Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie

The Memarphosis of Islamic Activism in Mauritania

Zekeria Ould Ahmed Salem

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/17110>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17110

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 635-664

ISBN : 978-2-7132-2349-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Zekeria Ould Ahmed Salem, « Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17110> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.17110>

Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie

Alors qu'elle suscite des débats passionnés en Occident, la question de savoir si l'islamisme est soluble dans la République¹ ou encore dans la démocratie semble quelque peu décalée par rapport à la réalité observable dans le monde musulman. En réalité, malgré sa remarquable diversité, le mouvement islamiste au sens général a globalement évolué de façon soutenue vers un pragmatisme politique tendant à montrer qu'il est loin d'être l'otage éternel de son apparent dogmatisme ou du rigorisme religieux de certains de ses segments. Et, désormais, pour ses organisations les plus emblématiques et les mieux enracinées, ce que l'on qualifie de l'extérieur de « déradicalisation » est à la fois un processus accusé, un programme politique et une option stratégique. C'est du moins ce que montre l'expérience des Frères musulmans et de leurs pairs de l'« école réformatrice » dans tous les pays concernés, du Maroc (Zeghal 2005) à l'Indonésie (Hefner 2000), ou même la « modernisation malgré tout » dans laquelle sont engagés, à leur corps défendant, les *salafis* yéménites (Burgat 2002). Certes, cette transformation progressive va de pair avec de puissants mouvements de contre-réforme et de « retour aux sources » de l'extrémisme. Face à la modération des uns qui se qualifient volontiers d'islamistes (*al-islamiyûn*), convertis à l'esprit délibératif et à la démocratie électorale, il y a la re-radicalisation des autres qui se font appeler « salafistes », gardiens auto-proclamés du dogme, prompts à dénoncer les compromissions des premiers, désormais accusés de céder au réalisme politique² au prix de la « dilution »³ du projet « islamique » lui-même⁴. Dans tous ces cas, les catégories utilisées indiquent un positionnement que les acteurs expriment dans leur propre façon de s'auto-désigner. Mais, pour sa part, l'évolution vers la modération et donc vers la radicalisation d'une minorité est parfois si tortueuse qu'elle

1. Voir l'incisive mise au point anti-culturaliste de Jean-François BAYART (2010).
2. Pour une synthèse des travaux sur ces dynamiques contradictoires, lire l'étude limpide de Roel MEIJER (2009).
3. C'est le terme le plus utilisé (en arabe : *al-tâmayu'*) dans les nombreuses polémiques de ce type que l'on peut suivre dans l'ensemble du monde musulman.
4. C'est ce que symbolise le débat résumé par François BURGAT (2010 : 7). Lire aussi, pour le cas soudanais, Noah SALOMON (2009).

a pu conduire certains chercheurs à se demander, de manière volontiers provocante, si les dynamiques de re-radicalisation en question ne sont pas elles-mêmes le produit d'une intériorisation des normes démocratiques dans les franges en apparence les plus anti-démocratiques des mouvements fondamentalistes⁵. Certes, les dynamiques observées dans la plupart des pays africains, supposés en retrait par rapport au monde musulman dit « central », ne permettent pas d'aller aussi loin. Pourtant, on y retrouve des trajectoires comparables y compris dans leur caractère tout à fait paradoxal. L'objet de cette étude est précisément de voir de quelle manière s'actualise le schéma d'évolution décrit ci-dessus à l'extrémité occidentale du monde arabe, en l'occurrence en République islamique de Mauritanie.

On s'efforcera en effet d'explorer ici quelques-unes des dimensions originales du processus de radicalisation dans ce petit État à cheval sur le monde arabe et l'Afrique noire (Ould Ahmed Salem 2005), réputé menacé par l'extrémisme islamiste armé⁶. On montrera tout d'abord que dans un pays dont la religion islamique a modelé depuis plus d'un millénaire l'imaginaire, les structures sociales et une partie des pratiques politiques, l'émergence d'un courant islamiste autonome a certes été particulièrement laborieuse et difficile mais que la radicalisation religieuse de la société s'est renforcée précisément à l'ombre de la répression des islamistes. Pourtant, au bout du compte, à mesure que les partisans de la réislamisation de la société et de l'État se convertissent à la démocratie pluraliste, s'en remettent au verdict des urnes, reconnaissent le primat de l'État de droit et acquièrent une existence légale, des mouvements dissidents et/ou concurrents tentent d'occuper le terrain de la contestation radicale parfois sur le mode jhâdiste. Or, face à cette nouvelle concurrence de nouveaux extrémistes se qualifiant de salafistes, le courant « réformiste » remet au centre de son discours l'éloge de la modération et la condamnation religieuse de la violence tout en tentant, paradoxalement, d'intégrer les nouveaux activistes adeptes de la violence. On verra au passage pour quelles raisons le succès de cette stratégie a été jusqu'ici plutôt mitigé. Ce sera d'ailleurs le lieu de montrer à l'aide d'exemples concrets que, loin d'avoir des ressorts exclusivement religieux, l'extrémisme de certains « salafistes » s'explique amplement par des trajectoires sociales individuelles aussi bien que par la nature des rapports sociaux et politiques dans un pays où les relations entre religion, société et pouvoirs sont riches d'une histoire complexe.

5. C'est la question provocante que se pose par exemple Irfan AHMAD (2009 : 7).

6. Comme le laisse penser la guerre larvée et sporadique entre l'armée mauritanienne, appuyée par la France, et la nébuleuse qui se fait appeler Al-Qaïda au Maghreb islamique.

Une République islamique « radicalisée » ?

Vue de loin, la radicalisation en République islamique se résumerait à la soudaine contamination de ce petit pays désertique, sous-peuplé et isolé, par la poussée du terrorisme global dans ce qui s'apparente à une descente vers le Sud de la nébuleuse qui se fait appeler Al-Qaïda au Maghreb islamique. Cette dynamique est présentée comme irrésistible par certains observateurs audacieux qui n'hésitent pas à formuler l'hypothèse selon laquelle l'objectif ultime de la fameuse AQMI⁷ serait de faire main basse sur ce pays stratégique, maillon faible du Sahel et de l'Afrique du Nord-Ouest. Cette sombre perspective serait d'autant plus plausible que la contrée concernée, instable et en pré-faillite, présenterait les caractéristiques de l'État fragile avec son lot de coups d'État à répétitions, d'émeutes cycliques, de pauvreté endémique et de criminalisation réelle et/ou potentielle. Or, pour commodités que peuvent être la plupart de ces hypothèses, elles ont un pouvoir explicatif limité par rapport à une réalité nationale et régionale certes complexe mais surtout mal connue.

En fait, lorsqu'il s'agit de religion, la République islamique de Mauritanie n'est pas tout à fait un État sahélien comme les autres. Certes, son emplacement lui confère un rôle-clé et historique dans les processus régionaux notamment de radicalisation. Mais c'est aussi et surtout une nation majoritairement arabophone, placée au carrefour de connexions théologiques, culturelles et intellectuelles liées à certaines des dynamiques mondiales de l'islam sunnite. Le contexte mauritanien est sans doute le seul où la puissance des confréries et leurs capacités d'adaptation se combinent à un haut degré avec la vivacité du réformisme classique et la percée du salafisme, y compris jhâdiste, dans un climat de débats théologiques d'une technicité sans équivalent dans l'environnement immédiat du pays. Il semble d'ailleurs que l'on méconnaisse la place que ce haut lieu du malikisme scolaire, ses écoles religieuses, ses *ulamâ* et ses ressortissants tiennent depuis des siècles dans la configuration de l'islam régional et mondial, place, il est vrai, largement disproportionnée par rapport au poids économique et démographique tout à fait modeste du pays lui-même. De même qu'est ignorée l'évolution récente du phénomène islamiste dans une société qui donne pourtant une fenêtre d'observation sur les relations entre globalité et localité du radicalisme islamiste (Ould Ahmed Salem 2007).

Islam, sociétés, État

La longue durée historique montre que l'islam s'est propagé dans l'espace mauritanien dès le IX^e siècle avec les réseaux caravaniers transsahariens avant que la prédication armée des Almoravides (milieu du XI^e siècle) ne

7. Voir, entre autres, « Al-Qaïda prend ses aises », *Courrier International*, 21 août 2009.

lui donne une profondeur globale qui fera date dans cette région et bien au-delà jusqu'aux confins de l'Europe. Mais c'est assurément l'implantation des mouvements confrériques soufis à partir du début du XVIII^e siècle qui consacre l'enracinement populaire de l'islam et le développement d'un encadrement religieux de la société (Norris 1964, 1972 ; Ould Cheikh 1985). Cet arrière-plan historique explique que la religion de Muhammad a quelque peu façonné et parfois justifié la physionomie de la culture, de l'imaginaire et des pratiques de la société (Stewart 1973). Qu'il s'agisse de la population maure arabo-berbère dominante (plus de 70 %) ou des ethnies originaires de la rive droite du fleuve Sénégal (Halpularen, Soninké et Ouolofs faisant moins de 30 %), la petite société mauritanienne (trois millions d'habitants en tout) accorde dans sa hiérarchie sociale traditionnelle une place de choix aux ordres et tribus dites « maraboutiques », détenteurs du savoir et du pouvoir religieux et exerçant le pouvoir spirituel. Au bas de l'échelle sociale se trouvent de véritables « castes » dominées constituées d'esclaves, de griots, de tributaires-pasteurs, etc. dont l'existence a sans doute permis aux « clercs » de s'adonner de façon intensive à la contemplation et à la science religieuse. L'ensemble des groupes sociaux mauritaniens est souvent inscrit dans des organisations confrériques (Shadhîliyya, Tijâniya, Qadiriyya...) dont les réseaux sont en fait régionaux même si l'islam orthodoxe malikite est également central dans le paysage religieux mauritanien y compris au sein des confréries (Ould Al-Bara 2004). Le savoir, la sainteté et la religion ont donc un poids social et historique considérable dans l'ensemble de ce territoire. Véritable « civilisation nationale »⁸, l'islam est consubstantiel au *Bilad Shinqit*⁹, nom sous lequel est connu le pays dans le monde musulman jusqu'à aujourd'hui.

Sur le plan de l'implication politique, dès la période coloniale, les personnalités religieuses (soufies et jurisconsultes) se sont scindées à parts presque égales entre adeptes de l'accommodement (Robinson 2000) avec l'autorité et opposants farouches à l'administration coloniale comme une invasion religieuse catholique qu'il conviendrait de combattre¹⁰ par les voies consacrées par la *charî'a* : le *jihād* ou l'exil. Au cours de la période post-coloniale, ces positionnements contradictoires ont évolué vers un schéma plus simple : l'ensemble des autorités religieuses ont assez tôt accordé une relative reconnaissance au pouvoir politique. Les membres des confréries

8. L'expression est de Alioune TRAORÉ (1979 : 155).

9. *Shinqit* est la dénomination sous laquelle est connue la Mauritanie dans le monde musulman, du nom d'une vieille cité caravanière du nord du pays à propos de laquelle l'article « Muritanya » de *l'Encyclopédie de l'islam* note : « La ville de Shinkit ou Chinguitti est réputée septième ville sainte de l'islam », in *l'Encyclopédie de l'islam*, Leiden, E. J. Brill ; Paris, Maisonneuve & Larose, 1992, t. VII : 623.

10. Pour le cas de la résistance de cheikh Hamahullah, voir Alioune TRAORÉ (1983) et Benjamin SOARES (2005). Sur la résistance de cheikh Ma-Al Aïnine, voir Rahal BOUBRIK (1999).

soufies ont pris leurs distances avec le pouvoir central aussi bien qu'avec la politique ou l'exercice du pouvoir tout en acceptant les faveurs qu'il leur accorde. Pour leur part, les *ulamâ* orthodoxes ont eu tendance à être cooptés dans l'appareil et l'*establishment* religieux d'une république indépendante qui s'est proclamée « islamique » dès sa naissance. Les hommes de religion sont tout au plus des notables. Et, contrairement à une idée reçue, l'islam n'a jamais été consubstantiel à l'État mauritanien et celui-ci n'a jamais pensé la religion comme une sphère autonome. Sa politique a toujours visé à faire de l'islam un moyen de contrôle social et politique des populations, à défaut de pouvoir instaurer de façon durable un islam d'État (Hamès 1994). Certains régimes se sont pourtant montrés perméables au poids de l'islamisme comme par exemple en 1980 le président colonel Mohamed Khouna Ould Haidalla (1979-1984) qui avait décrété la *charî'a* comme source principale de la législation. Et même si cette mesure ne s'est jamais accompagnée d'un effort de codification juridique, elle n'a jamais non plus été remise en cause de façon frontale par les textes constitutionnels qui seront adoptés par la suite (Monteillet 2002). Dans les faits, l'État a le plus souvent pris ses distances avec les milieux religieux tout en leur abandonnant la gestion du champ du culte. Il a toujours essayé avec succès d'intégrer les *ulamâ* et les chefs de confréries. Le réveil progressif de quelques revendications d'ordre politique clairement islamistes changea cet état de fait, mais l'apparition d'un mouvement islamiste reconnu allait se révéler une marche particulièrement longue et heurtée.

L'interminable genèse du mouvement islamiste

Le radicalisme islamique en Mauritanie s'enracine au même moment où il est combattu par les autorités. Cette trajectoire paradoxale a des raisons objectives qui tiennent à de multiples facteurs sociaux, politiques et conjoncturels sur lesquels il convient de mettre l'accent.

Aux sources de l'islamisme politique : 1980-1999

Outre ses racines culturelles évidentes, le mouvement islamiste mauritanien est né de l'agrégation de diverses entreprises de renouveau religieux où se mêlent les discours piétistes, l'engagement religieux de personnalités indépendantes, les intérêts des animateurs de circuits de bienfaisance, la montée en puissance des jeunes issus des circuits de « formation » traditionnels et l'activisme de cadres en phase avec les mouvements islamistes ailleurs dans le monde musulman¹¹. Le mouvement ne commence à s'assumer en tant

11. On trouvera des détails fournis sur les étapes de cette époque dans Zekeria OULD AHMED SALEM (2007).

que tel qu'au milieu des années 1980. Il avait d'abord été dominé par la présence de personnalités d'une génération plus âgée et proche du régime, tels que Mohamed El Moctar Ould Gaguïh ou Abdou Ould Maham, richissime homme d'affaires « branché » sur les circuits financiers saoudiens et promoteur de la première banque islamique en Mauritanie, filiale du groupe Dallah Al-Baraka. Maham était aussi le mentor et l'animateur de la branche locale de la Ligue islamique mondiale, la fameuse *al-râbitâ-al îslamîya* (l'Association culturelle islamique) au sein de laquelle se retrouvaient islamistes réformistes et riches entrepreneurs pieux parfois liés aux réseaux soufis. Cette organisation est la véritable matrice de l'islamisme en Mauritanie. Plus tard, des noyaux de divers groupuscules opèrent un certain rapprochement politique : les Tablighî, les Frères musulmans, les salafistes et des *leaders* soufis s'allient finalement sous le sigle du groupe *Hasîm* (*Haraka Siyasiya Islamiya vi Muritanya* : Mouvement politique islamique en Mauritanie). Le mouvement néo-fondamentaliste y défend un islam contestataire diffusé par les canaux de la prédication sous la houlette du populaire cheikh Mohamed Ould Sidi Yahya¹² qui introduit avec succès en Mauritanie le prône sur cassette prononcé en dialecte populaire sur le modèle de l'Égyptien cheikh Kichk. Les cadres du mouvement sont formés dans le sillage des réseaux islamiques dès l'adolescence parfois, et ils sont enrôlés à travers le réseau des écoles religieuses. Par la suite, ils rejoignent généralement l'Institut d'études et de recherches islamiques (ISERI), établissement d'État financé par l'Arabie Saoudite, qui devient ainsi le creuset d'où émergent les jeunes islamistes dont certains sont promis à des fonctions de *leadership* religieux et politique comme le cheikh Muhamd Al-Hassan Ould Dedew et Jemil Ould Mansour. Ce dernier, volontiers plus politique et beaucoup moins théologiquement qualifié que le premier, est un *leader* historique. Président charismatique du mouvement et plus tard du parti (voir *infra*), Mansour n'est pas un prédicateur ni un chef religieux, ni même issu de l'ordre social des clercs (*zawaya*) d'où proviennent en général les islamistes. C'est d'abord et avant tout un homme politique passionné. Il fait de la politique avec la référence religieuse et compte sur la mobilisation religieuse, mais il n'est pas dans l'approche qui consiste à optimiser sur le plan politique un capital religieux acquis auparavant. Cet aspect est important dans le positionnement des islamistes. Issu d'une famille aux origines guerrières, Mansour a été formé dans le « mouvement scout » (*al-kachâfa*) de certaines ONG comme la Ligue islamique mondiale et l'Association culturelle islamique avant de rejoindre l'ISERI. Un autre centre appelé Ibn Abbas et dépendant de la mosquée de la capitale, la plus ancienne de Nouakchott, était un point de rencontre important où l'on pouvait parfaire, auprès des principaux *ulamâ* du pays, la formation supérieure de l'Institut supérieur d'études et de recherches islamiques (ISERI). À cette époque, le mouvement

12. Pour une étude sur ce prédicateur, voir Zekeria OULD AHMED SALEM (2001).

est confidentiel. Lorsque l'ouverture au multipartisme devient une réalité en juillet 1991, le mouvement *Hasim* jette immédiatement son dévolu sur le prédicateur populaire Mohamed Ould Sidi Yahya pour tenter d'obtenir, sous sa direction, l'autorisation de création d'un parti dénommé d'abord à l'image du modèle algérien, le Front islamique, puis finalement *Hizb-al Umma* (le parti de la communauté des croyants)¹³. Cette tentative échoue face à la non-reconnaissance du parti par les autorités. Le courant (*al-tayar*), ainsi prohibé, a néanmoins survécu sous cette « dénomination » durant une courte période pendant laquelle on a noté la multiplication des prêches enflammés dans les mosquées, l'explosion du mouvement associatif islamiste, etc. Deux clubs islamiques prennent une importance décisive dans l'encadrement des militants : le club Musâb que dirige Jemil Ould Mansour, et le club Aisha, dirigé par une militante peu connue. Ces deux lieux servent de point d'accueil des islamistes du monde entier et constituent des lieux de socialisation politique et de constitution de réseaux de réislamisation. C'est sans doute à partir de là que les activistes vont être mis sous surveillance étroite par le pouvoir : en 1994, les autorités procèdent à une véritable chasse aux islamistes et à l'expulsion massive de prédicateurs étrangers (pakistanaï, algériens, tunisiens...) dont la présence aurait, dit-on, contribué à radicaliser la tendance mauritanienne, « habituellement pacifiste ». Les nombreux clubs, associations et fondations islamiques qui avaient commencé à fleurir dans le pays sont interdits et un groupe de dirigeants est arrêté et accusé de « complot ». Les activistes les plus directement politiques vont être obligés de donner des « aveux télévisés » selon lesquels ils se seraient apprêtés à mener des actions terroristes en Mauritanie avec l'aide « de puissances étrangères ». Mais le plus surprenant dans l'affaire, c'est que ces « présumés terroristes » vont être purement et simplement libérés quelques jours à peine après avoir « avoué » leurs intentions et confirmeront, une fois libres, ce qu'on soupçonnait déjà, à savoir que leurs aveux télévisés avaient été obtenus sous la torture.

Cela n'empêche pas, bien au contraire, les adeptes de l'islamisme dans leur diversité de gagner du terrain et la plupart des associations interdites de se recréer, parfois sous d'autres formes. Emblème des porteurs de discours radical, le cheikh Mohamed Ould Sidi Yahya est le premier à reprendre son activité critique envers le pouvoir sans réellement être inquiété. Mais les *leaders* politiques les plus jeunes se dispersent rapidement. Mohamed Ould Al-Mokhtar al-Shinqiti et Jemil Ould Mansour qui avaient une trentaine d'années chacun à l'époque, se rendent au Yémen au milieu des années 1990 pour enseigner à « l'Université » *al-Iman* présidée par le *leader* réformiste Abdel Madjid al-Zendani, passage obligé des apprentis réformistes

13. L'article 4 de l'*Ordonnance sur la liberté de la presse et les partis politiques* stipule que « L'islam ne peut être l'apanage d'un parti politique », in République islamique de Mauritanie, *Textes réglementaires relatifs aux partis politiques et à la liberté de la presse*, Nouakchott, Imprimerie Nationale, le 25 juillet 1991, p. 2.

du monde musulman. Ils se rendent plus tard au Soudan où ils sont rejoints par Mokhtar Ould Mohamed Moussa, alors ambassadeur de Mauritanie en Syrie qui démissionne ainsi de son poste pour rejoindre ses collègues. Tous restent dans le sillage de Hassan al-Tourabi. D'autres émigrent au Golfe comme l'érudit Mohamed Lemine Ould Mezid. Certains, les plus âgés, intègrent avec enthousiasme le Parti républicain démocratique et social (PRDS), formation du gouvernement, ou se fondent dans la bureaucratie gérant l'islam officiel comme le Haut conseil islamique, l'Association des *ulamâ* de Mauritanie, le ministère chargé de l'Orientation islamique, etc. Les plus radicaux intégreront plus tard (en 1996) l'opposition locale au sein de l'Union des forces démocratiques (UFD) de Ould Daddah à l'instar de Jemil Ould Mansour bien sûr mais aussi de Ould Saleck, El Hacen Ould Moulaye Ely, Mohamed Ghoulam Ould El Hadj Ahmed. Le progrès de la thématique et des réseaux islamistes en Mauritanie n'en faiblit pas pour autant. De nombreux jeunes urbains ou urbanisés pallient les échecs de ces courants pan-arabistes pourchassés par le régime mauritanien et orphelins de leur flamboyance internationale longtemps alimentée par un Saddam Hussein et un Mouammar Qadhafi qui se font plus discrets à cette époque alors qu'ils avaient été les mentors de plusieurs groupuscules nasséristes et bâassistes (affiliés au *Bâath* irakien) clandestins.

Enracinement social

Dans le même temps, la pénétration du tissu social mauritanien par un islam réformiste se fait par des voies à la croisée des influences endogènes et des échanges exogènes. Si l'expansion de l'islamisme dans la société est plus aisée du fait même de la valorisation sociale de la piété islamique, il est indéniable que d'autres facteurs ont joué : l'arabisation, entamée en 1966, avait donc fini par orienter les populations davantage vers le monde arabo-musulman tel qu'il évolue ; elle est désormais presque totale dans l'enseignement. La mise en cause du bilinguisme (arabe-français) et la volonté de l'État d'intégrer les élites formées dans les écoles traditionnelles a créé une classe assez élargie de porteurs d'idéologies réformistes qui formeront l'élite du futur mouvement. Les échanges scolaires, intellectuels et universitaires avec le monde arabe et islamique avaient intégré ces élites à des réseaux idéologiques et politiques islamistes, à l'instar d'une propagation de ces mêmes courants dans les autres pays du Maghreb et au sud du Sahara. Par-dessus tout, la période qui s'écoule entre 1989 et 2001 correspond à une formidable prospérité de la prédication islamiste. La *Jamâat Tablîgh*, mouvement piétiste, avait aisément pu travailler en profondeur la société sous les dehors de l'apolitisme et gagner ainsi une reconnaissance officielle. Ce repli réussi des islamistes mauritaniens sur la *dâ'wa* permet au mouvement non seulement de s'enraciner socialement, mais aussi et surtout de se constituer paisiblement en force politique sous les dehors d'apolitisme que

constitue la « prédication »¹⁴. Les effets politiques de ce « recentrage » sont d'autant plus considérables que, désormais, la thématique islamiste avait su habilement donner l'impression de renoncer à ses ambitions politiques immédiates tout en prenant pied dans des milieux sociaux au poids symbolique, politique et démographique considérable : la jeunesse, les femmes, les couches défavorisées de la population, les milieux de la pauvreté urbaine, notamment chez les *haratines* (sing. *hartani*)¹⁵ (descendants d'esclaves ou anciens esclaves eux-mêmes) qui constituent un groupe au poids démographique important (Marty 2002). Être membre des *tablighi* et/ou un émule de cheikh Ould Sidi Yahya, ou encore un prédicateur, même de façon épisodique, devient à partir de ces années-là un moment important dans la vie d'un certain nombre de Mauritaniens de toutes les couches sociales. Et même si la percée spectaculaire des islamistes au sein des couches dominées est aujourd'hui évidente, il faut se rappeler qu'elle vient s'ajouter à des succès plus anciens enregistrés chez la petite bourgeoisie pieuse du pays, succès qui ne se sont d'ailleurs pas démentis depuis, bien au contraire.

De façon concomitante, depuis les années 1980, les réseaux culturels, religieux et financiers du Golfe arabe notamment viennent soutenir, susciter ou dédoubler l'activisme des prédicateurs. Dans une enquête sur cet aspect menée en 2004-2005 (Ould Ahmed Salem 2007), on avait mis en évidence le rôle des trois canaux de réislamisation que sont respectivement l'inflation spectaculaire des mosquées, l'effet de l'activisme associatif national et international et la globalisation résolue des *mahazîr* (sing. *mahzara*) mauritaniennes et leurs connexions internationales. On constate aujourd'hui que la situation sur ce terrain s'est renforcée et que ses effets sociaux se consolident. Un chiffre symbolise l'extension formidable du tissu associatif du culte musulman et l'importance prise par la prière : à Nouakchott, la capitale, le nombre de mosquées¹⁶ en 1989 était de 46. En 2002, il est passé à 617. En 2010, il est désormais de plus de 4 000 sur 7 643 dans tout le pays si l'on en croit le ministre des Affaires islamiques dans une déclaration télévisée du 7 juin 2010. Pour prendre la mesure de l'extension sociale de la pratique religieuse, il faut ajouter que 99 % de ces mosquées ont été construites avec des financements étrangers (la bienfaisance islamique mondiale) et locaux sur lesquels l'État n'a aucun contrôle.

Par ailleurs, les cadres les plus « politiques » du mouvement continuent d'avoir des relations poussées avec les « frères » maghrébins du mouvement Ennahdha de Rached Ghannouchi en Tunisie et, au Maroc, le mouvement Justice et bienfaisance de Ahmed Yacine et surtout le Parti de la justice

14. Sur le rapport au politique des *dou'ât*, voir Marc GABORIAU (1997), ainsi que son article « Tablighi djama'ât » (*ibid.* 1998).

15. Voir G. S. COLIN (1971), Meskerem BRHANE (1997), Urs Peter RUF (1999). Sur les luttes anti-esclavagistes des *haratines*, voir Zekeria OULD AHMED SALEM (2009).

16. Selon les résultats de plusieurs enquêtes dont celle que j'ai menée avec Yahya Al Bara de l'Université de Nouakchott en 2004 (non publiée).

et de la démocratie de Abdelillah Benkirane. Les relations avec Hassan Tourabi au Soudan, qui les invite régulièrement à des rencontres, leur permettent de garder des relations internationales avec leurs collègues du reste du monde musulman. Cette intensification des échanges internationaux est sans doute à l'origine de la cooptation définitive, dans des conditions que nous ne connaissons pas, par la « maison mère » des Frères musulmans internationaux (Brynjar 1998 ; Kepel 1984). Cela se perçoit dans le recentrage du discours sur des thèmes partiellement nouveaux et l'élargissement des mots d'ordre de mobilisation vers des combats (en l'occurrence la solidarité avec la Palestine) délaissés par les nationalistes arabes classiques que le régime mauritanien ne fréquentait plus depuis la fin des années 1990. C'est lors de ce tournant tactique que s'affirme l'identité du mouvement et que se renouvelle, partiellement, son *leadership* religieux.

Un nouveau départ : 1999-2003

C'est la prédication (*da'wa*), dont le succès ne se dément guère, qui est privilégiée par le mouvement à cette époque. Les thématiques mobilisées concernent le combat contre « l'aliénation » culturelle notamment à travers le renforcement de l'arabisation (qui était déjà en marche dans le pays depuis 1966) et l'appel adressé avec insistance à la jeunesse pour le « retour à la mosquée » et son investissement. L'objectif était surtout de rééduquer la population à la religion islamique, mais aussi à sa pratique quotidienne en évitant autant que faire se peut la politisation agressive et l'affrontement avec les autorités dans cette étape de relance d'un projet plus que jamais sous surveillance. C'est la période qui va de part et d'autre du 11 septembre 2001. Dans le même temps, les idées communes aux Frères musulmans du monde entier et apprises à bonne école au Yémen et au Soudan servent à Jemil Mansour, dirigeant charismatique du mouvement islamiste mauritanien, et à ses compagnons, pour affiner le concept d'*Islah* (réforme par la religion) qui constituera le corps de son discours politique de façon définitive. Les idées sur la démocratie comme forme de *shûra* (concertation politique préconisée par le Coran) sont adoptées également et affinées par la suite. Mais, les activistes du mouvement ne cherchent pas de façon spécifique à affronter les autorités sur des thématiques classiques (mauvaise gestion, autoritarisme ou corruption) déjà prises en charge par l'opposition traditionnelle. En revanche, des thèmes de mobilisation plus consensuels permettent au mouvement de se distinguer et, avec le succès, de se recréer autour d'un *leadership* renouvelé. Ainsi, lorsque la Mauritanie établit des relations diplomatiques avec Israël en 1999, les islamistes récupèrent une cause palestinienne extrêmement populaire, dans un contexte de désengagement de l'État et des nationalistes arabes par rapport à cette question et d'un affaiblissement interne des mouvements panarabes. C'est dans ce cadre qu'un jeune *âlim* et prédicateur, Mohamed El Hacen Ould Dedew (né en

1965) va émerger sur la scène : malgré les risques politiques, il rédige une *fatwa* (un avis juridique) destinée à montrer qu'il est interdit aux États musulmans d'entretenir des relations diplomatiques avec l'État d'Israël tel qu'il existe. Ce nouveau venu en politique abordait un sujet tabou pour le régime autoritaire mauritanien. Suite à son retour d'Arabie Saoudite, où il fut un temps professeur à l'Université Mohamed Ibn Saoud à La Mecque, Dedew était déjà célèbre dans tout le Golfe arabe notamment grâce aux chaînes satellitaires. Pourtant, son intervention dans le champ politique n'était pas évidente. Si le cheikh Ould Dedew commençait à percer sur le marché des prêches sur cassettes, ses enregistrements en arabe littéraire, quoique diffusés largement, sont techniques et théologiques. De par son extraction sociale (il est le neveu du cheikh Mohamed Salem Ould Adud, l'un des plus célèbres *ulamâ* du pays, mort en 2009), son parcours exceptionnel¹⁷ et la crédibilité dont il jouit, il présente un profil inédit capable de donner les garanties d'authentique théologien dont peu de *leaders* islamistes pouvaient se prévaloir à l'époque. Son engagement politique déculpabilise l'option islamiste aux yeux de beaucoup puisque lui-même réussit une parfaite synthèse entre le juriste traditionnel et le réformisme contestataire. La pétition-*fatwa* contre les relations avec Israël qu'il fait signer par un grand nombre de personnalités (presque tous les *fuqahas* connus) regroupe même des *ulamâ* qui ont toujours été du côté du pouvoir en toutes circonstances. Cette victoire symbolique et politique lui vaut un surcroît de notoriété. Mais elle équivaut à une ouverture des hostilités avec le régime de Mââouya Ould Taya, en place depuis 1984. Or, ce dernier avait établi de nouvelles relations diplomatiques avec Israël afin de plaire aux États-Unis d'Amérique qui ont toujours « contesté » sa légitimité et dénoncé les abus de son régime. Et il tenait là une occasion inespérée de mettre un terme à cette méfiance en s'engageant à son tour dans la chasse mondiale aux islamistes qui s'officialise et se globalise à partir de septembre 2001. Dans ce contexte, le régime de Ould Taya n'a de cesse de vouloir impliquer la mouvance islamiste au sens large dans les complots réels ou imaginaires dont il va être de plus en plus victime. Cette situation est illustrée par la succession proprement vertigineuse des événements politiques dans lesquels est engagé le pays à partir de cette période.

Dans la tourmente : 2003-2005

En réalité, le mouvement islamiste mauritanien tire paradoxalement bénéfice des politiques de répression dont est victime l'ensemble de la mouvance.

17. Il avait occupé toutes les fonctions religieuses officielles : *cadi*, président de la Cour suprême, ministre de la Justice, ministre de l'Orientation islamique, conseiller du président de la République, président du Haut Conseil islamique...

En effet, toute la fin de règne de Ould Taya est marquée par l'affrontement avec les islamistes qui se disent volontiers « boucs émissaires » des difficultés du régime¹⁸. En avril 2003, le gouvernement décide pour la seconde fois, mais de façon plus brutale encore, de reprendre en main la situation de l'islam dans le pays : les ONG, instituts universitaires, clubs, associations et autres réseaux de l'obédience sont brusquement interdits. Après avoir été menacés par le ministre de la Culture et de l'Orientation islamique, de voir leurs mosquées « détruites et transformées en boulangeries », les imams qui avaient été jusque-là hors de tout contrôle de l'État se voient arrêtés par dizaines sous l'accusation de diffusion de « messages subversifs » et de laxisme envers les « parasites officiant dans les mosquées », allusions aux fameux *dû'ât* (prêcheurs)¹⁹. Les trente cinq premières personnes arrêtées dans ce cadre comptent parmi elles de nombreux magistrats, cadis, enseignants, animateurs d'ONG, et, *last but not least*, les célèbres *leaders* Ould Dedew, Ould Mohamed Moussa et Jamil Ould Mansour. Ce dernier est aussitôt démis des fonctions municipales pour lesquelles il avait été élu en 2001. Pourtant, en tant que maire, Ould Mansour commençait à avoir un bilan estimé dans la commune de Arafat, la plus peuplée de la capitale Nouakchott. Les arrestations au sein des islamistes déclenchent pour la première fois une vive protestation populaire à cause de l'étendue et du caractère particulier des interpellations. Lorsque le 8 juin 2003, un *putsch* militaire sanglant (15 morts) est déjoué à Nouakchott, le président de la République n'hésite pas à le lier directement aux activistes islamistes. Mais à l'époque, aucun lien formel n'avait pu être établi entre les deux affaires, même si le commandant Saleh Oud Hanenna qui dirigeait les conjurés était connu pour sa proximité avec le courant islamiste. Au cours même du coup d'État du 8 juin 2003, le désordre est tel dans la capitale que les prisons sont ouvertes et tous les prisonniers s'évadent. Les islamistes reviennent chez eux et, dès le retour de « l'ordre républicain », ils se présentent à nouveau à la porte de la prison dans une attitude civique. Deux éléments manquent à l'appel cependant. Il s'agit de Jamil Ould Mansour et Ahmed Ould Wediâ (directeur de l'hebdomadaire islamiste, *Al-Raya* devenu *Essiraj* et chef du pôle médias du courant) qui prennent la fuite et se constituent réfugiés politiques en Belgique. Pendant cette année d'exil, l'occasion semble avoir été donnée aux islamistes non seulement d'intégrer une opposition extérieure extrêmement variée et active, mais aussi de faire connaître le mouvement islamiste en Europe. Ould Mansour fonde alors un « Forum pour la réforme et le développement » et met en place un site Internet dynamique qui donne une

18. Voir par exemple, International Crisis Group, « Contestation islamiste en Mauritanie : menace ou bouc émissaire ? », Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord, n° 41, 11 mai 2005.

19. Discours entendu à la Radio Mauritanie et diffusé en boucle à cette période. Sur ces épisodes, lire Cédric JOURDE (2009).

certaine visibilité au mouvement²⁰. Plus tard, Ould Dedew, Ould Mohamed Moussa et leurs compagnons bénéficient d'une liberté provisoire.

Lorsque s'engage la campagne pour l'élection présidentielle, organisée sous haute tension en novembre 2003, les islamistes décident d'appuyer la candidature de l'ancien président Mohamed Kouna Ould Haidallah (1979-1984) qui avait des penchants fondamentalistes. Suite à sa défaite (il arriva deuxième), Jemil Ould Mansour investit les chaînes satellitaires arabes de déclarations contre le régime à partir de Bruxelles. Certains de ses collègues installés aux États-Unis, comme l'universitaire Mohamed Ould El Moctar Echinguitty, créent un Observatoire des droits de l'homme sur l'Internet où les manquements réels ou allégués des autorités sont mis en exergue. Puisque la campagne électorale avait permis aux islamistes de faire la démonstration de leur force de mobilisation à un niveau supérieur de la compétition politique, la mouvance se sent alors mûre pour tenter de créer à nouveau un parti, d'ailleurs élargi à des personnalités non islamistes. Mais le gouvernement refuse de reconnaître le Parti de la convergence démocratique (PCD) ainsi constitué. Le 9 janvier 2004, Jemil Ould Mansour rentre d'exil avant d'être appréhendé à l'aéroport puis relâché.

L'accalmie entre le régime mauritanien et les islamistes est relative jusqu'au 8 août 2004. Ce jour-là, le gouvernement déjoue une tentative de coup d'État visiblement fomentée par des officiers proches des putschistes du 8 juin 2003 désormais connus sous le nom des Cavaliers du changement. Le cachet « islamiste » de la tentative est rapidement rappelé. Dans la foulée, les *leaders* du mouvement islamiste sont arrêtés : Mohamed El Hacem Ould Dedew, Jamil Mansour et Moctar Ould Mohamed Moussa et d'autres figures moins connues. À leur sortie de prison, un mois plus tard, les *leaders* islamistes déclenchent une polémique lorsqu'ils déclarent que les détenus ont été torturés. Le gouvernement réagit avec violence lorsque le site Internet de l'Observatoire mauritanien des droits de l'homme, proche des islamistes diffuse des photos de supposés détenus qui auraient subi des tortures. Les dirigeants islamistes sont à nouveau arrêtés et inculpés pour « diffusion de fausses informations ». On croit alors que le dossier des « islamistes » serait jugé en même temps que les putschistes dont le procès s'ouvre en novembre 2004 à Ouad Naga, près de Nouakchott. Mais il n'en est rien. Ils restent en prison jusqu'à la fin du procès et sont finalement libérés en février 2005 après avoir entamé une grève de la faim. Mais leur liberté est de courte durée.

20. Le site : <www.islah.com>. Voir entretien de Jemil Mansour dans le Journal *al-Asr*, 10 février 2004.

Prémisses du jîhâdisme et coup d'État réussi contre Ould Taya

De jeunes jîhâdistes, au nombre de 19, qui commencent à faire l'aller-retour entre les camps du GSPC algérien et le territoire mauritanien, sont reconnus et arrêtés par les autorités entre mars et avril 2005. Dans la reconstruction de leurs itinéraires lors des interrogatoires, le rôle des réseaux de socialisation au néo-fondamentalisme²¹ est cité. La vénération qu'ils vouent aux grands noms de la prédication qualifiée de radicale comme les cheikh Dedew, Abdallahi Ould Eminou ou Sidiya Ould Jdoud dit Nawawi en fait des suspects naturels pour le régime en place. C'est ainsi qu'en avril 2005, Ould Dedew et Ould Mohamed Moussa sont de nouveau mis sous les verrous. Jemil Ould Mansour arrive à s'enfuir du pays avant d'être arrêté. Ces arrestations permettent au régime finissant de Ould Taya de paraître engagé dans la lutte mondialisée contre le terrorisme.

Le 4 juin 2005, la petite garnison de Lemgheity, située à 600 kilomètres de la ville mauritanienne de Zouérate et à 350 kilomètres de l'Algérie, fut attaquée au petit matin par des hommes lourdement armés. Les combats se sont soldés par quinze morts, dix-sept blessés et deux disparus du côté mauritanien, et par neuf tués chez les assaillants. Le mouvement armé algérien (GSPC) revendiqua le 6 juin cette attaque, justifiant son action en ces termes : « Cette opération a été menée pour venger nos frères emprisonnés par le régime mécréant de Nouakchott. » Cette attaque tombait donc à point nommé pour corroborer la thèse officielle du péril jîhâdiste proclamé depuis dix ans.

À la suite du coup d'État réussi du 3 août 2005, qu'on a largement pu imputer à cette « crise des islamistes », certains pensèrent que le GSPC avait indirectement changé le pouvoir en Mauritanie, en montrant la fragilité et le désarroi du régime en place. Quoi qu'il en soit, les autorités qui se mettent en place dans le pays sous la direction du colonel Ely Ould Mohamed, directeur général de la sûreté nationale pendant les vingt années précédentes, décrètent une amnistie dont bénéficient les *leaders* du courant islamiste, ainsi que quelques présumés salafistes jîhâdistes. Ainsi, le *leader* des Cavaliers du changement, le putschiste du 8 juin 2003 Salah Ould Hanenna, et ses compagnons sont relâchés, bien qu'ils purgeaient des peines lourdes (prison à vie). Lorsque ce nouveau pouvoir se déclare provisoire et qu'il instaure la démocratie à travers des élections municipales, législatives et présidentielles transparentes et équitables, les islamistes regroupés sous le label « l'initiative des réformateurs centristes » en profitent pour se présenter et conquérir une dizaine de municipalités, dont quatre à Nouakchott, en plus des quatre sièges au Sénat et quatre sièges de députés à l'Assemblée nationale (sur 96) dont l'un est occupé par le *leader* de la mouvance, Jemil

21. Olivier ROY (1992), dans *L'échec de l'Islam politique*, explique le néo-fondamentalisme par la dépolitisation de la prédication et son renoncement à la conquête immédiate du pouvoir au profit de la réislamisation des masses.

Mansour lui-même. Les islamistes remportent également la mairie de Tévragh Zeina, le quartier le plus riche de Nouakchott et du pays, qui plus est avec une candidate en la personne de l'Afro-Mauritanienne Yaye Ndaw Coulibaly. Pour le reste, ils disposent depuis lors de 150 conseillers municipaux sur l'ensemble du territoire national. Ce « stock » d'élus sera fort utile pour la suite, comme on le verra plus loin.

Lors des élections présidentielles qui se tiennent en mars 2007, des « réformateurs centristes » soutiennent leur compagnon de route lointain, l'ex-commandant et putschiste du 8 juin 2003, Saleh Ould Hanenna, et suivent la consigne de vote de celui-ci pour le second tour en faveur du candidat Ould Daddah. Mais c'est finalement Sidi Ould Cheikh Abdellahi qui est élu et reconnu par l'ensemble des forces politiques. Pour la Mauritanie, comme pour le parti des islamistes, la nouvelle ère qui commence est porteuse de bouleversements majeurs. Le radicalisme lui-même s'enracine dans le paysage politique légal en même temps que le terrorisme jîhâdiste devient une réalité, sans compter que l'ère des coups d'État reprend rapidement.

Un parti comme les autres ?

Les islamistes, devenus « les réformateurs centristes », trouvent dans la personnalité du nouveau chef de l'État, Sidi Ould Cheikh Abdallahi, membre de la confrérie *Tijâniyya* et personnage pieux (il avait construit une mosquée au sein de la présidence de la République), une occasion de faire reconnaître de façon officielle leur parti sous la dénomination du Parti national de la réforme et du développement (RNDD, plus connu sous l'acronyme arabe de Tawassoul, qui veut dire « rencontre, connexion »). Le député Jamil Mansour dirige cette formation légale et proclame volontiers son adhésion à la démocratie pluraliste. Lors de sa reconnaissance, le 8 août 2007, Tawassoul fixa sa devise en un triptyque précis : « Notre référence, c'est l'islam. Notre appartenance est à la Mauritanie. Notre choix, la démocratie. » Et l'on peut voir en face de cette proclamation une urne électorale sur le site Internet du parti²².

Le président Abdellahi profite même de son premier remaniement ministériel pour proposer aux islamistes de les coopter dans le nouveau gouvernement d'ouverture dirigé par Yahya Ould Ahmed El Waghf en juillet 2008. Le portefeuille de l'enseignement supérieur échoit à Tawassoul. C'est la première fois que les islamistes entrent en tant que tels dans un gouvernement en Mauritanie alors qu'ils étaient jusque-là exclusivement ancrés dans l'opposition. Cette aventure sera d'ailleurs de courte durée parce que ce gouvernement, nommé dans des conditions de crise aggravée entre le président Sidi Ould Cheikh Abdellahi et sa majorité parlementaire, appuyée

22. Une mauvaise traduction en langue française des documents de base du parti est proposée sur le site <<http://tawassoul.net>>.

en sous-main par l'armée, ne pourra presque jamais travailler sereinement entre sa nomination en juin 2008 et le coup d'État qui renverse finalement le président Ould Cheikh Abdellahi le 6 août suivant. La conjuration est dirigée par le général Mohamed Ould Abdel Aziz qui devient président d'un « Haut Conseil d'État » militaire.

Dans le nouveau contexte politique créé par cet énième coup d'État, les partis proches du président déchu créent immédiatement un Front national pour la défense de la démocratie (FNDD) et engagent une bataille pour faire avorter le coup-d'État. Les islamistes tiennent dans ce combat une place de choix. On ne reviendra pas ici sur les péripéties de la crise profonde dans laquelle le *putsch* plonge ce pays. Lorsque des négociations sont enfin engagées entre la junte et ses opposants en juin 2009 à Dakar, et qu'un accord est signé aux termes duquel une élection présidentielle est programmée pour le 18 juillet suivant, le positionnement du RNRD-Tawassoul change complètement : Jemil Ould Mansour rompt avec le Front de l'opposition qui présentait un candidat unique et se présente lui-même aux élections présidentielles au cours desquelles il recueille près de 5 % des voix. Par la suite, et contre la position du reste de l'opposition, il reconnaît rapidement le pouvoir issu des élections du 18 juillet 2009 qui n'est autre que celui du général putschiste Ould Abdel Aziz.

Le parti islamiste se montre intéressé par le rapprochement avec les autorités voire l'incorporation dans le système. Lorsque l'occasion du renouvellement du tiers du Sénat se présente, en novembre 2009, il s'allie immédiatement avec l'Union pour la République (UPR), le parti du nouveau chef de l'État, grand favori. Cela permet aux islamistes de renforcer leur position au Sénat en y envoyant deux sénateurs de plus alors qu'ils disposaient déjà de quatre sièges. Durant la campagne, le président de Tawassoul, opposé à tous les régimes sans discontinuer depuis vingt ans, loue le général-président et son « action ». À propos de cette relation avec le pouvoir en place, Jemil Ould Mansour affirme volontiers qu'elle est « susceptible d'évoluer vers une alliance politique »²³. Mais l'on sait d'ores et déjà qu'elle constitue la concrétisation d'un choix d'association à l'exercice du pouvoir que les « réformateurs centristes » appellent ardemment de leurs vœux de façon tacite. Cette orientation est conforme à celle que préconise au plan international le groupe des Frères musulmans. Or, Jemil Ould Mansour avait aussi assumé cette proximité sur le site Internet de ce mouvement d'origine égyptienne. « Le RNRD est un parti mauritanien à référence islamique. C'est comme cela que nous le présentons ; et il appartient à cette école de pensée du juste milieu (*al-wasatiyya*) dont la colonne vertébrale est constituée des Frères musulmans »²⁴. De ce fait, le parti Tawassoul indique clairement dans un

23. *Al-Akhbar*, quotidien arabe, n° 879 du 5 novembre 2009 qui cite un entretien accordé à *Tajdid*, le journal des islamistes marocains du Parti pour la justice et la démocratie.

24. Lire l'*interview* sur le site officiel des Frères musulmans : <<http://www.ikhwanonline.com>>.

texte-programme appelé « La vision intellectuelle » (« *al-ruy'a-al fikriya* ») qu'il adopte la démarche « progressive et processuelle » dans la stratégie de conquête du pouvoir et réfute la loi « du tout ou rien » adoptée par d'autres courants extrémistes. Il reconnaît la démocratie représentative et l'adopte comme voie unique d'accès aux responsabilités. « Nous avons choisi d'affirmer notre choix de la modération et notre appartenance à l'école du juste milieu », peut-on lire dans ce texte²⁵.

En somme, alors qu'il n'existait qu'à l'état embryonnaire à la fin des années 1980, le mouvement réformiste a connu une expansion pour le moins vertigineuse. S'ils paraissent désormais modernes et modérés, les islamistes historiques comme Ould Mansour et Ould Mohamed Moussa et leurs compagnons se doivent non seulement de monopoliser le discours islamiste national mais aussi de combattre, par des armes religieuses et politiques, toute offre de radicalisation qui risquerait de ramener le mouvement à une phase qu'il considère dépassée sur le plan social et politique.

Réformisme contre salafisme

Une grande partie de l'effort des islamistes est de se distancier du fanatisme (*ghûlûw*) et de faire l'apologie de la modération (*al-wasatiya*). Si, en plus, cette capacité à contrôler les nouveaux activistes pour le compte du régime en place peut rapprocher Tawassoul du gouvernement qu'il cherche coûte que coûte à intégrer, cela constituerait une performance politique considérable. Mais, en la matière, les choses se sont révélées compliquées.

Un tournant jîhâdiste

Maintes fois exprimée par les autorités depuis le milieu des années 1990, la crainte du terrorisme n'est vraiment devenue réalité qu'avec l'attaque de Lemgheyti (voir *supra*). Le 24 décembre 2007, quatre touristes français sont assassinés aux environs d'Aleg, à 250 km à l'est de Nouakchott. Leurs meurtriers, Sidi Ould Sidina (vingt ans), et Mohamed Ould Chanarnou (vingt-six ans) seront arrêtés en janvier 2007. Un troisième complice, Mâarouf Ould Haiba (vingt-cinq ans), est arrêté beaucoup plus tard à Nouakchott en avril 2008. Déjà, le 27 décembre 2007, une patrouille de l'armée nationale subit une violente attaque près d'Al Ghallawiya, toujours au nord mais plus près (300 km) de la ville historique de Shinqit. Le bilan est de trois morts parmi les militaires. Ce tournant jîhâdiste continue à se confirmer mais reste le fait non pas d'un mouvement jîhâdiste mauritanien, mais d'éléments divers dont de jeunes Mauritaniens appartenant à AQMI. En avril-mai 2008,

25. Lire ce document en ligne : <<http://partitawassoul.net/documents/Vision%20Intel%20AR.pdf>>.

le présumé *leader* local de AQMI, Al-Khadim Ould Semane (trente-six ans), recherché par toutes les polices du pays depuis son évasion de prison en 2006, est découvert dans une maison en plein quartier résidentiel de la capitale, accompagné de Sidi Ould Sidina qui s'était évadé de prison quelques semaines plus tôt. L'assaut donné par les forces de l'ordre se solde par trois morts (un officier de police et deux terroristes) et donne lieu à des courses-poursuites avec échanges de coups de feu en plein Nouakchott en fin d'après-midi. Plusieurs caches d'armes et d'explosifs sont découvertes les jours suivants dans les environs. Les terroristes tués sont jeunes : Moussa Ould Ndoeye (vingt-quatre ans) et Ahmed Ould Radhi (vingt-cinq ans, artificier du groupe). Ils n'avaient jamais été arrêtés. Ould Semane (présumé émir de la cellule) et Sidi Ould Sidina (l'un des assassins des Français) ainsi que Mâarouf Ould Haiba (autre assassin des Français) sont arrêtés à quelques jours d'intervalle à Nouakchott, toujours en avril 2008²⁶. En septembre 2008, une attaque contre une patrouille mauritanienne à Tourine, à l'extrême nord du pays (80 km au nord de Zouérate), fait douze morts chez les militaires locaux. Parmi les assaillants, se trouvent au moins une dizaine de Mauritaniens dit-on²⁷. Le 23 juin 2009, en milieu de matinée, un ressortissant américain, Christophe Legget, est assassiné en plein marché de Nouakchott, au Ksar. Arrêté, son assassin présumé n'a pas encore été jugé en 2010. La Mauritanie connaît même son premier attentat suicide le 9 août 2009 lorsqu'un jeune *hartani* (personne d'origine servile), Ahmed Ould Vih Al-Barka, âgé de vingt-deux ans, se fait exploser près de l'enceinte de l'ambassade de France à Nouakchott. Tous ces actes terroristes sont dûment revendiqués par Al Qaïda au Maghreb islamique. En novembre 2009, trois humanitaires espagnols ont été enlevés sur la route la plus fréquentée du pays, entre Nouakchott et Nouadhibou. En décembre suivant, un couple de touristes italiens a également été pris en otage à l'Est, près de la frontière malienne. Il a été libéré en avril 2010. Enfin, rappelons qu'en mai 2010, lors du procès des dizaines de personnes arrêtées dans cette affaire, les meurtriers des touristes français ont tous les trois été condamnés à mort par la cour criminelle de Nouakchott²⁸. Les incidents de ce type devaient se multiplier et susciter une « guerre contre le terrorisme », menée par l'armée mauritanienne, et sans doute appelée à durer et à se transformer dans le futur.

« Qui sont-ils ? »

On se demande souvent qui sont les « salafistes » et les terroristes mauritaniens. Leur profil sociologique est maintenant mieux connu : si l'on prend ceux qui sont arrêtés comme échantillon représentatif, on se rend compte

26. Voir le récit détaillé de Ould Semane lui-même dans <www.al-akhbar.info>, consulté le 7 mai 2008.

27. *La Tribune*, n° 464, du 10 août 2009.

28. Voir *Le Monde*, 27 mai 2010.

que toutes les catégories, ethnies et tribus y sont représentées même si les Maures arabo-berbères blancs issus des diverses tribus (maraboutiques et guerrières) y sont dominants. Toutes les informations sur leur itinéraire personnel mettent en exergue un passage par le chômage, les petits métiers informels, l'armée, la délinquance, puis la découverte de la prédication et le recrutement initial pour faire le *jihâd* à l'étranger, en Algérie le plus souvent. Par exemple, Sidi Ould Sidina, ancien soldat, qui avait participé à l'assassinat des touristes français était d'abord un petit *caïd* de quartier, *dealer* à ses heures avant de basculer dans la religiosité. Il voulait partir en Irak mais s'est retrouvé dans les rangs de AQMI. Al-Khadim Ould Semane, *leader* du groupe de ceux qui se réclament d'AQMI, avait longtemps fréquenté le marché des voitures d'occasion avant de se retrouver au début des années 2000 parmi les élèves de plusieurs oulémas et prédicateurs dont Ould Dedew lui-même (dont il aurait été un temps garde du corps officieux) avant de se radicaliser davantage et de se faire recruter par le GSPC. Quant au kamikaze de l'ambassade de France²⁹, dont le père était un vigile à la retraite, selon ses parents, il avait échoué à se faire recruter par l'armée avant de rejoindre le milieu des mosquées salafistes. Dès les premières arrestations des premiers terroristes en Mauritanie, leur rhétorique a été recueillie par des *interviews* où se lit clairement leur idéologie qui n'est pas sans intérêt dans le cadre de la scène politique mauritanienne. Si l'on prend par exemple le terroriste Sidi Ould Sidina³⁰, on se rend compte qu'il utilise un discours de justification et de défense de sa position qui emprunte à la fois au répertoire du jihâdisme mais aussi et surtout qui fait le parallèle entre la légitimité de la prise d'armes par les militaires putschistes mauritaniens et son propre crime :

« Je suis un jeune Mauritanien. J'ai un message. Je travaille pour le transmettre. J'appelle à l'application de la Loi d'Allah. Je suis soldat de l'organisation Al Qaeda. Je lutte pour asseoir la shariâ [...]. Je suis un jeune Mauritanien qui aime sa communauté [...]. En revanche, je suis contre les généraux dictateurs impies (*Tawaghit*) qui commandent ce pays et refusent d'appliquer la Loi d'Allah. Je les combattrai jusqu'à ce qu'ils reviennent vers la Loi, sinon jusqu'à ce que je meure sur ce chemin. [...] Le général Ould Abdelaziz a évincé Ould Cheikh Abdellahi parce qu'il disposait d'armes, Saleh Ould Hanenna est un leader politique parce qu'il a pris l'arme pour combattre l'injustice. Tous ceux-ci sont devenus leaders. Pourquoi quand ce sont nous précisément qui faisons la même chose, nous devenons criminels ? [...] N'ont-ils pas dit que Saleh Ould Hanenna, lorsqu'il a fait son putsch, est un criminel et le voilà aujourd'hui un grand leader politique ? Demain, si nous prenons le pouvoir tout cela va changer. Tu verras beaucoup de ceux qui nous incriminent aujourd'hui nous souhaiteront la bienvenue et publieront de nouvelles fatwas sur de nouvelles bases juridiques en notre faveur [...] »³¹.

29. Lire « La famille réclame les restes de son fils », publié le 28 août 2009 sur le site d'informations : <www.ani.mr>. Et *Jeune Afrique* en ligne, consulté le 9 septembre 2009.

30. Lire le long et très détaillé reportage de Nicholas SCHMIDLE (2009).

31. *Interview* recueillie en prison par Rabî Ould Idoumou, accordée au quotidien arabo-phoné *al-Akhbar*, traduite en français par *La Tribune*, n° 450, du mardi 26 mai 2008.

Cet exemple montre clairement que la radicalisation s'explique aussi par la colère de jeunes frustrés par les injustices sociales, le blocage du système éducatif, le manque d'emploi, les effets de transformations sociales qui les dépassent (urbanisation d'une société naguère majoritairement nomade jusqu'au milieu des années 1970), le contexte politique marqué par l'autoritarisme. Plus banalement, la radicalisation des jhâdistes est tout simplement motivée par les incitations matérielles (obtenir de l'argent) couplées à une intériorisation de la prise de pouvoir par la transgression violente en citant des modèles qui n'ont rien d'islamique : pour légitimer les assassinats et les attaques contre l'armée, Sidi Ould Sidina cite la liste des coups d'État en Mauritanie et non pas des textes de doctrine liés au jhâdisme. En référence au passé récent du pays, il présente le soulèvement armé comme la seule source de respectabilité sociale comme le montre le cas des putschistes célèbres qui jouissent désormais du statut de notables respectés, alors que leurs actes avaient dans certains cas occasionné la mort d'hommes : c'est le référent de la prise d'armes qui est invoqué et non pas le caractère religieux de l'acte...

Au-delà du cas de ce jeune terroriste, l'ensemble de la mouvance a lancé un débat national à partir de la prison de Nouakchott au cours de l'année 2009. Il semble même que leur prise de parole soutenue aurait été considérée comme une chose positive par les autorités qui les laissent volontiers s'exprimer, malgré la violence de leurs attaques contre l'État³² et l'approche du « *takfir* » (« excommunication et appel au meurtre ») dont ils se prévalent ouvertement. Cette prise de parole a relancé le débat interne à la nébuleuse islamiste sur le bien-fondé de la violence et de la modération, mais aussi sur un authentique salafisme pacifiste et ses dérives terroristes. Toutes les obédiences ont participé activement à ce débat. Il convient d'en résumer les grandes lignes en montrant comment les islamistes mauritaniens modérés et désormais adeptes de la démocratie pluraliste vont entrer en interaction à la fois avec les autorités et les détenus afin de se poser en intermédiaires et quel impact cela aura sur le dossier dans son ensemble. Les islamistes du parti Tawassoul aussi bien que leur *leader* spirituel, Mohamed Al-Hacen Ould Dedew, vont même convaincre le gouvernement de la nécessité de lancer un dialogue direct avec les soixante-dix personnes emprisonnées sous l'accusation de sympathie, de soutien ou de complicité avec les terroristes. Ce débat qui se tient finalement en janvier 2010 mérite également d'être abordé ici.

32. Sur le salafisme comme moyen de contester l'État, voir Madawi AL-RASHEED (2007).

Parler avec les jîhâdistes : du débat indirect au dialogue officiel

La présence de plusieurs dizaines de prisonniers qui se sont constitués au gré des arrestations a créé une dynamique de groupe. Certains d'entre eux ont commencé à lancer des polémiques et des accusations dans la presse pour justifier leur position, réclamer un débat avec les islamistes dits modérés et donner leur point de vue sur la situation du pays. Le dialogue entre salafistes et islamistes modérés se déroule d'abord de manière indirecte et par presse interposée, avant de se dérouler de façon directe et être organisé dans l'enceinte même de la prison civile de Nouakchott.

Mohamed Salem Ould Mohamed Lemine, alias « al-Majlissi » (trente-trois ans environ) est l'un des prédicateurs les plus en vue du salafisme. C'est à ce titre qu'il publie régulièrement des tribunes dans la presse mauritanienne depuis sa cellule à la prison centrale de Nouakchott. Par exemple, il rédige le 2 août 2009 un article intitulé : « Faire de la Constitution la référence de la légitimité est un style obscurantiste et une méthode défaitiste »³³. Ce texte semble tout entier orienté vers la critique des prônes de l'imam de la Grande Mosquée de Nouakchott auquel il est reproché en l'occurrence d'avoir comparé la *shûra* islamique (le principe de la consultation et de la concertation) à la démocratie durant une *khûtba* (prône du vendredi) récente (2009). L'argument principal opposé à cette confusion étant que la « *shûra* » islamique ne doit concerner que ce qui n'est pas explicite dans le texte du Coran, au contraire de la démocratie « où on vote sur tout et où le pouvoir appartient au peuple et non pas à Allah ». Al-Majlissi se charge aussi de répondre au nom de son courant aux nombreuses « attaques » dont il fait l'objet du fait de son extrémisme, en particulier de la part de ceux qu'il appelle les « Frères musulmans » et de leurs penseurs modérés. Par la suite, en septembre-octobre 2009, les islamistes du Tawassoul organisent une série de conférences animées par un de leurs jeunes penseurs, Mohamed Ould El Mokhtar Ech-chinguitti (quarante ans), résidant aux États-Unis depuis le milieu des années 1990 et fondateur, en 2003, de l'Observatoire mauritanien des droits de l'homme. Cet intellectuel moderniste avait suivi un enseignement classique (*Mahzara*, ISERI, Université de Nouakchott, Institut Ibn Abbas) avant de commettre quelques ouvrages non édités et provocateurs sur, notamment, « les divergences politiques chez les compagnons du Prophète » ou sur « L'islamisme au Soudan », pays où il avait séjourné dans le sillage de Hassan al-Tourabi. Animant une conférence le samedi 3 octobre 2009 à l'initiative du quotidien islamiste *Essiraj*, Ould Mokhtar s'est étendu sur le thème de « la modération et de la violence politique ». Selon lui, la violence politique est due à l'approche simpliste de la religion dont est porteur le salafisme jîhâdiste qui représenterait un

33. Consulté sur <www.ani.mr>, le 5 août 2009, et dans *Akhbar-Nouakchott* (quotidien arabe) du même jour.

recul de la pensée islamique. Il distingue le salafisme « monarchique » et le « salafisme anarchique ». Le premier justifierait le pouvoir du sultan, le second chercherait à combattre le premier sans aucun projet réel. Les deux faces de cette même médaille se justifieraient l'une et l'autre selon lui. Cependant, selon Ould Mokhtar, la réponse à la violence salafiste ne doit être qu'intellectuelle et spirituelle, par la discussion théologique, la persuasion, le dialogue, le débat constructif, etc.³⁴. La réplique des salafistes ne se fait pas attendre et c'est encore une fois al-Majlissi qui prend la défense de son camp dans un article intitulé « L'attaque contre la salafiyya et le véritable enjeu de la lutte » (« *as-salafiyya al mustah'dafa wa haqiqatu as-sirâ'* »)³⁵.

Le point d'orgue de la stratégie des « réformateurs centristes » dans la défense de la modération est sans aucun doute l'organisation à Nouakchott, en mars 2010, sous les auspices de l'association *al-Mustaqbal* (l'Avenir), présidée par Ould Dedew, d'une énorme conférence internationale consacrée à la promotion de « la *wasatiya* » et à la dénonciation de l'extrémisme. Une bonne centaine d'*ulamâ* et d'imams du monde entier (dont celui de La Mecque, mais aussi d'autres venus d'Afrique noire, de la Palestine, du Maghreb, etc.) et de figures connues du réformisme musulman (comme Issam Al-Bâshir du Soudan) s'étaient succédé à la tribune pour débattre de cette thématique sous les auspices et le patronage du chef de l'État mauritanien lui-même.

Il serait naturellement trop long de reprendre ici toute l'économie des débats et des événements de ce type qui ont eu lieu récemment en Mauritanie en écho à ceux qui ont eu lieu dans de nombreux autres pays musulmans³⁶. Du côté salafiste, il faut mentionner la publication entre fin octobre et fin novembre 2009 par le quotidien arabophone *Al-Akhbar*, d'un long essai signé par le supposé émir de la cellule mauritanienne de AQMI, al-Khadime Ould Semane, qui reprend à peu près les arguments salafistes et répond aux adeptes de la modération³⁷. Dans ce texte, Mohamed El Hacem Ould Dedew est pris à partie, sur le mode mi-respectueux, mi-familier, mais toujours critique : « Je te préviens, Ô fils de Dedew, reviens à Allah et repentis-toi des péchés que tu commets en toute connaissance de cause lorsque tu plaides pour la démocratie au lieu de la loi d'Allah. » Ailleurs, Ould Semane explique que le changement de régime en Mauritanie ne viendra jamais à travers les manifestations mais uniquement par le *jihâd* et « les révoltes populaires armées »³⁸. Les attaques contre les « oulémas du mal qui produisent des fatwas amputées » sont bien plus longues et plus véhémentes à mesure que le lecteur avance dans la découverte de ce texte qui

34. Lire le compte rendu de *La Tribune*, n° 469, du 5 octobre 2009.

35. <www.ani.mr> consulté le 16 septembre 2009.

36. Sur ces débats en Jordanie, voir Quintan WIKTOROWICZ (2001).

37. *Al-Akhbar*, n° 865, du 21 octobre 2009.

38. *Al-Akhbar*, n° 873, du 2 novembre 2009.

respire l'autosatisfaction, une certaine arrogance, mais qui mobilise à l'appui d'une démonstration simpliste un appareil de références coraniques sorties de leur contexte et de renvois théologiques dans la pure tradition de la prédication (*dâ'wa*) salafiste³⁹. Malgré la citation d'auteurs mauritaniens, la majorité des références de ce discours puise dans le discours que l'on rencontre chez des idéologues religieux établis en Arabie Saoudite, au Yémen ou en Jordanie⁴⁰.

Quant aux personnes visées par les diatribes des éléments extrémistes salafistes emprisonnés, aucune n'a répondu directement. En revanche, Ould Dedew a accordé une longue *interview* au quotidien officieux de Tawassould (*Essiraj*)⁴¹ où il revient amplement sur les arguments mobilisés pour les jîhâdistes afin de les invalider et réaffirmer son adhésion à la démocratie comme incarnation de la *shûra*, mode de consultation des musulmans consacré par le Coran. Surtout, le théologien dénonce l'usurpation du label « salafiyya » (salafisme) par ceux qui terrorisent et tuent. Le « *tâkfîr* » (« excommunication ») consiste selon lui à faire sortir de la religion islamique des groupes et des pays entiers, sans aucune discrimination entre les personnes, ce qui est matériellement impossible. Décréter un musulman apostat est si compliqué et techniquement si délicat qu'il doute de la capacité de personnes, *a priori* peu qualifiées religieusement, à le prononcer. D'ailleurs, le cheikh Dedew considère que les jîhâdistes sont divisés en plusieurs catégories et ne peuvent être considérés comme un groupe unifié : selon lui, les adeptes de la violence du fait d'une profonde ignorance de la *charî'a* pensent qu'ils sont engagés dans un *jîhâd* et doivent être convaincus de leur erreur par des conseils avisés et un effort particulier d'explication et de persuasion. Mais ceux qui n'ont pour but que de semer le désordre, le meurtre et la désolation à partir d'une position de *tâkfîr*, doivent être traduits en justice et punis conformément à la *charî'a*. « Certains de ceux qui s'adonnent à ces actes le font par simple ignorance voire même par une sorte de maladie mentale ou de schizophrénie qui les conduit à être l'ennemi de la société, du pays et du monde entier ; ils seraient même prêts à se retourner contre eux-mêmes en se suicidant tout simplement »⁴². Quant aux détenus salafistes accusés de sympathie ou de proximité avec les prévenus terroristes, il conviendrait selon lui de les élargir afin de ne pas accentuer les frustrations dans les rangs de cette mouvance. Ould Dedew affirme que la meilleure manière de traiter « le problème jîhâdiste » n'est pas sécuritaire et doit plutôt être basée sur le dialogue, méthode qui aurait fait ses

39. *Al-Akhbar*, n° 877, du 8 novembre 2009.

40. Pour le cas jordanien, voir l'analyse du discours de al-Makdisi par Joas WAGEMAKERS (2008) ; pour l'Arabie Saoudite, lire Roel MEIJER (2007).

41. La longue *interview* est publiée par *Es-siraj*, n° 814, du 5 novembre 2009 et se poursuit sur cinq livraisons du quotidien. La totalité de l'entretien est disponible sur <www.essirage.net>. Accès direct : <http://www.essirage.net/?menuLink=37693cfc748049e45d87b8c7d8b9aacd&idInterview=64>.

42. *Essiraj*, n° 819, du 11 novembre 2009.

« preuves » avec des groupes extrémistes tels que le Groupe libyen pour la prédication et le combat (GLPC) ainsi qu'avec les *Jamaât islamiyya* en Égypte⁴³. Cette « thérapeutique », également suivie en Arabie Saoudite (Bouceck 2009), tournerait autour de concepts-clés : *al-murajaâ* (la révision), *al-munaçaha* (le conseil mutuel), *al-muhawara* (le dialogue). Cette approche finira par être adoptée par le gouvernement mauritanien à partir de la seconde moitié de l'année 2009 sous la pression de Mohamed al-Hassan Ould Dedew, devenu entre-temps très proche du président Ould Abdel Aziz.

Il faut rappeler que, dans le sillage des demandes de certains *ulamâ* comme Ould Dedew pour « régler le dossier des salafistes » emprisonnés, la majorité des détenus eux-mêmes ont commencé à la fin de l'année 2009 à diffuser de nombreux messages de bonne volonté. Les islamistes non impliqués dans des attentats et qui sont détenus ou condamnés pour activisme prosélyte ou complicité ont commencé à proposer un dialogue avec le gouvernement. Dans des courriers adressés aux médias, ils demandent au gouvernement d'ouvrir un dialogue. Dans ces lettres, les activistes salafistes affirment qu'ils « emboîtent le pas aux oulémas (érudits musulmans) qui rejettent catégoriquement la violence destructrice avec tous les maux qu'elle inflige à la société ». Le 12 novembre 2009, 25 d'entre eux ont expliqué, dans une lettre collective, que le salafisme n'est pas synonyme de violence, soulignant que toutes les violences enregistrées ces dernières années dans le pays, ont eu lieu après leur détention, en 2004. En ajoutant être « contre toute activité ou organisation qui peut constituer une menace pour la paix en Mauritanie », ils avaient en même temps précisé qu'ils « ne sont affiliés à aucune organisation à l'intérieur ou à l'extérieur du pays », avant de souligner leur attachement à l'intégrité et à la sécurité de leur pays. Les autorités de Nouakchott avaient affirmé, pour leur part, leur disponibilité au dialogue avec les détenus islamistes pour consolider la solution sécuritaire, qui n'avait pas encore donné de résultats probants.

C'est dans ce cadre que le même mois, le gouvernement prend la décision d'engager ce dialogue de façon officielle. Un comité interministériel est créé à cet effet et charge une palette d'*ulamâ* et d'imams connus dans le pays sous la houlette de Ould Dedew, président de cette commission, de mener un débat « religieux » avec l'ensemble des détenus afin de les confronter sur le terrain théologique. Ouverte en présence des médias et au sein de la prison, la première séance de discussion est inaugurée officiellement par le ministre chargé des Affaires islamiques sous l'œil des caméras de la télévision nationale. Retransmise le soir même, cette cérémonie avait pris de cours le public puisque les quatre à cinq membres du groupe qui se proclament d'AQMI avaient revendiqué d'emblée leur appartenance à cette organisation, exigé que les médias restent sur place pour couvrir la totalité

43. Cette position a été exprimée notamment dans une émission à la télévision diffusée le 9 août 2009, soit le lendemain de l'opération kamikaze de l'ambassade de France à Nouakchott.

de l'événement, que les débats soient rendus publics en direct. Naturellement, le gouvernement n'a guère accédé à ces demandes mais le dialogue a duré une bonne quinzaine de jours. Les comptes rendus sur ses résultats indiquaient que les détenus convaincus d'avoir commis des crimes continuaient pour la plupart à revendiquer leur option jhâdiste et proclamaient surtout que les *ulamâ* ne les avaient pas convaincus de l'illégalité religieuse de cette option. Quand à la cinquantaine d'autres, ils ont confirmé leur désir de renoncer à toute radicalisation de leur discours et à l'apologie de la violence.

La commission Dedew devait considérer à la fin de cet exercice inédit que le dialogue a été un succès et que seules trois personnes avaient refusé de se laisser convaincre. Les autres ont été sensibles à l'argumentation théologique des *ulamâ* qui défendaient l'impossibilité de justifier religieusement le *jihâd*, le *tâkfir* ou le terrorisme dans un pays musulman non occupé par des forces étrangères. Demeuré secret, le rapport remis au chef de l'État recommande selon certaines sources un élargissement des salafistes non impliqués dans des actes de violence et un jugement clément des autres. C'est sans doute ce qui explique que le *leader* spirituel des islamistes mauritaniens, Mohamed al-Hassan Ould Dedew, après avoir proclamé que les autorités lui avaient donné des assurances quant à l'application de ses recommandations, s'est dit particulièrement choqué par les peines prononcées en mai 2010 condamnant à mort les auteurs de l'attentat contre la famille française (Ould Sidina, Ould Chabarnou et Ould Haiba) et à de lourdes peines (cinq à dix ans) certains de leurs collègues. Autrement dit, la solution clémente, défendue depuis plusieurs mois et sous diverses formes par les islamistes modérés et leurs autorités religieuses, avait été rejetée par les autorités politiques au profit d'une option plus classique dans le traitement de ce dossier. Il reste à savoir si les peines prononcées seront réduites ou pas durant les étapes ultérieures de la procédure judiciaire. En attendant, il est clair que cette affaire a jeté un froid entre le parti Tawassoul et les autorités. Ould Dedew reproche au chef de l'État de ne pas avoir tenu ses engagements⁴⁴. Mais elle a permis aux islamistes modérés d'améliorer leurs relations avec les détenus salafistes et de paraître comme des « rassembleurs ». Malgré sa portée hautement politique, la ligne de défense mise en avant pour venir au secours des jihâdistes est purement religieuse : Ould Dedew qualifie les terroristes non pas de « meurtriers » mais de « *bughât* » (sing. *bâghî* : rebelle, qui a désobéi à l'autorité) du nom des groupes que le prophète Muhammad avait ainsi nommés alors qu'ils s'étaient rendus coupables d'assassinats d'autres musulmans. Pourtant, nombre de sympathisants au salafisme continuent à diffuser sur l'Internet des documents fort critiques à la fois contre ceux qu'ils appellent les « Frères musulmans mauritaniens » et contre Dedew personnellement tout en continuant à qualifier

44. Lire sa réaction dépitée notamment dans *Le Monde*, 27 mai 2010, p. 5.

l'État d'impie et d'apostat (*kâfir*). Mais, pour la masse des adeptes du courant islamiste, ces voix restent minoritaires. Quant aux salafistes eux-mêmes, dans leur immense majorité, leur objectif est avant tout de recouvrer la liberté et de sortir de prison. Ce qu'ils feront de cette liberté est un mystère. Mais d'ores et déjà, il semble avéré que l'État mauritanien déploie des efforts matériels considérables pour contenir la menace terroriste et pourchasser les candidats au *jihâd*. Dans ces conditions, on peut se demander quel sera le rôle futur de la mouvance islamiste qui persiste à vouloir rester dans le giron du pouvoir. Tout indique toutefois qu'en la matière, les choses sont à suivre.

La percée, en l'espace de quinze ans, des « réformateurs centristes », comme se font appeler les islamistes modérés mauritaniens, a dépassé en termes de performances les acquis politiques des mouvements nationalistes arabes et gauchistes actifs dans le pays depuis au moins la fin des années 1960. Au-delà des détails d'un parcours aussi instable que la trajectoire mouvementée de la politique mauritanienne elle-même, c'est la dé-radicalisation politique des islamistes que l'on a tenté de reconstituer ici. Il reste à souligner que, en même temps, le tournant jihâdiste pris par certains groupes naguère proches de ce mouvement mais désormais ouvertement « salafistes » depuis le milieu des années 2000, oblige les islamistes classiques à investir le champ de la « modération » et donc à confronter le discours et la pratique radicale qu'ils tentent de façon paradoxale de récupérer. Nous avons vu comment se met en place un espace de débat religieux sur la licéité de l'extrémisme et de la radicalité dont les enjeux sont clairement le contrôle du champ islamique politique qui ne va pas sans contrôle du discours religieux sur le champ politique. Cette compétition pour l'hégémonie sur le discours islamique se déroule dans un environnement politique où l'islamisme, au sens large, est « en situation » et doit également compter avec les données structurelles du champ politique. Les évolutions actuelles, y compris dans leurs aspects les plus conflictuels, n'expriment pas un simple raisonnement tactique, mais bien plutôt une réorientation stratégique dictée notamment par les exigences du temps présent. Et c'est de l'issue de ce type de processus que dépend en réalité, ici comme ailleurs, l'avenir de l'islam politique, quelle que soit par ailleurs la catégorie sous laquelle on cherche à le ranger à un moment donné.

Faculté des sciences juridiques et économiques, Université de Nouakchott, Mauritanie.

BIBLIOGRAPHIE

AHMAD, I.

2009 *Islamism and Democracy in India. The Transformations of Jamaat-e-Islami*, Princeton, Princeton University Press.

AL-RASHEED, M.

2007 *Contesting the Saudi State : Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge, Cambridge University Press.

BAYART, J.-F.

2010 *L'islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel.

BOUBRIK, R.

1999 *Saints et société en islam. La confrérie ouest saharienne Fâdiliyya*, Paris, CNRS Éditions.

BOUCEK, C.

2009 « Extremist Re-education and Rehabilitation in Saudi Arabia », in T. BJØRGO & J. HORGAN (eds.), *Leaving Terrorism Behind : Individual and Collective Disengagement*, New York, Routledge : 212-223.

BRHANE, M.

1997 *Narratives of the Past, Politics of the Present : Identity, Subordination and the Haratines of Mauritania*, PhD Thesis, Chicago, The University of Chicago.

BRYNJAR, L.

1998 *The Society of the Muslim Brothers : The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*, Reading, Ithaca Press.

BURGAT, F.

2005 *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, Paris, La Découverte.

2010 « Salafistes contre Frères musulmans », *Le Monde Diplomatique*, juin.

BURGAT, F. & SBITLI, M.

2002 « Les salafis au Yémen ou la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites*, 10 : 2-28.

COLIN, G. S.

1971 « Hartani », *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, Brill : 230-231.

GABORIAU, G.

1997 « Renouveau de l'islam ou stratégie politique occulte ? Les *Tâblighî jamâ'at* dans le sous-continent indien et dans le monde », in C. OJHA (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, École française d'Extrême-Orient : 211-229.

1998 « Tablighi djama'ât », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., Leiden, E. J. Brill, vol. X : 38-39.

HAMÈS, C.

- 1994 « Le rôle de l'islam dans la société contemporaine », *Politique Africaine*, 55 : 46-51.

HEFNER, R.

- 2000 *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP

- 2005 « Contestation islamiste en Mauritanie : menace ou bouc émissaire ? », Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord, 41, 11 mai.

JOURDE, C.

- 2009 « Politique des récits de l'islamisme en Mauritanie : entre "marée montante" et "islamisme kalachnikov" », *Politique Africaine*, 114 : 67-86.

KEPEL, G.

- 1984 *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte (« Armillaire »).

MARTY, M.

- 2002 « Les multiples usages de l'islam dans le camp politique mauritanien », *L'Afrique politique* : 51-68.

MEIJER, R.

- 2007 « Yusuf al-Uyairi and the Making of a Revolutionary Salafi Praxis », *Die Welt des Islams*, 47 (3-4) : 422-459.
- 2009 « Towards a Political Islam », The Hague, Netherlands Institute of International Relations (Clingendael), *Clingendael Diplomacy Papers*, 22, July.

MEIJER, R. (ED.)

- 2009 *Global Salafism : Islam's New Religious Movement*, New York, Columbia University Press ; London, Hurst.

MONTEILLET, V.

- 2002 « L'islam, le droit et l'État dans la Constitution mauritanienne », *L'Afrique politique* : 69-100.

NORRIS, H. T.

- 1964 « The Wind of Change in the Western Sahara », *The Geographical Journal*, 130 (1) : 1-14.
- 1972 *The Saharan Myth and Saga*, Oxford, Clarendon Press.

OULD AHMED SALEM, Z.

- 2001 « Prêcher dans le désert : l'univers du cheikh Sidi Yahya et l'évolution de l'islamisme mauritanien », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, 14-15 (5-40).
- 2005 « Mauritania : A Saharan Frontier State », *The Journal of North African Studies*, 10 (3-4) : 491-506.
- 2007 « Islam in Mauritania Between Political Expansion and Globalization : Elites, Institutions, Knowledge and Networks », in B. SOARES & R. OTAYEK (eds.), *Islam and Muslim Politics in africa*, Palgrave Mcmillan : 27-46.
- 2009 « Barefoot Activists : Transformations of Anti-Slavery Movement in Mauritania », in S. ELLIS & I. V. KESSEL (eds.), *Movers and Shakers : Social Movements in Africa*, Leiden, Brill Academic Publishers : 156-177.

OULD AL-BARA, Y.

- 2004 « Mutations des formes de religiosité : sources et débats », in Z. OULD AHMED SALEM (dir.), *Les trajectoires d'un État-frontière : espaces, évolutions politiques et transformations sociales en Mauritanie*, Dakar, CODESRIA : 207-239.

OULD CHEIKH, A. W.

- 1985 *Nomadisme, islam et pouvoir politique dans la société maure pré-coloniale (XI^e-XIX^e siècles). Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Thèse de doctorat, Paris, Université Paris V.

ROBINSON, D.

- 2000 *Paths of Accommodation. Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1890-1920*, Athens, Ohio University Press.

ROY, O.

- 1992 *L'échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil.

RUF, U. P.

- 1999 *Ending Slavery : Changing Configurations of Hierarchy and Dependancy among Slaves, Haratines and Masters in Central Mauritania*, Phd Thesis, Bielfield, Univesity of Bielfield.

SALOMON, N.

- 2009 « The Salafi Critique of Islamism : Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Activism in Contemporary Sudan », in R. MEIJER (ed.), *Global Salafism : Islam's New Religious Movement*, New York, Columbia University Press ; London, Hurst : 143-168.

SCHMIDLE, N.

- 2009 « The Saharan Conundrum », *The New York Times*, February 15.

SOARES, B.

- 2005 *Islam and The Prayer Economy : History and Authority in a Malian Town*, Edimburg, Edimburgh University Press ; Ann Arbor, University of Michigan Press.

STEWART, C. C.

- 1973 *Islam and Social Order in Mauritanie*, Oxford, Clarendon Press.

TRAORÉ, A.

- 1979 « L'islam en Mauritanie », in CRESM/CEAN, *Introduction à la Mauritanie*, Paris, CNRS Éditions.
- 1983 *Islam et colonisation en Afrique : Cheikh Hamahoullah, homme de foi et résistant*, Paris, Maisonneuve et Larose.

WAGEMAKERS, J.

- 2008 « Framing the "Threat to Islam" : *Al-Wala' wa al-Bara'* in Salafi Discourse », *Arab Studies Quarterly*, Fall, 30 (4) : 1-22.

WIKTOROWICZ, Q.

2001 *The Management of Islamic Activism : Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, Albany NY, Suny Press.

ZEGHAL, M.

2005 *Les islamistes marocains*, Paris, La Découverte.

RÉSUMÉ

L'entrée dans la scène politique officielle des mouvements islamistes impose des recentrages idéologiques d'autant moins réductibles à la dynamique de la « modération » qu'ils vont souvent de pair avec l'apparition de courants extrémistes, fut-ce aux marges. L'exemple de la trajectoire des islamistes mauritaniens permet d'illustrer cette ambivalence en prêtant attention au poids des conditions concrètes de l'action politique et au rôle de l'environnement institutionnel.

ABSTRACT

The Memorphosis of Islamic Activism in Mauritania. — Despite their diversity, the Islamists movements have generally evolved in a constant fashion towards political pragmatism, which suggests that it is far from being an eternal hostage of its apparent dogmatism or of the religious rigor of some of its variants. This current transformation goes hand-in-hand with movements of counter-reform. This paper aims to illustrate this trend through the trajectory of Mauritanian Islamists groups in general and the institutionalization of the main local Islamist political party in particular.

Mots-clés/Keywords : Mauritanie, déradicalisation, islamisme, modération, Parti islamiste, radicalisation/*Mauritania, deradicalization, islamism, moderation, islamist party, radicalization.*