

“hd

Centre
pour le dialogue
humanitaire



*Empowered lives.
Resilient nations.*

Radicalisation et citoyenneté

Ce que disent 800 sahéliens

Rapport National Mauritanie

*Études des perceptions des facteurs d'insécurité
et d'extrémisme violent dans les régions frontalières du Sahel*

Ces études des perceptions ont été réalisées par le Centre pour le dialogue humanitaire

Le Centre pour le dialogue humanitaire (HD) est une organisation de diplomatie privée fondée sur les principes d'humanité, d'impartialité et d'indépendance. Sa mission est d'aider à prévenir, atténuer et résoudre les conflits armés par le biais du dialogue et de la médiation. Pour plus d'information : www.hdcentre.org

Clause de non-responsabilité

Les points de vue exprimés dans cette publication sont ceux des auteurs, et ne représentent ni n'engagent la responsabilité du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD).

UNE RECHERCHE « ÉPIQUE, ATYPIQUE ET STRATÉGIQUE »

Ce projet d'étude des perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans les régions transfrontalières du Sahel a représenté une opportunité unique d'entreprendre une recherche d'envergure et innovante à un niveau régional sur des thèmes mondialisés tels que la violence armée, la radicalisation, le jihadisme et la sécurité. L'ouverture caractérisant l'esprit de ce projet et le choix d'écouter les populations, de traiter leurs perceptions et représentations donnaient l'orientation générale, généreuse et ambitieuse. Nous ne savons en général que fort peu ou sinon rien sur la manière dont les populations les plus exposées perçoivent et traitent la violence armée, l'extrémisme, l'insécurité. En effet, il existe un paradigme dominant s'agissant de ces questions généralement vues de manière descendante (*top-down*) par les institutions nationales et internationales, privilégiant l'approche politiste, sécuritaire, policière et militaire du radicalisme violent d'inspiration religieuse.

Si les perceptions et les représentations ne sont pas des restitutions forcément précises de la réalité, elles concourent à en esquisser l'épaisseur, l'intensité, la granularité, le bruit, la tonalité, le contraste. On pense que le plus souvent ce qui est *perçu* est une distorsion, une vision exagérée de ce qui est effectivement *vécu* ; mais l'écart-type du vécu-perçu peut également se traduire de manière inverse, par une restitution atténuée et filtrée. Nos enquêté(e)s s'expriment le plus souvent avec sobriété quand il faut en venir à décrire les malheurs et le danger mortel qu'ils ont endurés. Ce que disent 800 Sahéliens laisse entrevoir une rationalité en acte de la part d'individus-agents en situation de précarité, souffrance et vulnérabilité – dont il y a beaucoup à apprendre en termes de résistance et de résilience.

Les lecteurs de ces rapports, issus d'une recherche socio-anthropologique inscrite dans une approche humanitaire, doivent prendre en compte, outre la difficulté et la dangerosité, la dimension expérimentale de cette enquête menée en parallèle dans huit pays de l'espace sahélien : cette coupe à la fois large et profonde, opérée dans un temps très court, a permis de repérer et signaler des axes d'action et de réflexion jusque-là ignorés ou sous-évalués, des pistes de recherche fécondes, des réseaux latents et solidaires à mobiliser. Il conviendra de poursuivre ce travail exploratoire.

En l'espace de cinq à huit jours, 59 enquêteurs ont parcouru aller-retour près de 24'000 kilomètres pour sillonner les zones frontalières reliant le Sénégal à la Mauritanie et au Mali, celles communes au Mali, au Burkina et au Niger, ainsi que celles des pays du lac Tchad, à savoir le Nigeria, le Cameroun et le Tchad. L'enquête par questionnaire a été en mesure de recueillir les réponses de 698 personnes au total, réparties sur huit pays du Sahel, avec par ordre décroissant, 147 personnes au Mali (représentant 21% de l'échantillon régional) ; 120 au Nigéria (17%) ; 100 au Niger (14%) ; 88 en Mauritanie (12%) ; 74 au Sénégal (10%) ; 71 au Tchad (10%) ; 60 au Burkina-Faso (8%) et 38 au Cameroun (5%). Des entretiens complémentaires et approfondis ont en outre touché plus d'une cinquantaine de personnes dans le cadre de consultations annexes.

Les équipes ont pu identifier 80 personnes ressources conviées par la suite à rejoindre Abuja, Bamako, Dakar, N'Djaména, Niamey, Nouakchott, Ouagadougou et Yaoundé pour confronter et échanger leurs perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans leurs zones frontalières respectives. Des entretiens ont également été organisés, dans la mesure du possible, avec des « sympathisants » ou « repentis » des groupes armés. Enfin, des consultants nationaux et internationaux ont été sollicités pour produire des études de cas et des éclairages conceptuels complémentaires.

La mise en place d'équipes composées uniquement de chercheurs et enquêteurs universitaires nationaux, l'organisation et la mise en œuvre de l'enquête de terrain simultanément dans huit pays,

l'impératif de faire suivre un protocole de sécurité et de communication pour l'ensemble des enquêteurs disséminés dans des zones transfrontalières de conflit, la venue de personnes ressources dans les capitales ont représenté un défi considérable : il a fallu constamment réajuster la planification aux divers aléas et contraintes administratifs (autorisations, coordination avec les autorités), politiques (contexte post-électoral au Nigeria, de transition au Burkina Faso), sécuritaires (attentats de Boko Haram dans la région du lac Tchad), financiers (transfèrements inaboutis, dépassements budgétaires), techniques (coupure électricité, internet), climatiques (saison des pluies), culturels (mois de Ramadan), etc.

Notre choix d'avoir travaillé avec des chercheurs universitaires nationaux a été stratégiquement payant. Il s'agissait du profil le plus adapté pour établir une méthodologie d'enquête adaptée aux réalités locales, pour identifier les itinéraires d'enquête pertinents, pour sélectionner les bons enquêteurs et, enfin, pour mener une analyse perspicace des résultats d'enquête. La méthodologie commune a émané des interactions engagées avec les huit équipes nationales et résulte ainsi d'un travail collectif. Avant même de chercher à comprendre comment les Sahéliens des régions transfrontalières nomment et conçoivent les phénomènes liés à ce que nous appelons « extrémisme violent » et « (in)sécurité », il nous a fallu définir les mots de l'enquête en termes simples et aisément traduisibles dans les langues locales sollicitées lors de nos entretiens. Ces termes ne font pas nécessairement sens auprès de l'habitant vivant dans des zones très peu densifiées où la présence de l'État et de ses institutions reste somme toute plus symbolique que véritablement opérationnelle et programmatique. Quant à l'analyse des données, nous avons sciemment ignoré l'habituelle taxinomie des groupes armés et la lecture politiste du facteur religieux pour nous concentrer sur une conceptualisation qui colle au plus près des perceptions des habitants des régions transfrontalières.

Dans l'ensemble des régions couvertes, les populations ont accueilli favorablement les enquêteurs et se sont confiées à eux sans problème majeur sur toute cette phase critique du travail de terrain. Au Mali, les habitants ont notamment salué le courage des enquêteurs venus jusqu'à eux pour poser des questions aussi directes et allant à l'essentiel. Au Nigeria, nos équipes furent bien accueillies par les enquêtés d'autant que c'était souvent la première fois que quelqu'un venait à leur rencontre.

Il faut préciser – car c'est un fait assez inhabituel – que dans certaines régions transfrontalières considérées comme « risquées », aucune de nos équipes n'a été encadrée par des forces de l'ordre et de la sécurité au cours de leur travail de terrain. Nos équipes devaient bien entendu à chaque fois signaler leur présence et prendre contact avec les autorités publiques et les responsables militaires des provinces où elles se rendaient. Ce fait n'est pas anodin car, pensons-nous, il touche à un enjeu de perception et a renforcé aux yeux des habitants la neutralité de notre entreprise. Fort heureusement, aucun enquêteur n'a été inquiété malgré des incidents de sécurité survenus parfois à proximité immédiate.

Parmi les observations, les résultats, les thèmes de réflexion, il y a des faits qui pourraient, en première lecture, apparaître peut-être embarrassantes à entendre, car clairement les perceptions des personnes interviewées font ressortir des éclats de vérité dont il faut pourtant prendre connaissance. Mais il y a aussi dans leurs propos et leur vision une demande d'État, un souci de normalité et de sécurité indissociables d'une citoyenneté en devenir. Les propos – parfois tragiques – des enquêté(e)s ont le mérite de ne pas laisser entrevoir l'avenir de manière foncièrement apocalyptique. Nous avons évité de poursuivre *l'heuristique de la peur* même si, au bout de cette enquête, il est désormais acquis que la radicalisation est un phénomène amené à durer et avec lequel il va falloir composer. A l'heure où la Communauté internationale se trouve engagée dans une seconde « guerre contre le terrorisme » au Moyen-Orient, les questions traitées ici ne sont pas seulement de dimension locale.

Burkina Faso - 6 enquêteurs
1'500 km – 5 jours

60 entretiens
Villages de 6 localités
Langue : Fulfuldé

Cameroun - 6 enquêteurs
1'500 km – 8 jours

38 entretiens
Villages de 6 localités
Langues : Mandara, Fulfuldé, Arabe-choa, Kotoko, Kanuri, Gamargou, Podoko, Matal, Mafa et Kapsiki

Mali - 9 enquêteurs
8'000 km – 12 jours

147 entretiens
Villages de 15 localités
Langues : Fulfuldé, Tamasheq, Arabe-Hassanite

Mauritanie - 6 enquêteurs
2'500 km – 7 jours

88 entretiens
Villages de 16 localités
Langues : Pulaar, Hassanya, Wolof



Niger - 9 enquêteurs
4'000 km – 6 jours

100 entretiens
Villages de 12 localités
Langues : Haoussa, Tamasheq, Fulfuldé

Nigeria - 9 enquêteurs
1'600 km – 7 jours

120 entretiens
Villages de 8 localités
Langues : Anglais, Hausa, Yoruba, Ibo

Sénégal - 6 enquêteurs
2'800 km – 6 jours

74 entretiens
20 villages
Langues : Wolof, Français

Tchad - 8 enquêteurs
2'000 km – 6 jours

71 entretiens
Villages de 8 localités
Langues : Arabe local, Kanembou, Boudouma

8 capitales
8 entretiens de groupe

80 personnes
ressources

MENTION ET REMERCIEMENTS

Responsables de la recherche

Rapport national

Mariam BABA AHMED, anthropologie, Centre d'Études et de recherches sur l'ouest saharien (CEROS)

Enquête terrain

Mamadou LAM, sociolinguiste, Groupe de recherche en Linguistique et Didactique (GLIDA), Université de Nouakchott

Pour mener à bien cette recherche, l'équipe nationale s'est entourée des personnes suivantes :

Enquêteurs

Un remerciement tout particulier est adressé aux enquêteurs qui se sont rendus dans des régions frontalières parfois dangereuses pour recueillir les perceptions de leurs habitants.

Khally DIALLO, consultant en communication, La Marmite du partage

Ilo Idriss SOW, juriste, Syndicat national des étudiants mauritaniens (SNEM)

Oumar Mamadou LAM, consultant pour le Bureau de recherche d'étude pluridisciplinaire (BREP)

Mariam NDIAYE, spécialiste bureautique

Mariam LY, comptable

Nous remercions également les enquêtés, ainsi que toutes les personnes et autorités qui ont soutenu les équipes dans leur travail d'enquête. Enfin, nous souhaitons remercier tous les participants à l'entretien de groupe en capitale pour leurs contributions riches et variées.

Experts thématiques

Jemal OUMAR, consultant en sciences juridiques et politiques

Baye Tidiane DIAGANA, consultant spécialisé sur les questions de genre

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ	p.1
INTRODUCTION	p.3
ÉTAT ET CITOYENNETÉ, RELIGION ET IDENTITÉ	p.5
1. La société mauritanienne et l'identité gignone Horizontalité et hiérarchie Modernité et reconfigurations 2. La Mauritanie... un État islamique 3. Religiosité modulable	
RELATIONS INTERCOMMUNAUTAIRES ET TRANSFRONTALIARITÉ	p.11
1. Clivages ethniques et religiosité 2. Frontières : changement sociaux, trafic et insécurité	
RADICALISATION : INDICES ET PROCESSUS	p.17
1. Radicalisation et violence : les mots en action et l'action des mots 2. La radicalisation : sources et ressources 3. Le savoir religieux traditionnel : facteur de facilitation ou rempart de protection ?	
RÔLE DES FEMMES	p.24
1. Quelques repères sur le genre en Mauritanie 2. Genre et radicalisation Femmes, frontières et insécurité Femmes et religiosité en zone urbaine	
QUE FAIRE ?	p.29

RÉSUMÉ

Les zones d'enquête

La Mauritanie, c'est une terre pétrie de paradoxes, avec une cohabitation de pratiques sédentaires et nomades, de populations à références arabo-berbère et négro-africaine, aux destins étroitement mêlés dans une succession entrelacée d'antagonismes et de conflits, d'intérêts communs, d'alliances et de complémentarités intergroupes. Les zones frontalières concernées par notre étude sont les wilayas² du Hodh El Gharbi, du Hodh Ech Chargui (extrême sud-est), de l'Assaba (est), toutes les trois limitrophes du Mali, ainsi que la wilaya du Brakna (centre-sud) qui borde une partie du fleuve Sénégal. Des raisons historiques et sécuritaires ont aussi guidé le choix des zones d'enquête en plus du profil des activités qui organisent ces espaces. Les populations des trois premières wilayas sont essentiellement hassanophones, de souche arabo-berbère. On y rencontre les grandes confédérations tribales du pays en termes de nombre, mais aussi quelques localités où sont établis depuis des siècles des groupements minoritaires Soninké, Peul, Halpoular, et Bambara. Il en est différemment de certains terroirs du Brakna visités (Bagne, Niabina) dans lesquels les communautés halpulaar représentent le gros de la population. Et la ville d'Aleg et ses environs sont traditionnellement des lieux de cohabitation entre tribus maures et peules Halaiba. Nouakchott est comme tous les centres urbains un espace de mélange, quoique conservant un découpage communautaire assez marqué.

État et citoyenneté, religion et identité

La religion, l'islam, est une identité de base. Il existe en Mauritanie une proximité avec la norme juridico-théologique qui produit une érudition vulgarisée. Celle-ci est récupérée de plusieurs façons par les formations islamistes politiques ou extrémistes violentes. La citoyenneté n'est pas encore endossée car entravée par des structures sociales pyramidales vivantes (tribus, fractions) et plus efficaces. L'État est objet d'une confiance en dents de scie. Sur le plan historique, il existe un rapport à la violence latent, « géré », mais qui n'est pas perçu comme tel par la masse qui s'auto-présente comme ensemble pacifiste et conciliant.

Relations intercommunautaires et transfrontaliarité

La langue arabe est le lieu de cristallisation d'une conflictualité interethnique tantôt larvée, tantôt effective. Si l'islam joue un rôle d'unificateur intercommunautaire, la pratique de la religion dans sa ritualité est quant à elle un lieu de démarcation identitaire. La montée des revendications des descendants d'esclave s'affirme alors qu'une grande majorité d'anciens esclaves vit une situation de post-servilité marquée par la précarité. La frontière est ressentie à la fois comme un lieu de rupture et de prolongement en matières sécuritaires et commerciales. Si en zones « péri-frontalières » (Kiffa, Barkéol, Kankossa, etc.) les habitants ont le sentiment de ne vivre que les avantages d'un double positionnement géographique, ceux vivant plus proches des frontières (Bassiknou, Adel bagrou, Bousteyla) font davantage état des inconvénients. La crise au Mali est notamment venue fragiliser le mode d'occupation de l'espace frontalier déjà bouleversée peu avant l'indépendance. Et pour les enquêtés de Bassiknou et du Hodh oriental, les « déviations terroristes » des références religieuses trouvent leur origine au Mali.

Radicalisation : indices et processus

En Mauritanie, toute la palette de formulations politiques ou violentes des discours et actions à soubassement religieux est représentée. Selon notre enquête, trois organisations jouissent d'une visibilité plus marquée : les Frères musulmans, les Salafistes ainsi que Jema'at Dawa et Tabligh (Association pour la prédication). Le processus de radicalisation dans ce pays n'est pas linéaire, il est

¹ Division administrative.

fait de va-et-vient incessants entre un durcissement et un fléchissement du rapport à la religiosité « organisée ». On entre et on sort du cercle de la radicalisation, avec une souplesse qui rend floue la réelle emprise du phénomène et ses déviations vers la violence proprement dite. La maîtrise des textes religieux, érigée en culture et/ou identité dans ce pays, a un effet à double sens : elle fait œuvre de protection contre les dérives dans certains cas (individus trop imbibés de savoir dogmatique pour être appâtés par les discours extrémistes) mais, dans d'autres cas, elle fait office de faire-valoir pour les détenteurs de ce savoir. Ils seront propulsés dans les sphères de décision et de conception des extrémistes violents.

Rôle des femmes

En Mauritanie, le statut des femmes présente de grandes variations selon qu'il s'agisse du milieu maure ou du milieu noir mauritanien. Si la minoration de l'élément féminin se rencontre dans toutes les communautés, le résidu de matriarcat au sein de la communauté maure confère à la gent féminine une plus grande visibilité et une participation active dans la prise de décision. Les femmes sont considérées en milieu maure comme garantes des valeurs de la société toute entière. En milieu traditionnel, c'est à elles qu'étaient confiée la prime instruction coranique allant jusqu'à l'enseignement des bases de la Sunna et du Hadith. Les femmes sont très présentes et remplissent un rôle valorisé dans la néo-religiosité sociale. Elles font office de transmetteur dans l'entourage, mais aussi de réacteur au sein de la société civile et enfin de force de revendication ou de protestation dans les actions de mobilisation (meeting pour demander la libération des détenus salafistes, porte-à-porte pour sensibiliser les populations).

Thèmes de réflexion

Deux axes stratégiques de réflexion et d'actions institutionnelles préalables sont identifiés :

- anticiper le potentiel de dérive vers la violence ;
- construire un espace observatoire et de débat au sujet des changements du champ religieux.

Sur la base des perceptions recueillies auprès des enquêtés et des observations réalisées sur le terrain, étayées d'analyses et de discussions avec différents acteurs pertinents, cinq thèmes de réflexion pratiques se dégagent :

- Mettre l'École au centre du dispositif de la citoyenneté responsable
- Prévoir et ancrer une action d'accompagnement au sein des mahadras
- Recréer, restaurer une confiance en l'État
- Repenser une décentralisation administrative, économique et culturelle efficiente
- Investir dans la communication

INTRODUCTION

Au départ de Nouakchott et durant 7 jours, 6 enquêteurs ont parcouru aller-retour près de 2'500 km afin de mener 88 entretiens (et des entretiens de groupe avec 44 participants au total), dans les villages de 20 localités et la ville de Nouakchott. Aux frontières du Mali et du Sénégal, cette enquête a permis d'identifier 10 personnes ressources qui ont ensuite été conviées à Nouakchott pour confronter et échanger leurs perceptions des facteurs d'insécurité et d'extrémisme violent dans leur zone frontalière. L'analyse des résultats présentée dans ce rapport est par ailleurs étayée d'informations recueillies à Nouakchott même, et de contributions d'experts nationaux thématiques.

La Mauritanie, c'est une terre pétrie de paradoxes, avec une cohabitation de pratiques sédentaires et nomades, de populations à références arabo-berbère et négro-africaine, aux destins étroitement mêlés dans une succession entrelacée d'antagonismes et de conflits, d'intérêts communs, d'alliances et de complémentarités intergroupes. La population mauritanienne (3,4 millions d'habitants selon dernier recensement avec 49,3% d'hommes et 50,7% de femmes) est composée de communautés arabo-berbères (maures ou *bidhân*²) et négro-africaines (Soninke, Haalpulaar'en, Wolofs) aux personnalités socioculturelles marquées. Elles se partagent les 2/5^e du territoire, le reste étant presque totalement occupé par le désert entre Sahel et Sahara. Le groupe *bidhân* passe pour être majoritaire et représenterait de 70 à 80% de la population selon les sources officielles. Cette imprécision s'explique par le fait que les données statistiques à base communautaire sont un sujet quasi-tabou en Mauritanie. Les informations relatives au poids démographique des groupes ethniques semblent relever du secret d'État, inaccessible sauf dans le cadre de commande gouvernementale. La dernière décennie a connu un pic de crispation identitaire (avec les réformes éducatives arabisantes de 1999 et la campagne d'édition des titres civils sécurisés – documents biométriques – en 2012) qui a fait monter d'un cran les tensions relationnelles entre l'ensemble bydhan et les populations de la vallée.

Les zones frontalières concernées par notre étude sont les wilayas³ du Hodh El Gharbi, du Hodh Ech Chargui (extrême sud-est), de l'Assaba (est), toutes les trois limitrophes du Mali, ainsi que la wilaya du Brakna (centre-sud) qui borde une partie du fleuve Sénégal.

Les populations des trois premières wilayas sont essentiellement hassanophones, de souche arabo-berbère. On y rencontre les grandes confédérations tribales du pays en termes de nombre, mais aussi quelques localités où sont établis depuis des siècles des groupements minoritaires Soninké, Peul, Halpoular, et Bambara. Il en est différemment de certains terroirs du Brakna visités (Bagne, Niabina) dans lesquels les communautés halpulaar représentent le gros de la population. Et la ville d'Aleg et ses environs sont traditionnellement des lieux de cohabitation entre tribus maures et peules Halaiba. Nouakchott est comme tous les centres urbains un espace de mélange, quoique conservant un découpage communautaire assez marqué, les populations noires mauritaniennes s'établissant dans les quartiers à proximité du littoral et les maures plutôt dans les terrains dunaires.

Les wilayas du Hodh El Gharbi et du Hodh Ech Chargui (extrême sud-est)

Il faut souligner les trajectoires historiques différentes des deux Hodh. Un temps intégrés au territoire colonial du Soudan, ils ne furent rattachés à la Mauritanie qu'en 1944. Les principales

² Bydhane : auto-appellation désignant la population saharo-sahélienne issue de métissages berbères, arabes et noirs africains, vivant dans l'espace géographique compris entre le sud-Maroc, le Sahara occidental, la Mauritanie, une partie du désert du sud algérien et dans le nord du Mali. Le mot en arabe renvoie au substantif « el-ebyadh » (le blanc) (pl.Elbydh) adopté comme dénomination-différenciation par rapport aux populations du Soudan, population mélanoderme cohabitant avec les bydhan dans le même espace. La langue parlée est le hassaniya, dialecte dérivé de l'arabe. Les bydhan étaient appelés maures par l'administration coloniale française, nom encore usité de nos jours.

³ Division administrative.

raisons de cette décision administrative furent d'ordre sécuritaire. Les effets de la transhumance des tribus maures dans les cercles relevant du Soudan étaient perçus par les autorités coloniales comme des facteurs de tension déstabilisant une géopolitique globale de « surveillance ». D'autre part, l'expansion du mouvement hamalliste⁴ et son emprise spirituelle grandissante sur les populations suscitaient la crainte. Zone rurale à forte concentration démographique, la pauvreté y est assez marquée. Surtout, le pastoralisme, qui constitue l'activité économique principale, côtoie une pratique sédentaire initiée au début des années 1940 en pleine période coloniale.

Par ailleurs, les deux hodhs sont des territoires de transition d'éléments armés/violents dont la présence n'est pas forcément visible mais qui peut se faire sentir dès qu'on s'éloigne des centres urbains. En s'approchant de la zone frontalière (Gogui Zemal) ou dans la région du Hodh Chargui (Néma), on entre dans une zone d'infra-sécurité, d'apparence tranquille, où sont basés les réfugiés maliens (M'berra, Bassiknou, Vassala). Les groupes violents et armés n'ont pas habitude d'y faire preuve d'agressivité aux premiers abords, préférant établir une circulation « huilée » plutôt maîtrisée, pas très dérangeante pour les autorités, et plus à même de garantir un trafic humain et matériel assez dense. Une partie de cette région est quasiment déserte, ce qui fait de cet espace un terrain propice aux mouvements de contrebande de toutes sortes (carburant, cigarettes, vivres). Entre Néma et Bassiknou, le pic d'insécurité est à son comble en plus de la contrebande. Le vol de véhicules par des groupes est récurrent et des cas d'attaques sur individus isolés souvent rapportés.

Les wilayas d'Assaba (est) et du Brakna (centre-sud)

Aleg, la capitale du Brakna (250 km de Nouakchott), fut le théâtre de la tuerie de deux touristes français en 2008. Pour autant, elle reste la zone la plus sécurisée des régions visitées. Le choix d'y faire une collecte fut motivé par l'existence de cet épisode de violence et par le passage récurrent de groupes – tout au moins radicalisés dans le discours – à forte emprise sur la ville et ses environs. La ville de Kiffa, capitale de l'Assaba est elle aussi une zone de transit importante, mais présentant en plus une activité commerciale conséquente (grands marchés hebdomadaires, bétail, marchandises dans la région, etc.). Elle est par ailleurs un lieu où se croisent divers flux migratoires saisonniers locaux (Néma-Aïoun-Nouakchott) mais aussi étrangers, certaines tribus de l'Assaba ayant de grandes communautés dans les pays d'Afrique plus centraux et même jusqu'en Angola et en Afrique du sud. L'économie de la région repose aux trois quarts sur cette immigration commerciale.

Nouakchott

Le choix de la capitale se justifie par le fait que la Mauritanie, c'est en fait... Nouakchott. D'abord par la fréquence et le volume de l'exode rural dont elle est la première destination depuis les années 70. De fait, presque tous les habitants de Nouakchott viennent de l'intérieur du pays, excepté deux ou trois tribus autochtones. On rencontre dans la capitale des ruraux dont le lien avec leur milieu d'origine est laissé presque intact par un vécu citadin de surface. Nombre de nos enquêtés de l'intérieur du pays ont présenté des parcours de vie en aller-retour entre des espaces frontaliers et la capitale qui est en fait l'épicentre d'intenses évolutions que vit le pays. Il faut enfin relever qu'il n'y a de voisinage effectif entre les communautés⁵ que dans les quartiers bourgeois, où le point de partage est plus économique que culturel, ou dans les tous derniers lotissements comme Dar Naim et Riyad.

L'analyse du recueil inédit de la parole des populations locales les plus vulnérables et concernées par l'enjeu sécuritaire dans les zones frontalières du Sahel se structure autour de quatre considérations

⁴ Mouvement confrérique islamique, initié par Cheikh Hamallah, et réfractaire à l'intrusion coloniale.

⁵ Le quartier historique de Nouakchott, le Ksar, couramment présenté comme lieu de convivialité communautaire, s'est vidé au cours de la dernière décennie de ses habitants noirs mauritaniens qui se sont installés dans les nouveaux quartiers périphériques. Suivant le même processus de repli communautaire, les quartiers des 5^e et 6^e arrondissements de la capitale se sont vidés des éléments d'origine maure qui sont allés dans les quartiers centraux ou en bordure nord-est de la capitale.

exemplaires de la complexité du sujet d'étude. En effet, le présent rapport permet d'abord de situer les perceptions à travers des éléments de contextualité - État et citoyenneté, religion et identité (I) -, avant de relever les perceptions des relations intercommunautaires et de la transfrontaliarité (II). Ces deux premières étapes facilitent la compréhension des indices et processus de radicalisation (III), avant de mettre en perspective les rôles des femmes (IV). Le rapport conclut sur des pistes de réflexion.

ÉTAT ET CITOYENNETÉ, RELIGION ET IDENTITÉ

Ce qu'il faut retenir :

- La religion, l'islam, est une identité de base. Il existe en Mauritanie une proximité avec la norme juridico-théologique qui produit une érudition vulgarisée. Celle-ci est récupérée de plusieurs façons par les formations islamistes politiques ou extrémistes violentes.
- La citoyenneté n'est pas encore endossée car entravée par des structures sociales pyramidales vivantes (tribus, fractions) et plus efficientes. L'État est objet d'une confiance en dents de scie.
- Sur le plan historique, il existe un rapport à la violence latent, « géré », mais qui n'est pas perçu comme tel par la masse qui s'auto-présente comme ensemble pacifiste et conciliant.

1. La société mauritanienne et l'identité gigogne

« L'État c'est en réalité la tribu de ceux qui sont au pouvoir » (propos d'un intervenant à M'bagne, Brakna, lors d'un entretien hors questionnaire).

1.1 Horizontalité et hiérarchie

De même que dans toutes les autres régions du pays, les populations habitant les régions frontalières du pays pratiquent un islam sunnite de rite malékite qui imprègne en profondeur les conceptions, les valeurs et les pratiques sociales, et imprime à l'ensemble de la société une homogénéité idéologique et juridico-religieuse, renforcée par des appartenances communes à des confréries religieuses. Ainsi, les différences entre les traditions et droits coutumiers particuliers à chaque communauté peuvent apparaître comme mineures.

De ce fait, mais également pour différentes autres raisons, les communautés qui y cohabitent ont en partage un certain nombre de caractéristiques dont les principales sont :

- Des organisations sociales pyramidales fondées sur une spécialisation et une hiérarchisation de différents ordres sociaux déterminant le statut, le rôle et le

niveau de participation des hommes et des femmes à divers aspects de la vie sociale.

LES ORDRES SOCIAUX

À la multiplicité horizontale des groupes humains de ces régions se juxtapose une hiérarchie qui structure toutes les communautés en strates sociales. On trouve au sommet les détenteurs traditionnels du pouvoir politico-militaire (guerriers), spirituel et intellectuels (marabouts) et, au bas de l'échelle, les catégories des tributaires, artisans, esclaves et descendants d'esclaves. On peut sommairement classer ces ordres sociaux en quatre grandes catégories :

- catégories nobles, gens d'épée et ou de plume (guerriers et marabouts chez les Maures ; "gueer" chez les Wolofs ; "hooro" chez les Soninko ; "rimbe" chez les Haalpulaar) ;
- catégories d'hommes/femmes libres, dont les "dioukorouko" (groupe intermédiaire entre les nobles et les esclaves, chez les Soninkés) sont l'archétype, et qui, dans les autres ethnies, sont composées essentiellement des ordres d'artisans : griots et forgerons, dans les communautés maures, auxquels s'ajoutent, au sein des communautés négro-africaines, les boisseliers (lawbé), les tisserands et les cordonniers ;
- catégories dépendantes (*haratines* et tributaires *Z'naga*), soumises à la domination de groupes (tribus, clans) plus puissants ;
- catégories serviles (*maccube*, chez les Haalpulaar ; *jaam*, chez les Wolofs, *kommo*, chez les Soninké ; *abeid*, chez les Maures).

Il en résulte une structure sociale relativement rigide, un enchevêtrement complexe de relations, de comportements et de pratiques inégalitaires et une mobilité sociale très limitée (l'endogamie est la règle, et l'exogamie l'exception).

- *Des sociétés patriarcales* dans lesquelles les communautés de la nation mauritanienne sont régies par l'ordre patriarcal et patrilineaire (fondé sur la puissance paternelle, c'est-à-dire la parenté par les mâles et la primauté de l'ascendance par le père); et par la règle du mariage patrilocal (type d'union dans laquelle l'épouse vient habiter dans la famille du père du mari après le mariage).
- *Des sociétés esclavagistes (jusqu'à un passé encore récent)* : les groupes ethniques vivant en Mauritanie ont une longue intimité historique avec l'esclavage, et toutes ont encore aujourd'hui des relations troubles ou complexées avec le statut servile.

Cependant, cette relative immuabilité des configurations présente de plus en plus de fissures. Comme c'est le cas dans plusieurs sociétés de pays en voie de développement, les structures socioéconomiques en Mauritanie connaissent des évolutions plus ou moins profondes. Ces changements, dont on pourrait situer le début au milieu des années 1970, sont observables dans toutes les communautés du pays. L'expansion de l'économie marchande, l'urbanisation, la « progression » des idées d'égalité et de démocratie, la modernisation des enseignements et les nouvelles technologies entraînent, en facteurs combinés, l'émergence de nouveaux acteurs, et la mise en branle, confuse d'abord, puis de plus en plus affirmée, d'une redéfinition des représentations sociales et identitaires.

1.2 Modernité et reconfigurations

Paradoxalement, en même temps que s'opère une uniformisation relative des modes de vie (alimentation, habillement, mœurs), les dynamiques identitaires contradictoires se sont renforcées. Elles rendent plus manifeste la primauté des perceptions identitaires et des solidarités grégaires (ethniques et tribales) sur le sentiment d'appartenance nationale et sur la volonté de construire un destin commun.

Des progrès importants ont été réalisés dans de nombreux domaines : amélioration notable des conditions matérielles (routes, habitat, télécommunications, etc.), amélioration de la couverture sanitaire, progression de la scolarisation, développement des infrastructures. Mais en dépit des multiples chantiers de développement mis en œuvre et des progrès réalisés, les manques, les insuffisances et les faiblesses demeurent importants. La pauvreté en particulier reste endémique ; 42 % de la population totale vit en dessous du seuil de pauvreté (d'après données de l'Enquête sur les conditions de vie des ménages, 2008).

Plus particulièrement, le développement de l'appareil d'État et l'émergence de pôles de développement nouveaux ont amplifié les phénomènes d'exode rural, et ont fortement contribué à une très rapide urbanisation. La population nomade, encore majoritaire il y a cinquante ans, est passée de 33% en 1977, à moins de 5% en 2000. Avec 95% de sa population vivant dans des agglomérations urbaines, la Mauritanie figure aujourd'hui parmi les pays ayant les taux d'urbanisation les plus élevés au monde.

Il résulte de ces bouleversements, non seulement la perturbation de modes et de circuits de production agropastoraux (jusqu'à là dominants) mais également de nombreuses mutations qui affectent l'ensemble de la société, et chacune de ses communautés constitutives : individualisation des comportements ; approfondissement des différences sociales (paupérisation croissante de larges franges de la population, perpétuation des segments privilégiés) ; extension de la précarité à de nouvelles couches sociales ; relâchement des solidarités communautaires ; apparition de sous-cultures urbaines socialement et juridiquement marginales.

2. La Mauritanie... un État islamique

« *L'islam c'est le ciment de la nation, c'est ce qui reste quand tout s'en va* » (propos du vice-président d'un parti politique à Nouakchott).

D'entrée de jeu, il faut indiquer que l'appellation « État islamique » qui fait frémir dans l'actualité moyen-orientale de ces derniers mois n'est, dans l'inconscient populaire mauritanien, ni plus ni moins qu'une identité nationale. La Mauritanie est, après le Pakistan et avant l'Iran, l'un des pays précurseurs dans l'affichage du référent religieux dans sa dénomination officielle. Nous avons survolé en introduction le lien, voire le « liant », historique qu'est l'islam dans cette contrée, et qui fait œuvre de supra-autorité commune entre des populations à la trame sociale plus ou moins en patchwork. Ici, la religion n'est pas uniquement une foi, mais aussi une politique de rassemblement initiée dès l'indépendance en 1960. Dans les premiers discours officiels, délesté de tout extrémisme et essentialisation, l'Islam sera qualifié de ciment de la Nation. Au niveau des perceptions qui nous intéressent ici, la combinaison État et Islam est tout à fait acceptable dans la psyché et le vécu, même si comme il sera démontré plus loin, il s'agit d'abord d'un rapport à la règle doctrinale shariatique très particulier.

La construction de l'État investit donc le champ religieux comme élément fédérateur. Mais une petite digression historique s'impose à ce stade. Entre 1980 et 1984, le régime militaire d'Ould Haidallah avait tenté la mise en place de la sharia, ou loi islamique. Quand on revient avec les populations sur cet épisode de la vie politico-juridique du pays, on remarque une relative acceptation de cette mesure, certains la jugeant comme une époque où le banditisme et l'insécurité générale avaient sensiblement reculé, rappelant par ailleurs que « *la religion ne peut en aucun cas faire le mal, ce sont les hommes qui font le mal* » (propos d'un enquêté de 64 ans de Niabina, Brakna). Lors de l'entretien de groupe réalisé à Nouakchott, les participants ont insisté sur la différenciation à faire entre le texte (corpus coranique et Sunna) et les actes. Selon eux, le texte est « viable » et en principe applicable ; les germes de la déviation se trouvent dans les modalités de sa mise en œuvre.

Perceptions de l'État

Le texte doctrinal peut être une solution, si la méthode d'application idéale et idéelle était trouvée. Par contre, l'État n'est pas perçu comme structure ou notion viable à long terme, insuffisamment inscrit dans la légitimité démocratique « consensuelle » ; cette situation crée un appel d'air vers le religieux qui, seul, est « *à même d'assurer la vie d'ici-bas et celle de l'au-delà* » (propos d'une enquêtée de 29 ans à l'entretien de groupe de Nouakchott). De façon globale, ce discours est davantage celui d'une frange de la population plutôt jeune.

Dans les questionnaires et les autres moyens de collecte, les enquêtés ont largement cité les coups d'État comme étant des facteurs à la fois de violence et d'insécurité. Le dispositif institutionnel a été jugé, par eux, comme insuffisant et non pérenne, le risque étant à tout moment de voir un basculement politique sans cesse renouvelé.

« *Nous ne pouvons croire en l'État qui met toute son énergie en priorité à canaliser l'armée, la maintenir, la contenir, les mesures sécuritaires c'est d'abord conçu pour protéger le pouvoir et non la population (...)* L'État est lui-même dans la crainte de sa propre armée, de ses propres généraux » (propos d'un instituteur âgé de 32 ans d'Aleg)

« *L'État a déjà beaucoup à faire avec les clivages ethniques pour proposer un vrai plan préventif ou répressif contre l'insécurité. Pour ce faire, il lui faut l'aide étrangère, et celle-là nous ne la tolérerons jamais* » (propos d'un chef de tribu).

Cette faille de la confiance entre État et populations parcourt les réponses tout au long de la collecte, même celles d'enquêtés appartenant politiquement à la majorité présidentielle. La citoyenneté en Mauritanie est un concept en construction, dans lequel le Mauritanien « de base » peine encore à se retrouver. Dans ce contexte, la lutte entre pouvoir public et hégémonie tribale est encore une constante. En Mauritanie, l'identité étant avant tout religieuse, tribale, confrérique et communautaire. On a ici une configuration gigogne des autodéfinitions dans laquelle le référent national n'apparaît qu'en dernière position, même si une lente évolution est en train de s'opérer. On observe par exemple, lors d'évènements sportifs ou culturels, l'émergence assez prégnante d'un sentiment national.

3. Religiosité modulable

« La sharia c'est la loi de Dieu... confiée aux Hommes, nous nous allons aussi loin que le permet les maqacid (finalités) de la loi, et faqih est celui qui sait étirer la finalité »
(un sympathisant de la cause jihadiste, Nouakchott).

Ce qui détermine la personnalité de base d'une « conscience » mauritanienne – toute communauté confondue – est l'identité religieuse. Dans la composante maure, ce rapport à la croyance est présent dans toutes les étapes et tous les évènements marquants, ou dans le simple déroulement de la vie quotidienne. Mais cette omniprésence du religieux, relevée aussi loin que remonte la genèse de la société maure, se double d'une souplesse dans l'interprétation traditionnelle du dogme qui met la Lettre au service de la vie de la collectivité, autant que la chose puisse se faire. Les érudits marabouts maures ont développé la compétence de ce surinvestissement dans l'interprétation qui laissait la porte ouverte à toutes sortes de contournements des injonctions canoniques ou, au contraire, à un durcissement de la règle quand cela allait dans le sens de leurs intérêts ou de ceux de leurs groupes sociaux. Cet art de la casuistique, que l'on pourrait qualifier de dogmatique « contorsionniste », est ce qui se perd en premier dans un processus de radicalisation néo-religieuse tel que celui dont sont porteurs les Frères musulmans et les autres formations de l'islamisme radical.

LE LIVRE DE LA PAIX ET DE LA GUERRE

« En fait, ne cherche pas loin, si tu y regardes bien la violence a toujours été présente dans notre rapport à la religion. Les Almoravides déjà sont venus avec un livre dans une main et une épée dans l'autre. C'est là notre référence à nous autres Maures. Mais de par l'histoire, on a toujours su gérer cette violence, on en n'a jamais abusé. Le désert exige la méfiance, de tout temps, et la violence, quand il le faut. Je suis contre la violence religieuse, toute ma famille a été éduquée dans la tolérance et l'apaisement, mais je ne peux nier qu'en Mauritanie, l'ordre de fixation de notre société s'est fait sur fond très visible de violence religieuse. Dans toutes les ethnies, noires ou arabo-berbères il y a eu guerre entre marabouts et hommes d'épée hassani. Partout. Ce sont les hommes d'épée qui ont vaincu partout, mais les autres ont continué à être détenteurs et possesseurs de savoir, or le savoir n'est jamais périssable. Et on est tous revenus à la lettre, malgré nous. Nous sommes musulmans. On a besoin des textes et des marabouts. Donc en un mot, quand on veut faire la guerre, on sort le livre et quand on veut faire la paix, on sort le livre. En réalité, c'est l'islam qui subit ici, ce n'est pas lui qui dicte. La religion interprétée par nos érudits a toujours servi mille causes à la fois. A la fin du XVII^e siècle, la lutte finale entre guerriers et marabouts a été une violence religieuse (si on se met du côté des guerriers) et une guerre sainte (si on se met du côté des marabouts), entre les deux, l'islam n'y est pour rien. Il s'agissait de deux groupes historiques bataillant pour leurs intérêts. C'est ce qui se passe encore aujourd'hui. Sauf qu'en temps de paix, c'est la gestion de la violence qui prend place et tout le monde redevient passif et désarmé... »

Propos d'un chef d'une grande confédération tribale de Bassikounou et dans le hodh oriental.

Les justifications et arguments juridico-théologiques sont appris et intériorisés, même sans application totale, par les classes d'âge jeunes, les femmes, et connaissent de ce fait une parfaite

vulgarisation servie par paliers ascendants : de la femme au foyer aux lettrés de l'ordre statutaire des *zwâyä*⁶, maîtres spirituels, juristes et guides de la pratique religieuse quotidienne. En Mauritanie la règle juridico-religieuse est la préoccupation de tous. Tous consultent pour la moindre affaire, même sans être dans une pratique de l'orthodoxie au pied de la Lettre. Connaître son *shra'* (sa « loi ») est à la fois un acte de foi, une valeur et une identité. Il ne suffit pas de pratiquer l'esprit et le corps de la règle canonique, mais aussi de connaître son système de production et ses producteurs. Le canal est lui-même message. Mais la connaissance de la loi originelle religieuse n'induit pas forcément son suivi et incorporation à tous les niveaux de la vie traditionnelle et des systèmes normatifs sociaux. Mais plutôt à une maîtrise syncrétique du dogme au service de la coutume qui parfois peut être en rupture avec le *shra'* tout en l'ayant intériorisé. Par exemple le refus de la polygamie, érigée en norme chez les Maures, donne lieu à une série de conditions lors de l'établissement d'un acte de mariage alors que la sharia donne droit à quatre épouses (sauf dans les pays musulmans où le code du statut personnel s'est prononcé sur cet aspect).

On ne peut aborder la dérive violente ou radicalisante du phénomène religieux dans cette région du monde tant qu'on n'a pas saisi la nature du lien tissé, non seulement avec le message de l'islam, mais également avec la fabrique de normes juridico-spirituelles, et les différents usages en la matière ayant façonné l'histoire ancienne et récente de ce pays. Cette proximité/connaissance de la source dogmatique est une particularité du fait religieux en Mauritanie, et n'est pas sans effet sur les perceptions exprimées ou latentes par rapport aux nouvelles formulations et pratiques islamiques observables à un niveau global. Dans nos entretiens (collecte qualitative), presque toutes les personnes rencontrées avaient connu un apprentissage des fondements religieux mais, surtout, montraient une sorte de prédisposition épistémologique assez étonnante sur la légitimité, la validité et l'immutabilité de la règle de droit shariatique, même sans être d'accord avec son applicabilité. Sur 20 personnes interrogées en milieu maure, 10 récitent le Coran par cœur, 18 connaissent le contenu de Lakhdari, Ebnou Acher, Cheikh Khalil (des auteurs de traités régissant la vie du musulman malékite dans ses moindres détails). Cette présentation n'induit pas une disposition plus forte qu'ailleurs à un ralliement de la cause jihadiste armée, ou une attitude de violence extrémiste. Nous expliquerons plus loin (voir la partie traitant du processus de radicalisation) les lieux et temps dans lesquels se font sentir les effets de l'intériorisation du savoir religieux érigé en culture globalisante.

Cette rigidité textuelle est, toutefois, rééquilibrée par un étalement quasi généralisé de confréries religieuses dont les plus représentées en nombre et variétés sont la Tijaniya, hammaliste ou niassène, et la Quadiriya El-jaylaniya. Ces voies soufies ont une influence considérable sur le vécu quotidien religieux en Mauritanie comme dans d'autres régions ouest sahariennes, et sont dans une dialectique constante avec les prêcheurs de l'orthodoxie. Leur apport, en termes de médiation, d'assistance sociale et de création de mixité communautaire, est très apprécié par la population qui, globalement, valorise les *echyakh*, comme on les dénomme localement.

Enfin, en Mauritanie, le système d'enseignement traditionnel dans son volet supérieur (exégèse des textes) concerne presque toute la jeunesse rurale (15-23 ans) même si, à 20 ans, les sortants des *mahadras* (sorte d'« universités du désert ») ne souhaitent qu'une chose, intégrer l'enseignement général. Cette bipolarité du système éducatif, avec des passerelles plus ou moins informelles, est l'un des problèmes majeurs de l'insertion des moins de 30 ans dans le monde du travail.

⁶ Les Zewaya, ou la noblesse du Livre, sont l'une des deux classes sociales situées en haut de la pyramide des hiérarchies. Ils sont détenteurs et producteurs des savoirs religieux, spirituel et intellectuel en milieu maure.

RELATIONS INTERCOMMUNAUTAIRES ET TRANSFRONTALIARITÉ

Ce qu'il faut retenir :

- La langue arabe est le lieu de cristallisation d'une conflictualité interethnique tantôt larvée, tantôt effective. Si l'islam joue un rôle d'unificateur intercommunautaire, la pratique de la religion dans sa ritualité est quant à elle un lieu de démarcation identitaire.
- La montée des revendications des descendants d'esclave s'affirme alors qu'une grande majorité d'anciens esclaves vit une situation de post-servilité marquée par la précarité.
- La frontière est ressentie à la fois comme un lieu de rupture et de prolongement en matières sécuritaires et commerciales. Si en zones « péri-frontalières » (Kiffa, Barkéol, Kankossa, etc.) les habitants ont le sentiment de ne vivre que les avantages d'un double positionnement géographique, ceux vivant plus proches des frontières (Bassiknou, Adel bagrou, Bousteyla) font davantage état des inconvénients.
- La crise au Mali est notamment venue fragiliser le mode d'occupation de l'espace frontalier déjà bouleversée peu avant l'indépendance. Et pour les enquêtés de Bassiknou et du Hodh oriental, les « déviations terroristes » des références religieuses trouvent leur origine au Mali.

1. Clivages ethniques et religiosité

« Nous sommes tous musulmans oui, nous partageons les mêmes voies soufies. Mais il y a bien des mosquées où ne prient que les négro-mauritaniens et d'autres où prient les bydhan [Maures] uniquement, notamment dans les grandes villes du pays qui sont normalement des lieux de mélange ... dans nos campagnes les Maures sont dans leurs dunes, et les paysans halpoular [ceux qui parlent la langue peule] sont dans les terres cultivables, on ne se rencontre pas. Et de plus en plus, les inimitiés prennent de l'ampleur car l'Etat s'en mêle et pas toujours de la bonne façon. Nos terres sont redistribuées au titre de réformes et valorisations du territoire qui sont en fait des facilitations d'acquisition pour de riches hommes d'affaires maures » (propos d'un paysan et père de famille de 59 ans, Brakna).

Au cours de l'histoire ancienne et récente du pays, les interactions inter-communautés ont oscillé entre complémentarités (troc de produits « sédentaires » contre produits « pastoraux », cohabitation pacifique dans certaines régions, enseignement coranique) et rivalités (querelles autour des points d'eau, des terres, de la représentation politique auprès des colons). La cohabitation de communautés diverses par la langue, la culture, la sociologie et l'histoire pose inévitablement des problèmes de communication, de compétition pour la prééminence politique et culturelle et pour les ressources économiques. Ceci est accentué par un contexte de déséquilibre entre l'écosystème et les besoins essentiels des humains et du bétail. Bien évidemment, lorsque cette diversité s'accompagne de différences raciales, cela accroît souvent les risques de conflits. Mais il faut rappeler que, dans le passé, ces sociétés cultivaient une certaine harmonie entre elles, et partageaient certains traits socioculturels comme la présentation sociale en strates, les valeurs dominantes partagées (entraide, pudeur, évitement, coutumes).

La lente sédentarisation des nomades maures, amorcée dans les années 50 et 60, prend au cours de la décennie 70-80 un caractère brutal et massif. C'est la conséquence des bouleversements climatiques ayant considérablement réduit les espaces de survie, et ayant exacerbé la compétition autour des ressources environnementales. Si cette situation n'a pas eu d'incidence directe sur la

cohabitation entre les communautés ethniques, son influence à plus long terme paraît aujourd’hui difficilement contestable (réforme foncière de 1983, ruée affairiste sur les terres agricoles, expropriations, dont les premières victimes furent des collectivités arabes du Trarza, propriétaires traditionnels dans la Chemama).

Plus d’un demi-siècle après l’indépendance du pays, les Mauritaniens continuent à vivre selon un mode de fonctionnement communautariste qui ne dit pas son nom. En dehors de certains aspects de la vie religieuse (communautés confrériques), il n’existe pas d’espaces publics communs aux différents groupes ethniques, ni de véritables passerelles culturelles et sociales entre eux. La cohabitation des divers groupes est, sauf quelques exceptions (mariage mixte, voisinage dans quartiers riches), figée dans l’ignorance de l’autre et la méfiance réciproque. Dans les périodes de calme, les Mauritaniens vivent dos à dos, enfermés, chacun dans sa bulle communautaire. Dans les moments de crise, ils sont face à face, dressés les uns contre les autres.

La mal-gouvernance, le clientélisme et les comportements prédateurs de certaines sphères du pouvoir, qui ont marqué le pays durant les dernières décennies, ont exacerbé la compétition à tous les niveaux pour l’appropriation des ressources et l’acquisition de positions dominantes dans l’appareil d’État. Cette compétition revêt, bien évidemment, une forme communautaire en plus de ses aspects tribaux, régionaux et de caste.

Sur le plan économique, on pourra relever que le libéralisme débridé qui a abouti au bradage de sociétés d’État au profit de certains groupes régionaux privés particuliers, les faveurs indues accordées (à des hommes d’affaires, pour des motifs de collusion tribale ou clanique, notamment dans les secteurs de la pêche et de l’agriculture, la prolifération de banques à base tribale) et la quasi-disparition des hommes d’affaires négro-africains du champ économique ainsi que l’absence de toute grosse fortune haratine (ancien esclave). Ce sont autant de signes de disparités profondes fondées sur l’identité socio-ethnique, quant à l’accès aux cercles des décideurs économiques de l’appareil d’État et aux ressources de la sphère économique privée.

Par ailleurs, l’idée de prédominance d’un lien à établir entre arabité et islam, soutenue et promue par les nationalistes panarabes (années 60-90), a retracé les frontières des référents identitaires sur un mode étroit, confinant chaque communauté dans un système de repérage où l’unité religieuse s’accommode obligatoirement d’un usage de la langue arabe et d’un arrimage international tourné vers l’arabité. Les communautés noires mauritaniennes halpoular, soninké et wolof ont toujours montré quelques réticences par rapport à la généralisation de l’arabe dans l’enseignement, ce qui s’est parfois traduit par des cycles de violence : conflit linguistique autour de réformes éducatives en 1966, conflit avec le Sénégal sur fond de conflit ethnicisé en 1989, établissement de documents d’état-civil en 2013 perçus comme mesure ségrégationniste à l’égard des noirs mauritaniens, litiges fonciers permanents dans les terres de la Vallée, la Chemama, le Gorgol, etc.

Situation de post-servilité : l’opportunité du dialogue

A cet antagonisme entre Maures et noirs mauritaniens s’ajoute, sur un mode de plus en plus aigu, une revendication remettant en cause l’ensemble culturel maure. En effet, la Mauritanie est régulièrement mise à l’index, dans les forums mondiaux et dans une partie de l’opinion internationale, pour complicité ou complaisance par rapport à des formes d’organisation sociale dans lesquelles perdurent des pratiques esclavagistes – selon diverses modalités et des intensités variables. Bien que la pratique de l’esclavage concerne toutes les communautés, la souche maure est celle ou, en termes de nombre et de dépendance, le fait reste le plus visible. Cette persistance d’inégalité statutaire et économique est d’autant plus paradoxale que l’État mauritanien a ratifié toutes les conventions internationales relatives aux droits humains et aux libertés des personnes. Au plan interne, il existe également une panoplie de textes anti-esclavagistes, dont trois lois d’abolition

élaborées au siècle dernier, et deux mesures adoptées au cours de la dernière décennie, l'une parlementaire (2007) et l'autre ministérielle (2011).

Selon un rapport sur l'esclavage dans le monde de l'ONG Walk Free⁷, la Mauritanie abriterait encore 4% d'esclaves. Au-delà de ces données chiffrées, de façon globale, une grande majorité d'anciens esclaves vit une situation de post-servilité immédiate, marquée par la précarité et l'analphabétisme. La gestion des conséquences de cette post-servilité s'exerce à plusieurs niveaux et sur plusieurs temps, qu'il s'agisse d'initiatives publiques ou d'interactions entre les groupes sociaux interpellés. Ainsi dans le cadre formel, les lois sont pour le moins explicites même si, selon les intéressés (groupe haratine) et leurs défenseurs, leur application est loin de donner satisfaction.

Le discours officiel, fort de l'existence de ce dispositif juridique, reste assez cantonné à ce dernier. Il n'a pas tenté d'évoluer vers une approche autre que celle du traitement des « séquelles de l'esclavage ». Et surtout, il n'a pas produit de réelle volonté politique qui, en plus des lois, proposerait un accompagnement multisectoriel plus à même d'initier l'émancipation de la descendance d'origine servile. Cette parole publique est cependant contredite par une frange de la société civile ayant pris en charge cette cause, et œuvrant à coups de dénonciation de cas de servitude avérée avec en arrière-plan les discours égalisateurs internationaux. L'un de ces militants, Biram Dah Abeid, chef d'un organisme de défense des droits haratine, est actuellement en détention, purgeant une peine de deux d'emprisonnement pour atteinte à l'ordre public et à la paix sociale.

Entre ces deux postures, régulatrices et normatives, s'inscrit dans un registre populaire, une expression nouvelle, celle propre au jeu de subordination et d'émancipation des anciens maîtres et des anciens esclaves. On assiste ainsi, depuis le début des années 2000, à l'émergence d'un type relationnel « inventant » en marge des ancestrales pratiques de dépendances, des accroches et des compréhensions intergroupes toutes neuves. Si l'asymétrie de naissance ne s'en trouve pas encore gommée, ces attitudes nouvelles ouvrent des espaces de mixité qui ne sont pas sans répercussion sur la représentation sociale du poids et du rôle du *harṭâni* dans la Mauritanie d'aujourd'hui. Le discours de déni des autorités et le ton polémiste des ONG passent encore à côté de ce processus nouveau de reconversion de la norme sociale en une supra-norme qui pourrait s'appeler Citoyenneté. La prévention d'un démembrement causé par la question haratine passe nécessairement par une prise de conscience de l'intérêt par exemple de mécanismes de justice transitionnelle qui ferait appel à ces formes d'initiatives populaires. Il faut souligner que la radicalisation est l'une des issues empruntées par les anciens esclaves pour déverrouiller leur statut. Le discours islamistes efface symboliquement ces inégalités en leur substituant plutôt un rôle à pourvoir par chaque recrue d'origine servile : « va enseigner les fondements de la religion aux tiens ».

Pour ce qui est des autres communautés, les confréries religieuses, essentiellement la Tariqa Tijaniya (dans ses deux formes Niassène ou hamalliste), restent l'une des principales sphères où se dissolvent les représentations d'appartenance étroites, ainsi que certains corps de métiers où les individus s'organisent en corporations (la société minière SNIM, les syndicats, certains partis de gauche, etc.).

2. Frontières : changement sociaux, trafic et insécurité

Les propos d'un paysan Soninké et d'un maure Chorfa de Néma livrent deux visions des évolutions au Nord Mali et leurs répercussions :

⁷ Selon le *Global Slavery Index* de cette organisation, 155600 Mauritaniens vivent dans des conditions où prédomine un rapport esclavagiste (<http://www.globalslaveryindex.org/download/>).

« Ici à Bassiknou, on a longtemps vécu avec les avantages d'avoir le Mali à nos portes. On s'y soigne, on y vend, on y achète, on y apprend des méthodes de culture. Mais depuis quelque temps, et avec la guerre de l'autre côté, si certains de nos commerces se sont épanouis, en fait on est tous les jours dans la crainte de perdre nos gains et nos vies pour peu que l'on s'éloigne des habitations. Tout cela est la faute des Maures. Ce sont leurs fils qui vont se mettre avec les autres et nous on subit, c'est vrai que quelques-uns de ceux qui vont là-bas sont de chez nous, ils n'ont pas beaucoup d'effet sur leurs groupe ou famille par exemple. Maintenant il n'y a plus de sécurité ici, tous sont sur le qui-vive à présent, bambaras, maures, peuls... » (propos d'un cultivateur soninké de 58 ans, aux abords sud-est de Néma).

« Dans cette zone du pays il y a toujours eu du mouvement, des allers-retours entre le Mali et nos villages ou campements. Les Bambaras et Soninké qui viennent dans les environs sont plutôt dans le travail de la terre, ils n'ont pas beaucoup d'apport ici sauf celui de leurs champs, et en allant au Mali c'est souvent pour voir de la famille ou faire une consultation médicale, parfois aussi ils échangent leurs grains contre du tissu, des denrées, etc. Mais nous, les bydhan, c'est nous qui faisons entrer l'argent dans le pays, nous sommes des commerçants, notre présence rapporte toujours de l'argent quand on va au Mali, car on est des marchands depuis des générations et on enseigne aussi le Coran. Quand on fait des déplacements saisonniers là-bas, un Maure, surtout un chorfa, c'est une personne appréciée qui peut tout faire (polyvalent). Il y en a qui nous demandent des talismans, des médicaments traditionnels. C'est vrai que nos jeunes sont vulnérables car ils sont la cible des jihadistes, mais les jeunes noirs mauritaniens sont toujours des brigands, car comme ils n'ont pas de savoir à transmettre, ils sont affectés dans les missions de veille, de patrouille, ce sont eux qui sèment après la terreur. Mais les gens ici sont conciliants, on connaît nos intérêts, ils sont plus avec les « autres » (ONG Mberra, salafistes, trafiquants...) qu'avec les autorités régulières » (propos d'une personne âgée maure des Chorfa de Néma).

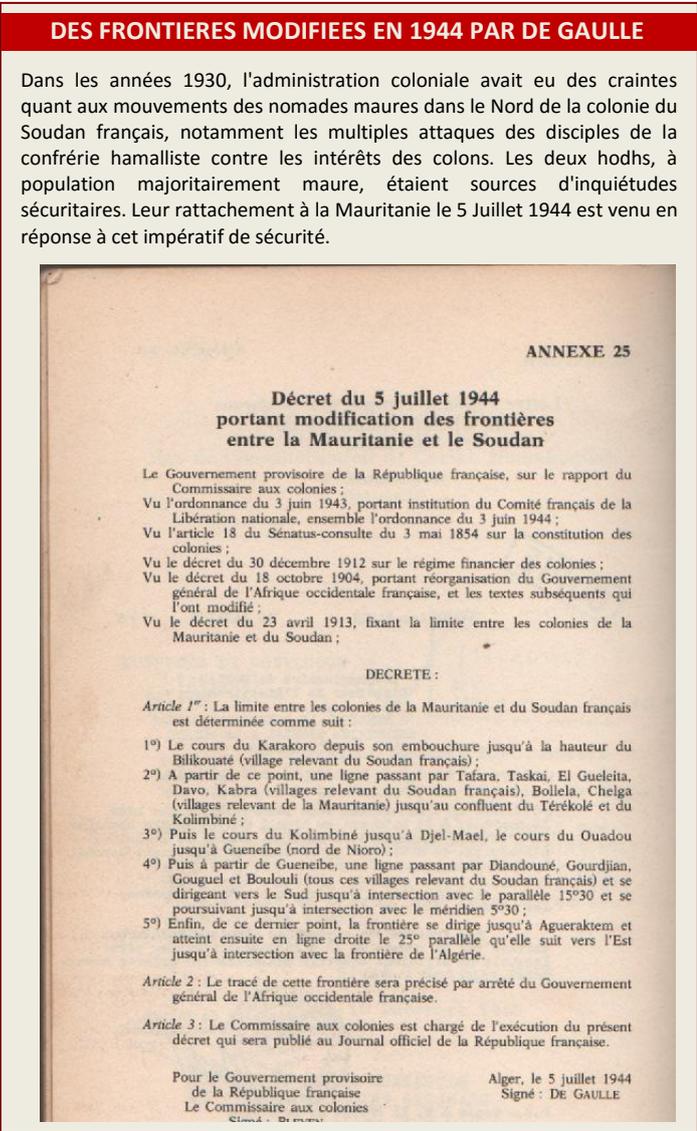
L'arrivée d'une frontière : historique des changements engendrés

Comme évoqué en introduction, les Hodh n'ont été rattachées à la Mauritanie qu'en 1944. Ainsi, avant la guerre au Nord Mali, les populations vivant de part et d'autre de la frontière avaient déjà vécu un changement notoire avec cette rectification de la frontière qui aura des répercussions sur les frontières sociales. En Mauritanie, les frontières sont aussi à l'intérieur, aux niveaux des démarcations statutaires (anciens maîtres/anciens esclaves) et communautaires (maures/noirs africains) qui, tout en présentant dans certains contextes quelques porosités, présentent une trame plutôt hermétique. Si le tracé d'une ligne séparatrice entre deux espaces est souvent le fruit de la volonté d'une supra-autorité, l'histoire de cette limite géographique, l'interaction qu'elle produit, la néo-mobilité qu'elle engendre, le déni ou l'appropriation qu'elle suscite sont, quant à eux, uniquement du ressort des populations vivant de part et d'autre de cette démarcation, *imposée* ou naturelle. Pour les groupes bydhan du côté mauritanien, le tracé changea par exemple leur disposition dans l'espace et leur rapport à la spatialité. En divisant l'espace en deux, il s'est produit automatiquement un « *ici* » et un « *ailleurs* » pour des populations habituées à une grande mobilité sans entrave spatiale. Les anciens esclaves, par exemple, ont connu grâce à cet épisode historique, si ce n'est un changement de leur statut, du moins une amélioration de leurs conditions de vie et de nouvelles opportunités d'autonomisation. L'une des principales conséquences de ce déplacement de la frontière géographique sera un relâchement dans le rapport dominant/dominé caractérisant la structure relationnelle *bydhan/haratin*, par exemple avec la sédentarisation massive des esclaves. La limitation de la mobilité dans l'espace nous semble avoir changé la nature des migrations qui obéissent désormais à des impératifs qui n'ont plus rien à voir avec la recherche de points d'eau et

de pâturages. De part et d'autre de la ligne de partage, de nouveaux rattachements identitaires se sont mis en place, la surveillance sécuritaire s'est accrue, et une « *étrangéité* » inédite s'est glissée progressivement dans les interstices des représentations identitaires fictives ou fondées, qui jusqu'ici fonctionnaient en termes de frontières tribales ou ethniques.

Par ailleurs, les populations concernées connaissent, certes, les migrations saisonnières, mais celles-ci se déroulaient dans un espace sans discontinuité administrative. La nouveauté introduite par le rattachement des Hodh à la Mauritanie est l'intégration de cet « ailleurs-frontière » où l'on se rend, pour en revenir ; la récente et relative difficulté de s'y rendre a entraîné la nécessité d'organiser les séjours en « tir groupé ». Les mouvements prennent un rythme cyclique : on ne se rend plus de l'autre côté juste pour vendre une vache ou acheter quelques sacs de mil. On mutualise les objectifs, et on périodise leur réalisation.

Par la suite, la nécessité de transférer vers le milieu d'origine certaines activités, auxquelles s'adonnaient périodiquement les migrants saisonniers en zones maliennes, s'imposera. Les compétences et les savoir-faire sont introduits dans les pratiques quotidiennes. L'agriculture, la teinture, le stockage des grains, etc. se feront, dès lors, localement. La frontière a changé les habitudes locales, a créé de nouvelles altérités, de nouveaux cycles. Ce survol historique permet de mieux comprendre les évolutions en filigrane qui sont en train de s'effectuer avec la crise au Nord Mali. Des changements du même ordre sont en train de se produire, sauf que cette fois-ci s'ajoute le facteur insécurité et les nouvelles technologies de l'information, inexistantes alors.



Crise malienne : le nouveau visage des changements à la frontière

Un instituteur maure, âgé de 52 ans, résidant à Bassiknou, témoigne sur ces évolutions :

« Ce n'est pas la première fois que nous vivons des changements ici. Déjà, nos grands-parents nous racontaient qu'avec la frontière, tout a changé ; l'esclave écoutait moins son maître car il pouvait fuir, les chefs de campement voyaient leur autorité réduite car le campement était scindé... c'est un peu ce qui arrive aujourd'hui car maintenant, par exemple à Bassiknou, les ordres de l'argent sont en train de changer. Il y a des riches qui ont été spoliés, ont tout perdu, bétail, biens matériels pillés par les jihadistes venus du Mali (parfois ce sont nos cousins enrôlés, mais souvent des étrangers, maliens,

algériens...). Donc quand l'argent change de main, le pouvoir aussi change de main, et puis les anciens esclaves rejoignent le Mali car ils cherchent à faire disparaître leur passé d'esclave, même si là-bas aussi il y a des bella [esclaves]. Mais ceux d'ici sont plus instruits et parlent arabe. Il y a une forte insécurité qui se fond dans la normalité quotidienne. Ici, on fait attention tout le temps, on a ce tic. Le carburant est vendu par des étrangers, les autorités le savent mais ferment les yeux, il vaut mieux pour tous, donc ça marche comme ça, et puis aussi même ceux qui n'avaient qu'un usage utilitaire du bambara se mettent à l'apprendre, à le pratiquer pour faire croire aux ONG que ce sont des maliens. Ça aussi c'est un changement, avant c'étaient les Touaregs qui se faisaient passer pour des Maures pour vivre en paix et maintenant ce sont les Maures ou leurs anciens esclaves qui trichent pour se faire passer pour des réfugiés. On ne sait plus qui est qui, cela se transforme tous les jours, des arrivants, des partants. A Néma, on fait semblant de ne pas savoir ce qui se passe ici, juste à la frontière, on est un peu livré à nous-mêmes, il y a une loi ou se mêle celle de l'État et des terroristes étrangers (maliens et autres). »

Selon nos enquêtés, les événements de la guerre au nord du Mali ont créé une nouvelle configuration spatiale (camps de réfugiés, villages déplacés) et économique dans laquelle vont se greffer de nouvelles représentations sociales et identitaires. Les récits recueillis montraient une perception pendulaire de la spatialité, immuablement orientée selon un axe nord-sud. La superficie, l'étalement géographique ne sont pas appréhendés en termes d'étendue mesurable en longueur et en largeur, mais selon un mouvement de descentes et de remontées cycliques, de migrations saisonnières effectuées en lents glissements vers les régions maliennes pour divers motifs. L'insécurité freine ces mouvements, ce qui occasionne des solutions d'appoint qui forment à leur tour de nouvelles facettes relationnelles : se ravitailler chez les trafiquants pour une mère de famille, se mettre à héberger des étrangers pour avoir de l'argent, etc.

« *Se déplacer chez les Maliens c'était aussi pour vendre notre force de travail* » confie une enquêtée, femme au foyer, « *c'était entrepris en vue d'offrir nos services d'ouvriers agricoles aux propriétaires de champs maliens. Avant, quand nos jeunes allaient là-bas, on était contents. A présent on est plutôt inquiets...* » A écouter les intéressés, cette mobilité était de l'ordre de l'acte « naturel » dans la continuité de leur espace, et n'était ni pensée ni vécue en termes de migration, même éphémère. Tout comme après la « rectification de frontières » des années 40, la crise malienne apporte un nouveau bouleversement et modifie la circulation, les relations et les activités. Selon eux, l'une des contraintes actuelles est surtout l'insécurité dans les déplacements. Pour nos répondants, ni le Mali en tant que souveraineté ni la Mauritanie, dans sa grande territorialité, n'avaient de signification palpable pour eux. Leur « pays » était la zone couverte par leur migration en yo-yo. Les ressentis recueillis autour du triptyque communautés/frontières/sécurité dégageaient presque tous le sentiment d'un changement s'opérant en profondeur, au-delà des visibles soubresauts de la radicalisation armée ou non.

RADICALISATION : INDICES ET PROCESSUS

Ce qu'il faut retenir :

- En Mauritanie, toute la palette de formulations politiques ou violentes des discours et actions à soubassement religieux est représentée. Selon notre enquête, trois organisations jouissent d'une visibilité plus marquée : les Frères musulmans, les Salafistes ainsi que Jema'at Dawa et Tabligh (Association pour la prédication).
- Le processus de radicalisation dans ce pays n'est pas linéaire, il est fait de va-et-vient incessants entre un durcissement et un fléchissement du rapport à la religiosité « organisée ». On entre et on sort du cercle de la radicalisation, avec une souplesse qui rend floue la réelle emprise du phénomène et ses déviations vers la violence proprement dite.
- La maîtrise des textes religieux, érigée en culture et/ou identité dans ce pays, a un effet à double sens : elle fait œuvre de protection contre les dérives dans certains cas (individus trop imbibés de savoir dogmatique pour être appâtés par les discours extrémistes) mais, dans d'autres cas, elle fait office de faire-valoir pour les détenteurs de ce savoir. Ils seront propulsés dans les sphères de décision et de conception des extrémistes violents.

1. Radicalisation et violence : les mots en action et l'action des mots

« A chacun son parler et Dieu pour tous ! Nous [les mouvements radicaux] ne parlons pas la même langue, ce que les Ikhwan [Frères musulmans] appellent des « mousslimin » [musulmans] peuvent être pour nous des moufssidin fil ard [des corrupteurs sur terre], donc on a obligation de les anéantir ou à tout le moins de les neutraliser » (un salafiste de 47 ans, Barkéol, région de Kiffa).

En ce qui concerne la question de l'insécurité, on remarque que le mot *emn* (signifiant « sécurité »), évoqué par les enquêteurs au cours de la collecte, reste pour les personnes interviewées associé presque uniquement aux actes criminels et de banditisme (vol, viol, agressions motivées par l'appât du gain). Cette association entre « sécurité » et criminalité/banditisme ne fonctionne pas pour les populations rencontrées à Bassiknou, et plus généralement dans le Hodhcharghi, où les tensions à fond religieux étaient décrites comme sources d'insécurité. En effet, chez nos enquêtés de ces régions, la religion est mentionnée parmi les facteurs de cause d'insécurité, mais ils précisent qu'ils parlent de celle promue par les groupes armés du Nord Mali.

Il importe de présenter une vision d'ensemble et de fond des mots utilisés par les enquêtés (énonciation populaire) pour désigner la pratique ou la pensée religieuse (mouvance organisée, comportement individuel ou collectif traditionnel, discours, ressenti et interaction). Tout l'intérêt ici est de voir quelles significations réelles ou fictives se greffent autour des locutions couvrant le champ de la relation à la croyance, aux dogmes, et aux nouvelles formes de religiosité. L'intérêt est aussi de comprendre l'influence de ce parler sur les perceptions globales de la religion au quotidien.

Le tableau ci-dessous reprend quelques-unes des expressions du corpus langagier arabe en usage localement. L'interprétation qu'on leur donne sur le terrain ne coïncidant pas toujours avec les acceptions internationales. L'ordre est celui qui nous a été livré comme étant une présentation par paliers du rapport à l'islam. Nous précisons que ce qui est transmis ici est plus un reflet de perceptions qu'une exactitude lexicale de ce que sont réellement les organisations évoquées, dont par ailleurs l'historiographie n'est pas l'objectif de cette étude.

LES PALIERS DU NOUVEAU RAPPORT A L'ISLAM

Moutedeyinn

Personne qui littéralement est « religieuse », c'est-à-dire qui pratique sa foi avec une certaine ferveur, visible et valorisée socialement, sans forcément être affiliée à une structure de pensée religieuse. Ce qualificatif était en usage social avant même l'émergence des groupes radicaux. Cette personne peut être un jeune comme une personne âgée.

Moultezim (diniyenn)

Se dit d'une personne qui littéralement est (religieusement) « engagée », c'est-à-dire qui est dans une démarche de reformulation de son rapport à la foi. Elle peut ne pas être dans la radicalisation mais avoir une vie calquée sur les préceptes de l'islam (par exemple fermer son magasin aux heures de prières ou avoir recourt à la finance islamique pour son argent). Le plus souvent, les personnes qui s'auto-présentaient ainsi étaient âgés entre 20 et 45 ans et se présentaient comme des individus modernes et instruits. Ils n'acceptaient pas d'être, du moins devant nous, alignés aux organisations alors que leur démarche est individuelle.

Likhwan, Islahiyyin, (dou'att)

C'est selon la perception des groupes rencontrés toute personne ayant une relation avec la représentation locale des Ikhwan el mousslimin (Frères musulmans) d'inspiration égyptienne. Cette affiliation peut être juste culturelle mais, le plus souvent, elle s'accompagne d'une disposition politique, ou alors d'une participation à des œuvres caritatives ou des mouvements associatifs. Avec l'usage de ce vocable, on passe obligatoirement à l'idée d'organisation et de renouveau religieux/réformes. Le vêtement ici devient signe distinctif : femmes voilées à l'orientale, port de turban blanc pour les hommes, djellaba pour certains.

Selefi, Oussouli

Dans la perception populaire, le selefi, l'oussouli (« fondamentaliste »), c'est un cran au-dessus d'un « frériste » (*men likhwan*). On entre ici véritablement dans la radicalisation avec tout au bout du spectre une déclinaison d'extrémisme assez élargie : soit dans le discours, uniquement, dans les attitudes (vestimentaires, relationnel) ou encore dans la prise d'armes. Les Selefiyyin pour le Mauritanien lambda sont des personnes orthodoxes susceptibles d'émettre un jugement qualifiant d'hérésie les idées et pratiques d'un autre, avec en arrière-plan, leur volonté d'application à la lettre de la sharia.

Jihadiyyin

Là sont directement indexés les porteurs d'armes. Les jihadistes seraient, d'après nos interlocuteurs, très peu présents en Mauritanie. La grande majorité des gens considérant que les conditions du jihad – telles celles présentées par le Prophète – ne sont pas réunies dans la région. Mais toujours selon les enquêtés, les jihadistes existeraient en minorité et sont souvent en migration permanente dans la sous-région et même au-delà.

El moutetariv

Cette appellation, qui littéralement signifie « l'extrémiste », est vraiment propre aux zones frontalières et on ne l'a pas rencontrée par exemple à Nouakchott. L'expression désigne, toujours selon les enquêtés, ceux qui sont arrivés à l'extrême limite de n'importe laquelle des structures mentionnées plus haut. La manifestation de cet extrémisme peut se faire sous plusieurs formes, et souvent les personnes qui en sont affectées ont un niveau de connaissance coranique très faible, avec une maîtrise imparfaite des règles de la sharia. L'expression semble être un fourre-tout où prédomine l'idée de malfaiteur, sans aucune attache sociale, avec des références religieuses basiques et elle renvoie à des individus le plus souvent déjà connus des services de l'ordre et de la sécurité (témoignages de Bassiknou).

D'après les propos des personnes enquêtées.

La **Jema'at Da'wa at-Tebligh** n'apparaît pas dans notre tableau car, malgré sa présence effective en Mauritanie dans les perceptions populaires, ses membres sont souvent assimilés aux Salafistes – bien que représentant une structure bien à part. Ses membres ne sont pas dans les mêmes réseaux de sociabilisation que les Frères musulmans par exemple qui utilisent un large spectre d'action (dans les écoles, les facs, les marchés, les syndicats...). Les Jema'at Da'wa se concentrent sur la prédication et l'enseignement des préceptes religieux. Mais lors de nos entretiens avec des salafistes sortis de

prison, les récits et témoignages rapportent une assez forte influence des Jema'at Da'wa sur les très jeunes individus et les couches sociales défavorisées (comme les anciens esclaves). La perception ambiante ne les dissocie toutefois pas des autres radicaux.

Il faut ajouter ici que l'émergence de ce vocabulaire spécifique à la religiosité présenté dans le tableau est à la fois cause et conséquence. S'il est le produit d'une évolution réelle de la pratique religieuse et de la croyance de façon globale, il est lui-même ordonnateur d'une nouvelle manière d'appréhender l'islam en le morcelant en plusieurs espaces et degrés comme nous l'indique un imam d'une mosquée à Dar Naim (quartier ouest de Nouakchott) :

« Dans notre environnement initial traditionnel, le rapport au religieux se limitait à deux dimensions, avec l'existence de passerelles diverses entre elles : celle de la mahadra, qui se chargeait de l'explication et de la fixation des rites et pratiques, et celle des voies soufies qui se chargeait de tout ce qui concerne l'amour, l'adoration et la relation à Dieu. »

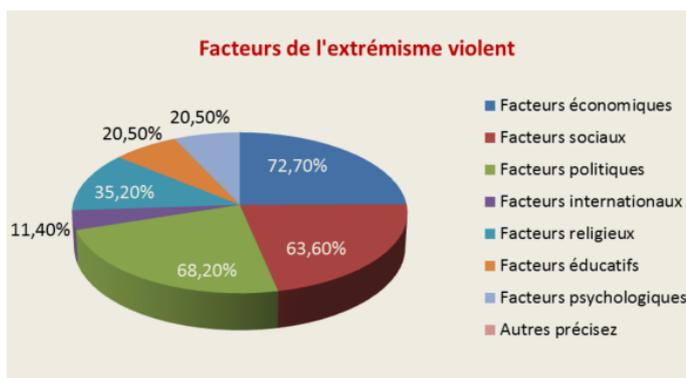
Enfin, il est à remarquer que les jeunes migrent souvent d'une aire à une autre, c'est-à-dire que celui qui aujourd'hui est Frère musulman peut être rencontré demain au sein des salafistes. Ou encore, il peut quitter tout enrôlement, garder juste une ferveur religieuse et un habillement qui fera que l'entourage continuera à le considérer comme extrémiste alors qu'il est en rupture avec sa formation. Certains jeunes ont confié avoir gardé l'aspect extérieur des jeunes radicalisés parce que cela leur apportait une certaine respectabilité dans le quartier ou dans le village et cela créait ainsi une ambiguïté assez valorisante. Les trajectoires des jeunes rencontrés donc sont très diverses et ne sont pas linéaires ; les évolutions à l'intérieur de la radicalité demandent encore à être cernées.

2. La radicalisation : sources et ressources

« Le retour vers Dieu est la seule issue qui nous reste, la voie de Dieu est la seule cause qui mérite encore combat. Il n'y a plus de nationalisme arabe, plus de solidarité panafricaine, le libéralisme a gagné partout. Pour changer les choses, le seul moyen ce ne sont plus les idées mais l'action » (propos d'un jeune étudiant maure de 23 ans, salafiste, Institut islamique d'Aioun).

En Mauritanie, les mutations liées aux phénomènes de religiosité touchent toutes les couches de la population et semblent découler de plusieurs facteurs conjoncturels et structurels. Au premier abord, on pourrait dire que ces mutations s'inscrivent dans une poussée générale vers un ordre nouveau, lui-même clivé entre demande ouverte de modernité et conservatisme latent. Mais ce n'est pas l'avis affiché de nos enquêtés qui présentent les sources premières de la radicalisation comme étant liées à la précarité économique ; ils ont été 72,7 % à le signaler comme l'indique le graphique ci-contre (la question était à réponse multiple).

Selon les répondants, les parcours d'enfance défavorisée mènent forcément à une vulnérabilité générale par rapport à la délinquance *« dont la radicalisation, armée ou non, n'est que l'un des visages »* (d'après une enquête de Néma). Dans la perception populaire, les trajectoires de radicalisation seraient ainsi dues à une question de redistribution économique et d'accompagnement social (divorce des parents, exclusion, crise familiale) ou



encore à la présence de facteurs politiques tels que l'adhésion aux idées d'opposition à l'État et la critique du gouvernement. Ces facteurs mettraient ces jeunes dans une situation d'exclusion qui les pousserait à s'engager avec la première organisation rencontrée, toujours dans l'esprit de pouvoir accéder à la chose publique et de créer le changement par les idées. La ferveur religieuse ou l'élan vers une conformité religieuse n'auraient que peu de relation avec le recours des jeunes à la radicalisation.

Mais l'analyse des données de l'enquête fait toutefois émerger, aux côtés de ces causes évoquées par les enquêtés, une plus grande complexité de l'interrelation entre, d'une part, les mutations des pratiques et entendements religieux et, d'autre part, les mutations d'autres ordres plus collectifs (comme les redéfinitions identitaires en cours dans le pays, la modernisation et les nouvelles demandes sociales sans que ne soient déconstruits ou neutralisés certains mécanismes traditionnels en contradiction avec la notion d'État).

De plus, les modèles de réussite sociale et économique se font voir du côté de la radicalisation avec un rythme crescendo. A titre d'exemple, on observe que les nouveaux leaders d'opinion sont de plus en plus comptés parmi les rangs des Frères musulmans locaux. En voulant saisir la radicalisation en cours au sein de la société mauritanienne, nous nous sommes rendus compte que finalement ce sont les ressources que cette radicalisation apporte avec elle qui sont les facteurs premiers de motivation des jeunes. Et ces ressources sont multiformes comme le montre le récit plus bas, synthèse des entretiens avec cinq jeunes engagés dans ce qu'ils ont présenté être une association humanitaire, bien connue à Nouakchott et gérée par des Islahiyyin (réformateurs modérés adhérents pour leur grande part au parti Tawassul des Frères musulmans, actuellement chef de file de l'opposition en Mauritanie, où les femmes représentent la majorité des membres affiliés).

Pour l'aspect qui nous intéressait dans ce volet, seuls des jeunes hommes ont été invités à s'exprimer. Les personnes interrogées n'avaient aucune difficulté à se livrer sur des sujets liés à la religion. Âgés de 23 à 38 ans, ils montraient une certaine habitude à produire un discours explicatif sur le pourquoi et le comment de leur action :

Intervenant n°1 : « *Moi ce qui m'amène ici, c'est d'abord le rôle qu'on m'accorde. Ici, je sens que je sers à quelque chose et que je fais de la vraie action positive pour aider les autres. J'apprends à m'organiser. La première chose que m'ont donnée les Frères musulmans réformateurs (islahiyyin), c'est l'organisation. C'est précieux, l'école publique défaillante ne m'a pas appris cela.* »

Intervenant n°2 : « *Les frères ont raffermi ma foi, je récite le Coran par cœur, j'arrive d'Aioun, natif de Gogui Zemal où on est très pauvre là-bas. Être avec eux en politique, comme dans nos activités jeunesse, c'est être sûrs d'avoir de l'aide si on est dans le besoin et cela de façon simple, car on aide nous aussi les autres. Ici, on a une seule identité, celle de musulman.* »

Intervenants n°3 : « *Moi je suis un salafiste, je viens ici (dans cette association) car j'aide pour la fête de la fin de Ramadan. Je ne suis pas pour la violence, je ne connais pas la violence, mais je crois que dans ce monde d'aujourd'hui, il faut être dans une organisation islamiste avec une orientation islamiste (tewejouh islami). Le monde étranger est organisé, les États de la région sont faibles, ils ne peuvent ou ne veulent pas nous apporter un vrai développement, l'organisation de la vie qui nous ferait émerger. Or ici, avec les Frères, il y a des ressources à prendre, que ce soit pour ce monde d'ici-bas soit pour l'au-delà.* »

Intervenant n°4 : « *Je viens de Kiffa, je suis de la tribu Tejekanet, nous sommes bersés dans le savoir religieux, je ne viens vers Likhwan (les Frères) que pour les valeurs qu'ils*

véhiculent, mon savoir religieux doit servir à quelque chose, à la prédication ou alors donner mon énergie pour une cause caritative. Mon modèle à moi, c'est Mohamed El Hassen Ould Dedew, le grand savant ('alem). Je ne suis pas dans le besoin, ma famille et notre tribu sont riches, mais il s'agit de foi et de notre rôle en tant que musulmans, pour faire quelque chose pour ma communauté. La différence entre mon père et moi, c'est que lui vote pour le parti au pouvoir par opportunisme, moi je vote pour le parti Tawassul par conviction ; n'est-ce pas mieux, n'est-ce pas cela la démocratie ? »

L'angle intergénérationnel

On observe, comme le laisse sous-entendre le dernier intervenant, une certaine conflictualité générationnelle de plus en plus sensible autour des formes nouvelles de religiosité. La radicalisation, c'est aussi la bataille des anciens et des modernes. Il semblerait que les jeunes trouveraient en l'adhésion à des mouvances islamistes politiques ou armées une sorte d'arrimage au monde moderne (aussi paradoxal que cela puisse paraître pour un observateur occidental). Le discours extrémiste étant perçu par les jeunes comme seul à même de dissoudre les inégalités ancestrales (hiérarchies sociales traditionnelles) et de déconstruire les cadres anciens – comme la tribalité, perçue comme alimentant l'État et ce dernier la maintenant comme catalyseur électoral. Dans les zones frontalières des deux Hodhs, grands fiefs des chefferies religieuses et voies soufies (particulièrement la confrérie qadiriya telle que prônée par Cheikh sidi el Moctar el Kenty, ou encore le hamallisme), les personnes âgées se plaignaient de ne plus être suivies par les plus jeunes qui voient dans leur action des « bid'a » (innovations blâmables), des actes étrangers à la voie initiale du message de l'islam.

« Quand je vais faire certaines ziyarât [visites aux saints], trois de mes quatre fils refusent de m'accompagner. Ils disent qu'ils ne se reconnaissent pas dans les tariqa [confréries], et qu'il y a plein de choses à changer dans notre façon d'adorer Dieu. Ils refusent le soufisme et s'interdisent certaines choses que nous faisons ici depuis la nuit des temps, par exemple ils commencent à créer partout des espaces pour les hommes et d'autres pour les femmes, alors que nous on connaît très bien ce qui est haram [interdit] ; on sait qu'il n'y a pas de mal à ce que les assemblées soient mixtes si chacun est respectueux à travers son vêtement, son attitude, ses paroles... Mais à présent, tout est haram avec les jeunes Frères musulmans, ils n'écoutent plus la musique, désobéissent aux aînés... tout est en train de se perdre, on ne sait pas si l'on doit se réjouir de leur regain d'intérêt pour les œuvres pieuses ou alors s'en inquiéter » (propos d'un chef de famille à Kiffa).

Les jeunes rencontrés dans le cadre de cette étude nous ont paru être dans des trajectoires à tracés multiples et différents. Il n'y a pas de chemin unique, que ce soit en zone frontalière ou à Nouakchott, conduisant à la radicalisation ou à une attitude violente soutenue par un extrémisme

Le rêve d'un jeune rencontré à Néma

« Je suis né Néma, j'ai grandi ici, j'ai 21 ans. Avant la guerre au Nord Mali, pour moi, la Mauritanie s'étendait jusqu'aux premiers villages maliens comme Kayes, Nioro... La guerre au Mali a réduit « mon » territoire. On était pauvre ici déjà, on l'est encore plus à présent. Je n'ai pas eu mon bac, je voulais m'inscrire à l'institut islamique de la ville d'Aioun, mais je n'ai pas pu. Pour aller à Nouakchott, il faut connaître quelqu'un déjà là-bas ou alors travailler très dur. Sinon aller vers Bassiknou, Vassala, M'berra, là on est sûr de pouvoir améliorer son sort, en entrant en contact avec le monde des réfugiés et les ONG, où on peut faire plein de choses avec eux (commerce, commissions, distributions, etc.). Mais c'est un réseau aussi... je cherche à y rentrer, mais mon rêve c'est d'aller enseigner le Coran au Nord Mali ; si tu arrives à te faire recruter par les combattants et à y aller pour un séjour très court, tu reviens avec suffisamment d'argent. Ils ont besoin d'alphabétiser les gens en langue arabe, de trouver quelqu'un qui puisse expliquer les préceptes, et ils n'en trouvent pas facilement. Moi je peux le faire, je n'irai pas pour combattre ou faire le mal, mais pour être avec des gens chez qui l'argent circule. »

religieux. Nous avons rencontré une majorité de jeunes activistes islamistes (une vingtaine à Nouakchott et un peu plus vers Aleg, M'bagne, Kiffa et Bassiknou) vivant dans la précarité ou l'aisance matérielle qui se disaient ouvertement affiliés à des courants, organisations, mouvances, associations appelant à la radicalisation de la pratique religieuse. Nous n'avons pas pu établir dans le traitement qualitatif des données un lien toujours direct entre les nouvelles formes de religiosité et la situation économique/pauvreté. Le point commun entre tous ces jeunes était une recherche de valeurs nouvelles (démocratie, *modernité à l'orientale*, identités nouvelles, rupture avec un ordre traditionnel, renouveau de confiance avec l'État, citoyenneté, etc.). Tout jeune mauritanien pauvre, au circuit scolaire incomplet est potentiellement la cible d'un groupe extrémiste violent ou non.

Cependant un jeune mauritanien, maure, parlant arabe, habitant en centre urbain, de condition matérielle moyenne, peut tout autant pencher vers les structures néo-religieuses ; pour celui-ci, sa demande est qualitative : il va vers de nouvelles définitions de son environnement, de ses idéaux religieux. Quant à ceux qui le recrutent, ils voient en lui un élément beaucoup plus attrayant car pouvant créer très vite des noyaux (au sein de son université, de son entourage familial, de ses collègues), ce qu'une recrue à l'influence sociale limitée ne peut pas produire. Les deux types de jeunes mauritaniens sont utiles au processus de radicalisation avec une variabilité de leurs modes d'action et de leurs affectations.

3. Le savoir religieux traditionnel : facteur de facilitation ou rempart ?

« Les islahiyin [réformateurs] ne nous apportent rien de nouveau, si ce n'est nous couper de nos jeunes. Bien avant eux les zawayas avaient le savoir et la connaissance des textes sacrés, enseigner l'islam c'est notre vie : que peut m'apprendre un jeune réformiste ? » (propos d'un imam d'une mosquée à Toujounine, quartier Est de Nouakchott).

Un drainage des perceptions sur les radicalismes ou la violence liée au fait religieux ne peut se faire en Mauritanie sans un passage par le champ des savoirs produits traditionnellement, et depuis des siècles, autour de la vie religieuse justement. Dans tout le pays, toutes communautés confondues, en zones frontalières ou centrales, l'enseignement traditionnel est fortement présent dans le quotidien des groupes et des individus. Il ne s'agit pas ici de présenter la nature de cet enseignement mais de mettre en exergue en quoi il peut être converti, en termes de valeurs ou d'outils, pour ses détenteurs dans une configuration de radicalisation extrême.

L'activité des mouvements radicaux tourne de prime abord autour de séances de prêches et de sermons religieux dans des espaces de rencontres (mosquées, associations, foyers). Les personnes en présence sont toujours divisibles en deux camps : une minorité de leaders, dispensant « le cours » (*eddarss*), et une majorité de récepteurs, recevant ainsi un savoir religieux sur un mode facilité et immédiatement utilisable. En Mauritanie, le paradoxe est que les récepteurs du discours sont souvent autant détenteurs d'érudition religieuse que leurs maîtres à penser. Une collecte des opinions des chefs de mahadras urbaines a été menée dans le cadre de notre étude, et voici ce que confiait un maître de Coran :

« Apprendre le Coran, c'est notre identité de zawayas et de musulmans qui nous le dicte. Mais souvent, les jeunes sortants des mahadras désertent cette identité zawayas et l'usage pacifique qu'on en faisait et vont s'ériger en maîtres de cellules extrémistes un peu partout dans le monde grâce à ce savoir ancestral. Ils sont très écoutés car ce ne sont pas des ignorants, ce sont des gens qui savent... avec ceux-là, nous autres enseignants de mahadras, nous sommes en rupture généralement, on ne veut pas avoir affaire à eux. Pas seulement à cause des autorités, mais parce que ces jeunes

deviennent des ennemis du monde traditionnel. Mais on ne peut pas dire non plus que les extrémistes recrutent beaucoup chez les sortants des milieux lettrés originels car souvent les jeunes ont envie d'être dans la vie active très tôt et refusent de s'engager. »

Questions aux mères d'« anciens salafistes » (dénomination officielle)

Pour compléter notre questionnaire, nous avons posé des questions sur ce que pouvait signifier « être violent » pour les 26 femmes (mères) rencontrées à Nouakchott dans le cadre d'une étude de cas sur les « sortants » d'une expérience radicalisée armée ou virulente dans le discours, effectuée en marge de cette étude. Nous avons rencontré les mères de ces anciens détenus pour « criminalité terroriste », désignés comme « anciens salafistes » par les responsables des administrations pénitentiaires.

Les questions principales qui étaient posées étaient celles-ci :

- Qu'est-ce que être terroriste (*irhabi*) pour vous ?
- Considérez-vous votre fils comme *irhabi* ou sino comment définissez-vous l'action de votre fils au sein de son organisation ?
- L'expérience vécue par votre fils est-elle valorisée par votre entourage familial ?

Les réponses peuvent être synthétisées autour d'une idée : la radicalisation violente, même si elle est le plus souvent réprouvée par les familles, surtout les mères, ne met pas celui qui y adhère au rang d'hors-la-loi et encore moins d'exclu. Bien au contraire, par un procédé étonnant, les actes incriminés sont dissociés de l'individu, dans un entendement selon lequel une personne peut aller très loin dans sa communion avec Dieu, avec la foi et mettre ces deux valeurs suprêmes (Dieu et Foi) au-delà des hommes qui, eux, pourraient être éliminés, dans cette optique, si jamais ils s'éloignaient trop de cette voie...

Il ressortait des réponses à nos trois questions, qu'une expérience de radicalisation violente, armée, n'était pas considérée comme criminelle. Elle n'était dévalorisée que si elle s'accompagnait de détournement d'argent, de vol ou de tout autre manquement aux valeurs d'honneur. Prendre une arme au nom de Dieu n'a pas une fois été cité comme un acte délictuel par les mères de familles, mais comme déviance, recherche spirituelle, engrenage, etc. Pour les mères, leurs fils n'étaient pas des terroristes mais, de façon ambiguë, ils étaient présentés comme faisant partie des « gens du jihad » (*men ehl al jihad*).

Au cours de cette étude, les méthodes et parcours d'acquisition de connaissance religieuse nous ont été présentés, par les responsables de mahadras et certains parents d'étudiants, comme étant conçus sur un tableau compartimenté qui proposait autant de réponses que de questions. De ce fait, il ne laissait pas de place à un questionnement néo-religieux pour quiconque était sortant de ces « universités du désert ». Un jeune ayant parfait son enseignement traditionnel était pour nos interlocuteurs une personne qui n'avait rien à apprendre des extrémistes ; ce sont au contraire les cellules, notamment étrangères, qui ont tout à prendre de lui. Ceci étant, certains jeunes rencontrés ont relevé les caractères figés de certains textes d'enseignement, jamais critiqués alors qu'il ne s'agissait pas de Coran ni de hadith mais plutôt de jurisprudence humaine qui, à leur yeux, répondait aux besoins d'une époque révolue.

L'enseignement originel semble ne pas être épargné par la remise en question généralisée

qu'effectue la jeunesse, au niveau des institutions sociopolitiques mais aussi de la norme religieuse avec l'impérieux besoin, bien arboré, de mettre cette dernière dans une trajectoire tournée vers les fondements.

RÔLE DES FEMMES

Ce qu'il faut retenir :

- En Mauritanie, le statut des femmes présente de grandes variations selon qu'il s'agisse du milieu maure ou du milieu noir mauritanien. Si la minoration de l'élément féminin se rencontre dans toutes les communautés, le résidu de matriarcat au sein de la communauté maure confère à la gent féminine une plus grande visibilité et une participation active dans la prise de décision.
- Les femmes sont considérées en milieu maure comme garantes des valeurs de la société toute entière. En milieu traditionnel, c'est à elles qu'étaient confiée la prime instruction coranique allant jusqu'à l'enseignement des bases de la Sunna et du Hadith.
- Les femmes sont très présentes et remplissent un rôle valorisé dans la néo-religiosité sociale. Elles font office de transmetteur dans l'entourage, mais aussi de réacteur au sein de la société civile et enfin de force de revendication ou de protestation dans les actions de mobilisation (meeting pour demander la libération des détenus salafistes, porte-à-porte pour sensibiliser les populations).

« Les frères musulmans nous donnent notre vraie valeur, celle que nous a donné le prophète. La société maure valorise les femmes uniquement pour les assujettir alors que la religion musulmane suivie à la lettre, dénuée des coutumes, lui conserve sa dignité sur tous les plans. Oui, nous appelons à rompre avec l'ordre sociale pour retourner vers Dieu » (propos d'une jeune sœur musulmane, étudiante de 23 ans, quartier résidentiel Tevragh Zeina).

1. Quelques repères sur le genre en Mauritanie

Les femmes constituent la majorité de la population mauritanienne : 51,1%, contre 48,9% pour les hommes. Du début des années 1990 à nos jours, les questions relatives au statut, aux rôles, aux droits et à la promotion de la femme dans la société et dans l'État ont acquis une importance de plus en plus grande. Cette période a donc été caractérisée par des avancées certaines dans de nombreux domaines grâce à la création de structures et d'institutions, ainsi que l'établissement de mécanismes institutionnels chargés d'orienter et de gérer les politiques publiques relatives au Genre et aux droits humains. On peut ici relever que les dispositifs juridiques nationaux plongent leurs racines dans le droit islamique, et dans une interprétation « coutumière » des faits sociétaux, tandis que les politiques nationales se déploient à partir d'un référentiel à vocation universelle fondé sur la volonté de construire un monde de liberté et d'égalité puisé dans les conventions internationales.

La participation des femmes dans la sphère publique s'est nettement améliorée depuis l'adoption, en 2006, d'une loi instaurant un quota dévolu aux femmes (20%) sur les listes de candidatures aux fonctions électives (conseillers municipaux, députés et sénateurs). Leur accession à des fonctions électives ou de responsabilités administratives, bien qu'en progression au fil des ans, découlait auparavant d'un système de figuration plutôt que d'action réelle. Malgré leur dynamisme dans le champ des activités politiques, la participation des femmes mauritaniennes à la vie politique est restée longtemps cantonnée à une sorte d'activisme électoral. A la suite des élections de 2006 et 2007, 19% des sièges des deux chambres du parlement et 30% des postes de conseillers municipaux sont occupés par des femmes. Dans la même période, et pour la première fois depuis l'indépendance du pays, des femmes étaient promues à des fonctions d'autorité ou de représentation (wali,

ambassadeur) qui étaient jusque-là des responsabilités exclusivement masculines. La première femme magistrat du pays n'est apparue qu'en 2012.

La vie associative en Mauritanie est quant à elle caractérisée par la forte implication des femmes. Des milliers de coopératives féminines maillent le champ des activités socioéconomiques, et les ONG et associations sont majoritairement dirigées ou animées par des femmes.

La visibilité des activités économiques des femmes est encore quelque peu floue (elles sont sous-estimées, et non perçues en termes comptables), mais divers indicateurs semblent montrer une progression de leur contribution à la richesse nationale. Les femmes sont particulièrement actives dans le secteur primaire (31,4%) et dans le secteur informel.

Mais ces avancées ne sont encore qu'un petit pas, et sont très loin de combler les déficits, les manques et les déséquilibres creusant les écarts entre hommes et femmes dans plusieurs domaines de la vie sociale.

LE SEXE AFFAIBLI

Dans la représentation sociale issue du milieu traditionnel et conservateur, la figure du féminin a une prédominance symbolique. La présence de la femme est valorisée, y compris dans l'assemblée masculine. L'idée est assez répandue que la femme mauritanienne, généralement, et la femme maure plus particulièrement, disposent d'une marge de liberté, de mouvement et d'initiative, assez différente de ses consœurs de culture similaire. Chez les Maures traditionnels, la femme est idéalisée, elle est l'honneur exhibé du groupe, érigée en « grande royale » dédaigneuse des tâches ménagères. Ici l'appellation « sexe faible » prend tout son sens... Ce qui est remarquable, c'est l'investissement de la « faiblesse ». Autant la société et les éléments masculins du groupe traitent la gent féminine au travers de cette « faiblesse », autant pour les femmes elles-mêmes, ce trait moral et physique légitime une gestion spéciale de leur statut. La relation inter-genre, n'est pas basée sur la supériorité masculine clairement affichée, mais plutôt sur une instrumentalisation des attributs féminins, assez convenue par ailleurs. L'espace saharien aussi est déterminant, la rareté des revenus également, tout comme le mode de vie nomade et la mobilité dans l'espace qui font que chacun a son rôle vital à jouer pour la survie même du groupe, et, dans ces conditions, il n'est pratiquement pas possible de procéder à un cloisonnement des membres féminins. Les femmes ont leur rôle qui est celui de la valorisation des représentations hiérarchiques et de la constance de l'ordre qui en échange les « sublime » en quelque sorte. Le subtil avec la perception de la femme en Mauritanie, c'est ce jeu qui place le statut féminin « noble » au-dessus de tout, dans la symbolique, mais qui reprend autrement la part de patriarcat dans une auto-restriction gérée par les femmes elles-mêmes et qui dans sa finalité les assigne dans un espace maîtrisable dont elles n'ont de droit de mouvement conséquent qu'en son sein. Pareillement, la religion et les savoirs sacrés sont ouverts mais non complètement accessibles. Ainsi par exemple, les biographies dédiées aux érudits religieux des XVIII^e et XIX^e siècles ne mentionnent aucune femme, bien qu'elles aient existées.

2. Genre et radicalisation

Les femmes rencontrées dans le cadre de cette étude sont des femmes rurales ou semi-rurales, vivant pour leur grande majorité dans des conditions matérielles insuffisante quand ce n'est pas dans une extrême précarité. Mais ont été invitées aussi à s'exprimer les femmes des quartiers résidentiels riches de Nouakchott où se propage un prêche de luxe, sur fond de modernisme et d'instruction supérieure. Il faut préciser ici que déjà dans la société traditionnelle les femmes avaient une grande proximité avec le savoir religieux de base étant, le plus souvent en milieu zewaya surtout, chargée de l'enseignement coranique de la petite enfance et des fondements de la Sunna et du Hadith. Certains épîtres traitant de la ritualité religieuse étaient parfois réservés à l'apprentissage féminin,

notamment tout ce qui concerne la vie du prophète et ses compagnons, les volets traitant de la purification.

2.1 Femmes, frontières et insécurité

Dans les zones frontalières de l'est du pays, les femmes ont plusieurs rôles dans le quotidien des groupes radicaux ou de simples contrebandiers, sans que cela ne soit perçu par elles comme délit ou participation à un quelconque processus de violence. Elles inscrivent leur collaboration dans le cadre de l'hospitalité ancestrale et de la médiation pour lesquelles elles se sentent socialement mandatées. Tant qu'il n'y a pas de violence visible ou d'agressivité, elles restent dans la disponibilité ou dans une neutralité à fort potentiel de coopération selon qu'elles sentent leurs intérêts directs menacés ou non. Les radicaux extrémistes font souvent appel à cette gent féminine pour un certain nombre d'opérations et d'activités, telles que :

- La *facilitation*, avec l'intégration d'individus « engagés » au Mali mais séjournant côté Mauritanie : cela suppose l'accueil de convois pour un ou deux jours chez elles ainsi que le renseignement sur la situation du village ou de la ville. Comme le plus souvent ces femmes vivant en espace frontalier sont bilingues, elles sont souvent des interprètes. Côté mauritanien et surtout chez les Maures, les hommes n'usent de seconde langue que quand il y a nécessité et ne déclarent pas souvent le nombre de dialectes parlés. L'usage de ces parlers locaux est plus spontané chez ces femmes et le mélange culturel plus évident, ce qui rassure plus vite les éléments maliens, que ce soit dans les camps, en jour de marché ou tout simplement en cas de quête d'hébergement.
- La *médiation*, avec le recours aux femmes, essentiellement des mères de familles respectées par tous : elles pourront par exemple intercéder auprès des autorités administratives et parfois auprès de certains chefs de réseaux extrémistes pour la libération, l'octroi de documents, ou encore pour aller demander une femme en mariage quand le demandeur n'est pas de la région et est estampillé « combattant malien », etc.
- Le *commerce*, car nombre de commerçants aux abords de la frontière traitent directement avec des femmes propriétaires d'un commerce de gros ou œuvrant comme achemineur vers la capitale. Le plus souvent, il s'agit de textile teint, de denrées (patates, ignames, karité) et parfois de produits de contrebande (cigarettes, alcool, drogues).
- Le *recrutement*, c'est un processus plus rare car la nature risquée de la zone n'encourage pas à rejoindre la cause des extrémistes au Nord Mali. Mais la promesse d'une vie meilleure pour celles qui arrivent à gagner les grandes villes (Bamako) fait parfois franchir la frontière à des femmes plutôt jeunes qui souvent ne tardent pas à revenir sur leurs pas ; mais pour certaines, l'étau se refermant sur elles, leur itinéraire aboutit à une intégration en communautés étrangères (les propos recueillis rapportent des enlèvements et des disparitions de jeunes femmes).

Rappelons que les femmes des zones frontalières sont des femmes rurales dont les conditions de vie sont précaires, voire très précaires. Il faut encore ajouter l'insécurité aux effets d'un exode rural masculin massif qui se traduisent par l'accroissement des charges et des contraintes pesant sur les femmes. Même lorsqu'elles ont une opportunité d'apport financier à la famille, ces longues séparations (dont certaines finissent en abandons) ont souvent des conséquences désastreuses sur la vie de la famille en général et la stabilité du couple en particulier. Les femmes assument donc des responsabilités et des tâches supplémentaires, habituellement dévolues aux hommes. Elles se retrouvent d'une part impuissantes face à la détérioration de la santé et de l'éducation des enfants, et d'autre part plus vulnérables face aux infections sexuellement transmissibles comme VIH/sida.

Lors de l'entretien de groupe organisé à Nouakchott les 14 et 15 juillet 2015, l'une des femmes venues de Bassiknou, une sage-femme, relatait un climat de peur imprégnant la vie quotidienne.

« Nous entendons tous les jours des histoires de vol et d'agression qui nous font vivre dans la crainte. Les combattants, on ne les reconnaît pas tout de suite, la ville est un lieu de passage on y voit plusieurs sortes de personnes. Et puis quand on est une femme on ne peut que se résigner et ne pas souffler sur la braise, on apaise nos hommes, nos enfants, en leur demandant de ne pas affronter les arrivants et de ne pas se mêler des affaires des contrebandiers... »

« Je suis ici à Nouakchott pour me soigner, j'ai été évacuée de l'Hôpital de Néma, c'est ma jambe qui pourrissait, j'ai reçu des coups de couteaux en zone malienne. J'y étais avec mon époux ; ce sont des gens du MNLA qui sont tombés sur nos habitations de nuit, ils ont tout pris, ils ont voulu me faire du mal, l'un d'eux m'a agressé avec un couteau, il pensait que j'étais touareg et j'ai parlé en hassaniya pour qu'il entende mon accent, sinon il m'aurait tuée car je le déshonorais en étant mariée avec un descendant d'esclave. Là-bas tout est mélangé... on ne sait plus qui est qui, c'est la langue qui sauve parfois, et pas la foi... » (propos d'une couturière artisanale de 22 ans, de M'berra rencontrée à l'hôpital de Nouakchott).

CONDITION DES FEMMES RURALES

Malgré les progrès réalisés, des disparités persistent encore entre le milieu rural et le milieu urbain concernant, entre autres, les points suivants :

- L'analyse de l'incidence de la pauvreté en milieu rural selon le genre du chef de famille montre qu'elle est plus élevée chez les ménages dont le chef est de sexe féminin (57,9% contre 52,9).
- Le taux d'alphabétisation s'élève à 65,2 % en milieu urbain contre 52,0 % en milieu rural. Le taux brut de scolarisation au primaire est de 82,3 %, avec 70,2% en milieu rural et 101,4% en milieu urbain. Au niveau du secondaire, ce taux brut de scolarisation au secondaire est relativement faible au niveau national soit 29 %, avec 49,8 %, en milieu urbain et 12,1 % pour le rural.
- En matière de santé, la couverture vaccinale contre le BCG est peu élevée en milieu rural ; l'utilisation des méthodes de contraception demeure peu répandue (3,3% en milieu rural, contre 13,8% en milieu urbain) ; le recours aux soins prénatals reste peu élevé (66,1 % en zone rurale contre 88 % en zone urbaine) ; l'état nutritionnel reste plus sévère en milieu rural où 36,5 % des enfants sont modérément maigres, 9,5 % sont sévèrement maigres et 30,9% des enfants souffrent d'un retard de croissance ; l'assistance pendant l'accouchement est beaucoup plus faible en milieu rural (39%) qu'en milieu urbain (90%). La connaissance des femmes rurales du VIH/SIDA est peu importante (8,4%, contre 17,3 % en milieu urbain).
- La situation des femmes en milieu rural reste précaire, marquée par : la prévalence de l'excision, du gavage, du mariage précoce, de la polygamie, du divorce, des violences conjugales et sexuelles, du faible niveau de prise de conscience de leur situation, de la faible participation à la prise de décision, de la non accessibilité à la protection sociale et juridique et de l'ignorance des droits économiques et sociaux.
- Le taux de chômage avoisine les 47,8% en milieu rural et les situations d'emploi sont précaires et dominées par : la fréquence élevée du travail collectif sans rémunération explicite, l'inexistence d'un marché de travail rémunéré, dynamique et la persistance de différentes formes de travail pour autrui.

2.2 Femmes et religiosité en zone urbaine

A Nouakchott, les femmes sont représentées dans toutes les strates de décision ou d'action des mouvements radicaux. Elles peuvent s'associer à des actions caritatives et à des cours religieux. Surtout, elles sont souvent elles-mêmes prédicatrices et font des tournées de prêches très appréciées dans les domiciles de certaines familles embourgeoisées mais aussi dans les bas-quartiers. Ces prêches, qui peuvent ne pas être inscrits dans un processus de radicalisation, sont toutefois une nouvelle forme d'expression d'une religiosité urbaine très calquée sur les modèles des

grandes métropoles du Moyen-Orient. Cette prédication féminine peut en effet être un recours ponctuel (mois de Ramadan, deuil, fêtes religieuses) aux services d'oratrices rôdées aux prêches féminins venus des monarchies du Golfe tels que ceux diffusés par les télévisions satellitaires arabes. Ces femmes, lors des interviews, affichent une satisfaction par rapport aux rôles qui leurs sont donnés ; elles apprennent par cœur les méthodes de dispense de sermon religieux, au même titre que les hommes radicalisés, et œuvrent activement au niveau du recrutement (présenté pour un retour à Dieu et non pour une action organisée quelle qu'elle soit). Nous avons rencontré à Nouakchott ces activistes plutôt jeunes, âgées de 17 à 35 ans, dans les marchés, les facultés, les centres privés, et parfois dans des meetings. Les femmes plus âgées se rencontrent, mais sont moins présentes dans l'engagement actif.

Au niveau de l'énonciation politique, deux femmes siègent à l'Assemblée nationale au nom du parti islamiste réformiste modéré. Ces deux dames politiques jouissent d'une grande notoriété, même auprès de leurs adversaires politiques. Il semblerait que l'engagement dans l'orthodoxie a un effet de valeur ajoutée pour l'élément féminin, ce qui génère un effet de mode et des « engagements » collectifs qui souvent se dissolvent comme ils se sont noués ; mais, pour celles qui restent, un cheminement tout tracé peut les mener aux hautes sphères de la distinction sociale et politique.

Les changements de la religiosité sont aussi perceptibles dans d'autres facettes de la vie quotidienne, comme par exemple le style vestimentaire ou les activités de loisir. Le vêtement féminin en Mauritanie est un habit traditionnel sous forme de voile confectionné dans un tissu assez léger et d'un port plutôt lâche. Les femmes inscrites dans la radicalisation, quant à elles, portent une « abaya » à l'orientale de couleur noire, accompagnée d'un foulard comme signe distinctif. L'habit culturel est considéré comme non conforme aux préceptes religieux et l'habit « moultazim » (engagé) comme marqueur de l'obédience néo-religieuse de celle qui le porte. Pendant les périodes de vacances, les femmes engagées auprès des mouvements de radicalisation redoublent la fréquence de leurs actions, en milieu urbain ou rural, en participant activement au montage des « camps d'hivernage », activité très attractive pour une grande partie de la jeunesse (même celle qui n'est pas dans le fondamentalisme religieux). En fait, il s'agit d'espaces de distraction, d'expression, d'enseignement religieux mis à disposition essentiellement par les Frères Musulmans au profit des jeunes (qui bénéficient de très peu d'offres de ce genre de la part de l'État). La présence de femmes au sein de ces activités est un facteur de dissuasion pour les autorités au cas où ces dernières voudraient entraver le déroulement de ces structures de prise en charge des jeunes.

« Quand nous les femmes faisons un sit-in devant la présidence pour la libération de détenus, on est le plus souvent écoutées. Et quand c'est pas le cas, on reste encore quelques jours à scander des phrases face aux autorités et, comme chez nous c'est une honte de laisser des femmes faibles au soleil, il y a toujours un moment où la discussion est entamée. Si c'étaient des hommes qui manifestaient, la police serait venue les disperser très vite... nous, les femmes, nous avons notre rôle au sein de la société, mais surtout pour revendiquer, même si on ne fait pas de suite à nos demandes, nous sommes au moins écoutées. Il est important que les femmes s'impliquent dans le savoir religieux et dans le retour à la religion épurée de toutes les coutumes ou les traditions, pour faire œuvre de transmission, de relais... » (propos d'une sœur musulmane et femme d'affaires, présidente d'une section de quartier).

En Mauritanie, les femmes engagées dans les mouvements organisés de réformisme religieux ne sont pas seulement un maillon de transmission dans la chaîne du processus de radicalisation, elles sont parties prenantes, agissant au niveau de la fluidification des nouveaux concepts, de leur mobilité. Elles sont aussi des forces de résistance face à toute action de déstructuration.

QUE FAIRE ?

Sur la base des perceptions recueillies auprès des enquêtés et des observations réalisées sur le terrain, étayées d'analyses et de discussions avec différents acteurs pertinents, cinq thèmes de réflexion se dégagent. Mais au préalable, deux axes stratégiques de réflexion et d'actions institutionnelles sont à retenir.

Axe stratégique de réflexion n°1 : Anticiper le potentiel de dérive vers la violence

Il est important d'engager une réflexion et de faire émerger une vision d'anticipation qui sache prendre en compte le potentiel de dérive violente. Notre enquête montre que ce potentiel est pour l'instant contenu dans le cadre d'un déni discursif à travers une auto-perception pacifiste de soi et des interrelations ; mais ce déni discursif laisse également entrevoir une légitimation de la violence « manœuvrable » selon une déclinaison de situations données : contre les non-musulmans, en cas d'atteinte aux fondements de la religion, en cas d'ingérence étrangère, pour la défense de la sacralité du Prophète, etc.

Notre enquête a été en mesure de mettre en évidence, dans la trame des récits et informations recueillis, l'existence d'une « case violence » potentiellement activable. Elle reste occultée au sein des valeurs partagées et véhiculées, et apparaît le plus souvent sous formes d'attitudes ambivalentes. Cette case est une réalité située quelque part au milieu de la matrice des relations intergroupes et des pratiques nouvelles de la religiosité, en cette « terre de paix islamique » comme souvent les enquêtés qualifient leur pays. Certes, la société mauritanienne, toutes communautés confondues, exprime une aversion profonde pour les jugements, les postures et les comportements agressifs. Cependant dans l'histoire récente du pays, le conflit meurtrier avec le Sénégal voisin est là pour rappeler l'existence de germes de violence, la matérialisation de clivages souterrains, longtemps déniés, qui, au gré d'une mineure altercation entre paysans, se sont vus muer en une confrontation sanglante généralisée. Si en 1989 les foyers de tension étaient surtout communautaires ou politiques et non religieux, le conflit qui en a découlé n'en reste pas moins révélateur de l'imprévisibilité d'une soudaine montée de violence ; tous ces ingrédients sont aujourd'hui encore présents avec désormais une néo-religiosité de plus en plus morcelée et en rupture avec les repères coutumiers qui sous certains aspects, faisaient office de garde-fou.

Axe stratégique de réflexion n°2 : Construire un espace d'observation et de débat au sujet des changements du champ religieux

Au vu des mutations du champ religieux mauritanien au XXI^e siècle, il serait utile de créer un espace de veille et d'échange, sous forme d'observatoire et de forum de débat, susceptible de prendre en charge les évolutions des « idées et comportements » religieux dans leur forme organisée et structurée en action politique ou culturelle. Cet espace à construire pourrait jouer un rôle vital pour informer et enrichir toutes les politiques intersectorielles, et principalement celles au carrefour de la jeunesse, de la formation et de l'emploi. Or il se trouve que l'État mauritanien est en train de mettre en place un Haut Conseil de la Jeunesse. Pour l'heure, cette institution en cours de création est déjà perçue comme un refuge pour jeunes diplômés sortant des grandes universités étrangères, alors qu'elle pourrait être un outil de rénovation du projet de société et un faisceau d'éclairage sur les vrais problèmes des jeunes, dont la radicalisation extrême. Ce Haut Conseil, s'il arrivait à être dépolitisé, pourrait aussi aiguillonner l'indispensable réforme éducative qui peine tant à naître. Elle pourrait pourtant constituer un creuset de renforcement de l'unité nationale, par des programmes conçus pour interpeller toutes les appartenances communautaires.

Sur la base d'une vision stratégique éclaircie et d'un cadrage institutionnel optimisé, cinq thèmes de réflexion peuvent être identifiés :

Thème de réflexion 1 : Mettre l'École au centre du dispositif de la citoyenneté responsable

Tout résultat escompté commence et passe obligatoirement par l'Éducation, par l'École. Il s'agirait d'inclure dans les programmes scolaires un enseignement civique, presque inexistant actuellement en Mauritanie, et une présentation de la religion s'inscrivant pleinement dans une construction nationale. Il faudrait veiller à mettre en place une école de qualité et constante dans les Adwabas (village d'anciens esclaves) pour ajuster les chances de tous les jeunes Mauritaniens face aux défis et opportunités de la formation et de l'emploi. Nos enquêtés, ne l'oublions pas, avaient avancé majoritairement comme cause première de la radicalisation la précarité économique, le chômage des jeunes, et avaient appelé à une scolarisation pourvoyeuse de qualification et d'opportunités.

Thème de réflexion 2 : Prévoir et ancrer une action d'accompagnement au sein des mahadras

Travailler au sein de l'institution éducative religieuse traditionnelle de la mahadra pourrait constituer une mesure de prévention de la violence et de l'extrémisme qui mettrait à contribution les responsables de ces centres. Les mahadras ne sont pas un foyer de production de radicalisme religieux mais les étudiants qui en sortent restent la cible de choix des « chasseurs de têtes » et autres recruteurs extrémistes. Pour éviter les susceptibilités liées à tout ce qui touche la sphère des savoirs sacrés, des mesures pratiques pourraient se mettre en place et prendre la forme par exemple de conférences, de cours – autour de thèmes comme la religion, la citoyenneté, les sciences exactes, les sciences sociales – qui pourraient être confiés à des représentants de l'administration, à des universitaires, à des leaders d'opinions qui se feraient inviter pour initier une réflexion, un échange dont la fréquence serait modulable.

Thème de réflexion 3 : Recréer, restaurer une confiance en l'État

La majorité des jeunes radicalisés a dit rechercher au sein des mouvements islamistes de nouvelles valeurs de participation à une œuvre collective de construction sociale, nationale, à de nouveaux idéaux d'engagement populaire. Comme l'école, la bonne gouvernance reste encore et toujours un point-clé dans la paix sociale. Il est ressorti de l'enquête par questionnaire que les personnes interrogées ont cité comme épisodes violents vécus, mais aussi comme crainte permanente de violence, la récurrence des coups d'États... Ils ont aussi mentionné dans leurs récits l'influence de la tribu dans les affaires de l'État et l'instrumentalisation que fait celui-ci des forces tribales. Dans le cadre d'une lutte contre l'extrémisme, il serait donc nécessaire d'instaurer un rapport de confiance avec les jeunes qui ont soif de réforme, de justice sociale et de changement. Ce que l'État ne leur donne pas comme marque de stabilisation institutionnelle, certains jeunes vont le chercher dans les cercles radicaux, voire extrémistes, perçus comme des lieux de visionnaires, de bâtisseurs et d'entrepreneurs. La confiance en l'État supposerait une action fédératrice, inclusive qui tiendrait prioritairement compte du poids et du dynamisme de la jeunesse au sein de la population.

Thème de réflexion 4 : Repenser une décentralisation administrative, économique et culturelle efficiente

Une décentralisation efficiente avec des assemblées délibérantes élues et des plans de développement locaux permettrait aux populations de jouer un rôle plus actif dans la gestion de la radicalisation. Dans un cadre institutionnel et politique modernisé, les préfets, en partenariat avec les mairies locales, pourraient organiser des échanges intergénérationnels, favoriser des moments

d'expression où les jeunes et les plus âgés parlent de leurs craintes et de leurs aspirations en les confrontant, en les recoupant, etc. Il en sortirait des points communs qui serviraient une charte d'entente. Une politique aboutie de décentralisation encouragerait et développerait des actions de coopération culturelle transfrontalière, fondées sur la communauté socioculturelle, l'histoire en partage et la valorisation du patrimoine commun. Une telle décentralisation permettrait de revoir l'aménagement du territoire et de réguler l'exode rural qui constitue le « premier pas » pour certains jeunes vers un enrôlement jihadiste dans les régions frontalières.

Thème de réflexion 5 : Investir dans la communication

La communication peut grandement contribuer à prévenir l'extrémisme et la violence en diffusant une culture de la liberté, de l'égalité et de la paix et en ancrant ses principes dans la vie quotidienne et les pratiques de la citoyenneté. Investir la communication et ses médias diversifiés permet la mise en place d'une pédagogie sociale touchant toutes les catégories de la population et les représentants de l'autorité publique (administration, armée, justice, enseignement). La citoyenneté encore embryonnaire en Mauritanie serait un cadre adéquat pour de nouvelles définitions fédératrices, mais son émergence effective ne pourrait se faire sans s'appuyer sur une politique de communication. Initier une stratégie et un discours « anti-extrémisme » fondés sur les valeurs de liberté et de tolérance ainsi que sur un principe de consensus, d'inclusion de tous les acteurs sociaux (femmes, chefferie traditionnelle) pourrait donc s'appuyer sur des supports variés de communication (comme des courts films documentaires réalistes ou même des bandes dessinées pour enfant). Même dans les cas de recours avéré à la violence, il serait important de multiplier les initiatives de dialogue comme celle par exemple qui a été entreprise en janvier 2010 entre les autorités, les dignitaires religieux (*faghih*) et les détenus salafistes.

© 2016 – Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD)

La reproduction de l'intégralité ou d'une partie de cette publication est sujette à autorisation écrite ainsi qu'à mention de son origine.



**From
the People of Japan**



*Empowered lives.
Resilient nations.*