their text, in high definition jpg format.

While clearly reflecting the subject matter, the title of the article should be short, any clarifications should be subtitled; the headings are necessary to "air" the layout.

The text must be in "Times New Roman" font, size 12 and double spaced; the pages must be numbered.

The article must be accompanied by the author's e-mail address, postal address, and telephone number (or authors in case of co-signature).

The name of the author (s) should appear immediately after the title (and possibly the subtitle), followed by an asterisk of reference. The author's working discipline (political scientist, sociologist,

journalist, etc.) and his / her organization must be indicated in the form of a personalized handwritten note referred to by an asterisk.

Bibliographic references are to appear in the text in parentheses in the following form:

For a book

Last name First name (date of publication) Title, City, Publisher, number of pages.

Tarrius Alain (1992), *les Fourmis d'Europe : migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

For a collective book extract

Last name First name (date of publication), «Title of the article», in First name Last name (dir.), Title of the book, City, Publisher, pages of the article.

Bredeloup Sylvie (2008), « Les entrepreneurs migrants chinois au Sénégal... », in Momar-Coumba Diop (dir.), *le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 341-363.

For a journal article

Last name First name (date of publication), «Title of the article», Title of the journal, volume, number, pages of the article.

Étienne Smith (2015), « Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection? Le vote à distance de 1992 à 2012 », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n° 256, p. 51-72.

For a thesis extract

Last name First name (defense date), Title, doctoral thesis in (discipline), University, City, number of pages

Mahut David (2012), *les Bamakois de Paris*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V René-Descartes, Paris, 421 p.

For an excerpt from a website

Last name First name (date of publication), Title, [online] consulted on... URL: http://...

Alioua Mehdi (2017), « Comprendre les mobilités et migrations est nécessaire pour (re)penser l'Afrique », [en ligne], consulté le 06/06/2018. URL: <https://www.huffpostmaghreb.com/mehdi-alioua/comprendre-migrations-mobilites-necessaire-repenser-lafriquecomprendre-les-mobilites-et-migrations.htm>

