



HAL
open science

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

Sylvie Taussig, Karim Ifrak

► **To cite this version:**

Sylvie Taussig, Karim Ifrak. Radicalisation(s) liée(s) à l'islam. Les cas du Mouvement Mondial Mourabitouns et des Chiapas. . Cahiers des IFRE, 2017. hal-01651173

HAL Id: hal-01651173

<https://hal.science/hal-01651173>

Submitted on 2 Jan 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

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

Sylvie Taussig
CNRS, IFEA Andes

Karim Ifrak
CNRS

Texte inédit

Chiapas
conversion
islam
islam mondialisé
islamisme
radicalisation

66 – 74

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

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

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

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

² Bronner Gérard, 2016.

³ Khosrokhavar Farad, 2014.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Licence CC2.0, photo par Cesar Bojorquez

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ Nils Bubandt, art. cité.

¹⁷ Marco Lara Klahr, *ibid.*

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

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

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



Licence CC 2.0 par Antony Smaley, Wikimedia

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

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

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

²¹ Klahr, *ibid.*

²² Klahr, *ibid.*

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

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



Licence CC2.0 par Adam Jones, Wikimedia

Zapatista Dolls for Sale - Chamula - Chiapas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LES AUTEURS

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

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

IFEA Andes

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

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

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