

CÉCILE PETITDEMANGE

***Bricoler au rythme du politique :
l'ambivalence des islams au Tchad.***

Thèse en cotutelle présentée à la Faculté des Sciences de la société de l'Université de Genève et à l'École des Hautes Études en Sciences sociales

Pour l'obtention du grade de :

Docteur ès Sciences de la société mention science politique et anthropologie sociale et ethnologie

Thèse dirigée par :

Fabienne Samson, directrice de recherches, Institut de la Recherche pour le Développement (IRD)

Didier Péclard, professeur associé de science politique, Université de Genève.

Date de soutenance : 17 décembre 2021

M. Matteo Gianni, Université de Genève (président) ; M. Jean-François Bayart, Institut des Hautes Études Internationales et du Développement (IHEID), Genève (rapporteur) ; Luis Martinez, CERI-Sciences po & Université de Genève (rapporteur) ; Jean-Pierre Dozon, EHESS ; Marielle Debos, Université de Paris-Nanterre ; Maud Saint-Lary, Institut de la Recherche pour le Développement (IRD).

À Djamila Bakari, décédée peut-être, quelque part, et comme tant d'autres, au prix de la stabilité.

REMERCIEMENTS

J'ai le souvenir d'une randonnée courant des planches de Montreux jusqu'au sommet des Rochers de Naye. Une thèse, c'est un peu les mêmes souffrances et joies, avec dans les derniers mètres, cette force dont on ne se croyait pas capable, qui fait en partie tout le sublime de la montagne.

Des débuts tâtonnants aux passages difficiles et instants de joie, Fabienne Samson et Didier Péclard ont toujours répondu présents. Je les remercie infiniment de leur bienveillance et profond humanisme.

Mes remerciements à la Fondation Schmidheiny, dont l'appui financier m'a permis de terminer dans des conditions matérielles adéquates la rédaction de cette thèse.

Merci à mes collègues de l'École Normale Supérieure de N'Djamena, Ismail Tahir et Sali Bakari, de m'avoir épaulée tout au long de cette recherche.

Merci à Haoua, Ahmat Tijani, Hamid, la famille Issa Haroun, Félix, Néneck, Nicodème, la famille Derdé-Abackar Gory, la famille Mahamat Abderaman, Dr. Haggar, la famille Moussa Badaoui père et fils, Makaila. Tous, d'une manière ou d'une autre, m'ont donné un bout d'eux, se trouvant quelque part dans cette thèse.

Merci à mes informateurs et interviewés qui ont accepté de jouer le jeu sans trop savoir de quoi il allait en retourner.

Merci à la famille Atcheakou de m'avoir accroché au continent africain.

Merci à ma famille, tout spécialement ma mère, Corinne Petitdemange, qui a su accueillir la place que prend une thèse. Mes kilomètres d'écriture, Lybeth, te doivent également beaucoup.

En France et en Suisse, de Paris, à Toulouse, en passant par Vevey, Strasbourg, Genève et Argut, je tiens à remercier celles et ceux qui n'ont cessé de me rassurer et d'accueillir mes doutes. Tout spécialement Mme Pierson, Lucie, Kari, Annick, Marco, Élise et Lucas, Marina, Murielle, Bouba, Henriette, la famille Elghozi-Gutierrez.

Une mention spéciale à Julie Bachmann pour son formidable travail de relecture et de mise en page.

Des débuts de ma recherche à l'heure où j'écris ces lignes, je me suis (a)grandie. Merci Zabou pour ta joie tranquille. L'épaule patiente de ton papa nous a été d'un grand réconfort.

RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

Résumé

En proposant une sociologie politique des islams au Tchad, cette thèse a pour objectif d'enrichir notre compréhension, à travers le prisme religieux, des dynamiques de formation et de construction de l'État. Outre la restitution de l'historicité du dialogue entre islam et politique, ce travail met en avant les logiques ambivalentes du champ religieux islamique trop souvent réifié et réduit à son seul rigorisme et à ses potentialités violentes. En montrant comment le champ religieux est tout autant produit comme producteur de rapports de domination et d'inégalités sociales, mais aussi de processus de subjectivation politique, le propos développé dans cette thèse nuance et dévoile la complexité de l'exercice du religieux et son rapport au pouvoir. L'islam, dans ses divers courants, fussent-ils les plus rigoristes, est résolument un objet plastique aux recompositions sociales et aux transformations, dans un sens essentiellement conservateur, du politique. Il s'agira plus précisément de montrer comment la mise en dépendance du religieux à l'État produit toute une série d'accommodements plus ou moins contraints dénotant d'une part de la capacité créative des acteurs et d'autre part du caractère fortement structurant de la gouvernance au Tchad, renforçant dès lors les lignes de stratification sociale.

Mots clés

Islam politique – salafisme – lutte antiterroriste – dynamiques transnationales du religieux – imaginaire politique – Frères musulmans.

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

By applying political sociology to Islam in Chad, this dissertation aims to enrich our understanding of the dynamics of state formation and construction through a religious lens. This thesis not only emphasizes the historicity of the dialogue between Islam and politics, but it also highlights, in a dynamic perspective, the ambivalent factors of the Islamic religious field, too often reified in terms of rigorism and potential violence. By showing how the religious field is both the product and the producer of relations of domination and social inequalities, but also of more intimate processes of political subjectivation, my analysis nuances and describes the complexity of the exercise of religion and its relationship to power. Islam in its various currents, even the most rigorous, is definitely a tool subject to social restructuring and political transformations.

Keywords

Political Islam – Salafism – counter-terrorism – transnationalization of religion – Muslim Brotherhoods – political imaginary

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements	3
Résumé et mots clés.....	4
Abstract and Keywords	5
Table des matières.....	6
Table des illustrations.....	9
Notes préliminaires.....	10
Introduction	11
I — Intrigue, questions de départ et objectifs.....	11
II — Chronologie des mouvements islamiques tchadiens.....	15
III — Jalonnements théoriques et positionnement.....	23
1. La polysémie des réformismes	23
2. Pluralisation, globalisation et réappropriation.....	29
3. L’enchèvement du religieux et du politique : la difficile définition de l’islam politique.....	30
IV — Éléments conceptuels	35
1. Les programmes de lutte antiterroriste comme techniques de gouvernementalité.....	35
2. L’identité bricolée	38
3. L’ambivalence comme concept.....	42
V — Questions de recherche	45
VI — Faire un terrain au Tchad.....	47
1. Un terrain islamique sur ou sous-interprété	47
2. Penser et vivre la domination : expérience pratique et cheminement théorique	51
3. Mon travail de terrain	56
4. Quelques éléments méthodologiques	59
5. Plan de thèse.....	63
PARTIE 1 Avec, contre ou sans l’État ? L’historicité politique des réformismes	68
I — Les micro-histoires du voyage salafiste ou la réinvention de la tradition salafiste	76
1. Une tradition islamique réinventée.....	77
2. Chercher la religion : fluidité des parcours migratoires	84
3. Un nouvel homme kreda : ressources transnationales et stratégies de distinction sociale	89

II — Les dynamiques de politisation de l’islam au miroir de l’État.....	95
1. Pluralisation, répression et structuration de l’espace public religieux	97
2. Revendications politiques et mobilisations identitaires	104
3. Extraversion et institutionnalisation des dynamiques salafistes.....	110
III — « Tous les mouvements d’opposition armés avaient des Frères musulmans avec eux » : l’extraversion religieuse par les armes	119
1. « Le Soudan et le Tchad, c’est le lait et le sucre »	121
2. Du FLT au CDR : le vernis islamiste.....	129
3. « C’est Déby qui a laissé les Frères musulmans ici ».....	136
IV — Conclusion	142
PARTIE 2 L’anatomie politique de la domination au Tchad au prisme religieux.....	144
I — Faire rentrer l’islam dans l’État : les douceurs insidieuses de l’autoritarisme.....	150
1. Une laïcité « à la tchadienne ».....	151
2. Normalisation de l’État de droit ou de l’État d’exception ?.....	161
3. Programmes de prévention de la radicalisation : culture de la paix ou de la stigmatisation ?	167
II — L’ambivalence des règles du pouvoir : entre adhésion et domination.....	176
1. « Quel ministre t’as accouchée ? » : le CSAI comme outil clientéliste.....	178
2. « La religion c’est comme le drapeau : on affiche et on enlève » : stratégies identitaires et flexibilité des alliances.....	182
3. « Être imam ça ne paye pas, alors qu’être président tu bouffes »	187
4. « Les oreilles de l’étranger » : rente diplomatique et légitimation du CSAI.....	191
III — La lutte contre le terrorisme ou la guerre par d’autres moyens	199
1. « Déby, la seule chose qu’il a réussi à faire, c’est la sécurité » : politique du doute et dispositifs de surveillance	201
2. Universalisme et imaginaire hégémonique	212
3. « La victoire est possible. Elle est déterminante pour l’équilibre de l’Afrique et de l’Europe ».....	217
IV — Conclusion	230
PARTIE 3 La fabrique politique des identités ethno-confessionnelles.....	234
I — « Qui parle la langue du pouvoir » : du sujet religieux au sujet politique salafiste	238
1. Les dynamiques du littéralisme salafi : un apolitisme ambivalent.....	240
2. « Le problème des salafistes c’est qu’ils ne font pas la politique, mais ils ont un pouvoir d’influence » : la réalité politique négociée	249
3. De l’Arabie saoudite au Soudan : imaginaires et assignations identitaires	260
4. Les Frères musulmans ou la « citoyenneté vertueuse »	264

II — Un salafisme moderne... ou banal ?	269
1. « Avant on disait : je suis musulman. Maintenant on dit je suis salafiste »	273
2. « Imprégner l'État de l'islam » : matrice identitaire islamique et modernité politique autochtone	281
3. « Faire comme font les siens »	290
III — Ta langue te tue : la fracture de l'imaginaire tchadien	302
1. « Le ghetto identitaire » des imaginaires.....	306
2. « Je préfère que le père reste au pouvoir qu'un Kreda prenne sa place » : recompositions politiques et imaginaire religieux.....	319
3. La dignité dans la flexibilité.....	329
IV — Conclusion	334
PARTIE 4 L'ambivalente autonomie des dynamiques du développement islamique	338
I — Le complexe fayçal : une arène islamique aux identités et pratiques hétérogènes	343
1. Le lycée Fayçal : carrefour islamique frériste ?	344
2. L'université Fayçal : cheval de Troie d'un processus de réislamisation ?	354
3. Modernisation des pratiques, et brouillage des identités religieuses	360
II — Paraître légitime et négocier son identité.....	364
1. Assignations identitaires et stratégies de pouvoir	365
2. Légitimités clientélistes.....	369
3. L'ethnicité entre contrainte et ressource	375
III — De l'humanitaire à la (ré)islamisation ? L'ambigu gommage des références islamiques dans le contexte post-11 septembre.....	383
1. Suspicion, contrôle financier et contraintes matérielles	384
2. « On a le même style que MSF, d'ailleurs on travaille comme eux ».....	390
3. Débris impériaux d'un parler et agir musulman déniés.....	395
IV — Conclusion	401
Conclusion générale	404
Bibliographie.....	416
Annexes	446
Liste des acronymes et abréviations	456

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1 – Découpage administratif du Tchad, par David Elghozi.....	66
Figure 2 – Répartition des groupes ethniques du Nord tchadien	71
Figure 4 – Hymne du Frolinat	107
Figure 5 – Photo prise lors de la visite du roi Fayçal, le 17 novembre 1972, au milieu le président Tombalbaye	112
Figure 6 – Le cheikh Moussa Ibrahim et le roi Fayçal lors de sa visite à N’Djamena, le 17 novembre 1972.....	113
Figure 7 – Captures d’écran Facebook illustrant la réaction de certains internautes vis-à-vis de la position ambiguë du CSAI et des protestations de l’évêché de N’Djamena suite à l’introduction du serment confessionnel	160
Figure 8 – Une de l’hebdomadaire <i>Abba Garde</i>	188
Figure 9 – Citation à l’ordre de l’armée du régiment d’infanterie chars de marine en 1978. 221	
Figure 10 – Rebelles et militaires en proie à la fièvre de l’or au Tibesti	225
Figure 11 – Visite officielle du président Emmanuel Macron à son homologue tchadien, 23 décembre 2018	233
Figure 12 – Résidentialisation ethnique des quartiers de N’Djamena	307
Figure 13 – Hilux quittant N’Djamena, Tchad Média, 19 décembre 2020.....	324
Figure 14 – Montage des réseaux sociaux opposant les comptempteurs du CMT	409

NOTES PRÉLIMINAIRES

Les règles de retranscription de l'arabe tchadien au français ne sont pas normalisées. J'ai choisi d'utiliser l'orthographe la plus couramment usitée, ou utilisée comme telle par les auteurs. Par exemple, si le nom de Goukouni Weddeye peut également s'écrire Oueddeï, l'acteur dans ses mémoires a choisi de l'orthographier Weddeye. Je m'excuse par avance auprès des lecteurs pour toute faute d'orthographe dans les noms et prénoms mentionnés. Il m'a été difficile de retranscrire à l'écrit certains noms entendus à l'oral.

Afin de simplifier la lecture, j'ai choisi de ne pas retranscrire dans ce manuscrit les accentuations des termes arabes. Ils sont cependant en italique. Pour certains noms communs en arabe, j'ai choisi de les franciser et de les accorder à la grammaire française, comme cheikh/cheikhs, ou medersa/medersas, charia et djihad. Le nom de la structure *Ansar al Sunna al Mohammadiya* n'est pas retranscrit selon l'orthographe arabe, car francisée dans les documents officiels. Par ailleurs, si l'orthographe du nom et de l'adjectif tidjanite peut sembler de prime abord inhabituel, car généralement écrit et prononcé tijani, c'est ainsi que les acteurs se nomment eux-mêmes, ou désignent ce groupe.

Il n'existe pas de dictionnaire français-dazaga. Cette langue n'ayant pas fait l'objet d'un travail de translittération, j'ai choisi de retranscrire les mots et expressions à l'oreille, ou selon la façon dont ils m'ont été épelés par mes interlocuteurs.

Les noms des groupes ethniques sont substantivés : le groupe zaghawa, les Zaghawa.

Les extraits de manuscrits en langue arabe sont directement traduits dans le texte. Si je ne fais pas, à chacune des citations, mention du traducteur, la plupart sont le fruit du travail de Mahamat Adam et Abdel Latif. Enfin, certains titres de chapitres sont des expressions émiqes utilisées par mes interlocuteurs. J'ai pris le parti, pour faciliter la lecture, de ne pas faire systématiquement mention de leurs auteurs, ces expressions se voulant des illustrations de dynamiques plus larges.

INTRODUCTION

I — INTRIGUE, QUESTIONS DE DÉPART ET OBJECTIFS

En route pour Chari Mongo, un quartier de N'Djamena, le conducteur de moto, qui est également un ami proche averti de l'objet de mes recherches, me montre de hauts murs flanqués de deux flamboyants minarets aux multiples haut-parleurs. « C'est pour la *Tijanniyya* maintenant, ils viennent faire leurs rituels là. » Lorsque je lui demande à qui appartenait cet édifice auparavant, mon compagnon répond : « Aux salafistes, mais l'État leur a pris. Tu sais, le 11 septembre nous a fait beaucoup de mal. » Nous continuons notre route, moi quelque peu interloquée par cette histoire de confiscation étatique, alors que le régime politique est, constitutionnellement, laïc. L'heure d'*Asr*, la prière d'après-midi approche, et mon ami s'arrête non pas dans une mosquée de quartier pour prier, mais dans une mosquée bien spécifique dans le dédale des ruelles de Chari Mongo. L'édifice, sommaire, rompt avec le large bâtiment « aux mains des tidjanites » situé à quelques encablures. Je l'attends sous le regard des enfants jouant au-devant des porches. Cette mosquée est celle d'un célèbre cheikh salafiste que fréquente régulièrement mon ami, prêt à quelques kilomètres de plus pour prier dans ce lieu, parce que, dit-il, « c'est mieux de prier derrière un homme vraiment saint qu'un hypocrite ». Une fois arrivée à bon port, je lui pose la question de cette étrange affaire de complexe aux mains de l'État. Ce complexe, dénommé *Shariqa*, appartenait à l'organisation *Al Muntada*, ONG transnationale anglo-saoudienne interdite de fonctionnement après le 11 septembre. Le bâtiment sera mis à disposition du ministère de l'Éducation et du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI), organe para-étatique en charge de la gouvernance islamique. Les locaux abritent à présent les services de l'inspection du ministère, et la mosquée attenante sert de lieu de prière et de bureau pour le CSAI.

Cette anecdote fait émerger plusieurs questions au premier rang desquelles le rôle joué par le politique au sein de l'espace religieux. Pourquoi mon ami semble-t-il insinuer que l'État s'est accaparé ce bâtiment aux fonctions religieuses ? L'islam serait-il au cœur du pouvoir politique ? Pourquoi le bâtiment échoit-il au CSAI dont les bureaux sont attenants au ministère de l'Éducation ? Existerait-il une religiosité d'État marquée par un fort tropisme tidjanite ?

Pourquoi les propos de mon compagnon laissent-ils entendre un certain conflit entre tendances islamiques ? La tendance salafiste serait-elle exclue de l'espace public religieux ? Enfin, en quoi le 11 septembre est-il synonyme de souffrance pour la communauté musulmane tchadienne ? Y aurait-il tentative de monopolisation dudit espace par l'État dont les prérogatives seraient étendues du fait de la lutte antiterroriste ? Ces quelques questions posent en toile de fond la problématique plus générale des articulations entre politique et religieux.

Penser les articulations de l'islam et de l'État tchadien éclaire, sous l'angle de l'hybridation, les modalités d'exercice du pouvoir et son processus historique de formation. Dans un contexte de porosité du politique et du religieux, il s'agira de voir plus spécifiquement en quoi l'entrée de nouveaux mouvements dits réformistes modifie ces configurations. S'il n'existe pas de statistiques récentes quant à la répartition religieuse de la population tchadienne¹, il n'existe pas non plus de recensement spécifique quant aux tendances islamiques majoritaires. Cependant, depuis les années 1970, d'importantes recompositions islamiques se produisent, en particulier avec l'expansion des courants dits réformistes, à l'instar du salafisme. D'emblée mon propos ne sera pas ici d'étudier son versant djihadiste, mais les modalités d'intégration de courants considérés dans la littérature comme quiétistes, pour des raisons que je développerai plus loin. D'autre part il m'a semblé intéressant d'aller au-delà de la « wahhabisation » de l'espace public notée par les chercheurs, résumée à la montée en visibilité d'une orthopraxie religieuse stricte, et le nombre croissant de mosquées et projets humanitaires islamiques financés par l'Arabie saoudite. Interroger ces tendances pour ce qu'elles sont et non à l'aune de leur potentiel risque de déstabilisation permet ainsi une lecture fine et nuancée de leurs rapports au politique et leur ancrage social. Je montrerai ainsi que ces groupes ne s'inscrivent pas sur un terreau politique local vide, mais qu'ils ont historiquement participé à la formation de l'État-nation tchadien. Relire l'histoire politique tchadienne à l'aune de ces mouvements réformistes, en d'autres termes proposer une relecture socio-historique des relations entre politique et islam dans ses multiples tendances réformistes permet de nuancer ce schéma par trop simpliste et de mettre en exergue la variété des combinatoires possibles entre État et religieux.

¹ Le dernier recensement date de 2009. 58,5 % la population était musulmane, 34,6 % chrétienne (catholiques et protestants confondus). Institut National de la Statistique, des Études Économiques et Démographiques, *Deuxième recensement général de la population et de l'habitat (RGPH2, 2009). Résultats globaux définitifs*, N'Djamena, 2012.

L'objectif premier sera donc de montrer comment s'est construite l'articulation entre islam et politique, en tenant compte de l'historicité de ces relations, en essayant de saisir les logiques d'intervention des groupes religieux dans la sphère publique, tout comme les stratégies étatiques mises à l'œuvre à l'égard du pluralisme islamique. Le détour par le religieux doit aussi permettre de fournir une compréhension des transformations politiques articulées à la lutte antiterroriste, en tenant compte du rôle clé de l'État, pourvoyeur d'autres types d'instabilités qu'un risque de violence lié à une pratique rigoriste de l'islam.

Une deuxième série de questions vient à l'esprit à la lecture de l'anecdote racontée. Pourquoi, et sur quels critères mon ami opère-t-il une distinction morale entre « son cheikh » et les autres ? Y aurait-il des affinités entre un certain type de pratique islamique et un éthos spécifique ? Être salafiste serait-il le marqueur d'une certaine réputation morale au contraire d'autres tendances taxées d'hypocrisie ? Dès lors, sur quoi se construisent ces catégorisations identitaires et en quoi performent-elles l'espace social ? Par ailleurs, que signifie en pratique être salafiste ? Se déclarer salafiste revient-il uniquement à opérer un choix entre différents lieux de culte, comme la démarche de mon ami invite à l'entendre ? Quels sont dès lors les normes et imaginaires propres au courant salafiste et comment s'articulent-ils à l'espace socio-politique ?

Mon deuxième objectif aura pour but de mettre l'accent sur la contextualisation de ce que l'on nomme islam réformiste au sein de l'espace socio-politique tchadien, ceci afin d'arriver à une compréhension fine de ses modes opératoires dans ses dimensions quotidiennes. Au-delà du cliché d'un courant aux pratiques rigoristes et à la provenance étrangère, il s'agira de dérouler le fil de la fabrication identitaire des courants dits réformistes en tenant compte, dans une perspective de longue durée, de la pluralité des entrepreneurs de transferts religieux, du rôle clé de l'imaginaire, et de la plasticité de ces courants aux enjeux locaux. Le détour par l'islam réformiste doit aussi permettre d'historiciser les processus de crispation identitaire travaillant l'ensemble du corps tchadien en soulignant les processus sociaux sous-jacents à ces assignations.

Si ma thèse ne porte pas à proprement parler sur les dynamiques inter-religieuses², les stéréotypes parcourant le corps social tchadien à propos d'une « wahhabisation » de l'espace

² Voir sur cette question Henri Coudray, « Chrétiens et musulmans au Tchad », *Islamochristiana*, n° 18, 1992 ; Gondeu Ladiba, *Appartenance religieuse, valeurs républicaines et vivre ensemble au Tchad*, mémoire de master, Yaoundé, Ucas, 2006.

public sont représentatifs de nombre de discours d'acteurs chrétiens. N'évoquant pas en soi la co-construction plus ou moins conflictuelle des dynamiques institutionnelles inter-religieuses, mon travail éclaire cependant certaines de leurs interactions, à l'instar des réactions du clergé catholique lors de l'instauration d'un serment confessionnel islamique en 2018. Ce sont les modalités de dialogue « en bas » entre musulmans et chrétiens que je souhaite investir, en proposant d'ethnographier sur le temps long les perceptions des seconds quant aux dynamiques politiques et sociales des premiers. Représentations et discours qu'il ne s'agira pas d'essentialiser, mais bien de déconstruire.

Les pratiques, représentations et imaginaires des mouvements réformistes constituent un excellent fil de lecture de l'histoire récente du Tchad, me permettant de toucher à plusieurs registres ayant trait à la formation de l'État tchadien tant dans ses dimensions identitaires, économiques, que politiques. Au carrefour de nombreux phénomènes, les mouvements réformistes sont impliqués dans le champ des transformations socio-politiques, et nous parlent de la construction du sujet citoyen, de ses valeurs morales et de ses représentations du politique. Mais l'intérêt et l'enjeu des réformismes tiennent aussi au fait qu'ils donnent à voir toutes les ambivalences de la société tchadienne, entre cadre laïc et empreintes religieuses, rigidité identitaire et flexibilité des pratiques, recompositions mondaines et spirituelles, répressions et laissez-faire. À l'instar des figures prophétiques ivoiriennes étudiées par J.-P. Dozon, il s'agira similairement de voir en quoi ces mouvements parlent des évolutions de la société tchadienne. « Observer le religieux de près, en train de se fabriquer », comme aurait pu dire Balandier cité par J.-P. Dozon³, permet d'épouser une multitude de significations au-delà des formes élémentaires religieuses et de voir les recompositions travaillant la société tchadienne. Ainsi, parler des islams permet d'éclairer les multiples colorations des pratiques des fidèles et leurs déclinaisons politiques, afin de regarder au-delà du bloc monolithique sous-tendu par l'unité de l'Oumma.

Mon travail porte donc sur le « comment » des articulations entre islam et politique par l'entremise des mouvements réformistes et ses effets en termes pratiques, imaginaires et identitaires. Rendre compte de la complexe imbrication du politique et du religieux nécessite de suivre différentes dynamiques au long cours, plus ou moins inconscientes, plus ou moins institutionnalisées, plus ou moins contradictoires. Appliquée au cas tchadien, la distinction opérée par John Lonsdale et Bruce Berman entre construction de l'État, en tant qu'« effort

³ Jean-Pierre Dozon, « L'ethnologue et le prophète », *Journal des anthropologues*, n° 63, hiver 1995-1996, p. 47.

conscient de créer un appareil de contrôle » et formation de l'État, en tant que « processus historique largement inconscient et contradictoire fait de conflits, de négociations et de compromis entre divers groupes »⁴, permet de restituer au dialogue entre islam et politique toute sa complexité. Étudier l'État tchadien au prisme des dynamiques islamiques réformistes revient à analyser les frontières mouvantes entre politique et religieux et à démêler leurs parts respectives dans la construction et la formation de l'État.

Avant d'aborder plus précisément mon cadre théorique et les éléments conceptuels développés, je propose une première approche d'ordre historique du champ islamique tchadien, en m'intéressant au développement successif de ses principaux courants.

II — CHRONOLOGIE DES MOUVEMENTS ISLAMIQUES TCHADIENS

Partons de la naissance des trois royaumes musulmans qui composent à l'heure actuelle plus ou moins le Nord tchadien. Notre connaissance quant aux premières traces de l'islam au sud du Sahara provient des auteurs arabes du Moyen-Orient et de l'Andalousie qui ont collecté leurs savoirs auprès des marchands et voyageurs. Al-Ya'qubi (mort en 872) et al-Bakri (mort en 1094) connaissaient l'existence du Kanem en tant que pays païen sous le contrôle de nomades de la tribu des Zaghawa⁵. Ibn Sai'd, au XIII^e siècle, est le premier auteur à faire mention du Kanem en tant que royaume musulman, dirigé par le souverain Dûnama Dibalê. À la croisée de routes commerciales, le Kanem est un point de contact entre les populations berbères pratiquant un islam ibadiste et le Maghreb, alors dirigé par la dynastie almoravide d'obédience malélikite⁶. Au XV^e siècle, la dynastie Sefuwa, au contrôle du royaume, déplace

⁴ Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa, vol. 1, State and Class*, Londres : James Currey ; Nairobi : Heinemann Kenya ; Athens : Ohio University Press, 1992, p. 13-44.

⁵ John F. P. Hopkins et Nehemiah Levtzion (éds.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2000, p. 22.

⁶ Sur l'époque moderne de l'empire du Kanem-Borno, lire l'introduction de Dorrit van Dalen dans son ouvrage, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, *Islam in Africa*, vol. 20, 2016. Hamid Bobboyi, *The 'Ulama of Borno: a study of the relations between scholars and state under the Sayfawa, 1470- 1808*, Thèse de doctorat, Northwestern University, Evanston, 1992 ; Rémi Dewière, *Du lac Tchad*

définitivement le centre de son pouvoir vers le Borno afin d'échapper aux attaques incessantes des Bilala. En 1472, ils établissent leur nouvelle capitale à Birni Ngazargamu. L'empire du Kanem-Borno atteint son apogée sous le règne d'Idriss Allawama (1580-1617), reconnu pour sa puissance et son rayonnement islamique. La *Qadiriyya* et la *Sadhiliyya*, bien que l'influence de cette dernière se soit estompée sous le formidable essor de la première au XVIII^e siècle, sont les deux principales confréries soufies présentes au Borno. Pour John E. Lavers, l'influence du soufisme, et particulièrement de la *Qadiriyya* ne se déploya qu'au XIX^e siècle, probablement sous l'effet du califat de Sokoto voisin, dont le fondateur, Ousman Dan Fodio, était l'un des fidèles⁷. Inspirée par les écrits mystiques du persan Abd al-Qadir al-Jilani (mort en 1166), la *Qadiriyya* établit des points de contact avec certains cheikhs et communautés, à l'instar du cheikh bornouan soufi Ab al-Galil al-Barnawi (mort vers les années 1680) connu pour son mysticisme et son ascétisme⁸. Traversée par de nombreuses luttes de pouvoir, la dynastie Sefuwa est progressivement évincée par les al-Kanemi, qui prennent la tête de l'empire en 1846⁹. Affaibli par les tentatives expansionnistes du califat de Sokoto et ravagé par une invasion de criquets, le pouvoir al-Kanemi capitule face à l'armée du soudanais esclavagiste Fadlallah Rabah, qui vient à bout de l'empire en 1890. Il met à mort son souverain et fonde une nouvelle capitale, Dikwa, avant d'être lui-même tué par l'armée française en 1900 lors de la bataille de Kousseri¹⁰. Rabah, ayant fait allégeance au mahdisme soudanais en 1883 – adhésion vraisemblablement moins spirituelle que politique bien que son armée porta l'uniforme mahdiste et combattait sous son drapeau¹¹ –, pensait refonder une nouvelle société bornouane,

à *La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017. Pour l'histoire du Borno du XIX^e siècle à nos jours, Vincent Hiribarren, *A History of Borno. Trans-Saharan Empire to Failing Nigerian State*, Londres, Hurst & Company, 2017.

⁷ « Les confréries soufies ne semblent pas avoir été puissantes au Borno, ou n'ont pas eu de grande influence avant le dix-neuvième siècle, mais de nombreux savants étaient soufis et les quelques indices à notre disposition suggèrent que seules les influences Qadiri étaient présentes ». John E. Lavers, « Islam in the Bornu Caliphate: a survey », *Odu*, vol. 5, 1971, p. 33, cité dans R. Dewière, *Du lac Tchad à la Mecque, op cit.*, p. 111.

⁸ John E. Lavers, « Adventures in the chronology of the states of the Chad basin », dans Daniel Barreteau et Charlotte von Graffenried (éds.), *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad*, Bondy, ORSTOM, 1993, p. 260.

⁹ Pour l'histoire de leur dynastie, lire Louis Brenner, *The Shehus of Kukawa. A history of the al-Kanemy dynasty of Bornu*, Londres, Oxford University Press ; Jean-Claude Zeltner, *Les pays du Tchad et la montée des périls : 1795-1850*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹⁰ Pour une biographie détaillée de ce personnage ambigu voir Kodi Mahamat, « L'épopée tchadienne de Rabah », dans Centre Al-Mouna, *Tchad. Page d'histoire. Les événements*, N'Djamena, Éditions Al-Mouna, 2005, p. 35-44. Pour un récit de la bataille de Kousseri voir Émile Gentil, *La Chute de l'empire de Rabah. La mission Gentil du Congo au lac Tchad*, Paris, Librairie Hachette et C^{ie}, 1902. Pour une histoire du Borno sous Rabah, lire Muhammed Kyari, *Borno in the Rabih Years (1893-1901). The Rise and Crash of a Predatory State*, Maiduguri, University of Maiduguri, 2006.

¹¹ Muhammad Al-Hajj et Saburi Biobaku, « The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region », dans Ioan Myrdin Lewis (éd.), *Islam in Tropical Africa*, Londres, Oxford University Press, 1966, p. 235.

sous son *wirdi* (voie, confrérie)¹². Si par la suite, le mahdisme a été massivement réfuté par les Bornouans, il prospéra en revanche rapidement chez les Peuls grâce à l’allié peul de Rabah, Ayatou de Balda, un descendant d’Ousman Dan Fodio¹³.

L’histoire du Baguirmi avant le XVI^e siècle est peu connue. Le premier sultan (dénommé *mbang*) à s’islamiser fut Abdallah (1568-1608). La pénétration de l’islam, d’après les traditions rapportées par les voyageurs Nachtigal et Barth, aurait été le fait de Peuls invités par le sultan pour enseigner l’islam à son peuple¹⁴. Les populations nomades arabes, Baggara et Shuwa contribuèrent à l’arabisation de la région. Vassal du royaume du Borno, les ressources du sultanat étaient principalement basées sur le commerce d’esclaves dont il était l’un des plus importants réservoirs. Au XVIII^e siècle, le royaume était régionalement connu pour ses eunuques, et les *Mbang* razziaient les populations non musulmanes le long du fleuve Chari¹⁵. En 1872, le petit royaume fut conquis par le sultanat du Ouaddaï, avant d’être ravagé par les velléités expansionnistes de Rabah¹⁶. En 1897, le sultanat, reconquis, est placé sous protectorat français et le roi rétabli dans ses fonctions. Cependant, frappé par l’interdiction du commerce d’esclaves et affaibli par la surveillance française, son rayonnement décline rapidement.

Le royaume du Ouaddaï, fondé par Abd al-Karim en 1635, base historiquement sa légitimité sur l’islam¹⁷. Cependant, le type d’appartenance confrérique de ses élites est sujet à précaution. La *Tijaniyya* semble la plus influente, au vu des traditions orales et des rares sources primaires existantes¹⁸. L’une de ces traditions, récoltée par l’anthropologue D. van Dalen, relate

¹² Christian Seignobos, « Les racines de la sédition djihadiste Boko Haram. Pourquoi au Bornou », dans Emmanuel Chauvin, Olivier Langlois, Catherine Baroin et Christian Seignobos (dir.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad. Actes du XVII^e colloque Méga-Tchad*, Marseille, IRD Éditions, 2020, p. 57-76.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Dennis D. Cordell, *Dar al-Kuti and the Last Years of the Trans-Saharan Slave Trade*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985, p. 165.

¹⁵ Michael LaRue, « The frontiers of enslavement: Bagirmi and the trans-Saharan slave routes », dans Paul E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004, p. 32.

¹⁶ Peu confiant quant à la protection ouaddaïenne, Gaourang II accepte l’alliance française. En 1898, Rabah, furieux de l’alliance nouée avec les colons par le roi Gaourang II, se lance à l’attaque du Baguirmi, poussant le sultan à la fuite non sans avoir incendié lui-même la capitale Masseyana en 1898. Voir Alain Vivien, « L’expansion esclavagiste du Baguirmi dans les régions animistes du Logone pendant la dernière décennie du XIX^e siècle », *Journal des africanistes*, vol. 86, n°2, 2016, p. 143-157.

¹⁷ Mahamat Adoum Doutoum, « L’Islam au Ouaddaï avant et après la colonisation », dans Jean-Pierre Magnant (éd.), *L’islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d’étude d’Afrique noire, 1992. Pour un historique de la région avant la colonisation française, voir Jean-Claude Zeltner, *Les pays du Tchad dans la tourmente (1880-1903)*, Paris, L’Harmattan, 1988 ; Jean-Louis Triaud, *Tchad 1900-1902. Une guerre franco-libyenne oubliée ? Une confrérie musulmane, la Sanûsiyya, face à la France*, Paris, L’Harmattan, 1987.

¹⁸ « L’appartenance des musulmans du Sahel tchadien à la Tijaniyya est une sorte de lieu commun des textes coloniaux. Aucune étude approfondie ne vient cependant étayer une telle affirmation. La Tijaniyya, diffusée notamment à partir du Borno, était du moins la seule confrérie connue. » Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1995, note de bas de page n° 103, p. 547.

que le grand-père de l'érudit ouaddaïen Al-Tarjumi, dont il nous reste un manuscrit, fut l'un des sept cheikhs qui, ayant étudié au Maghreb, diffusa la *Tijaniyya* au Ouaddaï au XIX^e siècle. La présence de la *Qadiriyya* est incertaine, car, associée au rival Sokoto, elle n'était donc pas populaire. Cependant, le royaume étant sur l'une des routes menant à La Mecque, il est probable que des voyageurs appartenant à la secte puissent s'y être établis, mais rien ne nous l'indique clairement¹⁹. La confrérie *Sanusiyya*, confrérie soufie fondée en 1837 par Muhammad ibn Ali al-Sanusi, s'implante au Borkou à partir de la Libye à la fin du XIX^e siècle. J.-L. Triaud note que les relations entre les Sanusi et les populations ouaddaïennes étaient souvent difficiles : « Les relations entre les maîtres de la confrérie et Abéché furent plutôt des relations de puissance à puissance. À aucun moment les souverains ouaddaïens ne laissèrent la confrérie diffuser sa doctrine dans le pays et la *Sanusiyya*, soucieuse de conserver un partenaire aussi important sur le plan politique et économique, ne chercha pas à en forcer l'entrée. »²⁰ À titre illustratif, les dirigeants de la confrérie proposèrent maintes fois aux élites religieuses du Ouaddaï « d'accomplir la *hijra* [l'exil] en direction des *zawiya* [centres urbains] sanusi après la prise d'Abéché par les Français », sans que ces derniers ne répondent positivement²¹. C'est donc un territoire divisé en multiples entités politiques concurrentes dans lequel pénètrent les expéditions françaises Fourneau-Lamy, Joalland-Meynier et Émile Gentil en 1900. Rivalités de pouvoir que les administrateurs surent mettre à leur profit²². Ainsi, au Ouaddaï, les Français qui affrontent le sultan Doudmourah forgent en 1901 une alliance avec son cousin Acyl qui brigue le trône. Certains intellectuels ouaddaïens étaient eux-mêmes partagés vis-à-vis de l'attitude à adopter par rapport à la présence française, à l'instar de l'érudit et poète ouaddaïen Abd al-Haqq al-Sanusi al-Tarjumi pour qui la meilleure stratégie en vue de préserver l'intégrité du royaume était la coopération avec le conquérant²³. Autre exemple de cette ambivalence, les Arabes Ouled Slimane s'allièrent tour à tour aux Sanusi et aux Français.

L'islam, dans ce contexte, ne put fournir un vocabulaire commun pour rallier les forces en présence contre l'ennemi français. Miné par les luttes intestines et les enjeux de pouvoir, à

¹⁹ Je remercie D. van Dalen pour nos précieux échanges à ce propos.

²⁰ Jean-Louis Triaud, « Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine. La Sanûsiyya au Tchad : le cas du Ouaddaï », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 83, n° 311, 2^e trimestre 1996, p. 9. Voir également sur l'histoire de la *Sanusiyya*, Edward Evans-Pritchard, *The Sanussi of Cyrenaika*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

²¹ Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya*, op. cit., 1995, p. 683. Voir également Knut Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, Londres, Hurst & Company, 1995.

²² Voir, par exemple, la correspondance du capitaine Gentil qui note clairement qu'il s'agit de gagner des alliés et de diviser les forces hostiles. J.-L. Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya*, op. cit., p. 598.

²³ Point de vue qui lui valut d'être emprisonné par le sultan Doudmourah. Voir à ce propos l'article de Dorrit van Dalen (à paraître), « Şulḥ in Chad, Coping with Colonisation ».

l'instar des rivalités entre royaumes ouaddaïen et *Sanusiyya*, l'islam ne fut pas le catalyseur des enjeux de lutte autour de la pénétration coloniale, mais le marqueur de profondes divisions entre voies islamiques concurrentes (*Tijaniyya*, *Qadiriyya* et *Sanusiyya*). Si le sultan ouaddaïen Doudmourah s'en servit pour donner une légitimité spirituelle au combat contre le colonisateur²⁴, avant d'être défait en 1909, l'islam ne permit ni de monter un front commun aux différents royaumes contre le colonisateur, ni de mettre un terme à leurs luttes de pouvoir internes. Quant à la *Sanusiyya*, et à la différence des réformateurs de Sokoto ou des mahdistes, elle refusa l'appel au djihad jusqu'en 1902, année de l'avènement d'Ahmed al-Sharif al-Sanusi, troisième maître de la confrérie²⁵. De force pédagogique et spirituelle engagée dans une mission prosélyte, celle-ci devint puissance politique et militaire capable de monter et d'encadrer la résistance contre l'avancée coloniale française, et après 1911, contre l'occupation italienne de la Libye. *In fine*, note J.-P. Magnant :

« En 1900 l'islam tchadien n'est pas seulement minoritaire dans la population : il est en plus divisé [...] en autant d'entités politiques concurrentes. Cet éparpillement politique des musulmans est encore accentué par les querelles intestines qui opposent entre eux les prétendants aux trônes des différents États et chefferies. »²⁶

Comme le fait justement remarquer le chercheur, les populations de ces royaumes ne sont pas toutes islamisées. Une fracture entre islam urbain et islam rural, encore empreint de fortes survivances préislamiques, demeure²⁷. L'islam est avant tout, lorsque les Français pénètrent

²⁴ D'après l'historien Mahamat Adoum Doutoum, « la population combat au nom de l'islam, seul facteur d'unification et de mobilisation contre l'agresseur ». À titre illustratif, après l'entrevue d'Amalaye (le 19 novembre 1903) au cours de laquelle le capitaine Durand assura à l'aguid [chef militaire] Djaatné des intentions bienveillantes de la France, Doudmourah écarta ce dernier et écrivit au sultan du Baguirmi son mépris des chrétiens : « Dieu nous préserve de prêter l'oreille à leurs propos ! Quiconque est avec eux sera considéré comme eux ! » Mahamat Adoum Doutoum, *La colonisation française et la question musulmane au Tchad. Exemple du sultanat du Ouaddaï (1895-1946)*, thèse de 3^e cycle, Université de Paris-Sorbonne, 1983, p. 259 (non diffusé), cité dans Johanne Begin Favre, *Insécurité. Une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï (Tchad oriental)*, thèse de doctorat en géographie, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2008, p. 294. Je tempérerai par ailleurs ce propos, car si la haine du colonisateur fut peut-être un trait commun aux deux sultans, l'un se plaça sous sa protection, tandis que l'autre combattit son propre cousin allié aux français.

²⁵ Après avoir annoncé la mort de son oncle, Ahmed al-Sharif déclarait dans son discours entreprendre « la guerre sainte contre les ennemis de Dieu ». Selon J.-L. Triaud, « pour la première fois, et cela est hautement significatif, un document officiel sanûsî parle donc de djihâd [...] Ahmad al-Sharîf se présentait dès son investiture comme l'homme du jihâd. » J.-L. Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya*, *op. cit.*, note de bas de page n° 35 p. 646. Pour une biographie d'Ahmad al-Sharif voir Claudia Gazzini, *Jihad in Exile: Ahmad Al-Sharif Al-Sanusi 1918-1933*, thèse de doctorat en histoire, Princeton University, 2004.

²⁶ Jean-Pierre Magnant, « L'islamisation du Tchad : questions et hypothèses », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, *op. cit.*, p. 24.

²⁷ Survivances notamment observées par Marie-José Tubiana dans les années cinquante au sein du groupe ethnique Zaghawa, situé au Nord-Est tchadien, et ceci malgré la pénétration de l'islam dès le début du XVIII^e siècle. Elle note notamment des « rites d'intronisation où le chef de tribu est instauré faiseur de pluie, rites annuels de pluie, sacrifices agraires proprement dits ». Marie-José Tubiana, *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, 1964, p. 7.

dans ce qui sera le futur Tchad, une religion d'élites et de lettrés. L'arabe, langue administrative et diplomatique des royaumes du Ouaddaï, du Kanem et du Baguirmi, « n'était en fait compris que des élites vivant dans les capitales qui jouissaient d'un rayonnement culturel »²⁸.

La marche à la guerre française marque durablement la construction de la société tchadienne. Les populations musulmanes fuient, autant pour échapper à l'école française qu'à la famine et la pauvreté causées par la violence de la conquête coloniale. Il n'y eut pas à proprement parler de politique religieuse française au Tchad, mais une politique tout court qui visait à établir et perpétuer une domination, en s'adossant à certaines élites musulmanes conciliantes. Évolutive en fonction des enjeux régionaux, la priorité cependant fut de défendre « toute tentative d'orientalisation de l'islam noir »²⁹, en cooptant et réprimant les acteurs islamiques selon leur degré d'adhérence au pouvoir colonial. Ces dynamiques de cooptation-répression contribuèrent à forger un imaginaire religieux du politique sur le mode de la collaboration-résistance, provoquant de profondes fractures entre fidèles, autorités religieuses traditionnelles et élites politiques. Qui plus est, la réticence des populations musulmanes à fréquenter l'école « des Blancs » ne leur permit pas d'acquérir un capital scolaire similaire aux populations du Sud. Lors de l'indépendance, ce sont ces dernières qui prennent le pouvoir, avec à leur tête le président N'Garta Tombalbaye. Ce « total renversement du rapport de force », comme l'écrit Henri Coudray, nourrit de profonds ressentiments au sein des populations musulmanes, accentués par la monopolisation des positions de pouvoir et les pratiques prédatrices des administrateurs originaires du sud et mutés au nord. C'est dans ce contexte qu'émerge, dans les années 1960, le mouvement soufi de la *Tarbiya*, qui vient concurrencer à la fois le mouvement tidjanite tchadien « originel » et les débuts naissants des adeptes salafistes. La *Tarbiya*, littéralement « éducation », est un mouvement d'obédience tijan créé en 1929 sous l'impulsion du cheikh sénégalais Ibrahima Niassé à Kaolak³⁰. D'après J.-L. Triaud, « cette branche, appelée aussi Tidjaniya Ibrâhîmiyya, ou niassene, a renoué avec les

²⁸ Issa Hassan Khayar, *Regards sur les élites ouaddaïennes*, Paris, CNRS, 1984, p. 51.

²⁹ R. Lefèvre, « Remarques sur l'islam au Tchad et en Afrique Occidentale », 1953, Centre des archives d'outre-mer, Aix en Provence, affaires politiques n° 2258, dossier 2, cité dans Rüdiger Seesemann, « The quotidian dimension of Islamic reformism in Wadai (Chad) », dans Murielle Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 333.

³⁰ Sur Ibrahima Niassé, voir Mervyn Hiskett, « The “Community of Grace” and its opponents, the “Rejecters”: a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with special reference to its Hausa expression », *African Language Studies*, vol. 17, 1980, p. 99-140 ; Christopher Gray, « The Rise of the Niassene Tijaniyya, 1875 to the present », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 59-82 ; Ousmane Kane, « Shaikh al-Islam Al-Hajj Ibrahim Niassé », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997, p. 299-316.

caractéristiques initiales de la confrérie, en offrant aux simples fidèles un enseignement mystique initiatique particulier (*tarbiya*). Celui-ci est centré autour de la notion de *fayda*, le flot de grâce divine qui envahit l'adepte par l'intermédiaire du cheikh »³¹. Détenteur de pouvoirs spirituels, la popularité du cheikh Niasse se propagea au Tchad grâce aux commerçants sur un axe Mer Rouge, Fort-Lamy, Maiduguri. Les principales figures de la *Tarbiya*, réprimées par le gouvernement Tombalbaye, émigreront au Darfour voisin³². À noter la présence actuelle d'une confrérie endogène empreinte de la spiritualité de la *Tarbiya* nommée *Fayda djaria* (« les avantages qui s'en vont » en arabe local) fondée par l'ancien maire de N'Djamena, Mahamat Djarma Khatir, qui mériterait une étude plus approfondie³³. À cet inventaire des mouvements islamiques en présence, nous pouvons ajouter les acteurs salafistes notamment représentés par l'organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, objet de la présente étude et dont je développerai les modalités d'implantation lors de ma première partie. Je m'appuierai en outre sur le mouvement des Frères musulmans, ou plutôt certaines de leurs personnalités, en cela que le mouvement ne dispose d'aucune structure et représentant officiel au Tchad. Contemporains d'Hassan al-Banna, certains acteurs tchadiens reviennent d'Égypte dans les années 1940 pour diffuser la doctrine frériste, sans que ceux-ci ne montent de structures spécifiques, probablement du fait de l'étroite surveillance française. La pédagogie frériste connaîtra son heure de gloire dans les années 1990, dans un contexte d'émulation religieuse et de dynamiques expansionnistes du courant soudanais frériste. Notons également au sein du paysage islamique tchadien le mouvement transnational *Jama'at al-Tabligh*. Entré au Tchad vers 1977 par l'entremise d'un tailleur nommé Adam Youssouf qui mourra par la suite dans les geôles d'Habrè, et d'Oumar Abdallah, gérant de la principale quincaillerie de N'Djamena, ce courant revivaliste a, actuellement, peu de poids sur la scène politique tchadienne. Aucune étude, à ma connaissance, traitant de ce sujet n'a été menée au Tchad³⁴. Soulignons pour parfaire le tableau la présence de quelques acteurs chiites. Enfin, les attentats perpétrés à N'Djamena en 2015 par Boko Haram font entrer le Tchad de plain-pied dans l'ère du salafisme djihadiste. Or, l'on oublie que bien avant Boko Haram, c'est un soufi,

³¹ Jean-Louis Triaud, « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale », *Politique étrangère*, n° 4, 2010, p. 836.

³² Pour une histoire détaillée de ce mouvement entre Nigéria, Tchad et Darfour, voir Rüdiger Seesemann, « The History of the Tijāniyya and the issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan) », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds.), *La Tijāniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2005, p. 393-437.

³³ Le mouvement fut interdit en 2001, mais des poches sont toujours présentes, notamment au sud.

³⁴ Voir pour une étude générale du mouvement, Yoginder Sikand, *The origins and development of the Tablighi-Jama'at (1920-2000): a cross country comparative study*, Hyderabad, Orient Longman, 2002.

le cheikh Ahmad Ismaël Bichara, qui lança le 29 juin 2008 dans la ville de Kouno le premier djihad³⁵.

Cette rapide, et certainement lacunaire, description du paysage islamique tchadien faite, je propose une revue de la littérature des principales thématiques abordées dans ma problématique.

³⁵ Cette attaque fut suivie d'une offensive militaire qui fit plus de 70 morts.

1. La polysémie des réformismes

Il nous faut dans un premier temps revenir sur ce que j’entends par réformisme. Le réformisme islamique (en arabe *tadjid*, la rénovation, ou réforme, *islah*), catégorie hautement polysémique, est généralement circonscrit à la période de renouveau (*Nadha*) caractérisant les sociétés musulmanes du XIX^e siècle³⁶. La linéarité de la séquence soufisme/réformisme/islamisme, destinée à reconstituer « la généalogie de l’islamisme » a été remise en cause par de nombreux historiens. Je présenterai d’abord les principales problématiques travaillant la catégorie réformiste, puis en proposerai une définition extensive, pour enfin en dessiner les principaux jalons historiques.

La première question travaillant le réformisme islamique est la supposée incompatibilité entre islam et modernité, recouvrant une opposition géographique (monde musulman/Occident) et socio-politique (emprise religieuse/sécularisation)³⁷. Le réformisme islamique est alors lu à l’aune de ses convergences ou divergences vis-à-vis de la modernité occidentale. Certains auteurs insistent donc sur l’incompatibilité de chacun des termes avec l’autre³⁸, tandis que d’autres soulignent leur réciprocity³⁹. Cette impossibilité de penser le réformisme en lui-même, c’est-à-dire en dehors de tout cadre normatif occidental doit, selon C. Mayeur-Jaouen, « pour beaucoup à une ancienne culture de l’antagonisme, revisitée à l’époque coloniale, beaucoup à l’orientalisme, beaucoup, enfin, à la permanence de conflits incessants dont les représentations manichéennes montrent le Moyen-Orient, ou l’islam ou l’islamisme, comme l’éternel agresseur, ou l’éternel persécuté⁴⁰ ». La deuxième difficulté repose sur le caractère reconstruit de certains discours réformistes afin de légitimer *a posteriori* certains courants de pensée ou certains auteurs d’une époque particulière. Les cheikhs salafistes fournissent aujourd’hui leurs

³⁶ Pour une déconstruction de cette périodisation voir l’excellent article de Catherine Mayeur-Jaouen, « “À la poursuite de la réforme” : renouveau et débats historiographiques de l’histoire religieuse et intellectuelle de l’islam, XV^e-XXI^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2 (73^e année), 2018, p. 317-358.

³⁷ Malika Zeghal, « Réformismes, islamismes et libéralismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123, juillet 2008, p. 17-34.

³⁸ Bertrand Badie, *Les Deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d’Islam*, Paris, Seuil, 1997 ; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.

³⁹ Ernest Gellner, *Muslim society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

⁴⁰ C. Mayeur-Jaouen, « “À la poursuite de la réforme” », art. cit., p. 336.

arguments en réactualisant les figures d'Ibn Hanbal, d'Ibn Taymiyya et d'Ibn Wahhab à chaque fois qu'il s'agit de lutter contre des pratiques et des approches du texte religieux qui menacent les modes d'interprétation sur lesquels ils ont fondé leur autorité religieuse⁴¹. La troisième difficulté est un problème d'ordre terminologique et conceptuel. La plupart des concepts utilisés de façon confuse dans les débats historiographiques occidentaux ne correspondent pas à un terme arabe, mais ont fini par être traduits et réifiés par les arabophones et les collègues du monde musulman. C'est le cas du mot « salafisme » qui, depuis les années 2000, a été imposé par les médias : *salafiyya* renvoie pourtant à des conceptions variées selon les textes et les périodes⁴². En l'absence de dictionnaire historique de la langue arabe, comment historiciser ces concepts omniprésents⁴³ ? Autrement dit, comment, interroge Elizabeth Hodgkin à propos des multiples dénominations des résurgences islamiques, appréhender quelque chose que l'on ne peut pas nommer⁴⁴ ? La triple rupture identitaire, politique et religieuse proposée par Muriel Gomez-Perez⁴⁵ peut nous aider à penser le caractère pluriel et complexe de ces courants : rupture identitaire (car ces nouveaux acteurs se situent en dehors des appartenances locales, voire en opposition à elles), politique (car ils s'opposent aux tentatives hégémoniques des acteurs et logiques étatiques) et religieuse (car ils se situent en concurrence avec les membres de l'islam clérical, en l'occurrence les marabouts et les cheikhs). Ces marqueurs s'avèrent tout à fait heuristiques pour penser la multiplicité des réformismes islamiques comme non islamiques, et ce faisant opérationnalisables dans une série de contextes socio-historiques différents. J'entendrais donc, à la suite de M. Gomez-Pérez, le réformisme comme volonté de transformation sociale, politique, et religieuse. Tout en ayant conscience des limites d'une

⁴¹ Bernard Rougier, « Introduction », dans Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 14.

⁴² Le terme de « salafisme » avait été homologué par les orientalistes Henri Laoust et Louis Massignon, pour désigner le mouvement réformiste musulman de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Henri Lauzière, près de quatre-vingts ans après, démontre que lorsqu'on rencontre le terme salaf dans les sources du XIX^e siècle, c'est pour désigner non un « salafiste » au sens où on l'entend aujourd'hui, mais un musulman scrupuleux, ascétique, appliqué à reproduire les mœurs du Prophète – souvent un soufi très pieux. Pour Lauzière, le terme *salafiyya* ne prit une acception militante et idéologique que vers la fin des années 1920, pour qualifier, sur une base théologique, un courant puriste de l'islam contemporain. Henri Lauzière, « The Construction of *Salafiyya*: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n° 3, 2010, p. 369-389.

⁴³ L'on renverra, à propos d'une typologie des acteurs et mouvements réformistes, aux travaux de Steve Duarte. Se basant sur un corpus de textes de dix penseurs dont les écrits furent publiés des années 1950 à nos jours, il propose une typologie des réformismes selon cinq orientations spécifiques qui sont la conscience d'une crise profonde, la maîtrise minimale du langage du patrimoine ancien (*turāṭ*), un horizon d'attente privilégié (les populations musulmanes), l'ouverture à l'altérité et le maintien d'une normativité religieuse. Voir Steven Duarte, « Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du "réformisme islamique" », *Arabica*, vol. 63, n° 3-4, 2016, p. 294-323.

⁴⁴ Elizabeth Hodgkin, « Islamism and islamic research in Africa », dans O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, op. cit., p.197-262.

⁴⁵ M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara*, op. cit., p. 10.

chronologie certainement réductrice quant à l'épaisseur de l'histoire culturelle et religieuse des réformismes islamiques, je propose d'en retracer les principaux courants. Du reste, ce bref aperçu historique nous permettra de souligner le caractère ouvert et non stabilisé des critères du réformisme islamique.

Sont apparus dès le XVIII^e siècle le mouvement réformiste puritain (au sens de purification) du wahhabisme en Arabie saoudite et le grand mouvement de réforme ouverte de Shah Wali Alah en Inde⁴⁶. Le puritanisme du premier mouvement s'inscrit dans la proposition théologique d'Ibn Hanbal (mort en 855) qui revendique un retour à l'islam des origines en se référant aux « pieux ancêtres » (*Salaf al-Sâlih*), expression qui désigne les compagnons du prophète Muhammad (*Sahaba*) et les deux générations qui suivent (*Tâbi'ûn et Tâbi' at-Tâbi'in*). Les penseurs Ibn Taymiyya (mort en 1328) et Ibn Wahhab (mort en 1792) – qui donnera son nom au mouvement politico-religieux fondant la légitimité de la dynastie des Saoud en Arabie saoudite – s'inscrivent dans cette interprétation dite littéraliste du Coran et une refondation des principes de la religion musulmane selon cette première lecture. Au XIX^e siècle, qualifié d'âge libéral de l'islam⁴⁷, naît le mouvement réformiste de la *Nahda* (le renouveau). Le personnage de l'intellectuel éclairé moderne émerge, à l'instar de Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), de l'imam Mohammad Abduh (1849-1905) et du cheikh aleppin Abd al-Rahman al-Kawakibi (1855-1902) qui prônent un islam rationnel, ouvert aux sciences et à la modernité. L'inscription des Frères musulmans au sein du courant réformiste est sujette à débat, certains voyant dans l'islam politique un prolongement du réformisme musulman du XIX^e siècle, d'autres une rupture ou encore une hybridation⁴⁸. L'Égyptien Hassan al-Banna, fondateur des Frères, invite à diffuser une nouvelle civilisation universelle, avec pour modèle le premier État islamique. Sayid Qutub, son disciple, théorise la rupture entre islam et philosophie, appelant les Frères musulmans à se constituer comme l'avant-garde des croyants afin de s'élever au-dessus de la société *jahilie* (ignorante), et refuser tout compromis avec elle⁴⁹. Ce répertoire identitaire servira d'outil de mobilisation contre les régimes politiques en place issus des indépendances dans les années 1960. À l'instar du mouvement des Frères musulmans égyptiens ou du parti pakistanais *Jamaa-e-Islami* fondé par Sayyid Abul Ala Maudidi, l'islam incarne la

⁴⁶ Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, coll. « L'islam des Lumières », 2004, p. 32.

⁴⁷ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁴⁸ Pour une histoire des Frères musulmans et leurs principales tendances, voir notamment Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford University Press, 1969 ; Olivier Carré et Gérard Michaud (présenté par), *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Gallimard/Julliard, 1983.

⁴⁹ Charif Maher, « Réformisme musulman et islam politique : continuité ou rupture ? », dans Pierre-Jean Luizard (éd.), *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, 2006, p. 58.

« troisième voie », entre capitalisme et socialisme, avec pour objectif l'islamisation de l'État. Face aux échecs de cette tentative, certains auteurs, à l'instar d'Olivier Roy, ont forgé le terme de post-islamisme pour décrire le retrait de l'islam au sein de l'espace politique au profit de l'espace individuel⁵⁰. Or, il est bien prématuré de parler de post-islamisme, et de nombreux chercheurs, notamment anthropologues, ont mis en exergue d'autres modes de politisation en dehors de l'espace formel du politique. En cela, note Malika Zeghal, « les réflexions issues de l'islam réformiste ne sont pas forcément privatisées, mais au contraire publicisées et parfois politisées. Les débats sur l'interprétation religieuse re-intègrent en effet l'espace public, parlent de politique, et désirent parfois en être le fondement. »⁵¹ D'un autre côté, la radicalisation d'une partie de l'islamisme, déconnectée de ses origines nationales par la répression, provoque, à partir des années 1990, une violence qui s'exprime à l'échelle mondiale et trouve son apex dans les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis⁵². *In fine*, à l'heure actuelle, la catégorie du réformisme recouvre un ensemble diversifié d'idéologies politiques ou sociales fondées sur l'islam qui tendent à se stabiliser et se routiniser dans une myriade de pratiques sociales fondées sur l'islam sans être nécessairement islamistes au sens politique du terme⁵³. Qu'en est-il du contexte africain ? Comme le résume bien Denise Brégrand :

« [L]es scènes islamiques africaines [...] ont été abordées sous l'angle de l'opposition classique entre un islam confrérique, considéré comme pacifique et tolérant – nonobstant les djihads menés en son nom, notamment au XIX^e siècle – et un islam réformiste en expansion, inquiétant, car associé aux États islamiques. »⁵⁴

Le savoir/pouvoir colonial entérina cette opposition, qui tend à l'heure actuelle à être revalidée par le métarécit de la lutte antiterroriste forgé par ses experts. La fabrique de l'objet islam par ces derniers se base en effet sur une conceptualisation entre islam modéré et islam

⁵⁰ « [L]a caractéristique du post-islamisme est que c'est le religieux qui définit lui-même un espace de laïcité, non pas positivement, mais parce que le champ du religieux se réduit par son incapacité à subsumer le politique et à définir un droit positif. » Olivier Roy, « Le post-islamisme », dans Olivier Roy et Patrick Haenni (dir.), *Le post-islamisme*, numéro spécial de la *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, p. 11-30. Voir également Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992. Pour le politiste Gilles Kepel, la notion de post-islamisme suggère également l'adoption d'un discours empreint de la défense des droits humains combiné à un agenda social conservateur. Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

⁵¹ M. Zeghal, « Réformismes, islamismes et libéralismes religieux », art. cit., p. 23.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Olivier Roy, « Avant-propos. Pourquoi le "post-islamisme" ? », dans O. Roy et P. Haenni (dir.), *Le post-islamisme*, numéro spécial de la *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, op. cit., p. 9-10.

⁵⁴ Denise Brégrand, « Du soufisme au réformisme : la trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, vol. 116, n° 4, 2009, p. 121-142.

radical⁵⁵. Face à cette inflation sécuritaire, de nombreux auteurs ont montré l'entrelacement mutuel de ces deux traditions. Comme l'a souligné Ousmane Kane à propos des revivalismes en Afrique de l'Ouest aux XVIII^e et XIX^e siècles⁵⁶, Nasir al-Din, Usman Dan Fodio et d'autres figures réformatrices appartenaient aux ordres soufis. Par ailleurs, ces catégories en vigueur tendent à s'étioler à mesure des nouvelles formes de modernités islamiques, des emprunts mutuels entre ces deux grandes tendances, des multiples « inventions religieuses »⁵⁷ et autres syncrétismes. En Afrique de l'Ouest, ces réformismes se sont déclinés en autant de mouvements qualifiés de rigoristes et dénommés, selon les lieux où ils s'implantent, par les termes « wahhabites », « salafistes » ou encore « isâlistes ». Par un glissement sémantique, le terme réformiste en vient à désigner plus largement l'ensemble des mouvements musulmans de nature contestataire ou conquérante qui, en se fondant sur des références religieuses, remettent en question l'autorité religieuse et politique en place⁵⁸. Un grand nombre d'ouvrages collectifs traitent du développement de ces différentes tendances en prise avec les réalités sociales, mobilisant des ressources et des réseaux transnationaux pour faire entendre un discours politisé et contestataire⁵⁹. Ils sont notamment *Ahmadis*⁶⁰, néo-soufis⁶¹ ou encore *Tabligh*⁶². Ce réformisme s'est également diffusé en dehors de toute mouvance explicitement revendiquée, les « musulmans simples » récupérant eux aussi certains marqueurs de cet islam⁶³.

On ne peut donc donner de définition fixe de l'identité réformiste tant elle varie selon les contextes : « Just like any other religious doctrine, Islamic reformism only becomes effective

⁵⁵ Nadia Marzouki, « De l'endiguement à l'engagement. Le discours des think tanks américains sur l'islam depuis 2001 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 155, septembre 2011, p. 21-39.

⁵⁶ Ousmane Kane « "L'islamisme" d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 545-574.

⁵⁷ Jean Pierre Chrétien (éds), *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, ACCT-Karthala, 1993.

⁵⁸ Pierre Prud'homme, *La trace de Dieu : une anthropologie des régimes d'orthodoxie au Mali*, thèse de doctorat en anthropologie, Aix-Marseille Université, École doctorale 355, Aix-en-Provence, 2016, p. 61.

⁵⁹ M. Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara*, *op. cit.* ; O. Kane et J.-L. Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, *op. cit.*

⁶⁰ Fabienne Samson, « La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso », www.ethnographiques.org, 2011. Voir également Marc Gaborieau, « De la guerre sainte (jihad) au prosélytisme (da'wa). Les organisations musulmanes transnationales d'origine indienne », dans Jean-Pierre Bastian, Kathy Rousselet et Françoise Champion (éds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 35-48.

⁶¹ Fabienne Samson, *Les marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005.

⁶² Marloes Janson, « Searching for God: Young Gambians' Conversion to the Tabligh Jama'at », dans Mamadou Diouf et Mara Leichtman (éds.), *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 139-166.

⁶³ Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Réveil islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, 2012, p. 449-470.

after under going a process of contextualization »⁶⁴, note R. Seesemann. « In the course of this process », continue-t-il, « reformist doctrine is being interpreted and put into practice by “the people”. »⁶⁵ Comme le montre R. Loiemier à propos des transformations politiques du groupe salafiste nigérian Izala⁶⁶, les positions des acteurs réformistes évoluent avec le temps et reflètent le développement de leurs sociétés illustrées à merveille par ce proverbe nigérian : « No condition is permanent. »⁶⁷ Il faut donc penser la fluidité, la multiplicité et l'historicité périssable des systèmes doctrinaux, à rebours de l'affirmation selon laquelle l'islam désigne une essence qui demeure identique à elle-même à travers le temps. Le concept de tradition discursive⁶⁸ proposée par Talal Asad permet d'affirmer que « le mot d'islam, tel qu'employé par celui qui parle en tant qu'anthropologue, désigne “l'unité d'actes multiples” voire conflictuels de définition de l'islam par les pratiques et les discours “des musulmans” »⁶⁹. *In fine*, l'islam devient un objet d'étude sociologique et anthropologique à partir du moment où il est invoqué par les musulmans dans leurs pratiques quotidiennes, renvoyant à différents raisonnements islamiques et que différentes conditions sociales et historiques peuvent, ou ne peuvent pas, accepter. En cela, la multiplicité des courants réformistes (qui ne peut être réduit au réformisme du XIX^e siècle) est le fruit de processus discursifs (re)fabriqués en permanence par le quotidien des acteurs et leurs conditions d'énonciation. En m'appuyant sur les tendances salafistes et fréristes en terrain tchadien, je pourrai ainsi voir ce que signifie en pratique l'islam réformiste, en le replaçant dans la complexité des discours et pratiques des acteurs musulmans. C'est aux conditions (sociales, politiques, économiques) qui actualisent ces pratiques et discours, et les résistances que ces discours et pratiques rencontrent (de la part des musulmans comme des non musulmans) que je m'intéresserai.

⁶⁴ R. Seesemann, « The quotidian dimension of Islamic reformism in Wadai (Chad) », art. cit., p. 343.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Roman Loimeier, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 237-262.

⁶⁷ Expression reprise par Sara Berry, dans son ouvrage *No condition is permanent : the social dynamics of agrarian change in sub-saharian Africa*, University of Wisconsin Press, 1993.

⁶⁸ « Une tradition discursive islamique n'est rien d'autre qu'une tradition du discours musulman se reliant aux conceptions islamiques du passé et du futur, en référence à une pratique islamique particulière dans le présent. » Talal Asad, « L'idée d'une anthropologie de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 180, 2017, p. 132.

⁶⁹ Mohamed Amer Meziane, « Comparer les traditions discursives », *Socio-anthropologie*, vol. 36, 2017, p. 59-74.

2. Pluralisation, globalisation et réappropriation

Afin d'aborder la question de l'islam politique en terrain tchadien, ou comment religieux et politique s'imbriquent et se régulent mutuellement, il est important de replacer l'évolution de l'objet « islam » à l'aune de ses dynamiques contemporaines, marquées par des phénomènes de transnationalisation et de pluralisation. La libéralisation politique amorcée au début des années 1990 en Afrique et le retour du religieux ont donné lieu à une multitude d'ouvrages sur les dynamiques de pluralisation islamique⁷⁰. Si ce retour du religieux a pu être perçu par certains auteurs, dans une perspective a-historique, comme une retraditionnalisation de la société⁷¹, d'autres qualifient ce phénomène de « moment moderne » de l'islam⁷². La visibilité du lexique islamique relève d'une stratégie résolument moderne de réinvention de la tradition, moins liée à un héritage figé qu'à une invention constante du politique⁷³. Ce processus de réislamisation fait également sens au regard de l'accélération des circulations transnationales religieuses, bien que ce phénomène ne soit pas neuf. Alors que ces échanges gagnent aujourd'hui en visibilité du fait de leur caractère déterritorialisé, ils représentent l'une des principales modalités d'arrimage de l'Afrique à la mondialisation⁷⁴. À partir d'exemples contemporains, de nombreux travaux se penchent ainsi sur les modes d'organisation en réseaux de ces acteurs, analysent leur capacité à contourner les États, leur affinité particulière avec l'espace transnational ou encore leurs liens avec les échanges économiques et les phénomènes migratoires⁷⁵. Portés par l'accroissement de l'éducation de masse et des nouvelles technologies, l'autorité religieuse se fragmente et s'individualise, construisant de nouvelles formes de religiosités⁷⁶. Articulé au néolibéralisme, l'on assiste à l'émergence d'un nouveau type d'activisme islamique dont l'éthique s'accorde aux logiques d'accumulation capitalistes⁷⁷. Cependant, s'il y a dissolution

⁷⁰ Pour une présentation des principaux enjeux voir l'introduction du dossier thématique de *Politique Africaine*, « Le religieux dans la pluralisation contemporaine entre éclatement et concurrence », *Politique africaine*, vol. 123, n° 3, 2011.

⁷¹ Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica, 1999.

⁷² Nadine Picaudou, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard, 2010.

⁷³ Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, traduit par Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

⁷⁴ René Otayek, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *Revue internationale et stratégique*, vol. 52, n°4, 2003, p. 51-65.

⁷⁵ Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : Karthala ; Ibadan : IFRA, 2005 ; Peter G. Mandaville, *Transnational Muslim politics: reimagining the umma*. Transnationalism 2, Londres ; New York, Routledge, 2001 ; René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009 ; Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Edio Soares (dir.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, 2014.

⁷⁶ Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson (éds.), *New media in the Muslim world: the emerging public sphere*, Bloomington ; Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

⁷⁷ Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.

ou déplacement des points de référence, des racines ou des frontières, il y a aussi production parallèle de discours sur les origines qui permettent de « réancrer » ce qui a été « déterritorialisé » dans de nouveaux espaces, réels ou symboliques⁷⁸. Face à un monde sans territoire, le besoin d'ancrage ne semble paradoxalement jamais avoir totalement disparu. « D'où l'ambiguïté de la globalisation » qui, selon N. Mézié doit « pouvoir s'enraciner dans un territoire (et pas seulement agir sur la dimension transnationale) afin de le rendre "sien" à mesure qu'il se pluralise dans des "nous" ⁷⁹ ». De la même manière, l'attachement à une tradition religieuse certes « voyageuse », relève d'un mouvement de réappropriation qui dit le nécessaire ancrage que les études sur la globalisation ont souvent tendance à éluder⁸⁰. Dès lors les éléments islamiques globalisés, qu'il s'agisse de certaines tenues vestimentaires, discours ou pratiques dites radicales, doivent être réincarnés au sein de l'historicité propre de chaque terroir, permettant sans nul doute de démontrer que le monde a été « globalisé » depuis fort longtemps. En ce sens mon étude s'attachera à souligner le caractère endogène des mouvements réformistes et leur substrat local, ou comment les marqueurs islamiques de la globalisation, dynamique finalement peu inédite si l'on se place dans une perspective de longue durée, sont réappropriés par les acteurs locaux.

3. L'enchevêtrement du religieux et du politique : la difficile définition de l'islam politique

Lorsque je présentais mon objet de recherche, « les significations politiques de l'islam au Tchad », nombre d'interlocuteurs me rétorquaient que l'islam est par essence politique, organisant la totalité des aspects de la vie sociale. Perspective soutenue par un certain courant structuraliste de l'anthropologie à l'instar d'Ernst Gellner ou de l'historien néo-orientaliste Bernard Lewis qui modélisent l'islam comme structure sociale totale, où croyance religieuse et conduite politique interagissent l'une avec l'autre⁸¹. Le vieux leitmotiv du caractère totalitaire

⁷⁸ Stefania Capone, « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, n°51, 2004, p. 11.

⁷⁹ Nadège Mézié, « Les évangéliques cartographient le monde », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 142, 2008, p. 63-85.

⁸⁰ Pour une critique de « l'écoumène globale », voir l'article de Jackie Assayag à propos de l'ouvrage d'Arjun Appadurai, *Modernity at Large, Cultural dimensions of Globalization*. Jackie Assayag, « La culture comme fait social global ? Anthropologie et (post)modernité », *L'Homme*, tome 38, n°148, 1998, p. 201-223.

⁸¹ Bernard Lewis fait du monde islamique une exceptionnalité du fait de son caractère culturel et religieux supposément irréconciliable avec la modernité occidentale. Il mobilisera le premier le thème du choc des civilisations et immortalisera cette expression dans les années 1960, dans son livre *The Middle East and the West*. Le concept de conflagration des civilisations ne connaîtra sa consécration qu'au début des années 1990 sous la plume de Samuel Huntington. Ses écrits ont largement contribué à culturaliser ou « islamiser » les attentats du

de l'islam orthodoxe, à l'instar du marxisme dont Gellner a souligné en son temps ses affinités électives avec l'islam⁸², repose sur plusieurs éléments scientifiquement erronés au premier rang desquels le primat accordé à l'efficacité sociale des idéologies. L'anthropologue Talal Asad liste quatre points méthodologiques pour éviter une anthropologie de l'islam bâtie sur la notion d'un projet social déterminé ou sur l'idée d'une totalité politico-religieuse aux interactions savamment huilées : historiciser les actions et discours des acteurs religieux ; mettre l'accent sur les relations entre ces derniers et les conditions institutionnelles de production de leurs discours et pratiques ; étudier les discours islamiques pour ce qu'ils sont et non comme éléments interchangeables ; découpler les idéologies et les structures sociales. Autant d'approches et manière de faire qui permettent, à son sens, de restituer la fluidité et l'hétérogénéité des pratiques et discours islamiques sur le temps long. À travers son concept de tradition discursive (voir *supra*), c'est à une approche multi-située et pluri temporelle qu'il invite en prenant en compte « un passé (le moment où la pratique a été instituée et à partir duquel la connaissance de sa visée et de sa réalisation correcte a été transmise), [...] un futur (comment l'essentiel de cette pratique peut être préservé au mieux sur le court et le moyen terme, ou bien pourquoi il faudrait la modifier ou l'abandonner), à travers un présent (comment elle est liée à d'autres pratiques, institutions et conditions sociales) »⁸³. Ce faisant, il est alors possible de déceler *in situ* les rugosités et aspérités du couple politique-religion dans leurs mutuelles interactions. Polysémiques, les points de contact entre religieux et politique relèvent d'un enchevêtrement de sens et de pratiques repérables à différentes échelles et temporalités. Du global à l'intime, de la longue durée au rituel ponctuel, il s'agit de décomposer, ou découpler les modalités d'hybridation du politique et du religieux en restituant toute l'ambivalence de leur dialogue. Le paradigme de la cité culturelle proposé par J.-F. Bayart nous aide à penser cette longue conversation en dépassant l'idée d'un islam totalisant ou, *a contrario*, son impossible cohabitation avec le politique institutionnalisé, « tout en veillant à restituer l'irréductibilité de la foi religieuse ou de la raison politique »⁸⁴. Entendu comme « espace d'acquisition d'un

11/09. Voir Olivier Moos, *Lénine en Djellaba. Critique de l'islam et genèse d'un néo-orientalisme*, essai adapté de sa thèse de doctorat en histoire intitulée *Visages et rivages d'un nouvel orientalisme : décryptage des discours et réseaux de l'anti-islamisme contemporain*, Université de Fribourg et EHESS-Paris, 2009. Quant à Ernst Gellner, il fait de la segmentarité le régulateur d'un modèle fonctionnel marocain pur et parfait où les parties constitutives s'articuleraient harmonieusement. Pour une critique de ses travaux, voir Lahouari Addi, *Deux anthropologues au Maghreb : Ernest Gellner & Clifford Geertz*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2013.

⁸² Cette affinité serait due d'un côté à « la vocation structurelle à la mise en œuvre sur la terre d'un ordre divin nettement défini », et de l'autre au « totalitarisme de ces deux idéologies [qui] entrave toute politique institutionnalisée ». E. Gellner, *Muslim society*, *op. cit.*, p. 47-48.

⁸³ Talal Asad, « *L'idée d'une anthropologie de l'islam* », art. cit., p. 132.

⁸⁴ Jean-Francois Bayart, « Postface. La cité culturelle à l'âge de la globalisation », dans Ariane Zambiras et Jean-François Bayart (éds.), *La cité culturelle : rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015, p. 156.

langage commun, d'une forme partagée de conscience du réel appelé à modeler les formes de l'action »⁸⁵, le paradigme de la cité culturelle, que J.-F. Bayart emprunte aux travaux de l'historien François de Polignac au sujet de la Grèce antique, permet d'éclairer les processus d'hybridation des dynamiques religieuses et politiques, fournissant aux acteurs de nouveaux cadres de perception et d'action communs à l'ensemble du corps social. Ceci nous aide à penser les « interactions mutuelles généralisées entre politique et religion », « l'un étant le producteur de celui-là en même temps que son produit »⁸⁶. Leur greffe germe au sein de multiples espaces sociaux et imaginaires, depuis les institutions politiques jusqu'aux affichages corporels des croyants en passant par leurs représentations et imaginaires. Plus spécifique au sein du contexte musulman ouest-africain et issue de l'anthropologie politique, la notion d'espace public religieux proposé par Gilles Holder relève à mon sens de l'opérationnalisation, ou de la déclinaison contextuelle du paradigme de la cité culturelle. S'appuyant sur le concept de *religious public sphere* forgé par M. Hoexter, S. Eisenstadt et N. Levtzion⁸⁷, G. Holder s'attache à décrire les divers usages religieux de l'espace public en démontrant comment celui-ci est le produit de l'entrelacement du public et du privé. Cette notion, « empirique et pragmatique »⁸⁸ interroge les formes de dialogue que les espaces religieux, notamment associatifs, entretiennent avec l'État sur le mode de la mise à distance, de la collaboration, ou de la substitution⁸⁹. L'accent est notamment mis, au vu des dynamiques islamiques ouest-africaines à l'instar de l'exemple malien, sur le transfert de la raison politique vers la sphère religieuse. Cette dernière prend en effet en charge un nombre important de services publics ainsi que certains débats sociétaux ayant, par exemple, trait à la probité de l'État, ou aux valeurs de l'engagement citoyen. L'espace public religieux permet ainsi de saisir les diverses activités et expressions religieuses au sein de la cité, leur vocation identitaire et leurs usages en termes de légitimité, autrement dit la « caution »⁹⁰ que la sphère religieuse procure à une multitude d'acteurs. Si j'utilise tout au long

⁸⁵ François de Polignac, *La naissance de la cité grecque : cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, édition revue et mise à jour, Paris, La Découverte, 1995, p. 154-155, cité dans J.-F. Bayart, « Postface. La cité culturelle à l'âge de la globalisation », art. cit., p. 165.

⁸⁶ J.-F. Bayart, « Postface. La cité culturelle à l'âge de la globalisation », art. cit., p. 187.

⁸⁷ Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt et Nehemia Levtzion, *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, State University of New York Press, 2002.

⁸⁸ Gilles Holder, « Introduction », dans Gilles Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 18.

⁸⁹ Ce faisant, pour reprendre les termes de Holder, « c'est tout autant le religieux que le politique *stricto sensu* qui aura performé la sphère relationnelle entre l'État et la société civile, pour aboutir à une série d'espaces publics qu'il faut bien qualifier, faute de mieux de religieux ». G. Holder, « Introduction », dans Gilles Holder (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, op. cit., p. 17.

⁹⁰ Gilles Holder et Maud Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens Public*, vol. 15-16, n° 1-2, 2013, p. 191.

de ce travail et de manière indistincte les termes de sphère publique ou espace public, c'est avec l'idée de mesurer les différents degrés d'autonomie que l'espace islamique entretient avec l'État, tout en y ajoutant les notions de durée et d'imaginaire proposées par la cité culturelle. Du reste, ce paradigme comme la notion exploratoire d'espace public religieux enrichissent notre compréhension de l'État comme co-produit de dynamiques hybrides.

L'islam politique dans une perspective de longue durée n'est alors ni une idéologie à l'agenda politique univoque, ni une pratique intérieure relevant d'une politisation à la marge, ni une instrumentalisation étatique à des fins d'extraversion. Il n'est ni résistance, ni domination, ni subversion, ni légitimation, mais processus constamment travaillé par de multiples emprunts qui doivent tout autant au religieux qu'au politique, sans que l'un soit réductible à l'autre. L'islam politique est un processus constamment inachevé fait d'adhésions, négociations, obéissances, appropriations et détournements. Ce processus implique divers degrés d'intensité, la mobilisation de répertoires hétérogènes parfois partagés, parfois concurrents, et la construction de stratégies bricolées selon les contextes et enjeux du moment.

Une fois posée cette combinatoire entre islam et politique, comment appréhender les articulations entre transformations structurelles et intimes ? Les expériences de foi, dans leurs dimensions pratiques et discursives, sont performées par les rapports de pouvoir et cadres conflictuels politiques. Ce que Ruth Marshall a démontré en ouvrant la voie à une étude du sujet moral pentecôtiste nigérian, dont les pratiques sont médiées par un ensemble de subjectivations politiques et spirituelles⁹¹. Mode de transformation historique et politique en soi, le changement religieux, qu'il soit de l'ordre du *born gain* ou de la réislamisation, nous parle des conditions de production du politique si l'on veut bien articuler changement de soi à soi et changement à l'autre. La notion de spiritualité politique développée par Foucault lors de la révolution iranienne, sur laquelle R. Marshall prend appui, nous aide à saisir la profondeur quasi organique du couple islam et politique. Lorsque M. Foucault évoque le gouvernement islamique souhaité par la population iranienne, « c'est pour expliciter tout rejet du cadre politique en général qu'il

⁹¹ Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Londres ; Chicago, University of Chicago Press, 2009. Développant les réflexions de Jean-François Bayart quant à la pertinence heuristique de l'œuvre de Foucault pour penser les processus de formation de l'État en Afrique, notamment médié par les missions chrétiennes, l'auteure propose une analyse des églises pentecôtistes comme expériences de subjectivation à travers lesquelles se constituent le sujet morale pentecôtiste. Pour une application de ce concept aux structures missionnaires voir Jean-François Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre: une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire*, n° 6, Lausanne, septembre 1998, pp. 9-38, et le chapitre d'ouvrage tiré de l'article susmentionné, J.-F. Bayart, « Foucault au Congo », dans M.-C. Granjon (éd.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005, p.183-222.

soit étatique ou religieux-clérical »⁹². Dans son article, « Une révolte à mains nues », il écrit : « Tous les piquants dehors, le peuple iranien fait le hérisson : sa volonté politique, c'est de ne pas donner prise à la politique. »⁹³ Le point lumineux et lointain qu'expriment les Iraniens est moins l'idée d'un gouvernement dirigé par des mollahs que la force créatrice de l'islam pour répondre à des problèmes politiques. En posant la question du pourquoi de la forme spirituelle du soulèvement, Foucault répond non pas dans une perspective juridique, théologique ou légaliste, mais en prenant appui sur la dimension subjective et intérieure des révoltés⁹⁴. Le religieux devient contre-politique dans les sujets révoltés eux-mêmes, sujets tout à la fois religieux et politiques qui s'approprient et retournent les manières de se gouverner soi-même et les autres. Renverser le contenu et le contenant, ou se redéfinir et simultanément redéfinir nos contenus culturels, permet de penser l'articulation entre transformation de soi et transformation de l'économie de pouvoir/savoir »⁹⁵ au sein duquel le sujet s'insère. Autrement dit, si la spiritualité politique prônée par ses acteurs passe par un changement de soi, elle est vectrice de stylistiques de vie flexibles et perméables aux structures socio-politiques présentes qu'elle contribue à façonner en retour.

L'islam politique peut être alors entendu comme :

- un processus aux sens pluriels historiquement sédimentés, construits et forgés au gré de contextes et d'enjeux successifs ;
- une formule inachevée, car constamment négociée par une multitude d'acteurs, du simple fidèle aux autorités patentées ;
- une stratégie bricolée selon des temporalités et enjeux variés, labile aux processus d'appropriation, d'emprunts et de transferts ;
- une relation fluide, morcelée, arbitraire, contradictoire, c'est-à-dire avant tout humaine.

⁹² Julien Cavagnis, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 : retour sur la notion de “spiritualité politique” », *Cahiers philosophiques*, vol. 3 n° 130, 2012, p. 58.

⁹³ Michel Foucault, « Une révolte à mains nues », *Dits et Écrits, II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 702.

⁹⁴ « Leur faim, leurs humiliations, leur haine du régime, et le leur volonté de le renverser, ils les inscrivaient aux confins du ciel et de la terre, dans une histoire qui était tout autant religieuse que politique », *ibid.*

⁹⁵ J. Cavagnis, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 », art. cit., p. 70.

Après cet état de l'art des principales problématiques soulevées dans mon travail, je propose de passer en revue certains de mes outils conceptuels. Si je ne fais pas précédemment mention de la littérature concernant la lutte antiterroriste, c'est à présent que je développe ce point, considérant les moyens qu'elle engage comme une arme de disciplinarisation, ou technique de gouvernementalité; concept utilisé tout au long de mon travail.

1. Les programmes de lutte antiterroriste comme techniques de gouvernementalité

Plus qu'un conflit armé à proprement parler, la guerre contre le terrorisme est un métadiscours qui influence les représentations des individus, façonne et légitime les politiques publiques et modifie le comportement des acteurs⁹⁶. L'assimilation du salafisme au terrorisme religieux relève de cette production de sens par des experts « ès contre-terrorisme » aujourd'hui dominante dans les médias et le discours politique. Au sein du monde académique, l'ouvrage de Walter Laqueur, *Terrorism*, paru en 1977⁹⁷, fit référence et marqua un tournant paradigmatique en faisant du terrorisme une science à part entière. En effet, préalablement à ce travail pionnier, le « terrorisme » était étudié sous l'angle de la violence dans une perspective éthologique⁹⁸, psychosociologique⁹⁹ ou philosophique¹⁰⁰. Le terrorisme communautaire, qui renvoie aux minorités indépendantistes en lutte contre un État, et le terrorisme révolutionnaire à l'idéologie léniniste ou d'extrême droite, né dans les années 1970, laissent la place, au tournant des années 1980, au terrorisme religieux dominé par le « terrorisme » islamiste de type

⁹⁶ Mona Baker, « Narratives of terrorism and security. "Accurate" translations, suspicious frames », *Critical Studies on Terrorism*, vol. 3, n° 3, 2010, p. 347-364.

⁹⁷ Walter Laqueur, *Le Terrorisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1979.

⁹⁸ Konrad Lorenz, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969.

⁹⁹ Voir la théorie de la frustration-agression développée par John Dollard que Ted Gurr retravaillera sous le terme de privation relative, Ted Robert Gurr, *Why Men rebel*, Princeton, Princeton University Press, 1979 ; John Dollard, *Frustration and aggression*, New Haven, Yale University Press, 1939.

¹⁰⁰ La violence politique fut notamment justifiée par la philosophie existentialiste et décolonialiste. Voir par exemple Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* [1961], Paris, La Découverte, 2010 ; Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre, Pierre Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974.

salafiste djihadiste¹⁰¹. Pourtant, même si l'étude du terrorisme a été érigée en champ de recherche avec ses experts et ses revues spécialisées, il n'existe pas de définition consensuelle pour définir ce phénomène complexe. Celui-ci peut être étudié de différents points de vue à la fois politique, sociologique, historique ou juridique. « Quelle que soit l'approche privilégiée, le problème de sa définition est, et demeure la pierre d'achoppement des études sur le sujet. »¹⁰² L'impossibilité d'une définition universelle légale du terrorisme tient à l'usage même du terme qui procède d'une appréciation subjective, qualifié par certains auteurs de « marotte » du fait de son usage commode¹⁰³. Loin de constituer un fait objectif, le terme terrorisme est fréquemment issu d'un « processus de labellisation » à travers lequel un groupe donné parvient à délégitimer le combat de son adversaire en lui apposant le label de « terroriste ». Le politologue Denis Duez remarque ainsi que l'emploi du qualificatif « terroriste » est fluctuant et s'inscrit dans une logique de disqualification :

« Stigmatiser l'adversaire au travers d'un concept accusatoire permet d'influer sensiblement sur le rapport de force. En effet, si l'un des deux camps parvient à convaincre l'opinion publique que l'autre est celui des terroristes, alors il y a fort à parier que cette opinion se mobilisera en faveur du premier, renversant ou approfondissant de ce fait l'asymétrie préexistante du rapport de puissance. [...] L'utilisation du terme terrorisme répond donc fréquemment à une logique de disqualification par laquelle on poursuit un objectif d'isolement et de fragilisation de l'adversaire. »¹⁰⁴

De même, si la conceptualisation du terme est sujette à débat, « il n'existe pas non plus de consensus autour de la genèse et des causes menant à la violence »¹⁰⁵. Constructions sociales,

¹⁰¹ Je reprends ici la typologie présentée par Isabelle Sommier, tout en soulignant l'extrême difficulté de cet exercice tant les structures, objectifs et stratégies des groupes terroristes varient. Isabelle Sommier « Vers une typologie des terrorismes », dans Isabelle Sommier (dir.), *Le Terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 44-67.

¹⁰² Ludovic Hennebel et Grégory Lewkowicz, « Le problème de la définition du terrorisme », dans Damien Vandermeersch et Ludovic Hennebel (éds.), *Juger le terrorisme dans l'État de droit*, Bruxelles, Bruylant, 2009, p. 18.

¹⁰³ B. Hoffman et D. K. Hoffman parlent de *fadword* (marotte). Bruce Hoffman et Donna Kim Hoffman, « The Rand-St Andrews chronology of international terrorist incidents », *Terrorism and Political Violence*, vol. 8, n° 3, 1996, p. 87-126.

¹⁰⁴ Denis Duez, « De la définition à la labellisation : le terrorisme comme construction sociale », dans Karine Bannelier, Théodore Christakis, Olivier Corten et Barbara Delcourt (dir.), *Le droit international face au terrorisme. Après le 11 septembre 2001*, Paris, Pedone, 2004, p. 116.

¹⁰⁵ « Il existe trois grandes catégories de théories : les structurelles qui présupposent que les causes du phénomène sont à chercher au niveau des structures environnementales, politiques, culturelles, sociales et économiques des sociétés. Les théories psychologiques tentent quant à elles d'expliquer pourquoi les individus rejoignent des organisations "terroristes", les dynamiques de groupes et comment les participants, soit les « terroristes », les victimes et les audiences sont affectés par la commission d'attentats politiques. En dernier lieu, les théories du choix rationnel essaient d'expliquer la participation d'individus dans des organisations « terroristes » et le choix de commettre de tels actes comme le résultat d'un calcul coût/bénéfice des participants ». Aurélie Favre, *La construction sociale des représentations politiques du terrorisme. Le cas des attentats individuels*, thèse de doctorat, Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne, 2020, p. 23.

les politiques de lutte antiterroriste peuvent être prises comme grille d'intelligibilité des processus de reproduction du pouvoir. Délaissant les approches par trop fonctionnalistes (interventionnisme militaire, extension des prérogatives policières ou judiciaires), certains auteurs ont entrepris une archéologie de l'antiterrorisme, fondant de nouveaux ponts entre politique, sécurité et guerre¹⁰⁶. Les travaux de Michel Foucault sur la sécurité, bien qu'incomplets et complexes, ont suggéré des lignes intéressantes pour la recherche qui ont été partiellement exploitées. L'auteur a en effet pensé la sécurité dans sa relation aux forces de l'ordre, à la discipline et à la punition d'une part, et au libéralisme, au risque et à la biopolitique d'autre part¹⁰⁷. Ses travaux à propos des dispositifs de sécurité¹⁰⁸ ont notamment été exploités pour penser les problématiques d'exclusion et de marginalisation au sein de l'espace urbain¹⁰⁹, dans la gestion du fait migratoire¹¹⁰ ou de la construction du sujet citoyen légitime¹¹¹. Dans le sillage de M. Foucault, Judith Butler, dans son ouvrage *Vie précaire*¹¹² décrit les mesures d'exception des politiques antiterroristes comme des manipulations de la loi relevant de certaines techniques de gouvernementalité productrices de savoirs, conduites et pratiques spécifiques¹¹³. Si je ne fais pas spécifiquement mention des politiques d'exception dans mon travail j'entendrai cependant, à la suite de J. Butler, les programmes de lutte antiterroriste

¹⁰⁶ Laurent Bonelli et Gilles Sainati (dir.), *La Machine à punir. Pratiques et discours sécuritaires*, Paris, L'Esprit frappeur, 2001 ; Didier Bigo, Laurent Bonelli et Thomas Deltombe (dir.), *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte, 2008 ; Philippe Bonditti, « (Anti) terrorisme. Mutations des appareils de sécurité et figure de l'ennemi aux États-Unis depuis 1945 », *Critique internationale*, vol. 61, n° 4, 2013, p. 147-168.

¹⁰⁷ Didier Bigo, « Security, a field left fallow », dans M. Dillon et A. W. Neal (éds.), *Foucault on Politics, Security and War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 91.

¹⁰⁸ Pour Foucault les dispositifs de sécurité sont de l'ordre « d'un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité, et de faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont le plus favorables ». Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 65, cité dans Luc Berlivet, « Les ressorts de la "biopolitique" : "dispositifs de sécurité" et processus de "subjectivation" au prisme de l'histoire de la santé », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 60-4/4 bis, n° 4-5, 2013, p. 97-121.

¹⁰⁹ Robert Castel, « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 22, 1994 ; Nikolas Rose, « The death of the social? Re-figuring the territory of government », *Economy and Society*, vol. 25, 1996, p. 327-356.

¹¹⁰ Voir notamment, parmi les nombreux travaux de Didier Bigo sur cette question : Didier Bigo, « Sécurité et immigration : vers une gouvernementalité par l'inquiétude ? », *Cultures & Conflits*, vol. 31-32, n° 3-4, 1998.

¹¹¹ Michelle Perrot (éd.), *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1980.

¹¹² Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

¹¹³ Pour penser les nouvelles formes de pouvoir ou de rationalité politique qui se constituent au cours du XVII^e siècle, Foucault forge le terme de gouvernementalité. Il ne s'agit plus de conquérir et de posséder, mais de produire, de susciter, d'organiser la population afin de lui permettre de développer toutes ses propriétés. « Cette nouvelle rationalité politique s'appuie sur deux éléments fondamentaux : une série d'appareils spécifiques de gouvernement, et un ensemble de savoirs, plus précisément de systèmes de connaissance. L'ensemble qui articule l'un et l'autre constitue les fondements des dispositifs de sécurité de la police générale. » Pierre Lascombes, « La Gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », *Le Portique*, n° 13-14, 2004.

comme techniques de gouvernementalité faisant tenir tout à la fois un ensemble hétérogène et disparate d'entités (bureaucraties, lois instruments, techniques, discours) qui permettent « de structurer le champ d'action éventuel des autres »¹¹⁴. Par ailleurs, le renversement de la maxime clausewitzienne de la guerre opéré par Foucault nous permet de penser ces projets comme techniques afin de maintenir l'ordre et la discipline en temps de paix. En d'autres termes, la politique comme continuité de la guerre par d'autres moyens permet de penser ces programmes aux visées pacificatrices comme un autre langage de la guerre. Dictés par l'idéal politique moderne que la guerre doit être « expulsée dans les limites de l'État »¹¹⁵, ces dispositifs de prévention relèvent d'une guerre qui ne se situe non pas sur le terrain des armes, mais sur celui de la culture et du culte. En ce sens, les dispositifs de lutte antiterroriste permettent de définir les limites de l'hégémonie culturelle et culturelle du langage politique légitime. Les normes stigmatisantes et disqualifiantes que ces discours et pratiques véhiculent concourent à la construction d'un imaginaire hégémonique qui restreint le jeu des énonciations possibles. Par ailleurs, l'appui des partenaires internationaux, au premier rang desquels la France, relégitime, sur le mode de l'extraversion¹¹⁶, les inégalités profondes de la gouvernance tchadienne. Mon propos sera donc de démontrer que l'ingénierie sociale de ces programmes, détournés de leurs objectifs premiers, alimente – certes dans une moindre mesure que d'autres objets –, les dynamiques autoritaires du pouvoir tchadien et la disciplinarisation de ses populations.

2. L'identité bricolée

Comment comprendre les différents niveaux de langage, d'engagement, d'expression des acteurs mentionnés en introduction ? Certains, sirotant une bière, expliqueront qu'ils sont salafistes, d'autres rejeteront l'idée d'un État théocratique, tandis que certaines porteront le voile intégral, mais ne feront pas preuve dans leur quotidien de pratiques piétistes. Pourtant, tout ce monde mobilise à un moment ou un autre son identité islamique. Comment comprendre ces différents niveaux de langage et d'engagement ? Se revendiquer salafiste, comme

¹¹⁴ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et Écrits, II, 1976-1988, op. cit.*, p. 1056. Il continue ainsi : « Le mode de relation propre au pouvoir ne serait donc pas à chercher du côté de la violence et de la lutte, ni du côté du contrat et du lien volontaire (qui ne peuvent en être tout au plus que des instruments) : mais du côté de ce mode d'action singulier – ni guerrier ni juridique – qui est le gouvernement. »

¹¹⁵ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.

¹¹⁶ Constitutive du processus de formation des États en Afrique, l'extraversion est l'une des modalités d'insertion au monde du continent africain. Afin de « compenser leurs difficultés à autonomiser leur pouvoir et à intensifier l'exploitation de leurs dépendants », les élites subsahariennes ont su « mobiliser les ressources que leur procurait leur rapport – éventuellement inégal – à l'environnement extérieur ». Jean-François Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, vol. 5, n° 1, 1999, p. 97-120.

l'illustrent ces différentes postures, n'est pas une adhésion à un stéréotype qui serait le propre d'une communauté culturelle figée depuis l'époque prophétique¹¹⁷. L'approche culturaliste néglige le fait que, dans la réalité, les identités musulmanes sont complexes et multiples. Se déclarer salafiste signifie en pratique jouer sur une pluralité de répertoires matériels, discursifs et d'imaginaires qui peuvent être abordés harmonieusement, de manière conflictuelle ou concurrente. Rappelons que l'identification qu'effectue un acteur social est toujours contextuelle, multiple et relative, chacun s'adonnant au bricolage identitaire « selon l'alchimie des circonstances »¹¹⁸. Les identités ne sont pas immuables, elles se construisent dans le relationnel par un processus d'altérisation constant entre soi-même et autrui. Ces processus de construction identitaire ambivalents ont été mis en exergue par le paradigme postmoderne dit non essentialiste des théories de l'identité. De la fin des grandes théories univoques qui ne reconnaissent pas la validité de principes contraires émerge « un monde où tout est insaisissable », et où les identités sont « les plus aiguës et les plus profondément ressenties [...] »¹¹⁹. Zygmunt Bauman appelle d'ailleurs cette époque « la modernité liquide », car façonnée non plus par le principe de solidité, mais de flexibilité née de « constantes fusions sans solidification »¹²⁰. Les acteurs contemporains, écrit Simonetta Tabboni, « choisissent de tenir compte d'aspirations contraires et dissonantes, en s'engageant dans une direction et son opposée, renonçant à toute cohérence qui est la marque d'un choix univoque trop pauvre par rapport à la gamme de possibilités auxquelles on ne peut accepter de renoncer »¹²¹. En cela, les expressions réformistes doivent être considérées comme des productions de la modernité que l'on peut mettre en relation avec les changements sociaux, à l'instar des dynamiques d'individualisation qui traversent la société tchadienne.

L'identité religieuse nous dit également les modalités de la domination ou de la dissidence, pourvoyeuse de mots et pratiques qui rendent intelligible le processus de formation de l'État tchadien. L'ambivalence des comportements et discours des acteurs réformistes nous

¹¹⁷ Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 110.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁹ Zygmunt Bauman, *What Use is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester*, Cambridge, Polity, 2013, p. 90. Voir son principal ouvrage sur ce sujet Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2001.

¹²⁰ « La fusion des solides » – une caractéristique endémique et définitionnelle de toutes les formes de vie modernes – continue, mais ces solides fondus ne sont plus destinés comme avant à être remplacés par des solides « nouveaux et améliorés », des solides « plus solides », et aucun solide ne peut plus espérer être immunisé contre une future fusion. » Zygmunt Bauman, « Culture... and cosmopolis », dans Laura Grindstaff, Ming-Cheng M. Lo et John R. Hall (éds.), *Routledge Handbook of Cultural Sociology, Second Edition*, Londres, Routledge, 2019, cité dans John R. Hall, « Bauman liquide », *Socio*, vol. 8, 2017, p. 57-70.

¹²¹ Simonetta Tabboni, « De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 123, n° 2, 2007, p. 269-288.

parle d'un certain type de construction de la domination caractérisée par son hybridité. L'on pourrait accoler au régime politique tchadien l'une des multiples terminologies forgées par les politistes pour décrire l'état de la transition entamée dans les années 1990 des États subsahariens : « autoritarisme électoral »¹²², « régime hybride »¹²³, « autoritarisme compétitif »¹²⁴, « autocratie libéralisée »¹²⁵. Au-delà des nuances qui distinguent les positions associées à ces terminologies, celles-ci se rejoignent dans la description de régimes qui partagent un même mode opératoire. « Tout en affichant », écrivent G. André et M. Hilgers, « un certain respect des libertés politiques en utilisant une rhétorique et des institutions plus ou moins démocratiques, ils conservent des traits autoritaires »¹²⁶. Sans s'exposer aux risques de la pluralité et de la libre compétition, « les gouvernants utilisent les nouvelles institutions pour se maintenir au pouvoir en disposant d'une légitimité qui satisfait les exigences des bailleurs de fonds, et au moins une partie de l'opinion publique¹²⁷ ». Si cette thèse a été rédigée sous le gouvernement d'Idriss Déby — tué officiellement aux combats contre le groupe rebelle du Front d'Alternance pour la Concorde au Tchad (FACT) le 19 avril 2021 — les modalités opératoires du Conseil Militaire de Transition ont tout l'air d'être similaires.

Dès lors, ce type de gouvernementalité produit des effets spécifiques en termes de construction identitaire du sujet. Contraint dans ses choix, l'acteur islamique « braconne » entre différentes identités afin de s'adapter au rythme du politique. Pour Michel de Certeau, ce braconnage relève de tactiques plus ou moins officieuses, plus ou moins détournées, caractérisées par « du coup par coup »¹²⁸. L'inventivité quotidienne que nécessitent ces tactiques afin de modifier les rapports de pouvoir préexistants doit beaucoup à sa lecture de Claude Lévi-Strauss. En effet, c'est au sein de l'anthropologie structuraliste qu'émerge la notion de bricolage et qu'elle acquiert à travers *La pensée sauvage*, toute sa légitimité épistémologique. L'anthropologue y démontre comment la pensée mythique est « au regard de la pensée

¹²² Andreas Schedler (éd.), *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*, Boulder, Lynne Rienner, 2006.

¹²³ Larry Jay Diamond, « Thinking about Hybrid Regimes », *Journal of Democracy*, vol. 12, n° 3, 2001, p. 21-35.

¹²⁴ Steven S. Levitsky et Lucan A. Way, « Elections Without Democracy: The Rise of Competitive Authoritarianism », *Journal of Democracy*, vol. 13 n° 2, 2002, p. 51-66.

¹²⁵ Michael Bratton, Robert Mattes et Emmanuel Gyimah-Boadi (éds.), *Public Opinion, Democracy and Market Reform in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

¹²⁶ Géraldine André et Mathieu Hilgers, « Entre contestation et légitimation : le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », *Civilisations*, vol. 58, n° 2, 2009, p. 5-20.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ « [La tactique] n'a pas la possibilité de se donner un projet global ni de totaliser l'adversaire dans un espace distinct, visible et objectivable. Elle fait du coup par coup. Elle profite des "occasions" et en dépend, sans base où stocker des bénéfices, augmenter un propre et prévoir des sorties. Ce qu'elle gagne ne se garde pas [...]. Elle n'a pour lieu que celui de l'autre. Aussi doit-elle jouer avec le terrain qui lui est imposé tel que l'organise la loi d'une force étrangère [...]. » Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. Les arts de faire*, Paris, Gallimard, p. 60-61.

scientifique dans la situation du bricoleur au regard de l'ingénieur »¹²⁹. Alors que l'ingénieur, dont la démarche s'inscrit évidemment dans la perspective de la science moderne, impose au monde un projet, le bricoleur n'a pas de projet précis¹³⁰ : « Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord"¹³¹ ». Faire avec « les moyens du bord » implique des capacités d'improvisation et d'adaptation qui permettent de faire face au caractère contingent de l'expérience et de ses défis¹³². Approfondie par Roger Bastide et appliquée aux cultes afro-américains¹³³, la notion a été récemment reprise par André Mary pour décrire le syncrétisme religieux bwiti des Fang du Gabon. Collages et bricolages illustrent les « synthèses incompatibles » et « inclusions des contraires », permettant au prophète bwitiste d'inventer « une syntaxe inédite où il est possible de conjuguer le pouvoir de Dieu et le pouvoir de l'evus [substance sorcière] »¹³⁴. Le concept s'enrichit de « bris-collages » post-modernes tout en renouant avec le caractère prédéterminé lévi-straussien des matériaux symboliques utilisés. « En reprenant un objet qui a déjà servi, le bricoleur [dans sa quête spirituelle] le détourne de son usage et de sa fonction antérieure, mais les contraintes liées au marquage originel doivent être prises en compte : une cale qui devient socle reste marquée par le fait qu'elle a servi comme cale. »¹³⁵ Cette notion de « pré-marquage » ou de « pré-contrainte » présuppose donc une certaine continuité de la mémoire collective. « Le fait que le matériel disponible », écrit A. Mary, « constitue un ensemble clos, formé d'éléments pré-contraints, conduit à écarter l'idée d'une imagination créatrice qui opérerait sans bornes »¹³⁶.

Sans me rattacher précisément aux pré-contraintes symboliques travaillant les religions syncrétiques, je me permets d'en détourner l'usage premier pour évoquer le terme de pré-contrainte politique. Penser le bricolage identitaire auquel s'adonnent certains acteurs

¹²⁹ Michel Zink, « Bricoler à bonne distance », *La lettre du Collège de France*, Hors-série n° 2, 2008.

¹³⁰ Anne Mélice, « Un concept lévi-straussien déconstruit : le "bricolage" », *Les Temps Modernes*, vol. 656, n° 5, 2009, p. 85.

¹³¹ Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 29.

¹³² Dominique Meunier, François Lambotte et Sarah Choukah, « Du bricolage au rhizome : comment rendre compte de l'hétérogénéité de la pratique de recherche scientifique en sciences sociales ? », *Questions de communication*, n°23, 2013, p. 349.

¹³³ Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1960 ; R. Bastide, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique (1940/1948-)*, vol. 21, 1970, p. 65-108.

¹³⁴ André Mary, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 129.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 75.

islamiques au Tchad au regard du contexte politique permet de mettre en tension ouverture et clôture de la fabrique identitaire. Ouverture en cela que les acteurs usent de multiples tactiques ou bricolages afin de frayer leur propre spiritualité. Clôture, car le système autoritaire tchadien contraint le jeu des possibles. L'acteur islamique doit alors puiser au sein de divers répertoires tout autant profanes que sacrés afin de « jouer des coups », selon l'expression de De Certeau vis-à-vis d'un ensemble de règles politiques déjà préexistantes.

3. L'ambivalence comme concept

Si poser le terme d'ambivalence comme trait caractéristique des pratiques, identités et imaginaires tchadiens peut être osé au regard de la conflictualité des relations sociales tchadiennes marquées par la prégnance des assignations identitaires ethno-confessionnelles au sein de l'espace public comme privé, c'est pourtant en déplaçant le regard au-delà des discours institués qu'émerge la fluidité identitaire des acteurs. S'intéresser aux multiples formes sensibles du religieux à travers une démarche qualitative permet de saisir l'ambivalence des dynamiques religieuses. L'usage qu'en font les acteurs doit être lié, comme dit précédemment, aux caractéristiques socio-historiques du milieu (marqué par la routinisation de la violence, du clientélisme et de la corruption et la réappropriation politique de toute contestation) et d'autre part aux dynamiques propres des mouvements religieux (globalisation, transnationalisation et individualisation). Articuler le haut et le bas au travers des parcours des acteurs musulmans aux motivations et aux significations qu'ils donnent à leur trajectoire religieuse, et aux stratégies individuelles mises en œuvre, permet de saisir la pluralité de leur appartenance sociale et l'ambivalence ou, devrions-nous dire, la coexistence paradoxale de pratiques et discours contraires. Ainsi, un acteur se déclarant salafiste se révèle en pratique moins rigoureux que son discours affiché et peut évoluer dans une multitude d'espaces tout en adoptant un langage polysémique. *A contrario*, un acteur à la religiosité modérée peut faire preuve de piétisme parce qu'il est de bon ton d'afficher son appartenance à l'islam. De même, un acteur originaire du Sud, généralement associé dans les représentations à l'identité chrétienne, peut être musulman, à l'instar de la communauté Moudang. C'est également non loin de Sahr, ville du Sud tchadien, que l'on trouve l'un des plus importants complexes islamiques. Concevoir le champ islamique comme un axe au degré de religiosité variant du plus radical au plus modéré et selon un schéma binaire en termes d'appartenances géographiques ethno-confessionnelles est empiriquement

dépourvu de sens au vu de l'éventail des attitudes possibles vis-à-vis de soi, des autres et du politique, et des circulations identitaires au sein du territoire tchadien.

Cette ambivalence n'est pas propre au champ religieux, mais l'un des traits routiniers du politique tchadien. Par politique, j'entends l'ensemble des principes générant les relations qui régissent les rapports humains. Il ne se limite donc ni à un lieu ni à un espace, mais innerve de manière diffuse l'ensemble du corps social. Marielle Debos l'a démontré à propos des hommes en armes et des dynamiques des groupes politico-militaires en évoquant le terme de flexibilité¹³⁷. L'ambivalence, dont l'inspiration sociologique première se trouve chez Georg Simmel¹³⁸, rend la vie moderne inséparable de mouvements contraires, de l'extension simultanée de l'autonomie et de la dépendance, sans qu'il soit possible de trancher ou de choisir entre l'une et l'autre. Proposer ici ce terme pour définir le politique tchadien permet premièrement de voir au-delà du stéréotype d'un pays des guerres sans fin, marqué par le tribalisme et le népotisme, pour éclairer le caractère résolument moderne de ces dynamiques. La modernité fait, en effet, faire « l'expérience de vivre au milieu d'un monde chaque fois plus étranger et en constant changement. L'individu ne reconnaît plus le monde qui l'entoure ; bien plus, il ne cesse de questionner de façon sociétale et historique la nature du lien qui le relie à lui. L'ambivalence dont il est question est structurelle et permanente. »¹³⁹ Que l'on pense aux revendications des acteurs musulmans opposés au Code de la famille, des manifestations populaires contre un sixième mandat d'Idriss Déby ou aux motifs d'engagement au sein de rébellions armées, toutes expriment une frustration née de principes opposés, trait indissociable de la modernité (désir d'une imprégnation de l'islam au sein de l'État et recours à son cadre laïc comme moyen de défense ; désir d'alternance politique et recours à ses normes pratiques, désir de répartition des richesses et recours à la manducation nationale...).

Deuxièmement, elle permet de ne pas reproduire un certain cliché de l'acteur tchadien, trop souvent caricaturé dans les jugements extérieurs, par l'exceptionnalisme de sa supposée incohérence. Des récits des anthropologues et administrateurs coloniaux aux regards des expatriés actuels, les Tchadiens, plus particulièrement les nordistes, sont dit connus pour leur

¹³⁷ Marielle Debos, *Le métier des armes au Tchad : le gouvernement de l'entre-guerres*, Paris, Karthala, 2013.

¹³⁸ « Aliénation et libération, dépersonnalisation et individualisation, ces tendances coexistent dans la société marchande moderne sans qu'on puisse pour autant décider *a priori* laquelle prendra le dessus [...] Voici toute l'ambivalence de la modernité. » Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* [1900], Paris, Presses universitaires de France, 2014, cité dans Frédéric Vandenberghe, « Philosophie de la vie et de la culture », *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte, 2009, p. 104.

¹³⁹ Danilo Martuccelli, *La société singulariste*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 29.

ruse et la réversibilité de leurs comportements ¹⁴⁰. Faire de l'ambivalence une grille d'intelligibilité du politique permet de comprendre de l'intérieur cette supposée incohérence. Norme sociale, l'ambivalence des pratiques est ce qui est reconnu comme façon correcte d'être dans le monde à l'aune de laquelle les comportements de chacun pourront être compris et reconnus. *A contrario*, l'on dira d'un homme aux principes inflexibles qu'il a « la tête dure », et ce faisant sera socialement marginalisé, du moins moralement délégitimé.

Troisièmement, cette articulation paradoxale entre pratiques et discours doit être réinscrite comme tentative de retourner « la forme de mort quotidienne » du vécu de la majorité des Tchadiens. Pour le philosophe N. Ajari, la « forme de mort », est « l'envers de la vie quotidienne blanche et capitaliste, se caractérisant par une accumulation d'impossibilités, de frustrations et d'interdits qui nécrosent l'existence et causent un effondrement de toute confiance dans le monde » ¹⁴¹. Au sein d'un contexte incertain marqué par la prédation économique, l'arbitraire politique et les relations ethnicistes, l'ambivalence des pratiques et identités permet de restaurer la dignité de la victime. Le bricolage auquel elle s'adonne, « à coups de compromis, de créations hybrides, de transactions plus ou moins négociées ou imposées de fait » ¹⁴², lui permet de négocier sa souveraineté individuelle, et ce faisant de s'affirmer en tant qu'acteur et sujet. Ce bricolage n'est nullement un avatar subalterne de la modernité occidentale, mais constitue les lettres de noblesse de la modernité africaine. Saisir les ambivalences identitaires et leurs bricolages constants permet de voir au-delà des stratégies de débrouillardise pour y replacer, de manière quasi ontologique, toute leur matière à dignité.

¹⁴⁰ À titre illustratif voir la description que Jean Chapelle, administrateur militaire colonial, dresse des Toubou dans Jean Chapelle, *Nomades noirs du Sahara*, Paris, L'Harmattan, 1982. Quant aux opinions actuelles, largement stéréotypées, il suffit de laisser parler le militaire ou le coopérant français pour se convaincre de « l'indocilité » du peuple tchadien. Le soutien inconditionnel français à l'égard du système Déby (père et fils) relève par ailleurs, comme l'écrit Marielle Debos, « d'une certaine idéologie culturaliste et raciste : les Tchadiens formeraient un peuple turbulent qui devrait être commandé-plutôt que gouverné ». Marielle Debos, « La France et les États-Unis ne pouvaient pas ignorer qu'ils jouaient avec le feu », *Le Monde Afrique*, 23 avril 2021.

¹⁴¹ Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019, p. 30.

¹⁴² Alain Marie, « Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », dans Alain Marie (éd.), *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997, p. 411.

Une fois précisés ces différents outils conceptuels, et en appui sur les réflexions théoriques développées précédemment, il s'agit de répondre à ma principale question de recherche : *comment, dans une perspective de longue durée, islam et politique s'articulent-ils ? En quoi ces articulations modifient-elles les pratiques, représentations et imaginaires des acteurs sociaux ? Dans quelle mesure influent-elles sur l'appareil institutionnel de régulation du religieux et du politique ? Comment donc, en d'autres termes, l'islam participe-t-il aux processus de construction et de formation de l'État au Tchad ?*

Il est possible d'émettre plusieurs pistes, qu'il s'agira de vérifier tout au long de ce travail :

- Si la structuration du champ islamique est influencée par la circulation de modèles religieux aux niveaux continental et international, notamment entre le Soudan voisin et l'Arabie saoudite, ces modèles sont réappropriés et traduits au sein de contextes et d'enjeux locaux qui façonnent les pratiques, représentations et imaginaires des fidèles et du politique. L'expansion de ces courants n'est ni le signe d'une islamisation de l'État ni le signe d'une contestation politique par le bas, mais une dynamique travaillant de manière ambivalente l'État et la société.
- La force de ces courants, nonobstant leur dimension sacrée, réside dans leur plasticité aux recompositions sociales, permettant à différentes strates de la société de renforcer leur position matérielle et symbolique. Les normes religieuses, au fur et à mesure de leur inscription au sein du politique, se délitent et véhiculent une homologie, en termes de normes pratiques entre champs religieux et politique. Mobiliser le référent islamique est l'un des moyens de reproduction des rapports de domination et des inégalités politiques.
- Outil de régulation sociale, l'islam est historiquement l'un des aiguillons du pouvoir politique. L'intégration, la répression ou l'instrumentalisation sont quelques-uns de ses

répertoires lui procurant pouvoir et légitimité. Similairement aux dynamiques islamiques, la doxa sécuritaire véhiculée par la lutte antiterroriste est intégrée à un processus de construction de la domination interne.

- L'autonomie des acteurs islamiques vis-à-vis du politique doit être relativisée, et pensée non pas en termes de collaboration d'un côté et de « résistance » de l'autre, mais sur le mode de l'ambivalence. Dans un contexte structurellement incertain, les acteurs religieux s'adaptent, « bricolant » leurs appartenances religieuses au rythme des évolutions politiques.
- Les processus de transnationalisation des mouvements religieux et leur plasticité aux enjeux locaux, articulés aux dynamiques d'instrumentalisation politique, produisent des enchevêtrements de sens et de représentations qui conduisent à des processus de stigmatisation identitaire et une essentialisation des imaginaires. Les instrumentalisations politiques du religieux s'encastrent aux rapports de domination politiques et économiques pour produire de nouvelles lectures identitaires des conflits en termes d'appartenance religieuse primaires.

1. Un terrain islamique sur ou sous-interprété

La littérature à propos de l'évolution des islams en Afrique est foisonnante, portant de manière non exhaustive aussi bien sur ses dynamiques de transnationalisation, ses débats doctrinaux entre réforme et tradition, son accommodation aux canons de l'économie néolibérale ou, plus récemment, la radicalisation, parfois violente, de ses pratiques¹⁴³. Plus qu'un mot-clé, notent les chercheurs R. Marchal et Z. Ahmed Salem « la radicalisation » est désormais le concept central en usage dans les cercles du contre-terrorisme global, des experts de l'islamisme et des médias, mais aussi des chercheurs en sciences sociales, pour désigner la conversion ou le basculement de groupes ou d'individus dans des idéologies et des actions violentes au nom de l'islam dit radical »¹⁴⁴. La conceptualisation « fourre-tout » de la radicalisation, l'idée d'un lien automatique entre radicalisation idéologique et basculement dans la violence, et le peu d'attention portée au rôle pourtant clé des États au sein de ces dynamiques complexes en font un signifiant, empiriquement et scientifiquement peu valide¹⁴⁵. Le salafisme est alors dans l'orbite des études portant sur la radicalisation, en cela que l'adhésion à ce courant serait mécaniquement une incitation à la violence terroriste. Si de nombreux travaux ont souligné la multiplicité des formes de l'engagement salafiste, réfutant tout lien d'automaticité entre conduite religieuse stricte et activisme violent (djihadisme)¹⁴⁶, le salafisme tchadien ou, devrait-on dire, les salafismes tant les pratiques sont hétérogènes, n'ont pas fait l'objet de recherches approfondies. Par ailleurs, le phénomène Boko Haram dans la sous-région tend à évacuer la

¹⁴³ René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.

¹⁴⁴ Roland Marchal et Zekeria Ould Ahmed Salem, « La “radicalisation” aide-t-elle à mieux penser ? », *Politique africaine*, vol. 149, n° 1, 2018, p. 10. Voir, pour une critique du terme, Xavier Crettiez, « Penser la radicalisation. Une sociologie processuelle de l'engagement violent », *Revue française de science politique*, vol. 66, n° 5, 2016, p. 709-727.

¹⁴⁵ Par exemple, en s'appuyant sur une revue des travaux sur le sujet, Mark Sedgwick a montré que, malgré son omniprésence, le terme de radicalisation est « source de confusion », précisément parce qu'il n'y a aucun consensus autour de sa signification, ce qui l'a même incité à en déconseiller l'usage. Mark Sedgwick, « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, vol. 22, n° 4, 2010, p. 479-494, cité dans R. Marchal et Z. Ould Ahmed Salem, « La “radicalisation” aide-t-elle à mieux penser ? », *Politique africaine*, art.cit., p. 8.

¹⁴⁶ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010 ; Quitan Wiktorowicz, « Anatomy of the Salafi Movement », *Studies in Conflict & Terrorism*, vol. 29, n° 3, 2006, p. 207-239 ; Roel Meijer (éd.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Oxford University Press, 2014.

multiplicité des formes d'engagement salafistes et ses dynamiques. Suscitant certes l'intérêt de nombreux experts internationaux et la mise en place de programmes notamment onusien et européen de prévention de la radicalisation, ces démarches visent à identifier non pas les pratiques salafistes tchadiennes pour elles-mêmes, mais leurs possibles affinités avec l'éthos du groupe nigérian. Mon propos ne sera pas d'investiguer les causes de l'engagement de type salafiste djihadiste au Tchad, par ailleurs documentées par Centre d'Étude pour le Développement et la Prévention de l'Extrémisme Violent (CEDPE)¹⁴⁷, mais d'analyser au-delà de ses manifestations violentes, les multiples dimensions idéologiques et pratiques du salafisme politique. Du reste, la présence de Boko Haram à quelque deux cents kilomètres de N'Djamena ne semble pas, outre mesure, faire l'attention d'une vigilance constante de la part des populations de la capitale. Les mouvements des groupes politico-militaires aux frontières nord et sud du pays sont sources, paradoxalement, d'une inquiétude plus marquée. Le phénomène Boko Haram reste circonscrit au Lac et doit être compris en dynamique avec son voisin nigérian, bien que les politiques antiterroristes mises en œuvre touchent l'ensemble du pays. Il ne s'agit pas de nier l'impact sanglant du groupe, qui a fait au demeurant plus de 35 000 victimes depuis 2009¹⁴⁸, mais de se dégager de l'approche par la violence armée pour mettre en perspective d'autres types de mobilisations politiques islamiques non violentes. En retraçant la trajectoire spécifique de l'islam politique au Tchad, l'on pourra ainsi expliquer en partie pourquoi la violence de type djihadiste ne s'est pas développée au long cours.

Pays encore peu présent dans la littérature scientifique, Andrea Behrends¹⁴⁹ reconnaît l'existence d'une « lacune anthropologique » dans la recherche au Tchad. Lacune aujourd'hui partiellement comblée par une série de travaux portant, entre autres, sur la violence politique et

¹⁴⁷ Pour une étude des motivations et profils des ex-combattants de Boko Haram dans la région du Lac Tchad, voir les études menées par le Centre d'Étude pour le Développement et la Prévention de l'extrémisme violent (CEDPE) basée à N'Djamena ; Seli Djimet, « Trajectoires et Processus de Radicalisation à l'ouest Du Tchad » dans Mirjam de Bruijn (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018, p. 115-130 ; Abbami Oumar, « les technicités d'enrôlement des combattants de Boko Haram », *Thinking Africa*, note d'analyse politique n°85, mars 2020 ; Centre pour le dialogue humanitaire, Programme des Nations Unies pour le Développement, *Entre nécessités et insécurité, les défis de l'État, ce que disent 800 sahéliens*, Rapport National Tchad, 2016. À l'international voir, entre autres Marc-Antoine Pérouse de Montclos et Géraud Magrin (dir.), *Crise et développement la région du lac Tchad à l'épreuve de Boko Haram*, AFD, 2018 ; Alexander Thurston, *Boko Haram: The History of an African Jihadist Movement*, Princeton: Princeton University Press, 2018 ; enfin notons le numéro thématique d'*Afrique Contemporaine*, « Comprendre Boko Haram », vol. 255, n° 3, 2015.

¹⁴⁸ Global Centre For The Responsibility to Protect, *35,000 people killed since 2009 due to violence and insecurity caused by Boko Haram*, 31 May 2021, www.globalr2p.org

¹⁴⁹ Andrea Behrends et Jan-Patrick Heiss, « Crisis in Chad: approaching the anthropological gap », *Sociologus*, vol. 57, n° 1, 2007, p. 1-7.

économique¹⁵⁰, les régulations géo-environnementales¹⁵¹, les dynamiques pétrolières¹⁵², ou encore l'impact des nouvelles technologies¹⁵³. Concernant l'islam, si l'ouvrage collectif dirigé par J.-P. Magnant, *L'islam au Tchad*, ainsi que les travaux d'Henri Coudray¹⁵⁴ et de Mahamat Saleh Yacoub¹⁵⁵ constituent une référence pour les trente dernières années, ils sont néanmoins tournés vers l'étude des mouvements dits traditionnels (la confrérie *Tijaniyya*), à une époque où les mouvements réformistes étaient encore peu visibles sur la scène publique. De manière générale, l'historiographie des multiples tendances islamiques au Tchad est encore peu documentée¹⁵⁶, et nécessiterait un travail spécifique portant notamment sur la longue durée des échanges et connexions religieuses entre Tchad et Soudan¹⁵⁷. Cette lacune peut s'expliquer d'une part du fait de l'histoire violente du Tchad, les sources écrites primaires ayant été perdues, pillées ou brûlées. D'autre part, dans un contexte marqué par la surinterprétation politique des

¹⁵⁰ Mirjam De Bruijn et Han Van Dijk, « The Multiple Experiences of Civil War in the Guéra Region of Chad, 1965-1990 », *Sociologus*, n° 57, 2007, p. 61-98 ; Marielle Debos, *Le métier des armes au Tchad : le gouvernement de l'entre-guerres*, Paris Karthala, 2013 ; Janet Roitman, *Fiscal disobedience. An anthropology of economic regulation in Central Africa*, Princeton University Press, 2005 ; Emmanuel Chauvin *et al.* (dir.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad*, *op. cit.* ; Julien Brachet et Judith Scheele, *The Value of Disorder: Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

¹⁵¹ Voir notamment les travaux du programme interdisciplinaire franco-tchadien GELT (Grands écosystèmes lacustres tchadiens) qui ont abouti à la publication suivante : Christine Raimond, Florence Sylvestre, Dangbet Zakinet et Abderamane Moussa (éds.), *Le Tchad des lacs. Les zones humides sahéliennes au défi du changement global*, Marseille, IRD Éditions, 2019 ; Ronan Mugelé, *La Grande Muraille Verte : géographie d'une utopie environnementale au Sahel*, thèse de doctorat en géographie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018 ; Pabamé Sougnabé et Patrice Grimaud, « Emergence of pastoral systems in Chadian savannah: for what territorial and social integration? », *Science et changements planétaires / Sécheresse*, vol. 23, n° 4, 2012, p. 271-277. Pour une étude socio-historique du pastoralisme, voir Zakinet Dangbet, *Des transhumants entre alliances et conflits, les Arabes du Batha 1635-2012*, thèse de doctorat en histoire, Aix-Marseille, 2015.

¹⁵² Remadji Hoinathy, *Pétrole et changement social au Tchad : rente pétrolière et monétisation des relations économiques et sociales dans la zone pétrolière de Doba*, Paris, Karthala, 2013 ; Géraud Magrin, *Le sud du Tchad en mutation. Des champs de coton aux sirènes de l'or noir*, Saint-Maur-des-Fossés, Sépia, 2001.

¹⁵³ Seli Djimet, *(Dé)connexions identitaires hadjeray : les enjeux des technologies de la communication au Tchad*, Leiden, African Studies Centre & Langaa Publishers, 2014 ; Mirjam de Bruijn, « Expressions of Duress on Facebook by Chadian Urban Youth in the Diaspora and N'Djaména [connecting in times of duress] », *Conflict and Society: Advances in Research*, vol. 4, n° 1, 2018, p. 259-274.

¹⁵⁴ H. Coudray, « Chrétiens et musulmans au Tchad », *art. cit.*, ; « Les islams au sud du Sahara. L'exemple du Tchad », *Études*, n° 380, 1994.

¹⁵⁵ Mahamat Saleh Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975). Contribution à l'étude des problèmes de la construction de l'État au Tchad*, thèse de doctorat en histoire, Université de Vincennes, 1988.

¹⁵⁶ Notons les travaux de l'anthropologue arabisant Dorrit van Dalen portant sur l'histoire intellectuelle islamique à travers les études de texte de deux érudits et théologiens du XVII^e et du XIX^e siècles, respectivement Mohammad al-Wali du sultanat du Baguirmi et al-Tarjumi du royaume ouaddaïen. Voir Dorrit Van Dalen, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Leiden, the Netherlands Brill, 2016 ; « On Writing and Weaving. Muslim Scholarship in Seventeenth-Century Central Sudanic Africa », *Islamic Africa*, vol. 7, n°1, 2016, p. 4-18 ; (À paraître), « Şulḥ in Chad, Coping with Colonisation ».

¹⁵⁷ Quelques rares études portent sur l'histoire des dynamiques islamiques transrégionales en direction de l'Est : John E. Lavers, « Diversions on a journey or the travels of Shaykh Ahmad al-Yamani (1630-1712) from Halfaya to Fez », dans Yussuf Fadl Hasan et Paul Doornbos (éds.), *The Central Bilād al-Sūdān*, Khartoum, Khartoum University Press, 1981, p. 216-233. Rüdiger Seesemann, « Where east meets west: the development of Qur'anic education in Darfour », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°13, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 1999, p. 41-61.

phénomènes religieux sur fond de crispation identitaire liée à la violence d'État, toute recherche portant sur le religieux est réinterprétée au sein d'une grille de lecture en termes de rapports de domination nordistes/musulmans et sudistes/chrétiens. Ceci explique certainement en partie pourquoi les dynamiques intra-islamiques et leurs rapports au politique n'ont pas fait l'objet d'un travail scientifique approfondi, si ce n'est l'article de R. Seesemann relatant les rivalités politico-religieuses entre *Tijaniyya* et *Ansar al Sunna* dans les années 1990 au Ouaddaï. Notons, en arabe, l'ouvrage de M. Ayoub qui brosse un portrait large des courants¹⁵⁸. Plus récemment, quelques ouvrages et articles font référence aux dynamiques de l'islam réformiste notamment dans le champ du développement, mais pour dénier au mouvement salafiste toute intelligibilité, répondant en cela aux sirènes du complot wahhabite¹⁵⁹. L'ouvrage collectif *Biographies de la radicalisation*¹⁶⁰ tente de combler ce vide en prenant appui sur différents parcours afin de comprendre qui sont ces radicaux, mettant à la fois l'accent sur le pourquoi et le comment de la radicalisation. En partant du postulat que la radicalisation est une recherche de changement social, l'ouvrage démontre que la tentation djihadiste est moins le fait d'un endoctrinement que d'un rapport contestataire vis-à-vis des fondations coloniales du Tchad, d'une difficile insertion dans la globalisation en partie liée à la confiscation des réseaux économiques transnationaux, et la reproduction historique de la violence d'État. Conclusions peu ou prou similaires au rapport édité par le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), fruit d'un travail mené par des chercheurs tchadiens quant à la perception de la radicalisation violente par les populations tchadiennes¹⁶¹. Mon propos, tout en s'inscrivant dans ces conclusions, élargira la focale à d'autres types et canaux de contestations, plus ou moins institutionnels, plus ou moins spirituels, permettant de penser l'aspect non violent et cependant politiquement radical des salafismes, et partant des réformismes tchadiens. Il s'agira alors d'étudier de manière fine le langage politique spécifique véhiculé par les acteurs dits radicaux en s'intéressant à la façon dont ils vivent leur appartenance religieuse, à la signification qu'ils en donnent, à leurs relations au politique, et leurs représentations de l'État. Enfin, mon étude a pour objectif de combler, certes de manière modeste et partiellement lacunaire, un pan important de l'histoire récente des

¹⁵⁸ Mahamat Saleh Ayoub, *Signes de la mondialisation et impacts sur la culture arabo-islamique au Tchad*, Le Caire, Imprimerie commerciale Asafa, 2008 (en arabe).

¹⁵⁹ Gondeu Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad, Enjeux, acteurs et territoires*, Paris, L'Harmattan, 2012.

¹⁶⁰ Mirjam de Bruijn (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018.

¹⁶¹ Centre pour le dialogue humanitaire, Programme des Nations Unies pour le Développement, *Entre nécessités et insécurité, les défis de l'État, ce que disent 800 sahéliens*, op.cit.

islams au Tchad en documentant les effets de la pluralisation, de la réislamisation et de la globalisation du champ islamique à l'endroit de ses identités, pratiques et imaginaires.

2. Penser et vivre la domination : expérience pratique et cheminement théorique

Au regard des récentes problématiques intersectionnelles et postcoloniales qui se dessinent au sein du champ académique, ainsi qu'à l'évolution de mon propre parcours intellectuel, il m'est apparu nécessaire de déconstruire ma position de chercheuse. Nul n'échappe aux « hiérarchies de classe, sexuelles, de genre, spirituelles, linguistiques, géographiques et raciales du système mondial moderne/colonial/capitaliste/patriarcal »¹⁶², encore faut-il les conscientiser, non dans une perspective moralisante, mais ceci afin de rendre visible les conditions de production de nos savoirs. Retracer les questionnements éthiques auxquels m'ont conduit mes expériences professionnelles, comme assistante du master Études Africaines de Genève et doctorante travaillant en terrain musulman tchadien permet d'une part de mettre en exergue des expériences connues, vécues, mais rarement écrites, pour reprendre les termes de F. Ouattara et V. Ridd¹⁶³. D'autre part, questionner ma propre démarche scientifique pointe concrètement les écarts entre théorie et pratique, entre production et transmission de connaissances sur l'Afrique, et fonctionnement réel du champ académique. Mon questionnement est plus large que ma démarche personnelle et s'articule à mon sens aux problématiques d'ordre matériel, institutionnel, racial, et épistémologique, travaillant les Études africaines. Cependant, je n'ai pas la prétention de proposer de solutions pour construire un avenir plus prometteur, marqué par une réelle égalité scientifique Nord-Sud. L'on aura gagné lorsque l'on verra à N'Djamena un centre de recherche portant sur les études européennes financé par une entité africaine¹⁶⁴. La route pour y arriver n'est pour le moment qu'un chemin

¹⁶² Ramon Grosfoguel, «The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms», *Cultural Studies*, vol. 21, n° 2-3, 2007, p. 213.

¹⁶³ Fatoumata Ouattara et Valéry Ridde, « Expériences connues, vécues... mais rarement écrites : à propos des relations de partenariat Nord-Sud », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 25, n° 2, 2013, p. 231-246.

¹⁶⁴ « Les études africaines n'existent que dans les pays occidentaux, il n'existe pas de champ d'études européennes ou nord-américaines dans les institutions africaines qui auraient un effet miroir. Cette configuration participe à la construction de savoirs hégémoniques sur l'Afrique localisés au « Nord », dont les productions des chercheurs africains basés en Afrique restent souvent exclues – malgré les relations scientifiques entretenues avec leurs pairs issus de la diaspora ». Hélène Quashie, « Au-delà de la vitrine académique. Enjeux de la place et de la mobilité des chercheurs africains pour des colloques en études africaines organisés en France », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 12, n° 4, 2018, p. 660.

encore mal dessiné, bien que des initiatives, à l'instar de l'association pluridisciplinaire Méga-Tchad qui réunit chercheurs occidentaux et tchadiens, soient salutaires.

Mon processus d'entrée dans la recherche fut le terrain d'une âpre bataille psychologique pour tenter de faire coexister en moi une double conscience : mon désir de participer, modestement, à l'écriture d'un pan récent de l'histoire des islams au Tchad, et le sentiment que la réalisation de ce projet était en partie possible du fait de ma position symbolique en tant que blanche, héritée de rapports de forces toujours vivants¹⁶⁵. Le fait même de pouvoir accéder à ce terrain, en tant que non-musulmane, non arabisante, et à l'identité raciale et culturelle européenne, ne soulignait-il pas la réalité ontologique de l'identité blanche, c'est-à-dire une subjectivité raciale synonyme d'ascendance sur les non-blancs ? Pour pousser la symbolique plus loin, un chercheur tchadien, de sexe masculin, noir, musulman, aurait-il pu effectuer un terrain de recherche en France au sein d'un milieu catholique radical ? Au regard des inégalités académiques et socio-économiques, articulées à la crispation ethno-confessionnelle actuelle, je ne pense pas que ce collègue imaginaire aurait eu les possibilités matérielles et symboliques de dépasser ces rapports de domination. Ma recherche ne contribuait-elle pas, *in fine*, à reproduire les logiques d'une fracture Nord-Sud, que mon engagement militant et ma socialisation politique réfutaient ? À ces interrogations quant à mon propre terrain, s'est articulée une réflexion peu ou prou similaire conséquente à mes charges académiques d'assistante d'enseignement au sein du master d'Études africaines de Genève ; nous étions, étudiants comme corps professoral, en prise directe avec la question soulevée par l'universitaire libérienne Robtel Neejai Pailey : « Où est "l'Africain" dans les études africaines »¹⁶⁶ ? Qu'il soit lié à ma fonction administrative, ou mes recherches doctorales, se posait à moi le sujet du privilège blanc et par-delà de la blanchité¹⁶⁷ au sein des Études africaines. La répartition des ressources dans le milieu de la recherche, les publications scientifiques disponibles, les modes de circulation des universitaires occidentaux et africains¹⁶⁸, où les formes de partenariat

¹⁶⁵ George Yancy, *Look a white! Philosophical essays on whiteness*, Temple University Press, 2012.

¹⁶⁶ Robtel Neejai Pailey, « Why it is Crucial to Locate the "African" in African Studies », *The Conversation*, 14 juin 2016.

¹⁶⁷ Pour Laurent Dornel, « le concept de *whiteness*, traduit par le terme de blanchité, dont l'usage est relativement ancien dans les sciences sociales aux États-Unis et en Grande Bretagne permet de penser l'invisibilité des privilèges dont bénéficient les blancs, contribuant, dans le même temps, à les renforcer. ». Laurent Dornel, « Xénophobie et « blanchité » en France dans les années 1880-1910 », dans Sylvie Laurent (éd.), *De quelle couleur sont les blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, Paris, La Découverte, 2013, p. 214-223. Pour une socio-histoire de la blanchité, voir Noel Ignatiev, *How the Irish became White*, New York et Londres, Routledge, 1995.

¹⁶⁸ Hamidou Dia et Luc Ngwé « Les circulations des enseignants et chercheurs africains. Controverses, pratiques et politiques », *Revue d'anthropologie de connaissances*, vol. 12, n° 4, 2018, p. 539-551.

institutionnel¹⁶⁹ posent un problème, à savoir une tendance à la reproduction des inégalités existantes dans la production des connaissances. Le processus scientifique génère et reproduit des asymétries structurelles et une violence symbolique¹⁷⁰, à laquelle ma trajectoire académique et mon positionnement au sein de ce champ ne font pas exception. Le Blanc existe comme croyance et comme rang social, dont mon parcours se fait l'écho¹⁷¹. J'ai ainsi pu bénéficier du fait de ma position de dominante, de certains privilèges au premier rang desquelles la possibilité d'intégrer des réseaux scientifiques qui m'ont conféré légitimité, visibilité et accès à une masse importante de savoirs et ressources financières. Forte de ces réseaux, j'ai pu publier différents articles dans des revues de haut rang, participer à des conférences européennes, avoir accès à certains médias ou tout simplement effectuer trois terrains de recherche au Tchad. Certains acteurs à N'Djamena m'ont facilement ouvert leurs portes du fait de mon identité de chercheuse blanche européenne, socialement valorisée au sein d'une échelle de hiérarchie des savoirs, articulée à ma supposée appartenance de classe aisée. Ce faisant, mon positionnement social et académique s'inscrit dans la répétition des mécanismes de pouvoir du Nord, comme site de production, de validation, de valorisation des savoirs. Je pense depuis l'Europe, sur l'Afrique, ce qui n'a rien d'un déplacement du centre, comme l'y invite Ngugi wa Thiong'o,¹⁷² mais reconduit l'Occident comme site privilégié de la connaissance académique. Je mobilise, par ailleurs dans ce travail, et ceci constitue à mon sens sa principale faiblesse, une mince littérature forgée au sein du continent africain par des chercheurs africains, ce qui tend à invisibiliser ces savoirs et à reproduire leur cloisonnement. Cela étant dit, « c'est bien l'ensemble du marché européen et nord-américain de la connaissance qui est touché par un problème de trop grande uniformité des situations d'énonciation dominantes. Cela va de pair avec l'accaparement du droit à la parole légitime par certaines catégories d'acteurs œuvrant dans des institutions qui sont historiquement pétrées d'habitudes et de rouages permettant à cette domination, à cet accaparement, de se perpétuer »¹⁷³. Le décès du président Idriss Déby fut à mes yeux révélateur de ce processus d'invisibilisation des chercheurs africains au sein des médias français, et de la

¹⁶⁹ Yvan Droz, « Mythes et réalités du partenariat scientifique », dans Yvan Droz et Anne Mayor (dir.), *Partenariats scientifiques avec l'Afrique : réflexions critiques de Suisse et d'ailleurs*, Paris, Karthala, 2009.

¹⁷⁰ Hélène Quashie, « L'expatriation de la recherche française en Afrique subsaharienne : distinctions raciales et épistémologies scientifiques (Sénégal, Madagascar, Bénin) », *Histoire de la recherche contemporaine*, Tome VIII, n° 2, 2019, p. 208-229.

¹⁷¹ Pierre Tévanian, « Réflexions sur le privilège blanc », dans Sylvie Laurent (éd.), *De quelle couleur sont les blancs ? Des « petits Blancs » des colonies au « racisme anti-Blancs »*, op. cit., p. 23-33.

¹⁷² Ngugiwa Thiong'o, *Moving the Centre: The Struggle for Cultural Freedoms*, Oxford/Nairobi/Portsmouth, James Currey/East African Educational Publishers/Heinemann, 1993.

¹⁷³ Julien Brachet, Vincent Bonnecase, « Introduction au thème. Afrique et engagement scientifique : sur le mouvement des lignes », *Politique africaine*, vol. 161-162, n°1-2, 2021, p. 25.

place dominante occupée par leurs collègues occidentaux¹⁷⁴. Peut-on produire du savoir sur ce continent et ne pas prendre en compte ses chercheurs, en poste sur place et à l'extérieur s'interroge A. Qhasia¹⁷⁵ ? À cette difficile reconnaissance des chercheurs africains au sein de l'espace médiatique et académique français s'articule la question plus philosophique de la densité ontologique noire. Lancée par les études décoloniales¹⁷⁶, cette question interroge la spécificité requise des moyens intellectuels pour penser la condition noire, définie par « une surexposition structurelle à la violence sociale et politique, et par une constante invention contrainte de stratégies de survie »¹⁷⁷. La tâche du courant décolonial est alors de repenser la question noire à partir de sa propre singularité et trajectoire, en mobilisant des concepts et catégories hérités de la pensée africaine et afro-diasporique. La singularité de la violence noire, selon ces auteurs, a été niée par l'anti-essentialisme radical des courants de pensée européens. Si cette discussion n'est pas l'objet de mon présent travail, je tire de la sociologie historique du politique et de la *French Theory*, qui s'inscrivent à l'encontre des études décoloniales, des concepts qui sont à mon sens opératoires pour penser les processus de l'indignité. Il ne s'agit pas de nier la spécificité de la trajectoire noire, mais de comprendre les processus de domination travaillant le continent, à l'aide d'outils tels que la gouvernementalité, la spiritualité politique, ou l'extraversion. Penser la violence d'État et l'inégalité structurelle internationale comme producteurs de la race noire¹⁷⁸ à l'aide de ces concepts me semble tout à fait opératoire, si tant est que l'on conçoive cette démarche comme une fragile ligne de crête ouverte aux circulations et emprunts mutuels. Suivre cette ligne relève en effet d'un défi méthodologique et théorique, tant il est facile de passer d'une universalité artificielle qui masque les inégalités à des hypothèses de domination qui la réifient¹⁷⁹. Les réflexions de Fabien Eboussi Boulaga balisent cependant le chemin, lui qui a mis à nu le fétichisme aliénant de deux positions hégémoniques :

¹⁷⁴ « Le plus faible référencement de leurs travaux en ligne et leur recensement limité par des sites comme Google Scholar qui privilégient des revues internationales localisées au Nord participent à l'absence de reconnaissance académique de ces chercheurs, ce qui tend en retour à renforcer la valeur supérieure attribuée aux travaux et publications de leurs pairs en Occident. » Hélène Quashie, « Au-delà de la vitrine académique. Enjeux de la place et de la mobilité des chercheurs africains pour des colloques en études africaines organisés en France », art. cit., p. 665. Voir sur la question de cette asymétrie médiatique, Terry Shinn, Dominique Vellard et Roland Waast, « Introduction. La recherche au Nord et au Sud : coopérations et division du travail », *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 2010, p. 9-31.

¹⁷⁵ H. Quashie, « Au-delà de la vitrine académique. Enjeux de la place et de la mobilité des chercheurs africains pour des colloques en études africaines organisés en France », art. cit., p. 675.

¹⁷⁶ Pour une genèse de ce courant, voir Claude Bourguignon-Rougier, Philippe Colin et Ramón Grosfoguel (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim, 2014. Voir également les séances (disponibles en ligne) de l'École Décoloniale réunissant ses principaux théoriciens, ou la revue *Études Décoloniales*.

¹⁷⁷ Norman Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, op. cit., p. 10.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷⁹ Frederick Cooper, « Histoire, politique et situation coloniale », *Politique africaine*, vol. 161-162, n° 1-2, 2021, p. 374.

celle d'une quête d'un passé glorieux largement fantasmé d'une part, et d'autre part le mimétisme servile de l'Occident triomphant¹⁸⁰. F. Eboussi Boulaga est conscient que c'est l'expérience partagée de la violence coloniale qui fait tout d'abord apparaître l'idée d'une tradition commune au continent africain. Mais, soutient-il, on peut faire quelque chose de l'entre-en-commun né d'une telle fondation négative, qu'il symbolise par la figure libératrice du Muntu, l'être humain des langues bantoues. Le Muntu est « l'homme dans la condition africaine et qui doit s'affirmer en surmontant ce qui conteste son humanité et la met en péril. »¹⁸¹ Opérant de nouveaux choix, l'homme n'apparaît plus prisonnier de ses vécus antérieurs. « Le passé comme tel », écrit Eboussi Boulaga, « n'entre plus dans la structure de l'action, il conditionne, mais ne détermine pas. Le passé n'est que dans un rapport avec une activité, un projet. L'action se conjugue au présent »¹⁸². Faire la part belle aux emprunts et circulations, tout en gardant en toile de fond les rapports de pouvoirs travaillant l'architecture des savoirs, et le doute constant au cœur, telle est ma démarche. C'est finalement ce doute quant à la justesse de ma posture qui m'a poussée à remettre en cause les choix de carrière qui étaient les miens, pour épouser celle du soin. Redéfinir ma trajectoire sous l'angle de l'immédiateté avec au centre l'Être en pratique, l'humain comme pratique. Voilà ce qui m'a poussée à ces multiples revirements qui n'ont de chaotique que l'apparence. Se dessine une recherche, un processus, un mouvement profond et ancré, enraciné dirions-nous de vérités humaines. Ni relativisme ni dépendantisme, mais tentative de trouver la plus juste, mais toujours précaire, position. Je ne pense plus le contraire ou l'inverse, mais je pense autrement. L'Afrique est un construit, au même titre que l'Occident, qui se façonnent mutuellement dans leurs relations asymétriques.

Ce travail n'est pas une propriété individuelle intellectuelle. Mon business, pour reprendre un terme de Bruno Latour, consiste à écouter, apprendre, pratiquer, puis transformer et traduire¹⁸³. Je n'ai que mis en forme des histoires de vie multiples nécessairement contingentes et subjectives, articulées à des processus historiques de long cours. Chercheuse d'histoires singulières, à traquer le politique pour dire ce qu'il dit, ou ne dit pas, de nos identités et nos imaginaires. Ma thèse, finalement, n'est qu'un point de vue qui demande à être amendé, complété, retravaillé et discuté.

¹⁸⁰ Françoise Vergès, « dés/apprendre », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Les Ateliers de la pensée. Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Dakar, Philippe Rey, 2019, p. 203.

¹⁸¹ Fabien Eboussi Boulaga, Achille Mbembe, Célestin Monga « Penser africain : raison, identité et liberté », *Esprit*, n° 12, décembre 2006, p. 106.

¹⁸² F. Eboussi Boulaga, A. Mbembe, C. Monga « Penser africain : raison, identité et liberté », art. cit., p. 109.

¹⁸³ Bruno Latour, « Comment finir une thèse de sociologie. Petit dialogue entre un étudiant et un professeur (quelque peu socratique) », *Revue du MAUSS*, vol. 24, n° 2, 2004, p. 10.

3. Mon travail de terrain

« France dégage », « ici on n’aime pas les Français », « barra France » sont des agressions verbales à mon encontre qui se sont produites à plusieurs reprises dans de multiples endroits, et qui ont donné lieu, lorsque l’occasion s’y prêtait, à de longues conversations pour expliquer mon positionnement politique et ma démarche. L’on touche ici à la complexité des relations postcoloniales, dont la saillance a conditionné ma pratique et mes rapports avec les acteurs tchadiens rencontrés. L’étiquette du *nassara*, le blanc chrétien en arabe local, fait l’objet d’interprétations souvent péjoratives, relevant d’un processus d’ethnisation¹⁸⁴ qui dessine en creux les contours d’une humanité en danger de part et d’autre de la Méditerranée. Mon apparence physique, mon capital socioéconomique et ma religion supposée m’étaient assignés d’entrée de jeu. S’il m’est arrivé de jouer sur quelques erreurs d’ethnisation (lorsque je porte l’hibaya, avec mon teint mat et mon rudimentaire arabe local, l’on m’a plusieurs fois prise pour une femme originaire du Moyen-Orient) la plupart du temps, les représentations ethno-raciales dont je faisais l’objet relevaient davantage de l’exotisme, des rapports de classe, et de la rhétorique postcoloniale. Cette dernière se nourrit d’évènements tangibles, tels que la présence de la base française Barkhane au cœur de N’Djamena, ou des frappes opérées par l’aviation française en 2019 sur une colonne rebelle tchadienne. Mon phénotype et l’histoire politique associée étaient l’objet de méfiance voire d’agression. Ainsi prise dans un jeu d’assignations conflictuelles, ma présence renforçait la perception d’une continuité coloniale. Par ailleurs, l’objet de mes recherches était perçu au prisme des énoncés culturalistes et essentialisants de la classe politique française que j’étais censé reproduire. Le sempiternel débat sur la laïcité française *versus* islamisation, traduit, par mes interlocuteurs comme une politique foncièrement islamophobe, corrélée aux représentations binaires et normatives véhiculées par la doxa sécuritaire entre bons et mauvais musulmans s’est traduite par ma difficile insertion au sein du milieu « radical » musulman. Par radical j’entends ici les acteurs musulmans, appartenant aux cercles religieux et associatifs exclus des dynamiques du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques. Si certains ont refusé de me rencontrer, d’autres, sous couvert de preuves officielles

¹⁸⁴ « Ce processus social, historique, et politique de catégorisation et de construction de frontières essentialisées, entre groupes et individus, s’appuie sur l’assignation ou la revendication d’identités liées à une origine ou une culture ». Jean-Luc Primon, « Ethnisation, racisation, racialisation, une introduction », *Faire savoir*, n° 6, 2007, p. 3-14, cité dans Hélène Quashie, « Quand enquêter rime avec racialité. Revisiter les migrations du “Nord” vers le “Sud” et la production sociale des catégorisations arabe, noire et blanche à travers la réflexivité », *Cahiers de l’Urmis*, 2020.

de mon statut universitaire et de recommandations locales comme gages de véracité, ont accepté. Beaucoup pensaient être espionnés pour le compte des occidentaux, ou d'une ONG chrétienne prosélyte. J'appris donc à bannir certains mots et sujets, tels les termes politique ou terrorisme, ou à ne pas évoquer directement le conflit qui les oppose à l'État, que je savais pourtant latent, pour engager la discussion sur le terrain de la pratique spirituelle. C'est à la suite de plusieurs entretiens, et de longs cours pédagogiques quant aux contenus des textes islamiques, leurs valeurs, et les comportements induits, que je me permettais de poser des questions plus politiques. Héraut de leur démarche en France, je pouvais contribuer selon eux, à rétablir dans les perceptions occidentales la légitimité de leurs pratiques, tout en agissant sur les cadres d'actions de la politique française. Ainsi de cet acteur qui, d'une part contestait l'image de terroriste associée à l'identité islamique, et d'autre part fustigeait la position néocoloniale française :

« Quand tu rentres, il faut dire aux Français que même un animal là, si tu le serres, il va exploser. En tant que chercheur, il faut prendre ta mission, tu ne peux pas être à côté de l'homme qui crée l'injustice. Un jour, quand tu seras devant Dieu, il te dira "Pourquoi tu n'as rien fait ?" »¹⁸⁵

Placer ma démarche sous le signe de la spiritualité, et jouer sur les possibles « effets vitrine » de ma recherche, me permit de gagner, en partie, la confiance de certains acteurs. Ce faisant, j'ai dû adopter certaines stratégies de présentation de soi, afin de gommer les contours de mon occidentalité¹⁸⁶. Par mon attitude vestimentaire (le port de l'hibaya et du foulard), mon hexis corporelle (en retrait et silencieuse), la valeur sociale et l'usage accordés à mes expressions (salutations et formules de politesse islamiques, bénédictions et autres idiomes rythmant le quotidien musulman), j'ai tenté de négocier la distance entre mes enquêtés et moi-même. Me déclarer mariée, preuve de bonne moralité, fut un autre moyen d'atténuer la figure de l'Autre occidentale et les stéréotypes de genre courants vis-à-vis des femmes étrangères. Par ailleurs, le fait d'exprimer un avis contraire à celui de mes interlocuteurs pouvait, sur certains thèmes, entraîner une rupture irréversible, à l'instar de la croyance en Dieu. Me construire un faux moi, tant par mon comportement que mon discours, conditionne les possibilités de dialogue permettant ma (relative) inclusion au sein du groupe social musulman. L'enjeu n'est pas de savoir si mes enquêtés m'ont crue, mais bien de montrer ma volonté de redéfinir les

¹⁸⁵ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 24 juillet 2018.

¹⁸⁶ Marie Vannetzel dans son terrain égyptien aux côtés des Frères musulmans a utilisé ces mêmes techniques. Marie Vannetzel, « À la frontière du parti : jeux d'inclusion et d'exclusion d'une chercheuse chez les Frères musulmans égyptiens », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, n° 4, 2010, p. 47-62.

contours de la relation en fonction de leurs grilles de valeurs. Jouer le jeu, en ayant conscience de sa position sur l'échiquier des représentations identitaires, signe la reconnaissance des manières de faire des acteurs étudiés et, ce faisant, permet d'ouvrir la relation à d'autres échanges.

Si rencontrer certains acteurs à la marge de la norme religieuse politiquement admise fut pour le moins « sportif », je n'eus en revanche aucune difficulté à fréquenter le milieu musulman bourgeois n'djamenois. Le niveau d'études des acteurs rencontrés, parfois effectuées dans des établissements à l'étranger, leurs capitaux économiques et leur proximité avec les réseaux institutionnels européens signaient, à leurs yeux, un sentiment d'appartenance de classe commune. Ces discussions « entre intellectuels » étaient l'occasion de revalider leur position de sachant, parfois empreinte de la vision essentialiste occidentale d'un islam modéré-radical, que j'étais supposée partager du fait de mon identité européenne et de la classe sociale à laquelle j'étais assignée. Mes supposés capitaux relationnels et économiques étrangers ont également pu susciter l'intérêt de certains acteurs associatifs, dans la mesure où je pouvais représenter une interface publicitaire gratuite.

À mon identité culturelle s'est juxtaposée, de manière plus ou moins conflictuelle, mon identité de genre. Parfois, mon identité d'Européenne, donc d'étrangère, supplantait celle de femme, m'autorisant à m'asseoir du côté des hommes lors de réunions ou repas. Lors d'interviews en présence d'acteurs musulmans que je savais orthodoxes, je me plaçais systématiquement en retrait. Cependant, au travers de certaines relations nouées dans l'intimité des familles, je suis passée d'étrangère à femme, notamment en participant à la préparation de cérémonies de deuil ou de mariage non plus comme invitée, mais comme aidante. Je pus alors prendre les repas en commun du côté des femmes, et investir la sphère de l'intimité féminine islamique qui m'était jusque-là difficilement accessible, si ce n'est sous le prisme institutionnel. Répondre aux exigences sociales de genre permit, de fait, mon inclusion au sein de ce groupe. Nos différences en termes de parcours de vie ont paradoxalement eu un effet positif. Notre complicité ne s'est pas engagée sur des points communs, mais sur les valeurs de leurs différences, à l'instar du bien-fondé de la cellule familiale et de la maternité. Je fais l'hypothèse, à la suite de Delphine Lacombe, que cette pédagogie aurait été supplantée par une économie des mots si mes interlocutrices avaient eu le sentiment d'un accord tacite sur ces mêmes

notions¹⁸⁷. Enfin, mon identité genrée articulée à mon identité culturelle, et les stéréotypes y afférant de femme facile sur-sexualisée m'ont parfois positionnée dans de difficiles configurations de séduction avec certains acteurs rencontrés.

4. Quelques éléments méthodologiques

Du fait de la forte prégnance de présupposés sur l'État en Afrique et l'islam, il m'était nécessaire d'appliquer une forme d'immersion sociologique afin d'objectiver la réalité sans prétendre toutefois à une totale neutralité¹⁸⁸. L'approche qualitative et la méthode inductive, en cela qu'elles proposent d'observer un « morceau de la réalité » pour en extraire un savoir théorique, me semblent les plus à même de rendre compte de mes observations, permettant d'éviter le piège « orientaliste » ou toute représentation *a priori* de l'islam. Partant de mes observations de terrain, j'ai reformulé à la lumière de mes données mon cadre de recherche. En effet, la démarche ethnographique, visant l'atteinte de la saturation, nécessite une révision continue des constats et analyses du chercheur en fonction de ses nouvelles observations¹⁸⁹.

Contrainte par ma fonction d'assistante, mes enquêtes de terrain dépendaient du calendrier universitaire. J'ai ainsi effectué plusieurs séjours en juillet et août 2016, en janvier, février, juillet et août 2017 et 2018, avec deux séjours d'une semaine en octobre 2016 et avril 2019. Mon précédent terrain de recherche dans le cadre de mon mémoire de master en 2015 et mes séjours à titre privé m'ont également aidée à circonscrire les enjeux de ma problématique et à me construire un réseau amical et professionnel. Mes terrains se sont essentiellement situés à N'Djamena, qui regroupe la majeure partie des centres de pouvoir politico-religieux, et à la région du Bahr el-Gazhal, connue pour son dynamisme salafiste. Si je me suis rendue à Abéché dans un cadre privé, il aurait été cependant nécessaire d'y faire un séjour prolongé, ne serait-ce que parce que la ville fut un centre de rayonnement islamique important, et point de passage de multiples influences, notamment soudanaises. Mes entretiens, tant à N'Djamena qu'au Bahr el-Gazhal et la littérature disponible m'ont cependant aidé à saisir son rôle pivot.

¹⁸⁷ Anna Jarry *et al.*, « Quelques réflexions sur le rapport de jeunes chercheuses féministes à leur terrain (chantier) », *Terrains & travaux*, vol. 1, n° 10, 2006, p. 182.

¹⁸⁸ « L'anthropologue étant conscient de restituer non pas la réalité, mais une construction d'une construction de la réalité ». Voir Moussaoui Abderramane « Observer en anthropologie : immersion et distance », *Contraste*, vol. 36, n° 1, 2012, p. 29-46.

¹⁸⁹ Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 71-109.

J'ai mené au cours de ces différents terrains des entretiens semi-directifs avec divers acteurs : fidèles, élites religieuses, élites politiques, acteurs associatifs, acteurs internationaux du développement islamique, et acteurs de la coopération internationale. Pour des raisons de méfiance liée à mon identité culturelle, et d'inconfort au vu de mon genre, certains acteurs ont accepté de répondre à mes questions par un tiers. Dans deux cas, j'ai élaboré un questionnaire administré par l'un de mes collègues musulmans tchadiens, qui a ensuite donné lieu à un débriefing. Une centaine d'acteurs et actrices ont été interviewés, certains entretiens étant répétés deux à trois fois afin de reconstruire leurs parcours biographiques. À la quantité d'entretiens, j'ai préféré la qualité des données obtenues en cela que les parcours personnels de chacun, dans un contexte de méfiance générale, ne peuvent être livrés que sur la base d'une confiance que seule la répétition des rencontres permet. De manière générale, mes entretiens se sont déroulés selon la méthode de « l'entretien compréhensif » qui consiste à rendre compte de l'expérience du vécu des acteurs interviewés, en instaurant une relation de confiance :

« [L'enquêté] doit sentir que ce qu'il dit est parole en or pour l'enquêteur, que ce dernier le suit avec sincérité, n'hésitant pas à abandonner sa grille pour lui faire commenter l'information majeure [...]. L'informateur est surpris de se sentir écouté en profondeur et il se sent glisser, non sans plaisir, vers un rôle central. Il n'est pas vaguement interrogé sur son opinion, mais parce qu'il possède un savoir précieux, que l'enquêteur n'a pas. »¹⁹⁰

Pour établir cette relation de confiance, j'ai fait preuve d'un « extrême intérêt pour les opinions exprimées, y compris les plus anodines et étranges »¹⁹¹. En adoptant une attitude de sympathie, mon ambition était de découvrir le système de pensée et d'action de mes interviewés. Pour ce faire, j'ai cherché à m'introduire dans leur « intimité affective et conceptuelle » en faisant abstraction de mes « propres opinions et catégories de pensée »¹⁹², comme je l'ai expliqué plus haut vis-à-vis des acteurs salafistes.

Aux entretiens s'est articulée la collecte de sources primaires (archives coloniales, textes de loi, production idéologique islamique) et secondaires (journaux, travaux universitaires, littérature grise des ONG). L'obtention des documents fut parfois compliquée, pour des questions d'ordre matériel et de traduction. Je remercie ici mes amis arabisants d'avoir eu la gentillesse de traduire une seconde fois les documents en langue arabe, la première version,

¹⁹⁰ Jean-Claude Kaufmann, *L'enquête et ses méthodes, l'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 48.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹² *Ibid.*, p. 52.

certainement effectuée à l'aide d'un logiciel en ligne, étant inutilisable. J'ai également utilisé la méthode de l'observation participante, qui joue un rôle essentiel dans la construction de la connaissance ethnographique, puisqu'elle permet – dans une certaine mesure – d'accéder à l'observation des pratiques sociales *en train de se faire* et – dans une moindre mesure encore – participe des émotions des personnes avec lesquelles l'anthropologue vit son terrain. Cependant, au terme d'observation participante je préfère celui d'observation flottante, telle que défini par Colette Petonet, qui consiste à « rester en toute circonstance vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser “flotter”, afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans à priori, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes de comprendre »¹⁹³. Assister à un cours de *fiqh* à la grande mosquée de N'Djamena, aux temps de prière et de repas, à des mariages ou cérémonies de funérailles, à l'inauguration d'un bâtiment public, ou simplement discuter dans les bureaux de l'École Normale Supérieure, sont autant de moments « flottants » qui m'ont permis d'appréhender la complexité empirique des questions étudiées par-delà le religieusement ou le politiquement correct. Je me suis efforcée, à l'instar de Marie Miran Guyon sur son terrain ivoirien, de « comparer les discours, par le haut, aux pratiques effectives, par le bas, afin de ne pas surdéterminer les politiques de représentation au détriment d'éventuelles réalités hybrides inscrites dans des trajectoires sociales et individuelles floues et complexes »¹⁹⁴. C'est dans cette optique d'une recherche polyphonique et multi-située que j'ai choisi, à chacun de mes séjours, de vivre au sein de différents lieux. L'enjeu constituait tout autant à ne pas me laisser enfermer dans certaines catégorisations et représentations associées à mon lieu de résidence, mais également à bien saisir la polysémie et la pluralité des manières de vivre et de percevoir l'islam. J'ai ainsi côtoyé les milieux d'expatriés, classes populaires et moyennes et familles bourgeoises appartenant à l'élite tchadienne. Ces différentes échelles d'observation m'ont permis, *in fine*, de démontrer empiriquement qu'il n'y a pas d'expression uniforme de l'islam tchadien, mais des tendances, des couleurs et des acteurs singuliers, capables de changement au cours du temps et d'adaptation locale.

Avant de clôturer ce chapitre, je souhaite revenir sur l'un des principaux biais de ma recherche, nonobstant mes identités de genre et de culture qui, comme précédemment démontré, ont conditionné mes interactions. Comment restituer les paroles de mes interlocuteurs sans

¹⁹³ Colette Pétonnet, « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme, revue française d'archéologie*, vol. 22, n° 4, 1982, p. 39.

¹⁹⁴ Marie Miran-Guyon, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015, p. 40.

maîtriser les finesses de la langue arabe locale ? En effet, mon arabe rudimentaire me permet de répondre aux salutations, d'engager des conversations pratiques ou de formuler certaines expressions de politesse. Mais il m'était exclu d'entamer des discussions à propos du rapport intime au divin et aux représentations politiques des croyants. Travailler avec un interprète m'était donc indispensable pour conduire mes terrains¹⁹⁵. J'ai eu l'immense chance de pouvoir compter sur plusieurs collègues chercheurs qui avaient déjà, du fait de leurs propres travaux, saisi les contours pédagogiques de l'entretien. Ces collègues, forts d'une certaine complicité intellectuelle, ont rapidement compris les buts de ma collecte et les thèmes abordés lors des entretiens. Ils ont été ainsi partis prenants de la communication, plutôt qu'un conduit neutre ou un fantôme (*ghost*)¹⁹⁶. En effet, leur perception sous-jacente aux dires ou aux réactions des interlocuteurs, leurs comportements et relations avec ces derniers, et leur propre lecture des thématiques abordées ont à la fois conditionné mon accès au terrain, et la qualité des données ethnographiques recueillies. La polyphonie de nos entretiens – mes collègues n'hésitant pas à poser leurs propres questions – a permis d'enrichir notre compréhension mutuelle du sujet, avec parfois à la clé des données inattendues, grâce auxquelles j'ai pu réorienter mon travail. Toujours attentifs à me retranscrire les paroles de nos hôtes, que je notais ou enregistrais, nous revenions ensemble, une fois l'entretien terminé, à certaines zones d'ombre que je n'avais pas saisies, lorsque je n'intervenais pas directement dans la conversation pour demander plus de précisions. Se « laisser travailler par », en acceptant la prolifération et la multiplicité, relève du caractère rhizomique de tout terrain. Souplesse, improvisation, et lâcher-prise m'ont permis « d'être au terrain », et ainsi d'entendre les voix majeures comme mineures travaillant mes entretiens. Au-delà d'une traduction linguistique, mes collègues m'ont aidée à faire tenir ensemble système de sens local et personnel¹⁹⁷. Sans pouvoir en repérer l'effet direct sur ce

¹⁹⁵ Quelques textes sont consacrés à l'utilisation des interprètes et assistants de recherche dans les enquêtes de terrain et leurs biais : Bogusia Temple, and Alys Young, « Qualitative Research and Translation Dilemmas », *Qualitative Research*, vol. 4, n° 2, 2004, p. 161-178 ; Jennifer Mandel, « Negotiating Expectations in the Field: Gatekeepers, Research Fatigue and Cultural Biases », *Singapore Journal of Tropical Geography*, n° 24, 2003, p. 98-210 ; Sarah Tuner, « Research Note: The silenced assistant. Reflections of invisible interpreters and research assistants », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 51, n° 2, août 2010. Voir également la série *Bukavu*, blog animé par des chercheurs du Sud qui relatent leurs propres expériences de la domination scientifique du Nord, et les processus concrets d'invisibilisation subis, www.gicnetwork.be/silent-voices-blog-bukavu-series.

¹⁹⁶ Claudia V. Angelelli, « The role of the interpreter in the healthcare setting, a plea for a dialogue between research and practice », dans Carmen Valero Garces et Anne Martin (éds.), *Crossing borders in community interpreting, definitions and dilemmas*, Benjamins Translations Library, 2008, p. 149.

¹⁹⁷ Comme le précise Jean-Pierre Olivier de Sardan : « L'assistant de recherche est bien sûr source de biais lui aussi. Mais il peut constituer une aide précieuse à la "traduction sémiologique" (c'est-à-dire au passage entre système de sens local et système de sens du chercheur), au-delà de la fonction simple d'interprète qu'il joue souvent ("la traduction linguistique"). » J.-P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain », art. cit.

travail, je sais que leurs propres perceptions et nos nombreuses discussions ont contribué à nourrir et orienter cette thèse. Je les en remercie chaleureusement.

5. Plan de thèse

Pour répondre à la question des articulations de l'islam et du politique en terrain tchadien, cette thèse s'organise en quatre parties composées chacune de trois à quatre chapitres. Ceci me permet d'éclairer différentes perspectives, profondeurs et échelles de la cité culturelle tchadienne, ou comment l'islam participe-t-il de la formation et de la construction de l'État.

La première partie montre en quoi les islams réformistes sont historiquement les instruments comme les produits de dynamiques politiques ambivalentes. Pour cela je m'attacherai à souligner comment les courants réformistes, plus spécifiquement salafistes, ont participé à la construction politique du groupe ethnique kreda. À la fois outil de distinction sociale et stigmaté porté par l'équation actuelle entre salafisme et violence, l'identité salafiste du groupe kreda, socialement construite, éclaire les enjeux politiques présidant à toute labellisation identitaire. Puis, j'interrogerai les modalités du dialogue entre État post-indépendance et réformisme, en m'attardant plus spécifiquement à la présidence de François Tombalbaye (1962-1975). C'est en effet sous son mandat que se structure et se politise l'identité salafiste, et plus largement musulmane. Enfin, je verrai dans quelle mesure les dimensions transnationales des conflits tchadiens et leur gestion extravertie du religieux ont contribué à forger un imaginaire particulier du Frère musulman. En instrumentalisant l'identité islamique dans un but politique, les belligérants ont participé à détourner de son sens historique et doctrinal la figure du Frère musulman, aujourd'hui réinvestie par les acteurs tchadiens pour désigner tout acteur musulman aux velléités politiques.

La seconde partie propose une analyse fine des ressorts de la domination politique par le religieux en montrant en quoi l'islam réformiste contribue, par divers processus et outils plus ou moins coercitifs, à la disciplinarisation de la société tchadienne et, partant, à la reproduction autoritaire du régime tchadien. Comment, et à l'aide de quels outils, l'État impose-t-il sa propre définition de l'islam ? Nous verrons que la construction de la domination, dans ses dimensions concrètes comme inconscientes, repose sur un ensemble de jeux auxquels acteurs internationaux comme locaux participent. En optant pour une approche par « le haut », je montrerai ainsi que la disciplinarisation de l'espace religieux tchadien et la dépolitisation de la

question terroriste sont le produit de rationalités multiples. En me penchant sur les trajectoires des acteurs religieux institutionnels et les jeux au sein du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, principal organe de régulation du religieux musulman créé par l'État tchadien en 1992, je soulignerai comment un certain nombre d'acteurs adhèrent aux structures de pouvoir qui semblent s'imposer à eux, celles-ci leur permettant de poursuivre leurs propres intérêts. Enfin, l'on s'interrogera sur les opportunités suscitées par la lutte antiterroriste, et ses fonctions, qui, au-delà de ses aspects techniques et programmatiques, ouvre de nouvelles perspectives d'extraversion pour le pouvoir tchadien.

La troisième partie adopte une perspective « au ras du sol », dans l'intimité du quotidien. Comprendre ce que signifie en pratique être salafiste, Frère musulman ou tout simplement musulman éclaire l'ambivalence des processus identitaires et la pluralité des répertoires de sens et d'actions mobilisés. Plus ou moins fluides, plus ou moins politisées, plus ou moins spirituelles, les identités et pratiques des acteurs religieux, leaders comme fidèles, s'inscrivent au pluriel. Pluralité que j'évoquerai en analysant ce que produisent ces identités religieuses en termes de subjectivation politique, via une étude minutieuse des pratiques et discours des acteurs salafistes de l'organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, et les différentes significations sociales du processus de réislamisation. Puis, en prenant appui sur l'imaginaire géographique ethno-confessionnel de la ville de N'Djamena, nous déconstruirons les processus de crispation identitaire travaillant les imaginaires et représentations immédiates des acteurs sociaux. Analyser ces processus d'essentialisation identitaire souligne une autre facette de l'exercice du pouvoir au Tchad, axé sur une tension permanente entre fluidité des usages et crispation des imaginaires.

La quatrième et dernière partie tempère l'idée d'une islamisation par le bas véhiculée par les dynamiques transnationales de l'aide, en montrant comment le religieux est négocié à l'aune de multiples rationalités, empêchant toute analyse structurelle dominée par une idéologie religieuse univoque. En partant de plusieurs objets, le complexe scolaire Roi Fayçal, différentes associations locales et une ONG transnationale, il s'agit d'interroger les dynamiques de réappropriation du marqueur islamique, négocié à l'aune d'un ensemble de règles pratiques plus ou moins formelles, plus ou moins subjectives, plus ou moins contraignantes. Négocier son identité religieuse afin de paraître légitime dans divers espaces sociaux, investir ses réseaux transnationaux pour construire sa propre trajectoire individuelle, ou s'adapter par dissimulation aux mesures antiterroristes sont autant de stratégies déployées par les acteurs du développement

pour acquérir et préserver leur autonomie. Ce faisant, cette partie souligne les opportunités et stratégies circonstancielles véhiculées par l'islam lorsqu'il se déploie dans le champ du développement, concourant à la formation de l'État tchadien.

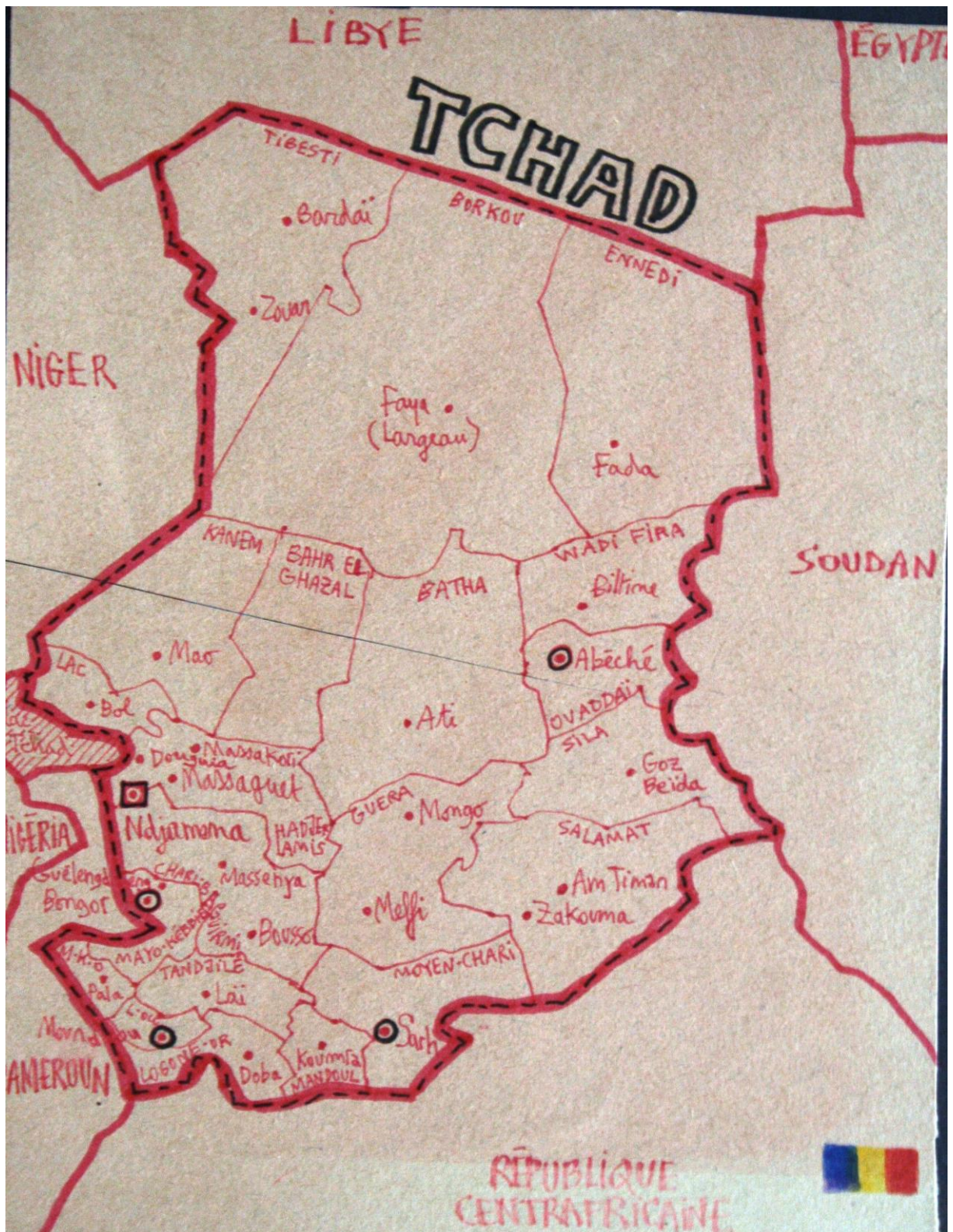


Figure 1 – Découpage administratif du Tchad, par David Elghozi

PARTIE 1

AVEC, CONTRE OU SANS L'ÉTAT ?

L'HISTORICITÉ POLITIQUE DES RÉFORMISMES

Alors que je m'entretenais à N'Djamena de mes recherches avec un collègue, celui me dit : « Tu veux rencontrer les wahhabites ? Il faut aller à Dougoul, c'est là-bas qu'ils sont. On raconte même que quand les Saoudiens descendent de l'avion, c'est la première chose qu'ils demandent : Dougoul est par où ». Situé non loin de Moussoro, à quelque deux cents kilomètres au nord de N'Djamena, ce village a acquis sa réputation religieuse à partir des années 1985, à la faveur de l'installation de plusieurs cheikhs salafistes tchadiens revenus d'Arabie saoudite. À l'origine simple *wahadi* (oasis) arrangé de quelques puits construits par Mahamat Taher Saleh, érudit religieux surnommé le cheikh d'al-Azhar et homme politique de premier plan au temps du gouvernement de Goukouni Weddeye, ses parents proches transforment le lieu en centre d'enseignement religieux, appuyés matériellement par leurs connaissances et familles en Arabie saoudite. Pourtant, aux dires des autorités islamiques du village, leurs pratiques religieuses seraient antérieures aux connexions saoudiennes : « nous portions déjà des barbes avant l'arrivée des Saoudiens » justifient-ils. Par ailleurs, si je n'ai rencontré, dans le village aucun Saoudien, je n'ai pas non plus rencontré de wahhabite. « Ce sont ceux qui ne nous aiment qui nous désigne ainsi », m'explique l'un des *oustase* (maître religieux) présent, préférant le terme de *al-sunna*, c'est-à-dire appartenant à la *Sunna*, ainsi que leurs parents eux-mêmes se désignaient. Comment dès lors expliquer ces différentes perceptions entre les arguments avancés par mon collègue et les explications des autorités religieuses de Dougoul ? Existerait-il différents récits concurrents quant aux dynamiques de diffusion du salafisme au Tchad ? Quelles sont les trajectoires historiques des différentes dénominations, wahhabite, *a-sunna*, salafiste expliquant aujourd'hui leur charge morale et portée conflictuelle ? Interroger la construction de ces catégories et représentations nécessite d'examiner sur la longue durée les dynamiques d'implantation et de diffusion du salafisme, et plus spécifiquement l'assemblage des influences extérieures avec les substrats politiques et sociaux locaux.

Dans cette partie je montrerai dans une perspective socio-historique que les dynamiques islamiques ne sont pas des éléments exogènes, mais bien le fruit d'appropriations locales qui se sont déclinées selon des répertoires locaux, régionaux et nationaux concourant à circonscrire socialement et politiquement l'identité salafiste. Le salafisme, élément diffus, partie prenante

du processus de transnationalisation du religieux¹, est réapproprié à différentes échelles et selon différents réseaux qui doivent être pensés de manière horizontale, reliés par des liens informels qui apparaissent comme largement décentralisés. Les « entrepreneurs identitaires » ne s’inscrivent plus nécessairement dans le cadre de l’État-nation, mais visent au contraire le plus souvent à le dépasser et à s’extraire d’un territoire délimité. « C’est comme l’eau, l’eau ne reste pas sur la dune, elle cherche le marigot [...] il y a toujours eu filiation, même durant des périodes où la *Sunna* s’est abaissée et a été dominée, elle n’a jamais disparu », m’explique l’un des cheikhs présents à Dougoul à ma question des dynamiques de diffusion de la *Sunna* dans la région. L’acteur religieux, « plus qu’un sujet passif à la dérive devant des phénomènes qui le dépassent, apparaît comme un sujet actif qui se déplace pour donner sens au système de significations auquel il appartient »², construisant son propre régime d’historicité sur la base de filiations constamment réappropriées et redéfinies localement. Par conséquent, la désignation d’un berceau ou d’un lieu d’origine du salafisme, à l’instar de l’Arabie saoudite comme semble le suggérer mon collègue sus-cité, se révèle parfois trompeuse et occulte les phénomènes d’adaptation au contexte local³. L’enjeu est de penser des processus non linéaires, enchevêtrés, qui répondent aussi bien à des dynamiques de compétition entre courants islamiques transnationaux, à l’instar de la confrérie *Tijaniyya* ou du mouvement des Frères musulmans, qu’à des politiques étatiques de régulation du religieux. La notion d’espace transnational peut nous aider à conceptualiser ces dynamiques plurielles, marquées – notamment dans leurs rapports à l’État – aussi bien par le conflit que la coopération. Selon J. Piscatori et S. Rudolph, les communautés religieuses imprimeraient à l’espace transnational un même mouvement centrifuge, fruit de deux dynamiques en apparence contradictoires : structuration et autonomisation⁴. Le concept de structuration⁵ évoque la rationalisation, la centralisation et l’autorité « par en haut », se situant dans l’organisation formelle des groupes religieux et de l’État via des outils institutionnels. Ici l’organisation formelle salafiste *Ansar al Sunna al*

¹ Selon la définition donnée par Jean-Pierre Bastian, la transnationalisation est « un processus de diffusion multilatérale qui traverse des frontières sans qu’il n’émane d’un point de départ spécifique, ni qu’il ne soit commandé par des intérêts étatiques. Elle trouverait son principe dans des stratégies de mise en réseau. Le réseau en tant qu’ensemble de nœuds interconnectés faciliterait la circulation discursive et la construction translocale d’identités religieuses. » Jean-Pierre Bastian, « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », dans Jean-Pierre Bastian, Kathy Rousselet et Françoise Champion (éds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L’Harmattan, 2001, p. 99.

² Edio Soares, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala, 2009, p. 55.

³ Laurent Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l’Arabie saoudite : un salafisme importé ?*, thèse de doctorat en relations internationales, IEP de Paris, 2007, p. 26.

⁴ Susanne Hoerber Rudolph et James P. Piscatori (éds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, 1997, p. 13.

⁵ Les auteurs utilisent le terme de « hierarchy » que j’ai choisi de rendre plus dynamique en utilisant le terme de structuration qui induit une idée de mouvement vertical.

Mohammadiya et ses liens avec l'État. Le concept d'autonomie évoque la décentralisation, la spontanéité des relations entre groupes affinitaires et une capacité d'action « par en bas ». Ici la diffusion de la *Sunna* par des acteurs non coordonnés, à un niveau individuel. Il s'agira donc dans cette première partie de souligner les différentes dynamiques « du dehors et du dedans » ayant permis à la *Salafīyya* de se structurer à la fois en organisation hiérarchisée partageant des symboles et une histoire commune, tout en fonctionnant sur un mode spontané grâce à ses réseaux informels.

Pour comprendre les conditions d'émergence du salafisme en tant que mouvement structuré j'utiliserai des outils propres à la sociologie de l'action collective⁶, ceci afin d'éclairer dans le temps les *causes* de la mobilisation identitaire salafiste au sein du champ politico-religieux tchadien, les différentes *formes* organisationnelles adoptées par le mouvement et les processus de *labellisation* internes et externes du mouvement. Cette approche en termes de construction du salafisme dans son rapport à l'État sera croisée à l'étude « par le bas » des trajectoires de différents opérateurs de transfert du religieux, me permettant d'éclairer d'autres processus historiques concourant à la formation de l'État. Producteur d'ethnicité, la vocation transnationale du religieux doit être articulée aux terroirs au sein desquels il prend forme, et qu'il contribue, en retour, à façonner⁷. Matrice d'universalité, le salafisme s'inscrit simultanément au sein d'identités et terroirs locaux, à l'instar de la région du Barh el-Ghazal (BEG), contrée d'élection de la communauté kreda où se situe le village de Dougoul sus-mentionné. Considérés dans l'imaginaire collectif comme les principaux entrepreneurs historiques de diffusion du salafisme au Tchad, bien que d'autres communautés, à l'instar des populations bilala ou kanembou aient participé à sa diffusion, les Kreda ont la particularité d'exprimer leur filiation religieuse salafiste en tant que trait constitutif de leur identité ethnique. Ainsi, il s'agira de montrer en quoi les Kreda ont contribué à « l'importation » du salafisme, et, partant, en quoi le salafisme a contribué à produire l'identité kreda.

⁶ Pour une approche de la sociologie de l'action collective voir Doug McAdam, John D. McCarthy et Mayer Zald (éds.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁷ Voir à ce propos la distinction opérée par Weber entre *Weltreligion*, « religions mondiales », et *Volksreligion*, religions qui ne dépassent pas les limites assignées à un peuple particulier. Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2012, p. 99.

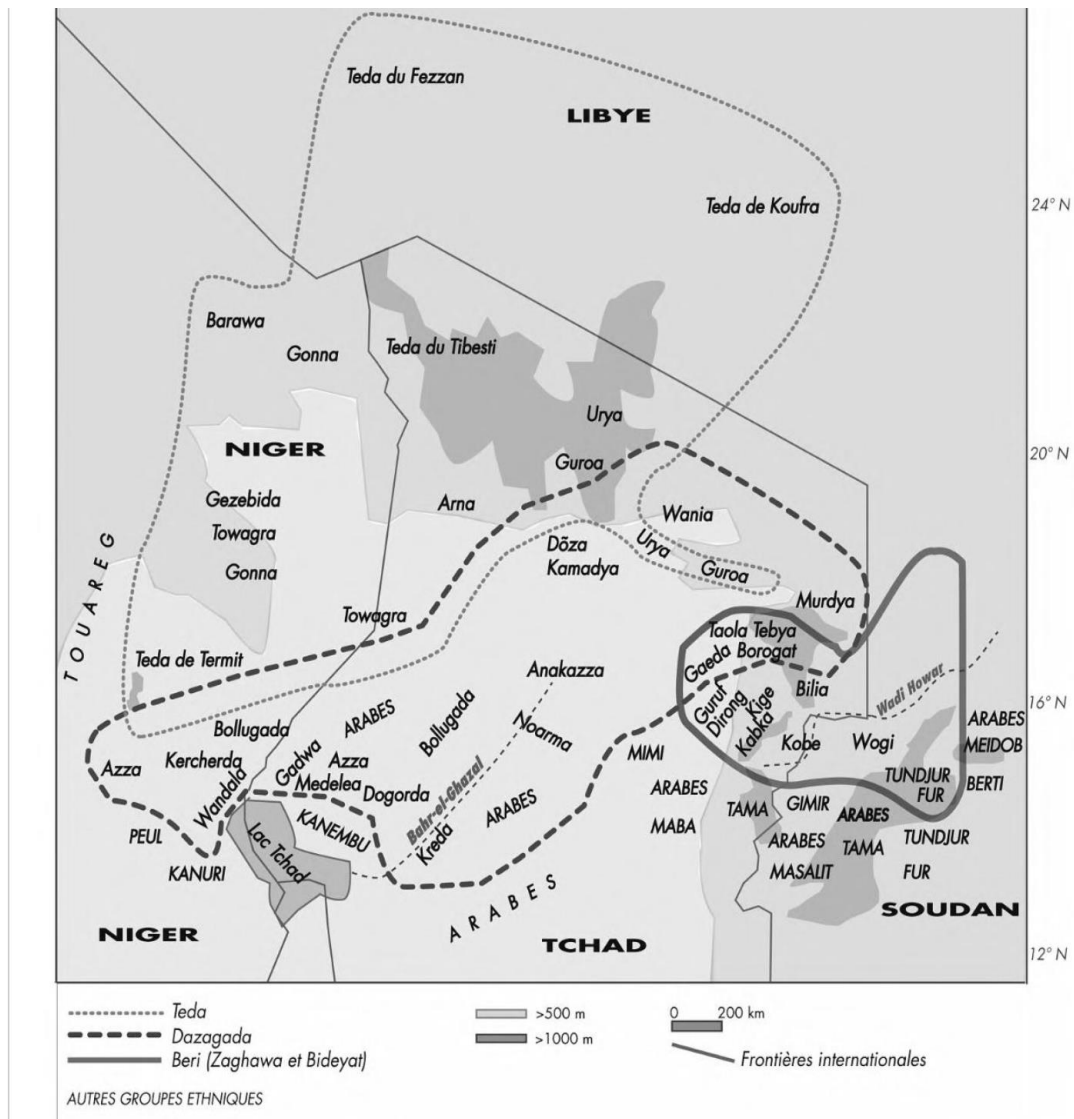


Figure 2 – Répartition des groupes ethniques du Nord tchadien⁸

Je dois souligner ici que, dès mes premiers séjours au Bahr el-Ghazal, j'appris vite, ne serait-ce qu'à l'embarras de mes interlocuteurs, que Kreda, forme de dénomination la plus spontanément usitée au Tchad, était sujette à caution. Se nommant eux-mêmes Kara, appelés Goran par les Arabes et les administrateurs coloniaux, ou, de manière générique Toubou⁹, la

⁸ Carte tirée de l'ouvrage de Marie-José Tubiana, *Hommes sans voix forgerons du nord-est du Tchad et de l'est du Niger*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 8.

⁹ Le terme de Toubou/Tubu, utilisé pour nommer les populations nomades vivant au nord du Kanem, est un nom kanuri dont la traduction exacte serait « habitant de Tou » qui est le nom local du Tibesti. Rémi Dewière, *L'esclave, le savant et le sultan : représentations du monde et diplomatie au sultanat du Borno (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse de doctorat en histoire, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015, p. 132. Les Toubou sont appelés *Goran* par les Arabes pour désigner toutes les populations de langues dazaga et tédaga, les deux dialectes de la région. Eux-mêmes se nomment selon leur groupement d'appartenance, Téda, Daza, Dazagada, et glissent plus volontiers encore au particulier : Annakaza, Kreda, Arna, Doza, etc. Retenons, pour simplifier, cette image d'Albert Le Rouvreur : « Un tronc toubou, deux branches maîtresses : teda et daza, et à partir de chacune de celles-ci une grande quantité de rameaux qui figurent des groupements et des clans. » Voir Albert Le Rouvreur, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*,

désignation du groupe est articulée à la condition socio-politique de son locuteur. J'ai donc choisi de ne retenir que le terme Kreda, tout en gardant en mémoire toute l'ambiguïté de l'usage actuel du terme, comme trace sédimentée d'une histoire sociale complexe¹⁰. En effet, l'assimilation des Kreda au sein du complexe hétérogène toubou induit de nombreuses difficultés quant à l'établissement de leur propre historicité. « Ensemble ethnique absorbant »¹¹, le groupe toubou est certainement le produit d'amalgames humains plus ou moins culturellement assimilés duquel les Kreda procèdent, eux-mêmes nés d'une fusion ancienne certainement disparate.

Aucun consensus, par ailleurs, n'émerge à la lecture des récits de voyageurs, travaux anthropologiques et sources primaires sur les origines des Kreda et leurs trajectoires. Cette faiblesse des sources écrites doit être liée, selon J. Scheele et J. Brachet, à une « absence d'histoire » commune à l'ensemble toubou relevant moins d'une ignorance des populations que de la marginalité historique de la région au regard des grands centres de civilisation, articulée à la protectrice invisibilité et au mystère cultivé par le groupe¹². Pour l'historien J.-C. Zeltner, c'est aux XVIII^e et XIX^e siècles que la tribu kreda, pratiquant le nomadisme pastoral, descend de Libye vers le Sud, parallèlement à la régression du lac Tchad qui permet l'assèchement de la vallée du Bahr el-Ghazal. Y trouvant des conditions propices au pastoralisme, ils chassent les tribus arabes présentes, dont la dernière, les Daganat, en 1873¹³ pour s'y installer définitivement. Comment expliquer cette migration ? L'auteur n'en dit mot. J. Maley, paléoclimatologue, explique la migration kreda par la variable écologique : ils seraient partis non pas de Libye, mais du Borkou au XVII^e pour le Kanem, suite « à une phase d'aridité liée à un fort accroissement de l'activité éolienne »¹⁴. Le Rouvreur penche également pour le Borkou en s'appuyant sur l'origine linguistique du terme Kreda, bien que sujet à débat. Kreda, ou plutôt Kereda signifierait habitants du Kere, partie centrée sur le puits de Manherté, situé non loin des oasis du Borkou¹⁵. D'après les traditions rapportées par Henri Carbou, les Kreda, viendraient « du pays de Lougoum » à la localisation inconnue, et seraient descendus vers le Kanem en

Paris, L'Harmattan, 1989, p. 266. Cependant les Kreda ne se considèrent ni comme Tédà, ni comme Daza, bien qu'ils appartiennent au groupe linguistique dazaga.

¹⁰ Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse, Anarchasis, 2008, p. 112.

¹¹ Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, p. 73.

¹² Julien Brachet et Judith Scheele, *The Value of Disorder Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, Cambridge University Press, 2019, p. 312.

¹³ Jean-Claude Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem : pays tchadien*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 189.

¹⁴ Jean Maley et Robert Vernet, « Peuples et évolution climatique en Afrique nord-tropicale, de la fin du Néolithique à l'aube de l'époque moderne », *Afriques*, 2013, n° 4, p. 33.

¹⁵ A. Le Rouvreur, *Sahéliens et Sahariens du Tchad, op. cit.*, p. 268.

s'arrêtant au nord du Bahr el-Ghazal¹⁶. Certains émigreront pour la région plus à l'est du Mortcha (« ma » en dazaga signifiant l'est) et se sédentariseront. La racine étymologique mythique de l'ethnonyme kreda renvoie pour sa part au fondateur de la tribu, du nom de Kerré, ou Karra :

« Vivait dans la zone du Bahr el-Ghazal un peuple constitué de trois lignées patronymiques dont les ancêtres se nommaient Kyi, Kerde, et Dazi. Le père fondateur commun avait pour nom Kerre, au pluriel Karra, c'est-à-dire descendant de Kerré. À ces enfants de Kerre étaient venues s'ajouter des tribus arabes avec lesquels ils nouèrent des alliances matrimoniales avant qu'un conflit foncier n'éclate, poussant les arabes à descendre dans la région du Chari Barguimi. »¹⁷

Le voyageur Heinrich Barth fait mention en 1855 d'une population nomade dénommée Karda, mais qui se nomme elle-même Kreda¹⁸, mais n'explique pas l'origine linguistique du terme. L'on retrouve la racine du terme Karda sous la plume d'Ibn Furtu au XVI^e pour désigner les karde, (pluriel Akrad) : esclaves originaires du Sud intégrés parmi la population des Kanuri, terme extrêmement péjoratif sous sa plume, mais sans lien apparent avec notre groupe ethnique. Une autre piste étymologique peut être celle du terme *kerada*, utilisé par les Arabes Ouled Sliman pour désigner les populations infidèles, c'est-à-dire païennes, qu'ils rencontrent lorsqu'ils fuient vers le Kanem, chassés de Libye par les armées ottomanes en 1842¹⁹. Origine linguistique qui renforcerait l'hypothèse que les Kreda au XIX^e ne seraient pas islamisés, comme je l'expliquerai par la suite.

Finalement, la faible littérature disponible nous interdit toute certitude absolue quant aux origines géographiques et sociales du groupe kreda. Événements virtualisés, les traditions orales rapportées par les voyageurs et anthropologues coloniaux fonctionnent comme des idéaux

¹⁶ « Lorsque les Arabes venus de la Mekke se dirigèrent vers le Kanem une partie de nos gens suivit Maï Dena [prince originaire d'Arabie que les Kreda considèrent comme leur ancêtre] ; les autres restèrent au pays de Lougoum sur les bords du bahr appelé *fodi tinnémou*, le fleuve mince [bahr er Rigueig]. Ce n'est que plus tard que nos aïeux descendirent du côté du Bahr el-Ghazal où ils s'installèrent et où nous sommes encore. » Henri Carbou, *La Région du Tchad et du Ouaddaï*, Tome I, Paris, Leroux, 1912, p. 76.

¹⁷ Tradition orale que j'ai à plusieurs reprises entendues et notamment reprise par Ahmed Mahamadi Souleyman, « L'onomastique des Dagazara du Tchad », *Kalio*, décembre 2014, vol. 7, n°13, p. 207.

¹⁸ « Along the Burrum, called « féde » by the Tebu, the Karda, called generally Kréda, separated into several families, the principal of which are the Gelimma, the Grason and Bukishelé. » Heinrich Barth, *Travels and discoveries in North and Central Africa: being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H.B.M.'s government in the years 1849-1855*, vol. 3, D. Appleton, 1857, p. 495. Faisant une halte dans le Bahr el-Ghazal lors de son voyage retour vers Tripoli, Barth décrit l'arrivée d'une caravane de Toubou se nommant eux même Kreda, et qui souhaitent traverser la rivière Komadugu. Ils doivent pour cela, note Barth, en obtenir l'autorisation auprès du gouverneur du Borno. Durant plusieurs mois, cette rivière, continue-t-il, forme une sorte de ligne de quarantaine alors que les autres mois de petites caravanes vont et viennent librement. Mais une fois la rivière passée, les Kreda, sans armes et avec peu de bagages, se voient voler leurs dattes par les compagnons arabes Ouled Sliman de Barth. *Ibid*, p. 40.

¹⁹ Henri Carbou, *La Région du Tchad et du Ouaddaï*, *op.cit.*, p. 31.

types. S'ils permettent un récit immédiatement compréhensible pour les intéressés²⁰, autochtones comme étrangers, ils sont néanmoins peu solides scientifiquement. Gardons, du reste, comme dénominateur commun à ces divers récits, la fluidité historique des frontières spatiales du groupe, à la manière du nomadisme qu'il pratique. Fezzan, Borkou, Kanem composent un espace nomade ouvert et formé de lignes, celles des itinéraires et parcours qui se croisent en des nœuds, autour des puits, des campements, des palmeraies, des salines, des villes²¹. Penser librement l'ethnogenèse du groupe évite ainsi toute conceptualisation « stato-centrée » en termes de surfaces délimitées, ou de territoires sur lesquels des groupes humains auraient l'exclusivité. Aux confins des routes transsahariennes commerciales et religieuses, la constitution réticulaire du groupe kreda relève nécessairement de multiples agglutinations au sein d'espaces interconnectés et circulaires. Une histoire toute en nuance se dessine alors, qui permet de penser plus finement la supposée marginalité du groupe kreda et plus largement Toubou au regard de l'historiographie régionale. D'autres interactions, sur le mode individuel, autonome, infra-étatique, émergent comme l'ont montré J. Scheele et J. Brachet à propos des dynamiques de Faya-Largeau, ville du nord tchadien dont la survie économique et sociale dépend moins de politiques instituées avec l'extérieur, que de multiples et individuelles micro-interactions régionales²². Ainsi également de la diffusion du salafisme, qui permet de placer au cœur de l'histoire kreda les multiples connexions du groupe avec son environnement plus ou moins proche. Appropriées selon différentes temporalités, stratégies et acteurs, les dynamiques salafistes ne se fondent pas sur un processus mécanique de diffusion guidé par des États du Golfe dans une perspective de saoudisation de l'islam tchadien, mais résultent d'échanges individuels, tout autant façonnés par, que façonnant l'État tchadien. Évitant l'écueil d'une perception exclusivement bilatérale, l'espace transnational, composé de multiples points locaux et régionaux plus ou moins enchevêtrés, permet, *in fine*, d'envisager les processus sociaux procédant à la diffusion du salafisme dans leur coexistence et leur simultanéité.

Afin de voir en quoi la fabrication du salafisme procède à la fois de micro-histoires individuelles et communautaires que de la longue conversation entre acteurs religieux et État, je propose de procéder de manière chronologique. Dans la première partie du XX^e siècle, les

²⁰ Christian Seignobos, « Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad : temps et codes », dans Henry Tourneux et Noé Woïn (éds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad. Actes du XIII^e colloque international du Réseau Méga-Tchad Maroua*, 31 octobre-3 novembre 2005, Marseille, IRD Éditions, 2009, p. 149.

²¹ OCDE/CSAO, *Un atlas du Sahara-Sahel : Géographie, économie et insécurité*, Cahiers de l'Afrique de l'Ouest, Paris, Éditions OCDE, 2014, p. 148.

²² J. Brachet et J. Scheele, *The Value of Disorder: Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, op. cit.

dynamiques réformistes voyagent à travers le parcours migratoire d'individus et s'enracinent de manière fluide au sein des communautés migrantes permettant la construction de notabilités locales. L'implantation du salafisme relève alors plus de dynamiques individuelles et spontanées sur le mode du translocal, participant à la construction de la légitimité symbolique et matérielle du groupe (I). Deuxièmement, le mouvement salafiste se construit au travers de l'État post-colonial, sur le mode du conflit ou de la coopération, lui permettant de se structurer et d'être politiquement identifié (II). Le réseau n'est plus individuel, mais centralisé autour d'un groupe à l'identité politiquement circonscrite. Enfin, afin de saisir l'héritage de l'activisme politique dans les recompositions de l'identité salafiste, je reviendrais sur quelques séquences des conflits tchadiens entre 1965 et 1990. Mobilisée comme stratégie d'extraversion, l'identité islamique se dissout pour devenir outil de pouvoir et performe le sens, *a posteriori*, à l'identité salafiste (III).

I — LES MICRO-HISTOIRES DU VOYAGE SALAFISTE OU LA RÉINVENTION DE LA TRADITION SALAFISTE

La diffusion du salafisme se joue, comme nous le verrons, dans la banalité de la migration, qu'elle soit motivée par des motifs commerciaux, religieux ou sous contrainte politique. Réappropriées et transformées en objet de légitimation, ces dynamiques participent à construire l'identité salafiste du groupe kreda. Procédant de la manipulation de symboles et récits plus ou moins fictifs, le travail de réinvention opéré confère au groupe profondeur historique et légitimité religieuse. La notion de tradition inventée d'Éric Hobsbawm permet de souligner que même « lorsqu'il existe une [...] référence au passé historique, la particularité des traditions “inventées” tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive »²³. Les récits collectés tout au long de mon terrain ne s'inscrivent donc pas dans un travail méthodologique historique précis, mais doivent être pris comme témoignages d'une chronologie traditionnelle, répondant moins à un souci généalogique « analytique » qu'à un sentiment d'appartenance séculaire « fabriqué » par les musulmans kreda actuels. L'histoire est réarrangée, réordonnée par un processus de sélection, de déplacement, de déformation et de correction dans le but d'une part de souligner l'islamité historique des régions du Nord, et d'autre part la primauté de l'attachement historique du Bahr el-Ghazal et ses populations au salafisme.

Revenir dans un premier temps aux dynamiques historiques d'islamisation de la région me permettra d'éclairer les éléments sélectionnés et appropriés par le groupe kreda dans la construction de sa tradition religieuse (1). Puis je montrerai en quoi la transnationalisation régionale du mouvement salafiste épouse largement les chemins de la migration (2), tout en redéfinissant l'éthos kreda grâce aux ressources matérielles comme symboliques véhiculées (3).

²³ Les traditions inventées désignent : « un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. » Éric Hobsbawm, « Inventer des traditions », *Enquête*, n°2, 1995, p. 7.

1. Une tradition islamique réinventée²⁴

Les royaumes du Kanem et du Borno, fondés respectivement au XI^e et XIV^e siècle, où nous débutons notre histoire peuvent être lus comme des terroirs maillés par des réseaux commerciaux et religieux parallèles à d'importants sites urbains et lieux de pouvoir. Les pèlerins et religieux musulmans traversant cet espace concourent à l'islamisation progressive de la région, doublée de la construction politique d'une légitimité islamique par ses sultans²⁵. Aujourd'hui, cet héritage islamique fait l'objet de multiples réappropriations, et est notamment mobilisé comme outil de distinction symbolique et gage de légitimité religieuse pour les acteurs salafistes. En mobilisant ce récit mythique d'un islam originel et authentique, les fidèles salafistes kreda, à travers un processus de réinvention de la tradition qui ne s'encombre pas de détails, posent les bases d'une ethnicité islamique revendiquée. Revenons rapidement sur ce récit sans toutefois omettre sa dimension idéalisée. Parce qu'il se donne comme n'étant pas une fiction, un récit historique est toujours un piège : on peut aisément croire qu'il ne dit rien d'autre que ce qu'il raconte²⁶. Or toute leçon d'histoire en cache une autre, plus politique, qui a pour fonction d'asseoir et légitimer un pouvoir.

Au XI^e siècle, les Sefuwa, groupe aux origines controversées, dirigés par Hummay b. Abd al-Galil (1075-1086), prennent le pouvoir au Kanem, un État situé à l'est du lac Tchad auparavant dirigé par les Zaghawa. Ils se rattachent au héros yéménite préislamique Sayf b. Di Yazan, qui aurait vécu au VI^e siècle et dont ils tirent leur nom. Leur arrivée va de pair avec un changement religieux, puisque les nouveaux souverains suivent un islam sunnite malikite contrairement à leurs prédécesseurs vraisemblablement ibadites. À cette époque, le sultanat du Kanem est déjà partie prenante du commerce transsaharien, en partie grâce au contrôle de la route traversant les oasis du Kawar et du Fezzan, au Niger et en Libye actuels²⁷. Le développement de l'islam sunnite au sein de l'élite politique et commerçante du Kanem contribue à l'intégration politique et culturelle de cette partie de l'Afrique subsaharienne au monde islamique, comme en témoignent la présence de savants musulmans venant du Kanem jusqu'à la cour des souverains du Maroc et différentes initiatives diplomatiques, à Tunis et au

²⁴ Je tiens à remercier Rémi Dewière pour ses précieux conseils et corrections quant à l'élaboration de cette section.

²⁵ Pour une analyse des interactions entre pouvoir, territoire et identité religieuse à l'époque du royaume du Borno, voir l'ouvrage de Rémi Dewière tiré de sa thèse, *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

²⁶ J. Bazin, *Des clous dans la Joconde*, op. cit., p. 284.

²⁷ R. Dewière, *L'esclave, le savant et le sultan*, op. cit., p. 3.

Caire²⁸. Le plus connu des souverains de l'empire du Kanem, appelés également Maï²⁹, se nomme Dûnama Dibalê (1221-1259), ou Dûnama b. Salma, considéré comme le premier à amorcer un processus d'islamisation de la région au XIII^e siècle, donnant au religieux sa vocation universelle. En effet, « Allah, pour le petit peuple, n'était alors que ce dieu créateur que l'on retrouve dans toutes les religions animistes, celui qui est si haut, si loin des hommes qu'on ne le connaît qu'à travers les objets dieux (muné) ou les génies locaux (serpent du mont toreya ou du lac fitri) »³⁰. En rompant avec les traditions païennes, Dûnama opéra alors une révolution dans la conception du pouvoir :

« Avant lui, le roi était un personnage sacré, entouré de mystère. Dans l'exercice du pouvoir, il faisait appel à des forces supranaturelles, et donc au sentiment de peur. Voilà que, tout à coup, inspiré par un souci d'orthodoxie, mais à la déception de son entourage, il refuse ce rôle. Sa légitimité, c'est désormais dans le Coran et la *Sunna* qu'il la cherche. Il l'a trouvée dans la doctrine du califat (khalifat). »³¹

Contrairement à ses prédécesseurs, Dûnama aurait été le premier à rompre avec le culte du muné, pratique païenne attachée au pouvoir des dirigeants³². Aujourd'hui, cette figure historique est assimilée dans le discours des acteurs salafistes au pionnier de l'orthodoxie religieuse. Pour ce cheikh salafiste résidant à Moussoro :

« Maï Dûnama a combattu les *bida'a*. C'est lui qui a écrasé le djoudjournoun, le petit dieu de la guerre. Ça ressemblait à un sandouk [petite caisse faite en peau] et permettait de gagner les guerres. Avant lui tous les chefs utilisaient ça comme moyen de gagner les guerres. Mais lui est venu et a écrasé ça. »³³

La destruction du fétiche est perçue dans le discours actuel des acteurs salafistes comme la première impulsion du processus de purification de la croyance islamique. En ce sens, Dûnama Dibalê et ses successeurs sont considérés comme salafistes au premier sens

²⁸ *Ibid.*, p. 4.

²⁹ Le titre Maï est le terme kanuri utilisé pour la titulature des Sefuwa.

³⁰ Jean-Pierre Magnant, « L'islamisation du Tchad : questions et hypothèses », dans Jean-Pierre Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'études d'Afrique noire, 1992, p. 11.

³¹ J.-C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem*, op. cit., p. 76. La première référence à une titulature califale est postérieure au règne de Dûnama. Elle date de la lettre du sultan du Borno aux mamelouks en 1391.

³² Selon Ibn Furtu : « Les Banu Sayf [Sefuwa] possédaient une chose enveloppée où était enfermé le gage de leur victoire à la guerre, et qui portait le nom de Muni. Aucun des rois descendant de Sayf, fils de Dhi Yazan, ne l'avait ouverte. Elle resta fermée jusqu'à l'époque du sultan Dûnama, fils de Dibalê [...] Il défit la chose ancienne, et on dit que, quand il l'eut ouverte, ce qui était à l'intérieur s'envola, appelant tous ceux qui étaient avides de pouvoir et de dignité. Du temps du sultan Dûnama, fils de Dibalê, eut lieu la guerre entre lui et la tribu des Tubu. L'état de guerre dura sept ans, sept mois et sept jours. » Ahmad b. Furtu, *kitab gazawat Kanim*, p. 128-129, cité dans J.-C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem*, op. cit., p. 47. Symbole de l'alliance entre musulmans et animistes pour les uns, constitutif du Borno pour les autres, ou traces d'une influence chi'ite, le muné reste un mystère historiographique. Voir R. Dewièrè, *L'esclave, le savant et le sultan*, op. cit., note de bas de page n° 211, p. 126.

³³ Entretien avec un cheikh salafiste, Moussoro, 12 janvier 2018.

étymologique du terme, pratiquant l'islam à la manière des pieux ancêtres. Après sa mort, deux siècles de troubles et d'instabilité politique affaiblissent considérablement les Sefuwa. Pour diverses raisons³⁴, ils s'exilent du Kanem vers la rive ouest du lac Tchad à la fin du XIV^e siècle, donnant naissance au sultanat du Borno. Sous cette dynastie, écrit R. Dewière :

« L'islam dépasse le cadre des élites urbaines pour atteindre les zones rurales ; les personnalités religieuses et charismatiques comme les cheikhs concurrencent les dynasties en place ; la pratique de la mobilité religieuse se développe et participe au développement de nouvelles routes, comme la route sahélienne en direction de la mer Rouge. Aussi, le sultanat du Borno devient le centre d'un espace islamisé qui s'autonomise par rapport au monde arabo-musulman. »³⁵

Cette dynamique d'expansion islamique doit être articulée en interne à la contestation de l'hégémonie islamique sefuwa. Si cette dynastie est la première à se convertir à l'islam dans le Sahel central, d'autres acteurs islamisés apparaissent au cours du XIV^e siècle, tels que les populations boulala ou haussa. Pour affirmer leur légitimité, le discours des sultans sefuwa évolue vers la revendication du califat et une origine qurayshite³⁶, la tradition les donnant comme successeurs des quatre premiers califes. La construction de cette légitimité religieuse nous est en partie donnée par deux textes écrits par l'imam Ahmad b. Furtu, première figure religieuse du sultanat du Borno, à travers le *kitab gazawat Barnu*, ou *Livre des conquêtes du Borno*, et le *kitab gazawat Kanim*, ou *Livre des conquêtes du Kanem*, rédigés respectivement en 1576 et 1578. Considéré comme un *alim*, c'est-à-dire un intellectuel musulman qui a reçu une éducation religieuse, juridique et intellectuelle au Borno, Ahmad b. Furtu a reconstruit l'histoire récente de son sultan, Idris b. Ali (1564-1596), ou Idriss Alawma, du nom de la ville où il est décédé³⁷. Ces deux ouvrages relèvent d'une démarche d'affirmation de la légitimité politique et religieuse du souverain, dans le cadre de conflits régionaux pour la prééminence de la légitimité islamique. Idriss Alawma est décrit au fil des pages comme le souverain légitime de la communauté musulmane dans le bassin du lac Tchad, « sultan, commandeur des croyants et calife seigneur de la Terre al-hadjj »³⁸. Aujourd'hui, dans un contexte de forte compétition

³⁴ Selon D. Lange, le déplacement des Sefuwa du Kanem au Borno a trois raisons : la première est liée à une pression des « semi-nomades » Teda/Tubu, qui auraient résisté à la politique d'islamisation initiée au XIII^e siècle par Dûnama Dibalami au Kanem alors que les sédentaires du Borno pouvaient être assimilés graduellement ; la deuxième tient aux particularités géographiques du lac Tchad et de la Komadugu Yobe et Gana, pouvant servir de protection naturelle aux attaques des premiers Teda/Tubu. Enfin, la troisième raison tiendrait au déplacement des routes commerciales et à l'essor des principautés Hausa, que le Borno aurait cherché à contrôler en rapprochant son centre de pouvoir. Dierk Lange, « L'éviction des Sefuwa du Kanem et l'origine des Bulala », *The Journal of African History*, 1982, vol. 23, n° 3, p. 329-330.

³⁵ R. Dewière, *L'esclave, le savant et le sultan*, op. cit., p. 497.

³⁶ *Ibid.*, p. 488.

³⁷ *Ibid.*, p. 101.

³⁸ *Ibid.*, p. 167.

intra-islamique, le groupe salafiste se réapproprie cette tradition comme preuve de son authenticité. Ce cheikh salafiste, considéré comme l'un des plus importants érudits de Moussoro, explique :

« C'est la *Sunna* qui est la plus ancienne, puis la *Tarbiya* et la *Tijaniyya* sont venues. La *Sunna* est très ancienne au Tchad. On ne connaît pas exactement, mais on sait que c'est la *Sunna* qui est apparue la première. Les oulémas et sultans ont propagé l'idéologie salafiste. Idriss Alawma est connu pour sa lutte contre l'innovation de l'islam, c'est un vrai salafiste. »³⁹

Si l'utilisation du terme salafisme relève dans ce contexte historique de l'anachronisme⁴⁰, sa mobilisation, *a posteriori*, cristallise la plasticité des traditions et registres de justification. Sur la base d'un passé convenablement sélectionné et adapté, les entrepreneurs religieux salafistes opèrent un travail de reconstruction généalogique en démontrant l'invariabilité de leurs pratiques sur le temps long. Ce processus de recherche d'équivalence au sein de répertoires anciens permet de tempérer l'idée d'un courant religieux novateur en l'inscrivant dans une continuité historique. Ainsi, en mobilisant la tradition islamique précoloniale de leur terroir, les acteurs salafistes ont la capacité de prouver l'authenticité de leur croyance tant sur le plan historique que théologique face à d'autres courants islamiques transnationaux tels que la confrérie *Tijannyyia*. D'autre part, la production et la mobilisation d'un récit précolonial réinventé permettent aux acteurs salafistes de démontrer que la *Sunna* n'est pas un élément exogène, mais bien ancrée localement. En mettant en conformité l'histoire de leur ethnie avec les grands récits des dynasties musulmanes, les salafistes kreda peuvent ainsi évincer tout passé païen. Car au regard des récits des premiers voyageurs musulmans et occidentaux et du matériel colonial à disposition, les dynamiques d'islamisation du groupe apparaissent fortement controversées.

Si l'on sait, grâce aux écrits d'Ibn Furtu, que les Toubou s'islamisèrent graduellement au XVI^e siècle⁴¹, qu'en est-il de leurs cousins kreda ? Évinçons d'emblée le récit traditionnel d'une

³⁹ Entretien avec un cheikh salafiste, Moussoro, 20 janvier 2018.

⁴⁰ Les courants islamiques présents au temps d'Ibn Furtu étaient principalement soufistes. L'essor au XVIII^e siècle de la *Qadiriya* dans le Borno a pu effacer des traces plus anciennes d'autres formes du soufisme, dont la *Shadhiliyya*. « Soufisme des villes de caractère plus intellectuel pratiqué par des croyants qui semblent n'être affiliés à aucun groupement déterminé », la *Shadhiliyya* semble être la pratique islamique la plus en vogue au temps de Ibn Furtu. Paul Nwya, *Un mystique prédicateur à la Qarawiyyin de Fès. Ibn 'Abbâd de Ronda (1332-1390)*, Impr. Cathol., Beyrouth 1961, cité dans R. Dewière, *L'esclave, le savant et le sultan, op. cit.*, p. 112. Plus précisément sur la *Shadhiliyya*, voir Constant Hamès, « La Shâdhiliyya ou l'origine des confréries islamiques en Mauritanie », *Cahiers de recherche du centre Jacques-Berque*, 2005, n° 3, p. 7-19.

⁴¹ En janvier 1578, les tribus arabes et toubou reconnaissent, lors de la cinquième campagne du Kanem, la domination du sultan bornouan Idriss Alawma. À cette occasion, Ibn Furtu mentionne plusieurs serments coraniques scellant le traité de paix entre les deux royaumes. Gustav Nachtigal atteste également de l'islamisation

origine yéménite expliquant l'islamisation du groupe. L'affirmation d'un antérieur musulman prestigieux relève ici comme mentionné plus haut d'un recyclage des origines afin d'en fabriquer de plus présentables. En 1814, l'explorateur John Lewis Burckhardt, alors à la Mecque, rencontre une jeune Arabe de la région du lac Tchad qui lui livre le témoignage suivant : « À trois ou quatre jours de marche des Bani Hasan vivent des tribus noires et infidèles qui parlent plusieurs langues – telles que El Kareyda, el Keshherda, el Naouarme, el Famallah. Les Arabes du Bahr el-Ghazal font souvent des incursions parmi eux et emmènent leurs enfants en esclavage. »⁴² Cent ans plus tard, Serge Besnier, administrateur militaire colonial et fondateur de la garnison de Moussoro, écrit dans l'une des lettres envoyées à ses parents en 1910 à propos des Kreda : « Ici ils ont le Coran et c'est déjà très bien », et admire « leur pratique assidue de la prière et du jeûne »⁴³. Comment expliquer, si l'on s'en tient à ces deux versions, le processus d'islamisation en cent ans des Kreda ? Se seraient-ils islamisés sous l'effet de la confrérie libyenne soufie *Sanusiyya*⁴⁴ ? Pourtant, pour J.-P. Magnant, « l'entreprise d'islamisation de la *Sanusiyya* avait peu de chances de toucher les populations du Borkou ou du Kanem, parfaitement adaptées à un environnement qui les maintenait dans un total morcellement »⁴⁵. J.-C. Zeltner ajoute que « les populations Daza, Kreda, Bideyât, Teda » n'avaient pas encore adopté la religion islamique lorsque la *Sanusiyya* entreprit de convertir les pays Toubou, dont le Bahr el-Ghazal »⁴⁶ – projet avorté par la colonisation française. L'hypothèse expliquant alors l'islamisation tardive du groupe tiendrait à sa structure sociale et géographique. Autonome de toute contrainte territoriale et politique, l'organisation parcellaire des Kreda laisserait à penser que parallèlement à l'autonomie politique existerait une certaine autonomie religieuse⁴⁷. Cependant, cette hypothèse ne répond pas à la question des croyances antérieures du groupe. Aucune tradition, si tant est qu'elles ne fussent pas délibérément oubliées, ne fait mention de pratiques animistes. Par ailleurs, il me semble difficile de penser l'étanchéité religieuse kreda au regard de ses contacts marchands, matrimoniaux, ou prédateurs

des Toubou depuis le XVI^e siècle. Gustav Nachtigal, *Sahara and Sudan, vol I: Tripoli, Fezzan, Tibesti and Bornu*, Londres, Hurst & Company, 1971, p. 445.

⁴² Jean-Claude Zeltner, *Les pays du Tchad et la montée des périls : 1795-1850*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 47.

⁴³ Serge Besnier, *Moussoro, cent ans déjà*, Paris, Éditions Sèpia, 2011, p. 126.

⁴⁴ Pour une étude historique de la *Sanusiyya*, voir Jean-Louis Triaud, « La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1997, vol. 52, n^o 1.

⁴⁵ J.-P. Magnant, « L'islamisation du Tchad : questions et hypothèses », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad, op. cit.*, p. 19.

⁴⁶ J.-C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem, op. cit.*, p. 189.

⁴⁷ L'hypothèse d'une autonomie religieuse corrélaire à l'absence de toute centralisation politique est développée par J.-P. Magnant, « L'islamisation du Tchad : questions et hypothèses », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad, op. cit.*, p. 12.

avec ses voisins : arabes Ouled Sliman, arabes Daganat, Boulala du Fitri, Kouka d'Aouni, Ouaddaïens etc., ce que semble suggérer l'administrateur colonial H. Carbou, pour qui, « il y a eu lieu de croire que les Goran pratiquaient depuis longtemps la religion de Mohammed quand les Ouaddaïens firent leur apparition au Bahr el-Ghazal » au début du XIX^e siècle⁴⁸.

Les contradictions des sources évoquées ne suggèrent pas seulement, selon les mots de J. Brachet et J. Scheele, les imprécisions du terme islamisation, mais indiquent l'inscription de tout jugement de religiosité ou de valeur morale dans un système régional plus large d'interactions⁴⁹. Chaque propos doit être interrogé au regard de configurations et enjeux spécifiques, selon la proximité géographique, la puissance militaire, les liens hiérarchiques et relations plus ou moins conflictuelles, ou encore objectifs religieux des locuteurs. Les écrits des érudits islamiques, voyageurs occidentaux, ou administrateurs coloniaux ont contribué à biaiser notre perception des dynamiques sociales et politiques du monde toubou et plus spécifiquement kreda, en les définissant moins par leurs vertus que par leurs manques. Ceci est particulièrement flagrant au regard de nombreux rapports coloniaux qui contribuèrent à fixer l'archétype du Kreda fourbe et irréligieux. Forme de savoir-pouvoir, ces stéréotypes doivent beaucoup au manque de moyens alloués à la colonie du Tchad, articulée à l'incompatibilité du mode de fonctionnement de l'appareil colonial au regard des réalités locales. Garnison de seconde zone, Moussoro est faiblement équipée en hommes et matériels, et les liaisons avec Fort-Lamy difficiles⁵⁰. Bien que « l'esprit anarchique des Kreda n'ait jamais pu s'accommoder d'un échelon supérieur de commandement si ce n'est le faki Naïm »⁵¹, la décision de créer, en 1935,

⁴⁸ La première mention d'une razzia ouaddaïenne remonte au temps du sultan Kharifeïn (1815-1829). Pour les agid al-Bahr, c'est-à-dire les chefs militaires ouaddaïens, la région représentait un réservoir important de bétails. Les femmes Kreda étaient également appréciées à la cour d'Abéché pour leur beauté et deux sultans se marièrent à des femmes Kreda (du clan Yria et Saqerda). H. Carbou, *La Région du Tchad et du Ouaddaï*, op. cit., p. 177 et p. 201.

⁴⁹ J. Brachet et J. Scheele, *The Value of Disorder Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, op. cit., p. 30.

⁵⁰ Plusieurs administrateurs se plaignent par exemple du sous-effectif des troupes indigènes et du personnel administratif, de l'absence de tout véhicule motorisé pour couvrir une subdivision très étalée, ou encore de la difficulté de la liaison Fort-Lamy Moussoro. Ce manque de moyens, pour les administrateurs, ne permettant pas d'une part d'assurer la sécurité de la subdivision au regard des comportements violents et prédateurs de ses habitants, et d'autre part d'effectuer des tournées régulières afin de renforcer les liens avec leurs auxiliaires.

⁵¹ Rapport politique du 2^{ème} semestre 1949, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena. Le faki Naïm, ancien soldat de l'armée de Rabah fut utilisé par l'administration coloniale à divers postes. Chargé de mater toute révolte, il fut également collecteur d'impôt, non sans prélever son propre dû. Intermédiaire à la moralité et aux pratiques douteuse, il est pourtant considéré comme un mal nécessaire au regard des résultats obtenus. Ce que souligne à demi-mot un administrateur du Bahr el-Ghazal en 1924 : « malgré la bonne volonté des européens et de nos tirailleurs, il faut constater que nous ne saurions arriver, du moins en l'état actuel de nos effectifs à nos présents résultats sans l'appui efficace de Naïm. Naïm commence à vieillir, et sa vieillesse naissante tempère grandement les excès que son tempérament l'incite à commettre ». Rapport d'ensemble sur l'année 1924, circonscription du Kanem, dossier W2424, Archives nationales du Tchad,

le statut de chef de canton aggrave les rivalités politiques locales, et les tensions entre l'administration coloniale et ses intermédiaires. Renforcé par les multiples détournements opérés par leurs chefs, le sentiment d'ingouvernementabilité des Kreda revient de manière récurrente sous la plume des administrateurs coloniaux. Choisis parmi les chefs de tribus, les chefs de canton n'ont qu'une autorité nominale et disposent de peu de légitimité auprès de leur population. Travaillant parfois avec l'administration, parfois contre, certains sont connus pour leurs pratiques prédatrices et violentes⁵², lorsqu'elles ne sont pas le fait d'éléments militaires coloniaux⁵³. Si plusieurs voix, durant l'époque coloniale, s'élevèrent pour demander la dissolution des cantons et le détachement du district Moussoro de la région du Kanem afin d'en faciliter le commandement⁵⁴, leurs directions et frontières territoriales font toujours, à l'heure actuelle, l'objet de contestations. Par ailleurs, l'appareil judiciaire et fiscal colonial est sujet à de multiples contournements et abus. Les enquêtes et jugements rendus après toute exaction ne correspondent pas « à l'idée de justice que se font les Kreda d'un châtement sévère et immédiat »⁵⁵, et les politiques de taxation sont systématiquement fuies, lorsque celles-ci ne sont pas exagérées « au regard du manque de liquidités dans la région »⁵⁶. Les impressions quant à la religiosité kreda se font l'écho de l'échec patent du projet de disciplinarisation colonial, visant à remédier « à la mentalité détestable »⁵⁷ du groupe. Les officiers coloniaux notent par exemple que : « Le Kreda jure assez facilement sur le Coran sans aucune conviction »⁵⁸, « est impatient de toute contrainte, tant spirituelle que temporelle, il ne considère comme limite à ses

N'Djamena. Pour une biographie du Faki Naïm, voir Georges Joubert, « Le faki Naïm », Bulletin de la société des recherches congolaises, n°24, novembre 1937, p. 5-64.

⁵² Ganastoum, chef de canton Yria des environs de 1937 à 1949 apparaît dans plusieurs rapports comme un homme rusé, violent avec ses subordonnés et prompt à prélever bétail, beurre, mil au nom de l'administration ou de l'armée, oubliant ensuite de payer ses fournisseurs. Il fut, en 1943, convoqué à Fort-Lamy et rappelé à l'ordre pour ses pratiques de prébende. La demande de dissolution du canton Anchorda en 1949, faisant suite à une première demande de destitution en 1943 de son chef Adoum Ahmed, est un autre exemple de la délicate collaboration entre l'administration et ses intermédiaires. « Ulcère », je cite, « placé au cœur du Kanem », le canton, sous la direction d'Adoum Ahmed était une plaque tournante du vol de bétail et un refuge pour les voleurs. Rapport politique du 2^{ème} semestre 1949, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

⁵³ Plusieurs campements nomades kreda se sont ainsi plaints au gouverneur de Fort-Lamy de vols de bétail opérés par les sections méharistes de Salal (au nord de Moussoro). A. Latrille, Gouverneur des colonies, chef du territoire du Tchad, Fort-Lamy 11 juin 1943, dossier W2713, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

⁵⁴ Rapport politique du 2^{ème} semestre 1944, Moussoro, dossier sans numéro, et Rapport politique du 2^{ème} semestre 1949, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

⁵⁵ Rapport politique du 4^{ème} trimestre 1933, Moussoro, dossier W2612B, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

⁵⁶ Rapport politique du 2^{ème} trimestre 1933, Moussoro, dossier W2610, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Rapport politique du 2^{ème} semestre 1948, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

droits, que la limite de sa force, de sa ruse et de sa duplicité »⁵⁹. En poste à Moussoro en 1944, le lieutenant Heinz, par ailleurs désavoué par ses successeurs au regard de sa politique excessivement répressive, note :

« Il n’y a pas d’école confessionnelle, où la piété musulmane ne dépasse pas le stade des gestes de la prière, dans les paroles bien entendu, qui sont remplacées par un marmonnement indistinct, et pour cause. On peut donc dire qu’à Moussoro, la religion n’est que tartuffe et gymnastique. »⁶⁰

Caractérisées par des pratiques et coutumes relevant de valeurs telles que la liberté et l’honneur⁶¹, les modalités de fonctionnement de la société kreda tranchent avec la rationalité bureaucratique coloniale. L’individualisme extrême et le manque de respect général pour l’ordre et les normes sociales ne sont pas interrogées comme valeurs morales, mais en tant que négatif de l’absence de toute structure politique centralisée⁶². « Désarmée face à la résistance passive qui nous est opposée depuis des années »⁶³, l’administration militaire coloniale et sa politique répressive tendent à essentialiser l’ethnicité kreda à sa seule violence et duplicité. La religiosité kreda n’est alors, *in fine*, qu’un autre élément concourant à la mauvaise réputation de la communauté, moins définie par ce qu’elle est, que ce qu’elle n’est pas. Considérée comme plus ou moins païenne au début XX^e siècle, la communauté est accusée paradoxalement aujourd’hui par les regards extérieurs d’un excès de rigorisme religieux. Pourtant, en interne, les valeurs morales que sous-tend cette trajectoire d’islamisation sont objets de légitimation.

2. Chercher la religion : fluidité des parcours migratoires

Un deuxième processus de légitimation, lié aux réseaux transnationaux d’apprentissage religieux, permet aux acteurs salafistes kreda de se doter d’une légitimité islamique. Si le religieux joue a priori un rôle mineur dans l’identification de soi selon les administrateurs coloniaux, il faut comprendre que ce récit est au service d’un pouvoir colonial chargé de

⁵⁹ Rapport politique du 1^{er} semestre 1944, Moussoro, dossier W2715D, Archives nationales du Tchad, N’Djamena.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ C. Baroin relate une anecdote citée par J. Chapelle en 1950 à propos d’une des épouses d’un notable revenu de la Mecque et qui prétendait imiter les Arabes en cloîtrant ses femmes. L’une d’entre elle, alors que son mari la réprimandait parce qu’elle passait devant ses invités, se dénuda entièrement en signe de protestation face aux invectives de son mari. Anecdote qui souligne l’autonomie des femmes toubou face à toute contrainte jugée excessive et injuste : la jeune épouse proclame qu’il ne saurait être question pour son mari de porter atteinte à sa liberté de comportement, prérogative essentielle de toute femme toubou. Catherine Baroin, « La contestation chez les Toubou du Sahara central », *Études rurales*, janvier 2001, n° 157-158, p. 5.

⁶² Judith Scheele, « The values of “anarchy” moral autonomy among Tubu-speakers in northern Chad », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2014, n° 21, p. 33.

⁶³ Rapport politique du 3^{ème} trimestre 1934, Moussoro, dossier W27

catégoriser pour mieux encadrer, incapable en cela de prendre en compte les micro-histoires de vie et changements sociaux induits à la marge. Les parcours migratoires individuels d'acteurs kreda au début du XX^e siècle modifient intimement les comportements et représentations religieuses de la communauté. Les témoignages recueillis opèrent alors comme ressource symbolique pour chaque famille détentrice d'un savoir oral quant au parcours de leurs aïeux, permettant de faire tenir ensemble et donner sens à une communauté auparavant fragmentée et religieusement peu pratiquante. Si les traditions religieuses kreda relèvent d'une déformation du passé, les récits collectés à Moussoro et N'Djamena sont devenus en eux-mêmes des réalités qui traduisent une grande partie de l'imaginaire religieux salafiste. Écoutons le récit d'un des premiers descendants de pèlerins, l'historien Ali Saleh Taher :

« Vers 1930, quatre hommes du Bahr el-Ghazal sont partis. Saleh Ahmat Koré dit Saleh Qoremi, Senoussi Weniga, Mohammad Ouéladai, Dari Youssouf. Ce sont les premiers qui ont quitté le Tchad avec des chameaux pour faire le pèlerinage en Arabie saoudite. Ils ont suivi les Haussa qui passaient par ici et également les gens d'Afrique de l'Ouest qui partaient faire le Hadj. Saleh et Senoussi sont revenus, les deux autres sont morts là-bas. Dans la région ouest du BEG c'est Saleh qui a propagé "al-Sunna". On ne dit pas salafiste, on dit "al-Sunna" c'est-à-dire sur le chemin du prophète. Il a fait beaucoup de prédications vers l'ouest du BEG. Senoussi, qui est le plus âgé des quatre voyageurs, a diffusé au Sud-Est. »⁶⁴

Saleh Qoremi étudiera par la suite les sciences islamiques à Omdourman et à l'université Al-Azhar. La pratique islamique de la région, jusque-là influencée par le soufisme nigérian et les pratiques syncrétiques, amorce un tournant lent, mais significatif de la mobilité des hommes et des idées. « Souvent à dos d'âne, et par le Soudan », les familles de ces acteurs et leurs disciples jouent le rôle d'opérateur de transfert de la doctrine salafiste. Ils sont animés par l'objectif de corriger l'islam des « déviances » soufies, autrement dit de « chercher la perfection islamique », et sensibilisent les populations à l'idée « qu'il ne faut pas compter sur les bœufs pour changer la société », mais plutôt la religion. Adeptes de la *Sunna*, ils se définissent comme orthodoxes en cela qu'ils recherchent la connaissance et la prise d'un « droit chemin » semblable à celui du prophète. Suite à ce premier voyage, d'autres familles sensibilisées par Senoussi Weniga et Saleh Qoremi, empruntent leurs pas à la recherche des connaissances islamiques. Les deuxièmes et troisièmes générations acquièrent par la migration d'importants capitaux culturels qu'ils diffusent à leur retour dans le Bahr el- Ghazal. L'historien explique :

« Le premier exode, c'est en 1945, ils se sont d'abord versés au Soudan avec leurs troupeaux, c'est une centaine de personnes, à peu près dix familles. Après les gens

⁶⁴ Entretien avec Ali Saleh Taher, historien, N'Djamena, 26 janvier 2018.

ont pris l'exemple. Ils voyagent par famille ou individuellement. C'est comme ça que les jeunes générations ont été éduquées, leurs parents les ont envoyées à Al-Azhar. À partir des années 1960, la découverte est devenue large, les gens reviennent du Soudan, d'Arabie saoudite et d'Égypte avec des informations qu'ils diffusent. »⁶⁵

La lente construction de ce patrimoine culturel et social est illustrée par la trajectoire familiale d'Ousman. Originaire d'un village non loin de Moussoro, son père quitte la région vers 1957 pour étudier la religion en Arabie saoudite en passant par le Soudan. Son fils l'y rejoint peu après afin d'apprendre l'arabe, « parce que nous on ne parle que dazaga », et se former en sciences islamiques. Puis, il effectue ses études supérieures en Irak et en Égypte, avant de rentrer au Tchad en 1984. Directement intégré à la fonction publique, alors en manque de fonctionnaires arabophones, il participe à la création de medersas orientées vers la doctrine salafiste. Ses ressources et capitaux acquis à l'étranger sont ainsi réinvestis localement et participent d'une longue chaîne de transmission inter-générationnelle.

⁶⁵ *Ibid.*

Connexions régionales, trajectoires migratoires et diffusion de la Sunna : l'exemple de Marmar Sougui Sunna

Le cheikh Mahamat Cherif Foki, ancien disciple du cheikh Marmar Sougui Sunna (de son vrai nom Mohammed, ou marmar en dazaga, koreymi) a exposé, lors d'une conférence, la biographie de son maître. Bien que partiels et approximatifs, en voici quelques éléments :

Le cheikh Sougui, né dans le Bahr el-Ghazal, est confié en bas âge à des Arabes pour apprendre le Coran. Il ouvre sa propre école islamique à 15 ans à Moussoro. Puis il part étudié à Abéché, dont le rayonnement religieux était comparable, à l'époque, à l'université cairote d'al-Azhar. D'Abéché il effectue le pèlerinage en passant par le Soudan, et reste quelque temps étudier à Médine. Puis il rentre à Moussoro et constitue autour de lui un groupe de fidèles. Les familles et leurs troupeaux viennent auprès de lui pour apprendre le Coran. Accusé de pratiques subversives par le gouvernement Tombalbaye, il fuit la ville et s'installe en Égypte où il fréquente l'université al-Azhar. Durant son séjour, on le surnommera Mohammed el-Coran. Pressé par certaines communautés goran de Libye, il accepte de les rejoindre et s'installe dans la localité libyenne de Beidat afin d'y dispenser ses enseignements. Il rentre au Tchad, doit se cacher un temps pour éviter la répression de Tombalbaye. Après la guerre, il ouvre une école sous financement libyen à N'Djamena.

Conférence du cheikh Mahamat Cherif Foki, 27 août 2014, traduit du dazaga vers le français
par Ali Goukouni Djaga.

Si le désir de connaissances religieuses est un élément clé du récit des origines du salafisme tchadien, l'analyse ne doit pas faire l'impasse sur les contraintes climatiques, économiques et politiques, autrement dit les raisons matérielles qui poussent au départ. La grande sécheresse, qui culmina en 1972-1973 et fit perdre nombre de têtes de bétail à une population essentiellement pastorale, conjuguée à la pression fiscale exercée par le gouvernement de Tombalbaye, pousse les populations kanembou, bilala et kreda à émigrer au Soudan. La fameuse taxe surnommée « *soubousakit* », littéralement « verser gratuitement », pousse les familles à l'exode. Selon Mahamat Saleh Yacoub, dans les années 1960-1961, l'on assiste à :

« la multiplication par 10, en une seule année, des redevances individuelles à l'État : l'impôt personnel majoré de 80 % [...] le paiement de l'emprunt national obligatoire [...] les femmes qui ne payaient pas l'impôt jusque-là devinrent imposables, l'impôt sur le bétail est lui aussi créé cette année (payé uniquement par les musulmans qui seuls pratiquaient l'élevage) »⁶⁶.

Incarnant la figure du despote décentralisé⁶⁷, les autorités administratives héritières de l'époque coloniale exercent pour certaines leur pouvoir de manière arbitraire et coercitive. Face à ces structures et pratiques de domination, les populations répondent par des lignes de fuite : exode vers des localités éloignées (Ati-Abéché), voire escapisme transfrontalier vers le Soudan avant de s'embarquer pour l'Arabie saoudite. En 1967, alors de passage à Moussoro, Goukouni Weddeye, fils du *derdé* (chef traditionnel toubou de l'extrême nord tchadien), apprend que « les nomades y souffrent de nombreux prélèvements d'impôts annuels alors même que la sécheresse sévit dans la région. L'exode des populations des zones concernées vers l'Arabie saoudite, le Soudan et le Niger inquiète d'ailleurs les autorités. »⁶⁸ À la migration économique correspond l'espoir d'une vie meilleure à l'étranger. Pour ce fils d'immigré, intérêts religieux et bénéfices commerciaux expliquent les raisons du départ de son père vers l'Arabie saoudite :

« Il y a eu trois sortes d'immigration, la première c'est la Terre sainte, pour le pèlerinage. La plupart d'entre eux reviennent, c'est la première génération qui a ouvert la porte. Deuxièmement, les gens qui veulent apprendre l'islam. Ce sont les jeunes marabouts qui viennent juste de mémoriser le Coran. Ils vont apprendre les hadiths là-bas et le lieu le mieux indiqué, c'est l'Arabie saoudite, pour compléter leurs connaissances. La troisième raison c'est pour l'impôt, juste après l'indépendance. Il y a eu des révoltes spontanées, les gens perdaient leur bétail. Papa était entre la deuxième et la troisième génération. Il cherchait la connaissance et en même temps il faisait le commerce. Il prend tout ce qui peut être vendable et allait le vendre en Arabie saoudite, à Médine et la Mecque. »⁶⁹

Les motifs au départ de cet acteur, « entre la deuxième et la troisième génération » éclairent la multiplicité des chemins de traverse des acteurs qui peuvent tout à fait articuler motifs religieux et intérêts économiques. Capables de conjuguer différents statuts, ils sont tout autant opérateurs religieux qu'acteurs économiques informels⁷⁰. Ils constituent en cela une

⁶⁶ Mahamat Saleh Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975). Contribution à l'étude des problèmes de la construction de l'État au Tchad*, thèse de doctorat en histoire, Université de Vincennes, 1988, p. 153.

⁶⁷ Mahmood Mamdani, *Citizen and subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

⁶⁸ Goukouni Weddeye, *Combattant, une vie pour le Tchad. Tome 1*, [1958 - avril 1979], Paris, Espaces et signes, 2020, p. 61.

⁶⁹ Entretien avec un petit-fils et fils d'immigré, N'Djamena, 24 janvier 2018.

⁷⁰ Il est important de souligner les inégalités économiques traversant cette diaspora et d'en relativiser son pouvoir. Les quartiers Karantina à Khartoum et à Djedda sont des quartiers de fortune créés par les premiers migrants

classe de commerçants transnationaux, tout en s'acquittant de leurs devoirs de musulmans en participant à la *da'wa* comme part de l'économie morale islamique⁷¹. Les relations transnationales islamiques ne se limitent donc pas aux flux de personnes, mais impliquent également des transferts de capitaux d'individu à individu qui alimentent l'économie morale salafiste, permettant une intégration régionale « par le bas », spontanée et informelle.

3. Un nouvel homme kreda : ressources transnationales et stratégies de distinction sociale

Ces différents réseaux migratoires concourent à l'acquisition de capitaux matériels et symboliques qui façonnent de nouveaux espaces de socialisation, représentations et comportement des acteurs kreda. En d'autres termes, ces réseaux transnationaux réajustent et modifient l'éthos kreda, permettant aux acteurs de se distinguer socialement. Distinction tout d'abord religieuse : les pratiques islamiques se modifient sous l'influence des cheikhs revenus d'Arabie saoudite et socialisés à la doctrine sunnite. Pour ce cheikh salafiste :

« Les gens entre-temps ne croisaient pas les mains et ils priaient trop rapidement. Or ce n'est pas accepté par Dieu. Il faut avoir le cœur et le corps tranquilles. Il y a des gens qui résistaient, des rares, contre la complication de la prière. Ça ce n'est pas en tant que secte, mais correction de l'islam. »⁷²

Le cheikh Cherif Foki, disciple du cheikh Sougui Sunna, décrit ainsi la pédagogie utilisée par son maître pour amener les fidèles à corriger leurs pratiques : « lui il posait des questions et si personne ne répondait, alors il expliquait ». Et d'illustrer par cette anecdote :

« Un jour dans une rue de N'Djamena, le cheikh Sougui Sunna vit un homme prier sans remplir les critères recommandés. Il priait beaucoup trop vite. Il revint le lendemain à la même heure et trouva l'homme. Il lui demanda de lui montrer comment faire les ablutions feignant de ne pas savoir. L'homme ne sachant pas, le cheikh lui-même lui montra, puis l'enjoignit à rejoindre son école. C'est ainsi que l'homme devint l'un de ses disciples. »⁷³

tchadiens, « karantina » signifiant carton, matériel qu'ils utilisaient pour construire leurs abris. À N'Djamena, le quartier Hillé Houdjadj, le quartier des pèlerins, créé sous le gouvernement Tombalbaye suite au refoulement d'Arabie saoudite de familles tchadiennes, symbolise l'échec de certaines trajectoires migratoires.

⁷¹ Nous reprenons ici la définition donnée par Mara Vitale de l'économie morale comme « l'ensemble des relations économiques (échanges de biens, de services, d'argent, etc.) réglées par des normes et des idéaux extérieurs à la logique purement marchande de maximisation du profit et de l'utilité individuelle ». Mara Vitale, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, vol. 231, n° 2, 2009, p. 229.

⁷² Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 2 février 2018.

⁷³ Conférence du cheikh Mahamat Cherif Foki, 27 août 2014, *op. cit.*

La conversion des acteurs, du moins leur réislamisation, relève d'une démarche consciente et volontaire, qui s'appuie sur l'importance de la prière et des rituels, articulée à la nécessité de lire le Coran. Présents dans les centres urbains, au contraire des cheikhs tidjanites, les cheikhs salafistes mettent l'accent sur la diffusion d'un savoir scriptural et ouvrent des écoles coraniques d'un nouveau type. Sur le modèle des merdersas du monde arabo-islamique, l'enseignement proposé mêle apprentissage du Coran, de la langue arabe et des sciences islamiques, et, apport novateur, s'adresse également aux femmes – qui auparavant étudiaient au sein de leurs foyers et non dans des espaces spécifiquement dédiés. Les écrits d'Abdel Wahhab Utheymein et certains écrits d'al-Banni circulent parmi les lettrés. Les capitaux relationnels détenus par les cheikhs et l'apprentissage de l'arabe permettent également aux étudiants de continuer leur cursus universitaire au Moyen-Orient. L'enseignement salafiste traduit alors un rapport à la modernité renégocié, ce que cet acteur tidjanite, sur fond de rivalité intra-religieuse, confesse :

« C'est vrai qu'autrefois les marabouts tidjanites étaient plus dans les brousses. Les wahhabites étaient plus dans les villes. Et en brousse les formations étaient destinées aux garçons, on les envoyait apprendre le Coran. Les filles restaient à la maison pour préparer. Ce sont les wahhabites qui ont créé des écoles coraniques pour les femmes. Leurs élèves, du fait qu'ils connaissaient déjà le Coran, finissaient rapidement leurs études et les enseignants les envoyaient en formation universitaire en Arabie saoudite. »⁷⁴

Ces nouveaux oulémas de culture arabo-islamique offrent d'inhabituels répertoires d'actions et cadres d'interprétations du référent islamique. Ils répondent en cela à l'évolution de la société, *a contrario* de la *da'wa* tidjanite, restée « archaïque » comme l'avoue l'un de ses cheikhs :

« Nous sommes restés dans des méthodes archaïques, nous n'avons pas utilisé les moyens de notre temps. Ce sont les écueils de notre pratique ; eux, ils sont citadins, modernes. Donc tous les gens que nous avons formés, eux ils les récupèrent. Nos moyens d'action ne répondaient plus aux besoins de notre temps et des gens, des jeunes et des femmes. C'était facile de dire aux jeunes que ce que font les tidjanites ce sont des innovations ; comme ce sont des jeunes, ils s'accrochent facilement. C'est avec cet activisme qu'ils ont occupé la place. »⁷⁵

Finalement, la diffusion de la *Sunna* véhicule une esthétique de la modernité articulée à la citadinité, produisant un nouveau « type » de Kreda. Auparavant caractérisés par une

⁷⁴ Entretien avec un cheikh tidjanite, Moussoro, 14 janvier 2018.

⁷⁵ Entretien avec Faki Ali, cheikh tidjanite, Moussoro, 12 janvier 2018.

autonomie revendiquée face à toute contrainte extérieure et une consommation immédiate du temps et des choses⁷⁶, les modes de vie et représentations des acteurs kreda évoluent. Le nomadisme pastoral laisse place à la sédentarisation en ville, la scolarisation des plus jeunes, et les activités commerciales. Pour ce petit fils d’immigré, l’impact du retour des cheikhs socialisés au Moyen-Orient relève de trois points majeurs :

« Avant la colonisation, les Kreda n’aiment pas la ville. Mais lorsqu’ils sont revenus [de migration], ils étaient devenus des citadins et non plus des broussards. Ils se sont urbanisés. Ils ont appris le commerce aussi. La nouveauté, c’est qu’ils enseignent les enfants, les amènent à l’école. Il faut aussi prendre en compte que pendant la sécheresse dans les années 1980 les broussards ont quitté la ville et les cheikhs wahhabites étaient là pour les accueillir. Eux, ils sont venus avec cette ouverture d’emmener les enfants à l’école, ce commerce, cet art de vivre. »⁷⁷

Le statut social du Kreda évolue de « broussard » à « citadin »⁷⁸, entraînant la transformation de la ville de Moussoro et la création du premier quartier à majorité kreda, Ille Bechir⁷⁹. Les Kreda habitent non loin de la mosquée de leurs cheikhs afin d’y suivre leurs cours (*dars*), scolarisent leurs enfants au sein des medersas attenantes, et les envoient finaliser leurs études islamiques au Soudan, en Égypte en Syrie, au Liban, en Jordanie, parfois jusqu’au Pakistan sur leurs propres fonds. Ces évolutions leur permettent de se distinguer socialement et procèdent à la création d’un nouveau « Menschentum », pour reprendre la terminologie de Max Weber, c’est-à-dire un nouveau « type d’homme [...] créé par la conjonction de composantes d’origines religieuses et de composantes d’origines économiques »⁸⁰. Pour ce petit-fils d’immigré, les capitaux liés à la migration (religieux et économiques) sont réinvestis comme source de légitimité donnant autorité :

« La civilisation c’est la religion. Avant on bagarrait, puis on est allé en ville et on a fait de l’argent. Je vais perdre beaucoup de choses si je bagarre alors je laisse. C’est le commerce et la religion qui nous ont changés. »

⁷⁶ Julien Brachet et Judith Scheele, « Fleeting Glory in a Wasteland: Wealth, Politics, and Autonomy in Northern Chad », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 57, n° 3, juillet 2015, p. 723-752.

⁷⁷ Entretien avec un enseignant coranique, Moussoro, 19 janvier 2018.

⁷⁸ Une plaisanterie en langue dazaga est par ailleurs révélatrice du changement de mode de vie des populations kreda, qui percevaient la ville comme un lieu mortifère : « *Ama nira a moundou ? Tchatra moundou ? Ama guenouwa gi foktoundo tchatara moundou.* » « À la question “Qui sont les plus nombreux en ville, les personnes mortes ou les personnes vivantes ?”, la personne répond : “Si nous sortons les gens de la ville, ce sont les personnes mortes qui sont les plus nombreuses.” » Cette moquerie traduit l’attachement du Kreda à la brousse et sa déconsidération de la vie citadine, perçue comme un lieu de pauvreté et de maladie qui les poussaient, lorsqu’ils vendaient leur bétail en ville, à laisser leurs enfants à l’extérieur.

⁷⁹ L’appellation Ille Bechir vient du nom du sous-préfet de Moussoro de l’époque, Bechir Sow, « Sénégalais arrivé avec les Blancs » (c’est-à-dire un tirailleur sénégalais) qui donna un quartier aux Kreda contre l’avis des Kanembou et Fezzanais qui tenaient économiquement et spatialement la ville et refusaient la sédentarisation de ces nomades.

⁸⁰ M. Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 138.

Les interactions des acteurs kreda avec le capitalisme et la religion par le truchement de leur parcours migratoire fournissent alors le cadre matériel, imaginaire et spirituel à l'intérieur duquel ils investissent la modernité. Ces transferts de richesses permettent de renégocier l'organisation des pouvoirs et des chefs religieux salafistes, leur donnant un poids matériel plus important via la construction de mosquées et écoles coraniques⁸¹. Ce cheikh salafiste souligne les bénéfices matériels acquis grâce à la socialisation religieuse saoudienne :

« On a des relations individuelles avec l'Arabie saoudite, qui sont facilitées par les étudiants qui partent en apprentissage religieux : ceux-là peuvent avoir un ami dans leur école qu'ils invitent au Tchad, ou ils peuvent demander à leurs condisciples s'il y a un bienfaiteur parmi eux pour les aider. Comme toi, je peux t'amener pour aider ma famille. On a pu construire la mosquée du quartier grâce à l'argent envoyé d'Arabie saoudite »⁸²

Ainsi, au travers de réseaux individuels translocaux se construisent des notabilités religieuses participant à la production d'une élite gazalaise aux capitaux symboliques et matériels distinctifs. Se revendiquer de la *Sunna*, « *ahl al-Sunna wa al-jamâ'a* » (les gens de la Tradition et du Groupe) – le terme salafisme n'étant pas encore usité – revient alors à s'inscrire au sein « de réseaux de sens, de solidarité, et d'identification »⁸³, diffus et informels. Reposant sur un stock de significations et de représentation partagées, l'histoire de la diffusion du salafisme s'inscrit au sein d'espaces transnationaux multiples, qui ne peuvent néanmoins être circonscrits au seul Moyen-Orient. Par exemple, le Ouaddaï est un pôle régional historique de savoir islamique antérieur au Bahr el-Ghazal⁸⁴. Les relations entre cette région et le BEG durant la période coloniale sont fluides, et peu marquées par certaines rivalités ethno-religieuses qui pourtant prévalent aujourd'hui. Quelques imams originaires d'Abéché sont ainsi venus enseigner à Moussoro suite à la fermeture par les autorités coloniales du centre islamique du

⁸¹ Les transferts de fonds sont variés et vont au-delà du seul objectif islamique. « De 1983 à 1991, la colonie tchadienne en Arabie saoudite a contribué à plus de trois millions de riyals soit une somme de deux cent seize millions de FCFA sans compter l'or et a contribué à une somme très importante pour la construction de notre ambassade à Riyad. » Mahamat Taher Zentri, « Communication lors de la conférence nationale souveraine présentée par le représentant de la colonie tchadienne en Arabie saoudite », N'Djamena, 27 février 1993.

⁸² Entretien avec un cheikh salafiste, Moussoro, 13 janvier 2018.

⁸³ René Otayek, « Introduction », dans Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : Karthala ; Ibadan : IFRA, 2005, p. 188.

⁸⁴ L'empire du Ouaddaï est un haut lieu de la culture arabo-islamique. Saboun, qui règne au début du XIX^e siècle, crée des foyers d'études appuyés par des oulémas étrangers, et intensifie l'envoi d'étudiants à l'université d'Al-Azhar au Caire. Abéché, devenue capitale du sultanat en 1850, devient un centre de référence arabo-islamique pour tout le pays. Henri Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir : le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad », dans *Tchad : contentieux linguistique arabe-français*, Actes du colloque de décembre 1997, N'Djamena, Centre Al-Mouna, p. 19-69.

cheikh Faki Oulech, formé à l'université cairote d'Al-Azhar⁸⁵. Ajoutons également à ces relations, les liens migratoires entretenus par les populations tchadiennes et ouest-africaines. En effet, les « Maliens » ou « Sénégalais »⁸⁶, qu'ils soient venus avec le colon en tant qu'administrateurs et militaires, ou pèlerins en partance pour la Mecque et étudiants des universités islamiques, sont identifiés comme les premiers salafistes par les musulmans n'djamenois. Par salafisme ils entendent alors la pratique d'un islam orthodoxe cristallisée par le port du *hidjab* (voile laissant cependant le visage apparent) :

« Ce sont les femmes des Maliens qui l'ont porté en premier à N'Djamena. Dès que l'on voit un hidjab, on dit ça c'est une femme sénégalaise. Dans les années 1968-1970. C'est après que les femmes goran ont porté le hidjab. Même à Abéché, ce n'était pas un hidjab en tant que tel, c'était un truc soudanais. »⁸⁷

Ces acteurs, après l'indépendance, se regroupent au sein d'un quartier qui porte leur nom (quartier sénégalais) et fondent la première mosquée sunnite à N'Djamena sous la direction du cheikh Oumarou Touré.

Finalement, la diffusion du salafisme se construit au sein d'espaces translocaux imaginaires ou vécus, caractérisés par la fluidité de ses dynamiques. « Comme l'eau, le salafisme trace sa voie là où il trouve à s'engouffrer » m'expliquait joliment un cheikh. Sans structure de gouvernance, plastique aux influences locales et transnationales, et portée par une multiplicité d'acteurs informels, la diffusion de la doctrine doit être pensée sur un mode rhizomique et réticulaire. Cette communauté religieuse « imaginaire »⁸⁸ ne repose donc pas sur l'existence d'un territoire géographiquement circonscrit, mais sur celle d'un « stock » de représentations et de significations partagées. Être de la *Sunna* signifie alors pratiquer « un islam pur », élément de différenciation religieuse qui s'ancre dans une forme revendiquée d'authenticité sociale, géographique et historique, les acteurs *al-sunna* édifiant de la sorte un contrechamp au sein de l'espace de sens islamique tchadien. Cependant, cette réinvention de la

⁸⁵ Notons, dans la région du BEG, la présence du cheikh Ibrahim Warra (Warra était la capitale du Ouaddaï) au début des années 1920. Puis, dans les années 1950, le cheikh Djibrine, cheikh Mahamat Ali Mahamat connu sous le nom de Wald Amami, cheikh Saleh, tous anciens étudiants de Faki Oulech, sont venus d'Abéché. Dans les années 1960, Faki Saleh Kougou, qui a étudié dans la région du Ouaddaï (Kougou en langue dazaga est celui qui vient du Ouaddaï) enseigne à Moussoro. Autre exemple des dynamiques islamiques transrégionales : la présence du cheikh Faki Hafiz, Libyen sunnite qui fut le premier imam de la mosquée salafiste de Moussoro dans les années 1950-1960.

⁸⁶ Les termes Sénégalais ou Malien sont des termes génériques utilisés pour décrire toute personne originaire d'Afrique de l'Ouest, par opposition à l'Afrique centrale. En plus de leurs ressources religieuses, ils sont également connus pour leur fabrication de marmites et de lits dénommés *dalala*.

⁸⁷ Entretien avec le maître Youssouf, N'Djamena, 17 janvier 2017.

⁸⁸ Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 2002.

tradition ne doit pas obérer le rôle joué par l'État. À ce processus de distinction symbolique et matériel s'articule un autre répertoire identitaire forgé dans le creuset des relations politico-religieuses. La religion, écrit J.-F. Bayart, « n'existe pas [...] sinon dans sa relation historiquement située avec l'État »⁸⁹. Car si les dynamiques salafistes semblent de prime abord contourner l'État tchadien, ce dernier n'est pas en retrait, mais reste une variable déterminante dans la constitution des réseaux transnationaux religieux. État et dynamiques religieuses contribuent alors à leur modelage respectif, sur le mode d'une interaction mutuelle généralisée, théorisée par J.-F. Bayart sous le terme de cité culturelle⁹⁰.

⁸⁹ Jean-François Bayart, « Religion et politique en Afrique : le paradigme de la cité culturelle », *Études africaines comparées*, avril 2015, p. 9.

⁹⁰ Ariane Zambiras et Jean-François Bayart (éds.), *La cité culturelle : rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015.

II — LES DYNAMIQUES DE POLITISATION DE L'ISLAM AU MIROIR DE L'ÉTAT

Penser la singularité de la fabrique politico-religieuse au Tchad et son développement particulier, revient à s'interroger quant aux processus concomitants de construction de l'État et de l'identité salafiste. Dans l'espace de circulation et de mobilité des pratiques transnationales religieuses, l'État devient un acteur parmi d'autres, aux côtés de réseaux transnationaux informels, du processus de politisation du mouvement salafiste. « Produit de stratégies d'acteurs individuels et collectifs au sein d'un champ social donné, le phénomène de politisation », d'après V. Geisser, « relève aussi de logiques externes qui sont le fruit de modes d'assignation sociale et symbolique »⁹¹. L'État, en d'autres termes, ne participe pas seulement à l'institutionnalisation du mouvement salafiste, mais redéfinit le contenu de son identité politique en structurant ses répertoires d'action collective⁹² et de représentations. En tenant compte des lignes de continuité coloniales qui ont certainement conditionné les choix et prises de position politiques du gouvernement Tombalbaye (1960-1975), il s'agira d'interroger les éléments justifiant l'ascension et la structuration du mouvement salafiste au tournant de l'indépendance. Jouant comme l'accélérateur et le catalyseur du phénomène, auparavant épars et peu visible, les modalités de gouvernance religieuse du président Tombalbaye, ont en effet façonné, sur le mode de la coopération ou du conflit, les répertoires d'action collective salafistes. Oscillant entre promotion et répression, la politique de Tombalbaye envers l'islam se révèle ambivalente, et fait écho, à maints égards, aux dynamiques d'instrumentalisation du religieux exercées par le colon. Soucieux d'affirmer sa souveraineté, gagner d'autres alliés politiques et diversifier ses voies de financement, le régime Tombalbaye, favorise les collaborations politiques avec le Moyen-Orient et l'envoi d'étudiants au sein de leurs universités religieuses. Parallèlement, cherchant à contenir tout mouvement contestataire fut-il

⁹¹ Vincent Geisser, Karam Karam et Frédéric Vairel, « Espaces du politique. Mobilisations et protestations », dans Élisabeth Picard (éd.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 204.

⁹² « Toute population a un répertoire limité d'actions collectives, c'est-à-dire de moyens d'agir en commun sur la base d'intérêts partagés. [...] Ces différents moyens d'action composent un répertoire, un peu au sens où on l'entend dans le théâtre et la musique, mais qui ressemble plutôt à celui de la commedia dell'arte ou du jazz qu'à celui d'un ensemble classique. On en connaît plus ou moins bien les règles, qu'on adapte au but poursuivi. [...] Le répertoire en usage dicte l'action collective. » Charles Tilly, *The Contentious French*, Cambridge, Belknap Press, 1986, p. 541-542. Pour une critique de cette notion, voir Michel Offerlé, « Retour critique sur les répertoires de l'action collective (XVIII^e-XXI^e siècles) », *Politix*, n° 81, 2008, p. 181-202.

d'obédience religieuse ou non, il mène une politique de répression et de cooptation avivant les clivages intra-islamiques entre un islam d'État perçu comme majoritairement tidjanite – bien qu'à l'origine composé de différentes tendances – et islam réformiste, mais également ethno-confessionnels selon une grille de lecture nordiste-musulman, chrétien-sudiste. Ce contexte politique plus ou moins autoritaire, doublée d'une compétition intra-islamique accrue liée aux dynamiques de pluralisation et de différenciation religieuse, participe à modifier les pratiques et représentations des gens de la *Sunna*, et plus largement des musulmans. D'individuel et silencieux, le répertoire d'action salafiste devient collectif et protestataire et épouse les revendications politiques plus larges de la communauté musulmane en faveur d'une reconnaissance de sa spécificité culturelle, qui aboutira à la forte mobilisation populaire suscitée par la rébellion du Frolinat en 1965. Cependant, nulle trace d'une quelconque importation des revendications politiques salafistes nigérianes qui conduiront Abubakar Gumi, alors grand *qadi* (juge) des tribunaux islamiques du Nord-Nigéria (1955-1966), à fonder, en 1978, le mouvement *Izala*⁹³. Le projet d'islamisation gouvernementale au Nord-Nigeria, puis la volonté d'extension de la charia et la dénonciation de la laïcité portée par le mouvement *Izala* ne rencontrent que peu d'écho auprès des salafistes tchadiens sur cette même période. La faible résistance opposée par l'islam tchadien au fait colonial (passée la période de pacification), l'absence de structuration politique de la scène islamique dominée par les ordres confrériques lors de l'indépendance, ou encore les dynamiques de migration estudiantines tournées non pas vers Kaduna, mais la région du Borno, fief historique soufi peuvent être quelques hypothèses, articulées à la plausible barrière linguistique, expliquant la faible influence du salafisme politique nigérian. La mobilisation des acteurs réformistes tchadiens ne s'appuie pas sur une idéologie anticoloniale doublée d'un nationalisme religieux avec pour objectif le pouvoir d'État, mais le développement d'une culture islamique plus orthodoxe. De la confrontation systématique sur le terrain avec la *Tijannya* et l'action répressive de l'État, émerge un mode d'action salafiste moins porté par une idéologie politique précise visant à réformer l'État-nation, que la constante revendication de sa participation au sein de l'espace public religieux. Donnant une profondeur politique à l'identité islamique, la répression des années Tombalbaye

⁹³ Avant de diriger la contestation du pouvoir post-colonial de Kaduna, Gumi fut chargé, en tant que grand *kadi*, d'assurer le progrès et l'emprise de la charia dans la région. Il était également le coordinateur de la *Jama'at Nasril Islam* (JNI), forum régional mis en place pour créer une convergence politique entre les diverses tendances de l'islam nord nigérian. Suite au coup d'État de 1966, sa pensée se radicalisera contre le christianisme, le sécularisme, et le soufisme. Pour un historique du salafisme nigérian voir Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston: Northwestern University Press, 1997 ; Alexander Thurston, *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

est aujourd'hui investie d'une charge symbolique mémorielle, tant pour les salafistes que pour une large partie de la communauté musulmane, considérant sa gouvernance comme le point pivot de leur marginalisation politique. Pourtant, paradoxalement, c'est bien la politique d'ouverture au Moyen-Orient mené par le président qui permettra dans la décennie 1980, grâce au retour massif d'arabisants, l'essor du mouvement salafiste et la constitution d'une classe de fonctionnaires intellectuels et diplômés arabophones. Traçant, et renforçant des lignes de clivages plus ou moins latents, le régime Tombalbaye inscrit sur la longue durée l'idée d'un islam d'État traditionaliste opposé à tout réformisme, doublé d'un clivage nordiste-musulman, sudiste-chrétien, que la guerre civile de 1979 viendra figer.

Ce chapitre cherche donc à éclairer la trajectoire spécifique du salafisme face à l'État post-colonial, articulée à la construction d'un répertoire politique identitaire islamique. D'une part, la tentative de contrôle du champ religieux par l'État fournit des cadres de signification structurant à long terme l'organisation salafiste tout en élargissant ses répertoires d'action sur le mode protestataire et collectif (1). D'autre part, la dérive autoritaire du gouvernement conduit les acteurs musulmans à renoncer provisoirement à l'expression de leurs clivages au profit de revendications communes axées sur la défense de l'identité culturelle islamique (2). Enfin, la politique d'ouverture du président Tombalbaye vis-à-vis du Moyen-Orient permet l'institutionnalisation de réseaux religieux transnationaux contribuant à la création de nouveaux répertoires d'action académiques et associatifs du groupe salafiste (3).

1. Pluralisation, répression et structuration de l'espace public religieux

Les premiers événements concourant à la politisation des acteurs salafistes dans les années 1960 naissent de la compétition entre différentes tendances islamiques pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir religieux. Le conflit s'inscrit dans un premier temps entre courants religieux réformistes et traditionnels, autour de la problématique de l'authenticité islamique. La question de l'innovation, *bida'a*, est en effet centrale et joue comme marqueur différentiel pour les courants islamiques présents, soucieux de se construire une notabilité religieuse locale. Cette lutte se polarise entre trois courants, la confrérie *Tijaniyya*, le courant *al-Sunna* et la *Tarbiya*, branche réformiste tidjanite. Si la présence de la *Tijaniyya* est attestée dès le XIX^e siècle au Ouaddaï, elle se propagea rapidement au XX^e siècle par l'entremise des

commerçants hausa, kanuri ou arabes, avec, comme point névralgique, le centre spirituel de Maïduguri. C'est dans cette localité que de nombreux jeunes du Barh el-Gazhal, avant de se tourner vers le Moyen-Orient, se forment auprès de *Goni* ou maîtres religieux afin de mémoriser le Coran pour ensuite ouvrir leurs propres écoles⁹⁴. Cependant, la diffusion de la *Tarbiya* au Tchad⁹⁵, branche tidjanite réformatrice introduite à Kano par le cheikh Ibrahima Niasse, recompose et accentue les lignes de clivages intra-islamiques. Considérée comme une *tariqa* (voie) concurrente, les acteurs tidjanites tchadiens accusent la *Tarbiya* d'être une « fausse *Tijaniyya* qui pratique des choses qui n'existent pas »⁹⁶, ceci afin de conserver le monopole de la doctrine d'Ahmad al-Tijani. Également calomniée par les acteurs salafistes, considérant la *Tarbiya*, à l'instar de l'ensemble de la *Tijaniyya* comme des « faux sunnites », la secte d'Ibrahima Niasse fait l'objet de plusieurs plaintes pour innovation. La compétition pour le monopole de l'authenticité islamique n'est pas seulement avivée par les réformes proposées par le cheikh Ibrahima Niasse, mais également par la démultiplication des pôles de diffusion de la *Sunna* salafiste. Les structures anciennes et locales de transmission du savoir religieux sur le modèle confrérique sont en effet concurrencées par l'émergence d'un nouveau type d'oulémas qui ne sont pas forcément issus d'institutions traditionnelles et ouvrent la voie à un marché éducatif jusque-là donné essentiellement en pays arabophones⁹⁷. Détenteur de ce qui est perçu comme un véritable capital scientifique (*al-'ilm*), le cheikh socialisé à la doctrine salafiste,

⁹⁴ Mouvements de population répertoriés par les administrateurs coloniaux : « De nombreux enfants apprennent le coran auprès de marabouts. Les plus intelligents de ces "mahadjiri" sont confiés à un *Goni* qui forme des fokra. Enfin des enfants choisis avec soin sont envoyés à Maiduguri et Dikoa. Ils en reviennent au bout d'une dizaine d'années au minimum avec le titre de *Goni* ». Rapport politique, 2^{ème} trimestre 1933, Moussoro, dossier W2610, Archives Nationales du Tchad, N'Djamena. Le terme *Goni* vient de la langue kanouri. Il désigne la personne ayant mémorisé le Coran et qui en maîtrise différentes récitations (*tajwid*) et lectures (*riwayat*).

⁹⁵ Selon les travaux menés par R. Seesemann, la *Tarbiya* se serait propagée au Tchad dans les années 1960 sous l'influence du cheikh Sharif Tijani (de son vrai nom Ahmad b. Mohammed b. Umar), originaire de Maïduguri, ayant étudié à Abéché puis à Kaolack avec le cheikh Ibrahima Niasse. Au Tchad, le cheikh Sharif Tijani fait la connaissance d'Abba Sullum, premier disciple tchadien du cheikh Niasse. Ensemble ils propageront la *Tarbiya*. Voir Rüdiger Seesemann, « The History of the Tijaniyya and the issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan) », dans Jean-Louis Triaud (éd.), *La Tijaniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Karthala, Paris, 2005.

⁹⁶ La méthode éducative du cheikh Niasse consiste en l'apprentissage de plus courtes récitations sous la guidance d'un cheikh. Apprentissage non pas basé sur les compétences intellectuelles du fidèle, mais sur sa capacité à « sentir » [*dhauq*]. Ceci lui permettant un accès direct et plus rapide à l'expérience spirituelle, contrairement au parcours tidjanite « classique », plus élitiste. Par ailleurs, le *dhikr*, ou récitation des noms de Dieu, se fait en public, contrairement à la pratique habituelle des tidjanites. Ce faisant, certains cheikhs tidjanites tchadiens dénie à la *Tarbiya* son appartenance à la *Tijaniyya*, refusent de reconnaître l'autorité du cheikh Ibrahima Niasse et dénoncent ses pratiques. Ces rapports de pouvoir et enjeux de légitimité interne à la *Tijaniyya* révèlent une autre polarité conflictuelle du champ islamique tchadien qui mériterait une étude plus attentive. Pour une approche des méthodes de la *Tarbiya* et ses controverses, voir Mervyn Kett, « The "Community of grace" and its opponents, the "Rejecters": a debate about theology and mysticism in Muslim West Africa with special reference to its Hausa expression », *African Language Studies*, n° 17, 1980, p. 99-140 ; Ousmane Kane, « Shaikh al-Islam Al-Hajj Ibrahim Niasse », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds.), *Le temps des marabouts*, Paris, Karthala, 1997, p. 299-316.

⁹⁷ Hamidou Dia, Clothilde Hugon et Rohen d'Aiglepierre, « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique. Vers un compromis historique ? Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, vol. 257, n° 1, 2016, p. 11.

traduit les injonctions religieuses dans le domaine de la vie quotidienne et refuse tout intermédiaire, *a contrario* du savoir confrérique, basé sur une relation au sacré mystique par l'intermédiaire du cheikh. Le *tawhid*, dogme proclamant l'unicité de Dieu, inaccessible à l'imagination et sans égal, interdit de fait tout culte de saints ou intermédiaires et représentations divines. Divergence doctrinale majeure entre salafistes et tidjanites, le débat quant à la visibilité de Dieu constitue l'une de ses pierres d'achoppement, comme l'explique ce cheikh salafiste :

« Les tidjanites disaient que le prophète a exigé la *Tijaniyya*, or c'est quelque chose qui n'existe pas dans le Coran ni les hadiths. Dans le dogme sunnite les salaf disent que Dieu est en haut dans un endroit inconnu. Or les tidjanites disent que Dieu est partout. Les sunnites disent que si tu demandes quelque chose, l'eau, à manger, que ta vie soit meilleure, tu demandes directement à Dieu. Alors que les tidjanites demandent à Ahmad Tijani. Donc nous on n'accepte pas ça. »⁹⁸

Si les conflits entre les différentes tendances religieuses éclairent les enjeux et luttes de légitimité au sein du champ religieux, ils démontrent également l'investissement de l'État au sein dudit champ. La compétition pour la détention du savoir religieux authentique déborde du champ proprement doctrinal et devient visible dans l'espace public dès lors que l'État tente de centraliser l'autorité islamique et canaliser ses débats. Ainsi, face à la structure diluée et locale des pouvoirs religieux qu'elles jugent incontrôlables, les autorités se positionnent afin de réguler ces dynamiques transnationales et leurs impacts locaux, en surveillant étroitement tout mouvement religieux sectariste. Une attention toute particulière est portée à la *Tarbiya*, dont les tensions au Nord-Nigéria avec le vieux traditionalisme *qadiri* (héritage du califat de Sokoto) résonnent autour du lac Tchad. Je ne saurais dire si, similairement à la politique musclée menée par Ahidjo dans les Monts Mandara, les mosquées de la *Tarbiya* furent rasées. Cependant, ses leaders furent pareillement arrêtés lorsqu'ils ne s'exilèrent pas en direction du Darfour voisin⁹⁹, **et leur mouvement interdit** par décret. La tendance salafiste fut elle aussi réprimée, comme à Moussoro, où trois cheikhs salafistes sont arrêtés courant des années 1960, accusés de trouble à l'ordre public. Ce spectateur raconte :

« J'étais petit, et je me souviens, à Moussoro les cheikhs salafistes ont été discriminés : Mal Issaga Tagouri, Marmar Souni, Marmar Drich, ce sont les premiers wahhaba. Quand ils ont été arrêtés, on les a obligés à tourner dans la ville

⁹⁸ Entretien avec un membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 15 juillet 2018.

⁹⁹ Si les deux principales figures du mouvement, Abba Sullum et le cheikh Sharif Tijani ont été emprisonnés à N'Djamena, d'autres cheikhs, à l'instar de Mahamat Taher, Mahamat Issaga Ndjilimi, et al-Hadj Issaga Abari étaient détenus à Bongor.

et à dire qu'ils renonçaient à leur religion. Dites : on a laissé tomber notre religion. Les trois salafistes étaient obligés de le dire. »¹⁰⁰

À Abéché, les fils du cheikh Fadoul Birech, versés dans le salafisme réformiste, sont déportés une première fois à N'Djamena puis à Bardaï¹⁰¹, provoquant la colère des populations face à la répression du gouvernement à leur rencontre :

« En juin 1960, le mouvement réformiste *Wahhabiya* s'est fait remarquer en affichant un certain activisme qui "menaçait" l'ordre public à Abéché (et dans une moindre mesure à Fort-Lamy, la capitale). Le gouvernement a été amené à prendre des mesures draconiennes : interdiction de réunions au Ouaddaï et déportation de certains oulémas accusés de menées subversives et jugés dangereux pour l'ordre public. »¹⁰²

À Mongo, le cheikh salafiste Mahamat Dia Barka, en conflit avec les acteurs tidjanites, doit fuir pour N'Djamena. L'un de ses coreligionnaires explique :

« Il est venu à Mongo comme réparateur de montres et de radios. Mais il a eu des problèmes avec les marabouts d'ici qui ne sont pas sunnites. Ceux de la *Tarbiya* et de la *Tijaniyya* se sont mis d'accord pour le faire fuir [...]. Les gens de la *Tijaniyya* disent que ses pratiques sont hors de l'islam. On lui a mis l'amende, la *dia*. Donc les problèmes sont venus comme ça. Le cheikh est parti à N'Djamena et a ouvert une medersa rue de 40. Là il a encore trouvé les problèmes. »¹⁰³

La montée des mobilisations islamiques liée à la pluralisation du champ religieux pousse l'État à la création, au début des années 1970, du Comité de la Fatwa ou Comité islamique, institution paraétatique en charge de la gestion du religieux musulman, dont je développerai le rôle en partie 2. L'imam de la grande mosquée de N'Djamena, Moussa Ibrahim¹⁰⁴, tidjanite reconnu, est nommé à la tête du Comité suite au succès de sa conciliation auprès du *mahdi* d'Ambilhai, village non loin d'Ati. Mouvement revivaliste soufi de quelques mille hommes,

¹⁰⁰ Entretien avec Faki Ali, cheikh tidjanite, Moussoro, 12 janvier 2018.

¹⁰¹ Mahamat et Oumar Fadoul, ainsi que leur groupe de fidèles ont été arrêtés en 1958 à Abéché puis déportés à N'Djamena où ils ont purgé une peine de cinq ans de prison avant d'être amnistiés et de recevoir l'autorisation de revenir à Abéché. Cependant leur libération aurait provoqué la colère des tidjanites, obligeant le pouvoir à les extradier vers le sud. Là les imams auraient trouvé un terrain à Sahr, avant d'être tués par la rébellion sudiste en 1979. Selon une autre version, les fils Fadoul auraient été déportés à Bardaï, avant d'être libérés et de s'installer à Sarh, où ils ont été tués.

¹⁰² M. S. Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975)*, op. cit., p. 140.

¹⁰³ Entretien avec un membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 15 juillet 2018.

¹⁰⁴ « Ibrahim Moussa serait né vers 1932 dans le Ouaddaï tout en ayant également des attaches dans le Kanem et le Borkou. Il est parfois considéré comme le représentant de la petite bourgeoisie musulmane de N'Djamena et semble lié à l'Arabie saoudite. » Robert Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, Paris ; La Haye ; New York, Mouton Publishers, 1978, p. 405. Je n'ai malheureusement pas pu obtenir plus d'informations sur son parcours, lacune que j'espère combler lors d'un prochain terrain au Soudan où réside son fils.

« prêts à combattre sur la voie de Dieu »¹⁰⁵, le mahdi, de son vrai nom Mahamat Mahadi, initialement simple ouléma, fut finalement emprisonné et ses hommes dispersés. Bien qu'à l'origine pluraliste – l'on dit que le cheikh Marmar Sougui Sunna, dont quelques éléments biographiques ont été présentés plus haut, fut l'un de ses membres fondateurs avant d'être arrêté par Tombalbaye – le comité n'est cependant pas représentatif des multiples conflits locaux de sa base, moins outil de médiation de proximité qu'instrument de négociation en direction du Moyen-Orient, comme je le soulignerai plus loin.

Pour les acteurs salafistes, la politique du président Tombalbaye s'oppose clairement à leurs intérêts. La répression des manifestations et les arrestations et intimidations de leurs représentants sont lues comme les signes d'une politique pro-tidjanite, et les trois cheikhs salafistes arrêtés à Moussoro sont érigés en victimes de sa répression autoritaire. Les propos de Mahamat A. Doutoum cristallisent cette perception : « L'État a choisi de soutenir les tenants de la *Tijaniyya*, situation héritée de la politique coloniale musulmane [...], par contre il a combattu vigoureusement les réformistes, c'est-à-dire tous ceux qui prônent un islam pur, hostile à l'État. »¹⁰⁶ Doit-on néanmoins en conclure à la professionnalisation de la scène politique tchadienne ? C'est en réalité une lutte pour le monopole du pouvoir politique qui se joue. Les dirigeants tchadiens successifs prennent position non pas pour un mouvement religieux spécifique, mais selon des intérêts et enjeux temporaires dirigés vers la conservation de leur pouvoir. La politique de Tombalbaye ne visait pas en ce sens un groupe spécifique, mais tout acteur pouvant potentiellement remettre en cause son autorité. L'un des partis d'opposition regroupant l'aile progressiste musulmane, le Mouvement Socialiste Africain (MSA), mené par Ahmed Koulamallah, commerçant musulman, et membre de la *Tarbiya* fut notamment interdit. Pour l'historien Ahmed Yacoub :

« En mars 1963, Tombalbaye arrête et révoque les hommes politiques musulmans, ceci suite à un remaniement ministériel. Ces arrestations peuvent être lues comme anti-islamiques dans le sens où Djibrinne Kerallah et Koulamallah font tous deux partie de la *Tarbiya*. La confrérie est perçue comme pouvant faire office de parti, car regroupant trop de personnalités politiques musulmanes. »¹⁰⁷

En effet, en mars 1963 de nombreuses personnalités politiques musulmanes, à l'instar du président de l'Assemblée nationale, Mahamat Abdelkerim, ou le secrétaire d'État à la

¹⁰⁵ M. S. Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975)*, op. cit., p. 162.

¹⁰⁶ Mahamat Adoum Doutoum, « Processus de démocratisation et résurgence des sectes intégristes au Tchad (1991-1993) », *Actualités tchadiennes 1992-1994*, 1994, p. 23-48

¹⁰⁷ M. S. Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975)*, op. cit., p. 144.

présidence, Issa Allatchimi sont jugés et emprisonnés car accusés de comploter contre le gouvernement suite à un remaniement ministériel favorable aux sudistes – dix ministres sont en effet originaires du sud contre cinq du nord. Le 16 septembre 1963, alertés par une rumeur de réunion entre les trois principaux leaders de l’opposition issus du Nord, Jean-Baptiste, Djibrine Kerallah et Ahmed Koullamah, les forces de l’ordre interviennent au domicile de ce dernier. Donnant lieu à une émeute populaire qui fit de nombreuses victimes, – Jean-Baptiste trouvera la mort dans les geôles de Tombalbaye –, ces arrestations contractent la communauté musulmane. Cependant, nul front commun à tendance ethno-confessionnelle n’émerge au sein de la scène partisane, au demeurant fortement contrariée par l’interdiction de tout parti politique dès 1962. L’hétérogénéité et les rivalités au sein de l’opposition, si bien que l’on a pu dire que Jean-Bapiste se rapprocha des salafistes pour contrer l’influence tidjanite de Koullamah, ne permettent pas l’élaboration d’une stratégie commune aux larges bases sociales. L’enjeu ne réside pas dans la force contestataire d’un argument islamique commun, mais bien dans la capacité politique mobilisatrice de certaines élites musulmanes. « Appelant à des instincts profonds chez les électeurs, et permettant [aux hommes politiques] de s’assurer à bon compte une popularité sans faille dans leurs circonscriptions respectives »¹⁰⁸, les arguments religieux sont au service d’intérêts plus ou moins personnels. Il s’agit alors moins pour Tombalbaye de mener une politique foncièrement islamophobe, que d’affaiblir les ramifications électorales de la classe politique musulmane afin de sécuriser son pouvoir.

Mais le mal est fait : la violence d’État manifestée par un durcissement et une personnalisation grandissante du pouvoir est traduite dans les imaginaires par une politique antimusulmane et plus spécifiquement antiréformiste. Sentiment qui perdurera sous le gouvernement Habré, dans un contexte post-guerre civile où suspicion de rébellion et activisme religieux se recourent. Pour le journaliste G. Galtier, le régime Habré compte parmi ses éléments « certains courants musulmans tels qu’une partie de la confrérie à laquelle appartiennent de très nombreux notables, et le mouvement urbain et fondamentaliste dit réformiste ou wahhabite »¹⁰⁹. Probablement dupés par la stratégie de Habré qui joua la carte musulmane moins par ambition religieuse qu’opportunisme politique, les acteurs réformistes déchantent rapidement face au tournant autoritaire et profondément laïc de son gouvernement. À titre illustratif, le cheikh Issa Daoud, d’origine burkinabé et imam d’une mosquée salafiste au sein du quartier sénégalais, ainsi que le cheikh Mahamat Dia Barcka sont arrêtés vers 1985.

¹⁰⁸ R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, op. cit., p. 73.

¹⁰⁹ Gérard Galtier, « Comment reconstruire l’État tchadien », *Le Monde diplomatique*, novembre 1984, p. 18-19.

Le premier mourra en détention suite à son arrestation alors qu'il partait prêcher en Centrafrique, tandis que le second purgea une peine de neuf mois pour ses velléités contre la *Tijaniyya*.

Réinterprétant la répression de leur mouvement, les acteurs salafistes vont ainsi, au tournant des années 1985, élaborer une identité collective spécifique basée sur un discours de défense de leurs pratiques et doctrine. Comme le rappelle la sociologie des mouvements sociaux, l'existence d'opportunités politiques ne suffit pas plus que la seule capacité mobilisatrice d'une organisation à motiver la naissance d'un nouvel acteur collectif¹¹⁰. Ce qui fait le lien entre les opportunités, l'organisation et l'action, c'est la formation de cadres de signification, ou le travail de cadrage mené par les entrepreneurs du mouvement¹¹¹, à savoir les cheikhs Mahamat Dia Barcka, Issa Daoud, Mahamat Naar Zene, Mahamat Zene Nour, Mahamat Issa, Mahamat Zakaria Mohadjir et Moussa Souleyman. Ces derniers sont à l'origine de la création, en 1984, du mouvement *Hayat al-Sunna*, ou « revivification de la *Sunna* ». Premier noyau informel du mouvement salafiste, les leaders et leurs fidèles se regroupent pour défendre « la liberté de notre *manhadj* [ligne idéologique] face aux répressions tidjanites »¹¹², qui s'articule autour des objectifs suivants : « corriger les compréhensions de l'islam des musulmans, de leur prophète, de leur Dieu et également leur conduite, car il y a beaucoup d'innovations et d'égarements »¹¹³. Ne revendiquant pas l'islamisation de l'État, dans un contexte politique et associatif au demeurant fortement verrouillé par le régime autoritaire d'Hissène Habré, *Hayat al-Sunna*, composée en partie d'arabisants revenus du Moyen-Orient vise à améliorer et cultiver l'islam tchadien selon une lecture plus orthodoxe. Constitués en réseaux, les salafistes circonscrivent politiquement leur identité face à l'adversaire que représente la *Tijaniyya*, considérée comme l'alliée du pouvoir. Sans remettre en cause la nature laïque de l'État, ils convoquent des valeurs et une intelligibilité fondée sur la réinterprétation

¹¹⁰ Lilian Mathieu, « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, 2002, vol. 52, n° 1.

¹¹¹ L'opération de cadrage, au sein de la sociologie des mouvements sociaux, relève d'un travail de signification et de construction du sens de toute action collective. S'appuyant sur les travaux d'Ervin Goffman, les cadres correspondent, selon ce dernier, à des « schèmes d'interprétation » qui permettent aux individus de « localiser, percevoir, identifier et étiqueter » des situations au cours de leur vie et dans le monde en général. Les cadres permettent de donner du sens à des événements et à des situations, organisant ainsi l'expérience et orientant l'action. Voir Ervin Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of the Experience*, New York, Harper Colophon, 1974. Pour une revue de la littérature portant sur la théorie du cadrage voir Robert Benford, David A. Snow, « Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, n° 26, 2000.

¹¹² Entretien avec le cheikh Mahamat Naar Zene, fondateur du mouvement de la revivification de la *Sunna*, N'Djamena, ancien président d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* 12 février 2018.

¹¹³ *Ibid.*

victimaire de leur trajectoire historique, articulée au projet de revitalisation de la *Sunna*. La politisation de l'identité salafiste se construit donc sur le mode du conflit plus ou moins violent contre la *Tijaniyya*, sans pour autant, contrairement aux exemples maliens, nigériens, ou nord nigériens se transformer en force politique majeure¹¹⁴.

La politique répressive de Tombalbaye n'a pas pour seul effet de structurer le mouvement salafiste sur le temps long. Les revendications culturelles salafistes se fondent au sein d'un sentiment plus large de marginalisation économique et politique de la classe musulmane, nonobstant les relations entretenues par le pouvoir et le milieu commerçant musulman¹¹⁵. La répression des manifestations réformistes, les événements politiques de 1963 et plus largement le verrouillage de la scène politique articulés à de multiples abus fiscaux, allument de nombreux foyers de contestation tant au sein de la bourgeoisie politique que des classes populaires. Voyons comment l'islam sert de vecteur à la contestation politique, dénominateur commun d'un ensemble hétérogène d'acteurs et utilisé comme répertoire d'action à la capacité mobilisatrice redoutable.

2. Revendications politiques et mobilisations identitaires

À la violence d'État du régime Tombalbaye, répondent des violences contre l'État sous la forme de rébellions initialement regroupées en 1966 sous la bannière du Front de Libération Nationale du Tchad (Frolinat). En partie alimentées par la défense d'une identité nordiste-musulmane, les motifs d'engagement populaire font écho, à maints égards, à la notion d'ethnicité morale développée par J. Lonsdale¹¹⁶. En effet, dans leur grande majorité, les mouvements insurrectionnels, bien qu'hétérogènes, ne revendiquent non pas un État islamique, mais la reformulation d'un contrat social basé sur un ensemble de codes moraux et de références éthiques prenant en compte la trajectoire historique et la reconnaissance politique de leurs

¹¹⁴ Pour une étude des trajectoires historiques du salafisme politique au sein de ces trois pays voir Idrissa Rahmane, *Islam et politique au Sahel. Entre persuasion et violence*, Niamey, EPGA, 2018.

¹¹⁵ Sur la trajectoire des commerçants musulmans et leur rapport à l'État voir Claude Arditi, « Commerce, islam et Etat au Tchad (1900-1990) », dans Emmanuel Grégoire, Pascal Labazée (dir.), *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993, p. 75-220.

¹¹⁶ « J'appellerai l'ethnicité morale l'aune controversée de vertu civique par laquelle chacun mesure l'estime qu'il a de lui-même. » John Lonsdale, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, mars 1996, n° 61, p. 99. Voir également J. Lonsdale, « The moral economy of the Mau Mau », dans Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy valley. Conflict in Kenya and Africa, Vol. 2, Violence and ethnicity*, Londres, Nairobi, Athens, James Currey, Heinemann Kenya, Ohio University Press, 1992, p. 265-504.

franges musulmanes. Point de ralliement identitaire contre l'agresseur chrétien, français ou sudiste, l'appartenance religieuse joue comme stock culturel et valeur collective, participant au cadrage de sens du Frolinat des débuts. Des débuts, car assez rapidement la mobilisation du référent islamique va invisibiliser des luttes factionnelles profondes, et servir le flou idéologique des mouvements rebelles, comme nous le verrons au chapitre III.

La politique de Tombalbaye perçue comme antimusulmane, sa faible légitimité auprès des acteurs du Nord car considéré comme un descendant d'esclave, la tyrannie de certains administrateurs originaires du Sud en charge de percevoir des taxes toujours plus importantes, et plus largement le sentiment d'injustice créée par l'inversion de rapports de forces historiques catalysent les mécontentements des populations. Une révolte éclate en pays mubi, dans le centre du Tchad, contre les abus fiscaux de l'administration, précipitant la création en 1966 à l'occasion du congrès de Nyala, du Frolinat, né de la fusion de l'Union Nationale Tchadienne (UNT) dirigée par Ibrahim Abatcha, et du Front de Libération du Tchad (FLT) d'Hassan Ahmat Moussa¹¹⁷. Pour le groupe d'Abatcha, l'islam joue moins comme axe programmatique qu'opportunité politique, comme en témoignent ses changements sémantiques. Alors en exil au Ghana en 1962, le leader fonde, avec Aboubakar Djalabo et Ali Mahamat Taher la République Islamique du Tchad en exil. L'année suivante, le groupe publie un tract pour un Front national de Libération Uni, caractérisé, selon J. M. Burr et R. O. Collins « par son maoïsme plutôt indigeste »¹¹⁸, et opte finalement pour le nom d'Union Nationale Tchadienne en 1963, laissant de côté toute référence islamique explicite. Outil de mobilisation politique à géométrie variable, l'islam n'est pas perçu de la même façon au sein du noyau dirigeant du Frolinat, recoupant des degrés de sensibilité religieuse différents. Opposé aux soutiens marxistes du Frolinat notamment chinois, nord-coréens et égyptiens, Hassan Ahmat Moussa, dont les premiers tracts clament « à bas les régimes *kirdi* [païen] », se retire de l'organisation¹¹⁹. La confrontation du programme politique du Frolinat, résolument laïc, à son hymne et son drapeau (marqué de l'étoile islamique) constitue un autre exemple du poids ambivalent de l'islam au sein du noyau

¹¹⁷ À l'origine dénommée Union Générale des Fils du Tchad, – association d'entraide de Tchadiens principalement ouaddaïens ayant émigré au Soudan –, l'association change de nom en 1964 pour devenir le Front de Libération du Tchad. Le mouvement « jouit d'une assise populaire très importante sur la scène politique soudanaise et d'un réseau de comités populaires à la fois au sein de la communauté tchadienne de Khartoum et sur tout le territoire soudanais ». G. Weddeye, *Combattant, une vie pour le Tchad*, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁸ J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 41. R. Buijtenhuijs ajoute que le désaccord entre Hassan Ahmat Moussa et les partisans de l'UNT s'explique avant tout par des considérations ethniques : le FLT était un mouvement exclusivement ouaddaïen alors que les principaux dirigeants de l'UNT étaient originaires de l'ouest du Tchad. Robert Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984) : la révolution introuvable*, Paris : Karthala ; Leiden : Afrika-Studiecentrum, 1987, p. 28.

politique originel. En effet, si le Frolinat n'a pas un programme explicitement religieux, mais résolument anticolonial, l'hymne du mouvement, qui aurait été écrit, mais cela reste à démontrer, par l'imam al-Baghalani, affiche clairement son identité islamique :

Avec mon Coran, ma foi et les takbeers de mes frères
Secouez le délinquant infidèle et protégez mes terres natales de lui
Nos émotions sont des volcans en éruption, et ils n'ont pas le temps
Et notre résolution élève la religion au plus haut et au plus haut
Nous avons comme Muhammad et les amis que nous appelons
Nous ferons comme à Badr le jour du Furqan
À La Mecque, j'ai des frères et sœurs, à Bagdad, j'ai des fils
Et à Delhi mes proches, et les soldats de Dieu sont mes aides
C'est l'Islam qui nous élève et nous motive pour la gloire
Demain le bruit de nos canons détruira les places fortes du coupable
Du mihrab, nous procédons sans Dieu. Nous ne faisons pas confiance
[...]

بقرآني وإيماني وتكبيرات إخواني
أهز الكافر الجاني وأحمي منه أوطاني
عواطفنا براكين تثور وما لها حين
ويذكي عزمنا الدين إلى العلياء والشان
لنا بمحمد مثل وبالأصحاب نتصل
سنفعل مثلما فعلوا ببدر يوم فرقان
بمكة لي أشقاء في بغداد لي أبناء
وفي دلهي أحماء وجند الله أعواني
هو الإسلام رافعنا وللأمجاد دافعنا
غدا تدوي مدافعنا تدك معاقل الجاني
من المحراب ننطلق بغير الله لا نثق
أسود حين نستبق إلى الهيجا بميدان

Figure 3 – Hymne du Frolinat

Si la coloration islamique du Frolinat au niveau de ses cadres est sujette à débat, il n'en reste pas moins que le mouvement, à un niveau populaire, agit comme structure d'opportunité pour l'expression d'une réaffirmation de l'identité musulmane. Le Frolinat des débuts ne recrute quasiment que dans les milieux musulmans. Objet d'un réinvestissement symbolique pour les Tchadiens musulmans du Nord, l'islam joue comme stock de valeurs participant à légitimer leur organisation sociale et politique, tout en lui donnant sens et cohésion. Engagement civique et moral, l'adhésion au Frolinat cristallise la portée normative de la question identitaire. Ainsi, quand un coopérant militaire français demande à Al Hadj Garondé Djarma s'il a des contacts avec le Frolinat, sa réponse est claire : « En tant que nordiste et musulman, ne pas avoir de contacts avec le Frolinat serait une trahison de ma part. »¹²⁰ Pour cet autre ancien rebelle :

« Tous les gens qui sont sortis en rébellion sont des musulmans, ils voulaient un régime pour les musulmans, c'était leur agenda à tous. Dans leur tête, Tombalbaye

¹²⁰ Garondé Djarma, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 55.

est un chrétien à qui on a donné une constitution. Les musulmans sont traités comme la deuxième, troisième couche, c'est pour ça qu'ils se sont révoltés. »¹²¹

Mode de reconquête de soi-même, la rébellion est une tentative d'effacer les blessures, psychologiques ou physiques, laissées par un type de gouvernance perçu comme discriminatoire¹²². Le but est de reconquérir un pouvoir confisqué par le colonisateur, puis par les sudistes qui se traduit dans les discours par l'expression d'un mécontentement. Comme le parti du Frolinat est le parti des mécontents », dit Al Hadj Garondé Djarma au président Tombalbaye qui l'interroge en 1974 alors qu'il est incarcéré, « j'ai adhéré à ce mouvement. »¹²³ Asseïd Gamar Assileck, ancien ministre explique quant à lui comment les « intellectuels » du Frolinat ont « capitalisé » les mécontentements individuels : « [L]e militant passe du cadre de la révolte personnelle à celui beaucoup plus général d'une insurrection structurée. Nous, au départ, nous gérons un ensemble de révoltés, des gens qui étaient mécontents, etc., nous avons estimé qu'il fallait faire avec. »¹²⁴ Dans la documentation saisie sur le cadavre d'Abatcha, le premier leader du Frolinat, on pouvait lire dans une lettre adressée à ce dernier par Aboubakar Djelabou, chef de la délégation extérieure du Frolinat à Alger, le passage suivant : « J'ai rencontré certains sultans qui avaient quitté le pays pour la Libye, fuyant le régime de Tombalbaye l'injuste qui agit contre les musulmans tchadiens. »¹²⁵ L'islam est alors l'un des moyens d'expression d'une volonté de changement politique, sans toutefois être érigé en doctrine politique. En ce sens, les propos d'Ahmat Bodoumi quant au rôle des acteurs émigrés dans les pays du Golfe et perçus comme des opérateurs islamistes, qu'il nomme *alhadji*, sont à nuancer. Sous ce terme, l'auteur désigne :

« Des jeunes Kreda ou Daza, originaires du Kanem, mais venus des pays du Golfe et des pays arabes. Ils étaient issus de la communauté immigrée du Kanem. [...] Ces combattants alhadji, qui étaient nés et avaient grandi dans le monde arabe, avaient vécu en marge de la société arabe. Très versés dans leur jeunesse dans le domaine religieux, endoctrinés contre les ennemis du monde arabe, ils venaient rejoindre le Frolinat à partir de 1977 après la libération du Bardaï. Ils croyaient installer au Tchad un régime sur le modèle islamique, un régime inspiré de la charia, un régime anti-occidental et contre le sionisme. Des notions telles que la

¹²¹ Entretien avec un ancien combattant du Frolinat, N'Djamena, 27 juillet 2018.

¹²² Johanne Begin Favre, *Insécurités. Une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï (Tchad oriental)*, thèse de doctorat en géographie, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2008, p. 287.

¹²³ G. Djarma, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, op. cit., p. 61.

¹²⁴ Mahamat Saleh Yacoub et Gali Ngothé Gatta (éds.), *Tchad, Frolinat : chronique d'une déchirure*, N'Djamena, Éditions Al-Mouna, 2005, p. 71.

¹²⁵ Note de renseignements Tchad : état de la dissidence au B.E.T par M. Dererhy, 16 avril 1968, Archives nationales françaises, AG 5(F) 2068-2071.

laïcité de l'État, la démocratie, la tolérance, la diversité..., leur étaient totalement incompréhensibles. »¹²⁶

Or, pour la majorité des combattants, le religieux est une composante traditionnelle de leur identité, et ne sera mobilisé comme instrument politique que par le jeu des soutiens extérieurs voisins (voir chapitre suivant). L'engagement de ces acteurs, enfants d'immigrés dont les trajectoires suivent les lignes de fuite politiques, économiques et religieuses énoncées plus haut, répond moins à une volonté d'islamisation politique qu'à des logiques de solidarité ethnique. L'argument religieux doit alors être replacé dans un contexte culturel plus général au sein duquel les acteurs engagés sont musulmans sans être islamistes. Pour ce fils de combattant kreda émigré en Arabie saoudite et rallié à l'armée du Nord de Goukouni Weddeye¹²⁷, la thèse d'une importation islamiste ne fonctionne pas :

« Mon père est revenu d'Arabie saoudite pour s'engager dans la rébellion parce que Hallafi [sous-préfet de Bardaï] avait rasé la tête des femmes. Du coup Goukouni a créé son armée et mon père l'a rejoint [...]. On n'avait pas besoin de mercenaires saoudiens, c'est nous qui connaissons le terrain. Les gens du Nord ne demandent jamais d'aide, il y a des cellules de recrutement au Soudan et en Arabie saoudite, mais c'est nos gars. Mon père était combattant à Salal. Les autres ne pouvaient pas supporter le désert. »¹²⁸

Le répertoire de mobilisation de l'armée du Nord relève plus de la solidarité ethnique transnationale que d'une doctrine politique issue du réformisme religieux. Les politiques coercitives et humiliantes de l'administration¹²⁹ sont alors le point de ralliement d'une population dont l'engagement en rébellion constitue un mode d'affirmation de soi et de réappropriation de sa dignité. L'islam est une ressource fédératrice, axe de l'identité tchadienne et en ce sens défendu, non avec l'objectif d'une islamisation de l'État, mais bien la défense de valeurs islamiques enchâssées au sein d'une ethnicité morale partagée. Conclusion similaire au constat dressé par R. Buijtenhuijs affirmant que le Frolinat était bien une révolte animée par des musulmans, mais n'a jamais été un mouvement islamique dans le sens religieux du terme¹³⁰.

¹²⁶ Ahmat Saleh Bodoumi, *La victoire des révoltés : témoignage d'un « enfant soldat »*, N'Djamena, Yagabi, 2013, p. 207.

¹²⁷ Armée créée par Goukouni Weddeye, fils du *derdé* (chef traditionnel des Toubou), face aux exactions de l'administration dans l'extrême Nord du Tchad, qui se rallia par la suite au Frolinat.

¹²⁸ Entretien avec l'ancien directeur de la radio Bardaï, N'Djamena, 28 avril 2019.

¹²⁹ Entre autres : « obligation pour chaque famille de de cultiver et d'entretenir un jardin, même dans les zones les plus arides, sous peine de cent coups de fouet et d'une amende de 35 000 FCFA ; les femmes qui se bagarrent ou commettent un quelconque délit sont rasées ; la hausse des taux d'impôts, des taxes civiques et autres taxes sur le bétail. » G. Weddeye, *Combattant, une vie pour le Tchad*, *op. cit.*, p. 52.

¹³⁰ Robert Buijtenhuijs, « Le Frolinat : mouvement islamique ou mouvement de musulmans ? », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, *op. cit.*, p. 137.

3. Extraversion et institutionnalisation des dynamiques salafistes

L'État joue donc comme élément déterminant de la politisation de l'identité islamique, et participe à circonscrire le fond de valeurs morales commun à l'identité nordiste-musulmane. Laissons pour le moment les évolutions du mouvement et ses transformations pour revenir à quelques effets, sur le temps long, des interactions entre le régime Tombalbaye et le champ religieux. Cherchant à étouffer l'insurrection, le régime opère un changement d'attitude vis-à-vis du fait islamique au tournant des années 1970. Répondant à la fois à une logique d'extraversion et une recherche de légitimité interne, le gouvernement Tombalbaye impulse en effet une dynamique de coopération académique et diplomatique avec les pays arabo-musulmans, tout en adoptant une attitude plus consensuelle vis-à-vis de l'islam – il participe par exemple personnellement aux fêtes religieuses musulmanes. Cette logique de rapprochement interétatique aura pour répercussion, quelques années plus tard de favoriser, grâce au retour des arabisants, la structuration du mouvement salafiste tchadien au sein du paysage académique et associatif. Un professeur d'histoire à l'université Fayçal résume assez bien ce processus de transfert et de diffusion :

« Tombalbaye réalise que certains pays arabes soutiennent la rébellion alors il établit de bonnes relations avec l'Arabie saoudite, ce qui permet la construction de la grande mosquée, le complexe islamique Fayçal et l'envoi des étudiants tchadiens en Arabie saoudite. Je pense que ce sont ces étudiants qui ont amené le salafisme ici. Quand ils sont revenus, ils ont diffusé cette idéologie. En contrepartie ils recevaient une rémunération de la Ligue islamique mondiale. On les finançait afin qu'ils construisent des mosquées et des écoles. »¹³¹

Les pays du Golfe, dans les années 1970, représentent de nouveaux intermédiaires incontournables dans l'octroi d'une aide au développement, répondant à la logique expansionniste de l'Arabie saoudite. Dans un contexte de guerre froide et sous l'impulsion du roi Fayçal, le bloc islamique s'organise autour de ce que le discours officiel saoudien désigne comme le principe de solidarité islamique (*al-Tadamum al-Islami*). Pour faire pièce au socialisme panarabe du leader égyptien Nasser, le roi Fayçal fait de l'islam, principale ressource symbolique, une contre-idéologie dont l'université islamique de Médine et la Ligue islamique mondiale (*Al Rabita al-alam al-islami*)¹³², fondées respectivement en 1961 et 1962, sont les fers

¹³¹ Professeur Ousman Mahamat Adam, N'Djamena, 25 juillet 2018.

¹³² « Au cœur du dispositif de globalisation du salafisme saoudien se trouve la Ligue islamique mondiale, créée le 15 décembre 1962, en pleine "guerre froide arabe", sous l'impulsion du prince héritier de l'époque. Alors que l'Égypte et l'Arabie saoudite s'affrontaient pour imposer leur magistère moral et politique respectif sur l'ensemble du monde musulman, la Ligue nouvellement créée a reçu pour mission de contrer l'influence du régime nassérien dont la propagande était en partie dirigée contre l'Arabie saoudite, elle a un statut d'ONG mais

de lance. Ces derniers donnent des subsides aux pays frappés par des difficultés économiques et sociales structurelles, à la condition essentielle que les bénéficiaires participent à la diffusion de leur doctrine religieuse. Cette politique d'offre de bourses à destination des pays arabomusulmans lancée par l'Arabie saoudite, pour contrer l'influence nassérienne, contribue à la constitution d'une élite intellectuelle sur le continent africain dénommée les « nouveaux arabisants »¹³³. Stratégies d'extraversion par le religieux, le régime Tombalbaye, à l'instar de son homologue Ahidjo, met à profit ces nouvelles sources financières et appuis diplomatiques pour tenter d'une part d'apaiser et canaliser les foyers d'insurrection latents, et d'autre part consolider sa position à l'internationale. Le gouvernement d'Ahmadou Ahidjo (1960-1982), utilisera de même ces relations extérieures comme instrument de pouvoir, visant à la fois à opposer une concurrence sur le terrain religieux aux chefs de file de la *Tarbiya*, et à marquer l'indépendance du Cameroun sur le plan international¹³⁴.

Dans un processus de négociations et de compromis mutuels, le gouvernement tchadien entre en relation avec les autorités saoudiennes et égyptiennes pour financer divers domaines, notamment académiques. Les points les plus symboliques de cette coopération sont la visite du roi Fayçal d'Arabie saoudite, l'adhésion du pays à l'Organisation de la Conférence Islamique (OCI), et la rupture des relations diplomatiques avec Israël¹³⁵. Évènements, qui font du Tchad,

peut être objectivement considérée comme une structure infra-étatique saoudienne. » Samir Amghar, « La Ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens », *Critique internationale*, vol. 51, n° 2, 2011, p. 115. Les idéologues de la Ligue puisent tout autant dans la vision politique et sociale des Frères musulmans que dans la version rigoriste et orthodoxe des salafistes saoudiens, en cela qu'elle naît de la coopération entre clercs wahhabites et Frères musulmans exilés. Voir Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010.

¹³³ René Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.

¹³⁴ L'ouverture d'écoles primaires franco-arabes, la création de l'Association Culturelle Islamique du Cameroun, l'envoi de jeunes camerounais dans les universités islamiques saoudiennes et égyptiennes, ou encore le soutien diplomatique affiché aux pays arabes sur la question palestinienne répondent, en effet, à la fois à des enjeux de pouvoir interne et externe du gouvernement Ahidjo. Souhaitant soustraire la communauté musulmane camerounaise de toute influence étrangère, à l'instar de la *Tarbiya* nigériane, qui risquait de fragiliser l'unité aristocratique musulmane du Nord-Cameroun, Ahidjo favorise la formation islamique de jeunes camerounais dans les universités du Moyen-Orient afin de leur faire concurrence. Par ailleurs, cette politique d'ouverture diplomatique, certainement facilitée par son identité musulmane, lui permet de diversifier ses voies de financements et moderniser l'enseignement islamique tout en renouvelant l'élite cléricale islamique. Pour une analyse des rapports entre islam et État au Cameroun sur la période Ahidjo voir Hamadou Adama, *L'islam au Cameroun. Entre tradition et modernité*, L'Harmattan Cameroun, 2004 ; Taguem Fah, *Les élites musulmanes et la politique au Cameroun : de la période française à nos jours*, thèse de doctorat en histoire, Université de Yaoundé, 1996. Sur les évolutions de l'offre éducative arabo-islamique voir Issa Haman, *Madrassa et réislamisation au Cameroun septentrional, anthropologie politique d'une instance de changement social*, thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, université de Louvain, mai 2020 ; Saïbou Issa (dir.), *Les musulmans, l'école, et l'État dans le bassin du Lac Tchad*, L'Harmattan Cameroun, 2016.

¹³⁵ La visite du roi Fayçal fut conclue par la signature d'un communiqué conjoint mentionnant notamment le soutien tchadien et saoudien au peuple palestinien et aux pays africains encore sous domination occidentale. Le Tchad rompt ses relations diplomatiques avec Israël le 28 novembre 1972.

selon les termes de l'imam Moussa Ibrahim, président du Comité de la Fatwa : « une présence active dans l'établissement de relations internationales et régionales de nature arabe et islamique. »¹³⁶



Figure 4 – Photo prise lors de la visite du roi Fayçal, le 17 novembre 1972, au milieu le président Tombalbaye¹³⁷

¹³⁶ Discours de l'imam Moussa Ibrahim prononcé à l'occasion de l'inauguration de la mosquée Roi Fayçal, le 26 janvier 1978, archives du Centre d'Études et de Formation pour le Développement (CEFOD), N'Djamena. Voir le présent document en annexe 8.

¹³⁷ Archives Nationales du Tchad, dossier sans numéro, N'Djamena.



Figure 5 – Le cheikh Moussa Ibrahim et le roi Fayçal lors de sa visite à N’Djamena, le 17 novembre 1972¹³⁸

Les retombées en termes matériels faisant suite à cette réorientation diplomatique sont importantes : un certain nombre d’enseignants étrangers, surtout égyptiens, sont envoyés au Tchad, et des bourses d’études pour les universités islamiques d’Al-Azhar et de Médine sont mises à disposition. La création de la section arabe de l’université du Tchad en 1973 et l’inauguration du lycée Roi Fayçal participent également de cette politique. À ces partenariats

¹³⁸ Document personnel de l’auteur.

scientifiques s'ajoutent « la construction de la grande mosquée de N'Djamena sur financement saoudien, et d'autres projets de développement tels que la construction (inachevée jusque-là) du palais de l'Assemblée nationale au quartier Chagoua, sur un fonds koweïtien »¹³⁹. Le Comité islamique de la Fatwa a charge de chapeauter ces dynamiques, et notamment de redistribuer les fonds et bourses en provenance des pays du Golfe. Les critères de sélection reposent essentiellement sur des tests de connaissances islamiques et de langue arabe, sans distinction de statut social.

Cette politique de coopération académique interétatique favorise l'émergence d'une classe d'intellectuels arabophones socialisés à la doctrine salafiste. La première promotion revient en 1982-1983. Favorable à la création d'une classe de fonctionnaires bilingues et à la reconnaissance de l'arabité tchadienne¹⁴⁰, le gouvernement Habré les intègre au sein de la fonction publique, notamment au sein du corps professoral du lycée Roi Fayçal. Certains enseignants sont également fonctionnaires de la Ligue islamique mondiale en charge de propager la *da'wa* salafiste. Détachés du ministère des Affaires islamiques et religieuses saoudien et sous contrat avec la Ligue islamique, les jeunes diplômés s'engagent comme prédicateurs. Ils perçoivent en ce sens deux salaires, l'un délivré par l'Arabie saoudite, correspondant plutôt à une indemnité, l'autre par leur État, en l'occurrence la fonction publique tchadienne. Abderaman Abo fut en charge dans les années 1990 de coordonner et représenter l'action de ces atypiques fonctionnaires.

Les dynamiques de coopération interétatique impulsées par Tombalbaye, couplées à la promotion du bilinguisme du régime Habré et son besoin pressant de fonctionnaires permettent la formalisation d'un réseau d'acteurs arabisants socialisés à la doctrine salafiste. Les recompositions politiques sur la scène internationale et le jeu mené par l'État tchadien participent donc de manière indirecte, c'est-à-dire de manière non désirée *a priori*, à la visibilité et la capacité d'influence des acteurs salafistes au sein du champ académique tchadien, comme le souligne la trajectoire du cheikh Chazali, personnalité majeure du paysage salafiste tchadien. Le cheikh de formation tidjanite classique, ayant étudié la langue et la littérature arabe sous le cheikh Adam Barcka, célèbre figure islamique du Ouaddaï, obtient une bourse en 1978 via le Comité de la Fatwa pour étudier la charia à l'université islamique de Médine durant cinq ans.

¹³⁹ Arnaud Dingammadji, « La mosquée Roi Fayçal a trente ans », *Carrefour*, décembre 2007, p. 28.

¹⁴⁰ Dès son accession au pouvoir en tant que premier ministre en 1978, Hissène Habré instituait l'article 7 de la charte du Frolinat, « adopter l'arabe et le français comme langues officielles », avant d'inscrire le bilinguisme dans l'Acte fondamental de la République en 1982 : « Les langues officielles sont le français et l'arabe. »

Il fait partie de la première promotion¹⁴¹ des étudiants tchadiens de Médine, qui auront pour professeurs de grands noms salafistes tels Umar al-Falata, Mohammad Mouchtal ou Ali al-Mazru, disciple du cheikh al-Albani. À son retour, il est intégré, tout comme ses promotionnaires, au lycée Fayçal et enseigne la charia et la jurisprudence, tout en étant fonctionnaire de la Ligue islamique mondiale. Il est alors chargé de prêcher la doctrine salafiste dans divers maisons et mosquées, puis via son propre complexe coranique Ibn Rushd¹⁴². S'il ne participe pas au regroupement informel *Hayat al-Sunna* des années 1985, prêchant seul, il sera membre du conseil consultatif d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, et impliqué au sein du Conseil Supérieur Islamique avant d'en démissionner comme nous le verrons par la suite.

Les premiers ressortissants des universités saoudiennes apportent également des moyens supplémentaires aux réseaux salafistes tchadiens. Moyens tout d'abord matériels, car ils participent par leurs réseaux de connaissances individuels et institutionnels, à la construction de nouvelles mosquées et écoles coraniques. Le complexe scolaire n'djamenois Zeid b. Abou, pour ne citer que le plus connu, créé en 1992 et rattaché à l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya* intègre à l'enseignement islamique le programme national laïc tchadien. Symboliques, car ils modifient les cadres d'interprétation du mouvement qui, d'informel et communautaire, est identifié et identifiable au sein de l'espace public religieux. S'adressant notamment aux étudiants du lycée Fayçal issus de la minorité bourgeoise scolarisée, les professeurs et leurs élèves forment une communauté de sens et de réseaux. Cet ancien élève se remémore :

« Ces gens comme Chazali, Mahamat Zakaria Mohadjire, Hissein Hassan Djouma étaient nos encadreurs, et l'élève et son formateur, c'est comme la boue et le maçon. Le maçon en fait ce qu'il veut, il la met dans le moule qu'il veut. Au-delà de la formation, ils nous ont influencés dans nos comportements, notre rapport avec l'État, pour être de bons citoyens musulmans. On voyait en eux des modèles. »¹⁴³

Parallèlement à ce canal de diffusion par le haut, les réseaux salafistes, à la faveur de l'ouverture du champ associatif impulsée par la prise de pouvoir d'Idriss Déby en 1990, se

¹⁴¹ Citons au sein de cette première promotion Mahamat Zakaria Mohadjire, professeur d'histoire-géographie au lycée Fayçal, Gourdadjo, sociologue au sein de l'université Fayçal et censeur de premier cycle du lycée Fayçal, Mahamat Saleh Abderaman, proviseur de Fayçal, Moussa Dirdin, Ibrahim Bourma, Moussa Izadine. La deuxième promotion est composée d'Abderaman Abo, futur représentant de la Ligue islamique mondiale au Tchad, Hissein Hassan, futur président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, Mahamat Khattir, son successeur à la tête de l'instance après son décès, Tidjani Abdelwahib, Hissein Hassan Djouma, professeur d'arabe à Fayçal.

¹⁴² Entretien avec le cheikh Chazali, N'Djamena, 1^{er} février 2018.

¹⁴³ Entretien avec un ancien élève du lycée Roi Fayçal entre 1984 et 1988, N'Djamena, février 2018.

structurent autour de l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, « le groupe des partisans de la tradition prophétique ». Ils ont pour objectifs la défense de la vraie *Sunna* et son enseignement, ainsi que la purification – par un processus d'apprentissage et d'enseignement – de l'islam visant à éradiquer toute innovation. Si la structure ne regroupe pas l'ensemble acteurs salafistes, elle permet cependant de concurrencer, au sein de l'espace public religieux, le savoir traditionnel islamique et ses représentants. De fait, *Ansar al Sunna* construit sa propre légitimité sur un mécanisme d'exclusion de la culture islamique de type confrérique, alors dominante dans la décennie 1980, perçue comme non légitime car supposée inauthentique. Sur ce socle commun doctrinal se construisent des modalités spécifiques d'organisation et de transmission des savoirs, à la fois dans un cadre privé, et sous la houlette des pouvoirs publics via le lycée et l'université Roi Fayçal. Ainsi, aux luttes localisées pour le monopole de la parole religieuse s'ajoute une lutte se jouant sur un terrain plus élitiste pour l'acquisition du monopole de la parole universitaire. Comme le fait remarquer un homme politique tchadien, l'émergence du salafisme est une question de pouvoir se jouant à plusieurs échelles, et au sein de plusieurs espaces, notamment universitaires :

« Le salafisme prend corps dans sa pratique avec un islam populaire de masse et par le sommet, avec des universitaires formés dans les pays du Golfe. Ces universitaires, lorsqu'ils sont rentrés, se sont démarqués des théologiens classiques issus des grandes confréries comme la *Tijaniyya*. L'émergence du salafisme n'est donc pas seulement une question de doctrine et de pratique, mais c'est aussi une question de pouvoir. »¹⁴⁴

En d'autres termes, si le courant salafiste est construit selon les rapports de force socio-politiques à un niveau local et national, il est aussi défini par l'évolution des dynamiques politiques internationales. L'alliance politique formée avec le Moyen-Orient façonne ses formes d'organisation, c'est-à-dire les moyens dont les acteurs disposent pour se mobiliser collectivement. L'institutionnalisation de réseaux académiques transnationaux permet la constitution d'une contre-élite islamisante issue d'un enseignement musulman rénové, charriant d'importants capitaux matériels. D'autre part, ces rapports de force modifient les cadres d'interprétation du mouvement salafiste, autrement dit sa lisibilité dans la sphère publique. Le mouvement se structure, se formalise et se routinise pour devenir un objet socialement et politiquement identifiable et identifié. Le processus de diffusion du salafisme ne relève donc pas d'une relation bilatérale univoque, mais emprunte des réseaux transnationaux formés lors de migrations religieuses, économiques, estudiantines, plus ou moins déterminées par l'État.

¹⁴⁴ Entretien avec un député tchadien, Genève, 10 novembre 2018.

Les oulémas salafistes sont donc autant les produits de l'autorité publique que leurs principaux contempteurs.

Retracer sur le temps long la trajectoire de l'identité salafiste nous a permis de mettre au jour les dynamiques « du dedans et du dehors », procédant à sa construction. D'individuelle et intime, l'identité salafiste à travers ses interactions avec l'État se politise pour devenir publique et collective. Marginalisé et réprimé sous le régime Tombalbaye, à l'instar de tout mouvement réformiste, le rattrapage salafiste se produit au tournant des années 1980-1990 à la faveur du retour des arabisants, notamment visibles au sein de l'espace académique. L'ouverture du champ associatif par Idriss Déby en 1990 concrétisera la formalisation de la tendance salafiste sous les traits de l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya*.

Quelques limites quant aux évolutions du courant salafiste, des années post-indépendance à la prise de pouvoir de Déby doivent cependant être posées, nous permettant de mieux cerner les continuités contemporaines de la cité culturelle tchadienne. La persistance des conflits tidjanites *versus* salafistes cantonnées à l'espace intra-islamique, – des heurts ont en effet éclaté à Am Timan en 1992 ou à Abéché en 1994¹⁴⁵ – nous indique certaines limites quant à l'action politique de ces derniers. En effet, rétrospectivement, nul projet de République islamique, ou toute opposition idéologique forte portée par la tendance salafiste n'a émergé au sein de l'espace politique. Ceci peut s'expliquer, sur le temps long, par le rôle central de l'État, qui, en réprimant ou cooptant a entravé toute manifestation revendicative. En outre, l'hétérogénéité et la fragmentation du corps social tchadien complexifient tout travail d'agrégation de demandes politiques de nature religieuse. Les contours de la base sociale salafiste dans les années post-indépendance suivent les régionalismes ethniques et sont donc restreints à certaines communautés plus ou moins concurrentes, à l'instar des Kreda. C'est bien la rébellion du

¹⁴⁵ L'histoire récente est émaillée de troubles plus ou moins violents entre la Tijaniyya et les salafistes d'*Ansar al Sunna*. L'événement le plus sanglant est certainement la rixe qui éclata en 1992 à Am Timan, causant la mort de trois membres d'*Ansar al Sunna*. « Le 30 octobre 1992 à Am Timan, le groupe de la secte *Ansar al Sunna*, guidé par leur chef le faki Adoum Abdel Kader, investit la grande mosquée au moment de la prière du vendredi provoquant une bagarre qui causa la mort de trois éléments des *Ansar al Sunna*. Cet incident a abouti à l'interdiction de séjour du faki Adoum Abdel Kader et à son expulsion vers N'Djamena le 20 novembre 1992. Il avait déjà semé des troubles dans le passé à Mongo, à Sahr et à Haraze-Mangueigne d'où il avait été successivement chassé ». Voir Mahamat Adoum Doutoum, « Processus de démocratisation et résurgence des sectes intégristes au Tchad (1991-1993) », *Actualités tchadiennes 1992-1994*, 1994, p. 23-48. Ma version, collectée auprès d'acteurs salafistes, est néanmoins différente. Un cheikh tidjanite d'origine soudanaise du nom d'Abdul Qasim aurait appelé au meurtre des salafistes jugés mécréants, provoquant la mort de deux d'entre eux. Le cheikh Mahamat Naar Zene, alors responsable de l'association salafiste *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, a porté plainte auprès des autorités. Les tidjanites se sont rassemblés pour empêcher l'arrestation du cheikh, qui a finalement été extradé au Soudan sans jugement. L'obédience religieuse du cheikh Abdul Qasim reste cependant sujette à controverse. D'autres acteurs expliquent la présence du cheikh au Tchad dans le but de propager la pensée turabiste.

Frolinat qui va agréger l'ensemble des forces sociales selon des aspirations dotées d'une certaine sensibilité islamique, bien que leurs expressions soient variables. Cette base sociale restreinte et divisée, couplée à l'absence de tout canal d'expression politique peut expliquer l'incapacité des réseaux salafistes à se constituer comme force d'opposition majeure. La marginalisation économique et politique ne se traduit donc pas, historiquement, par le canal religieux, mais au sein de la lutte armée selon des degrés plus ou moins variés, comme nous le verrons par la suite.

L'action politique des salafistes au Tchad doit être lue en parallèle de de la construction étatique, qu'elle accompagne plutôt qu'elle ne contredit. S'accommodant des règles du politique, l'organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya* est à l'heure actuelle accusée, par des acteurs tidjanites comme salafistes, d'appartenir aux Frères musulmans. Les modes de politisation les plus modernes et novateurs (création d'écoles pour femmes, urbanisation des lieux de transmission du savoir, association informelle puis formalisée en 1992, relais intellectuels et financiers internationaux) se recourent et se superposent, dans l'imaginaire collectif, aux outils du militantisme islamiste représenté par le courant frériste. Au-delà d'un chevauchement des pratiques, l'organisation salafiste serait animée, similairement aux objectifs de la doctrine d'Hassan al-Banna, d'une volonté de contrôle du pouvoir d'État. Pourtant, la structure au vu de sa relation historique à l'État et de sa doctrine axée sur le refus de tout activisme politique (*al harakiyya*) ne semble pas à première vue fortement politisée. Comment dès lors expliquer cette supposée convergence ? Retracer quelques éléments historiques de la présence frériste au Tchad nous permettra de comprendre que cette apparente fongibilité des identités est moins le fait d'un véritable éthos frériste plus ou moins masqué, que la représentation *a posteriori* de l'instrumentalisation du religieux par divers groupes politico-militaires issus de la longue histoire des rébellions tchadiennes.

III — « TOUS LES MOUVEMENTS D’OPPOSITION ARMÉS AVAIENT DES FRÈRES MUSULMANS AVEC EUX » : L’EXTRAVERSION RELIGIEUSE PAR LES ARMES

Si de nombreuses analyses sur l’islam politique se focalisent sur les Frères musulmans ou leurs groupes apparentés, peu s’interrogent quant aux significations politiques que ces affiliations prennent dans le quotidien des acteurs musulmans. En contexte tchadien, l’étiquette de Frère musulman désigne tout acteur religieux aux ambitions politiques. Revenir sur la longue histoire des interactions entre rébellions tchadiennes et le Soudan voisin, considéré comme la principale porte de diffusion du courant frériste, nous permettra de comprendre ce processus de réification idéologique à son seul contenu politique. Mon propos ne sera pas ici de retracer la chronologie des événements qui, aujourd’hui encore, font système, mais d’en analyser, diachroniquement, certaines séquences et leurs implications en termes de représentations religieuses. En effet, les résonances et imbrications des conflits tchado-soudanais brouillent les frontières de l’imaginaire religieux, les représentations du Frère musulman soudanais se juxtaposant à celles du mercenaire tchadien. Il s’agira alors de détricoter, en mobilisant certaines séquences historiques, cet imbroglio pour comprendre en quoi l’argument islamiste entendu comme la volonté de faire de l’islam le mode d’organisation politique d’une société, s’articule à d’autres enjeux politiques, militaires, ethniques et symboliques qui, bien que nationalement distincts, se conjuguent temporairement. Souligner la fluidité des relations islamiques pendant la période précoloniale me permet dans un premier temps de démontrer, au même titre que les dynamiques salafistes, que la pénétration de l’islamisme est moins le fait de politiques volontaristes que d’échanges et micro relations aux racines historiques profondes (1). Instrument au centre des dispositifs de pouvoir des groupes rebelles et de leurs soutiens extérieurs, qu’ils soient soudanais, libyens ou koweïtiens, la grammaire islamiste est objet de multiples stratégies d’extraversion (2). Enfin, la prise de pouvoir d’Idriss Déby illustre un processus « raté » de transnationalisation religieuse opérée par le haut : la diffusion de la doctrine frériste, qui se jouerait à travers le maillage des réseaux zaghawa tchado-soudanais à la tête de l’État, échoue du fait des dynamiques propres aux structures tchadiennes (3). L’échec des prétentions politiques des acteurs fréristes signe leur intégration aux modalités de la gouvernance tchadienne. Ce chapitre démontre, *in fine*, la fongibilité des identités religieuses,

plastiques aux stratégies et coups politiques qui contribuent à en redéfinir leur sens. En mobilisant l'identité islamique comme dispositif de pouvoir, les groupes armés et leurs soutiens extérieurs contribuent à la surinterprétation politique de l'identité du Frère Musulman, aujourd'hui accolé à tout acteur musulman aux velléités politiques masquées.

Brève chronologie des principaux groupes rebelles (1958-1990)

1958 : fondation du parti politique Union Nationale Tchadienne (UNT) par Ibrahim Abatcha, Aboubakr Djalabo et Ali Mahamat Taher. Le parti entre dans la clandestinité après la dissolution de tous les partis politiques (autres que le parti présidentiel) par Tombalbaye en janvier 1962.

1964 : création de l'Union générale des fils du Tchad (UGFT) qui deviendra le Front de Libération du Tchad (FLT) sous l'égide d'Hassan Ahmat Moussa. Soutien du gouvernement de Khartoum et du parti politique d'al-Turabi, le Front de la Charte Islamique.

22 juin 1966 : création du Frolinat à Nyala, une ville du sud du Darfour, regroupant le FLT et l'UNT. Hassan Ahmat Moussa se retire rapidement de l'organisation, opposé à ses visées marxisantes.

11 février 1968 : mort du fondateur du Frolinat, Ibrahim Abatcha. Abba Siddick devient secrétaire général du mouvement.

1970 : Mohamed al-Baghalani rompt avec Abba Siddick et crée sa propre faction « l'armée Volcan » ou « Frolinat Volcan », ou armée de libération de l'Est.

1972 : Goukouni Weddeye et Hissène Habré créent le Conseil de Commandement des Forces Armées du Nord (CCFAN).

1976 : rupture entre Hissène Habré et Goukouni Weddeye. Habré crée les Forces Armées du Nord (FAN). Goukouni crée les Forces Armées Populaires (FAP).

1977 : mort du cheikh al-Baghalani dans des circonstances troublantes. L'armée Volcan prend le nom de CDR (Conseil Démocratique Révolutionnaire) sous le commandement d'un autre leader arabe et proche de Kadhafi : Acyl Ahmat.

1977 : intensification de l'appui libyen aux groupes rebelles du nord (CDR, FAP et FAN).

1980 : combats dans la capitale opposant Habré à Goukouni, qui obtient l'appui de la Libye. Ses troupes pénètrent à N'Djamena. 8000 soldats libyens « occupent » le territoire dont 6000 sous la bannière de la Légion Islamique. Habré se retire à la frontière soudanaise. Goukouni prend la tête du gouvernement d'Union Nationale de Transition (GUNT).

Janvier 1981 : tentative de fusion tchado-libyenne.

Octobre 1981 : à la demande de Goukouni, les troupes libyennes se retirent.

7 juin 1982 : les hommes de Habré entrent triomphalement à N'Djamena.

1982 : Acheikh Ibn Oumar prend la tête du CDR lorsque le fondateur du mouvement, Acyl Ahmat, est fauché par l'hélice d'un avion.

Mars 1990 : création du Mouvement Patriotique du Salut (MPS) à Bamina, localité du Darfour par les Hadjaray du MOSANAT, les Zaghawa du coup d'État manqué du 1er avril 1989 et d'autres dissidents, notamment arabes du CDR victimes de la répression d'Habré qui les considérait comme proches des ennemis libyens. Le MPS est soutenu par la Libye, la France et Khartoum.

Décembre 1990 : Idriss Déby prend le pouvoir à N'Djamena.

1. « Le Soudan et le Tchad, c'est le lait et le sucre »¹⁴⁶

L'identité du Frère musulman tchadien relève en partie de l'héritage soudanais. En retracer la généalogie, certainement partielle et lacunaire, a néanmoins le mérite de mettre en lumière les diverses intersections, à géométrie variable, entre intérêts politiques et motivations religieuses. En pratique, le Soudan a historiquement joué comme base arrière pour de nombreux mouvements politiques, leur apportant ressources symboliques et matérielles. En 2004, alors qu'une coalition de groupes rebelles était aux portes de N'Djamena, Acheikh b. Omar, leader de l'UFDD – un des groupes politico-militaires –, relevait cette proximité : « Que vous soyez arabe, sara, ou zaghawa, aujourd'hui tous les opposants au régime tchadien sont en contact avec le Soudan »¹⁴⁷. Le Darfour, plus particulièrement, a historiquement servi de sanctuaire aux oppositions tchadiennes, jouant un rôle essentiel au sein du « système de conflit » tchado-soudanais. L'expression reprise par R. Marchal permet de conceptualiser sur le temps long ce que certains appellent la guerre de trente ans entre Tchad, Soudan et Libye¹⁴⁸, en démontrant l'imbrication de leurs agendas respectifs. Les conjonctures nationales tchadiennes et soudanaises, écrit R. Marchal, « s'articulent les unes aux autres et brouillent les frontières spatiales, sociales et politiques contribuant à forger sur le temps long un système de conflit pérenne »¹⁴⁹. Revenir sur ces longs entrelacs jusqu'à la période Tombalbaye permet ainsi de dessiner la trame du système de conflits qui se mettra en place dans les années 1980.

La frontière artificielle imposée par les administrations coloniales anglaise et française en 1919 ne signe pas la fin du « champ d'interrelations » qui caractérise encore aujourd'hui l'espace politique, économique et social tchado-soudanais¹⁵⁰. Moukhtar Bachar Moukhtar note à ce propos en 1982 que la frontière est « une abstraction pour les Ouaddaïens qui, à tout

¹⁴⁶ Expression émiqne utilisée par un acteur tchadien pour caractériser la forte proximité tchado-soudanaise.

¹⁴⁷ Acheikh b. Omar cité dans Jérôme Tubiana, *The Chad-Sudan Proxy War and the "Darfurization" of Chad: Myths and Reality*, Genève, Small Arms Survey, 2008.

¹⁴⁸ J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, *op. cit.*

¹⁴⁹ Roland Marchal, « Tchad/Darfour : vers un système de conflits », *Politique africaine*, vol. 102, n° 2, 2006, p. 135-154. « On peut en effet parler de "système de guerres" quand des conflits armés, produits de conjonctures nationales distinctes, relevant d'acteurs, de modalités et d'enjeux différents, s'articulent les uns aux autres et brouillent les frontières spatiales, sociales et politiques qui les distinguaient initialement. Ces conflits entrent en résonance et s'imbriquent les uns dans les autres, transformant leurs conditions de reproduction et, surtout, les parties qui s'affrontent, les enjeux de la lutte et les objectifs poursuivis. » Roland Marchal, Comfert Ero et Mariane Ferme, « Liberia, Sierra Leone et Guinée : une guerre sans frontières ? », *Politique africaine*, vol. 88, n° 4, 2002, p. 5-12.

¹⁵⁰ Pour une histoire de longue durée entre ces deux régions, voir Moukhtar Bachar Moukhtar, *De 1909 à 1960. Aux confins des États. Les peuples du Tchad oriental et leur évolution dans un Ouaddaï statique*, Université Paris VII, thèse de doctorat de 3^e cycle, 1982. Également le premier chapitre de J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, *op. cit.* Plus condensé, voir Andrea Behrends, « The Darfur Conflict and the Chad/Sudan Border: Regional Context and Local Re-Configurations », *Sociologus*, vol. 57, n° 1, 2007, p. 99-131.

moment contournent la barrière de contrôle, et se rendent du Ouaddaï au Soudan comme ils se rendent d'un village à un autre au Tchad »¹⁵¹. Ces liens s'enracinent dans l'histoire longue des régions voisines du Ouaddaï et du Darfour. Formations politiques multi-ethniques, les relations entre sultanats du Darfour et du Ouaddaï sont fluides et marquées par la réversibilité de leurs alliances¹⁵². Les groupes Beri (Zaghawa et Bideyat), Tama, Massalit, Dadjo ainsi que certains groupes arabes naviguent entre des allégeances plurielles selon les rapports de force du moment. Élément essentiel, au sens de J. Lonsdale et B. Berman, de la formation de ces États, l'islam justifie la création et l'organisation de l'empire ouaddaïen. Son processus de conversion est lié à la circulation de lettrés appelés *fokhara* dont beaucoup sont d'origine étrangère. Faki Saleh Djâmé est l'un d'eux et arrive du Kordofan soudanais au Ouaddaï autour de 1600. Son fils, Abd al-Karim, lance une guerre sainte contre ses oncles païens, et unifie sous la bannière islamique les populations de la région¹⁵³. Facteur de légitimité politique, le religieux contribue également au rayonnement culturel des royaumes du Ouaddaï et du Darfour. Les rois y accueillent hommes pieux et grandes confréries soufies. Positionnés sur la route du *hadj*, les États tirent des mouvements des pèlerins des bénéfices culturels, politiques et commerciaux. Ainsi, ces circulations modèlent de nouvelles géographies des centres de pouvoir sahéliens aux interconnexions profondes¹⁵⁴. Preuve de ce dynamisme transrégional, le sultan ouaddaïen Saboun qui règne au début du XIX^e siècle crée des foyers d'études appuyés par des oulémas étrangers à l'instar du cheikh tunisien El-Tounsy¹⁵⁵, et intensifie l'envoi d'étudiants à l'université d'Al-Azhar au Caire. L'explorateur Nachtigal séjournant au Ouaddaï en 1873 note à ce propos: « Religious education is much more general and more advanced in Wadai than in Bornu and practically all the other neighbouring central African countries. [...] More advanced

¹⁵¹ M. Bachar Moukhtar, *De 1909 à 1960. Aux confins des États. Les peuples du Tchad oriental et leur évolution dans un Ouaddaï statique.*, op.cit., p. 413.

¹⁵² Par exemple lorsque le sultanat du Darfour soutenait les ennemis de l'empire du Ouaddaï, ou quand, face au colonisateur français, les sultans du Ouaddaï et du Dar Sila faisaient alliance avec celui du Darfour. Pour une histoire spécifique des royaumes soudanais et plus particulièrement darfouris, voir Rex S. O'Fahey et Jay L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan*, Londres, Methuen and Co, 1974 ; R. S. O'Fahey, *The Darfur Sultanate: a History*, Londres, Hurst & Company, 2008.

¹⁵³ « D'une femme toundjour, il a un garçon, Abd al-Karim. Il prêche timidement, en raison de l'opposition de ses beaux-parents. Son fils étudie à son tour la théologie musulmane, fonde une communauté religieuse et entreprend de libérer la région du paganisme de ses oncles toundjour. Le dernier roi toundjour, Daoud, trouve la mort dans cette guerre sainte, à l'issue de laquelle son peuple est dispersé entre le Guéra, le Kanem et l'Ennedi. » J. Begin Favre, *Insécurité. Une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï*, op. cit., p. 302.

¹⁵⁴ « Ainsi, un pèlerin partant du Borno devait traverser le Baguirmi, au sud-est du lac Tchad, le Waday, le Darfour pour enfin se rendre à Sennar ou à Dongola et se diriger vers la mer Rouge. À chacune de ces étapes, il avait également la possibilité de se diriger vers le nord en empruntant une des routes traversant le Sahara, comme au départ de Wara, la capitale du Waday, ou encore du Darfour à partir du XVII^e siècle et finalement en longeant le Nil depuis Sennar ou Dongola. » Voir R. Dewière, « Le hağğ et l'intégration du Borno au Dâr al-Islâm », dans R. Dewière, *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde*, op. cit., p. 239.

¹⁵⁵ Lors de son voyage au Ouaddaï, le cheik El-Tounsy est chargé par le sultan Saboun d'enseigner aux fakis locaux le droit civil et religieux. Mohammed Ibn Oumar El-Tounsy, *Voyage au Ouaday*, Paris, Duprat, 1851.

schools exist to the number of thirty. »¹⁵⁶ En 1909, l'ouvrage *Éclairage des perplexes sur l'horreur des épreuves de notre temps (Tabṣirat al-hayran min haul fitan al-zaman)* de l'érudit et poète ouaddaïen Abd al-Haqq al-Sanusi al-Tarjumi, liste plusieurs ouvrages de *fiqh* et de théologie alors étudiés à Abéché¹⁵⁷. Les origines plurielles de ces ouvrages soulignent le dynamisme des réseaux religieux transrégionaux dont la capitale ouaddaïenne est l'un des épicentres. Son auteur, en octobre 1917, comme vingt autres faki d'Abéché, meurt sous les coupe-coups des tirailleurs sénégalais du commandant Gérard. Le massacre, perpétré suite à la suspicion d'un complot mené par les dignitaires du Ouaddaï, prendra le nom de ces armes (*kubkub*). Le nombre total de victimes est estimé entre 80 et 150¹⁵⁸. Cet événement, note Dorrit van Dalen, marque le déclin du pôle d'attraction et de rayonnement islamique que représentait la région¹⁵⁹, conséquence de la domination française. La violence des politiques coloniales modifie l'organisation politique, sociale et économique de la région. Aux lignes fluides de la géographie politique précoloniale se greffe la rigidité de frontières arbitraires répondant aux luttes d'influence des puissances impériales. Toutes les populations des petits sultanats, Zaghawa, Tama, Massalit, Dadjo et Guimir sont alors « partagées à parts égales, entre le Dar For [Darfour] et le Ouaddaï »¹⁶⁰. Les circulations religieuses sont étroitement surveillées et le nombre de migrants vers le Soudan anglo-égyptien recensé. Dans un contexte régional propice aux mouvements nationalistes, la frontière incarne la menace d'un débordement par l'est. En effet, à partir des années 1920, le nationalisme arabe égyptien, en lutte contre l'hégémonie anglaise, influence grandement le nationalisme soudanais. La politique panarabe égyptienne et ses revendications de souveraineté sur le condominium soudanais inquiètent les autorités françaises, comme le signale l'attaché militaire français au Caire :

« L'empire égyptien ainsi constitué deviendrait la plus vaste et la plus puissante des nations africaines. L'islam pousserait ses pointes en direction du Tchad, du Congo et de l'Abyssinie. L'Égypte s'affirmerait en tout cas comme un centre puissant d'attraction pour l'Islam africain et asiatique. En conclusion, il est

¹⁵⁶ Gustav Nachtigal, *Sahara and Sudan, vol. IV: Wadai and Darfur*, Londres, Hurst & Company, 1971, p. 189.

¹⁵⁷ Dorrit van Dalen, auteure d'une étude spécifique sur ce manuscrit, note : « Works that are mentioned in *Tabṣirat al-hayrān* and this list include Khalīl's *Mukhtaṣar*, Dardīr's *Aqrab al-masālik*, *tafsīr al-Jalalayn* and the *hashiyas* of al-Ṣawī and Sulaymān al-Jamal, the *tafsīr* of al-Khāzin, the *Alfiyya* by Ibn Mālik, work by al-Suyūṭī, the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī, works by 'Uthmān dan Fodio, the *Alfiyya al-'Iraqi fī 'ulūm al-hadīth* (by al-Hāfiz 'Abd al-Rahīm al-'Iraqī, d. 806/1404) ». Voir l'article à paraître de Dorrit van Dalen, « Ṣulḥ in Chad, Coping with Colonisation ».

¹⁵⁸ Bernard Lanne, « Résistances et mouvements anticoloniaux au Tchad (1914-1940) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 80, n° 300, 1993, p. 425-442.

¹⁵⁹ « The history of *kubkub* is closely related to the idea of the loss and destruction of the knowledge of the Arabic language and Islam in which Wadai had until then excelled. » Voir l'article à paraître de Dorrit van Dalen, « Ṣulḥ in Chad, Coping with Colonisation ».

¹⁶⁰ A. Behrends, « The Darfur Conflict and the Chad/Sudan Border: Regional Context and Local Re-configurations », art. cit., p. 105.

incontestable que l'Égypte caresse un véritable rêve impérialiste [...]. L'égyptianisation du Soudan serait aussi redoutable pour l'Union française que pour le Commonwealth. »¹⁶¹

La couronne anglaise, qui n'est pas non plus favorable à un tel rattachement, opte pour la voie de l'indépendance et soutien le courant islamique nationaliste mahdiste, aux prises de position anti-égyptiennes. Les autorités françaises voient d'un mauvais œil ces mobilisations politiques aux couleurs arabo-islamiques¹⁶². La présence d'ethnies à cheval sur la frontière Tchad/Soudan, note J. Begin Favre, rendait d'autant plus possible, selon eux, la contamination d'un islam « paisible » (celui de la confrérie *Tijaniyya* notamment) aux velléités panislamistes. La région, étant donné ses liens étroits avec le Darfour, ses profondes connexions historiques avec les centres d'enseignement religieux soudanais et égyptiens, et son importante communauté arabisante, est perçue comme un terrain favorable aux idées islamistes. Dans ce contexte de lutte d'influence, la politique d'accommodement qui prévalait entre administration française et populations musulmanes¹⁶³ révèle toutes ses limites, comme l'illustre l'affaire du cheikh Faki Oulech. Le cheikh, qui a étudié à l'université cairote d'Al-Azhar et au Gordon College de Karthoum, aurait « pris contact avec les iwans présents là-bas ». Né au début du XX^e, il appartient à la classe des commerçants transfrontaliers arabes appelés *jallaba*, qui, grâce à leurs activités commerciales entre Égypte et Soudan, ont acquis d'importantes connaissances religieuses¹⁶⁴. Il fonde en 1946 à Abéché une medersa sur le modèle de l'Institut scientifique

¹⁶¹ Archives de l'Armée de terre française, 10T778, ambassade de France en Égypte, capitaine de vaisseau Meyer, 29 novembre 1951, doc. n° 546 cité dans Anne-Claire de Gayffier-Bonneville, « La rivalité anglo-égyptienne au Soudan : les enjeux de la décolonisation », *Relations internationales*, vol. 133, n° 1, 2008, p. 71-89.

¹⁶² B. Lanne note : « Certes, on s'est beaucoup ému au Tchad en 1945 et 1946 des répercussions que pouvait avoir la politique pro-arabe des Anglais. La création de la Ligue arabe au Caire le 22 mars 1945, l'appui donné par les Britanniques au mouvement nationaliste anti-égyptien au Soudan impressionnèrent le gouverneur [du Tchad] Rogué ». Bernard Lanne, « La politique française à l'égard de l'islam au Tchad (1900-1958) », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶³ « L'accommodation englobe toutes les attitudes qui, sans nécessairement mener jusqu'à la collaboration idéologique ouverte, manifestent le souci, sous des formes variées, d'une adaptation aux nouveaux rapports de force ». David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, *op. cit.*, p. 14. La lettre en 1946 du gouverneur du Tchad Rogué au gouverneur général dénote la (relative) souplesse politique de la gouvernance islamique coloniale : « Nous devons laisser à la religion musulmane, à l'éducation religieuse musulmane, à l'enseignement littéraire musulman les libertés qui lui conviennent. Ainsi nous n'aurions rien à craindre au Tchad, ni panarabisme, ni panislamisme. La politique arabe aura peu de prise en pays noir si nous faisons notre devoir de nation guide. Il faut enseigner et contenter. » En réalité il s'agit de surveiller, encadrer et sévir contre tout savoir contraire aux intérêts français.

¹⁶⁴ Rüdiger Seesemann, « The quotidian dimensions of Islamic reformism in Wadai (Chad) », dans Murielle Gomez Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 334. Marchands originaires du Nil, ces commerçants, arrivés au Darfour au XVIII^e appartiennent aux tribus arabes, entre autres, Ja'aliyin et Danagla. Cependant, s'ils sont bien d'identité arabe, ils n'ont absolument pas les mêmes origines que les groupes arabes du Darfour. Raphaëlle Chevillon Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan : rapports de - au pouvoir et recompositions des communautés darfouriennes zaghawa à l'aune des alliances du mouvement islamique soudanais (1950-2011)*, thèse de doctorat en science politique, Université de Clermont Ferrand 1, 2013, p. 218. Pour une étude historique du développement des commerçants *jallaba* et leur

d'Omdourman. Alors que l'école coloniale, soupçonnée de chercher à transmettre les valeurs de la France, est rejetée, la fréquentation de l'école de Faki Oulech s'accroît. Mais la medersa, aux yeux de l'administration coloniale française, fait figure « d'une tribune pour l'enseignement d'Al-Azhar, les mots d'ordre du Proche-Orient, les échos de la politique anglaise au Soudan, les rêves de panislamisme [...] que contrebalance faiblement l'école officielle »¹⁶⁵. Cette medersa, fréquentée massivement par les enfants des milieux populaires, diminue également le prestige et le peu de pouvoir qui restaient au sultan et à ses collaborateurs sur le plan religieux. Le cheikh sera finalement expulsé hors du Tchad, et son école fermée. Le collège franco-arabe ouvert par les autorités administratives en 1951 afin d'attirer les enfants musulmans ne changea néanmoins pas fondamentalement l'attitude des milieux religieux musulmans vis-à-vis de l'enseignement officiel français¹⁶⁶. À ces tentatives d'assimilation par la scolarisation s'ajoute l'encadrement administratif. L'administration crée à Abéché un « Bureau des affaires musulmanes et arabes » pour l'Afrique centrale (comme il en existe à Dakar et à Alger pour l'Afrique de l'Ouest et le Maghreb)¹⁶⁷. Ces bureaux, créés sous l'influence d'officiers formés en Algérie, sont chargés de surveiller et encadrer étroitement le fonctionnement de l'administration indigène arabe¹⁶⁸. À partir de 1952-1954, les événements d'Afrique du Nord et plus tard le conflit avec l'Égypte à propos du canal de Suez ont pour répercussion le renforcement du bureau des Affaires musulmanes qui tenta d'établir un contre-feu en publiant un bulletin d'information en arabe, *L'Étoile du Tchad*, en 1954. La censure fut imposée à des journaux égyptiens et soudanais de langue arabe ; des opérations de police eurent lieu chez certains commerçants (juin 1956) et des expulsions frappèrent quelques ressortissants soudanais, égyptiens, nigériens et fezzanais¹⁶⁹. Finalement, ces séries de mesures coercitives, si elles visent à contenir toute menace panislamiste et panarabiste du Moyen-Orient, semblent disproportionnées et incapables de lire, parce que profondes et humaines, les multiples

rôle politique au Soudan, voir Leif Ole Manger (éd.), *Trade and Traders in the Sudan*, University of Bergen, Department of Social Anthropology, 1984.

¹⁶⁵ Mahamat Adoum Doutoum, « L'Islam au Ouaddaï avant et après la colonisation », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'Islam au Tchad, op. cit.*, p. 89.

¹⁶⁶ Pour une étude plus approfondie de la création de ce collège, voir David E. Gardinier, « The Ma'ahad Al'ilmi of Muhammad Awuda Oulech at Abéché: A Reformist Islamic Challenge to French and Traditionalist Interests in the Ouaddaï région of Chad, 1947-1956 » dans *Annales de l'Université du Tchad*, avril 1989, p. 75-88.

¹⁶⁷ J. Begin Favre, *Insécurité. Une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï, op. cit.*, p. 302.

¹⁶⁸ Ces bureaux arabes en Afrique de l'Ouest étaient composés « d'officiers familiarisés avec les cultures locales, fréquemment habillés en burnous et vivant souvent avec des femmes du pays », Jean-Pierre Dozon, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Paris, Flammarion, 2003, p. 85. À ma connaissance, aucuns travaux n'existent sur l'histoire du bureau des Affaires musulmanes d'Abéché.

¹⁶⁹ B. Lanne, « La politique française à l'égard de l'islam au Tchad (1900-1958) », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'Islam au Tchad, op. cit.*, p. 122.

connexions entre Darfour et Ouaddaï. Comme le note les missionnaires catholiques d'Abéché en 1956 :

« On ne peut pas parler de missions musulmanes à proprement parler. L'influence des marabouts soudanais ou égyptiens est quasiment nulle. Mais la proximité du Soudan et la puissance de la radio d'Égypte (poste de Mead, équipé par l'Amérique durant la guerre) influent beaucoup sur l'islam ouaddaïen. Le Soudan est traditionnellement le pays de cocagne où le jeune ouaddaïen va passer deux trois ans ou plus pour en revenir avec un pécule et de l'expérience... Certains de ces jeunes poussent jusqu'à la Mecque ou au Caire. Parmi eux se recrutent des étudiants d'Al-Azhar, peut-être deux trois par ans. Il y en aurait environ 40 au Caire actuellement. Ils reviennent passer les vacances au Ouaddaï et y transportent des idées neuves puisées surtout dans les mouvements des Frères musulmans. »¹⁷⁰

« Pays de cocagne » pour les Ouaddaïens, l'expérience migratoire, similairement aux dynamiques salafistes, est le principal vecteur de l'influence frériste jusqu'à la période des indépendances. La donne change avec l'arrivée au pouvoir au Tchad d'une élite chrétienne, corrélée aux dynamiques nationalistes islamistes soudanaises. Dans un contexte de polarisation ethno-confessionnelle croissante du champ politique tchadien suite à l'arrestation de leaders musulmans en 1963, le Soudan offre refuge aux mécontents du régime Tombalbaye. C'est à Khartoum qu'en 1965 est créée l'Union générale des fils du Tchad (UGFT) qui deviendra le Front de libération du Tchad (FLT) sous l'égide d'Hassan Ahmat Moussa. Jouant sur le répertoire ethno-religieux arabe et musulman, ses revendications se nourrissent de la longue histoire politique du Ouaddaï. Ce sont en effet les descendants des Ouaddaïens (Maba et Massalit) ayant fui au Soudan lors de la pénétration coloniale qui composent le plus gros de ses troupes¹⁷¹. L'instauration d'une République islamique du Tchad, objectif du mouvement, relève alors d'une certaine revanche contre un gouvernement chrétien et francophile, et ce faisant perçu comme soumis à l'ancien colon français. Les renseignements français notent à propos du groupe d'Hassan Ahmat Moussa :

« À la suite des accords soudano-tchadiens de juin-juillet 1965 [accords de Niamey], l'union passa dans une semi-clandestinité consécutive à l'emprisonnement de son leader Hasan Ahmat Moussa par le gouvernement Majgour : mais elle n'en était pas moins soutenue en sous-main par les autorités soudanaises. Son objectif officiel était l'installation d'un gouvernement

¹⁷⁰ Mission Catholique d'Abéché, *L'islam au Ouaddaï par les pères de la Mission Catholique d'Abéché*, 1956.

¹⁷¹ « The FLT consisted exclusively of those from Waddai with kinsmen in Darfur who needed neither ideological exhortations, religious sermons, nor the devastation of droughts and taxes to demand the end to the African Christian government of Tombalbaye and his French masters in Fort-Lamy. » J. Millard Burr et Robert O. Collins, *Africa's Thirty Years War: Chad, Libya, and the Sudan, 1963-1993*, Boulder, Westview Press, 1999, p. 40. Voir également R Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984)*, op. cit., p. 28.

musulman à Fort-Lamy avec l'appui de la Ligue Arabe. Elle était marquée par son caractère fondamental islamique accompagnée d'un certain conservatisme social. »¹⁷²

Le FLT fusionne temporairement en 1965 avec l'Union Nationale Tchadienne (UNT), organisation aux lignes marxisantes assez fluides (voir *supra*), créée par Ibrahim Abatcha, Aboubakr Djalabo et Ali Mahamat Taher. Fusion qui aboutira à la création du Frolinat le 22 juin 1966 dans la localité soudanaise de Nyala. Mais Hassan Moussa se retire assez rapidement de l'organisation qu'il considère « comme contrôlée par les *abid* [esclaves] de Fort-Lamy ». Il est rejoint par certains membres du FLT et arabes ouaddaïens opposés aux relations avec l'Égypte et la Corée du Nord du Frolinat¹⁷³. Si les raids et razzia à la frontière soudanaise menés par le FLT sont monnaie courante, l'attaque du poste d'Adré en juin 1966 pousse le président Tombalbaye à réagir. Il ne s'agit plus de raids opérés par des groupes de mercenaires, mais d'une incursion sur le territoire tchadien par un mouvement de libération. Il dénonce le rôle joué par le Soudan dans une lettre ouverte à son gouvernement :

« [D]e l'autre côté [de la frontière], les prophètes belliqueux ou plus exactement les prophètes du fanatisme et du panarabisme larvé soudanais restent muets. Pire encore, ces prophètes du malheur prêtent asile et assistance en soins et en nourriture aux éléments incontrôlés qui attaquent continuellement à notre frontière. [...] Nous pensons que le gouvernement soudanais est bien informé et qu'avant d'accuser le Tchad il devrait contrôler ces troupes de bandits qui trouvent asile et nourriture chez lui... »¹⁷⁴

Même si l'argument doit être utilisé avec prudence, force est de constater que l'épouvantail religieux s'inscrit dans la continuité coloniale, et masque en réalité des enjeux géopolitiques et luttes d'influence bien plus complexes que ne le laisserait croire la seule menace islamiste. Car ce n'est pas tant le caractère islamiste que les considérations politiques, historiques et économiques internes au Soudan qui expliquent le soutien des gouvernements successifs, du moins jusqu'à la période Nimeyri, au Frolinat. Organisation nordiste musulmane aux accents anti-impérialistes, le Frolinat (mais également le FLT) semble le choix « naturel » du gouvernement de Khartoum dirigé par Sadiq al-Mahdi, en proie à l'opposition sudiste qui monte en puissance. Ce choix en apparence primordialiste s'adosse en réalité à d'autres calculs politiques locaux et globaux. Sadiq, arrivé au poste de Premier ministre en juillet 1966¹⁷⁵ est le

¹⁷² Synthèse de renseignements concernant la rébellion tchadienne, M. Pierre Decheix, 20 juillet 1967, Archives nationales françaises, AG 5(F) 2068-2071, p. 2.

¹⁷³ Gérard Prunier, *Le Darfour : un génocide ambigu*, Paris, La Table ronde, 2005.

¹⁷⁴ Agence Tchadienne de Presse, septembre 1966, dans Pierre Le Chevoir, *Les nouvelles heures d'Abéché, 1966-1967. Les prémices du Frolinat*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 66.

¹⁷⁵ G. Prunier, *Le Darfour, op. cit.*, p. 85.

petit-fils du mahdi dont l'armée recrutait principalement au Darfour, au Kordofan et au Soudan de l'Ouest. Fort de cette légitimité politique, il ne pouvait abandonner ceux-là mêmes qui avaient appuyé son grand-père contre le colon anglais. Le Darfour constitue également la base électorale de son parti politique à la tête du pouvoir, l'Umma. La région est une plaque tournante du commerce transfrontalier (principalement de gomme arabique et de bétail) détenu de manière quasi monopolistique par les commerçants arabes *jallaba* qui utilisent comme main-d'œuvre bon marché les populations darfouris¹⁷⁶. Afin de capter la rente du commerce transfrontalier, le gouvernement de Sadiq a tout intérêt à déstabiliser la bourgeoisie *jallaba*. Enfin, le soutien au Frolinat est un moyen de concurrencer le rival historique égyptien sur son propre terrain, le gouvernement de Gamal Abdel Nasser appuyant lui aussi discrètement le Frolinat. À ces enjeux économiques et politiques régionaux s'articule, en interne, la nécessité de répondre aux franges islamistes du paysage politique. Le gouvernement soudanais doit composer avec son aile islamiste, représentée par le parti du Front de la Charte Islamique (FCI) dirigé par le beau-frère de Sadiq al-Mahdi : Hassan al-Turabi¹⁷⁷. Le jeune parti islamiste, créé en 1964, se donne pour objectif premier la formation de masse et l'intervention politique articulées à un projet civilisationnel plus global axé sur l'arabité et l'islamité. Persuadé, note G. Prunier, de « l'existence d'une destinée manifeste de l'islam et de la nécessité, voire de l'inéluctabilité de sa rénovation et de son extension »¹⁷⁸, al-Turabi voit dans les mouvements rebelles tchadiens une alternative à la modernité occidentale incarnée par le président Tombalbaye. Plus pragmatiquement, le FCI a besoin de partenaires dans la sphère islamique pour promouvoir sa cause. Le soutien financier et médiatique accordé dès 1965 au FLT puis au Frolinat¹⁷⁹ par le FCI s'articule au soutien matériel versé par le gouvernement Sadiq. Ainsi, dès septembre 1966, le ministre de la Défense envoie 6 millions de livres soudanaises pour les insurgés, tandis que s'organisent des ponts aériens permettant de livrer armes et hommes à la

¹⁷⁶ En effet, les populations darfouris ne bénéficient pas des dividendes économiques de leurs travaux, réinvesties par les *jallaba* au sein de régions urbanisées et projets agricoles rentables. L'hégémonie de ces derniers est cependant affaiblie, au tournant des années 1960 par une nouvelle classe de commerçants *zaghawa*, stimulée par le boom pétrolier libyen. Voir le travail mené par Raphaëlle Chevrillon Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan : rapports de - au pouvoir et recompositions des communautés darfouriennes zaghawa à l'aune des alliances du mouvement islamique soudanais (1950-2011)*, *op. cit.*

¹⁷⁷ Attiré par l'idéologie des Frères musulmans qui commençait à se développer au Soudan après l'assassinat manqué du président Nasser, al-Turabi participe comme étudiant au premier congrès des Frères musulmans à l'université de Khartoum en 1954. Après son retour de Paris en 1964, il obtient un poste de *lecturer* à la faculté de droit de l'université de Khartoum et traduit ses enseignements en programme politique en tant que leader du Front de la Charte Islamique.

¹⁷⁸ Gérard Prunier, « Les Frères musulmans soudanais. Une nouvelle diplomatie révolutionnaire », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 170.

¹⁷⁹ « The IFC supplied direct cash payments to the Chadian rebels in Khartoum and wrote supportive articles for the Sudanese newspaper it controlled, as well as offering financial incentives for propaganda in those it did not. » J. M. Burr et R. O. Collins, *Africa's Thirty Years War*, *op. cit.*, p. 39.

frontière¹⁸⁰. Les soutiens parallèles du gouvernement de Sadiq et du parti d'al-Turabi relèvent donc de plusieurs motivations qui s'entrecroisent aux intérêts – à géométrie variable – des rebelles tchadiens. La lettre écrite par un membre du Frolinat souligne la fluidité du répertoire marxisant de l'organisation, qui s'accommode bien, sur le registre de l'extraversion des visées théocratiques de son voisin soudanais :

« Le peuple du Tchad peut supporter la dictature musulmane dans n'importe quel pays musulman surtout chez ses frères soudanais, il peut vivre sous cette domination, si toutefois il y a dictature et domination, mais ne peut le faire sous celle d'un gouvernement colonialiste corrompu servant le sionisme et les juifs, ennemis de dieu et de la nation musulmane. »¹⁸¹

Finalement, les forces politiques soudanaises investies dans le soutien aux rebelles tchadiens forment une « constellation d'intérêts »¹⁸² dont le Frolinat et ses mouvements satellites tirent profit. De cette pluralité d'acteurs en présence émerge une diversité de stratégies qui tend à brouiller le poids politique réel joué par l'idéologie islamiste. L'internationalisation du conflit tchadien à partir de 1979 n'aide pas à la lisibilité des articulations entre intérêts politiques et religieux. Utilisé comme répertoire d'action par certains groupes rebelles soutenus par la Libye et le Soudan, la mobilisation du religieux relève avant tout de stratégies d'extraversion.

2. Du FLT au CDR : le vernis islamiste

Retracer la trajectoire politique du cheikh et rebelle al-Baghalani, rebelle impliqué dans divers groupes jusqu'à son décès en 1977, permet de penser le caractère négocié de l'identité islamique, mobilisée au sein de rivalités factionnelles et luttes d'influences régionales. Entrepreneur politico-militaire, sa trajectoire illustre le réinvestissement de l'éthos islamique au sein de stratégies d'accumulation prédatrices. Considéré aujourd'hui comme un « islamiste

¹⁸⁰ J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, op. cit., p. 61.

¹⁸¹ R. Buijtenhuijs, « Le Frolinat : mouvement islamique ou mouvement de musulmans ? », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, op. cit.

¹⁸² Notion forgée par M. Weber, la domination par vertue, ou par effet de constellations d'intérêts relève d'un type de domination où la contrainte semble disparaître. Son autre versant est composé par la relation d'autorité (*herrschaft*) basée sur le duo commandement-obéissance. Weber illustre ces effets de constellations d'intérêts en donnant comme exemple le monopole d'une institution de crédit : dans leur propre intérêt, les emprunteurs se soumettent aux conditions du bailleur pour pouvoir emprunter et, de son côté, l'institution ne revendique pas leur soumission mais se borne à poursuivre son propre intérêt. Voir Max Weber, *la Domination*, La Découverte, coll. « Politique & sociétés », Paris, 2013.

et panarabiste pur et dur »¹⁸³, l'identité politique du cheikh, après un examen attentif de sa trajectoire, se révèle beaucoup plus fluide que l'image dont il jouit *a posteriori*. Nombre d'informations concernant son parcours semblent de prime abord contradictoires. Arabe du Ouaddaï, il étudie à l'université islamique soudanaise d'Omdourman, puis poursuit son cursus à l'université d'Al-Azhar en 1956. Durant ses années égyptiennes, il est membre de « la jeunesse afro-asiatique au Caire d'orientation marxisante. Dès 1959 il était connu comme secrétaire général de l'Union des Peuples d'Afrique équatoriale affilié au Mouvement Socialiste Africain (MSA). »¹⁸⁴ De retour au Tchad, il adhère à l'UNT d'Abatcha, part clandestinement en 1963 pour la République centrafricaine puis réapparaît au Soudan¹⁸⁵, où il recrute pour le compte de l'organisation dans les milieux ouaddaïens et kreda. Il assiste à Nyala, aux côtés d'Abatcha, à la fusion de l'UNT et du FLT donnant naissance au Frolinat¹⁸⁶. Il en est le troisième secrétaire général adjoint, chargé des affaires intérieures. Pour J. M. Burr et R. O. Collins, « Baghalani represented the historic and traditional force of the muslim shayk ». Ses compagnons l'appelaient *oustase* en reconnaissance de son savoir religieux, et la paternité de l'hymne aux couleurs islamistes du Frolinat lui reviendrait. Son capital religieux aurait également facilité le soutien d'al Turabi à l'organisation¹⁸⁷. À la mort d'Ibrahim Abatcha, les dissensions internes l'emportent, nourries par les interventions extérieures. D'un mouvement de libération nationale, le Frolinat devient un instrument de lutte pour la conquête du pouvoir dont l'imam se saisit. Goukouni Weddeye décrit, dans ses mémoires, les stratégies d'extraversion religieuse du cheikh qui :

« continue à collecter des dimes (*zakat*) auprès de riches personnalités du Koweït et des Émirats arabes unis, espérant pouvoir utiliser cet argent ainsi que son appartenance confessionnelle musulmane pour s'imposer à la tête du mouvement »¹⁸⁸.

¹⁸³ G. Djarma, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, op. cit., p. 285.

¹⁸⁴ Synthèse de renseignements concernant la rébellion tchadienne, 20 juillet 1967, M. Pierre Decheix, 20 juillet 1967, Archives nationales françaises, AG 5(F) 2068-2071, p. 8.

¹⁸⁵ « C'est à cette même période que l'un des leaders islamistes, l'imam Mahamat Albakhakni vint clandestinement à Fort-Lamy par la RCA où il séjourna chez le compatriote Abderahmane Badjindo où il donna des cours à l'école coranique. Le gouvernement de Fort-Lamy ayant appris sa présence en terre centrafricaine entra en contact avec celui de Bangui pour qu'on l'arrête. Le regretté Khalid Mahamat Saleh, qui avait ses entrées à la Présidence de la RCA, apprit la nouvelle et fit partir le fugitif pour Brazzaville via le Congo Léopoldville (actuelle RDC) en vue de son acheminement par un avion Aeroflot à Khartoum au Soudan. » G. Djarma, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, op. cit., p. 32

¹⁸⁶ G. Weddeye, *Combattant, une vie pour le Tchad*, op. cit., p. 28.

¹⁸⁷ D'après Garondé Djarma, al-Baghalani aurait rencontré à plusieurs reprises le leader des Frères musulmans. G. Djarma, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, op. cit., p. 32.

¹⁸⁸ G. Weddeye, *Combattant, une vie pour le Tchad*, op. cit., p. 34.

Le soutien financier des Frères musulmans koweïtiens, représentés par les frères Abdallah al-Mutawa et Abd al-Aziz Ali¹⁸⁹, les collectes effectuées auprès des travailleurs tchadiens en Arabie saoudite et au Koweït ainsi que le soutien moral et matériel du gouvernement soudanais d'al-Turabi illustrent la capacité du cheikh à traduire des objectifs religieux en gains politiques. Fort de cette légitimité et de ses sponsors islamiques, al-Baghalani ne parvient cependant pas à s'imposer face à Abba Siddick, nommé nouveau secrétaire général. En juin 1970, ce dernier exclut le cheikh du fait de ses orientations confessionnalistes et régionalistes¹⁹⁰. « Il ne voulait », explique R. Buijtenhuijs, « travailler qu'avec ceux qui étaient comme lui des Arabes, à l'exclusion des autres groupes ethniques du centre-est »¹⁹¹. Al-Baghalani crée alors sa propre faction, « l'armée Volcan » ou « Frolinat Volcan », ou encore « armée de libération de l'Est » qui se rapprochera un temps des FAP de Goukouni Weddeye¹⁹². Protégée temporairement par le Soudan de Nimeyri, l'armée Volcan peut se livrer au pillage du Darfour où elle a trouvé refuge :

« Baghalani was the commander of the Frolinat eastern liberation army which was more a euphemism for banditry than revolution. In 1974, he had been chased into Darfur by Chad security forces where Jaffar Numayri beset by more pressing problems in Khartoum was content to provide sanctuary for him and his men as long as they did nothing to embarrass the Sudan government: Basking in security but inactivity in Darfur Baghalani was infuriated by Habre success in the BET. He threatened to strike across the frontier with his Vulcan army as he called the eastern liberations army; This was more the bombast of bandit than the calculation of a revolutionary. »¹⁹³

Pour J. M. Burr et R. O. Collins, l'armée Volcan incarne moins un programme idéologique qu'un tremplin pour l'accès et la sécurisation de positions de prédation, ce que laisse supposer la versatilité des identités politiques du cheikh. Militant socialiste, combattant islamiste, partisan régionaliste pro-arabe, ces appartenances politiques semblent au premier abord confuses et improbables. Elles le sont moins si l'on analyse la trajectoire du cheikh au regard de la fluidité identitaire caractérisant le champ politique tchadien. Entrepreneur politico-

¹⁸⁹ Pour certains de mes interlocuteurs Goukouni lui-même aurait envoyé al-Baghalani au Koweït, afin de bénéficier de son carnet d'adresse et réseaux financiers. Il n'en dit cependant mot dans ses mémoires.

¹⁹⁰ R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Goukouni et Habré rompent avec le Frolinat suite à la prise de commandement d'Abba Siddick et créent en 1972 le CCFAN, le Conseil de Commandement des Forces Armées du Nord. « Leurs relations sont cependant loin d'être apaisées. Le conflit entre les deux leaders éclate ouvertement en 1976, quand Habré est mis en minorité au sein du CCFAN ». M. Debos, *Des combattants entre deux guerres*, *op. cit.*, p. 197. Habré crée alors sa propre faction, les Forces Armées du Nord (FAN), contre les Forces Armées Populaires (FAP) de Goukouni que soutient al-Baghalani.

¹⁹³ J. M. Burr et R. O. Collins, *Africa's Thirty Years War*, *op. cit.*, p. 110.

militaire, le cheikh al-Baghalani négocie entre de multiples identités afin de lever des troupes et des fonds lui permettant d'accéder à des positions de prédation et de pouvoir. Jouer sur différents registres identitaires, politique, religieux ou ethnique, s'inscrit alors au sein de stratégies fluctuantes selon les opportunités et contraintes du moment. L'identité politique et sociale, pour paraphraser M. Debos, n'est pas donnée *ex ante* : elle change au gré de jeux d'alliances complexes. Cette fluidité identitaire est d'autant plus saillante suite à l'internationalisation du conflit, avec l'entrée en jeu de la Libye. Après la mort du cheikh al-Baghalani dans des circonstances troublantes en 1977¹⁹⁴, l'armée Volcan prend le nom de CDR (Conseil Démocratique Révolutionnaire) sous le commandement d'un autre leader arabe et proche de Kadhafi : Acyl Ahmat. Le CDR serait, si l'on suit Buijtenhuijs, la faction la plus « ethnique » de la rébellion tchadienne qui, en recrutant parmi les milieux arabes¹⁹⁵, a su s'allier aux intérêts du guide libyen. Kadhafi, auteur du célèbre petit livre vert qui contient l'essentiel de sa doctrine panarabique et panislamiste – dite doctrine de la troisième voie en référence à la lutte entre capitalisme et socialisme –, voit dans la rébellion tchadienne « une révolution islamique contre les faux musulmans soutenus par l'ennemi français »¹⁹⁶. Ses prises de position idéologiques se traduisent par l'appui militaire et financier aux factions tchadiennes aux couleurs anti-impérialiste, musulmane et pro-arabe. En 1980, ses soldats sur le territoire tchadien sont au nombre de 8000, dont 6000 sous la bannière de la Légion Islamique¹⁹⁷, groupe militaire qui devait être l'instrument d'une unification révolutionnaire arabe du Sahel¹⁹⁸. Certains sont intégrés au sein du CDR, d'autres aux FAP de Goukouni Weddeye, deux factions que Kadhafi considère comme des instruments de sa politique expansionniste territoriale et idéologique. Appuyé par les troupes libyennes, Goukouni Weddeye, à la tête du Gouvernement d'Union Nationale de Transition (GUNT), reprend le contrôle de la capitale 1980, après la tristement célèbre bataille de N'Djamena déclenchée en février 1979. Opérons un bref retour

¹⁹⁴ Pour certains auteurs, sa mort relèverait d'un assassinat perpétré par les Libyens. R. Buijthenhuijs propose l'hypothèse suivante : les Libyens auraient éliminés al-Baghalani pour s'assurer le contrôle de l'armée Volcan par le biais d'Ahmat Acyl, beaucoup plus proche des vues du colonel Kadhafi. R. Buijthenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984)*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁹⁵ R. Buijthenhuijs, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, *op. cit.*, p. 351.

¹⁹⁶ Aux motivations idéologiques et religieuses s'ajoute la variable ethnique. Le soutien accordé au CDR peut être en partie lié à la représentation raciale du guide libyen qui considérait les *zurga* [terme péjoratif utilisé par les bédouins arabes pour décrire les Goran de Libye, du Tchad, et du Soudan] comme suspects non pas parce qu'ils se rangeaient dans le camp impérialiste mais simplement parce qu'ils n'étaient pas arabes. Kadhafi considérait Habré et ses soutiens daza comme une « minorité de non musulmans tchadiens ». D'où également la stratégie du diviser pour mieux régner qu'il déploiera en sous-main contre les FAP de Goukouni Weddeye, et qui conduira aux massacres d'Abéché, Dourbali et Mongo en février et octobre 1981. Les forces du CDR, appuyées par des éléments libyens, y affrontent les forces régulières, appelées première armée, fidèles au gouvernement de Goukouni.

¹⁹⁷ J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹⁸ G. Prunier, *Le Darfour*, *op. cit.*, p. 45.

en arrière, afin de bien comprendre comment les dynamiques de tribalisme religieux¹⁹⁹ menant à cette véritable guerre civile ont profondément et durablement marqué les relations et imaginaires entre populations du Sud et du Nord. À la suite d'une scission avec Goukouni, Habré crée, comme nous l'avons vu, son propre mouvement du nom de Forces Armées du Nord (FAN). Il entame des négociations avec le Conseil Supérieur Militaire (CSM) dirigé par le général Malloum, et devient en 1978, suite aux accords de Khartoum, son premier ministre. Dans une situation politique peu favorable (ses forces sont minoritaires au sein de la rébellion et l'homme est peu apprécié du gouvernement et des populations), il opte pour la carte ethno-confessionnelle afin d'élargir sa base aux musulmans nordistes, hommes de la rue comme cadres. Gali Ngothé Gatta, un ancien combattant du Frolinat puis des FAN, témoigne :

« Lorsque Hissein a été nommé Premier ministre, il déclarait à la grande mosquée de N'Djamena qu'avec lui aucun nordiste, aucun musulman ne baisserait la tête devant un sudiste, qu'il les représentait et que la lutte irait jusqu'au bout. La foule applaudit et le lendemain le muezzin appelait à la guerre sainte. »²⁰⁰

Surnommé « l'œil des musulmans » par la presse, Habré fournit des armes aux N'djamenois musulmans nordistes et promet de juteux postes à leurs cadres. C'est le début d'une surenchère anti-sudiste qui éclate lors des événements du 12 février 1979. Sur fond de grève générale lancée par les éléments d'Habré et de tensions croissantes entre sudistes et nordistes, une rixe éclate au lycée Félix Éboué de N'Djamena. Le coup de feu tiré pour séparer les élèves déclenche les hostilités entre les factions rivales. S'ensuivent de nombreuses exécutions et exactions à caractère ethno-confessionnelle dans tout le pays, mettant sur les routes des dizaines de milliers de réfugiés²⁰¹. Ces affrontements, appelés première bataille de N'Djamena, déboucheront sur l'accord de Lagos, en août 1979, et la mise en place du GUNT dirigée par Lol Mahamat Choua puis Goukouni Weddeye.

¹⁹⁹ Notion tirée du tribalisme politique développé par J. Lonsdale, le tribalisme religieux, notamment appliqué à propos des liens entre violence et religion au Kenya, est « l'instrumentalisation des appartenances religieuses à des fins de mobilisation politique ». Yvan Droz et Hervé Maupeu, « Les Mungiki comme modes populaires d'action politico-religieuse : tribalisme religieux et religiosité morale au Kenya », dans Jean-François Bayart (éd.), *Violence et religion*. Paris, Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques (FASOPO), p. 59.

²⁰⁰ Gali Ngothé Gatta, *Tchad : guerre civile et désagrégation de l'État*, Paris, Présence Africaine, 1985, p. 177.

²⁰¹ À N'Djamena, les cadres sudistes sont exécutés par les FAN tandis que l'aviation tchadienne, pilotée, dit-on, par des mercenaires français, fait feu sur les civils musulmans et sur des mosquées. Les régions voisines s'embrasent. Les commandos du général Kamougué massacrent les civils musulmans, notamment commerçants, dans le sud du pays. Les fonctionnaires sudistes, au centre et à l'est, sont systématiquement assassinés. Ces massacres, dont le nombre de victimes reste inconnu, et les violences diverses qui les accompagnent poussent un nombre important de Tchadiens à fuir. Pour une analyse globale des événements voir R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad, 1977-1984*, op. cit., p. 67-74. Pour une analyse des affrontements au sud, voir Bernard Lanne, « Le sud du Tchad dans la guerre civile (1979-1989) », *Politique africaine*, n° 3, septembre 1981, p. 75-90 ; Jean-Pierre Magnant, *Terre et pouvoir dans les populations dites « Sara » du sud du Tchad. La famille, l'individu et l'État, leur terroir et leur territoire*, Lille, ANR, 1984.

C'est dans ce contexte identitaire fortement clivé, cristallisé par la scission géographique de N'Djamena en deux blocs sudiste – nordiste, que Goukouni, appuyé par les libyens, reprend le pouvoir sur Hissène Habré. Cependant, si utiliser les soutiens matériels du colonel est une chose, diffuser son idéologie en est une autre : les relations de dépendance n'empêchent pas les stratégies d'extraversion. L'échec du projet de fusion territoriale tchado-libyen en est l'illustration. Kadhafi, dans son projet d'États-Unis arabes, proclame en janvier 1981 « l'unité complète du Tchad et de la Libye [...] : le Tchad rejoint la Libye dans son combat contre le colonialisme et toute force réactionnaire qui détruisent l'Afrique, la terre des Arabes, et le monde »²⁰². Ce qui n'est pas vraiment l'agenda du pouvoir tchadien qui souhaite conserver sa souveraineté. Nonobstant sa dépendance libyenne, le gouvernement de Goukouni n'est pas dénué de ressources et sait jouer des contraintes et opportunités du moment. Afin d'éviter que les puissances occidentales, alors anti-libyennes, ne s'allient avec son rival Habré, il demande le départ des troupes de Kadhafi. Demande d'autant plus motivée que l'occupation ne passe pas auprès des populations. Les réformes imposées par le guide libyen – plus ou moins inspirées de son livre vert – par le truchement de ses milices, sont bien différentes des pratiques tchadiennes. Partout, note R. Buijtenhuijs,

« Les Libyens froissaient les susceptibilités locales en voulant imposer trop vite et sans consultation leurs points de vue. Repeindre tous les bâtiments officiels en vert, retirer les livres français des bibliothèques, interdire l'usage du français à l'école, imposer une variante de l'islam qui était inconnue aux Tchadiens, tout cela ne pouvait susciter que des troubles, d'autant plus que le comportement des occupants individuellement était souvent hautain pour ne pas dire franchement raciste »²⁰³.

Les populations tchadiennes sont finalement peu concernées voire franchement hostiles à une socialisation directe à l'islam libyen, bien qu'en lui-même hétérogène et contesté en interne²⁰⁴. La mort du célèbre cheikh ouaddaïen Adam Barcka lors des massacres perpétrés par le CDR et appuyé par les forces libyennes à Abéché en 1981, sur fond de conflit entre islam traditionnel et islam révolutionnaire, marque encore aujourd'hui profondément les esprits. Accepter ne veut pas dire adhérer, et si un temps l'identité islamique peut réunir, elle doit être pensée en tant que ressource de négociation au sein d'un environnement instable et incertain.

²⁰² Michel Ngangbet, *Peut-on encore sauver le Tchad ?*, Paris, Karthala, 1984, p. 139, cité dans J. M. Burr et R. O. Collins, *Darfur: The Long Road to Disaster*, op. cit., p. 135.

²⁰³ R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad, 1977-1984*, op. cit., p. 201.

²⁰⁴ Pour une étude du paysage islamique libyen et ses divergences sous Kadhafi voir Lisa Anderson, « Religion and State in Libya: The Politics of Identity », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 483, n°1, janvier 1986, p. 61-76 ; Moncef Djaziri, *État et société en Libye : islam, politique et modernité*, L'Harmattan, Paris, 1996.

Élément parmi d'autres du répertoire de mobilisation à disposition des États et groupes rebelles, la carte religieuse peut permettre momentanément d'obtenir le soutien d'un pays voisin indispensable au maintien d'un mouvement armé. Les alliances relèvent moins, *in fine*, d'un socle idéologique commun que d'arbitrages quotidiens entre des exigences parfois contradictoires. L'entente passée entre Acyl Ahmat, arabe musulman pro-libyen, et le sudiste chrétien Wadal Abdelkader Kamougué en 1979, ou le soutien en 1982 de Kadhafi aux rebelles codos, anciens militaires issus des forces de Kamougué et fer de lance des rébellions du sud tchadien, en témoignent.

Si initialement le Frolinat recrutait sur une base musulmane et revendiquait une identité islamique, notre propos a été d'en souligner toute l'ambivalence, moins marquée par des revendications théologiques fortes que liée à des stratégies d'extraversion. Les anciens combattants du Frolinat rencontrés optent plutôt pour le vernis islamiste masquant le jeu du tribalisme politique. Du reste, la trajectoire d'al-Baghalani, articulée aux évolutions scissipares de son groupe, tempère l'idée d'un noyau islamiste dur, qui ne résistera pas aux luttes factionnelles. D'autre part, elle permet de souligner le poids des soutiens étrangers, condition *sine qua non* de la réussite dans le milieu politico-militaire, l'idéologie religieuse pouvant être un élément parmi d'autres pour justifier le soutien d'une capitale étrangère. Enfin, l'instrumentalisation politique de l'islam par les protagonistes des différents conflits tchadiens détermine en partie l'imaginaire de l'islam politique au Tchad. En ce sens les représentations de l'islam politique ne puisent pas au sein de courants révolutionnaires ou parlementaires identifiés, mais reposent largement sur l'extraversion. Avivés par la carte tribaliste, les antagonismes ethno-confessionnels latents se figent, participant sur le long terme à l'hypermobilité des rapports entre État et religion.

La deuxième période de la guerre civile, de 1979 à 1982, marque l'internationalisation du conflit à travers l'implication croissante de la Libye et du Soudan, où le territoire darfourien joue comme espace de confrontation transrégionale. Comme évoqué rapidement dans les lignes précédentes, la Libye apporte son soutien à différentes factions rebelles opposées à Habré, considéré comme le pion de la France. Mais l'adhésion à la troisième voie du guide divise le champ politico-militaire tchadien et son programme idéologique se dilue au sein d'alliances de circonstance. Habré, non sans avoir lui aussi joué sur la carte du tribalisme religieux qui marque encore aujourd'hui les représentations identitaires nordiste-sudistes, entre triomphalement à N'Djamena en 1982, soutenu par les puissances occidentales. S'ensuivent

huit années d'une dictature brutale qui conduira à son renversement en 1990 par le Mouvement Patriotique du Salut (MPS) d'Idriss Déby. Permettant aux réseaux tchado-soudanais zaghawa d'investir la tête de l'État, cet évènement aurait également été l'occasion d'exporter la doctrine des Frères musulmans propre au parti d'al-Turabi. Loin d'être une entité monolithique, le Front National Islamique (FNI) créée en 1985, et succédant au Front de la chartre islamique (FCI) repose sur de multiples facettes. Les divergences internes – par exemple sur la question de la collaboration avec les militaires –, les mécanismes d'adhésion moins idéologiques que politiques – élargir la base sociale du parti à tous les segments de la société nécessite une souplesse rhétorique – et la flexibilité des positions doctrinales de son leader – capable d'agglomérer des groupes islamiques relativement disparates, Frères musulmans, Ansar al-sunna, confréries –, font du FNI une structure aux contours ambigus²⁰⁵. Malheureusement sans réponse, la question des formes et du contenu initial du programme turabiste vis-à-vis du Tchad reste ouverte. Détourné et dilué au sein d'enjeux de pouvoir et de prédation, ce programme, à supposer qu'il fût réellement porté par un groupe de lobbying actif, n'eut que peu de poids au sein de l'appareil d'État tchadien des années 1990. Cependant, la figure du Frère musulman continue à marquer les imaginaires et se confond à l'idée d'un islam politique moins marqué par son aspect militant, que manipulateur. Désignant non pas un certain type d'activiste religieux, mais tout acteur musulman aux ambitions politiques profanes, la définition du Frère musulman au Tchad nous indique comment les interactions particulières entre islam et politique sur le temps long engendrent des représentations singulières de l'activisme politique. Le supposé passage frériste à la tête du pouvoir s'inscrit au sein de perceptions historiquement construites d'un islam moins politique que politicien, faisant écho aux multiples stratégies d'extraversion religieuses des décennies rebelles passées.

3. « C'est Déby qui a laissé les Frères musulmans ici »

La prise de pouvoir de Déby doit être lue en partie à la lumière des stratégies de ses parrains, soudanais et libyen. Suite à la ratification d'une charte d'intégration, al-Bachir (à la tête du Soudan depuis 1989) et Kadhafi s'accordent pour soutenir Déby. Kadhafi envoie troupes et matériel militaire, tandis que le Soudan d'al-Bachir offre sa protection aux rebelles du

²⁰⁵ Pour une étude des évolutions historiques du champ politique soudanais et la place du FNI, voir Roland Marchal, « Éléments d'une sociologie du Front national islamique soudanais », *Les études du Centre d'études et de recherches internationales*, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI), 1995, p. 1-33.

Mouvement Patriotique du Salut (MPS). C'est en effet au Darfour que le groupe politico-militaire du MOSANAT, à majorité Hadjeray et les Zaghawa du coup d'État manqué du 1^{er} avril 1989 se retrouvent avec d'autres dissidents²⁰⁶. Les insurgés s'allient et forment le MPS en mars 1990, appuyés par la communauté transfrontalière zaghawa. Cette alliance n'allait pourtant pas de soi du fait de profondes divisions internes et d'histoires nationales différentes²⁰⁷, mais les attaques menées par Habré au-delà de la frontière avec le Soudan en 1989 et 1990 pousse la communauté à s'unir derrière Idriss Déby. Le 29 avril, ce dernier se rend à Tripoli en compagnie de Moubarak al-Fadl al-Mahdi, politicien soudanais, afin d'obtenir l'aide de la Libye. Le résultat de cette rencontre fut l'envoi d'un convoi de soixante camions à Kutum, dans le nord Darfour pour renforcer les moyens de la Légion islamique, destiné à appuyer les troupes tchadiennes²⁰⁸. Dès juin 1989, le journal *Al Sudani* note : « An Islamic Legion contingent arrived in Darfur from Kufra to provide additional reinforcements presumably for an another invasion of Chad. »²⁰⁹ Le gouvernement d'al-Bachir facilite le transport des armes et des hommes, et lance une campagne médiatique calomnieuse contre Habré. De Khartoum, Paul Fontbonne, un colonel de la DGSE, aide Déby à planifier son attaque. Paris a en effet changé de position et soutient le jeune Zaghawa. Le contexte international n'est plus à la guerre froide, et les intérêts pétroliers français dans le sud libyen et soudanais passent au-dessus de la vieille menace islamiste²¹⁰. Le 2 décembre 1990 Déby est à N'Djamena. L'armée tchadienne, mal payée, offre peu de résistances aux 3000 combattants du MPS qui rallient la capitale en deux jours. Les dénominations populaires du Mouvement Patriotique du Salut, « Mouvement Pauvre Soudanais » ou « Mère et Père au Soudan », cristallisent sur le ton humoristique le caractère transnational de la nouvelle charpente étatique encouragé par les autorités soudanaises, à l'instar d'al-Turabi l'éminence grise du pouvoir²¹¹. Il présente ainsi à un jeune étudiant tchadien

²⁰⁶ Notamment arabes du CDR, victimes de la répression d'Habré qui les considérait comme des proches des ennemis libyens.

²⁰⁷ « En effet, les Bideyat – le groupe ethnique de Déby - est essentiellement tchadien et ne borde pas la frontière. Les Zaghawa soudanais, s'ils peuvent avoir des contacts avec leurs parents tchadiens, n'appartiennent pas aux mêmes clans [...] Les relations entre les groupes zaghawa tchadiens sont tout sauf simples, notamment parce que la colonisation française a réorganisé les chefferies et que seule une branche des Kobé – celle d'Hiriba – en a réellement profité pour augmenter la prééminence de son sultanat [...] » Roland Marchal, *Le Soudan, sociologie politique d'un régime islamiste*, thèse de doctorat en science politique, IEP de Paris, janvier 2021, p. 323. Les rivalités de pouvoir entre clans suite à cette réorganisation sont toujours plus ou moins persistantes au sein du jeu politique actuel.

²⁰⁸ J. M. Burr et R. O. Collins, *Africa's Thirty Years War*, op. cit., p. 243.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 242.

²¹⁰ *France, Tchad, Soudan, au gré des clans*, Dossiers noirs de la politique africaine de la France n° 3, Paris, Agir ici et Survie, L'Harmattan, 1995.

²¹¹ Si, suite au coup d'État de 1989, les membres du FNI travaillent dans l'ombre des militaires au travers d'une énigmatique structure islamiste dénommée Conseil des 40, les remaniements ministériels de juillet 1994 et février 1995 leur permettent de prendre pied ouvertement dans l'État. Tant et si bien que al-Bachir fut qualifié par G.

les raisons de son soutien à Déby : « Quand Nimeyri était président, nous étions avec Kadhafi, qui était contre Nimeyri. On utilisait les nomades zaghawa du Darfour pour amener les armes depuis la Libye. Ce sont les enfants des Zaghawa qui nous ont présenté Déby. On se fait donc confiance »²¹². Les partisans du FCI d'al-Turabi ont en effet historiquement trouvé refuge en Libye, lors du coup d'État de Nimeyri, et se sont appuyés sur la communauté zaghawa pour jouer le rôle d'intermédiaire avec les opposants restés au Soudan. C'est cette même communauté qui sera en charge de négocier avec Déby, notamment par l'entremise du général Tijani Adam Taher, Zaghawa Béri et chef d'état-major de l'armée soudanaise. Après un plausible premier échec sous la présidence Habré²¹³, l'alliance avec les troupes tchadiennes représente une nouvelle occasion d'exporter le programme frériste, aux contours cependant flous. G. Prunier note à ce propos :

« Depuis l'arrivée au pouvoir d'Idriss Déby et d'un régime fortement dominé militairement par les Zaghawa, à N'Djamena, fin 1990, les Zaghawa du Soudan (trois ou quatre fois plus nombreux qu'au Tchad) se sont infiltrés massivement, à la recherche de bénéfices rapides. D'autre part, de jeunes prédicateurs islamistes diffusent au Tchad l'idéologie et les principes du FNI. Jouant sur ces atouts, le régime de Khartoum, qui considère le Tchad comme un « pays frère » avec lequel la frontière n'a aucune signification véritable, s'efforce de tirer des avantages de cette position de force, en infiltrant des experts et des agents dans l'administration, l'armée et certains partis. »²¹⁴

La prise de pouvoir de Déby représente donc une opportunité non seulement pour al-Turabi qui y voit un allié et un véhicule de sa doctrine, mais également pour une myriade d'acteurs soudanais zaghawa, alliés de la première heure du MPS. Le soutien accordé à Déby s'adossait en effet à des calculs forts peu primordialistes visant, note R. Marchal, « à accéder à des positions dans l'appareil d'État conquis, de bénéficier d'une manière ou d'une autre des facilités qu'octroie son contrôle, mais aussi de s'appuyer sur le nouveau président pour défendre les revendications que pourraient nourrir les Zaghawa du côté soudanais de la frontière. »²¹⁵ Des hommes d'affaires Zaghawa soudanais comme Adam Yagoub développèrent ainsi

Prunier de : « centre vide du pouvoir bon à être rempli selon ce qu'al Turabi souhaitait ». G. Prunier, *Le Darfour*, *op. cit.*, p. 146.

²¹¹ G. Prunier, « Les Frères musulmans soudanais », art. cit., p. 177.

²¹² Entretien avec un ancien étudiant tchadien de l'Université Africaine de Khartoum, N'Djamena, janvier 2018.

²¹³ Sous le gouvernement Habré, la présence d'un certain Habib Machtoum, conseiller du Dr al-Turabi aurait mené à la création d'un mouvement islamique tchadien similaire au Front islamique soudanais. Habré, ayant découvert le stratagème, l'aurait alors expulsé. Je n'ai cependant pas eu de plus amples informations à ce sujet.

²¹⁴ G. Prunier, « Les Frères musulmans soudanais », art. cit., p. 12.

²¹⁵ R. Marchal, *Le Soudan, sociologie politique d'un régime islamiste*, thèse de doctorat en science politique, *op. cit.*, p. 323.

d'importantes activités au Tchad²¹⁶, tout comme certains cadres islamistes soudanais gagnèrent des positions influentes dans l'État tchadien notamment dans le juteux monopole des douanes. Selon Bichara Idriss Hagggar, ancien homme politique et fondateur du mouvement politico-militaire du Conseil National de Redressement du Tchad, « les Soudanais et les Tchadiens soudanisés ne comptaient pas faire de la figuration dans ce pays conquis » :

« Les officiers et les cadres, envoyés et soutenus par le régime soudanais avec pour mission de propager sur l'ensemble du territoire les idées intégristes du Front de Hassan al-Turabi, en embrigadant le maximum de Tchadiens. À leur tête et parmi les plus connus, le “colonel” Hassan Hissein, imam de la grande mosquée de N'Djamena, Tahir Gassi qui fut conseillé à la présidence [et ancien directeur des affaires religieuses de ...] et Adoum Ali Ahmad, l'homme du renseignement. Mais il y avait également de nombreux cadres très dangereux intégrés dans l'administration à différents niveaux et qui travaillaient dans l'ombre à faire du régime soudanais un partenaire politique incontournable dans la résolution des problèmes du Tchad. »²¹⁷

Ces propos sont cependant à nuancer, en cela que d'intégristes ces acteurs n'ont, à supposer, que leurs idées. Les trajectoires de Tahir Gassi, actif dans les renseignements, Adoum Ali, qui fut conseiller spécial de Déby et PDG de la société en charge des infrastructures routières (SNER) avant d'être assassiné en 2003, ou encore Adam Borgou, Zaghawa soudanais actuel propriétaire de la chaîne de télévision tchadienne Al-Nassour, ne sont en aucun cas empreinte d'une démarche islamiste au sens religieux du terme. Ce qui se joue plutôt dans cette dénomination est l'amalgame entre leurs origines soudanaises ou transfrontalières, et leur entrée dans les réseaux étatiques tchadiens ainsi que leur proximité avec le régime d'al-Turabi. Le religieux ne joue pas comme élément prégnant dans leurs trajectoires, mais doit être articulé aux opportunités politiques et économiques que signifie l'ouverture étatique tchadienne. Pour R. Chevrillon Guibert l'insertion d'acteurs zaghawa soudanais à la tête de l'État peut s'expliquer d'une part par la juste rétribution d'un engagement passé, et d'autre part par le besoin pressant de cadres instruits qui plus est anglophones au sein de la fonction publique tchadienne²¹⁸. Est-ce à dire que « le commerce et le pouvoir politique ouvrent la voie au

²¹⁶ Adam Yagoub obtint le contrat de vente de l'Office national des routes qui devint la Société Nouvelle d'Études et de Réalisations-SNER) et de l'huilerie. R. Chevrillon Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan : rapports de - au pouvoir et recompositions des communautés darfouriennes zaghawa à l'aune des alliances du mouvement islamiste soudanais (1950-2011)*, op.cit., p. 536.

²¹⁷ Bichara Idriss Hagggar, *Tchad, témoignage et combat politique d'un exilé*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 39.

²¹⁸ R. Chevrillon Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan*, op. cit. Voir le chapitre « La prise de pouvoir au Tchad de Déby, facteur de resserrement des liens entre béri tchadiens et soudanais, et d'opportunité pour tous », p. 533.

fondamentalisme »²¹⁹ ? La « soudanisation » religieuse du Tchad comme j'ai pu l'entendre doit être tempérée. Moins qu'un canal de diffusion du fondamentalisme religieux, le commerce représente surtout un moyen d'émancipation de la tutelle turabiste. Ces nombreuses opportunités tchadiennes permettent aux Zaghawa soudanais, écrit R. Chevrillon Guibert, « de desserrer l'étau qui les obligeait vis-à-vis du régime de Khartoum, grand chef d'orchestre au Soudan de la distribution des postes dans l'État et l'économie »²²⁰. La prédation économique prend le pas sur le prosélytisme religieux. En 1990, les Zaghawa soudanais sont surtout connus à N'Djamena pour se livrer à de nombreuses agressions sexuelles et au pillage systématique de la ville. Si effectivement de puissants et informels réseaux politiques innervent l'État tchadien à la manière du « shadow state » de William Reno, nulle trace tangible de réseaux islamistes proche des Frères musulmans soudanais au cœur de l'appareil étatique. En revanche, il est vrai qu'hommes d'affaires et politiques proches du pouvoir turabiste, sans forcément en partager la religiosité, ont accédé aux canaux d'accumulation politique et économique tchadiens. Les acteurs d'obédience frériste, eux, ont joué un rôle dans l'éducation de nombreux musulmans comme nous le verrons dans la quatrième partie, sans pour autant prôner de manière publique une islamisation du politique à la manière soudanaise. Le plus notable de ces supposés islamistes, et peut-être le seul, est le cheikh Hassan Hissein, qui prendra la tête du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI). D'origine soudanaise et arrivé « dans les valises de Déby », son discours lors de la Conférence nationale souveraine fit grand bruit. Il recommandait, parmi d'autres points religieux, l'introduction de la charia au sein de la jurisprudence tchadienne. Cette intervention, fût-elle la traduction possible de son habitus religieux turabiste, ne rencontra aucun écho positif. Ceci s'explique par l'environnement tchadien différent du contexte soudanais, comme me l'expliqua ce témoin de l'époque :

« Les islamistes, à peu près 3000, sont entrés au Tchad avec Déby, puis après six, sept mois 80 % sont rentrés au Soudan parce qu'ils ont réalisé que le Tchad c'est autre chose. Ceux qui sont restés saisissent seulement les opportunités, ils sont trop divisés. »²²¹

Notons simplement à ce stade que la doctrine des Frères musulmans ne s'ancre pas de manière visible sur la scène politique tchadienne. Elle est « appliquée à la manière tchadienne

²¹⁹ « L'influence des hommes d'affaires soudanais se renforce à N'Djaména, "le 'commerce' ouvrant la voie au fondamentalisme." », *La Lettre du Continent*, 22 janvier 1994, cité dans « N'Djamena : Déby, entre Mobutu et tchador », *France, Tchad, Soudan, au gré des clans*, op. cit.

²²⁰ R. Chevrillon Guibert, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan*, op. cit., p. 537.

²²¹ Entretien avec un ancien étudiant tchadien de l'Université Africaine de Khartoum, N'Djamena, 30 janvier 2018.

c'est-à-dire avec des gens qui se déchirent, qui se rencontrent, et qui ne s'entendent pas »²²². Leur influence se situe en marge de l'État et non en son centre, comme nous le verrons dans la quatrième partie de notre propos. En revanche, leur supposée conjonction d'intérêts avec le politique a contribué à façonner l'imaginaire de l'islam politique tchadien. De cet imaginaire forgé sur l'interpénétration des réseaux ethniques, militaires, politiques, et économiques tchado-soudanais naît une nouvelle identité au sein du champ islamique, l'identité « iwani » selon la dénomination commune au Tchad, qui opère comme stigmaté et facteur de division. Vidée de sa doctrine religieuse, l'identité frériste, ou « iwani », désigne tout acteur religieux aux velléités politiques plus ou moins masquées. Je reviendrai dans les troisième et quatrième parties sur les modalités concrètes de ces perceptions qui puisent, comme je l'ai démontré, leurs racines dans la longue conversation des mobilisations politiques tchado-soudanaises. L'étiquette du Frère Musulman, accolée à l'association salafiste *Ansar al Sunna*, tire finalement moins sa signification sociale d'un courant politique ouvertement islamiste, que de l'instrumentalisation à géométrie variable du référent islamique par les multiples rébellions tchadiennes.

²²² Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 12 juillet 2017.

IV — CONCLUSION

Le voyage du salafisme, depuis son berceau saoudien supposé, jusqu'à sa pratique tchadienne, relève finalement moins d'une véritable croisade religieuse que de multiples stratégies ambivalentes. Parcours migratoires individuels, politiques étatiques et affrontements militaires participent de la recomposition de l'identité islamique tchadienne et de ses représentations. En exposant les grands récits dominants, j'ai pu mettre en exergue qu'il n'existait pas de « saoudisation » de l'islam tchadien, pas plus qu'une soudanisation. Le salafisme, ne s'insèrent pas sur du vide, mais s'implantent au sein de rapports de pouvoir locaux et réinterprètent les lignes de clivage intra-islamiques préexistantes. L'idée selon laquelle des structures centralisées et rationalisées seraient plus effectives qu'un mouvement désorganisé et non coordonné ne permet pas de prendre en compte les micro-dynamiques à l'œuvre dans les processus de transnationalisation religieux. Ce que j'ai tenté de démontrer est que la force majeure de la propagation du salafisme au Tchad, à l'instar de l'islamisme de type soudanais, ne réside pas initialement dans un grand islam urbain orthodoxe avec ses oulémas et ses nouveaux arabisants. La foi salafiste s'est propagée de manière « nomade », par le fait d'entrepreneurs non encadrés et guidés par une vocation, ou une routine prosélyte. Les événements climatiques (sécheresses au Sahel) ou politiques (réfugiés suite aux politiques répressives de Tombalbaye) ont également favorisé le développement de « communautés religieuses de migrants » tout en favorisant la circulation migratoire des entrepreneurs de l'islam (entre Tchad, Soudan et Arabie saoudite). Instrumentalisant les frontières des États-nations plutôt que les abolissant, les mobilisations religieuses inventent de nouveaux lieux de production de sens, de solidarités et d'identifications²²³.

Mais retracer l'histoire socio-politique du salafisme permet également de nuancer l'idée d'une communauté dont le succès repose essentiellement sur son caractère spontané et local. Le cas du salafisme tchadien est un savant mélange entre structure hiérarchisée (l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya*) et noyaux individuels (écoles coraniques, mosquées) facilement adaptables et flexibles aux dynamiques transnationales. *In fine*, le champ islamique

²²³ R. Otayek, « Introduction », dans L. Fourchard *et al.* (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, *op. cit.*, p. 183.

est le produit de dynamiques transnationales qui le travaillent par le bas, mais également le produit de régulations étatiques qui contribuent à redéfinir ses répertoires d'action et représentations. Comme je l'ai démontré, l'islam fournit des répertoires d'action collective pour les acteurs engagés dans des processus de contestation, dont la guerre civile en constitue l'expression la plus violente. La ressource religieuse a ainsi servi de base à la mobilisation des premiers mouvements insurrectionnels qui revendiquent une identité arabo-musulmane. Cependant si l'incubation de l'islam radical au sein des mouvements de lutte politique du Nord musulman il y a eu, elle doit être relativisée au regard de l'échec de toute coordination d'un mouvement islamiste. Le panislamisme et le panarabisme doivent être des notions réinsérées en contexte tchadien dans une logique d'alliance temporaire de court terme, comme autant de ressources à disposition des États et acteurs dans leur lutte pour le contrôle du pouvoir. Ainsi, la grammaire islamiste a pu être au centre des dispositifs de pouvoir des soutiens extérieurs, qu'ils soient soudanais, libyens ou koweïtiens. L'islam est donc à la fois une structure « structurante » et une ressource instrumentalisée, qui enserme l'ensemble des stratégies et des institutions qui travaillent le Tchad moderne, au premier rang desquelles l'État. Ressource permettant de pérenniser et délimiter les frontières étatiques, l'islam permet à l'État de légitimer sa position de dominant. Il s'agira moins de décrire dans la partie suivante, comment fonctionne le système autoritaire tchadien que de s'intéresser aux processus par lesquels celui-ci se reproduit en partant de son substrat religieux, autrement dit investiguer la fabrique de la domination à partir du prisme religieux.

PARTIE 2

L'ANATOMIE POLITIQUE DE LA DOMINATION AU TCHAD AU PRISME RELIGIEUX¹

« Quand Néron dit qu'il embrasse Britannicus c'est pour mieux l'étouffer. » Cette phrase prononcée par un homme politique tchadien du MPS alors qu'il m'expliquait la stratégie de son parti pour gagner les élections législatives de novembre 2018, finalement reportées à octobre 2021, nous donne, en creux, l'une des clés de compréhension de la domination politique au Tchad. Soumis à l'autorité maternelle d'Agrippine, le personnage racinien agit par réaction et non avec stratégie, dévoilant un rapport au pouvoir plus nuancé que la figure du tyran despotique qu'il est censé incarner. Personnification, en un sens, de l'État tchadien, qui se révèle être moins omnipotent que soumis à de multiples contraintes orientant ses politiques. Autrement dit, si Néron peut cyniquement étouffer Britannicus, il doit au préalable s'assurer que son acte ne fragilisera pas ce qui lui donne autorité. Évoquer un contrôle absolu de l'État n'a donc pas de sens, et nombreuses sont les études ayant démontré le caractère circonstancié et aléatoire de la domination, même en régime autoritaire. L'exercice de la domination est plutôt la rencontre de différents intérêts et logiques. L'autoritarisme relève alors d'une problématique de l'hybridité², sorte de canevas composé d'entrelacs entre ressources et contraintes et dont la subtile disposition donne au tout son équilibre. L'objectif de cette partie sera d'analyser l'anatomie politique de la domination tchadienne par le prisme religieux, en montrant comment l'islam, pris dans son acceptation politique, permet la perpétuation du régime autoritaire tchadien par l'action d'une multitude d'acteurs. Ce n'est pas à un essai de typologie d'un régime politique que j'invite le lecteur, mais à une analyse ethnographique *in situ* des mécanismes de production du politique par la variable religieuse, ceci permettant de révéler la variété des modes de régulation du pouvoir. Violences physiques manifestes et microstratégies de surveillance³ se mêlent pour créer une architecture complexe de la domination, oscillant entre pragmatisme, adhésions, et injonctions. À rebours d'une lecture par le haut des dynamiques de

¹ Titre emprunté à l'ouvrage de Béatrice Hibou, *Anatomie politique de la domination*, Paris, La Découverte, 2011.

² Michel Camau, « Le leadership politique aux confins des démocraties et des autoritarismes », dans Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 10.

³ Voir la notion de microphysique du pouvoir de M. Foucault qui suggère « qu'il est nécessaire d'accorder une grande importance aux détails, aux "petites choses", car là éclate nettement l'intérêt de la rationalité économique et du calcul de l'infime et de l'infini ». Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 163-165.

domination, je souhaite, à la suite de B. Hibou, nuancer l'exercice du pouvoir politique tchadien. L'auteure réfute en effet trois types de lecture de la domination : l'une « par le haut qui insiste sur l'omniprésence uniforme et intentionnelle de mécanismes de domination ; une lecture infrapolitique qui voit de la résistance partout ; et une lecture anarchiste qui met en évidence le désordre du quotidien. »⁴ La lecture que je propose s'inscrit dans une dynamique de réappropriation, sur le mode du bricolage, des matrices historiques du dire et du faire islamique, au service d'intérêts autoritaires tout autant émis par le haut que reproduits par le bas.

Étudier les différents types de dispositifs⁵ de la domination aboutissant *in fine*, à l'acceptation d'un régime autoritaire revient à poser l'hypothèse de l'islam comme l'un des registres autochtones par lequel l'État s'exprime et se construit⁶. L'énonciation politique de l'islam, pour paraphraser F. Cooper, permet au noyau étatique de reproduire de la différenciation et de l'inégalité à mesure que sont incorporés les mots, corps et techniques de la globalisation islamique⁷. Penser la structure de l'État tchadien en termes de processus et de pratiques d'incorporation et de différenciation permet d'élargir la focale du *gatekeeper state*⁸, non plus aux rentes économiques habituelles (mines, douanes), mais trace un plus large spectre des transformations du pouvoir et de l'autorité au-delà des prérogatives étatiques en y incluant la dimension religieuse⁹. L'État tchadien, en s'appropriant et jouant sur différentes expressions du religieux, a le pouvoir de négocier « selon des règles qui dissuadent les concurrents d'aller trop loin et de mettre l'État en danger »¹⁰, sous peine d'emprisonnement, disparition forcée, destitution d'un poste, pression exercée sur l'entourage ou, à un niveau international, menace

⁴ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, *op.cit.*, p. 18.

⁵ La notion de dispositif recouvre l'idée de « réseau de pouvoir », à condition de ne pas entendre réseau social (inter-individuel) et de ne pas réduire le pouvoir à sa dimension répressive. Giorgio Agamben, dans le prolongement de Michel Foucault, met l'accent sur les multiples pouvoirs disséminés et diffus qui confèrent au dispositif son efficacité : « J'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler, et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. » Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit par Martin Rueff, Paris, Payot et Rivages, 2011, p. 31.

⁶ Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

⁷ J'emprunte ici à Frederick Cooper sa définition de l'empire colonial. Voir Frederick Cooper et Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

⁸ « Dès les années 70, le général nigérian Obasanjo popularisait le terme de portier, ou “gate-keeper” pour qualifier cette activité d'intermédiaire des hauts fonctionnaires entre l'environnement international et le marché national ». J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, *op.cit.*, p. 110. Plus ou moins similaire au concept d'extraversion, la notion de *gate-keeper state* fut théorisée par l'historien Frederick Cooper pour désigner la matrice historique de formation de l'État en Afrique, fondé sur le contrôle des revenus extérieurs. Frederick Cooper, *Africa Since 1940: The Past of the Present*, New York ; Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁹ Jana Hönke, « Beyond the gatekeeper state: African infrastructure hubs as sites of experimentation », *Third World Thematics: A TWQ Journal*, vol. 3, n° 3, mai 2018.

¹⁰ John Lonsdale, « Le cas kenyan : un débat moral et politique », traduit par Roland Marchal et Christine Messiant, *Politique africaine*, vol. 90, n° 2, 2003, p. 19.

de retrait des troupes tchadiennes du dispositif de lutte antiterroriste au Sahel¹¹. Reprenant les mots de J.-F. Bayart, la religion est alors une « conduite ou une stratégie d’extraversion culturelle politique et économique qui permet aux croyants, mais je dirais ici à toute une série d’acteurs au degré de croyance variée, de s’approprier l’autre à des fins qui lui sont propres »¹².

Les récits et pratiques constitutives de ces stratégies structurent l’espace public religieux tchadien, et ce faisant opèrent un déplacement massif de la raison de la foi vers la sphère politique non pas en termes d’opposition, mais d’arrangements. Ainsi, au contraire de la situation malienne où le Haut Conseil Islamique du Mali entend incarner un espace d’interpellation démocratique¹³, le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI) tend à homogénéiser le discours religieux et arbore un langage islamique « religieusement correct », c’est-à-dire en adéquation avec la raison sécuritaire¹⁴ qui se déploie dans le sillage de la guerre contre le terrorisme. L’exemple tchadien nuance ainsi l’idée développée par G. Holder d’un espace public religieux autonome vis-à-vis de l’État, ceci impliquant que le religieux puisse diffuser « d’une part des valeurs, des comportements, et des mobilisations [qui lui sont] propres, et d’autre part que les pouvoirs publics s’inscrivent dans un réel dialogue avec la société civile »¹⁵. Les rapports de l’islam réformé à l’État tchadien sont similaires au processus de construction de l’espace public bourgeois européen au XVIII^e développé par Habermas.

¹¹ En 2017 Idriss Déby arguait d’un possible retrait de ses troupes de la force G5 Sahel et de l’opération onusienne Minusma au Mali justifié par la crise économique et sociale que traversait le pays. Cette menace eut probablement pour effet de stimuler l’appui budgétaire français à l’État tchadien en payant notamment à hauteur de 40 millions d’euros les salaires des fonctionnaires de décembre 2018, et trois mois d’arriérés de pensions de retraite de la fonction publique. L’organisation à Paris de la table ronde de financement du Programme National de Développement (PND) en septembre 2017, et ses quelques 20 milliards de dollars de promesse de dons, peut être également lue comme une réponse aux menaces du président tchadien soulignant, en creux, son habileté à manier l’art de l’extraversion.

¹² Jean-François Bayart, « Postface. La cité culturelle à l’âge de la globalisation », p. 161, cité dans Ariane Zambiras et Jean-François Bayart (éds.), *La cité culturelle*, op. cit.

¹³ G. Holder et M. Saint-Lary évoquent le terme de sphère islamique oppositionnelle, pour décrire les stratégies du Haut Conseil Islamique malien afin d’investir l’appareil d’État et mettre en place une « République des Oulémas ». Gilles Holder et Maud Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l’espace public religieux à l’émergence d’une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens Public*, vol. 15-16, n° 1-2, 2013, p. 187-205. Voir également, Gilles Holder, « Essai de lecture d’une démocratisation malienne hors champ », dans Gilles Holder et Jean-Pierre Dozon (dir.), *Les politiques de l’islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*, Paris, Karthala, 2018, p. 215-245.

¹⁴ Faisant suite à la raison humanitaire développée par Didier Fassin, la raison sécuritaire constitue le *modus operandi* des politiques publiques actuelles qui tirent leurs forces de la place centrale des émotions destinées à soulager les peurs d’autrui notamment au nom de l’expérience commune des attaques djihadistes, masquant, en réalité, une régression du droit et une montée en puissance de l’arbitraire. Pour une histoire des usages sociaux et politiques de la souffrance, voir Didier Fassin, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Éd. de l’EHESS, avec Seuil/Gallimard, Paris, 2010.

¹⁵ Gilles Holder, « Introduction », dans Gilles Holder (éd.), *L’islam, nouvel espace public en Afrique*, les terrains du siècle, Karthala, 2009, p. 18.

« Catégorie caractérisant une époque déterminée »¹⁶, ce type de sphère publique est le résultat du profond mouvement de transformation engagé dès le XIII^e siècle à travers un processus d'accumulation primitive du capital. Ayant progressivement assuré sa domination sur le domaine économique qui échappe désormais à l'aristocratie, « la bourgeoisie va naturellement revendiquer une domination politique qui lui fait encore défaut »¹⁷. Au Tchad la bourgeoisie islamique assure son monopole économique en usant d'un double langage. Si, en apparence, elle défend une sphère publique marquée par des échanges tolérants et pacifiques, à la manière du discours humaniste de la société bourgeoise occidentale, en réalité, elle ne fait que défendre ses propres intérêts en les faisant passer pour l'intérêt général. En ce sens, l'espace public religieux tchadien doit être entendu comme l'instrument de préservation de l'ordre établi et ses privilèges. Tout conflit au sein dudit espace est alors déplacé à ses marges, au nom du consensus autour de la lutte antiterroriste, de la préservation de la laïcité, ou de l'État de droit. Je ne parlerai pas en ce sens de déconflictualisation qui signifierait l'absence de tout conflit, mais de disciplinarisation de l'espace public religieux, fortement contrôlé voir noyauté par la bourgeoisie d'État.

Le CSAI est le principal rouage de ce système normatif. Représentant d'un légalisme soufi qui entend défendre les principes de laïcité, de tolérance, et de dialogue religieux, l'organisation est également un outil politique légitimé par la communauté internationale face à « la montée du radicalisme islamique », au même titre que la société civile, à une autre époque, face à la faillite de l'État. Tour à tour « courroie de transmission, structure de contrôle, canal de doléances et espace de médiation et de promotion sociale »¹⁸, le CSAI offre de multiples visages plus ou moins répressifs et plus ou moins désirables. La structure, en subvertissant l'exercice légal, rationnel, moderne, et technique de l'État, à l'instar de l'usage ambivalent de la laïcité ou des multiples détournements du cadre juridique fondant son pouvoir, génère coercition, domination, et discipline au sein du champ religieux. Simultanément, elle jouit d'une forme d'adhésion active en cela qu'elle autorise les trajectoires de mobilité sociale et l'insertion à l'internationale grâce au soutien affiché des acteurs étrangers. Si ces techniques de domination,

¹⁶ Jürgen Habermas, « Avant-propos », *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993.

¹⁷ Loïc Ballarini, « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout, » 80^{ème} congrès de l'Association francophone pour le savoir (Acfas) : Où (en) est la critique en communication ?, mai 2012, Montréal, France, p. 34.

¹⁸ Olivier Feneyrol, « L'État à l'épreuve du local. Le réaménagement du quartier "Bab Souiqa-Halfaouine" à Tunis (1983-1992) », *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, n° 157, juillet-septembre 1997, p. 67, cité dans Béatrice, « Un quadrillage méticuleux », dans Béatrice Hibou (dir.), *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 95-130.

ou d'assujettissement pour reprendre un terme foucauldien¹⁹, constituent des ressources symboliques du pouvoir et concourent au processus de légitimation internationale de la structure, elles ont pour effet « en bas » de scinder le champ des représentations identitaires islamiques. « Mais vous voyez des salafistes partout ! » s'exclamait un acteur musulman tchadien, me signifiant que ma lecture dichotomique entre bons et mauvais musulmans réifiait l'infinie variété de postures intellectuelles que recouvrent, dans la réalité, ces appartenances. Acte performatif, la catégorisation entre « bons » et « mauvais » musulmans dessine la nouvelle « société à défendre » : les uns, wahhabites radicaux, sont objets de suspicion, les autres, soufis modérés, des citoyens modèles intégrés au cadre de l'État-nation. Pour le chercheur tchadien Mahamat Adam, la démarche du CSAI visant à « imposer un unique courant aux autres membres de la communauté musulmane, relève d'une guerre par procuration dont les collatéraux sont bien connus : communautarisme, radicalisme, clandestinité. »²⁰ Prise sous l'angle de la longue durée, ces représentations binaires portées par divers acteurs internationaux comme nationaux peuvent effectivement se lire comme une guerre par procuration, ou, pour reprendre une expression de M. Foucault, une « guerre par d'autres moyens »²¹. Analysant la trajectoire historique des rapports de pouvoir en Occident, le philosophe met en lumière la continuité de la guerre comme principe et moteur de l'exercice du pouvoir politique contemporain. Nettoyé de ses rapports belliqueux, le politique convertit l'affrontement en termes progressistes et pacifiques. Pourtant, sous les discours de l'ordre, du travail, de la paix ou de la justice, d'autres procédés plus ou moins techniques et rationnels concourent à maintenir et conserver le champ des rapports de force. Appuyant son exposé sur l'entreprise coloniale justifiée par la guerre des races, le philosophe démontre comment « le péril biologique » a servi la stratégie globale des conservatismes sociaux. Similairement, la lutte contre le « péril djihadiste » dans sa dimension discursive et imaginaire, s'inscrit dans la continuité d'un certain impensé colonial. Il ne s'agit plus de sauver la pureté biologique de la race, mais de défendre

¹⁹ Selon M. Foucault, « le pouvoir, ça n'existe pas », en cela qu'il n'est pas une force essentiellement répressive, mais bien agissante au sein même du sujet par un procédé délibéré d'obéissance. « L'assujettissement de l'individu n'est concevable, dans la perspective de Foucault, que dans la mesure où il concerne des sujets libres, sujets qui agissent, et qui, en agissant, font véritablement usage de leur liberté ». Bruno Karsenti, « Pouvoir, assujettissement, subjectivation », *Futur Antérieur*, n° 10, 1992 ; voir M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et Écrits, II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p.1041-1062.

²⁰ Hassan Mahamat Adam, « Le CSAI sur la sellette », *La Voix*, n° 386 du 6 au 13 juin 2017

²¹ « Les lois sont nées au milieu des expéditions, des conquêtes et des villes incendiées ; mais elle continue aussi à faire rage à l'intérieur des mécanismes du pouvoir, ou du moins à constituer le moteur secret des institutions, des lois et de l'ordre. Sous les oublis, les illusions ou les mensonges qui nous font croire à des nécessités de nature ou aux exigences fonctionnelles de l'ordre, il faut retrouver la guerre : elle est le chiffre de la paix. Elle partage le corps social tout entier et en permanence ; elle place chacun de nous dans un camp ou dans l'autre. » Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France, 1976, Paris, Gallimard/Seuil. p. 363.

les valeurs morales et culturelles perçues comme universelles et modernes de la société occidentale, contre l’obscurantisme et le particularisme religieux. Sans nier la violence des attaques à caractère djihadiste qui, rappelons-le, a fait plus de 35 000 victimes depuis 2009 au Lac Tchad²², il s’agit d’inscrire le récit politique justifiant la lutte contre l’extrémisme violent religieux au sein de rapports de pouvoir, stratégies et imaginaires historiques plus larges que la seule confrontation présente. Le discours sécuritaire, une fois retourné, apparaît comme une arme au profit de la conservation du pouvoir d’une multitude d’acteurs, à l’instar des agents du CSAI.

Je m’intéresserai dans un premier temps aux procédures plus ou moins autoritaires permettant à l’État d’imposer sa propre définition de ce que doit être l’islam, et qui, ce faisant, véhiculent des effets de dépolitisation-disciplinarisation de l’espace public religieux (I). Cependant, en deçà des dynamiques de contrôle politique du religieux se dessinent d’autres types de régulation informelle et non institutionnalisée participant à la formation de l’État. Les normes pratiques travaillant le fonctionnement du CSAI reproduisent, stabilisent et légitiment les dynamiques du régime. La domination n’est donc pas qu’une affaire d’imposition, mais relève également d’accommodements négociés (II). Les dispositifs mobilisés peuvent tout aussi bien servir à la coercition, voire à la répression, que permettre des stratégies d’ascension sociale et de création de richesses. Enfin, le métarécit de la lutte antiterroriste justifie à nouveau frais des dispositifs de pouvoir hérités de la matrice coloniale permettant le contrôle des populations et du territoire tchadien, tout en contribuant à la légitimité de son régime (III).

²² Global Centre For The Responsibility to Protect, *35,000 people killed since 2009 due to violence and insecurity caused by Boko Haram*, 31 May 2021, www.globalr2p.org.

I — FAIRE RENTRER L'ISLAM DANS L'ÉTAT : LES DOUCEURS INSIDIEUSES²³ DE L'AUTORITARISME

À l'issue des travaux du premier Forum National Inclusif, tenu en 2018, la nouvelle constitution consacrant la IV^e République était adoptée. Permettant à Idriss Déby de se représenter aux élections présidentielles, les dispositions instaurent également par ordonnance un serment confessionnel à l'adresse des ministres d'État. Généralisée dans de nombreux pays africains, à l'instar du Mali, du Bénin ou de la Centrafrique²⁴, la pratique de « jurer devant Dieu et la Nation » ou, dans le cas tchadien, « au nom d'Allah », provoqua la colère des représentants catholiques et protestants. Cette révolution légale propulsant le religieux au cœur d'un État constitutionnellement laïc rouvrit le débat sur la nature religieuse de l'État tchadien. Le journal *Abba Garde* interrogeait ainsi la neutralité du politique vis-à-vis du religieux et l'application à géométrie variable du principe de séparation des cultes :

« Y a-t-il réellement séparation entre l'État et la religion ? La loi fondamentale dit que le Tchad est un pays laïc. Mais quand par exemple on instaure un serment confessionnel pour les hauts cadres avant leur entrée en fonction ou encore, l'État organise le pèlerinage et aussi nomme les dirigeants du CSAI, cette séparation est-elle respectée ? Débat. »²⁵

Abrogé en 2000, le serment confessionnel pose plus largement la question de la médiation du religieux au sein de la construction de la domination. Rédigé par le CSAI, le serment fut défendu par les élites religieuses islamiques en arguant, paradoxalement, de la stricte neutralité du religieux vis-à-vis du politique, l'un des membres du CSAI rappelant, non sans humour, que « Jésus-Christ n'a jamais organisé une élection »²⁶. Cette contradiction met au jour l'une des techniques de domination du pouvoir au Tchad, consistant en un respect apparent des formes de l'État wébérien sans cesse détourné et subverti selon d'autres logiques. Le pouvoir ne se réduit pas aux règles formelles qui l'affectent, mais se construit à travers les jeux, stratégies –

²³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 360, cité dans B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, *op.cit.*, p. 17.

²⁴ André Cabanis, « La laïcité dans les Constitutions de l'Afrique de succession coloniale française », *Revue internationale des francophonies* n°8, 2020.

²⁵ Madjissembaye Ngarndinon et Kemba Solgué Pilate, « Y-a-t-il réellement séparation entre la religion et l'État ? », *Abba Garde*, n° 208 du 20 au 30 juillet 2018.

²⁶ Entretien avec un membre du CSAI, N'Djamena, 12 février 2017.

en d'autres termes les normes pratiques²⁷ – que les acteurs déploient pour capter des capacités de pouvoir. Regarder en dessous de l'apparent formalisme organisant la stricte séparation du religieux et du politique éclaire les mécanismes plus ou moins légaux par lesquels l'État, par le truchement du CSAI, discipline le champ islamique, et partant, consolide sa position dominante. En ce sens les processus de normalisation de l'islam au nom d'un « faire croire » moderne et rationnel peuvent être lus comme des moyens détournés par lesquels un tout autre type d'ordre s'impose et se reproduit.

Ce chapitre a donc pour but de repérer les chemins de traverse par lesquels la sphère religieuse participe à la construction de la domination de l'État tchadien. La fabrication d'un islam nationalisé et érigé en ressource politique sous l'apparente laïcité de l'État nous indique l'une des premières modalités de la domination (1). Les lois relatives à l'organisation du religieux font également l'objet de stratégies de détournement, en cela que la construction du pouvoir légal-rationnel se fonde moins sur le droit que sur des règles de pouvoir délibérément établies (2). Enfin, les modalités d'action des programmes de prévention contre l'extrémisme violent, bien qu'ils représentent un poids mineur vis-à-vis d'autres secteurs de développement, concourent à la reconfiguration des relations État – champ religieux en masquant, par l'imposition de procédures standardisées et bureaucratiques, leurs rapports de pouvoir (3).

1. Une laïcité « à la tchadienne »

La cité culturelle tchadienne relève d'un compromis historique à géométrie variable entre les élites musulmanes et l'État produisant une formule politique singulière et ambivalente. Ses répertoires de légitimités s'enracinent en partie d'une part dans l'imaginaire laïc du politique, et d'autre part dans ses références traditionnelles islamiques. L'État, en utilisant à la fois la séparation des cultes, et le répertoire de la tradition islamique, ou plutôt d'invention de la tradition islamique, paramètre et domestique la sphère du religieux. Jouant sur différents registres de légitimité, ces dynamiques de *straddling* ou d'enchevêtrement de pratiques et discours rationnels et traditionnels permettent de capter de larges segments d'acteurs, tout en

²⁷ On entend par normes pratiques « toute une série de régulations sociales fines, invisibles, implicites, souterraines, qu'il faut se donner la peine de dégager, d'inventorier. Certaines sont plus ou moins connues des acteurs eux-mêmes, au moins en privé, bien que peu verbalisées, d'autres sont machinales, d'autres restent semi-opaques, stockées dans ce que certains appelleraient des subconscious collectifs ». Jean-Pierre Olivier de Sardan, « À la recherche des normes pratiques de la gouvernance réelle en Afrique », Discussion Paper n°5, Overseas Development Institute, décembre 2008, p. 13.

exerçant un fort contrôle social permettant à l'État de maintenir son autorité dans la durée. Pour comprendre la complexité de l'ambivalente laïcité « à la tchadienne » comme outil de pouvoir, je propose de procéder en deux temps. Dans un premier temps, dérouler le fil historique du travail de normalisation de l'islam aux canons de l'État wébérien, nous permettra de saisir la fonction éminemment politique attribuée aux représentants musulmans, à l'instar du CSAI. Cette collusion entre autorité légale-rationnelle et religieuse doit être comprise comme l'une des techniques de domination du pouvoir au Tchad, ainsi que je l'illustrerai, dans un second temps, en décrivant sur la longue durée les jeux autour de « l'énonciation politique »²⁸ de la laïcité.

L'on peut lire dans la formule politique coloniale un premier usage stratégique de contrôle de l'islam. Cependant, ces lignes de continuité relèvent moins d'une transmission directe par le colon que de bricolages instables entre legs coloniaux et contingences propres à l'environnement socio-politique tchadien. L'on a vu en première partie que la non-adhésion des populations musulmanes au pouvoir colonial et le risque de toute alliance avec leurs coreligionnaires du Moyen-Orient ont poussé les autorités coloniales à encadrer ces populations pour mieux les administrer. La gouvernance coloniale du religieux fut donc assez subtile, oscillant entre une politique favorable aux musulmans tout en combattant les tenants des idées panarabes et panislamiques dont étaient porteurs les arabisants²⁹. Il n'y a donc pas eu une politique musulmane de la France au Tchad, mais de multiples arrangements et négociations selon les intérêts de la puissance coloniale. Écho aux mots de F. Cooper qui décrit les régimes coloniaux non comme des blocs monolithiques ou omnipotents, mais travaillés par de multiples agendas et stratégies³⁰. Cette politique ambivalente et circonstanciée s'est traduite par un appui indirect aux autorités religieuses loyales au gouvernement. Selon E. Akary cité par Coudray, « l'autorité coloniale a toujours encouragé l'action islamique, les administrateurs militaires ou civils basaient leur politique sur une alliance avec les grands chefs religieux [...], cela permit aux oulémas [...] d'entretenir une puissante action de prosélytisme à travers tout le Tchad,

²⁸ Notion tirée de la linguistique, « l'énonciation du politique caractérise le travail d'un mouvement social ou politique visant à imposer à l'ensemble de la société sa propre problématique légitime du politique. » Jean-François Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35^e année, n°3, 1998, p. 362.

²⁹ « La politique musulmane de la France peut assez bien se résumer dans les principes suivants : séparer l'islam noir de ses racines arabes en favorisant un islam endogène, allié aux acteurs français. » Henri Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir : le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad », dans *Tchad : contentieux linguistique arabe-français*, Actes du colloque de décembre 1997, N'Djamena, Centre Al-Mouna, p. 27.

³⁰ « Colonial regimes were neither monolithic nor omnipotent. Closer investigation reveals competing agendas for using power, competing strategies for maintaining control and doubts about the legitimacy of the venture. » F. Cooper et A. L. Stoler, *Tensions of Empire, op. cit.*, p. 6.

facilitant ainsi l'islamisation et l'arabisation »³¹. Ajoutons ici que seul un certain type de doctrine était « politiquement » autorisé à être diffusé, comme l'illustre l'affaire du cheikh Faki Oulech mentionné en partie 1. Aux dispositifs de surveillance des savoirs, s'articule celui des corps. Ainsi, il est nécessaire dans la région du Kanem de sédentariser les jeunes *talibés* (élèves des écoles coraniques) afin de contrôler les flux de population et la production d'un discours islamique réceptif aux intérêts coloniaux. Cet administrateur militaire en poste dans la région du Lac Tchad note :

« De par sa situation frontalière, nos indigènes ont tendance à se rendre au Nigeria où il existe, paraît-il, de belles mosquées avec des fakis très influents, nos gens y envoient leurs enfants pour y suivre les cours de l'école coranique, j'insiste donc particulièrement pour la construction d'une mosquée au cours de l'année 1944 à Mao. »³²

Rappelons que dès 1951 un Bureau des affaires musulmanes et arabes est créé à Abéché afin de contrôler les activités et circulations islamiques (voir partie 1). Le modèle laïc choisi par le Tchad indépendant ne signe pas pour autant la fin des arrangements négociés qui prévalaient entre autorités coloniales et élites religieuses, mais plutôt l'institutionnalisation de leurs rapports. Prolongements religieux de l'État, de nombreuses associations, à l'instar de l'Association Islamique du Niger (AIN) ou l'Association Culturelle Islamique du Cameroun (ACIC), sont créées. Au Tchad, ce processus se matérialise en 1970 par la création du Comité de la Fatwa officialisée par décret le 22 octobre 1974, en charge des questions théologiques, organisationnelles et administratives relatives à l'islam, mais aussi de la représentation diplomatique de l'État auprès des pays arabo-musulmans. Procédant d'une volonté de contrôle de l'appareil religieux par le politique, la domestication de l'islam favorise la création d'un clergé islamique d'État. Participant à l'élaboration de la représentation d'un islam tchadien « tolérant et pacifique », les agents du Comité de la Fatwa ont pour rôle de réguler l'espace islamique religieux en adéquation avec les besoins du gouvernement. Notons cependant que lors de la guerre civile, le comité ne se limita pas à ce rôle passif et subalterne. L'imam Moussa Ibrahim lance dès juin 1979 un processus de réunification des tendances du Frolinat lors de la première bataille de N'Djamena en février 1979, qui n'aboutira pas. Puis il conduit, suite à la

³¹ E. Akary, Inspecteur de l'Enseignement Arabe, rapport d'activités du 25 janvier 1966, p. 30, cité dans H. Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir », art. cit., p. 33.

³² Rapport politique 2^{ème} semestre 1943, Rig-Rig, dossier W2714B, Archives nationales du Tchad, N'Djamena. Dans un contexte de refus massif par les élites musulmanes de la scolarisation de leurs enfants au sein d'écoles françaises, l'appui de chefs religieux est une stratégie de contournement afin d'une part, de faire barrage à l'influence arabo-islamique anticolonialiste, et d'autre part de former, par le biais religieux, de nouvelles élites sensibles aux discours et pratiques occidentales, aptes à jouer un rôle politique futur.

scission du Gouvernement d'Union Nationale de Transition en 1980, des négociations entre Goukouni Weddeye et Hissène Habré. Il tentera d'obtenir un cessez-le-feu, avant de se ranger du côté des FAN de Habré³³, peut-être séduit par ses positions anti-libyennes ou par sa propagande pro-musulmane (voir *supra*). Habré le remplace lorsqu'il prend le pouvoir en 1982 par l'imam Badaoui, originaire du Borkou, et qualifié de « wahhabite » par R. Buijtenhuijs³⁴. Ce changement à la tête du Comité présume du caractère discrétionnaire du CSAI, moins lié aux évolutions internes de l'espace religieux qu'aux enjeux politiques de l'exécutif. Idriss Déby en 1990, fait du Comité de la Fatwa, qui prend le nom de Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, un organe exécutif à part entière fortement bureaucratisé.

L'étude des textes fondateurs du CSAI révèle en effet une volonté d'organisation et de structuration du champ islamique tchadien centralisée autour de ses différents bureaux. L'organisation de la structure relève d'un organigramme précis dévolu aux missions d'éducation, développement, prédication, finances, mosquées, etc. Les décisions sont prises de façon collégiale et après un vote à la majorité. Le CSAI est chargé « d'éduquer les musulmans dans le bon sens de Dieu, loin de l'intégrisme, se dotant de missions caritatives, éducatives, mais aussi judiciaires »³⁵. À la centralisation du culte et des activités islamiques s'articule la production d'un référentiel exclusif qui définit la forme et le fond de l'orthodoxie de l'islam tchadien. Ce référentiel, selon les mots de M. Tozy pour le cas marocain, a pour objectif de : « mettre le régime à l'abri des acteurs de l'islam globalisé et des oulémas solitaires et frondeurs [...] ainsi qu'aux tentations prosélytiques de certains États, comme l'Arabie saoudite »³⁶. Le cheikh Hissein Hassan président du CSAI de 1990 à 2018, exprima ce référentiel en ces termes : « Au Tchad notre *mazhab* [école juridique] est Malikite, notre *agida* [dogme] *Ash-ari* et *tariga* [voie] *Tidjani*. Quiconque cherchera à toucher à ses fondamentaux sera frappé d'une main de fer »³⁷. Par une opération de « standardisation » ou de « lissage » du corpus théologique au

³³ R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984)*, *op. cit.*, p. 407.

³⁴ Je n'ai pu obtenir d'informations concernant le parcours du cheikh Badaoui. Si R. Buijtenhuijs questionne « la signification du remplacement de l'imam Moussa par un représentant d'un courant religieux plus intégriste », je m'interroge sur la portée de ce terme et ce qu'il signifie en pratique. Voulait-il dire par là que le cheikh avait étudié au Moyen-Orient ? Avait-il réellement des positions religieuses orthodoxes affichées ? D'autre part la répression et les emprisonnements des cheikhs salafistes perdurent sous la gouvernance Habré (voir *supra*). Si l'imam Badaoui est « intégriste » comme l'écrit R. Buijtenhuijs, ni la politique du Comité, ni les évolutions de l'espace public islamique n'en ont été le reflet.

³⁵ Entretien avec le Secrétaire Général du CSAI, cheikh Abdelahim Abdoulaye, 4 février 2017. Voir, pour plus de précisions, l'arrêté N°2943/PR/PM/MISP/DARC/2008 du 25 septembre 2008 déterminant les modalités de fonctionnement du CSAI émis par le ministère de l'Intérieur et de la Sécurité publique.

³⁶ Mohamed Tozy, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire" », dans B. Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, *op. cit.*, p. 131.

³⁷ Mahamat Abderaman Mahamat, « Le Tchad couve-t-il une tension politico religieuse ? », *Le Citoyen*, n° 82, 11 mai 2015.

référentiel soufi, le CSAI cherche à désamorcer tout potentiel islamique dissident, en prévenant et neutralisant les percées des salafistes locaux. Cette lutte morale entre un islam légitime et un islam déviant tire ses racines de la dichotomie normative entre universalisme et particularisme, que les politiques de lutte antiterroriste tendent à réactualiser³⁸. Si le particularisme est par définition réactionnaire selon les mots de Slavoj Žižek³⁹, alors tout comportement ou discours soustrait à la norme en vigueur, ici le soufisme – dans sa version essentialisée –, devient barbarie ou réaction extrémiste. La fonction dévolue au CSAI comme instrument idéologique illustre cette lutte morale : « Le CSAI communique et propage l’image de la vision soufie qu’il aspire à défendre contre la deuxième catégorie rigoureuse de la vision extrémiste. »⁴⁰ Pour mener à bien sa « conquête idéologique », le CSAI délivre et surveille la parole islamique autorisée à travers le contrôle des médias et des lieux de cultes, comme le souligne son chargé de la communication : « Avoir une mosquée acquise à sa cause et qui décrit les attitudes néfastes du camp adverse donne une importante force de positionnement ». Les cours de théologie, les prêches en caravanes, les sermons du vendredi, la radio Quran al-Karim, « source de la communication religieuse », sont autant d’instruments pour « apprendre aux musulmans tchadiens les pratiques les plus authentiques et originales »⁴¹. La mise en ordre bureaucratique du dire et faire musulman, sous son aspect dépolitisé, recèle donc un fort pouvoir coercitif en termes discursif et pratique. À titre illustratif le CSAI a été condamné par le Haut Conseil de la Communication pour ses propos diffamatoires à l’encontre des « mosquées à problèmes », ou « mosquées rivales », désignant les mosquées salafistes non acquises à leur cause⁴².

L’autonomie du champ islamique, à la lecture de ces quelques procédés plus ou moins répressifs, doit donc être relativisée et articulée, selon les termes d’un juriste tchadien, « au sein d’une vision jacobiniste de la communauté musulmane qui ne peut être pensée en dehors de l’État, [qui] considère l’islam comme une religion nationale et comme telle, qui a tendance à la diriger »⁴³. La confusion entre énonciation islamique du pouvoir en pratique, et représentation formelle d’une séparation des cultes et de l’État, participe d’une utilisation de la laïcité comme

³⁸ Nadia Marzouki, « De l’endiguement à l’engagement. Le discours des think tanks américains sur l’islam depuis 2001 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 155, septembre 2011, p. 21-39.

³⁹ « Toute politique qui se fonde sur la référence à une particularité substantielle (ethnique, religieuse, sexuelle, fondée sur le mode de vie) est par définition réactionnaire. » Slavoj Žižek, *La Marionnette et le nain : le christianisme entre perversion et subversion*, traduit par Jean-Pierre Ricard et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2006.

⁴⁰ A. Abbas Abakar, *Le système de communication du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Tchad*, mémoire de master, Université Mohammad 1^{er} Oudja Maroc, 2015-2016, p. 36.

⁴¹ *Ibid.*, p. 39.

⁴² Voir annexe n° 7

⁴³ Entretien avec un juriste, N’Djamena, 7 janvier 2018.

catégorie de contrôle politique. Autrement dit, c'est justement l'inscription de la laïcité à la République qui permet à l'État de contrôler l'islam, par la fiction de la séparation du pouvoir temporel sur le spirituel. Un cas révélateur à cet égard, est celui des relations entre l'Église catholique et l'État voltaïque sous Maurice Yaméogo, la laïcité constituant, selon les mots de Jean-Marie Bouron, un moyen de « rappeler aux forces religieuses que leur rôle en matière politique se résum[ait] aux applaudissements... ou au silence »⁴⁴. L'aménagement concédé au religieux en tant qu'institution constitutionnellement autonome au sein d'un État laïc ouvre donc à ce dernier de nouveaux espaces et ressources de contrôle. Le journaliste André Byakzahbo, dans son article au titre évocateur, « *le CSAI, entre organe religieux et instrument politique* », s'interroge : « En accordant autant de pouvoir et d'importance à une association religieuse les autorités tchadiennes nourrissent-elles sans le dire des velléités islamiques pour une République laïque ? »⁴⁵. Pour la plupart des Tchadiens, la laïcité est un énoncé symbolique qui propulse la religion musulmane au sein de la République. Les logiques historiques de patrimonialisation de l'islam, qui induisent une relecture de la construction nationale à travers le religieux⁴⁶, éclairent l'ambiguïté entre mobilisation identitaire islamique et projet laïciste. Une rapide étude des usages historiques de cette laïcité « saturée de sens » en révèle toute la « portée pratique qui peut fluctuer selon les acteurs censés l'appliquer et les rapports de force existants entre l'État et les groupements religieux »⁴⁷.

Si la laïcité est synonyme de progrès, comme l'était à l'époque des conquêtes coloniales la christianisation, sa mobilisation a maintes fois été ambivalente. Sur le plan constitutionnel, le Tchad a, depuis la première constitution post-indépendance, affirmé « solennellement la volonté du peuple tchadien de vivre ensemble dans le respect de sa diversité religieuse »⁴⁸. Cette première constitution et celle qui l'a suivie en 1973, étaient en revanche toutes deux muettes sur le principe de laïcité⁴⁹. C'est la constitution de 1982 qui consacre pour la première fois le « caractère laïc de l'État tchadien »⁵⁰. La Loi fondamentale de 1996 issue du processus

⁴⁴ Jean-Marie Bouron, « Amitiés, inimitiés. Les rapports incertains de l'Église catholique avec la Première République voltaïque (1960-1966) », *Civilisations*, vol. 60, n°2, 2011, p. 123-142.

⁴⁵ André Byakzahbo, « Le CSAI entre organe religieux et instrument politique », *La Voix*, n° 412 du 5 au 11 février 2018.

⁴⁶ G. Holder et M. Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique », art. cit., p. 189.

⁴⁷ Raberh Achi, « La laïcité à l'épreuve de la situation coloniale. Usages politiques croisés du principe de séparation des Églises et de l'État en Algérie coloniale. Le cas de l'islam (1907-1954) », *Histoire de la justice*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 163-176.

⁴⁸ Loi constitutionnelle n° 02-62, 2 avril 1962, préambule, § 1.

⁴⁹ Guy Bucumi, « Quelques paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad », *Revue du droit des religions*, n° 8, 2019, p. 162.

⁵⁰ Constitution de 1982, art. 1^{er}.

démocratique a, quant à elle, précisé que « la République du Tchad se fonde sur les principes de démocratie, du règne de la loi et de la justice en affirmant la séparation des religions et de l'État »⁵¹. Cependant, en pratique, la séparation entre religieux et État s'avère beaucoup plus poreuse que son formalisme juridique, et entérine certaines formes de collaboration pragmatiques visant à maintenir des intérêts communs. À l'époque du président Tombalbaye, comme vu en partie 1, l'islam est un instrument permettant de neutraliser tout mouvement religieux potentiellement déstabilisant, et joue comme « ressource majeure du processus de centralisation politique et d'accumulation économique »⁵². Cette politique, si elle relève d'une stratégie pragmatique, vise également à renouer avec un imaginaire du pouvoir tchadien musulman et reconquérir un segment de la population peu favorable à un président chrétien. Vidée de sa portée militante, l'extrême manipulation de la carte musulmane par pur opportunisme politique lors des successives rébellions cristallise en retour, et de manière durable, les antagonismes religieux et ethniques. La politique en matière religieuse d'Hissène Habré se place de même sous le sceau de la dualité, utilisant ou réprimant les leaders islamiques selon les contraintes et opportunités de son environnement. Profondément laïc, il joue du sentiment islamophile et arabophone pour mieux contrer les visées libyennes ou délégitimer le soutien français⁵³. Menacé par les visées expansionnistes de Kadhafi, il courtise lors de son discours de l'Aïd El Fitr du 2 juillet 1984 la frange musulmane traditionnelle tchadienne représentée par le Comité de la Fatwa :

« Monsieur l'imam, messieurs les membres du comité islamique, messieurs les membres du comité de la grande mosquée Fayçal. Vos activités, votre rôle, sont d'autant plus importants que nous vivons dans un temps où les valeurs morales, où le respect de la famille ; le respect des bonnes traditions, le respect de la dignité humaine, nous vivons dans un monde où toutes ces valeurs sont en danger, menacées par des corruptions de tous ordres qui viennent de partout de l'univers qui nous entoure. C'est pourquoi vous devez continuer fermement et activement à jouer ce rôle pour que le peuple tchadien demeure un peuple sain, propre, parce que les microbes du modernisme nous menacent chaque jour dans notre vie et dans nos traditions, que ce soit dans le domaine de la religion, que ce soit dans le domaine de nos traditions et de notre culture nationale. »⁵⁴

⁵¹ Constitution du 14 avril 1996, art. 1^{er}.

⁵² J.-F. Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », art.cit, p. 98.

⁵³ Déjà en 1980 Habré était accusé d'instrumentaliser le religieux pour des visées politiques : « Lors d'un voyage en Arabie saoudite alors qu'il s'adressait à la communauté tchadienne résidente, Habré accusa les français d'avoir contrecarré le développement de l'islam au Tchad en introduisant le christianisme, et que le jour où les FAN ne seront plus au Tchad, le pouvoir tombera aux mains des sudistes. » « Le nationaliste Hissène Habré prêche le confessionnalisme », Agence Tchadienne de Presse, 9 octobre 1980.

⁵⁴ Discours du président Habré, « Le président Habré s'adresse à la communauté musulmane », Agence Tchadienne de Presse, 2 juillet 1984.

Cet islam traditionnel propre à protéger le Tchad des « microbes du modernisme » relève d'une invention permettant de présenter comme « traditionnelles » des pratiques très largement redéfinies et reformulées dans un projet politique qui en déborde les limites, ici la mobilisation politique d'une base sociale islamique face aux risques de tout nationalisme islamiste plus ou moins proche de la doctrine libyenne. Plus récemment, la nouvelle constitution tchadienne adoptée en 2018 est manifeste des dynamiques de *straddling* entre État et islam, sur le mode de la collusion entre imaginaire légal rationnel et traditionnel. Elle dispose en son article 105 qu'« avant leur entrée en fonction, les ministres prêtent serment devant le président de la République, suivant la formule confessionnelle consacrée par la loi »⁵⁵. L'ordonnance n° 013/PR/2018 précise, quant à elle, le contenu de ce serment. Ainsi, toute personne nommée à de hautes fonctions étatiques doit prêter serment « au nom d'Allah, le Tout Puissant, d'être loyal dans son travail, de ne pas trahir la nation et le peuple, de ne pas détourner les deniers publics, de ne pas dévoiler les secrets de l'État et de respecter les engagements contenus dans une charte déontologique »⁵⁶. La probité et la rigueur morale de l'islam sont inscrites dès le préambule de la nouvelle constitution qui spécifie que « les valeurs morales et religieuses » constituent des valeurs fondamentales de la société tchadienne et concourent à la « consolidation de l'unité du pays ». L'article 36 dispose également que « l'État a le devoir de sauvegarder et de promouvoir les valeurs culturelles et religieuses du pays ». Comment comprendre ce soudain nationalisme culturel et religieux que semble traduire l'orientation de la IV^{ème} République ? Lors d'une conférence de presse à l'occasion de la fête nationale du 11 août 2018, le président Déby justifiait d'une part le serment comme un moyen de lutter contre la corruption « qui pourrit la fonction publique », et d'autre part expliquait avoir répondu « aux attentes de la majorité, et à la volonté du peuple »⁵⁷. En faisant de la moralité religieuse un objet de lutte contre les pratiques de prébendes, le président tchadien use du répertoire de la tradition islamique pour légitimer un pouvoir fortement décrié pour sa corruption, tout en jouant sur les demandes d'islamisation du politique travaillant certains segments de la société tchadienne. Cette reconnaissance de la religiosité au sein des institutions étatiques, plaçant de fait les valeurs islamiques au cœur du projet politique tchadien, permet au président d'envoyer un signal fort à sa base électorale musulmane. Accédant au statut de « nouveau calife »⁵⁸, il renoue ainsi avec

⁵⁵ Constitution de la République du Tchad, art. 105, § 2.

⁵⁶ Décret présidentiel n° 013/PR/2018, 24 mai 2018.

⁵⁷ « Conférence de presse du PR : le serment confessionnel », *Tchadinfos*, 10 août 2018.

⁵⁸ « L'intronisation de Déby comme nouveau calife sert à relégitimer sa base musulmane, nordiste. Il voulait reprendre un statut qui lui échappait comme Tombalbaye avec les Sara qui a réintroduit l'initiation quand il sentait sa base sara lui échapper. » Entretien avec un député tchadien, Genève, 14 novembre 2018.

l'un des registres d'autorité fondant son pouvoir dans la durée, en y incorporant stratégiquement les demandes d'islamisation morale notamment portées par la bourgeoisie islamique tchadienne, à l'instar de l'Union des Cadres Musulmans Tchadiens – structure sur laquelle je reviendrais. Hamadou Tandja, son homologue nigérien, avait opéré de même en 1999, faisant du serment sur le Coran un rituel public au sein de nombreuses institutions étatiques, et ceci afin de s'attirer l'appui des élites et associations islamiques⁵⁹.

En somme, la gouvernance de l'islam colonial et postcolonial peut être résumée comme un double programme. En premier lieu, il s'agit de créer un islam rationnel et national, chargé de légitimer le pouvoir en cautionnant sa volonté d'éradiquer, au nom du progrès et de la laïcité, toute religiosité non officielle (« arabe », islamiste, salafiste...). Ce contrôle échoit au CSAI qui dispose de plusieurs outils afin de normaliser l'espace islamique et défendre plus largement le régime. À titre illustratif, l'évêché de N'Djamena est monté aux créneaux suite à la promulgation du serment confessionnel pour dénoncer une atteinte à la laïcité et a demandé publiquement l'approbation par référendum de la nouvelle constitution⁶⁰. Les membres du CSAI ont répliqué par voie de presse, rappelant à l'ordre l'Église au nom de ce même principe fallacieusement détourné.

⁵⁹ La constitution nigérienne de 1999 fondant la V^e République disposait qu'un certain nombre d'autorités politiques devaient prêter serment sur le livre saint de leur confession avant de prendre fonction. Cette disposition fut reconduite par la VI^e et VII^e République. Il en est de même pour les membres de la commission électorale nationale indépendante. Pour une lecture socio-historique de ce serment et ses enjeux politico-religieux voir Abdoulaye Sounaye, « Instrumentalizing the Qur'an in Niger Public Life », *Journal for Islamic Studies*, 2007, n°27, p. 211-239.

⁶⁰ Dans une déclaration datée du 19 avril, les évêques déplorent que « le processus de révision constitutionnelle, risque de fausser gravement les règles du jeu démocratique et qu'il porte les germes d'une division entre les citoyens ». Ils dénoncent aussi « le recours à la voie parlementaire pour une révision constitutionnelle de cette nature, alors que l'article 224 de la loi fondamentale prévoit un référendum pour toute révision de la Constitution de 1996 ». Voir la déclaration de la conférence des évêques du Tchad du 19 avril 2018.



Figure 6 – Captures d’écran Facebook illustrant la réaction de certains internautes vis-à-vis de la position ambiguë du CSAI et des protestations de l’évêché de N’Djamena suite à l’introduction du serment confessionnel

L’invocation du principe de neutralité du religieux vis-à-vis du politique par le CSAI, révèle en creux toute l’ambiguïté « entre prétention legaliste et dérogation assumée »⁶¹. Outil de pouvoir, l’injonction laïciste permet d’indexer tout conflit perçu comme un dysfonctionnement⁶². En second lieu, l’essentialisation de la citoyenneté tchadienne à son identité islamique permet à l’État de puiser dans un stock autochtone de légitimité. En contrepoint de l’universalisation de l’État-nation laïciste, l’identitarisme islamique joue comme ressource stratégique en fonction de la logique de développement de l’État-nation. Il s’agit alors moins de religion que d’élaboration, éminemment politique et idéologique, de la citoyenneté sur une base ethno-religieuse. En d’autres termes, le serment confessionnel se place dans la continuité de la formule politique de la cité culturelle tchadienne où légalité rationnelle et

⁶¹ Raberh Achi, « La laïcité à l’épreuve de la situation coloniale », art. cit., p. 167.

⁶² Gilles Holder, « Essai de lecture d’une démocratisation malienne hors champ », dans G. Holder et J.-P. Dozon (dir.), *Les politiques de l’islam en Afrique*, op. cit., p. 242.

référence religieuse sont mobilisées et ajustées selon leur degré d'adéquation avec les intérêts, pressions et interlocuteurs du moment.

À rebours de la conclusion alarmiste dressée par G. Bucimi qui dénonce « les arrangements et contradictions constitutionnels qui pourraient ne pas être sans danger pour la stabilité de cette partie de l'Afrique en proie aux conflits religieux »⁶³, la collusion entre islam et politique est la partie visible d'une « longue conversation »⁶⁴ entre élites religieuses et politiques qui permet la reproduction, à travers différents appareils idéologiques tels que le CSAI, des rapports sociaux de domination. L'islam finalement, n'a jamais vraiment quitté la scène politique tchadienne, et, à l'instar du sécularisme ambigu de son voisin nigérien décrit par Abdoulaye Sounaye⁶⁵, les lignes de démarcation entre laïcité et religieux sont moins fonction d'un appareil juridico-doctrinal, que d'agendas politiques évolutifs. Voyons à présent comment la gouvernance du religieux par ses procédures, règles et lois sont autant d'illégalismes institutionnalisés, ou « illégalismes des droits » selon M. Foucault, c'est-à-dire « la possibilité de tourner ses propres règlements et ses propres lois à son avantage »⁶⁶. L'État de droit, tout comme la formulation religieuse légitime de l'État-nation (dans sa laïcité ambivalente), est un instrument privilégié de la reproduction et de la préservation du capital social et relationnel des milieux dirigeants⁶⁷.

2. Normalisation de l'État de droit ou de l'État d'exception ?

Étudier l'écart entre les normes de la gouvernance religieuse tchadienne constitutionnellement inscrites ou formalisées par décret et ses applications pratiques, revient à décrire les processus d'inclusion et d'exclusion constitutifs du pouvoir autoritaire tchadien⁶⁸. Hannah Arendt rappelle que la substitution des décrets aux lois et les incertitudes juridiques sont « caractéristiques de toutes les formes bureaucratiques de la tyrannie où le gouvernement

⁶³ G. Bucimi, « Quelques paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad », art. cit., p. 173.

⁶⁴ Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

⁶⁵ Abdoulaye Sounaye, « Ambiguous Secularism: Islam, Laïcité and the State in Niger », *Civilisations*, vol. LVIII, n°2, 2009, p. 41-57.

⁶⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 103.

⁶⁷ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 110.

⁶⁸ Je reprends ici la définition de P. Droz-Vincent du régime autoritaire dont « les deux caractéristiques majeures sont la notion d'exclusion politique associée à une limitation du pluralisme politique ». Voir Philippe Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », *Revue française de science politique*, vol. 54, n° 6, 2004, p. 945-979.

et le jeu des lois sont remplacés par l'administration et la décision anonyme »⁶⁹. Une brève étude des modalités de fonctionnement du CSAI éclairera les procédés de manipulation normatifs qui font de cet organe « une coquille institutionnellement vide »,⁷⁰ mais légalement légitime. Car le CSAI, comme élément de l'architecture du pouvoir autoritaire, a pour fonction d'isoler le centre de toute possibilité de contestation en se constituant « comme lieu plein », c'est-à-dire gardien du culte, des pratiques et du dogme islamique tchadien. Cette bureaucratisation du croire permet de maquiller le vide idéologique de la structure dont la mission essentielle reste le contrôle des dynamiques du dedans et du dehors, sur le registre relationnel de la transaction collusive⁷¹ et de l'extraversion. Par ailleurs, le pouvoir discrétionnaire du CSAI s'accroît au nom des impératifs de la lutte contre le terrorisme. Justifiant à nouveaux frais la neutralisation du contenu d'un texte réglementaire au nom du risque d'atteinte à la sécurité nationale, la lutte contre le terrorisme permet d'écarter *de facto*, de manière arbitraire et sans limitation de durée, tout acteur ou organisation susceptible de menacer l'accès aux canaux d'accumulation économique et politique. Illustrant la confusion entre État de droit et État d'exception, cette zone grise n'est cependant pas l'apanage des régimes dits autoritaires, mais travaille tout régime démocratique, dès lors que celui-ci s'émancipe des contraintes de l'État constitutionnel au nom de menaces pesant sur sa sécurité⁷².

La création du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques en 1992 et la nomination discrétionnaire par le chef de l'État de son président, le cheikh Hissein Hassan, revalident les cadres du dispositif autoritaire tout en élargissant, par des procédés arbitraires et normatifs, ses prérogatives. Le fonctionnement même du CSAI souligne l'écart entre discours normatifs et pratiques concrètes, révélant la subordination du religieux au politique et le peu d'autonomie laissée aux acteurs islamiques. Ainsi, une série de mesures propres à la régulation de la vie islamique permet au CSAI une importante marge de manœuvre et un contrôle social effectif,

⁶⁹ « La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire est toujours une force extérieure et supérieure à son pouvoir même ; c'est toujours de cette source de cette force extérieure qui transcende le domaine politique que les autorités tirent leur "autorité", c'est-à-dire leur légitimité, et c'est par rapport à elle que peut être authentifié leur pouvoir ». Hannah Arendt, « Autorité, tyrannie et totalitarisme », *Preuves*, n° 67, septembre 1956, dans Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, traduit par Jean-Louis Bourget, Robert Davreux et Pierre Lévy, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2002, p. 883.

⁷⁰ P. Droz-Vincent, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », art. cit., p. 956.

⁷¹ Ces intérêts font partie d'un ensemble de transactions collusives, concept forgé par M. Dobry et que nous retenons, à props du champ religieux comme « les relations de complicité qui lient le noyau du pouvoir en place aux élites religieuses qu'il a lui-même placées à la tête du champ, et qui donnent lieu à un flux soutenu d'échanges symboliques et matériels se déroulant en coulisse. » S. Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, op. cit., p. 35. Voir Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1986.

⁷² M. Camau, « Le leadership politique aux confins des démocraties et des autoritarismes », art. cit., p. 82.

sous un « faire croire »⁷³ bureaucratique, pluraliste, consensuel et horizontal. Ce faire croire masque en réalité le caractère exclusif de son fonctionnement. Toute décision repose sur « une seule tête », expression glissée par un membre du CSAI, c'est-à-dire sur un groupe restreint de deux ou trois personnes, contrairement à la décision à la majorité inscrite sur le papier. Par ailleurs, en tant qu'association, son président doit être désigné selon des modalités propres aux statuts de chaque association et non par décision gouvernementale⁷⁴. Or, la réforme de 2008 portant révision des statuts de l'association et du mode d'élection découle d'un arrêté ministériel, et non d'un comité de réflexion propre au Conseil. Cet arrêté ministériel « hors la loi » stipule que « le président et les membres du CSAI sont désignés parmi les oulémas et les prédicateurs de nationalité tchadienne »⁷⁵. Dans la réalité la nomination du cheikh Khattir, suite au décès du cheikh Hissein Hassan en 2018, relève du même procédé discrétionnaire ayant prévalu lors de la nomination du son prédécesseur, ceci « afin de barrer la route à certains qui sont à l'intérieur ou à l'extérieur du conseil ». Après de longs échanges entre gouvernement, membres du CSAI, Agence Nationale de Sécurité (ANS, police politique étatique)⁷⁶, et leaders religieux, le cheikh Khattir, surnommé « *halou* », le doux, est finalement désigné pour ses qualités pacificatrices et consensuelles. De nombreux Tchadiens s'interrogent sur le deux poids deux mesures de la politique gouvernementale en matière d'association religieuse : « Pourquoi le secrétaire général de l'Entente des Églises Évangéliques au Tchad n'est pas nommé par acte d'autorité ? », s'interrogeait un internaute, et de continuer :

« Le président lui-même a fait une erreur en désignant le président de cette association par décret présidentiel. Pourquoi il ne désigne pas à ce moment-là par décret présidentiel le représentant des mormons ? En tant que représentant d'association, il ne représente aucun programme gouvernemental. »⁷⁷

Résumé par l'opposant tchadien Mahamat Abderaman, la nomination du président du CSAI répond moins à des enjeux propres à la société civile religieuse qu'à des problématiques politiques, ethniques, et linguistiques. Le président du CSAI doit être en effet capable de :

⁷³ Michel de Certeau, « Croire/Faire croire », dans Pierre Birnbaum et Jean-Marie Vincent (dir.), *Critique des pratiques politiques*, Paris, Galilée, 1978, p. 13.

⁷⁴ Voir l'ordonnance n° 027 du 28 juillet 1962 portant réglementation des associations.

⁷⁵ Arrêté n°2943 de 2008, article 5. Soulignons au passage l'imprécision de l'application de cette procédure en cela que les oulémas tchadiens résidant à l'étranger auraient, légalement, le droit de participer à la nomination du président du CSAI. Comment concrètement organiser un tel vote ?

⁷⁶ L'ANS est l'héritière de la Direction pour la Documentation et la Sécurité (DDS), tristement célèbre à l'époque d'Habrè pour ses faits de torture. La DDS, lors de la prise de pouvoir de Déby, devient le Centre de recherche et de coordination des renseignements (CRCR) puis l'Agence Nationale de Sécurité (ANS). L'ANS est officiellement un service de sécurité extérieure rattachée à la présidence.

⁷⁷ Post Facebook, 4 février 2018.

« [...] garder de l'eau dans une joue et de la farine dans l'autre. Un homme capable de ménager la politique et la religion. Le genre qui par ses connaissances religieuses soit apte à convaincre les fidèles musulmans, mais aussi celui qui par ses aptitudes en politique soit capable d'accommoder le discours religieux à la politique du pouvoir. Autrement dit un homme qui sait dire par la langue de la religion les messages politiques du pouvoir. L'homme doit être connu des milieux religieux et de préférence géographiquement situé au Tchad oriental (où tous les imams précédents sont originaires), central ou Chari-Baguirmi. L'appartenance ou l'allégeance au groupe soufi est indispensable. La connaissance de plusieurs langues et l'éloquence sont des atouts. »⁷⁸

Le chevauchement des intérêts politico-religieux par le détournement de la loi est également visible dans le processus de nomination des représentants locaux du CSAI. Si, en théorie, « c'est aux oulémas et prédicateurs locaux de nommer au consensus leurs représentants, qui doivent être entérinés en instance finale par le CSAI », en pratique les nominations relèvent de l'arbitraire. À Moussoro le nouveau cheikh salafiste du CSAI local, élu au consensus par les élites de la ville fut remplacé par un autre cheikh tidjanite directement coopté par Hissein Hassan et appuyé par le président de la République lui-même⁷⁹. Les dynamiques de fonctionnement concret du CSAI soulignent le paradoxe entre deux régimes de justification. Si l'État de droit est vu comme « le règne du consensus, de la sécurité et de la raison », incarné par des décisions juridiques fondant l'existence et le fonctionnement du CSAI, l'ingérence du politique souligne le « règne de la division, de l'incertitude, des coups de force ». Ce qui peut être perçu comme une ingérence de l'État dans les affaires religieuses doit être lu comme « une dynamique contingente à la violence d'État, où la subordination de l'ordre légal au politique permet la défense d'un certain ordre social et politique »⁸⁰. La puissance du CSAI réside donc dans sa capacité à se soustraire aux mécanismes institutionnalisés pour produire d'autres normes pratiques visant au maintien de son hégémonie. Le détour par l'étude des modalités réglementaires de l'aide au développement islamique souligne le glissement de la nature consultative du Conseil à un organe exécutif de la politique présidentielle. Si, dans les textes en vigueur, l'autorisation de fonctionnement d'une association islamique doit être donnée « après avis conforme de la direction des affaires religieuses et traditionnelles », en réalité c'est bien le CSAI qui, par une manipulation du droit, négocie de manière discrétionnaire toute insertion au

⁷⁸ Mahamat Abderaman Mahamat, *Qui remplacera le Cheick Dr Hussein Hassan Abakar à la tête du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI) ?*, document personnel de l'auteur.

⁷⁹ Le président de la République aurait directement appelé le ministre de la Sécurité de l'époque, originaire de Moussoro afin de faire pression, et casser l'accord local entre salafistes et tidjanites.

⁸⁰ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 111.

sein du champ de l'aide au développement islamique⁸¹. Une succession d'arrêtés accorde au CSAI diverses compétences régaliennes ayant trait aux activités de développement islamique. En 1997, puis 2002⁸², deux arrêtés stipulent que le CSAI est le seul interlocuteur entre ONG islamiques et gouvernement, supplantant le rôle du ministère du Plan et de la direction des organisations non gouvernementales (DON). Par ailleurs, en 2000, un arrêté ministériel est pris désignant le CSAI comme « le seul organe habilité à ratifier et signer des conventions et traités internationaux islamiques au nom du Tchad ». Cette compétence technocratique supranationale accordée à un organe associatif – qui sera abrogée en 2003 à la faveur d'un remaniement ministériel – souligne l'ambivalence des fonctions de la structure. Et le journaliste tchadien André Byakzahbo de souligner « cette ingérence du correctement politique [...] qui confirme que l'immixtion du politique dans le religieux [...] dans la gestion du CSAI est notoire »⁸³. Du reste, à l'heure actuelle, les structures administratives n'interviennent pas dans les affaires intra-islamiques, sauf demande du CSAI. La loi est alors un dispositif qui marque l'obligation légale de la contrainte, comme le déplore un fonctionnaire de la DON :

« Le CSAI a beau développer des activités en lien avec le développement, nous ne pouvons pas les suivre. Aucun service ne les suit. Je doute fort qu'ils fassent appel aux ministères concernés lorsqu'ils veulent faire une école ou autre. »⁸⁴

Le CSAI est donc un fabricant de normes « hors normes » auxquelles obéissent les acteurs tchadiens. La question de l'interprétation de la loi revient ainsi à soulever la problématique des rapports de force entre légitimité et légalité ; rapports de force par ailleurs revalidés dans le cadre de la lutte contre le terrorisme. « Tout organisme religieux doit passer par le CSAI pour être reconnu. Si la personne ne passe pas par eux, si on dit qu'on veut être autonome, on va nous traiter comme des terroristes »⁸⁵, m'expliquait le président de l'Union des écoles coraniques. Désignées comme terroristes, ces structures sont automatiquement délégitimées et

⁸¹ Les autorités tchadiennes ont modifié un certain nombre de lois, dont l'Ordonnance n° 023/PR/2018 du 27 juin 2018 portant régime des associations. L'article 8 de l'Ordonnance permet au ministère de l'Administration du territoire et de la sécurité publique de refuser d'enregistrer une association en particulier sur la base de l'atteinte à l'intégrité territoriale et à l'unité nationale. La formulation de cette disposition accorde de vastes pouvoirs discrétionnaires aux autorités. De plus, l'article 25 contient des dispositions floues qui interdisent aux associations religieuses de mener toute activité qui s'écarterait de leur objectif initial et serait contraire à leur vocation apolitique. Ces dispositions peuvent servir à les empêcher d'exercer leur droit à la liberté d'expression. Voir le rapport d'Amnesty International, « Tchad, analyse juridique de l'ordonnance portant régime des associations », octobre 2018.

⁸² La circulaire n° 015-MAT-DG-2002 rappelle à l'ordre les ONG pour qu'elles respectent strictement les dispositions des lois et règlements en vigueur et institue le CSAI comme seul et unique interlocuteur entre elles et le gouvernement.

⁸³ A. Byakzahbo, « Le CSAI entre organe religieux et instrument politique », art. cit.

⁸⁴ Entretien avec un fonctionnaire de la DON, N'Djamena 12 juillet 2018.

⁸⁵ Mohammad Béchir, chargé de la communication extérieure de l'Union des écoles coraniques, N'Djamena, 14 février 2017.

écartées des flux de financements internationaux. Le CSAI, fort de son rôle « d’antenne décentralisée du ministère de l’Intérieur », selon les propos de l’un de ses membres s’arroge le droit de fermer de manière discrétionnaire toute association islamique au motif de sa présumée collusion avec le terrorisme :

« Plus de trente-deux associations musulmanes ont été fermées. Et quand vous leur demandez pourquoi, il n’y a aucune réponse. Ils parlent toujours de terrorisme. On leur demande, donnez-nous les preuves, montrez-nous, mais il n’y a pas de preuve. »⁸⁶

Ces fermetures sont motivées par la collusion supposée entre wahhabisme, salafisme et djihadisme. Si l’évocation d’une congruence entre ces différents courants implique de sérieux raccourcis historiques et conceptuels, ce récit est réinvesti au sein d’enjeux de pouvoir interne. La lutte contre le terrorisme permet aux élites du CSAI de délégitimer tout potentiel concurrent, au premier rang duquel l’organisation salafiste *Ansar al Sunna al Mohammadiya*. Accusés par l’État de « faire le lit d’un radicalisme préjudiciable à la cohésion et à l’unité de tous les fidèles »⁸⁷, les membres d’*Ansar al Sunna* sont désignés comme « des Boko Haram, wahhabites, takfiristes, terroristes »⁸⁸. L’association, dissoute plusieurs fois par arrêtés du ministère de l’Intérieur et de la Sécurité, tenta en 2001 de contester la décision par voie judiciaire, eu égard à l’article constitutionnel numéro 30 disposant que « la dissolution des associations, des partis politiques et des syndicats ne peut intervenir que dans les conditions prévues par leur statut ou par voie judiciaire ». La justice leur donna gain de cause, « considérant que le ministre de l’Intérieur et de la Sécurité n’a pas compétence de dissoudre cette association de son propre chef »⁸⁹. Elle fut réhabilitée, pour être à nouveau suspendue en 2005 puis 2016 par le ministère de l’administration du Territoire et de la Sécurité Publique. Selon un juriste tchadien :

« C’est une association civile et non religieuse qui a été dissoute irrégulièrement puisque la dissolution de toute association ou parti politique répond de son propre

⁸⁶ Entretien avec Dr Mahamat Haggat, directeur du Centre Culturel pour la Recherche et les Études Africaines et Arabes (CCREA), N’Djamena, 2 février 2017.

⁸⁷ Fiche n°0141, « Activités de la congrégation *Ansar al Sunna* », Direction des renseignements généraux, 12 avril 2016. Voir annexe n°3.

⁸⁸ « J’annonce officiellement que le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques mènera une guerre contre les wahhabites. Un wahhabite est un takfiri, terroriste, Boko Haram [...] puisqu’ils ont tous la même idéologie et menacent le pays », cité dans *N’Djamena Al-Djadida*, édition n° 297, 2014. Voir également « Conseils urgents au Président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, *N’Djamena Al-Djadida*, édition n°304, 2009 ; « Message du cheikh Mahamat Djibrile Yamin du vendredi 27 février 2015 » *N’Djamena Al-Djadida*, édition n°34, 2015. Pour une recension des événements de ce conflit voir Sali Bakari, « Les soufistes, les salafistes et l’État tchadien : décryptage d’une relation multidimensionnelle », Communication de l’auteur, Centre culturel Al-Mouna, N’Djamena, 8 octobre 2016.

⁸⁹ Recours en annulation de la décision n° 22/MISD/SE/DG/SPAC/96 du 30/07/1996 de Monsieur le ministre de l’Intérieur.

règlement intérieur ou judiciaire et non par décision administrative. Cette décision administrative en tant que telle viole les dispositions de la constitution. C'est l'État tchadien qui viole la loi qui est contraire à notre République et qui risque justement de cristalliser une frange extrême d'*Ansar al Sunna*. »⁹⁰

Ce feuilleton judiciaire répond aux intérêts politiques du CSAI que sont la monopolisation de la gestion des biens du salut, l'exercice légitime du pouvoir religieux⁹¹, et la captation de la rente symbolique et matérielle de la lutte antiterroriste. Les normes pratiques de la gouvernance religieuse, ou l'application concrète de la loi, rejoint la réflexion de Walter Benjamin : la loi, selon lui, « impose sa violence sous la forme d'un système de normes, sous la forme d'un droit obligeant à l'obéissance, d'abord en tant que droit, ensuite seulement en tant que force »⁹². Ces règles discrétionnaires, bien que fondées sur le droit, garantissent moins la protection de fins légales que la préservation, ou la stabilité, d'un ordre établi.

3. Programmes de prévention de la radicalisation : culture de la paix ou de la stigmatisation ?

Nous avons vu comment l'État, par le truchement du CSAI tente de normaliser l'espace religieux par la subversion d'outils règlementaires (la loi) et juridico-idéologiques (les répertoires de la tradition islamique et de la laïcité). Investis en ressources politiques, ces dispositifs participent à la légalisation de pratiques coercitives et arbitraires. L'appui des Organisations Internationales (OI) à la prévention de l'extrémisme violent (Countering Violent Extremism, CVE), fait également l'objet d'enjeux de pouvoir locaux, sur le mode du détournement-réappropriation du nexus sécurité-développement. Suite aux échecs des réponses sécuritaires et militaires face à l'extrémisme violent, un nouveau paradigme s'est en effet peu à peu construit au sein de la communauté internationale se traduisant par une meilleure prise en compte des dynamiques politiques et sociales locales, et la nécessité d'une approche inclusive et holistique⁹³. Comme souligné en introduction, mon étude ne se veut ni une analyse des causes

⁹⁰ Entretien avec un juriste, N'Djamena, 7 janvier 2018.

⁹¹ L. Fourchard, A. Mary et R. Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, op. cit.

⁹² Walter Benjamin, *Pour une critique de la violence*, traduit par Antonin Wisser, Paris, Éditions Allia, 2019, p. 227, cité dans B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 109.

⁹³ Ce changement de paradigme a fait l'objet d'une abondante littérature grise. Voir par exemple, United States of Institute of Peace, *Preventing extremism in fragile states, a new approach*, Washington, february 2019. À titre illustratif, le rapport du programme du PNUD, « Journey to extremism in Africa » préconise de développer les systèmes communautaires de gouvernance du religieux afin de promouvoir la transparence et la responsabilité des autorités religieuses. Programme des Nations Unies pour le Développement, *Journey to extremism in Africa*, New York, 2017.

de la radicalisation de type salafiste djihadiste dans la région du Lac Tchad, ni une évaluation des programmes CVE en cours⁹⁴. Mon propos est plutôt de voir en quoi le déploiement de ces projets constitue, pour toute une série d'acteurs, de nouvelles capacités de pouvoir, participant de fait, et certainement de manière non désirée, à un réarrangement des rapports de force entre État et champ religieux au profit du premier. En ce sens, les projets de prévention étudiés contribuent à renforcer l'autorité du CSAI au nom d'un modèle islamique standardisé, écartant de fait d'autres acteurs et pratiques. Par ailleurs, si les approches des OI se réorientent vers une approche locale et différenciée, certains traits inhérents au fonctionnement du champ du développement subsistent. L'étude menée par Hervé Gonsolin, spécialiste des questions sécuritaires et de paix, dresse un bilan plutôt mitigé de la quarantaine de programmes en cours dans le monde. Pour l'auteur, derrière toutes ces tentatives de contrer la violence armée non étatique, il y a l'illusion de pouvoir traiter de manière industrielle cette menace alors que « celle-ci agrège la jeunesse massive sur un mode individuel, au cas par cas, et de proche en proche »⁹⁵. Nonobstant la volonté des OI d'adopter une approche de la violence plus subtile et nuancée des réalités de terrain, la réception de quelques initiatives CVE semble pourtant souligner la persistance de pratiques standardisées et dépolitisantes.

En effet, la grammaire de ces programmes répond à des pratiques professionnelles mises en œuvre par des organisations stabilisées, aux procédures routinières, qui mettent en avant des compétences et une expertise qui relèvent finalement « d'une science du développement universelle ». Les objectifs du Projet de Prévention de l'Extrémisme Violent au Tchad (PROPEV) financé par le PNUD ressemblent ainsi mot pour mot à tout autre objectif de programme de développement selon une rhétorique autoréalisatrice et prophétique :

« À l'horizon 2030, l'on attend que la Stratégie ait contribué à éradiquer les sources de la radicalisation et de l'extrémisme violent au Tchad, à affermir les capacités institutionnelles et juridiques de réponse aux nouvelles menaces et renforcer la coopération sous-régionale et le contrôle des frontières. »⁹⁶

⁹⁴ Pour une étude des motivations et profils des ex-combattants de Boko Haram dans la région du Lac Tchad, voir les études menées par le Centre d'Étude pour le Développement et la Prévention de l'extrémisme violent (CEDPE) basée à N'Djamena ; Seli Djimet, « Trajectoires et Processus de Radicalisation à l'ouest Du Tchad » dans Mirjam de Bruijn (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018, p. 115-130 ; Abbami Oumar, « les techniques d'enrôlement des combattants de Boko Haram », *Thinking Africa*, note d'analyse politique n°85, mars 2020.

⁹⁵ Hervé Gonsolin, « La "dé-radicalisation" : panacée ou paravent ? », addendum au rapport international de recherche, Centre pour le dialogue humanitaire, Programmes des Nations Unies pour le Développement, *Entre nécessités et insécurité, les défis de l'État, ce que disent 800 sahéliens*, 2016, p. 79.

⁹⁶ Programme des Nations Unies pour le Développement, Prodoc du projet de Prévention de l'Extrémisme violent au Tchad (2018-2021), disponible sur : www.info.undp.org.

Le contexte général du PROPEV prend place au sein d'un « environnement économique et social inclusif [qui] permet à une communauté nationale résiliente, tolérante et outillée de résister aux extrémismes dans un pays prospère et moderne participant pleinement à la construction et au maintien d'un environnement régional stable »⁹⁷. Ces communiqués sont imprégnés du registre développementaliste (verbes proactifs, termes managériaux, accent mis sur les débouchés économiques et la stabilité, etc.) et dénotent la maîtrise d'un langage et d'une méta-idéologie commune axée sur la stabilité du marché économique et des institutions démocratiques comme prolégomènes à la paix⁹⁸. Le soutien des acteurs religieux est désormais recherché par les organisations internationales, car considérés comme des relais d'opinion aptes à fournir les arguments d'un discours recevable par les « populations cibles »⁹⁹. « On les outille en cohabitation pacifique » me disait une chargée de programme de prévention de la radicalisation de la Direction du Développement et de la Coopération Suisse (DDC). Cet outillage consiste principalement en l'organisation de rencontres entre élites (ONG, acteurs religieux, intellectuels, etc.) et acteurs locaux à travers des réunions, workshops, tables rondes et formations visant à acquérir des compétences pour prévenir toute violence religieuse¹⁰⁰. La fondation suisse Cordoue propose par exemple des « espaces de médiation informels dans le but de réduire les tensions intra-islamiques qui impactent la dynamique du dialogue interreligieux »¹⁰¹. Elle a ainsi invité en 2015 des imams d'obédience salafiste, tabligh et tidjanite à Genève et à Istanbul. L'institut américain Salam a proposé dans les années 2010 un échange entre imams tchadiens et américains afin de « faciliter le dialogue quant aux problématiques tchadiennes et découvrir les pratiques islamiques aux États-Unis »¹⁰². De manière formelle ou informelle, les activités ayant trait aux questions d'interculturalité et de dialogue inter-religieux sont soutenues par de nombreuses ONG et OI, à l'instar du Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD), qui, en partenariat avec le centre culturel tchadien Al-Mouna, a appuyé un projet de formation « dans la langue de l'autre » : les

⁹⁷ Qui n'est pas sans rappeler la « vision 2030, le Tchad que nous voulons », feuille de route du gouvernement appuyé par le PNUD qui a pour slogan « Le Tchad, une nation apaisée, unifiée dans sa diversité culturelle, résiliente par son économie transformée et offrant un cadre de vie agréable pour le bien-être de tous ». Voir le rapport, *Vision 2030 : le Tchad que nous voulons*, juillet 2017.

⁹⁸ Sandrine Lefranc, « Convertir le grand nombre à la paix... Une ingénierie internationale de pacification », *Politix*, vol. 80, n° 4, 2007, p. 9.

⁹⁹ Mayke Kaag et Maud Saint-Lary (éds.), *Religious elites in the development Arena. Les élites religieuses dans l'arène du développement*, Bulletin de l'APAD n° 33, Berlin et Münster, Lit Verlag, 2011.

¹⁰⁰ Voir Sandrine Lefranc, *A Critique of "Bottom-up" Peacebuilding: Do Peaceful Individuals Make Peaceful Societies?*, HALSH, 2011.

¹⁰¹ Entretien avec un membre de la Fondation Cordoue, Genève, 17 mars 2018.

¹⁰² Salam Institute for Peace and Justice, « Imam Exchange Visit Program », disponible sur www.salaminstitute.org.

imams étant formés en français, et les prêtres et pasteurs en arabe¹⁰³. Si ces initiatives, non exhaustives, témoignent de l'engagement accru des OI en faveur d'une approche collaborative et par le bas, l'on peut également se poser la question, au-delà des enjeux de lisibilité au vu de la nébuleuse d'acteurs et de projets, des critères de sélection préalable à toute collaboration. La décision de promouvoir telle institution plutôt qu'une autre n'est pas qu'une procédure technique inscrite au sein d'un *tool kit* de bonnes pratiques inclusives, mais relève de choix politiques qui ne sont pas neutres. En ce sens, les procédures inclusives des programmes CVE peuvent jouer comme des *anti-politics machines*¹⁰⁴ participant à la naturalisation des rapports de force travaillant le champ social, tout en masquant les effets de pouvoir générés. Étudier la réception locale du projet de réforme de l'enseignement islamique supervisé par le CSAI, illustre en quoi, sous des atours inclusifs, la normalisation et la standardisation du religieux sont vectrices de différenciation et de stigmatisation sociale. Divers partenaires étrangers sont impliqués dans ce projet, comme l'explique le directeur des affaires coraniques du CSAI :

« On a un partenariat formel avec le Maroc depuis 2014, qui a formé cent vingt imams. On travaille également avec l'Institut Salam ou le CCFD. Avec l'Institut Salam, on a rédigé des manuels pour les écoles coraniques et on a fait des formations dans toutes les régions. Le CCFD nous appuie sur la formation des écoles coraniques. Ils nous ont aidés à élaborer le règlement intérieur, en phase de diffusion. »¹⁰⁵

La faible gouvernance des institutions religieuses qui favoriserait la propagande extrémiste religieuse violente justifie le recensement et la mise sous tutelle des écoles coraniques, et la standardisation de l'enseignement par la production de manuels scolaires. Ainsi, le CSAI a créé un partenariat avec le ministère de l'Éducation pour gérer les écoles islamiques et mettre en place des programmes scolaires en parallèle de l'enseignement du Coran. Le cheikh Abdeldaim, numéro deux du CSAI précise :

« Dans notre opération de recensement des écoles coraniques, nous testons le niveau des marabouts et les conditions d'études, pour éviter qu'on n'enseigne n'importe quoi à nos enfants pour devenir, demain, dangereux pour la société ».

Il ajoute :

¹⁰³ Correspondance de l'auteure avec le chargé de programme Tchad du CCFD.

¹⁰⁴ James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

¹⁰⁵ Entretien avec le directeur des affaires coraniques du CSAI, N'Djamena, 27 juillet 2018. L'institut Salam a en effet lancé un programme en 2016 de formation des maîtres coraniques sur la base de manuels pédagogiques élaborés avec le CSAI. Voir Salam Institute for Peace and Justice, « Infusing civic values and interactive pedagogy in chadian quranic schools », disponible sur www.salaminstitute.org.

« Avec les attentats, on est passés à la vitesse supérieure. Les cellules du CSAI de chaque arrondissement et les CSAI régionaux sont en charge du recensement de ces écoles et nous informent si un imam enseigne de mauvaises choses aux enfants ». ¹⁰⁶

En donnant un rôle clé à des experts et techniciens, la sophistication de l'enseignement islamique bouleverse les méthodes, pour établir une vérité plus ou moins univoque. Le recensement des écoles islamiques et la charte établie appartiennent à première vue à ces « *high modernity schemes* » ¹⁰⁷, avatars du regard moderne de l'État, qui visent à standardiser les pratiques des populations et à les rendre ainsi « lisibles ». La charte permet ainsi un processus strict d'enregistrement des écoles coraniques auprès du CSAI et des conditions d'accès des enfants. « Toutes les écoles coraniques doivent se déclarer auprès du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques par l'intermédiaire de la Direction de l'Éducation de base informelle » ¹⁰⁸, selon une liste de conditions. Ces dispositifs supposent une mise au pas bureaucratique des identités des enfants comme des imams par l'État, dans un contexte où l'identification d'un individu par son nom ou son lieu de résidence n'a rien d'une évidence ¹⁰⁹. Par exemple, « il faut que l'enfant ait au moins sept ans pour les maîtres coraniques non migrants et au moins dix ans pour les maîtres coraniques migrants. Il est nécessaire de fournir l'acte de naissance de l'enfant pour justifier son identité et son âge ». De même, l'imam doit « avoir un bagage et une renommée dans l'enseignement coranique ». Dans un contexte encore très marqué par l'oralité et la fluidité des parcours, la question de la justification d'un bagage islamique reste pour le moins floue. L'enseignement islamique fait ainsi l'objet ces dernières années de tentatives de réformes éducatives globales traduites à l'échelle nationale qui doivent être corrélées au renforcement de l'efficacité de l'aide selon le paradigme « déscolarisation + pauvreté = terrorisme » ¹¹⁰. En termes plus sociologiques, « l'affinité structurale entre jeunesse, pauvreté et

¹⁰⁶ « Tchad : les écoles coraniques se modernisent », *Tchadinfos*, 17 juin 2013.

¹⁰⁷ James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve Human Conditions Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

¹⁰⁸ *Proposition de règlement des écoles coraniques du Tchad*, Association pour l'Enseignement Coranique et la Protection des Enfants Mouhadjirine en partenariat avec le Comité Catholique Contre la Faim et pour le Développement.

¹⁰⁹ Claude Mbowou a par ailleurs démontré que « l'évidence de la certification du lieu d'origine n'a rien d'une vérité universelle sous les latitudes du Lac Tchad », tant l'instabilité géographique et sociale des populations, rend caduc toute affiliation territoriale. Ainsi, par exemple, des populations dites retournées de l'Extrême-Nord du Cameroun venant de Centrafrique, du Tchad ou du Nigéria « où un certain nombre d'entre eux sont nés et ont grandi. Ils sont donc facilement mis en défaut dès lors qu'il s'agit de prouver leur « camerounité » au regard des pratiques d'authentification de la nationalité en vigueur ». Claude Mbowou, « Pouvoir et savoir sur les identités à l'âge biométrique aux abords du Lac Tchad. Impossible vérité, impossible citoyenneté ? », *Sociétés politiques comparées*, n°48, mai/août 2019.

¹¹⁰ Voir les différents rapports du Programme des Nations Unies pour le Développement, dont *Journey to extremism in Africa*, *op.cit.*; Samantha Da Silva, « Role of education in the prevention of violent extremism », *World Bank*, 2017 ; Kartika Bhatia et Hafez Ghanem, « How do education and unemployment affect support for

intégrisme »¹¹¹ a poussé à la fabrication d'une nouvelle politique en faveur d'un encadrement des écoles coraniques, axée sur l'intégration « dans les *curricula* nationaux des éléments de résilience à l'extrémisme violent et aux phénomènes qui l'alimentent »¹¹². Cette nationalisation des politiques éducatives de l'islam, accélérée au nom de la prévention contre la radicalisation, ne s'inscrit pas sur du vide et rencontre certaines résistances lorsque les écoles coraniques sont contraintes d'insérer dans leur modèle pédagogique des éléments « modernes », « profanes » et « séculaires » d'éducation¹¹³. Au Tchad, le CSAI, en s'emparant d'un champ jusque-là peu investi, crée un sentiment de frustration en reproduisant dans les choix opérés la dichotomie entre islam conforme et déviant. Ainsi, nombre d'associations et d'acteurs ayant œuvré de manière informelle dans le domaine de l'encadrement ne sont pas englobés dans la construction de ces programmes et se voient marginalisés, du fait de tensions moins idéologiques que personnelles. L'Union des écoles coraniques, composée de professeurs du civil volontaires pour dispenser les rudiments de la pédagogie aux enseignants coraniques et tenant eux-mêmes des medersas, ne reçoit aucun soutien de l'État. Le CSAI bloque systématiquement toute procédure d'affiliation :

« L'État se méfie de nous. On a créé l'association en 2009 et on a reçu l'autorisation en 2013. Mais l'État a peur, ils nous disent de nous débrouiller avec les talibés, n'apportent pas de solution et nous n'avons aucune aide extérieure, hormis le projet de la GIZ [agence de coopération internationale allemande pour le développement] pour la formation des mémorisateurs et des imams. »¹¹⁴

Mes interlocuteurs expliquent cette situation de blocage par les affinités entre le directeur de l'Union et le directeur d'une université privée tchadienne, ainsi que les liens de parenté entre certains membres de l'Union et des membres de l'université Roi Fayçal, acteurs « rivaux » du CSAI. L'Union des écoles coraniques se voit ainsi refuser l'accès à certaines formations dispensées par le CSAI, et ne peut, ce faisant, acquérir une visibilité auprès de bailleurs

violent extremism? Evidence from Eight Arab Countries », *Global Economy and Development*, working paper n° 102, Brookings Institution, mars 2017.

¹¹¹ P. Prud'homme, *La trace de Dieu*, op. cit., p. 103.

¹¹² Nadia Adam, Ekaterina Golovko et Boubacar Sangaré, « L'éducation mise à mal par le terrorisme au Mali », Institut d'Études et de Sécurité, 17 octobre 2017. Voir les recommandations du PNUD à cet égard prônant un nouveau management des mosquées, le développement de curricula d'enseignement islamique communs, et l'engagement des parents sur leur contenu. Programme des Nations Unies pour le Développement, *Journey to extremism in Africa*, op.cit., p. 91.

¹¹³ Jean-Émile Charlier, « Le retour de Dieu : l'introduction de l'enseignement religieux dans l'École de la République laïque du Sénégal », *Éducation et sociétés*, vol. 10, n° 2, 2002, cité dans H. Dia, C. Hugon et R. d'Aiglepierre, « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique. Vers un compromis historique ? Introduction thématique », art. cit., p. 15.

¹¹⁴ Mohammad Béchir, chargé de la communication extérieure de l'Union des écoles coraniques, N'Djamena, 14 février 2017.

internationaux. *A contrario*, une autre école coranique travaillant avec le CSAI, a accès à tout un panel d'outils et est reconnue par les interlocuteurs internationaux comme légitime. Cette école, qui est financée par le fonds social de développement de l'ambassade de France, l'UNICEF et le Secours Islamique France, reçoit régulièrement la visite d'étrangers occidentaux. Son directeur a, par ailleurs, participé à une formation de sensibilisation aux processus de radicalisation des jeunes à Paris, et le personnel enseignant a reçu une formation du CCFD. Figure d'une expérimentation réussie, l'association est sous les feux des acteurs internationaux, perçue comme une « chose impeccable » d'après les mots d'un fonctionnaire de l'ambassade de France.

La formalisation de l'enseignement islamique joue donc, *in fine* comme outil de pouvoir au sein de la compétition intra-islamique. « Avoir une carte d'adhésion du CSAI » et « participer à toutes les formations qu'organise l'État ou le CSAI pour le renforcement de capacités des maîtres coraniques » sont des éléments de contrôle qui tracent effectivement la frontière entre islam déviant et conforme. Les medersas tenues par les acteurs aux ressources relationnelles et idéologiques jugées potentiellement subversives se voient automatiquement délégitimées de tout flux financier et reconnaissance étatique, creusant un peu plus le sentiment de marginalisation et de repli sur soi. Le directeur d'une medersa dans le quartier de Zafei me disait son désarroi alors que les fonds promis par une ONG islamique saoudienne pour l'agrandissement de son école se sont vus bloqués par le CSAI. Certaines écoles, via les ondes de la radio Quran al-Karim et journaux de la place, sont également directement accusées de faire le lit du radicalisme¹¹⁵. Cette politique de nationalisation des écoles coraniques révèle en contrepoint l'inadéquation entre registre de l'évergétisme islamique, l'éthos musulman, et la bureaucratisation du religieux. Les règles qui régissent l'espace éducatif islamique sont basées sur des attentes et comportements partagés, radicalement différents de ceux prévus par les institutions formelles. Par exemple les acteurs économiques transnationaux musulmans sont nombreux à redistribuer, par la *zakat*, les dividendes de leurs activités à leur région ou quartier d'origine¹¹⁶ (voir partie 4). Pièce maîtresse de l'économie morale islamique, la *zakat* incarne une certaine forme de solidarité sociale, participant à la formation et la préservation de l'identité islamique. La construction et le mode de gestion des écoles coraniques peuvent être lus comme

¹¹⁵ « Doit-on avoir peur des madrassa ? », *N'Djamena Hebdo*, s. d.

¹¹⁶ Ce processus souple et informel obéit à une lecture coranique bien précise. Certains hadiths, rapportés par al-Boukhari stipulent que « l'homme qui, faisant une aumône, la dissimule en sorte que sa main gauche ignore ce qu'a dépensé (en aumône) sa main droite ». Il est aussi rapporté par un autre hadith que : « L'aumône discrète éteint la colère d'Allah ».

l'expression de cette solidarité informelle qui se retrouve, dès lors, contrôlée et formalisée par l'État via le CSAI. Cependant, dans les faits, cette tâche se révèle ardue tant le maillage des structures éducatives est dense et souple. « Le CSAI supervise de grandes choses, les structures formelles. Mais pas les petites écoles comme nous. Ce n'est pas possible de surveiller chaque quartier et chaque maison » m'explique le directeur des *khalwa* (écoles coraniques) d'obédience salafiste chapeautées par *Ansar al Sunna al Mohammadiya*. Comment en effet enregistrer et contrôler des écoles coraniques logées au sein de maisons appartenant à des particuliers ? En 2018, l'association chapeautait soixante-dix écoles coraniques dans quinze quartiers de N'Djamena. Par ailleurs, les dynamiques d'enseignement coranique au sein d'*Ansar al Sunna* relèvent de pratiques spécifiques propres aux relations interpersonnelles des acteurs religieux. Les enseignantes et enseignants sont des volontaires, parfois de passage, à l'instar de femmes saoudiennes « qui viennent pour le commerce ou visiter leurs familles » et à qui l'on demande d'animer des séminaires et formations. Ce mode d'organisation sociale est agencé selon une économie morale de l'affection caractérisée par de petites unités et des relations de réciprocité non formalisées¹¹⁷. Si l'on suit les propos de G. Hyden :

« Quand l'État et le marché n'ont pas encore réussi à pénétrer la société de telle manière que les relations sociales habituelles soient désormais structurées sur ces bases et que les institutions formelles (bureaucraties et agences privées) prévalent, on y trouve des espaces plus ouverts, propices au développement d'alternatives fondées sur l'investissement dans des relations de réciprocité. »¹¹⁸

La question à long terme sera de savoir comment les processus de rationalisation et standardisation impulsés par le CSAI et ses partenaires internationaux s'imbriquent à l'espace islamique « infra-étatique », et ce qu'ils modifient en termes de représentations et attentes. Car au-delà d'un problème gestionnaire, ce sont bien des ordres moraux différents qui se rencontrent et s'affrontent. La demande d'école pour certaines familles ne se pose pas dans les mêmes termes que les volontés étatiques. Si l'élite valorise un système d'enseignement islamique avec une certification des maîtres pour des raisons idéologiques et matérielles, pour une partie de la population cette modernisation représente une acculturation occidentale : « Nos enfants ne sont pas comme vous autres, c'est l'islam d'abord, le reste ensuite. Un enfant sans Coran c'est comme une voiture sans carburant » me disait un ami musulman à propos de l'éducation de son fils. Ces représentations renvoient à un stock culturel de valeurs autochtones qui s'inscrivent à

¹¹⁷ Goran Hyden, « L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative : qu'avons-nous appris ? », *Revue du MAUSS*, vol. 30, n° 2, 2007, p. 161-184.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

l'encontre d'une modernité occidentale perçue comme « dangereuse ». Masquant la pluralité des stratégies, ressources et représentations éducatives des acteurs religieux et familles musulmanes, les processus de normalisation de l'enseignement islamique conduisent *in fine*, à aviver des clivages moins religieux que politiques.

Plus largement, la mise en ordre bureaucratique des parler et agir musulmans, ou comment se construit l'islam légitime pour les acteurs étatiques et internationaux, procède, comme j'ai tenté de le démontrer tout au long de ce chapitre, d'appropriations ambivalentes. L'État laïc, l'État de droit, l'État « pacifié » apparaissent « comme des paradigmes consensuels exprimant des valeurs reconnues, ou prétendues telles par tous »¹¹⁹. Or ces conceptions font l'objet d'enjeux de pouvoir qui révèlent une vision spécifique de l'État, ou « l'État dans le bon ordre » pour reprendre l'idée foucauldienne de la politique comme continuité de la guerre. La normalisation du croire au nom de la défense d'une société contre les dangers qui la menacent de l'extérieur, permet l'imposition d'une définition surplombante des pratiques et du discours islamique. Le discours du président Déby lors de l'Aïd de 2017 cristallise cet affrontement entre une vision politiquement construite d'une culture de la paix universaliste et progressiste et les « apatrides », « aventuriers », autrement dit les ennemis de l'intérieur, qu'ils soient religieux ou non :

« C'est pourquoi, j'insiste sur le caractère impérieux de l'harmonie sociale et religieuse qui doit être soigneusement entretenue et préservée. Nous devons surtout comprendre que rien n'est totalement et définitivement acquis, car la paix, il faut l'avouer, est une quête permanente. Et à ce sujet, je voudrais noter que les ennemis du Tchad n'ont pas encore désarmé. Ils s'activent au quotidien, avec le soutien des officines et autres nébuleuses, pour déstabiliser nos institutions et retarder notre marche vers le progrès et l'émergence. »¹²⁰

Or, « il n'y a pas de barbare sans histoire préalable, qui est celle de la civilisation qu'il vient incendier »¹²¹. La paix appelée de ses vœux par le président ne peut faire fi des dynamiques insidieuses de son pouvoir dont le CSAI se fait la caisse de résonance. Les multiples détournements des répertoires de la laïcité, de l'État de droit ou de la lutte contre l'extrémisme violent concourent au renforcement de l'arbitraire et de la violence du pouvoir d'État.

¹¹⁹ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 112.

¹²⁰ Discours du Président Idriss Déby, Aïd el Fitr 2017, site internet de la présidence du Tchad.

¹²¹ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 174.

II — L'AMBIVALENCE DES RÈGLES DU POUVOIR : ENTRE ADHÉSION ET DOMINATION

J'ai souligné tout au long du chapitre I les « douceurs insidieuses » de la modernité, ou comment l'idéal de l'État wébérien légal rationnel structure le religieux sur le mode autoritaire. Ces dispositifs de normalisation du religieux sont des outils de disciplinarisation permettant de structurer les comportements et discours religieusement légitimes, et ce faisant participant à reproduire l'ordre établi. Cependant, cette contrainte n'est pas univoque et on ne peut la comprendre dans toute sa complexité sans tenir compte de la légitimité que certains acteurs, notamment religieux, en retirent. Penser l'ancrage quotidien des formes de la domination revient, dans ce chapitre, à suivre les modalités d'incorporation des acteurs religieux au pouvoir, qui ne se jouent pas forcément sur le mode autoritaire. En effet, l'assujettissement à l'ordre politique ne se fait pas sur le mode de la soumission univoque à une règle extérieure, mais sur celui de la reconnaissance de la valeur et de la validité de cette dernière par les individus qui y sont soumis¹²². En d'autres termes, les acteurs religieux reconnaissent et adhèrent aux règles parce qu'elles correspondent à « leurs visées, intérêts, manière d'être, de vivre, de comprendre, manières d'accumuler et de se représenter, manières de se comporter et d'interagir avec les autres »¹²³. Les relations de patronage, la flexibilité identitaire, ou encore les logiques de manducation relèvent d'intérêts convergents et permettent la reproduction des mécanismes de domination. Ces pratiques peuvent donc être lues de manière double et concomitante : elles relèvent à la fois de manifestations de la puissance de l'État tchadien¹²⁴ qui travaille de manière transversale l'ensemble des champs sociaux, mais expriment également de multiples choix individuels en termes de mobilité et d'ascension sociale. Voyons d'un peu plus près comment les dynamiques relationnelles du CSAI illustrent concrètement l'ambivalence de la domination, et les inclusions et accommodements qu'elle permet.

¹²² B. Karsenti, « Pouvoir, assujettissement, subjectivation », art. cit.

¹²³ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 27.

¹²⁴ Si l'on considère, à la suite de B. Hibou, que « les points d'intervention de l'État peuvent s'étendre au-delà des institutions et que la question de la souveraineté est distincte de celle du pouvoir étatique », ces nominations/révocations arbitraires peuvent être alors comprises comme des points de manifestation de sa puissance. Béatrice Hibou, « La "décharge", nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, vol. 73, n° 1, 1999, p. 8.

Premièrement, l'espace religieux institutionnalisé est une voie d'accès au clientélisme d'État si tant est que les acteurs religieux ne dérogent pas au pacte de loyauté qui les lie au noyau politique (1). Concrètement, travailler avec le CSAI permet de bénéficier de nombreux avantages : obtention de postes politiques, fonds pour des projets de développement, autorisation de fonctionnement pour toute structure coranique, visibilité auprès de partenaires internationaux, etc. Deuxièmement, ces relations étroites de dépendance et d'allégeance impliquent de gommer toute identité religieuse « subversive ». Ressource politique, la plasticité identitaire permet aux acteurs de négocier avec leur environnement immédiat et d'accéder à l'État et ses gains symboliques et matériels (2). Enfin, la redistribution matérielle, qu'elle prenne la forme de pratiques prédatrices ou corruptives, permet l'intégration à l'État (3). « La politique du ventre » est un mode d'appropriation, un processus de généralisation de l'accès à l'État et ses bienfaits et l'une des règles qui donne légitimité et reconnaissance sociale. Comme me le disait un ami, « si tu ne bouffes pas, tu sors ». Autrement dit, tout acteur religieux ne participant pas à la manducation nationale se voit délégitimé et écarté du pouvoir. Le système de patronage, la fluidité des identités et la politique du ventre sont, *in fine*, des outils d'assujettissement « désirés » qui contribuent à établir des normes de mobilité communes. Comme le note M. Schatzberg, « we should reverse the standard Marxian formula, “those who govern do so because they are rich,” to read “those who are rich are so because they govern” »¹²⁵. Mécanismes normaux et légitimes, ils relèvent d'un apprentissage répandu du politique. Dans le même temps ces mécanismes, permettent la pérennisation de l'emprise culturelle et culturelle d'un groupe social dominant sur l'ensemble. Similairement aux dynamiques de la révolution passive italienne du XIX^e conceptualisées par Antonio Gramsci¹²⁶, la cooptation et le transformisme des élites potentiellement radicales par le jeu des identités labiles, l'appât du gain et les allégeances multiples conduisent à la reproduction passive des cercles du pouvoir tchadien. Les programmes de lutte contre le terrorisme et ses experts internationaux confortent également les desseins hégémoniques du groupe dominant. En reconnaissant le CSAI comme seul interlocuteur valable, l'ingénierie développementaliste contribue à naturaliser les

¹²⁵ Michael G. Schatzberg, *The Dialectics of oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 12.

¹²⁶ Ce que Gramsci nomme le « trasformismo », ou le transformisme, s'applique à la fusion par voie d'assimilation réciproque de la bourgeoisie et de l'aristocratie qui a caractérisé non seulement l'Italie issue du *Risorgimento* mais encore la plupart des pays d'Europe occidentale au XIX^e siècle. De cette fusion et de ce compromis au sein des classes dominantes résultent un processus de « révolution passive », ou révolution sans révolution permettant la préservation des acquis de la bourgeoisie, comme de l'aristocratie. Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, I-V, Paris, Gallimard, 1996. Pour une application du concept de révolution passive en tant que dynamique constitutive du processus de formation et de reproduction de l'État en Afrique, voir J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, chapitre VII : la formation du bloc historique postcolonial*, op. cit., p. 227-241.

mécanismes de la domination, et participe à réduire les conflits intra-islamiques au seul dénominateur technique de la lutte antiterroriste (4).

Étudier les dynamiques d'adhésion à la domination par le biais religieux dessine finalement un paysage plus nuancé de l'autoritarisme tchadien. Ces processus d'adhésion sont autant de stratégies d'adaptation, d'arrangements individuels et de bricolages identitaires afin de préserver, *malgré tout*, la dignité, au sens éthique du terme, des acteurs tchadiens. Selon les mots de N. Ajari, « l'obéissance à la loi aussi bien que l'esthétique de soi ne deviennent accessibles qu'à partir du moment où la constante menace d'une destruction est contenue »¹²⁷. Adopter et reproduire alors les règles de la gouvernance tchadienne permettent d'éloigner, du moins de minimiser, tout risque d'une mort sociale certaine pour embrasser une vie moins inhumaine.

1. « Quel ministre t'as accouchée ? »¹²⁸ : le CSAI comme outil clientéliste

L'économie politique et morale tchadienne est en grande partie fondée sur un usage stratégique des relations et des échanges de faveur dont le CSAI n'est pas exempt. Les réseaux d'interconnaissances constituent en effet, au Tchad, l'un des vecteurs privilégiés de mobilité sociale permettant d'accéder aux postes clés d'accumulation économique et de pouvoir. Ce sont les individualités et ces réseaux, plus que la légitimité religieuse en elle-même, qui constituent la clé de voûte de l'architecture du CSAI. La structure est travaillée par des liens de clientélisme recoupant des affinités personnelles, politiques et parfois ethniques, bien que le caractère tribal assigné au CSAI doit être nuancé et réintégré à de plus larges logiques de cooptation. À la fois le produit et le producteur d'un assemblage de chaînes de loyautés, la structure participe à la consolidation du pouvoir tchadien en reproduisant ses modes de régulation.

Les jeux de cooptation des présidents du CSAI constituent un premier exemple des rapports personnalisés et clientélistes travaillant la structure. C'est l'imam Moussa Ibrahim, président du Comité de la Fatwa de 1976 à 1982, qui propulsa son « mouride », au sens de disciple, Hissein Hassan, à la tête du CSAI en 1990. « Arrivé dans les bagages de Déby », Hissein Hassan était alors prédicateur pour la Ligue islamique mondiale à Khartoum. Le cheikh

¹²⁷ N. Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.*, p. 24.

¹²⁸ Expression utilisée par l'un de mes interlocuteurs pour décrire les processus de cooptation des acteurs religieux par l'entremise des acteurs politiques.

Khattir, successeur de Hissein Hassan, est quant à lui est rentré très tôt au sein du CSAI et connaît son prédécesseur depuis l'école primaire. Il raconte :

« Après le bac j'étais avec les oulémas du Comité de la Fatwa, je travaillais avec le Comité, puis je suis allé en Arabie saoudite terminer mes études. Après l'université il y avait des problèmes ici, je suis allé à Maiduguri. On vivait là-bas parce qu'ici c'était invivable. Avec l'arrivée de Déby et la création du CSAI, mon cher Hissein a fait appel à moi et je suis resté avec lui jusqu'à la fin. Depuis 1991 je suis vice-président du conseil et imam adjoint à la grande mosquée. »¹²⁹

Le directeur de la prédication, le secrétaire général et le secrétaire général adjoint du CSAI ont également connu le cheikh Hissein Hassan sur les bancs du lycée à Abéché. La scolarité, au vu de ces trajectoires, a joué un rôle important dans la constitution de liens d'affinités. Les lycées sont peu nombreux dans les années 1950-1960, et les bacheliers d'une même classe d'âge constituent un réseau d'interconnaissances. Pour reprendre les termes de Mannheim, la « génération potentielle » se transforme en « groupe concret »¹³⁰, investi en ressource politique. Le pouvoir du CSAI réside en effet dans sa capacité à intervertir réseaux religieux et politiques. Rouage du clientélisme politique¹³¹, la structure contrôle et dispose de ressources symboliques et matérielles permettant à une multitude d'acteurs d'accéder aux guichets politiques. Ainsi, être un allié du CSAI devient un capital symbolique précieux pour les acteurs politiques qui peuvent alors se placer sur l'échiquier du pouvoir. De nombreux hommes politiques, qualifiés de « courtisans », furent ainsi cooptés par l'intermédiaire du défunt cheikh qui « savait jouer de ses relations publiques pour demander un service »¹³². Ces logiques clientélistes participent à la personnalisation et à la patrimonialisation du CSAI au point de confondre la structure et l'homme, comme le souligne cet interlocuteur : « Quand Hissein Hassan voyageait, on disait le Conseil a voyagé, ou le Conseil est rentré. » Les alliances sont également doubles, le patron devenant client dans une logique d'enchâssement et de réciprocité. Par exemple, le secrétaire général du CSAI n'hésite pas à faire appel aux services du ministère du Plan en charge de la coopération pour orienter un projet de développement en direction du CSAI¹³³. Ces jeux de

¹²⁹ Entretien avec le cheikh Issa Khattir, président du CSAI, N'Djamena, 1^{er} août 2018.

¹³⁰ Karl Mannheim, *Le problème des générations*, traduit par Gérard Mauger et Nia Perivolaropoulou, Paris, Armand Colin, 2011, cité dans M. Debos, *Le métier des armes au Tchad*, op. cit., p. 174.

¹³¹ « Ensemble de pratiques qui instrumentalisent politiquement certains types de relations personnelles ». Jean-François Médard, « Le "big man" en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'année sociologique*, n° 42, 1992, p. 167-192.

¹³² Les postes de ministre de l'Élevage, secrétaire d'État à la Recherche, secrétaire d'État à la Santé furent ainsi brigüés sur « recommandation » du cheikh Hissein Hassan. Plus récemment, la nomination du fils du défunt au poste de secrétaire général adjoint à la Présidence constitue une autre illustration de ce système clientéliste. Entretien avec le directeur d'une radio islamique, N'Djamena, 8 février 2018.

¹³³ Alors que je discutais avec le secrétaire du PLAN chez une amie commune, le secrétaire général du CSAI l'appelle pour le féliciter d'avoir remporté un projet de lutte contre la radicalisation financé par un bailleur

loyauté permettent d'obtenir des protections sur le marché politique. Ainsi, lorsqu'un député d'un parti politique adverse dénonce au sein de l'hémicycle le rôle politique joué par le CSAI et souligne son caractère clivant¹³⁴, les parlementaires du parti au pouvoir tentent de lui retirer son immunité et le discréditent politiquement et socialement. Ou lorsque le candidat aujourd'hui disparu, Mahamat Ibni Oumar Saleh, se présente aux élections de 2002, le cheikh Hissein Hassan tente de le décrédibiliser en arguant du fait qu'un musulman ne peut se présenter contre un autre musulman, en l'occurrence Idriss Déby.

Ces réseaux clientélistes politiques aux larges bénéficiaires épousent, parfois, les clivages ethniques. Parfois, car si la politisation de l'ethnicité est l'une des modalités caractéristiques structurelles de la politique tchadienne, elle n'est pas prévalente au sein de l'*aggiornamento* politico-religieux. L'enjeu est alors de penser, selon M. Debos, « le rôle des réseaux sociaux dans un contexte où les rapports politiques ne sont pas dépersonnalisés, sans faire de l'ethnicité et de la parenté l'explication unique des loyautés »¹³⁵. La supposée captation des positions religieuses au sein du CSAI par le groupe arabe démontre le poids du tribalisme politique en tant que règle cognitive imprégnant les imaginaires. En effet, de nombreuses rumeurs circulent quant à la présence d'un lobby pro-arabe au sein du CSAI : la nomination de l'imam de la grande mosquée de N'Djamena de la même ethnie que le défunt cheikh Hissein Hassan¹³⁶, ou la cooptation de personnalités arabes proches de ce dernier à des postes politiques en constituerait des indices. Ces rumeurs d'un monopole ethnique arabe recouperaient un projet d'arabisation au sens ethnique, linguistique et religieux plus vaste et mené par un mouvement informel arabophone et islamiste transnational. Ce mouvement prendrait sa source au Soudan avec pour objectif de déstabiliser le Tchad et la Centrafrique, et s'appuierait sur de nombreux relais au sein du pouvoir et de l'administration tchadienne¹³⁷. Si j'ai à plusieurs reprises entendu cette rumeur d'un tel projet de « putsch doux » sans en avoir de preuves tangibles, elle peut être

allemand, et dont la mise en œuvre échoit... au CSAI. Carnet de terrain, N'Djamena, quartier Sabangali, janvier 2017.

¹³⁴ « Un député a déclaré lors de la plénière de l'Assemblée nationale du jeudi 30 juillet 2015 au palais de la démocratie portant sur le projet de la loi anti-terroriste au Tchad des propos qui étaient adressés à l'endroit du CSAI. En effet il a dit que "le CSAI déborde de la mission qui lui a été assignée et ne comprend rien ni à son rôle ni à sa particularité. Dans un pays républicain comme le Tchad, les conservateurs et les modérés ont les mêmes droits devant la nation. Mais le président du CSAI se revendique comme conservateur et cette position a un impact sur les autres groupes". Le député a également rapporté que le président du CSAI aurait déclaré que les Saoudiens étaient des terroristes. » Cheikh Hassan Hissein Abakar, Déclaration de dénonciation faite à N'Djamena le 15 août 2015, communiqué n°189/1439H, traduction de Moussa Badaoui.

¹³⁵ M. Debos, *Le métier des armes au Tchad*, op. cit., p. 197.

¹³⁶ Un cheikh originaire du Ouaddaï était pressenti mais c'est un Arabe dadjo originaire de la région du Salamat, ethnie d'Hissein Hassan, qui fut finalement nommé à la tête de l'imamat.

¹³⁷ Ce mouvement informel préparerait l'après Déby en jouant auprès du président un rôle de lobbying pro arabe.

néanmoins étudiée comme une mise en récit de l’imaginaire de la cité culturelle tchadienne. Selon P. Aldrin, la rumeur porte « l’empreinte des imaginaires sociaux de la politique et témoigne de la perception que les différents espaces de la société ont du pouvoir, des institutions et des compétiteurs politiques »¹³⁸. « Déplier » cette rumeur permet alors d’identifier les représentations travaillant l’imaginaire de l’islam politique tchadien. Ces représentations sont basées, d’une part, sur la crainte provoquée par le processus de réislamisation entamé depuis les années 1990 et promu par des pays comme l’Arabie saoudite et le Soudan. Leurs activités dans le domaine de la langue et de l’éducation sont perçues par les Tchadiens comme un effort pour « arabiser » leur environnement et effacer la culture islamique « endogène » dans laquelle ils ont grandi¹³⁹. Les liens religieux de l’ancien président du CSAI avec le Soudan et la présence de Soudanais non retournés dans leur pays d’origine suite à la prise d’armes d’Idriss Déby (voir partie 1) se juxtaposent à cette peur d’une acculturation religieuse. Par ailleurs, « certains groupes, à l’instar des Arabes, des Ouaddaïens ou des Hadjarai, qui ont participé à plusieurs rébellions sans profiter des dividendes liés à la prise du pouvoir, tentent de faire valoir leur “droit” à accéder à leur tour aux positions de pouvoir et d’accumulation. »¹⁴⁰ La contestation historique du partage des ressources du pouvoir expliquerait, selon cet analyste, la tentative de monopolisation de la scène religieuse du groupe arabe :

« Depuis 1996, les Arabes ont décidé de rallier le pouvoir. Il y a une vision chez eux d’entrer dans le pouvoir et de devenir comme le deuxième Guéra du Tchad [c’est-à-dire un réservoir de fonctionnaires]. Tous les Arabes ont travaillé avec les colons. Pendant le Frolinat aussi, ils sont devenus alliés de Kadhafi avec le CDR, eux ils voulaient l’arabisation directement. N’oublie pas que 50 % des Janjawids sont des Arabes tchadiens. Du coup les gens ont peur et ne veulent pas d’un Arabe. »¹⁴¹

L’imaginaire collectif donne également à la région du Ouaddaï une importance politique quant à la gouvernance des affaires religieuses. Historiquement considéré comme une terre de savoir et d’érudition islamique, les élites ouaddaïennes ont combattu le colon tandis que d’autres s’y alliaient. Le fait que les trois dirigeants successifs du CSAI, excepté l’imam Badaoui, soient originaires de la même région (mais non de la même ethnie) cristallise dans les représentations un pouvoir politique religieux résolument ouaddaïen : « Le Comité de la Fatwa

¹³⁸ Philippe Aldrin, « Les rumeurs comme objet de science politique », dans Philippe Aldrin, *Sociologie politique des rumeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

¹³⁹ Dorrit van Dalen, « Reconciliation” (*şulh*) and revival in Chad, 1909 and 2017 », article à paraître.

¹⁴⁰ M. Debos, *Le métier des armes au Tchad*, op. cit., p. 161.

¹⁴¹ Entretien informel avec un collègue enseignant chercheur, École Normale Supérieure, N’Djamena, janvier 2018.

c'était aux Ouaddaïens, avant ça les Ouaddaïens étaient à la direction des affaires religieuses coloniales. Ils ont toujours été là. »¹⁴² Enfin, le groupe arabe est lui-même divisé en plusieurs branches géographiques. Arabes du Borno-Kanem, Arabes du Salamat, Arabes du Chari Barguimi, Arabes Arada, qui n'ont pas forcément le même agenda politique ni les mêmes réseaux d'influence. Toute revendication politique doit, dès lors, être prise dans une logique d'incorporation de luttes factionnelles. Si lutte pour une reconnaissance ethnique, linguistique et religieuse il y a, elle est rapidement dépolitisée par le jeu des cooptations et des achats de loyauté.

Les rumeurs de tribalisme politique en tant que mode de gouvernance du CSAI résultent *in fine*, de l'addition de différents facteurs ayant trait à l'histoire politique tchado-soudanaise, aux parcours d'accumulation politique et économique et aux dynamiques globales de transnationalisation du religieux. Cependant, ces rumeurs, si elles structurent l'imaginaire religieux au Tchad, doivent être réintégrées à des jeux concrets de cooptation et de redistribution plus larges qui ne recourent pas forcément les appartenances ethniques. Ces logiques clientélistes fonctionnent comme règles cognitives et pragmatiques, donnant sens et légitimité aux acteurs du CSAI, et plus largement aux élites tchadiennes.

2. « La religion c'est comme le drapeau : on affiche et on enlève » : stratégies identitaires et flexibilité des alliances

L'islam politique représenté par le CSAI est donc travaillé par des relations clientélistes qui ne présument en rien d'une identité religieuse ou ethnique prévisible. En ce sens, la structure ne peut être considérée comme un bloc monolithique défini par son orientation religieuse (tidjanite), géographique (Ouaddaï) et ethnique (arabe). Une étude minutieuse des pratiques et des trajectoires démontre que l'identité religieuse est avant tout un énoncé politique qui permet d'acquérir une position privilégiée dans l'espace social. En ce sens, l'appartenance religieuse n'est pas une variable, au même titre que l'ethnie, pouvant nécessairement expliquer les alliances. Elle représente plutôt un capital permettant aux acteurs d'élargir l'exploitation de leurs dépendants. S'inscrivant au sein de stratégies identitaires plus larges permettant aux acteurs de négocier entre environnements, projet individuel et capacités d'action, la réversibilité des affiliations religieuses est fonction du contexte et de la nécessité de s'y adapter. Cependant,

¹⁴² Entretien avec un journaliste arabophone, N'Djamena, 12 janvier 2017.

prenons garde à ne pas adopter une lecture par trop utilitariste, tant la frontière entre butinage¹⁴³ et tribalisme religieux au regard des trajectoires identitaires de diverses personnalités islamiques est mince. Les passages d'une dénomination identitaire religieuse à l'autre peuvent articuler à la fois recherche de sens personnel et instrumentalisation à des fins politiques et économiques. Permettant la relative ouverture du champ des possibles des individus, dans un contexte de raréfaction des ressources et d'accroissement de la violence politique et sociale, le changement d'affiliation religieuse est à replacer dans les dynamiques de recherche d'une « vie normale »¹⁴⁴, ce qui pose, en creux, la question de l'équilibre entre quête spirituelle et adaptation pragmatique au contexte dans lequel le sujet s'insère.

La trajectoire du cheikh Youssouf constitue une première illustration de la fluidité des appartenances religieuses, utilisées comme outil de mobilité sociale et de protection. Elle souligne également le poids des réseaux relationnels et la coexistence de pôles de pouvoir qui parfois s'opposent et se juxtaposent. Le jeune cheikh a étudié les sciences islamiques à Médine et se définit comme salafiste. À son retour au Tchad, il est présenté à la famille Itno. Ses compétences religieuses et ses sponsors saoudiens lui permettent de devenir le maître coranique des enfants de la famille. Le cheikh dirige également les prières au sein de la mosquée familiale, auparavant dirigée par un tidjanite, et marie l'une de ses cousines avec l'un des membres de la famille Itno. L'alliance matrimoniale scellée et la légitimité religieuse du cheikh auprès de la famille présidentielle lui permettent d'acquérir une position sociale et religieuse privilégiée. Considéré comme « un intouchable », son statut le place au-dessus de la règle qui voudrait que la *Tijaniyya* soit la religion du pouvoir. Intégrer les réseaux de la famille présidentielle représente un capital plus important que la proximité avec des membres du CSAI. Autrement dit, réseaux du CSAI et réseaux présidentiels n'ont pas les mêmes degrés de légitimité et d'autorité et, ce faisant, n'impliquent pas les mêmes positionnements sociaux. Ainsi, la pérennité des acteurs religieux au sein de l'échiquier politique dépend moins de leur identité religieuse que de leurs canaux relationnels. Se déclarer tidjanite et être proche du CSAI ne

¹⁴³ Le butinage religieux, vise à souligner comment le pratiquant, « à la manière d'une abeille, butine d'une dénomination religieuse à l'autre recréant et fabriquant du sens au parfum chaque fois spécifique et renouvelé [...] Le butinage religieux n'est donc pas un produit. Il est production, processus, tentative plus que solution. Il informe plus qu'il ne forme. Il s'arrête là où les formations religieuses se cristallisent car il n'est ni début ni fin, il est milieu ». Edio Soares, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, op. cit., p. 20. ; voir également Yvan Droz, Edio Soares, Yonatan Gez et Jeanne Rey-Pélissier, « La mobilité religieuse à l'aune du butinage », *Social Compass*, vol. 63, n° 2, juin 2016, p. 251-267.

¹⁴⁴ Voir l'utilisation qu'en fait Béatrice Hibou dans son chapitre « Désir de normalité, processus normatifs et pouvoir de normalisation », dans *Anatomie politique de la domination*. op.cit., p. 27-55.

signifient pas être dominant dans l'ensemble des espaces religieux, comme le soulignent les enjeux autour de la nomination de l'imam d'un important complexe islamique :

« Hormis la grande mosquée, il n'y a pas une mosquée qui peut rivaliser avec le complexe de Kilmé [complexe sunnite]. Lors de son inauguration, Hissein Hassan a nommé un imam soufi. Une semaine après, les Zaghawa ont désigné un imam sunnite. »¹⁴⁵

Le rôle joué par le cheikh auprès de la famille présidentielle nous apprend également que, si institutionnellement l'État tchadien est tidjanite, les individus qui en composent le noyau restreint adhèrent en pratique à d'autres courants. L'identité religieuse de la famille présidentielle est elle-même hétérogène, l'une des épouses du président étant d'obédience salafiste et l'un de leurs appuis. L'un des cheikhs salafistes proches du pouvoir raconte :

« C'est le double jeu, tu sais, d'un côté le pouvoir présidentiel interdit, de l'autre il construit. Je ne connais pas quelqu'un du cercle présidentiel qui est soufiste. Ils sont sunnites au fond, mais comme ils ont peur du président, alors ils se présentent comme tidjanite. La preuve c'est que les gens de Biltine, Tiné, Amdjarass [lieux de l'ethnie présidentielle] m'appellent pour lui demander de leur fournir des enseignants sunnites. Si Hissein Hassan n'a pas réussi à étendre son influence, c'est parce que parmi les gens du pouvoir, il y a des sunnites. Sinon Hissein Hassan aurait déjà détruit la *Sunna*. »¹⁴⁶

Le conflit entre énoncé religieux public et pratiques religieuses effectives du groupe politiquement dominant souligne la fluidité des appartenances religieuses et la domination toute relative du CSAI, cantonné à l'espace public et non à l'intime. Par ailleurs, l'appartenance religieuse en elle-même n'est pas un énoncé stable dans le temps et répond à des intérêts circonstanciés et évolutifs sur le mode de l'accumulation. Les étiquettes religieuses du cheikh Hissein Hassan énoncées par d'autres sur la base de ses expériences migratoires sont en ce sens éclairantes. Ayant grandi dans les environs d'Abéché, le cheikh bénéficie d'une bourse de l'ambassade d'Arabie saoudite. Il fait partie de la seconde promotion d'étudiants tchadiens de l'université de Médine en 1979, puis est intégré au sein de la Ligue islamique mondiale et envoyé en tant que fonctionnaire chargé de la prédication au Soudan. Il poursuit parallèlement un master et un doctorat en sciences islamiques à l'université islamique d'Omdurman. Appelé par Idriss Déby sur les conseils de l'imam Moussa Ibrahim, il chapeaute la constitution du CSAI et en fait un organe à la religiosité tidjanite affichée. Sa trajectoire religieuse au sein de différents lieux affiliés à des courants islamiques divergents relèverait d'un certain tribalisme

¹⁴⁵ Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 11 janvier 2017.

¹⁴⁶ Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 11 janvier 2017.

religieux. Ses identités religieuses successives seraient, selon les perceptions de nombreux acteurs, moins le fruit de choix spirituels que d'arrangements politiques :

« C'est quelqu'un qui n'a pas de principes, il cherche seulement sa part. Il n'est pas tidjanite. Il a fait ses études supérieures en Arabie saoudite, il était salafiste, mais pas trop quand même. À son retour, il a été avec les iwans du Soudan, puis quand il a été président, il a commencé à tourner dans la *Tijaniyya*. Mais ce n'est pas un vrai tidjanite. Il cherchait encore son salaire en Arabie saoudite. Mais maintenant l'Arabie saoudite a coupé ses comptes lorsqu'il a commencé à les insulter. C'est un opportuniste. »¹⁴⁷

L'identité religieuse apparaît dans les représentations comme un vecteur permettant d'acquérir des positions de pouvoir. Ressources politiques, les supposées appartenances successives religieuses du cheikh, salafiste, iwan, tidjanite, lui permettent de négocier avec son environnement immédiat et d'acquérir gains symboliques et matériels. Ces fluidités identitaires religieuses s'inscrivent au sein de stratégies de conquête de pouvoir, marquées par l'absorption ou l'assimilation « par la classe dominante de toute caractéristique des acteurs (qu'ils soient intellectuels, religieux, économiques) susceptible de diriger politiquement et idéologiquement les classes subordonnées »¹⁴⁸. Selon les mots du secrétaire général adjoint du CSAI : « Si tu acceptes les principes du CSAI, il n'y a pas de problème pour travailler. Si tu n'acceptes pas, là il y a un problème. » Accepter ces principes revient à gommer, du moins à nuancer, son identité religieuse pour l'adapter aux dynamiques du pouvoir. La cooptation de trois acteurs salafistes au sein du nouveau CSAI en janvier 2018, suite à la mort du cheikh Hissein Hassan, illustre ainsi la plasticité des identités religieuses qui, à un certain degré de pouvoir, s'assimilent les unes aux autres. « Jouer le jeu parce que la politique veut ça », selon les mots de l'un des cheikhs salafistes cooptés, traduit la nécessaire flexibilité identitaire et la compréhension plus large des modalités structurelles de la gouvernance au Tchad :

« Il faut comprendre quelque chose, le CSAI est composé de 54 membres avec des enseignants ou d'autres qui ne sont pas que des religieux. Certains sont néanmoins de la *Sunna*, mais ils ne l'expriment pas, car ils savent la politique, ce sont des gens qui se taisent et qui jouent le jeu. Ils savent ce qu'ils veulent faire du CSAI, c'est comme un instrument. Donc pour le moment ils font profil bas. C'est difficile de savoir qui est qui au sein du CSAI. Si on s'en tient aux réformateurs, ils n'ont pas d'animosité envers d'autres musulmans. Ils jouent le jeu parce que la politique veut ça, mais au fond d'eux ils n'aiment pas ça. »¹⁴⁹

¹⁴⁷ Entretien avec un enseignant coranique, N'Djamena, 16 janvier 2017.

¹⁴⁸ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁹ Entretien avec l'un des membres d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* coopté au sein du CSAI, N'Djamena, 4 février 2018.

Ce qui se joue entre élites religieuses est moins la négociation d'identités religieuses que la reproduction d'un système clientéliste typique de la gouvernance politique tchadienne, où la flexibilité des alliances et des identités permet de renforcer un mode d'accumulation matérielle et symbolique individuel. Ce qui est important est la fusion qui s'opère entre segments de l'élite tchadienne par un processus de captage des ressources économiques, peu ou prou similaire aux dynamiques des classes dominantes italiennes lors de la réunification du pays au XIX^e siècle. L'un des cheikhs, lors de nos premières rencontres bien avant sa cooptation, ne mâchait pourtant pas ses mots à l'endroit de la politique du CSAI qu'il jugeait discriminante et arbitraire. Cette stratégie de communication masquait en réalité des réseaux interpersonnels plus larges que le seul énoncé politique :

« Nous ne sommes pas venus pour représenter *Ansar*, mais c'est de manière individuelle. Je suis venu grâce à mes canaux de réseaux personnels. J'ai déjà des relations avec le Comité, je faisais des activités avec eux avant. Nous ne sommes pas venus au nom d'*Ansar al Sunna*. Je travaillais déjà avec le Conseil, j'avais de bonnes relations avec son président. C'est grâce à ces bonnes relations que j'ai pu être coopté. »

Cette souplesse religieuse du pouvoir permet de multiplier les points de rencontre informels entre État et société et ainsi d'opérer un véritable cadrage de la société tchadienne en captant tout élément potentiellement dangereux. Le conflit entre tidjanites et salafistes n'est alors qu'un « jeu dicté par la politique », selon les termes du cheikh, moyen de vider de sa substance tout pluralisme religieux au nom d'une nation présentée comme fraternelle et apaisée. La culture du conflit régulé, autrement dit « l'intégration qualitative »¹⁵⁰ d'autres représentations et pratiques islamiques, est détournée au profit de la reproduction de positions de pouvoir. En d'autres termes, les querelles entre tendances islamiques opposées ne sont finalement que des coups de théâtre qui participent d'un même intérêt. C'est en effet dans le creuset du CSAI, à condition de faire preuve de souplesse identitaire, que se construisent, se modifient ou se solidifient les relations d'allégeance et de légitimité politique. Le revers de ces allégeances revient à poser la question du degré d'adhésion plus ou moins contraint, et des arrangements identitaires plus ou moins frustrants opérés par le sujet. La frontière entre approbation et participation, au regard d'un contexte économique fortement volatile et corrompu, doublée d'un pouvoir politique arbitraire aux mains d'une classe d'intouchables, apparaît bien floue.

¹⁵⁰ G. Holder, « Essai de lecture d'une démocratisation malienne hors champ », art. cit.

3. « Être imam ça ne paye pas, alors qu’être président tu bouffes »

L’espace religieux institutionnalisé, comme voie d’accès au clientélisme d’État, permet les parcours d’accumulation économique. Susciter la docilité des acteurs grâce aux canaux de la redistribution économique est l’un des modes d’accommodement et de domestication au politique. Pratiques d’évergétisme et captation des rentes de l’économie islamique s’inscrivent au sein de ces logiques d’assujettissement permettant au pouvoir d’étendre sa domination par un exercice de punition et gratification.

L’anecdote suivante illustre comment allégeance et exclusion s’articulent autour de la rétribution matérielle. En 2014, lorsque le cheikh Hissein Hassan accueille des opposants politiques, le président de la République, dans la foulée, donne un véhicule V8 – au coût matériel et symbolique fort, utilisé comme signe extérieur de richesse et de prestige – au secrétaire général du CSAI. Pour un proche de la structure, cet acte relève d’un avertissement à l’endroit du cheikh : « Je pense que le président a voulu lui donner cette petite leçon. C’était une façon de lui tirer les oreilles, pour lui montrer que l’on peut être sans lui aussi. »¹⁵¹ En effet, le cheikh, en rencontrant des opposants, ébrèche la crédibilité d’un pouvoir basé sur l’achat de loyautés. Il est alors essentiel de rappeler les règles du jeu et de sanctionner toute déviance. Le même secrétaire général du CSAI aurait, lors du décès du cheikh Hissein Hassan, « été interpellé par l’ANS parce qu’il voulait vendre un des V8 appartenant au CSAI, et l’information est remontée au président ». Pressenti pour prendre la direction du CSAI, cette « faute grave avec cette histoire de voiture » l’aurait exclu d’office de la liste des potentiels successeurs. S’inscrivant au sein de stratégies d’évergétisme, le don ou la confiscation de V8 matérialise la domination. Ce que souligne par ailleurs, non sans colère, ce journaliste à propos de la journée de la paix – réunissant chaque janvier les leaders religieux des communautés catholiques, musulmanes et protestantes – décrite comme une : « initiative qui permet à une bande de simoniaques de se lécher les babines. Les crocodiles bien rodés dans ce deal s’apprêteront à changer leur V8 dans les tout prochains jours. »¹⁵²

¹⁵¹ Entretien avec le directeur d’une radio islamique, N’Djamena, 8 février 2018.

¹⁵² Firmin Djeram et Ngarndinon Madjissembaye « Prière pour la paix entre hypocrisie et intérêts matériels », *La Voix*, n° 162 du 20 au 30 mars 2017. Déjà en 2013, l’éditorialiste du journal *Abba Garde* écrivait : « Pour dire vrai, cette journée de prière est une pure formule qui permet aux dignitaires religieux et autres pontes du régime de se faire des pécules, et à mettre de la poudre aux yeux de ceux qui peinent sous le soleil ardent de N’Djamena à écouter leurs discours fallacieux. Ce qui s’est passé le 25 janvier dernier à la place de la Nation mérite d’être appelé concert des hypocrites. Rien de sincère n’y sied. » Moussa Avenir de la Tchiré, « Prière pour la paix, sacrement de l’hypocrisie » *Abba Garde*, n° 059 du 30 janvier au 10 février 2014.



Figure 7 – Une de l’hebdomadaire *Abba Garde*

En d’autres termes, cette journée ne serait que la traduction symbolique de la soumission des leaders au pouvoir en échange de cadeaux. Cristallisé par la luxueuse voiture qu’est le V8, le cadeau, selon B. Hibou, « permet de tenir et d’acheter, mais aussi d’obliger à la reconnaissance permanente »¹⁵³. Les dynamiques de régulation du religieux, sur le modèle de la « garnison-entrepôt », « dessinent ainsi [...] certaines façons de concevoir la richesse et d’en sanctionner les usages »¹⁵⁴. Rester loyal au pouvoir permet de capter diverses formes de rétributions matérielles et d’avoir accès, parfois au travers de la corruption, aux dividendes de l’aide islamique. Le CSAI est l’un des canaux d’accès à cette économie souterraine, bien qu’il fonctionne selon des règles bureaucratiques strictes. Il ne dispose en effet d’aucune comptabilité officielle, ce qui a l’avantage de l’immuniser contre toute accusation de détournement et de malversations. Officiellement :

¹⁵³ Voir sous l’Allemagne hitlérienne l’utilisation de l’économie du cadeau et de la munificence dans le but de fidéliser les cadres et dirigeants. B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 42.

¹⁵⁴ Janet Roitman, « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, vol. 19, n° 2, 2003, p. 96.

« Le CSAI est une organisation volontaire. Ceux qui travaillent ici font du volontariat. Moi je suis doyen et enseignant à Fayçal ce qui me permet de vivre. En tant qu'organisation, il n'y a pas une autre main qui finance le CSAI. S'il y a des dons, c'est ponctuel, occasionnel. Nous avons aussi des *wakfs* au grand marché et à la rue de 40. Ces boutiques ou la location de ces boutiques nous permettent de donner des petites motivations pour le nettoyage de la mosquée, le paiement des chauffeurs. Mais il n'y a pas un financement en tant que tel avec un budget des recettes et des dépenses. Donc, pour la gestion, on n'en a pas besoin parce que c'est un petit truc. On a juste un responsable des finances qui vient à la fin du mois récupérer l'argent des locations et pour gérer les petites choses des fonctionnements. Sinon on a aucun argent du dehors. »¹⁵⁵

Le financement du CSAI obéit donc, de prime abord, aux critères de la charité gestionnaire. Or, la pérennité de la structure et ses capacités de quadrillage des différents secteurs de la société (médiatique, universitaire, associatifs, etc.) sont sous-tendues par diverses stratégies afin de maintenir son monopole sur les canaux financiers islamiques. En tant qu'intermédiaire et interlocuteur principal des acteurs nationaux et internationaux impliqués dans le domaine du développement islamique, le CSAI dispose de ressources financières qu'il peut rapidement mobiliser (programmes sociaux de prévention de la radicalisation, caravanes sanitaires, dons de l'Aïd), voire détourner. Le « colonel imam »¹⁵⁶ du Palais Rose s'est attiré de nombreuses fois les foudres des donateurs internationaux, notamment lors de la construction du grand marché de N'Djamena. Financée par une organisation saoudienne, sa réalisation supervisée par le CSAI fut prématurément stoppée, faute de fonds inexplicablement disparus. L'imam, fortement soupçonné par les autorités saoudiennes, devint par la même occasion *persona non grata* sur leur territoire. Lorsque les flux financiers ne transitent pas directement par la structure, ceux-ci peuvent être détournés au nom de décrets (voir *supra*) ou stoppés par décisions arbitraires. Les personnalités saoudiennes porteuses de projets à destination d'autres structures que le CSAI en font les frais, lesdits financeurs se voyant interdits de séjour, et les projets au Tchad bloqués. Ainsi, à Sissi, une localité du Guéra, la construction d'un centre islamique sur financement saoudien se vit stoppée par le CSAI au nom du risque d'une pénétration terroriste. Cependant cette décision peut être aussi lue à la lumière des luttes d'influence au sein de l'arène du développement islamique. En ce sens, l'apparition de nouveaux acteurs transnationaux peut mettre en difficulté les visées hégémoniques du CSAI et sa tentative de monopolisation des canaux d'accumulation économique¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Entretien avec le cheikh Issa Khatir, président du CSAI, N'Djamena, 1^{er} août 2018.

¹⁵⁶ Expression de Mahamat Adam, « Le CSAI sur la sellette », *La Voix*, n° 386 du 6 au 13 juin 2017, p. 6.

¹⁵⁷ Voir l'analogie avec le concept du *gatekeeper state* de F. Cooper : « Gatekeeper states are in danger for the simple reason that rulers temporarily in control of the gate want to stay there. Hence ruling elites tended to use

Mais le CSAI n'est pas la seule structure étatique à profiter de la manne financière véhiculée par l'économie islamique. Le Comité du Hadj, dont le représentant est nommé par décret présidentiel, en capte également les dividendes. La structure a pour rôle de négocier le prix des logements et des billets d'avion et de superviser la procédure d'obtention de visa. Au préalable, le pèlerin doit verser la somme du prix du *hadj*, qui varie chaque année, directement au Comité. Mais plusieurs fois étiqueté du fait de sa mauvaise gestion¹⁵⁸, le caractère étatique du Comité est remis en cause par le CSAI. En 2017, des pèlerins tchadiens sont bloqués à la Mecque faute de vol retour¹⁵⁹, les sommes remises au Comité du Hadj pour organiser le voyage ayant été détournées. Le CSAI argue alors d'un transfert de la raison politique à la raison religieuse, au nom de la défense de la laïcité :

« La gestion du comité doit ABSOLUMENT revenir au Conseil, absolument. J'en ai parlé avec le haut responsable, j'ai dit ça c'est le point sur lequel le CSAI doit taper sur la table. C'est pour sauver l'État parce qu'il s'immisce dans une affaire religieuse, et il est en train de perdre sa laïcité. Ce n'est pas son affaire ! Peut-être que l'État va appuyer le Conseil du côté sécuritaire, du côté des techniciens. Mais il ne doit pas organiser ! Avant, il prenait le président du CSAI comme vice-président de la commission, mais pas cette année. Du coup c'est très difficile pour nous de nous faire entendre. »¹⁶⁰

Si ces propos soulignent en creux toute l'ambiguïté de la laïcité tchadienne, mobilisée comme ressource politique selon les enjeux du moment (voir *supra*), ils dénotent également la forte concurrence au sein de la sphère religieuse, et la nécessité « de se faire entendre » pour pérenniser de fragiles positions de pouvoir.

L'économie du champ du développement islamique offre un espace à de nouvelles formes de stratégies d'accumulation économique avec, pour point nodal, le CSAI. Plus qu'une simple chambre d'enregistrement et de diffusion d'ordres venus d'en haut, la structure est un lieu de pouvoir qui autorise « un processus d'assujettissement au double sens du terme, c'est-à-dire comme une soumission à une règle extérieure et imposée unilatéralement [...] et simultanément

patronage, coercion, scapegoating of opponents, and other resources to reinforce their position, narrowing the channels of access even further. » F. Cooper, *Africa since 1940, op. cit.*, p. 6.

¹⁵⁸ Cherif Ousman Hissein Bourma, président du comité du Hadj en 2012-2013 fit l'objet, en 2018, d'une enquête ministérielle au regard des écarts constatés dans la gestion du pèlerinage durant son mandat. Diligenté par le ministère de l'Assainissement public et de la Promotion de la bonne gouvernance (aujourd'hui disparu), « la mission de contrôle a exigé la justification des montants restés sans trace. Le président du comité d'organisation Cherif Ousmane Hissein Bourma doit pour ce faire justifier l'écart de 568,099,494 FCFA (2012-2013 cumulés) ». Cependant, cette enquête ne fit l'objet d'aucune suite judiciaire. Moussa Avenir Tchiré, « Le Hadj et Oumra : un socle caché de pillage », *Abba Garde*, n°199, du 20 au 30 avril 2018.

¹⁵⁹ Tchad Convergence, « Organisation du pèlerinage à la Mecque : le Général Idriss Dokony Adiker à la tête du comité chargé du Hajj 2018 », 17 janvier 2018.

¹⁶⁰ Entretien avec un membre du CSAI, N'Djamena, 17 juillet 2018.

comme une forme d'appartenance et d'adhésion active »¹⁶¹. Ces douceurs insidieuses participent d'un dispositif de contrôle-adhésion, légitimé par l'appui des partenaires internationaux dans la lutte antiterroriste. En effet, les récits et programmes internationaux visant à prévenir la radicalisation produisent et définissent un ensemble d'opportunités discursives et politiques pour le CSAI. Les pouvoirs symboliques et matériels accordés à la structure par les partenaires étrangers renforcent sa légitimité extérieure tout en annihilant, en interne, son caractère contraignant.

4. « Les oreilles de l'étranger » : rente diplomatique et légitimation du CSAI

Le consensus au nom de la lutte contre le terrorisme permet au religieux une rente diplomatique importante, en le positionnant comme interlocuteur privilégié des partenaires occidentaux. Le travail de *branding* culturel et cultuel opéré par le CSAI lui permet de se placer comme un « rempart contre le terrorisme au Tchad et dans la sous-région ». La construction de son discours selon un continuum entre islam, tolérance et laïcité, couplée à sa position hégémonique en termes de visibilité sur le champ islamique lui permet de capter l'aide des partenaires internationaux sensibles à la question de la radicalisation. « C'est la quatrième visite d'étrangers que l'on reçoit en un mois, ça veut dire qu'on sert à quelque chose » me disait le secrétaire général de la plateforme interconfessionnelle auquel le CSAI participe¹⁶². Ces intérêts convergents ont pour effet, d'une part, de relégitimer le contrôle du CSAI sur le champ islamique et d'autre part d'appuyer la normalisation des pratiques et idéologies religieuses au référent tidjanite évoqué plus haut¹⁶³. Comme le précise l'un de ses membres : « Au Tchad le seul point de repère de mouvements liés à l'islam est le CSAI. [...] Les prédicateurs du CSAI sont formés, orientés et dirigés par la direction de la prédication et protègent leur vision sur un terrain acquis, mais convoité par les autres. »¹⁶⁴ Dans le même temps, ces programmes, s'ils renforcent la légitimité externe du CSAI, participent à la dépolitisation de ses dynamiques et ne

¹⁶¹ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 30.

¹⁶² Cet organe est pourtant traversé par de nombreuses tensions internes et cristallise les enjeux de pouvoir entre les différents cultes au sein du champ religieux tchadien. À ma connaissance, aucune étude quant à ses enjeux n'a été menée.

¹⁶³ Pour rappel, les propos du cheikh Hissein Hassan : « Au Tchad notre *mazhab* [école juridique] est Malikite, notre *agida* [dogme] *Ash-ari* et *tariga* [voie] *Tidjani*. Quiconque cherchera à toucher à ses fondamentaux sera frappé d'une main de fer. » Mahamat Abderaman Mahamat, « Le Tchad couve-t-il une tension politico religieuse ? », art. cit.

¹⁶⁴ A. Abbas Abakar, *Le système de communication du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Tchad*, op. cit., p. 12.

questionnent pas les effets de pouvoir de l'institution. Un détour par la question de la place des femmes au sein des programmes de lutte contre la radicalisation me permettra d'en donner l'illustration.

Les dispositifs de lutte contre le terrorisme permettent au CSAI d'acquérir de nouvelles ressources au sein de la rivalité religieuse entre *Tijaniyya* et salafisme. En effet, la stratégie occidentale d'endiguement de l'islam radical par la collaboration avec l'islam modéré¹⁶⁵ permet au CSAI de valoriser le capital symbolique et religieux de son identité. Celle-ci acquiert une valeur supplémentaire dans l'espace politique religieux en légitimant la répression vis-à-vis de tout potentiel concurrent. Le président du CSAI, lors de la cérémonie de présentation des vœux de l'Aïd El Fitr en 2016, demandait au gouvernement « d'être regardant sur les religieux qui viennent de l'extérieur et qui prêchent l'islam au Tchad [...], phénomène devenu un cancer [...] et qui nécessite de mener une lutte sans merci contre ce mal qui vient d'ailleurs »¹⁶⁶. La lutte contre « ce mal venu d'ailleurs » a pour racine la collusion supposée entre wahhabisme, salafisme et djihadisme. Opposition classique entre « un islam confrérique, considéré comme pacifique et tolérant – nonobstant les djihads menés en son nom, notamment au XIX^e siècle –, et un islam réformiste en expansion, inquiétant car associé aux États islamiques »¹⁶⁷. Les élites tidjanites du CSAI seraient les garantes historiques de l'islam du juste milieu (*wasatiyyah*) face à un étranger réformiste¹⁶⁸. Pour le cheikh Abdeldaim, secrétaire de la structure, l'islam prôné par le CSAI relève d'une vision pacificatrice et traditionnelle :

« C'est cet islam légué par nos ancêtres, sans effusion de sang ni d'actes de violence. Cet islam est la religion de la cohabitation, du pardon, de la cohésion nationale dans un pays comme le Tchad cité en exemple de la cohabitation dans la sous-région. »¹⁶⁹

Les acteurs du CSAI, par un jeu discursif, parviennent à s'approprier de manière quasi exclusive sur le plan régional la représentativité d'un « islam modéré », associé à la tolérance et à la paix. Ce type de discours leur permet de renforcer leur légitimité auprès des partenaires occidentaux, et la pérennisation de leur monopole sur le champ islamique. Les bailleurs et les

¹⁶⁵ Nadia Marzouki, « De l'endiguement à l'engagement », art. cit.

¹⁶⁶ « Le cheikh Hassan Hissein demande au gouvernement d'être regardant sur les religieux qui viennent de l'extérieur », *JournalduTchad.com*, 8 juillet 2016.

¹⁶⁷ Denise Brégand, « Du soufisme au réformisme : la trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, vol. 116, n° 4, 2009, p. 71.

¹⁶⁸ Voir S. Bakari, « Les soufistes, les salafistes et l'État tchadien : décryptage d'une relation multidimensionnelle », art.cit. Raccourci démenti par le parcours du seul « terroriste islamique » tchadien Ismaël Bichara, tidjanite ayant appelé au djihad et attaqué le marché de Kouno en 2008. Voir H. Remadji et S. Bakari, « Le djihad Du Cheikh Ahmat Ismaël Bichara à Kouno, Tchad », art. cit.

¹⁶⁹ Entretien avec le secrétaire général du CSAI, cheikh Abdeldaim Abdoulaye, N'Djamena, 4 février 2017.

élites religieuses ont des intérêts convergents à travailler ensemble : les premiers pour lutter contre le terrorisme religieux en soutenant un certain type d'islam, les seconds pour assurer et sécuriser leur relation à leur environnement extérieur en adoptant un discours approprié à la doxa internationale. Les bailleurs internationaux tels l'Agence Française de Développement (AFD) ou l'agence humanitaire américaine USAID, mais également les ambassadeurs occidentaux se mettent en scène à côté du comité du CSAI¹⁷⁰ au travers de nombreux rituels qui ont pour but la célébration de « valeurs-totems », telles que l'interculturalité, la tolérance religieuse, ou le vivre ensemble. Ces événements sont l'occasion d'un travail de gestion du capital social et symbolique qui conforte la domination des dominants et participent d'une sociabilité élitare. Par exemple, la période du ramadan est propice aux visites de courtoisie et aux ruptures du jeûne prises en commun. Plus trivialement, le directeur de la radio Quran al-Karim m'explique avoir été invité à la réception donnée par l'ambassade de France pour la fête nationale du 14 juillet, ou avoir personnellement félicité, en 2018, le conseiller politique de l'ambassade lors de la victoire de l'équipe de France au mondial de football. L'ambassade des États-Unis n'est pas en reste, et son site internet met à l'honneur « la cohésion sociale et la compréhension mutuelle »¹⁷¹ qui caractérisent son partenariat avec le CSAI. Les messages de promotion de paix et les visites officielles au CSAI des représentations occidentales véhiculent, *in fine*, une vision normative de l'islam tchadien (soufie tidjanite), et de ses supposés préceptes et valeurs (tolérance et vivre ensemble) au sein de la société. La visite de la chargée d'affaires au CSAI à l'occasion du *Mawlid* (fête de la naissance du Prophète) dénote cette prise de position en faveur d'un islam modéré, cette fête étant uniquement célébrée par la *Tijaniyya*¹⁷². Ces rencontres ont donc une véritable efficacité symbolique, en ce sens qu'elles participent à ériger le CSAI, et la pratique tidjanite, comme seuls légitimes au dialogue interreligieux. Surtout, ces interactions ritualisées¹⁷³ renforcent symboliquement la reconnaissance mutuelle des rôles tenus par chacun, l'un garant d'un islam pacifiste et perméable à la pensée libérale, l'autre d'une maîtrise des répertoires d'émotions et conduites appropriées vis-à-vis des autorités détentrices de l'islam légitime. Le guide des activités de l'agence USAID, laissé peut-être à dessein sur le

¹⁷⁰ Chaque changement d'ambassadeur est l'occasion d'une rencontre avec le CSAI, comme dernièrement le nouvel ambassadeur de l'U.E., Bertrand Soret, en janvier 2020. Mahamat Abdramane Ali Kitire, « Tchad : rencontre entre le président du CSAI et l'ambassadeur de l'UE », *Alwhida*, 6 février 2020.

¹⁷¹ U.S. Embassy N'Djamena, « L'iftar de l'ambassade célèbre l'esprit de respect mutuel », 3 juin 2019 ; U.S. Embassy N'Djamena, « Le chargé d'affaires effectue une visite au Conseil Supérieur des Affaires Islamiques à l'occasion du Ramadan », 9 mai 2019.

¹⁷² Facebook U.S. Embassy N'Djamena, « La Chargée d'Affaires Davis Ba visite le Haut Conseil des Affaires Islamiques pour exprimer ses vœux à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohammed », 19 novembre 2019.

¹⁷³ Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1998.

bureau du secrétaire général du CSAI alors que je m’entretenais avec lui, illustre cette proximité interprétative. Ce guide, par effet de transposition-mimétisme, joue comme symbole d’un islam libéral, gage du caractère modéré de l’organisme pour tout visiteur étranger.

À l’instar du soutien américain, les programmes de coopération ne sont pas uniquement de facture occidentale, mais naviguent au gré des réorientations de l’extraversion du gouvernement tchadien selon une logique de complémentarité, plutôt que d’opposition des bailleurs. Ainsi de l’action diplomatique marocaine qui répond simultanément au renforcement de la politique étrangère du royaume avec les pays subsahariens et aux stratégies d’extraversion du régime tchadien :

« On a eu des liens de coopération culturelle qui se sont ancrés parce que nous avons des liens séculaires avec le Maroc. Nous avons le soufisme, nous avons la foi *asharia*, nous avons la lecture *warch*, nous avons l’école malékite. Toutes ces variables nous lient avec le Maroc. Cette coopération s’est renforcée, ils nous ont construit une mosquée, formé des prédicateurs et initié l’institut Mohammed VI qui réunit une trentaine d’oulémas d’Afrique. Grâce à cette coopération, nous repoussons cette idéologie extrémiste qui vient du dehors de l’Afrique et qui vient perturber nos relations séculaires. »¹⁷⁴

Cette coopération est justifiée par la tradition malékite des deux pays, la politique étrangère du Maroc misant depuis de nombreuses années sur la valorisation du capital symbolique et religieux de son identité¹⁷⁵. La participation du Tchad à la Fondation Mohammed VI des oulémas africains, consistant à envoyer des imams et prédicatrices tchadiennes pour se former au rite malékite, relève de cette diplomatie religieuse¹⁷⁶. Les retombées symboliques et économiques sont nombreuses – construction de mosquées, programmes d’aide au développement, externalisation de la formation des imams – tout en assurant l’image d’un islam tchadien exceptionnellement pacifique et tolérant au regard des dynamiques religieuses régionales. Pourtant, cette construction narrative est dénoncée par nombre d’internautes tchadiens criant à la comédie lorsque, par exemple, le bureau de soutien au MPS lance une campagne de sensibilisation sur la cohabitation pacifique¹⁷⁷. Car, comme je le démontrerai par la suite, la gestion « despotique et mafieuse » du pays par le MPS et les inégalités économiques

¹⁷⁴ Entretien avec le cheikh Issa Khattir, président du CSAI, N’Djamena, 1^{er} août 2018.

¹⁷⁵ Cette question diplomatique s’inscrit dans ce qu’Ismaïl Réragui appelle un « nœud religion-sécurité ». Ismaïl Réragui, *La diplomatie publique marocaine : une stratégie de marque religieuse ?* Paris, L’Harmattan, 2013. Voir également Bakary Sambe, *Islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc*, Paris, Éditions Marsam, 2010.

¹⁷⁶ « Tchad, le CSAI honore les 40 imams et prédicateurs tchadiens formés au Maroc », *Alwhida*, 7 juillet 2020.

¹⁷⁷ Alex Beramgto Jr, « Tchad : Bamina Assass entame une campagne pour prôner la cohabitation pacifique », *Tchadinfos*, 26 août 2020.

croissantes qu'elle engendre sont, pour beaucoup, la cause de crispations et replis identitaires ethniques et religieux (voir partie 3).

Soulignons ici que si, à la suite de Mauss, accepter une offrande « c'est montrer qu'on est enclin à entrer en jeu, sinon à y rester »¹⁷⁸, tous, au sein de l'espace islamique tchadien, ne sont pas favorables à un tel échange. En effet, la stratégie d'extraversion du CSAI a pour corollaire une fragilisation de sa légitimité islamique interne, au point de douter de la fonction réelle du cheikh Hissein Hassan. En effet, suite à la révélation de plusieurs câbles Wikileaks destinés à l'ambassade des États-Unis et émis par feu le président¹⁷⁹, ce dernier fut accusé par le journal *N'Djamena Al-Djadida* d'espionnage pour le compte américain¹⁸⁰. Détournés au profit d'une assimilation à la culture laïque occidentale, les marqueurs islamiques du CSAI, pour beaucoup de Tchadiens, relèvent d'une facétie. Ainsi des poignées de main, qui deviennent des gestes hautement politiques, symboles du degré d'acculturation au sens d'occidentalisation, des représentants du CSAI. Ce commentateur s'insurge du comportement du défunt cheikh vis-à-vis de la gent féminine, l'accusant de favoriser les codes moraux occidentaux au détriment de la moralité islamique adéquate :

« Devant l'ambassadrice française vous êtes modeste comme un élève devant son enseignant, en plus, vous vous êtes serrés les mains avec l'épouse de l'ambassadeur américain quand elle portait un verre de vin, où êtes-vous de l'interdiction de tout cela par l'islam. Or vous continuez à être dur et grossier envers vos frères dans la croyance, vous les insultez dans un langage grossier, populaire et plein de fautes. »¹⁸¹

Autre exemple, la photo immortalisant la poignée de main entre l'ambassadrice française en poste au Tchad de 2013 à 2016, et le cheikh Hissein Hassan fit grand bruit. Posant en tailleur, tenue par ailleurs « très provocante, ostentatoire, elle était presque à poil »¹⁸², l'attitude jugée

¹⁷⁸ Marcel Mauss, « Extension de ce système libéralité, honneur, monnaie », dans Marcel Mauss (dir.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 172-227.

¹⁷⁹ Câble wikileaks 07NDJAMENA455, *Grand Imam Voices concern over extremists*: « The influence of *Ansar al Sunna* and related groups in the Bahr al-Ghazal region, especially around the town of Moussoro continues to grow and is moving into neighboring towns such as Mao [...]. The imam noted two other points in support of this perception that extremist Islamic ideology is spreading in Chad. First, he told us that Bahr al-Ghazal department with Moussoro is entirely under the control of *Ansar al Sunna* (presumably in a spiritual and not a political sense), a group that he associates directly with wahhabist influence. »

¹⁸⁰ Publication qui fut suivie de l'arrestation du directeur du journal, M. Adoum Abdallah. Voir le communiqué de presse n°58/2014 de la Convention Tchadienne pour la Défense des Droits Humains. Voir également Souleyman Abdelkarim Souleyman « Le grand imam couronne la journée mondiale pour la liberté de la presse », *N'Djamena Al-Djadida*, n° 304, 2014.

¹⁸¹ Anonyme, « Conseils urgents au Président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques », *N'Djamena Al-Djadida*, n° 304, 2009.

¹⁸² Entretien avec un fidèle salafiste, *N'Djamena*, 14 janvier 2017.

inadéquate du cheikh eu égard aux préceptes islamiques, souligne les tensions portées par les multiples représentations des règles morales de l'espace public, comme je le soulignerai plus loin à propos du débat sur le Code de la famille.

L'on a vu que les représentations internationalisées du paysage islamique, selon un axe modéré/radical, génèrent des effets de notoriété qui placent le CSAI sur la scène régionale en tant que leader pacifique et tolérant. Or cette alliance concourt à la dépolitisation de la structure et invisibilise les logiques de pouvoir travaillant la sphère islamique. Participant à la reproduction de positions de domination, les programmes de prévention de l'extrémisme violent et l'*empowerment* des femmes¹⁸³ qu'ils prônent sont l'objet d'enjeux de visibilité et d'ascension sociale. Considérées comme des pacificatrices, ces dernières sont très fortement valorisées « soit en raison de dispositions liées à la construction sociale du genre dans une société donnée, soit du fait de leur position de passerelle, à l'intersection de groupes en conflit »¹⁸⁴. « Elles sont devenues comme des munitions dans la lutte contre Boko Haram » me glissait un expert tchadien de l'antiterrorisme, métaphore résumant à mon sens la dépolitisation et l'instrumentalisation de la catégorie de genre, prise en otage par les OI et ONG. C. Sardenberg note d'ailleurs, qu'avec l'institutionnalisation du concept l'on passe de « l'*empowerment* libérateur » à « l'*empowerment* libéral » axé, celui-ci, sur la maximisation de l'intérêt individuel¹⁸⁵ s'articulant parfaitement aux dynamiques de cooptation du CSAI. Car les femmes sollicitées en tant que représentantes de la société civile par des chercheurs locaux, ONG ou CSAI, aux fins de l'élaboration d'un agenda politique, ou encore formées à des techniques de résolution des conflits, sont préalablement identifiées par le CSAI selon les critères de leur appartenance religieuse (tidjanite) et politique (affiliées au MPS). « Parce qu'elles marchent avec le pouvoir »¹⁸⁶, seules les associations sous tutelle du CSAI peuvent

¹⁸³ Le succès de l'approche du développement par le genre s'est traduit par celui de l'*empowerment* féminin, devenu en quelques années un concept incontournable que l'on retrouve décliné dans des registres extrêmement divers. Voir Anne-Emmanuèle Calvès, « L'empowerment des femmes dans les politiques de développement : histoire d'une institutionnalisation controversée », *Regards croisés sur l'économie*, vol. 15, n° 2, 2014 ; Andrea Cornwall et Althea-Maria Rivas, « From “gender equality” and “women’s empowerment” to global justice: reclaiming a transformative agenda for gender and development », *Third World Quarterly*, vol. 36, n° 2, février 2015. Au Tchad, le projet de prévention de l'extrémisme violent (PROPEV) sur financement PNUD et piloté par l'unité de coordination du G5 Sahel met en avant l'*empowerment* des femmes « en cela qu'elles sont mieux placées à déceler les signes de la radicalisation au sein de leurs communautés. Il devient donc important d'outiller les leaders des femmes au niveau communautaire dans l'alerte précoce et la prévention de la radicalisation et l'extrémisme violent au niveau communautaire. » Programme des Nations Unies pour le Développement, Prodoc du projet de prévention de l'extrémisme violent au Tchad (2018-2021), disponible sur : www.info.undp.org

¹⁸⁴ S. Lefranc, « Convertir le grand nombre à la paix... » art. cit., p. 3.

¹⁸⁵ Cecilia M. B. Sardenberg, « Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualising Women's Empowerment », *IDS Bulletin*, vol. 39, n° 6, janvier 2009, p. 18-27.

¹⁸⁶ Entretien avec le secrétaire de l'association féminine de mémorisation du Coran, N'Djamena, 3 février 2017.

bénéficiaire de formations à l'extérieur, telles que l'association féminine de mémorisation du Coran, dont les membres sont envoyées en formation de sensibilisation notamment au Mali, en Mauritanie ou au Maroc¹⁸⁷. Les femmes choisies répondent ainsi à la vision du « pays essentiellement orientée vers les malékites », permettant de donner un ensemble religieux cohérent et homogène. Le parcours de Souate, directrice de l'ONG *Halou*, cristallise la vision essentialiste de l'*empowerment* des femmes qui tend à homogénéiser ce groupe sans tenir compte des rapports de pouvoir qui le parcourent. Dotée d'un fort capital social par sa famille (son père a été plusieurs fois ministre et est actuellement en poste à l'ONU) ainsi que d'un important capital économique (qui lui a permis de débiter ses activités sur ses propres fonds), elle incarne le symbole d'une génération de « femmes musulmanes intellectuelles » revendiquant une connaissance islamique approfondie des rôles attribués au genre¹⁸⁸. Par son ONG *Halou*, sous le patronage du CSAI, elle a à son actif cinquante *khalwa*. Ses objectifs sont axés sur l'instruction islamique féminine et l'éducation dans une variété de domaines, allant de la planification familiale à la santé maternelle de ses coreligionnaires. Co-construit à la fois par l'éclairage de l'aide sur la question du genre et le capital déjà détenu par ces femmes, ce « militantisme » est une plateforme vers une carrière nationale. Cooptée par le cheikh Hissein Hassan, elle est nommée secrétaire comptable de l'association des femmes prédicatrices du Tchad en lien avec le Conseil des oulémas africains lancé par Mohammed VI. « Le cheikh Hissein Hassan m'a fait comprendre que c'était mon devoir parce que je connais comment fonctionne une ONG », dit-elle. Son association fait également partie de la plateforme des femmes du G5 Sahel. Au regard de ces dynamiques, le parcours associatif de ces femmes est une stratégie parmi d'autres de construction d'une notabilité locale, voire nationale. Souate explique elle-même les retombées morales de sa trajectoire : « Après cinq ans de travail les gens parlent bien de moi, “elle la fille d'en haut, la fille d'un politique, pourquoi elle fait ça? Elle est tellement humble” pensent-ils. » Travailler à l'enseignement islamique des femmes est un espace hautement moral et participe à la construction d'un éthos de la charité et de l'humilité, marqueur social de distinction mondaine. En ville, l'islam représente un « style », une

¹⁸⁷ Deux-cents femmes seraient ainsi parties depuis 2018.

¹⁸⁸ Le concept de féminisme islamique ne s'applique pas à mon cas d'étude, si l'on considère, à la suite de Margot Badran, que le féminisme islamique renferme un « discours nouveau sur l'égalité des genres issu d'une synthèse entre connaissance de la condition féminine en milieu musulman et une relecture érudite des textes religieux [...] avec pour objectif de débarrasser l'islam de la domination masculine et réaliser l'aspiration à un islam égalitaire, en particulier au sein de la famille, dernier bastion de la forteresse patriarcale ». Margot Badran, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, vol. 46, n° 1, 2010, p. 43. Je n'ai pas rencontré pour ma part de militantes appartenant à un mouvement social revendiquant l'égalité des sexes, mais plutôt des « intellectuelles », selon leur propre discours, prônant la complémentarité fonctionnelle des genres. Leurs revendications se basent généralement sur une éducation islamique pour toutes et l'obligation donnée aux hommes de remplir leurs devoirs familiaux.

« injonction à l'urbanité »¹⁸⁹ ou encore une norme morale hégémonique que nous étudierons en partie 3. Réappropriés et détournés par l'élite tchadienne, les programmes de prévention de l'extrémisme violent alimentent alors un système clientéliste tout en légitimant moralement la domination de ses membres, forts de leurs rôles éducatifs et pacificateurs.

Nous avons vu comment le CSAI est un objet par lequel se réalise « la compétition en vue de l'acquisition de la richesse, du pouvoir et du statut »¹⁹⁰, éclairant ainsi les mécanismes d'adhésion à la domination. Les dynamiques travaillant la structure en termes de gestion de l'extraversion, flexibilité identitaire, système d'allégeance et politique du ventre sont des processus dont les acteurs tirent légitimité, mobilité sociale et accumulation économique. Cependant, collaborer ne signifie pas être protégé. L'on a vu qu'appartenir au CSAI ne donne pas les pleins pouvoirs, la volonté plus ou moins violente et arbitraire des premiers cercles présidentiels ayant primeur. Pris dans des relations de dépendance multiples d'ordre économique – moyen de trouver du travail, acquérir des biens désirés, être à l'abri de la précarité –, et politiques – capter un pouvoir décisionnaire, étendre son autorité, obtenir une tranquillité politique – les dominants, à l'instar de l'élite religieuse, ne peuvent donc se permettre certains arrangements qui provoqueraient alors leur déclassement social et économique. Bien que relative et incertaine au regard de l'instabilité politique, la protection suggérée par l'adhésion aux mécanismes du pouvoir permet ainsi sa reproduction permanente.

¹⁸⁹ Mathieu Hilgers, « Contribution à une anthropologie des villes secondaires », *Cahiers d'études africaines*, vol. 52, n° 205, mars 2012, p. 29-55.

¹⁹⁰ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 82.

III — LA LUTTE CONTRE LE TERRORISME OU LA GUERRE PAR D'AUTRES MOYENS

Après avoir étudié les mécanismes de disciplinarisation de l'espace religieux via certains processus de normalisation de l'islam, puis les négociations et accommodement des acteurs religieux aux règles du régime et leurs bénéfiques, ce chapitre vise à souligner les dessous du discours présidant à la lutte antiterroriste qui, dans une lecture foucauldienne, s'inscrirait dans la généalogie de la violence des guerres de religion, puis des guerres nationales et coloniales. Ce discours pour être légitime, s'appuie sur des représentations (celles de la situation de crise de l'arc sahélien), sur des images (le déploiement de la force Barkhane, l'opération Colère de Bohoma, les programmes mis en œuvre, les mesures prises et les lois édictées), sur des perceptions (impression que l'on ne peut pas faire mieux, que l'on est poussé par la nécessité, qu'il n'y a pas d'autres choix), sur des styles (style bureaucratique qui met en scène des institutions responsables et des procédures formelles, style militaire qui met en scène un déploiement de force efficace), et sur un imaginaire (la menace diffuse et latente)¹⁹¹. À l'international, la lutte contre le terrorisme, si l'on suit C. Mouffe, permet la légitimation et la reproduction d'un consensus néolibéral¹⁹² que portent en germe les mesures de prévention de l'extrémisme violent et leur grammaire de normalisation-standardisation (voir *supra*)¹⁹³. Ce consensus masque pourtant des rapports de force plus ou moins historiques selon les terroirs où il se déploie, et nourrit des agendas et finalités multiples. En contexte tchadien, la lutte contre le terrorisme est une nouvelle ressource se greffant sur des conflits et enjeux de pouvoir politiques bien plus anciens, et agit comme « fiction » légitimant l'autoritarisme tchadien selon l'adage « moi ou le chaos ». Ce dispositif s'articule aux régimes de justification successifs du

¹⁹¹ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 77.

¹⁹² Chantal Mouffe, s'appuyant sur les réflexions de Carl Schmitt à propos des dangers de l'universalisme libéral soutient que « c'est le manque de circuits politiques permettant de défier l'hégémonie du modèle néolibéral de mondialisation qui est à l'origine de la prolifération de discours et de pratiques de négation radicale de l'ordre établi incarné par le phénomène terroriste. » Chantal Mouffe, *L'illusion du consensus*, traduit par Pauline Colonna d'Istria, Paris, Albin Michel, 2016, p. 123.

¹⁹³ Le contre-terrorisme global, au sein duquel s'insèrent les programmes de prévention, serait : « un nouveau "régime international" visant à assurer l'ordre et la tranquillité, mais déstabilisant la souveraineté des États en les alignant autour d'un empire bienveillant, et limitant les libertés individuelles des individus appartenant à des groupes suspects. Il instaurerait une nouvelle "communauté" internationale, réunie par des valeurs partagées et non plus par des accords interétatiques. » Didier Bigo et Rob B. J. Walker, « Le régime de contre-terrorisme global », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, op. cit., p. 14.

maintien des troupes militaires françaises au Tchad, et réarrange leurs relations d'interdépendance. Le langage antiterroriste, au-delà de son aspect technique et programmatique, a donc une fonction sociale et politique, le réarrangement de relations de pouvoirs historiques, justifiées depuis la décolonisation par la doxa sécuritaire. Comme le soulignait le président Macron lors de sa visite officielle au Tchad en 2018 :

« Notre pays est présent ici même depuis 1960, presque sans interruption sur cette base. Et je veux ici avant tout rendre hommage au président Déby que j'ai salué à mon arrivée tout à l'heure et le remercier de m'accueillir ces deux jours dans son pays. La France et le Tchad sont liés par cette histoire commune, qui a fondé une relation de proximité, de confiance, d'estime mutuelle. Sur cette relation, nous avons bâti un partenariat stratégique fort qui nous permet aujourd'hui de lutter avec efficacité contre le terrorisme ensemble. »¹⁹⁴

Fait social « total » en cela que l'antiterrorisme s'encastre dans toutes les institutions et dans toutes les sphères, privées ou publiques, la fiction terroriste apparaît dès lors comme un autre instrument de l'assujettissement au nom de la préservation de la stabilité politique.

Il ne s'agit pas ici de nier la réalité matérielle du djihadisme, mais bien de comprendre comment le narratif de cette menace s'encastre à de plus larges récits historiques justifiant de multiples configurations de pouvoir. Intégrées au mode de gouvernement tchadien, ses énonciations font partie de l'exercice de la domination en cela qu'elles légitiment et accroissent le contrôle social sur, et par la population (1). La politique du doute est alors un mode de gouvernance spécifique visant à conserver la maîtrise et la gestion sécuritaire du territoire. Deuxièmement, en utilisant un langage consensuel paré des atours de l'universalisme, le récit de la lutte antiterroriste participe à refabriquer des représentations religieuses plus ou moins essentialisantes (2). Enfin, le diptyque stabilité-sécurité légitime la permanence d'un « entre-guerres » justifiant la domination du couple franco-tchadien (3). Les politiques de lutte contre le terrorisme ne sont pas, *in fine*, déterminées par l'exception d'une situation sécuritaire, mais par la reproduction d'une stratégie politique de domination.

¹⁹⁴ Emmanuel Macron, conférence conjointe du président de la République et du président du Tchad, N'Djamena, 23 décembre 2018.

1. « Déby, la seule chose qu’il a réussi à faire, c’est la sécurité » : politique du doute et dispositifs de surveillance

La sécurisation des scènes politiques légales ne se fait plus « au nom de la lutte contre l’ennemi intérieur, mais au nom de la préservation des “acquis de la démocratisation” face à un ennemi mondialisé »¹⁹⁵ incarné par la figure du terroriste, consacrant ainsi un consensus global qui légitime la normalisation autoritaire et sécuritaire de la scène tchadienne. Loin d’une vision intentionnaliste de la répression, ces procédures ne sont pas l’émanation d’ordres clairs venus d’en haut, mais le fruit d’un maillage extrêmement fluide et polycéphale. La fabrique de la surveillance relève tout autant de procédés centralisés, « la force réelle de la loi » foucauldienne ¹⁹⁶, que de convergences et opportunités circonstancielles qui font de la surveillance un processus éclaté en mille points épars. Les travaux de Gilles Deleuze et Félix Guattari, repris par J.-F. Bayart, permettent de penser le système de surveillance tchadien sur le mode rhizomique, c’est-à-dire doté « d’une multiplicité protéiforme de réseaux dont les tiges souterraines relient les points épars de la société »¹⁹⁷. L’interpénétration des champs religieux, politique et sécuritaire dénote du caractère rhizomique de la domination et les arrangements quotidiens entre différentes strates du pouvoir, aux intérêts parfois convergents. Cette architecture permet de maintenir la population dans un « entre-guerres » permanent, autrement dit de perpétuer de manière diffuse et insidieuse la nécessité de la répression ou sa menace. En effet, la fabrication polycéphale de la surveillance brouille l’action étatique, ayant pour effet de la rendre imprévisible. De cet environnement incertain procède la disciplinarisation de la société tchadienne, signe non pas d’une acceptation, mais bien d’une connaissance du système et de ses mécanismes, la surveillance étant acceptée comme un fait « banal », et la méfiance intériorisée.

En juin 2015, deux attentats suicides frappent le commissariat central, le grand marché de N’Djamena et l’école de police, faisant une trentaine de morts. Ces attentats, revendiqués par Boko Haram alors que le Tchad s’est engagé au sein de la Force Multinationale Mixte

¹⁹⁵ Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier, « Introduction. La démocratisation contre la démocratie », dans O. Dabène *et al.* (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁶ La force « réelle » de la loi chez Michel Foucault se réfère à « l’ensemble des instruments par lesquels » on applique une interdiction. Il s’agit plus précisément du « renforcement » de la loi ou de « l’enforcement » de la loi selon l’anglicisme de Foucault, un concept qui englobe toute une série « d’instruments réels qu’on est obligé de mettre en œuvre pour appliquer la loi ». Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 259.

¹⁹⁷ J.-F. Bayart, *L’État en Afrique*, *op. cit.*, p. 272.

(FMM)¹⁹⁸, entraînent une multitude de réponses plus ou moins contraignantes et répressives. Fin juillet 2015, l'Assemblée nationale vote une loi antiterroriste qui promulgue le maintien de la peine de mort et la concentration entre les mains du procureur général de l'ensemble des pouvoirs autorisant les poursuites¹⁹⁹. Dans ce contexte, le procès expéditif de dix membres présumés de Boko Haram sans possibilité de recours en appel, et leur exécution à la fin du mois d'août 2015, le lendemain de leur condamnation, a été vivement critiqué par les Nations Unies²⁰⁰. Parallèlement, un projet de loi portant réglementation de la carte d'identité sur le territoire national est soumis au Parlement en vue d'introduire la biométrie dans le dispositif d'encartement des individus²⁰¹. Les identités des conducteurs sont systématiquement contrôlées aux ronds-points et axes d'entrée de la ville, et les véhicules fouillés. Le contrôle n'est pas uniquement administratif, mais aussi corporel. Un décret interdisant le port de la burqa aux femmes musulmanes provoqua de nombreuses altercations, notamment au grand marché de N'Djamena où des femmes furent forcées de se dévêtir. La lutte antiterroriste justifie également la réglementation des manifestations et réunions publiques²⁰² et le contrôle des écoles coraniques, mosquées et ONG. Le Bureau des affaires religieuses et traditionnelles²⁰³, organe étatique sous la direction du ministère de l'Intérieur, est chargé de renseigner et contrôler leurs

¹⁹⁸ La FMM est l'héritière de la Multinational Joint Task Force (MJTF) initiée par le Nigéria avec l'appui du Tchad et du Niger dès 1998 pour lutter contre la criminalité dans la sous-région. Délaissée au cours des années 2000, la MJTF est réactivée à la suite de l'offensive de Boko Haram dans le bassin du lac Tchad et son mandat élargi à la lutte contre le terrorisme, avant d'être remplacée en 2014 par la Force Multinationale Mixte de la Commission du Bassin du Lac Tchad (CBLT).

¹⁹⁹ Voir pour plus de détails les rapports de International Crisis Group, notamment International Crisis Group, *Tchad : entre ambitions et fragilités*, Rapport n° 233, Bruxelles, 30 mars 2016.

²⁰⁰ Haut Commissariat des Nations Unies aux droits de l'Homme, « Tchad : un expert des droits de l'homme s'alarme de l'exécution de 10 personnes suite à un procès expéditif », Genève, 4 septembre 2015. Plus récemment, à la suite de la contre-offensive Colère de Bohoma lancée contre Boko Haram en avril 2020, cinquante-quatre présumés membres de la secte sont morts en prison dans d'obscures conditions. Voir « La face cachée de la Colère de Bohoma », Rapport d'enquête de la Ligue Tchadienne des droits de l'Homme, juillet 2020.

²⁰¹ Ce processus d'encartement est révélateur d'un intérêt nouveau et central, pour les autorités tchadiennes, quant à la question de l'identification qui n'est pas sans lien avec la menace terroriste et s'en trouve, politiquement, pleinement justifiée. Voir la thèse de Kelma Manatouma (à paraître), *Identifier les individus au Tchad. Politiques et pratiques des papiers d'identité*, Université Paris Nanterre, 2020 ; Pour une discussion plus large sur les réarrangements induits par la biométrie entre les citoyens et l'État en Afrique voir, Séverine Awenengo Dalberto, Richard Banégas (eds.), *Identification and Citizenship in Africa. Biometrics, the documentary State, and bureaucratic writings of the self*, Routledge, Londres, 2021.

²⁰² Les autorités tchadiennes ont régulièrement invoqué ces deux dernières réglementations pour interdire les rassemblements religieux et les processions. En effet, l'ordonnance n° 45/62 prévoit que les réunions publiques « ne peuvent avoir lieu sans autorisation préalable » (art. 4) et le décret dispose que « tout cortège, défilé, sortie sur la voie publique est soumis à l'obligation d'une déclaration préalable et à l'obtention d'une autorisation sauf les sorties conformes aux usages locaux » (art. 8). Voir G. Bucumi, « Quelques paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad », art. cit., p. 162.

²⁰³ Le Bureau des affaires religieuses et traditionnelles, organe étatique sous la direction du ministère de l'Intérieur, voit son rôle revalorisé. Héritier du Bureau des affaires musulmanes et arabes à l'époque coloniale, le président Tombalbaye institue en 1972 la direction des affaires religieuses et coutumières, bras exécutif du renseignement religieux. Le Bureau, selon l'un de ses anciens directeurs, a la charge de veiller à « l'ordre public et à la paix sociale ».

activités. Ce quadrillage prend la forme d'enquêtes sur les ONG nouvellement arrivées avant de leur délivrer des autorisations de fonctionner, autorisation de circuler sur le territoire et de prêcher pour tout religieux, lettre d'invitation pour tout étranger religieux, fichage dès son entrée sur le territoire et autorisation de circuler. L'un de ses anciens directeurs explique :

« Ce sont des mesures que l'on a prises pour contrer les mouvements radicaux. Parce qu'on s'est rendu compte qu'il y avait des cellules dormantes et si on n'est pas vigilant ça risque d'exploser quelque part. Nous avons aussi les gouverneurs, les sous-préfets, la police, la gendarmerie, la police aux frontières pour contrôler les entrées et sorties surtout des religieux. »²⁰⁴

Je ne peux dire à l'heure actuelle comment, concrètement, s'effectue la collaboration sur le terrain en matière de collecte et de recoupage d'informations entre agents de la police politique tchadienne, l'Agence Nationale de Sécurité (ANS), et fonctionnaires du Bureau des affaires religieuses. En revanche, le parcours d'un ancien directeur des affaires religieuses éclaire le chevauchement des réseaux religieux, politiques et policiers. Zaghawa soudanais proche du président Déby avec qui il entra à N'Djamena en 1990, il travailla d'abord à l'ANS avant d'être nommé à la tête de la direction des affaires religieuses. Quatre ans plus tard il est réintégré au sein de la police politique. Proche de la branche dissidente salafiste, il connaît personnellement Ahmat Dida, considéré comme l'étoile montante du mouvement. D'après certaines rumeurs, il aurait également été pressenti pour prendre la tête du CSAI à la mort d'Hissein Hassan. Je n'ai jamais pu obtenir un rendez-vous avec cet acteur qui me connaissait, lui, très bien²⁰⁵. En revanche, j'ai rencontré l'un de ses prédécesseurs, qui m'a clairement menée en bateau pendant une heure, évitant soigneusement d'évoquer son rôle en tant que directeur des affaires religieuses... Cette politique du secret, articulée à l'interdépendance des fonctions, est constitutive des mécanismes de la domination au Tchad, dont la force réside moins dans la maîtrise d'outils technologiques que dans ses larges réseaux relationnels. Le chevauchement entre plusieurs champs de pouvoir et la porosité des fonctions illustrent la plasticité de l'exercice de la domination qui se nourrit d'une pluralité d'intérêts. Les enjeux internes du CSAI – monopolisation de la gestion des biens du salut et de l'exercice légitime du pouvoir religieux – peuvent ainsi s'articuler aux finalités sécuritaires de l'ANS, comme l'illustre l'élaboration commune d'une liste d'ONG et associations islamiques à interdire. Pour ce proche

²⁰⁴ Entretien avec un ancien directeur du Bureau des affaires religieuses et traditionnelles, N'Djamena 27 janvier 2017.

²⁰⁵ Ayant obtenu son numéro, je suis passée par différents intermédiaires pour le contacter. Entretiens qu'il a toujours déclinés. Je me suis donc résolue à l'appeler moi-même, pour qu'il me dise « ah, c'est vous la petite Française qui mettez votre nez partout ». Manière de me faire comprendre qu'il connaissait parfaitement ma situation et mon environnement personnels, en somme, que j'étais surveillée.

du CSAI la collusion entre la structure religieuse et la police politique procède de bénéfices réciproques :

« Ils se sont retrouvés avec l'ANS et le CSAI dernièrement. Le CSAI a dit "bon s'il y a une autorité administrative qui s'oppose à vous, elle s'oppose à moi, donc revenez vers moi". C'est comme ça qu'ils se sont réunis pour faire un listing, un répertoire des organisations qui doivent fermer ou soit qui s'allient à la ligne du CSAI... »²⁰⁶

Les modalités de fermeture de l'ONG *Al Muntada* constituent un autre exemple de la flexibilité des frontières entre champ sécuritaire et religieux. Cette décision fut signalée à ses membres non par le ministère du PLAN, officiellement en charge de la régulation du champ de l'aide, mais un agent de l'ANS. Effet d'aubaine pour le CSAI, le risque d'une pénétration terroriste est réinvesti au sein de stratégies de monopolisation du champ de l'aide au développement (voir *supra*) auxquelles se juxtaposent les intérêts sécuritaires de l'ANS.

Cependant, l'autonomie des acteurs et leur capacité à investir selon leur propre agenda le champ de la lutte antiterroriste sont à relativiser. Certaines dérives du CSAI, rapidement recadrées par le pouvoir comme je l'ai mentionné plus haut à propos de la confiscation du V8 de son secrétaire général, nous rappellent que le religieux ne peut se penser en dehors du politique et qu'il lui reste subordonné. En effet, si les élites religieuses dominantes s'autonomisent par leurs discours et pratiques, elles fragilisent alors tout un système clientéliste basé sur l'achat de loyautés, au risque d'ébrécher leur propre crédibilité et celle du pouvoir les ayant cooptés. Autrement dit, si les responsables du CSAI provoquent eux-mêmes des conflits au sein du champ qu'ils ont la charge de policer, l'État, à travers l'ANS, n'hésite pas à recadrer leurs pratiques et actions, donnant ainsi des gages à l'opposition réformiste, tout en réitérant sa position de dominant au sein des différents espaces. Si le CSAI mobilise le répertoire antagoniste de l'islam subversif et légitime à des fins économiques et politiques, cela ne signifie pas le blanc-seing de l'État, ou plus précisément de ses premiers cercles. Preuve en est, les enjeux de lutte susmentionnés pour la direction de certaines mosquées nous indiquent l'existence de réseaux de pouvoirs parallèles contraignant le champ d'action du CSAI. L'apparent laissez faire et l'incertitude quant aux limites autorisées constituent le cœur même de l'appareil disciplinaire tchadien. Aléatoires et imprévisibles, les frontières mouvantes de l'exclusion et de l'inclusion permettent la mise en dépendance de la société, moins liée à une menace identifiée qu'à l'incertitude constante de toute sanction.

²⁰⁶ Entretien avec un proche du CSAI, N'Djamena, 2 février 2018.

L'anecdote suivante souligne l'ambivalence des situations tolérées ou réprimées par le noyau étatique. Dans une note datée de 2018 et adressée à la surveillance du territoire, le CSAI interdit au prédicateur Daoud Youssouf Moussa, chef de file des *Ansar al Sunna* à Kélo, de mener à bien ses activités du fait de la supposée nature idéologique de ses enseignements proches du takfirisme²⁰⁷. L'enquête menée par l'ANS avec l'appui du cheikh salafiste Ahmat Dida révèle l'inanité de ces justifications, masquant, en réalité, une énième tentative de phagocytage du groupe *Ansar al Sunna*. L'affaire remonte à la présidence qui sermonne la nouvelle direction du CSAI et son président, le cheikh Khattir, pour son manque de clarté et de professionnalisme. L'effectivité de la répression dépend donc d'une multitude d'acteurs et de leurs rapports de force en interne, mais aussi de leur position sociale et de la nature de leurs relations clientélistes. Ici, le changement de présidence à la tête du CSAI est un gage donné aux salafistes que l'époque a changé, l'intolérance d'hier devenant accommodement tempéré. Par ailleurs les réseaux du cheikh Ahmat Dida au sein de l'ANS ne recourent pas forcément ceux du CSAI, le premier disposant de leviers de pouvoir plus importants que le second, éclairant ainsi l'architecture parallèle du pouvoir et son caractère contraignant.

Le dispositif de surveillance et de contrôle n'est donc pas le fruit d'une politique centralisée dotée d'une seule et même volonté, mais bien l'interpénétration de différentes institutions et acteurs, aux lectures des finalités de la lutte antiterroriste divergentes. Cependant, tous sont des outils au service de l'art de la gouvernance au Tchad « qui consiste à manipuler des rapports de forces militaires et économiques »²⁰⁸, nous ajoutons ici religieux, « et à susciter la crainte »²⁰⁹. « La meilleure stratégie c'est de ne pas avoir de stratégie », me disait un ami tchadien, résumant la formule de la politique tchadienne qui repose alors sur le doute et la suspicion constante, comme outil d'adhésion et de consentement de la population. La surveillance ne demeure plus localisée dans des sites spécifiques comme la société de discipline foucauldienne (l'école, la prison, les institutions psychiatriques), mais devient fluide et mobile, s'incarnant à travers le voisin, l'enseignant, le taxi, l'ami. Les acteurs tchadiens deviennent donc eux-mêmes agents de renseignement et participent à la reproduction d'un système de

²⁰⁷ Il se baserait sur un livre, *Al-fiqra al-nadja*, « l'équipe gagnante », écrit par un Syrien vivant en Arabie saoudite, Djamil Zen, et inspiré des écrits de Mohammed Youssouf qui pousserait le musulman au takfirisme. L'interdiction émanait du responsable de la prédication du CSAI, Ahmed al-Nour, et actée par le nouveau dirigeant du CSAI, le cheikh Khattir, qui n'avait pas lu le dit texte. Entretien avec des membres d'*Ansar al Sunna al Salafiyya*, N'Djamena, 12 juillet 2018, et avec le cheikh Ahmat Dida, N'Djamena, 3 juillet 2018.

²⁰⁸ M. Debos, *Des combattants entre deux guerres*, op. cit., p. 245.

²⁰⁹ *Ibid.*

contrôle qu'ils acceptent, qui plus est légitimé par la menace djihadiste. Pour le cheikh Abdeldaim, secrétaire du CSAI :

« Les Tchadiens, Dieu merci, ont compris le mal qu'est Boko Haram. Les hommes, le matin, sortent chercher de quoi manger, mais les femmes connaissent tout sur le quartier, la maison de tel ou tel, les entrées et sorties, ou les habitants de tel endroit. Le renseignement féminin est plus fort que celui des hommes. Contre Boko Haram, on doit tous se lever ensemble. »²¹⁰

Dans un contexte où tout un chacun est soupçonné d'être un agent des renseignements, « la surveillance est "insérée" dans les flux de l'existence quotidienne »²¹¹. « Assemblage surveillant » amplifié par le maillage relationnel dense de N'Djamena, qualifié de gros village et parcouru par de multiples réseaux d'interconnaissances se recoupant et se juxtaposant les uns aux autres. L'exemple des relations entretenues par le cheikh Ahmat Dida et les services de l'ANS démontre cette économie du renseignement au ras du sol :

« Alors qu'un groupe radicalisé était en partance pour le Mali, je les ai convaincus de rester ici. Mais j'étais sur écoute. Les gars de l'ANS m'ont dit : "On te veut avec nous", mais j'ai refusé. J'ai proposé un autre gars [lui aussi cheikh d'obédience salafiste], mais il a refusé. »

Si le cheikh a refusé d'entrer formellement dans la structure, ses relations sont néanmoins étroites avec le pouvoir, au point de séjourner dans la résidence présidentielle d'Amdjarass en compagnie du directeur de l'ANS et du président lui-même. Les réseaux d'interdépendance entre religieux et politique permettent donc une économie de la surveillance « panoptique » qui s'ancre dans le quotidien du corps social. Ce qui peut être présenté comme une contrainte, voire une coercition, un pouvoir de normalisation et de discipline, est le plus souvent vécu sur le mode de la normalité, autrement dit comme des règles sinon intériorisées voire reproduites, du moins négociables et sur lesquelles on peut jouer. Si le cheikh est identifié comme un potentiel agent de renseignement, il en profite d'une part pour dispenser ses prédications et toucher par ses enseignements l'élite du renseignement, et d'autre part obtient certains avantages concrets comme l'assurance d'être protégé de toute tentative de subversion émanant d'autres groupes religieux divergents. Comme le souligne Pierre Bourdieu s'inspirant de Max Weber, « on obéit à la règle lorsque l'intérêt à lui obéir l'emporte sur l'intérêt à lui désobéir »²¹². Ajoutons ici que

²¹⁰ « Le renseignement féminin est plus fort que celui des hommes », *Alwihda*, 27 septembre 2019.

²¹¹ David Lyon, « Le 11 septembre, la "guerre au terrorisme" et la surveillance généralisée », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, *op. cit.*, p. 98.

²¹² Pierre Bourdieu, « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 81-82, n° 1-2, 1990, p. 87.

lorsque la désobéissance signifie la mort sociale, le contenu de la négociation ne peut être que biaisé, et l'agencéité, ou la capacité d'action des acteurs, somme toute relative.

Les acteurs religieux, de manière plus ou moins contrainte, sont aussi les producteurs de ce dispositif de surveillance. Les groupes religieux agissent sur un mode de la rumeur et de la suspicion similaire aux groupes politiques : « Ces gens-là [les groupes religieux], ils s'espionnent, c'est comme des partis politique, ils ont des ramifications partout » explique Bouba, un enseignant proche du groupe salafiste *Ansar al Sunna al Mohammadiya*. La surveillance est alors un fait « banal », « indolore », traduite par les rumeurs quotidiennes dont bruissent N'Djamena. La crédibilité morale accordée par Bouba à un cheikh salafiste dont il se disait proche fut fortement ébranlé lorsqu'il croisa ce dernier en compagnie d'un agent de l'ANS, qu'il connaissait lui-même par ailleurs :

« Quand je vois ce cheikh qui me dit celui-là est frère musulman et que je vois le même cheikh marcher avec un gars de l'ANS je me pose des questions ; que cherchent-ils vraiment à nous montrer ? »²¹³

La réponse à ce « qu'est ce qu'ils cherchent vraiment à nous montrer » relève d'un mode de domination diffus fondé sur la suspicion du flicage constant. La banalisation de la présence d'agents de renseignement et la fluidité de leur circulation contribuent à nourrir « un imaginaire politique du contrôle basé sur le jeu de l'invisible, du silence, de l'incertitude, de la complicité objectivée [qui] va au-delà de l'individu pour frapper les relations sociales »²¹⁴. Le contrôle par les pairs est avant tout l'une des multiples techniques de la « stratégie du pourtour »²¹⁵ destinée à intimider, à servir d'exemple, à structurer les esprits et à définir les contours de la norme sociale qui repose sur une certaine discipline de soi face à l'incertitude de l'identité réelle de son interlocuteur. Incertitudes relationnelles qui ont des effets concrets. Les acteurs tchadiens opposent une méfiance à l'égard d'autrui et une volonté de se déprendre, selon une expression tchadienne « du milieu et de sa force » en y opposant un faire semblant résidant dans l'art du camouflage que nous étudierons en partie 3. Méfiance dont je fis l'objet étant de prime abord prise pour une agent double. Ma nationalité française et ma participation au sujet extrêmement sensible de l'islam suscitèrent en effet de nombreux doutes quant à l'objectivité de mes

²¹³ Entretien avec Bouba, fidèle salafiste et enseignant, N'Djamena 1^{er} août 2018.

²¹⁴ Didier Bigo, « Disparitions, coercition et violence symbolique », *Cultures & conflits*, n° 13-14, mai 1994, p. 7.

²¹⁵ La stratégie du pourtour, notion bâtie par M. Foucault à l'occasion des arrestations de métallurgistes de Longwy en 1979 qui manifestaient contre leur licenciement, consiste à : « faire peur, faire des exemples, intimider. Agir sur cette "population cible", comme on dit d'un mot si expressif, qui est mouvante, friable, incertaine et qui pourrait un jour devenir inquiétante : jeunes au chômage, étudiants, lycéens, etc. » M. Foucault, « La stratégie du pourtour », *Dits et Écrits, III, 1954-1988*, Gallimard, Paris, 1994, p. 794-797.

recherches et mon agenda réel. Mon statut de blanche occidentale, de surcroît française, comme représentante symbolique d'un Occident dominant (matérialisé par des liens franco-tchadiens politiquement forts), militairement conquérant (via la présence de la base militaire française Barkhane) et considéré comme islamophobe (la politique française à l'égard de l'islam ces dernières années ayant de fortes répercussions symboliques) fut l'objet de nombreux soupçons²¹⁶. Dans un contexte marqué par l'incertitude, l'interprétation politique du religieux relève de multiples triangulations dont les données ethnographiques ne sont pas exemptes, comme j'ai pu le constater lors de mon entretien avec certains membres de l'ambassade de France. J'ai en effet rencontré le directeur du Service de Coopération et d'Action Culturelle (SCAC) afin d'y introduire un collègue tchadien en vue de l'obtention d'une bourse de recherche. Le directeur du SCAC invita à cette occasion le premier conseiller politique de l'ambassade, en charge de coordonner la collecte de renseignements sur le terrain afin de produire des rapports envoyés au ministère des Affaires étrangères. J'exposai dans les grandes lignes le cadre de ma thèse et s'ensuivit une discussion concernant le risque djihadiste, où je pris moi-même soin de ne pas délivrer le fond de ma pensée, ne connaissant pas l'intentionnalité de mes interlocuteurs. Ressource dans les rapports de force, l'économie du renseignement s'inscrit au sein de stratégies où chacune des parties prend soin de trier, soupeser, et jauger la valeur de l'information délivrée et reçue. Suite à cette entrevue, mon collègue fut à plusieurs reprises sollicité par le premier conseiller politique pour des échanges informels concernant la pénétration wahhabite au Tchad. Finalement, ces échanges éclairent la circulation des renseignements et les modalités de leur transformation en données ethnographiques – et inversement, la transformation de données ethnographiques en renseignements stratégiques.

Ainsi, « les acteurs religieux, diplomates, chercheurs participent à une économie dans laquelle les informations s'échangent, circulent, sont contrôlées et font l'objet d'une rétention ou se monnayent contre d'autres informations »²¹⁷ selon la valeur de l'interlocuteur²¹⁸, autrement dit sa place dans l'échelon politique. La raison sécuritaire met donc en jeu une pluralité d'acteurs non étatiques qui témoignent d'un processus de fragmentation sur le mode

²¹⁶ Soupçons actuellement fondés en cela que l'ANS collabore activement avec les services de renseignement français. Pour preuve la visite d'Ahmed Kogri, patron de l'ANS, aux locaux de la DGSE à Paris. « Ahmed Kogri à la DGSE », *La Lettre du Continent*, 3 octobre 2018.

²¹⁷ P. Prud'homme, *La trace de Dieu*, op. cit., p. 55.

²¹⁸ L'importance de l'information livrée sera indexée à la « valeur de l'interlocuteur », autrement dit son statut politique. Comme le démontre Stephen Ellis en contexte togolais, « chacun, depuis le sommet de l'État jusqu'à sa base, écoutait et participait au radio-trottoir. Il existait, en effet, des formes plus ou moins élaborées de la rumeur qui pouvaient être mesurées par rapport à la proximité de chacun des interlocuteurs avec le pouvoir. » Stephen Ellis, « Rumour and Power in Togo », *Africa*, vol. 63, n° 4, octobre 1993, cité dans Philippe Aldrin, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, vol. 50, n° 1, 2003, p. 137.

rhizomique du système de contrôle tchadien. Si cette spatialisation de la surveillance doit être historicisée sur la longue trajectoire de la construction de l'autoritarisme tchadien, le moment sécuritaire élargit le profilage de la population aux catégories religieuses « subversives ». Cette économie de l'information basée sur la rumeur et le soupçon, et élargie non plus aux seules relations, mais aux discours particularistes et hexis corporelles spécifiques, génère de nouvelles géographies de l'inclusion et de l'exclusion sur le mode de la stigmatisation. Ainsi, lors de nombreuses discussions informelles, mes interlocuteurs s'essayaient au jeu de qui est extrémiste ou ne l'est pas, en égrenant des noms et leur potentiel degré de radicalité principalement en fonction de leur apparence physique, ou de leurs comportements extérieurs. Certains corrélaient ainsi le port de la barbe à l'identité salafiste, et s'étonnaient lorsque d'autres leur affirmaient que l'homme en question suivait un cheikh tidjanite. Ce « qui est qui » reproduit, finalement, une violence symbolique assignant l'acteur à sa seule supposée identité religieuse. En ce sens, un cheikh salafiste me rapporta l'anecdote suivante : « Un jour on m'a raconté une histoire à Maïduguri. Si tu portes la barbe, on te dit que tu es Boko Haram alors l'État te tue ; les gens ont rasé la barbe et maintenant Boko Haram vient et dit que tu es du côté de l'État et te tue ». Anecdote révélatrice, sur le mode dramatiquement humoristique, de l'arbitraire de telles stigmatisations basées sur l'hexis corporelle.

Ce mode de domination « invisible » laisse transparaître en certaines occasions tout son potentiel de violence, lorsque l'individu ne se conforme pas à la norme et outrepassa sa position sociale. C'est alors la quasi-impossibilité d'une vie sociale et privée. Les pressions subies par Mohammed, aujourd'hui en exil, sont représentatives de la violence diffuse du pouvoir, bien plus psychologiques que physiques :

La stratégie du pourtour : l'exemple de Mohammed

« Moi je suis l'un de ces rares fous qui ose dénoncer, quand bien même je viens du Nord. Et je vous assure que ce n'est pas facile. Des proches ont fait des pressions sur ma famille, et j'ai même échappé à une embuscade tendue par des gens qui étaient dans des véhicules aux vitres fumées. Excepté cette tentative je n'ai pas reçu de menaces directes, et j'ai toujours réussi à dire ce que je pensais et continuer à écrire. Mais je vous assure que je vis dans la peur. Ce qui peut arriver aux autres peut m'arriver à tout moment. Ma famille a peur, et bon nombre d'amis m'ont fui, ceux qui me fréquentent ont cessé de me fréquenter. Et en tant qu'enseignant cela fait trois ans que je n'arrive pas à trouver un poste. Depuis 2014, j'ai fait une demande d'affectation, mais cette demande ne bouge pas. Ça fait trois ans que je vis chez moi sans travail. Heureusement j'ai gardé mon salaire, mais je me demande chaque jour quand est ce qu'ils vont le couper. Même certaines organisations de la société civile, lorsqu'elles rencontrent les gens du pouvoir, ils disent : "Mohammed est avec vous ! Faites attention, il est de l'opposition !" Même mon organisation est mise de côté, sans financement, alors que nous étions partenaires de différents ministères et fédérations. On fait tout pour nous éviter. Ce n'est pas facile. Et les techniques du pouvoir actuel sont plus dissimulées, c'est de la dictature moderne. Ils agissent très discrètement et très efficacement. Dictature 2.0 ! Et c'est ce pouvoir qui, sur le plan international, est vanté et pris en exemple en France comme solution à la sécurité. Or ce pouvoir crée l'insécurité à l'intérieur ! Le jour où ça explosera, personne ne pourra arrêter les Tchadiens ! D'ailleurs ils n'ont plus peur comme avant. »

Entretien avec Mohammed, militant politique et salafiste, N'Djamena, août 2016

Impossibilité de travailler, immixtion dans la vie privée, éloignement des proches du « paria », fouilles au domicile, diffusion de rumeurs quant à la moralité de la personne, intimidations physiques. On pourrait égrener la liste de ces pratiques, mais on comprend leur fonction : la mise à l'écart, l'ostracisme et l'exclusion, la mise à l'épreuve, l'exacerbation du sentiment de vanité de l'engagement politique, et aussi la culpabilisation²¹⁹. B. Hibou note, à propos des dynamiques autoritaires de la Tunisie de Ben Ali, que « l'intensité du contrôle administratif, du racket, de l'exclusion économique ou du harcèlement policier varie en effet

²¹⁹ Béatrice Hibou, « Introduction », dans Béatrice Hibou (dir.), *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, op.cit., p. 5-26.

selon les agents de l'autorité, selon la qualité des opposants [...]. L'effet d'incertitude et de variabilité n'est pas étranger à la stratégie du pourtour ni dénié de fonction disciplinaire. Mais on doit aussi les saisir comme l'expression de l'exercice diffus du pouvoir. »²²⁰ Ce que Mohammed nomme « dictature moderne » n'est pas l'émanation d'une logique implacable relayée par un appareil sécuritaire institutionnalisé. La répression relève plutôt de l'opacité et de l'incertitude, sans qu'aucune règle fixe, ni aucun objet circonscrit n'émerge en la matière. Famille, collègues, amis peuvent être des agents d'encadrement dont le pouvoir se déploie dans la banalité du quotidien. Pour preuve, des cousins de Mohammed, proches du pouvoir, colportèrent à plusieurs reprises auprès de sa femme des rumeurs d'adultère ce qui déstabilisa durablement le couple et l'équilibre mental, déjà précaire, de Mohammed. Pourquoi un tel acharnement qui l'a finalement contraint à l'exil ? Originaire de la région du Bahr el-Ghazal, dont une partie de l'élite est historiquement alliée du pouvoir, il milite ouvertement dans un parti d'opposition, a des affinités avec le mouvement rebelle du CCMSR (Conseil de commandement militaire pour le salut de la République) et fréquente la mosquée d'un cheikh salafiste opposé au pouvoir et « ennemi » du CSAI. Doté d'un fort capital intellectuel, social, et charismatique, il rédige des articles critiques quant à la gouvernance du religieux tchadien et apparaît comme un leader d'opinion pour une partie de la jeunesse de Moussoro. En contestant l'ordre établi par des moyens partisans ou religieux, il sort de la place qui lui est assignée, caractérisée, en public, par l'apathie et la passivité. L'appartenance salafiste est ici une disposition s'ajoutant à d'autres traits participant de la construction de son statut d'opposant. En d'autres termes, c'est sa position à l'interface de plusieurs espaces politiques et sociaux contestataires qui le font basculer dans la catégorie « terroriste ». Un leader frère musulman ou salafiste se cantonnant à ses activités religieuses ne serait « que » surveillé. Comme l'indique Julien Freund, « les régimes autoritaires prétendent construire une société sans ennemi, car, par un curieux retour des choses, ils finissent par caricaturer le concept d'ennemi et par dégrader la personne en un criminel contre lequel il est permis d'utiliser n'importe quel moyen »²²¹. Dès lors, la violence entre dans l'ordre des choses pour devenir état de fait. L'ANS et son système de surveillance diffus sont là pour rappeler à tout opposant de rester à sa place – ou mieux, d'apprendre à la tenir²²². Une fonction sociale essentielle des institutions étatiques réside ainsi dans ce processus d'inculcation, par la contrainte physique ou sa menace, et finalement

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, cité dans Frédéric Vairel, « L'opposition en situation autoritaire : statut et modes d'action », dans O. Dabène *et al.* (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 215

²²² B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, *op. cit.*

d'incorporation, par la force de l'habitude, de l'ordre social. Si la violence physique ou symbolique n'est pas de l'ANS, ou du CSAI, elle sera alors du fait du groupe social rappelant à l'individu contestataire le « coût » et les maigres bénéfices de son opposition. Manières qu'a l'État, via la population ou ses institutions, de prolonger et de conforter la distribution inégale des ressources sociales en contenant la possibilité de les contester.

2. Universalisme et imaginaire hégémonique

J'ai souligné, en début de partie, la dimension normative des programmes de prévention de l'extrémisme violent (voir chapitre I.3). Ces programmes, comme évoqué plus haut, ont pour intérêts convergents une uniformisation des pratiques et matrices de pensée islamiques « afin de construire une paix durable entre et dans les communautés religieuses au moyen du “dialogue”, de la reconstruction du “lien” ou “tissu social”, de la “restauration de la confiance”, entre “population locale” et autorités, et idéalement entre individus »²²³. Mais l'on ne peut saisir les modalités de fonctionnement de ces programmes à la seule aune des impératifs sécuritaires du présent. La mise en perspective historique est indispensable pour comprendre comment les modalités de la lutte antiterroriste et son dialogue des cultures s'inscrit dans la longue histoire de rapports de domination, où le religieux joue aujourd'hui comme élément surdéterminant. Le panel d'outils à disposition de la lutte antiterroriste est le témoignage de la survivance d'un imaginaire racialisant, si l'on part du postulat que les rapports structurels de domination sont légitimés non plus par la race, mais la culture ou l'ethnicité. L'auteur du rapport sur l'exercice d'anticipation de la situation politique tchadienne dévoilé par le site *Mediapart* ne dit pas autre chose lorsqu'il exprime le danger du particularisme « wahhabite » au détriment de la domination culturelle occidentale : « Sous un prisme confessionnel et éducatif “de réarmement moral”, il [l'islam wahhabite] capte le discours anticolonial et tiers-mondiste sous-jacent dans ce pays souverainiste, aux dépens d'une France critiquée pour son soutien au régime actuel, laïque. »²²⁴ Il s'agit alors de parer aux « défaillances éducatives tchadiennes [qui] accélèrent le déclin du français au profit de l'arabe, endémique, et véhicule de surcroît une dynamique wahhabite qui nous est peu favorable ». La raison sécuritaire n'appelle plus à l'État failli, mais au risque djihadiste et son antichambre « wahhabite ». Autrement dit, le risque n'est plus du

²²³ S. Lefranc, « Convertir le grand nombre à la paix... », art. cit., p. 240.

²²⁴ Clément Fayol, « Au Tchad, la France est prête à toutes les compromissions pour éviter le chaos », *Mediapart*, 20 mars 2016.

côté de l'État, mais de l'identité religieuse. Ceci a pour conséquence de dépolitiser les responsabilités étatiques « au profit d'une survalorisation intéressée des facteurs culturels et religieux, tel un voile posé sur l'autoritarisme des régimes »²²⁵. Les programmes de prévention de l'extrémisme violent contribuent en ce sens – certainement de manière plus ou moins inconsciente – à véhiculer des représentations religieuses binaires plus ou moins essentialisantes. Finalement, étudier la matrice de pensée universaliste d'énonciation de l'islam et ses effets en termes de domination m'amène à dresser un parallèle entre configuration actuelle de la gouvernance religieuse en France, et au Tchad, comme survivance d'une politique coloniale continuant à travailler l'ex-empire et ses colonies. En d'autres termes, l'histoire politique postcoloniale de l'islam au Tchad peut se lire en parallèle du « dilemme franco-républicain »²²⁶ laïciste impliquant un écart entre les idéaux proclamés de type universaliste, et les conduites sociales structurellement inégalitaires.

Penser la problématique islamique dans son rapport au politique revient à penser deux espaces à la fois : le territoire des ex-colonies et le territoire métropolitain. L'un et l'autre partagent, par effet d'imposition, appropriation, détournement, une matrice de pensée (l'État-nation), un corps politique (la république laïque) et des fractures coloniales (histoire marginalisée des subalternes, dynamiques de fragmentation et de repli identitaire) plus ou moins communs. Les débats agitant la France sur la question d'un islam républicain éclairé héritier des Lumières en parallèle d'une remise en cause, par la sphère militante, de l'universalisme au fondement du racisme structurel d'État nous indiquent l'impasse d'une formule politique différentialiste²²⁷. En terrain tchadien, les débats plus ou moins similaires sur le rôle politique de l'islam concomitamment à l'essentialisation des identités religieuses dénotent des mêmes contradictions et inégalités charriées par un imaginaire hégémonique universaliste. Ainsi, si j'ai tenté de circonscrire empiriquement tout au long de cette partie les effets de la raison sécuritaire en terrain tchadien, l'on ne doit pas oublier que ces effets sont peu ou prou les mêmes en terrain français. Il n'existe pas de danger de radicalisation religieuse violente endogène spécifique au Tchad, pas plus qu'il n'existe un danger de radicalisation religieuse violente en « soi » en France, mais des processus politiques hérités d'une matrice de

²²⁵ François Burgat, « Le “dialogue des cultures” : une vraie-fausse réponse à l'autoritarisme », dans O. Dabène *et al.* (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 233.

²²⁶ Nicolas Bancel et Pierre-André Taguieff, « Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain », *Hommes et Migrations*, vol. 1207, n° 1, 1997, p. 91.

²²⁷ Impasse reposant sur la contradiction interne de l'universalisme républicain, « nouvelle incarnation de l'impérialisme postcolonial, qui fait de l'islam un “autre” inassimilable et confond l'autodétermination du sujet autonome avec la subjectivité de l'homme blanc européen ». Valérie Amiraux, « De l'Empire à la République : “l'islam de France” », dans Achille Mbembe (éd.), *Ruptures postcoloniales*, *op. cit.*, p. 389.

pensée coloniale qui ont pour effet de stigmatiser tout « réservoir identitaire » qui s'écarterait de la norme hégémonique universaliste²²⁸. Les drapeaux du communautarisme et du séparatisme sont alors brandis de part et d'autre de la Méditerranée moins pour établir un dialogue que pour pérenniser l'architecture d'un pouvoir établi.

L'émergence du concept de communautarisme dans le discours politique tchadien n'est pas nouvelle et s'inscrit au sein de stratégies de tribalisme religieux dont la guerre civile de 1979, ou première bataille de N'Djamena, constitue l'acmé. J'ai rappelé en première et seconde partie le rôle clé joué par le régime de Tombalbaye, l'instrumentalisation du religieux par les leaders rebelles, ou encore la politique confessionnaliste d'Hissène Habré, qui ont mené à l'ethnisation de questions profondément politiques. Une nouvelle séquence s'ouvre au lendemain du 11/09, en ce sens que la raison sécuritaire revalide les dispositifs culturalistes de domination de l'État, en lui donnant l'onction internationale. La rhétorique d'un nous commun universaliste masque des enjeux de domination propres au pouvoir politique tchadien, et ce faisant contribue à l'essentialisation des identités religieuses. Les discours et entretiens donnés par le président Déby et la classe politique dénotent ce jeu autour de la peur du communautarisme. Lors de la dernière fête de la Tabaski, le président tchadien déclarait :

« La culture du communautarisme est un danger qui guette notre pays. Que musulmans, chrétiens et sans religion sachent que l'avenir de ce pays se jouera dans l'unité nationale, dans la paix et dans la stabilité. Que les Tchadiens de l'intérieur ou de l'extérieur abandonnent cette manière de communiquer. WhatsApp n'est pas créée pour distiller la haine. »²²⁹

La référence à WhatsApp fait suite à la diffusion d'une vidéo montrant le lynchage d'un colonel de l'armée appartenant à l'ethnie présidentielle, alors que celui-ci venait d'abattre un mécanicien. Cet assassinat provoqua de nombreux posts et critiques à la coloration ethniciste. Ces échanges, qui sont monnaie courante sur les réseaux sociaux, soulignent une racialisation²³⁰ des représentations sociales au sein de l'imaginaire tchadien.

²²⁸ Processus de stigmatisation basé sur une lecture raciale de la société, et qualifié par certains auteurs de « grand repli » de la société. Voir Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Ahmed Boubeker, *Le grand repli*, Paris, La Découverte, 2015.

²²⁹ Discours du président à l'occasion de l'Aïd Al Moubarak, 31 juillet 2020.

²³⁰ « Si, historiquement, la racialisation découle du besoin de justifier l'esclavage dans un contexte où affranchissements et métissages menacent d'implosion l'ordre esclavagiste, le terme est aujourd'hui employé pour caractériser la diffusion des catégories ethnico-raciales dans l'espace des interactions, parfois indépendamment de la domination inhérente aux rapports sociaux racistes. » Marie Peretti-Ndiaye, « Race, racisme, racialisation : que nous disent les discours ? », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 54, n° 1, mai 2016, p. 108.

Si ces représentations sont le produit de longs rapports de domination politiques et économiques, la mise en scène médiatique et politique de l'extrémisme violent suite au 11/09 conduit à assigner à nouveaux frais les acteurs à une appartenance primaire. Ces processus de stigmatisation sont notamment repérables à l'échelle de l'arène du développement, espace propice aux luttes de sens pour définir les marqueurs de la radicalisation violente. Il s'agit alors moins, pour les élites tchadiennes et acteurs internationaux, d'interroger les manquements de l'État que de signaler d'après le questionnaire G5 Sahel, « les éléments de discours qui structurent l'extrémisme violent (charia, hostilité vis-à-vis de l'Occident, hostilité vis-à-vis du capitalisme, misogynie culturelle etc.) »²³¹. Le questionnaire distribué aux associations féminines reconnues par le CSAI via la cellule du G5 Sahel vise en cela à « identifier les facteurs de radicalisation des femmes et les stratégies et modes opératoires de leur recrutement dans les organisations terroristes ». Souate, via son ONG *Halou*, est en charge d'administrer ces questionnaires, débattus par les femmes de son association et remontés par leur leader. Par radicalisation elles entendent ainsi le fait de se fermer le visage, de refuser le chapelet, ou encore de critiquer les femmes qui travaillent ou conduisent. Elles reprennent à leur compte toute une série de marqueurs de l'hexis corporelle, stigmates de l'inquiétude « occidentale » vis-à-vis de l'islam politique et du wahhabisme, régulièrement amalgamés²³². Par ailleurs, à la question des raisons de l'extrémisme violent, beaucoup accusent l'ignorance et la pauvreté de certaines catégories sociales considérées de « basse classe » sans remettre en cause l'action (ou l'inaction) de l'État. Les Boudouma, communauté vivant aux abords du Lac Tchad, sont ainsi considérés comme des pêcheurs broussards ignorants et bêtes, « *adjemi* », et donc naturellement enclins à la manipulation. Appartenir aux classes sociales aisées conférerait donc une supériorité morale et intellectuelle – ces femmes se qualifient elles-mêmes d'intellectuelles – qui empêcherait de tomber dans les filets du djihadisme. Or cette analyse obère la fabrication politique de ces différences économiques et essentialise des marqueurs identitaires stéréotypés. Ce questionnaire tend ainsi à focaliser deux opérations fondamentales de l'anthropologie, la catégorisation et la description, qui se transforment respectivement en assignation et en procès d'intention. La « suspicion par catégorie »²³³ a en effet des conséquences pour tout individu qu'elle cible « innocent » ou « coupable ». La performativité des assignations identitaires mène à l'essentialisation d'individus à leur seul groupe d'appartenance culturelle. Après les attentats

²³¹ Questionnaire sur la radicalisation G5 Sahel, canevas de l'entretien, annexe 1 : guides d'entretien des acteurs non institutionnels, document personnel de l'auteure.

²³² P. Prud'homme, *La trace de Dieu*, op. cit., p. 136.

²³³ Gary T. Marx, « La société de sécurité maximale », *Déviance et société*, vol. 12, n° 2, 1998, p. 147-166, cité dans D. Lyon, « Le 11 septembre, la "guerre au terrorisme" et la surveillance généralisée », art. cit., p. 100.

du grand marché de N'Djamena, certains membres du groupe kreda, se sachant étiquetés comme potentiellement dangereux du fait de leur appartenance salafiste, furent soulagés de savoir que les auteurs de l'attentat étaient étrangers, craignant un amalgame entre leurs pratiques religieuses et l'acte commis qui les aurait, selon eux, désignés comme les coupables idéaux²³⁴. Les programmes de prévention de l'extrémisme violent contribuent ainsi à fabriquer et alimenter des stéréotypes participant au clivage d'un imaginaire religieux, et scindent plutôt qu'ils ne fluidifient les usages islamiques. « Je veux faire comprendre à ces femmes le bon islam, l'islam de la voie du milieu. Sinon ces femmes peuvent poser des problèmes » explique Souate. Comment, dès lors, « casser les barrières » et « transformer le monologue en dialogue », comme l'invoque un prêtre jésuite travaillant dans un quartier majoritairement musulman, quand le discours dominant repose sur l'exclusion de certains et certaines ? En se focalisant sur les bons et mauvais musulmans, ces discours et outils ont tendance à obérer la dimension politique de la radicalisation, ce que souligne cet expert tchadien de l'antiterrorisme en évoquant un retour de l'Histoire :

« On parle de l'extrémisme violent, mais ce n'est pas de l'extrémisme violent, c'est le retour de l'histoire. C'est ça le désordre du monde [...]. Ce sont les anciens empires qui sont en train de se remettre, l'Adamawa, le Bornou, le Ouaddaï. Avec la colonisation les pauvres et esclaves ont appris la langue du colon, ont été intégrés à l'armée, et avec la décolonisation c'est l'avènement de la classe pauvre au pouvoir qui, pour se protéger des anciennes élites dirigeantes, instaure la dictature. »²³⁵

Pour cet expert le problème ne se pose pas en termes religieux, mais politiques. Plus qu'un problème d'interprétation religieuse, l'extrémisme violent dit le déclasserment et le désenchantement social, produit du croisement de l'héritage colonial et d'un horizon politique fermé. Les études menées dans la région du Lac sur les ressorts de la mobilisation de Boko Haram le démontrent : « C'est bel et bien l'historicité propre du continent qui doit être comprise pour ce qu'elle est, au lieu d'être réduite aux moulins du djihadisme international. »²³⁶ L'on ne peut comprendre en d'autres termes l'émergence et les modes de recrutement de la secte qu'à l'aune des processus historiques de marginalisation économique et sociale des populations du Lac. Si la violence des inégalités sociales et économiques commence à être prise en compte dans les réflexions et actions des acteurs de l'aide et décideurs politiques, comme en témoigne les conversations régionales lancées par l'International Peace Institute sous l'égide de la

²³⁴ Entretien informel avec des amis kreda, N'Djamena, quartier Goudji, juillet 2017.

²³⁵ Entretien avec un expert tchadien de l'antiterrorisme, consultant pour le G5 Sahel, N'Djamena, 5 février 2017.

²³⁶ Jean-François Bayart, « De quoi Boko Haram est-il le nom ? », *Club de Mediapart*, 18 août 2017.

Confédération Suisse et des Nations Unies²³⁷, la difficile articulation d'une pluralité d'acteurs et d'échelles, la dépendance au sentier techniciste, ou la tentation de reproduire par facilité des formes de réponse déjà mises en place ailleurs, constituent de sérieux freins. Gageons cependant que certaines nuances seront apportées à l'exercice de catégorisation du religieux afin de prendre en compte ses dynamiques politiques transverses, à la source de violences symboliques comme physiques, bien réelles.

Dans ce contexte, cependant évolutif, le consensus quant à la nécessité de lutter contre tout courant islamique divergent de la ligne politique n'accorde pas, à ceux qui le contestent, le droit à la parole légitime. Consensus qui obère également la potentialité violente de tout autre courant religieux. Rappelons les djihads dirigés par Ousman Dan Fodio, la guerre menée contre la *Sanusiyya* au nord du Tchad lors de la colonisation, l'insurrection du cheikh mahdiste en 1974, ou plus récemment l'interdiction de la secte tidjanite des *Fayda djaria* pour trouble à l'ordre public. Autant d'éléments qui tempèrent les catégories dichotomiques et binaires charriées par une conception universaliste du religieux. Une autre option proposée par N. Ajari demeure pourtant envisageable, « celle d'admettre cette donnée d'une politisation du religieux et d'en faire une opportunité d'une nouvelle théologie politique, ou d'une refondation de l'État basée non sur des termes laïcistes et sécularistes mais en y intégrant les divergences et le religieux comme élément politique »²³⁸.

3. « La victoire est possible. Elle est déterminante pour l'équilibre de l'Afrique et de l'Europe »²³⁹

Si le mode de gouvernance du Tchad repose sur l'extraversion et la multiplication de ses partenaires internationaux, le partenaire français reste néanmoins spécifique, car ancré dans une profondeur historique singulière. Le Tchad, selon les mots de M. Debos et N. Powell, « n'a jamais cessé d'être considéré comme un espace stratégique par les Français [...], clés de voûte

²³⁷ Voir les différents rapports de l'International Peace Institute, notamment « Investir dans la paix et la prévention de la violence dans le Sahel-Sahara : Deuxièmes conversations régionales », août 2017, disponible à www.ipinst.org. Ces conversations réunissent des participants d'Afrique du Nord, de l'Ouest et Centrale, des organisations régionales et internationales, ainsi que des experts afin de discuter des problématiques soulevées par la lutte contre l'extrémisme violent au Sahel.

²³⁸ N. Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.*, p. 202.

²³⁹ Emmanuel Macron, discours du Sommet G5 Sahel de Nouakchott, 30 juin 2020. Je tiens à remercier par ailleurs le chercheur D. Mireval pour son éclairage essentiel lors de la rédaction de cette section.

du “pré carré” français au carrefour de la bande sahélo-saharienne et de l’Afrique centrale »²⁴⁰. Les termes de sécurité et stabilité aujourd’hui utilisés par le discours politique français et tchadien afin de légitimer leur dispositif sécuritaire recèlent certaines « proximités inquiétantes (au sens psychanalytique qu’on attribue à la formule inquiétante étrangeté) » avec les dispositifs discursifs et pratiques de domination des gouvernements précédents ou du contexte colonial²⁴¹. De ce point de vue, « les antécédents coloniaux et néocoloniaux de l’idée et du savoir-faire “de la guerre au terrorisme” ne sont pas fantasmés »²⁴² et font écho à d’autres récits de mobilisation antérieurs qui permettent à l’État français de légitimer sa présence continue en territoire tchadien, et au gouvernement tchadien de légitimer l’architecture autoritaire de son pouvoir. Je ne reviendrai pas sur l’histoire militaire de la France au Tchad, par ailleurs bien documentée par M. Debos, R. Marchal ou N. Powell²⁴³. Limousin, Bison, Tacaud, Manta, Silure, Épervier, Barkhane sont autant d’interventions qui permettent, selon les mots de F. Gros, de nourrir « la fiction d’une communauté de valeurs et d’un ordre bon pour tous »²⁴⁴. La politique de la France au Tchad peut alors se penser comme un « état historique de violence permanent », où l’usage de la violence reste subordonné à la légitimité d’une fin dont les modalités ne se posent pas en termes de guerre et paix, mais de lutte morale entre « agents de l’universel » et facteurs localisés de perturbation, légitimant l’alliance franco-tchadienne : « Nous avons d’abord un axe en matière de sécurité. Il est fort ; il est durable ; il a contribué à la sécurité du Tchad et de beaucoup de situations dans la région et nous continuerons à être engagés dans la durée à vos côtés » déclarait le président E. Macron en visite à N’Djamena en décembre 2018. La fiction sécuritaire permettrait, selon une lecture postcoloniale, de renouveler l’architecture du pouvoir français décliné par De Gaulle selon ces deux piliers « l’arme nucléaire et le maintien d’un contrôle économique, politique et militaire sur les anciennes colonies africaines »²⁴⁵. Ce contrôle lui donne toute sa légitimité dans le concert des puissances internationales. « La France sans Barkhane c’est l’Italie » ironise ainsi un officier français pour rappeler le poids prépondérant joué par les militaires tricolores déployés en Afrique dans le rayonnement

²⁴⁰ Marielle Debos et Nathaniel Powell, « L’autre pays des “guerres sans fin”. Une histoire de la France militaire au Tchad (1960-2016) », *Les Temps modernes*, vol. 693-694, no 2-3, 2017, p. 222.

²⁴¹ Roberto Beneduce et Simona Taliani, « Les archives introuvables. Technologie de la citoyenneté, bureaucratie et migration », dans B. Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, op. cit., p. 233.

²⁴² Christian Olsson, « Afghanistan et Irak : les origines coloniales des guerres antiterroristes », dans D. Bigo et al. (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, op. cit., p. 50.

²⁴³ M. Debos, *Le métier des armes au Tchad*, op. cit. ; Roland Marchal, *Petites et grandes controverses de la politique française et européenne au Tchad*, rapport commandité par le CCFD – Terre solidaire, avril 2015 ; Nathaniel Powell, « France’s wars in Chad, military intervention and decolonization in Africa », *African Studies Series*, vol. 149, décembre 2020.

²⁴⁴ Frédéric Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006, p. 231.

²⁴⁵ Claude Serfati, *Le militaire : une histoire française*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017, p. 15.

diplomatique de la France²⁴⁶. En effet, elle seule peut se targuer d'avoir une base militaire permanente sur le sol tchadien, qui représente d'une part un terrain d'entraînement militaire à moindre coût²⁴⁷, et d'autre part une capacité de déploiement stratégique dont elle a seule, sur la scène internationale, la primauté. Ces avantages comparatifs lui permettent une rente diplomatique et politique essentielle, qu'elle doit maintenir et reproduire. Et l'invention d'un ennemi, ou d'un allié, est aujourd'hui comme hier une des ressources du pouvoir pour le maintien de sa domination. Dès lors, la fabrication politique du Tchad comme « îlot de stabilité dans un océan d'instabilité » peut être lue comme la trace de survivances impérialistes justifiant le maintien de la présence militaire française. Le pays est alors perçu comme un cordon sanitaire contre le scénario catastrophe d'une expansion islamiste dans la zone sahélienne qui provoquerait l'augmentation des flux migratoires en direction de l'Europe et, avec eux, son lot de potentiels terroristes. Comme le note un sénateur français à propos de la nécessité de l'intervention française au Sahel :

« Que peut-on faire ? Rien. Nous sommes obligés de rester, car si nous partons, le Mali tombera et ce sera ensuite le tour du Burkina Faso. Nous sommes dans une situation où il y a un risque qu'une sorte d'État islamique se développe au centre de l'Afrique sans parler de ce qui pourrait se passer au nord, c'est-à-dire vers l'Algérie, la Tunisie, car cela peut avoir des conséquences directes pour nous. Prenons le cas de la Tunisie, il y a en France 800 000 Tunisiens : imaginons les conséquences sur la sécurité en France d'une déstabilisation de ce pays. »²⁴⁸

Une déstabilisation de la Tunisie aurait, selon la logique de ce sénateur, des effets délétères quant à la stabilité intérieure française, tout comme, par effet de domino, la déstabilisation du Tchad. Pour paraphraser le ministre de la Défense allemand alors qu'il s'exprimait dans le contexte de l'OTAN, il s'agit donc pour la diplomatie française « d'exporter de la stabilité pour ne pas importer de l'instabilité »²⁴⁹, justifiant ainsi ses dernières interventions militaires au Sahel via l'opération Serval au Mali, puis Barkhane. Étudier le passage d'un régime de justification à un autre à travers différentes séquences historiques propres aux

²⁴⁶ « France Sahel : à l'approche de la présidentielle l'Élysée s'inquiète du risque de politisation de la présence militaire française au Sahel », *Africa Intelligence*, 13 octobre 2020.

²⁴⁷ « C'est là un élément essentiel dans la compréhension de la sympathie des militaires pour le Tchad, parce que l'État tchadien a fait preuve d'une grande retenue dans la taxation de l'entraînement des troupes françaises et des manœuvres du dispositif Épervier [opération extérieure précédente à Barkhane]. Cela est très appréciable comme l'est (à l'inverse de ce qui se fait à Djibouti) l'absence d'autorisation préalable pour envoyer des troupes en "nomadisation" ou le décollage d'un hélicoptère ou d'un avion de surveillance ». Roland Marchal, *Petites et grandes controverses de la politique française et européenne au Tchad*, op. cit., p. 18.

²⁴⁸ Intervention de M. Robert del Picchia, compte rendu de la commission des affaires étrangères, de la défense et des forces armées, mercredi 18 avril 2018, www.senat.fr.

²⁴⁹ Volker Rühle, « Identité européenne et partenariat », *Politique internationale*, n° 62, hiver 1993/1994, p. 29.

relations tchado-françaises permet de souligner les enjeux autour de la labellisation d'un ennemi aux contours fluctuants, et met en exergue l'ingénierie discursive procédant à la reproduction « de cette guerre par d'autres moyens qui se poursuit sans qu'on s'en rende bien compte »²⁵⁰. Le vocabulaire utilisé pour désigner l'ennemi ainsi que les cadres légaux d'intervention témoignent de l'opacité des interventions françaises. Dès la première opération française postcoloniale dénommée Limousin, le terme Hors la Loi, hérité de la guerre d'Algérie, est appliqué à des rebelles que l'appareil militaire a bien du mal à définir : « C'était une période d'entre-deux, on ne savait pas comment nommer l'adversaire, comment qualifier un ennemi avec un cadre d'action mal défini ? Sur le terrain ils étaient mal à l'aise avec ça. Il n'y a pas d'ennemi désigné, ce n'est pas qualifié comme une période de guerre » note un ancien militaire. En effet, aucun accord de défense entre le Tchad et la France n'autorise le déploiement au sol et l'intervention des troupes françaises. Des accords de coopération et d'assistance militaire technique sont bien signés²⁵¹, mais aucune mention n'est faite de combats. Ce même militaire témoigne de ce détournement du droit :

« En mai 1964 il y a des accords d'assistance militaire technique, mais qui stipulent bien que les militaires français ne peuvent pas participer directement aux combats. En janvier 1976 on signe un accord logistique et un autre accord de coopération militaire technique. Cette convention est détournée par la SDECE [service de documentation extérieure et de contre-espionnage] et les mercenaires, menant à l'opération Tacaoud. Qui a été couverte par la nécessité d'entraîner les troupes d'instruction tchadiennes ! »²⁵²

Si la seconde opération menée par les troupes françaises sur le territoire tchadien, l'opération Tacaoud, a pour objectif de « casser la dynamique de la victoire chez les rebelles et de ramener la confiance à N'Djamena »²⁵³, l'Élysée communique officiellement peu sur une opération des plus juridiquement controversée. Ainsi, le pays n'est pas mentionné lors de la citation à l'ordre de l'armée du régiment d'infanterie des chars de marine en 1978 qui s'est illustré lors de cette même opération. Il est sobrement noté que le régiment « s'est

²⁵⁰ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 363.

²⁵¹ Voir les accords d'assistance militaire technique du 19 mai 1964, renouvelés le 6 mars 1976 sous le nom d'accords de coopération militaire technique qui stipulent que « les personnels militaires français servent dans les forces armées tchadiennes avec leur grade. Ils revêtent l'uniforme tchadien ou la tenue civile suivant les instructions de l'autorité militaire tchadienne. [...] Ils ne peuvent en aucun cas participer directement à l'exécution d'opérations de guerre, ni de maintien ou de rétablissement de l'ordre ou de la légalité. » (art. 4). Par ailleurs, cette convention stipule également les règles et les conditions du concours de la France au soutien logistique des forces armées tchadiennes. Voir le site de Légifrance, Journal officiel du 10 novembre 1977.

²⁵² Entretien avec ancien militaire français, Paris, 23 avril 2017.

²⁵³ Pierre de Tonquédec, *Face à Kadhafi. Opération Tacaoud, Tchad 1978-1980*, Paris, Soteca, 2012, p. 41, cité dans M. Debos et N. Powell, « L'autre pays des "guerres sans fin" », *art. cit.*, p. 240.

particulièrement distingué au cours d'actions menées au profit d'un pays lié à la France par des accords de coopération [...] patrouillant de jour comme de nuit, protégeant la population et contribuant ainsi efficacement au rétablissement de la paix »²⁵⁴.

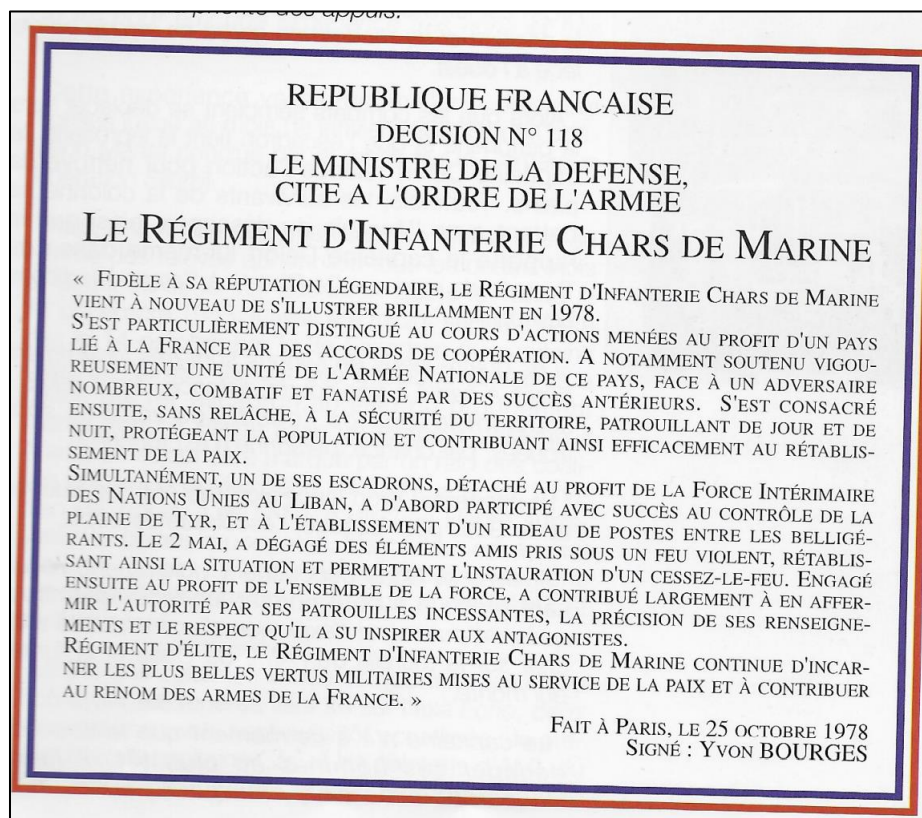


Figure 8 – Citation à l'ordre de l'armée du régiment d'infanterie chars de marine en 1978

Opacité des cadres d'intervention qui se juxtaposent à des justifications officielles variant selon l'évolution du contexte régional et international. Initialement, les différentes interventions postcoloniales au Tchad ne sont pas directement motivées par la menace djihadiste, mais par la nécessité de se positionner dans le jeu des puissances à un niveau régional (contrer les velléités libyennes) et international (la menace soviétique durant la guerre froide, puis le soutien américain aux troupes de Habré). « Ce qui motivait les Français ce n'était pas tant la menace islamiste que la défense du précarré français. La possible déstabilisation du régime par les Libyens, la lutte entre la France et les USA dans la sous-région, tout ça passait avant la menace islamiste de l'est » note le chercheur D. Mireval²⁵⁵. Si les interventions françaises, au temps des gouvernements Tombalbaye, Malloum et Habré, étaient justifiées par la menace communiste

²⁵⁴ Pierre Dufour, *Le régiment d'infanterie chars de marine*, Panazol, Lavauzelle, 2005, p. 111.

²⁵⁵ Entretien téléphonique avec D. Mireval enseignant chercheur, Marseille, 8 janvier 2019.

puis libyenne, l'accession au pouvoir d'Idriss Déby et la paix avec Tripoli²⁵⁶ ne suffisent plus à légitimer le stationnement des troupes de l'opération Épervier. Reconduite par les gouvernements successifs français pour, selon R. Marchal, « ne pas courroucer un allié utile ou simplement amadouer l'appareil militaire français »²⁵⁷, l'opération Épervier est officiellement mobilisée en 1996 afin, selon un journaliste du Monde, « de réorganiser les forces armées tchadiennes et veiller au processus démocratique »²⁵⁸. Or ce qui se joue officieusement est la nécessité de maintenir au pouvoir un allié dont la légitimité interne est fortement contestée. Le rapport circulant au sein de la DGSE peu avant les élections de 1996 note : « Le départ de la France aiguiserait nécessairement des appétits et des velléités de prise de pouvoir par la force pouvant déboucher à terme sur une situation à la somalienne [...]. Par ailleurs Déby paraît apte à contenir les subversions grâce à son bon contrôle de l'armée dont les meilleurs éléments échapperaient certainement à un pouvoir sudiste. »²⁵⁹ Le maintien au pouvoir d'Idriss Déby sous des atours démocratiques permet alors d'institutionnaliser et de dignifier un état de violence permanent, ou d'entre-deux guerres, en lui donnant un style cohérent axé sur la préservation de la stabilité régionale. Les membres du groupe d'amitié Tchad-France, dès 2004, ne disent pas autre chose : « À part un Niger relativement calme, tous les pays entourant le Tchad ont des problèmes internes dont l'exportation vers le Tchad se fait quasi automatiquement. La France essaye, avec ses partenaires tchadiens, de maintenir une certaine stabilité. »²⁶⁰ À l'heure actuelle, maintenir une certaine stabilité, dans le contexte de la lutte antiterroriste et la redéfinition de la sécurité qu'elle induit, signifie non plus « défendre l'intégrité territoriale de l'État ou son expansion impériale, mais la vie de l'individu, en tant que vivant vulnérable, plutôt que comme sujet de droit et citoyen »²⁶¹. Il s'agit de protéger les Français face à la menace diffuse de l'expansion et l'importation d'un islam djihadiste, selon une conception dialectique

²⁵⁶ « L'arrivée au pouvoir en décembre 1990 d'Idriss Déby constitue, vis-à-vis de la confrontation libyenne, un élément important de désescalade car ce dernier a, après l'échec de la tentative de coup d'État de mars 1989, su gagner le soutien de la Libye, du Soudan et finalement après de longues hésitations de la France. L'accord entre Tripoli et N'Djamena de s'en remettre à la décision de la Cour internationale de justice de La Haye et plus encore la mise en œuvre de cette décision par la Libye en 1994 aurait dû sonner le glas de l'opération Épervier. » Roland Marchal, *Petites et grandes controverses de la politique française et européenne au Tchad*, op. cit., p. 17.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁵⁸ « Les militaires français au Tchad plaident pour la poursuite de l'assistance. Ils mettent en avant le succès inespéré – jusqu'à présent – du processus électoral et le calme dont font preuve leurs homologues tchadiens. » Thomas Sotinel, « Au Tchad les soldats français participent à la réorganisation de l'armée comme au processus de démocratisation », *Le Monde*, 10 juin 1996, cité dans *Tchad, Niger. Escroqueries à la démocratie*, Dossiers noirs de la politique africaine de la France n° 8, Paris, Agir ici et Survie, L'Harmattan, 1996, p. 17.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁶⁰ Rapport d'information présenté à la suite de la mission effectuée au Tchad du 7 au 9 décembre 2004 par une délégation du groupe d'amitié France-Tchad, compte rendu des entretiens, www.assemblee-nationale.fr.

²⁶¹ Frédéric Gros, Monique Castillo et Antoine Garapon, « De la sécurité nationale à la sécurité humaine », *Raisons politiques*, vol. 32, n° 4, 2008, p. 6.

du risque : « La stabilité du continent africain est notre sécurité collective » énonçait E. Macron lors du sommet de Nouakchott en juin 2020. Soutenir le président Déby représente alors un rempart contre le risque de toute explosion migratoire sur le sol européen et la propagation du djihadisme, comme l'explique un membre de l'ambassade de France au Tchad :

« La politique extérieure française est liée à la politique intérieure. Déby est un appui dans la crise migratoire, s'il n'est pas là on aura une masse de déplacés plus importante. Et c'est un rempart contre l'islamisme de l'Arabie saoudite. »²⁶²

L'opération de contre-terrorisme Barkhane lancée en 2014 dont le centre de commandement est à N'Djamena et qui fait suite à l'opération Serval malienne a pour objectif de contenir et neutraliser la menace djihadiste. Cette opération s'inscrit dans la définition contemporaine de la sécurité en termes de flux, tout en reproduisant le cadre interventionniste d'un état de violence permanent. En d'autres termes, s'il est nécessaire de « neutraliser » la menace djihadiste afin de préserver la sécurité des individus français, il est tout autant essentiel de maintenir la fiction consensuelle d'un pouvoir légitime et désirable. Si l'ennemi est nouveau, les recettes sont anciennes : contrôle des flux de population, définition extensive de l'ennemi, cadre d'action opaque échappant à tout contrôle démocratique²⁶³. Les bombardements opérés par des mirages 2000 français sur une troupe de rebelles tchadiens partie du sud libyen pour marcher vers N'Djamena en février 2019²⁶⁴ sont l'occasion pour la classe politique française de questionner les modalités et objectifs de la force Barkhane. Pour certains députés de l'opposition :

« L'armée française est intervenue la semaine dernière au Tchad pour des raisons parfaitement contestables, réactivant les pires moments de la Françafrique. [...] En protégeant le président Idriss Déby, qu'elle a elle-même mis au pouvoir il y a près de trente ans, la France poursuit son travail colonial : point de soutien à l'opposition, point de larmes sur les horribles conditions de vie des Tchadiens ni sur les pénuries alimentaires, ni sur les atrocités du régime, ses violations des droits de l'homme. Pourquoi s'en soucier puisque le président est un ami ? »²⁶⁵

²⁶² Entretien avec un membre de l'ambassade de France, N'Djamena, 18 août 2018.

²⁶³ Seul l'accord de coopération militaire de 1976 encadre l'intervention française. Par ailleurs la prolongation au-delà de quatre mois de l'opération Barkhane, déclenchée le 1^{er} août 2014, n'a jamais été soumise au Parlement. Pour l'association Survie, « la présence permanente de l'armée française au Tchad, au titre de l'opération Barkhane depuis août 2014, n'est donc pas encadrée par un accord ou un traité public ». Voir Survie, *Les frappes aériennes françaises au Tchad, un cadre légal incertain, un soutien de plus à la dictature*, 8 février 2019.

²⁶⁴ François Vignal, « Tchad : pourquoi la France est intervenue avec ses Mirage 2000 pour défendre Idriss Déby », *Public Sénat*, 15 février 2019.

²⁶⁵ Question n° 1669 de M. Jean-Paul Lecoq quant à l'action de la France sur l'échiquier international, réponse du ministère des Affaires étrangères le 14 février 2019, www.questions.assemblee-nationale.fr.

Si le terme de Françafrique, issu de la sphère militante²⁶⁶, est souvent nimbé de fantasmes, il possède néanmoins une certaine légitimité au regard de la matrice historique d'intervention du dispositif militaire français dans laquelle Barkhane est formulée, et les arrangements négociés que l'intervention sous-tend. Nonobstant le fait qu'« *a priori*, l'opération Barkhane vise à combattre des groupes armés terroristes, pas à soutenir les régimes politiques en place »²⁶⁷, les intérêts français et tchadiens se juxtaposent temporairement selon des rapports de réciprocité. Les résultats des discussions issues du Partenariat pour la Sécurité et la Stabilité pour le Sahel (P3S) cristallisent la perméabilité de la lutte contre le terrorisme, sur laquelle se greffent d'autres enjeux plus locaux. Il ressort en effet des discussions avec N'Djamena que les menaces vues par le président Idriss Déby contre la stabilité de son pays sont, par ordre décroissant de gravité : « l'instabilité en Libye, qui sert de refuge à des opposants tchadiens, puis le refuge trouvé au Soudan par d'autres opposants, suit l'impact des déplacements de populations dans le Sahel, et enfin les menées des groupes armés terroristes tels que Boko Haram »²⁶⁸. Ces déclarations éclairent à nouveaux frais le soutien aérien apporté en février 2019 contre les rebelles, et soulignent l'extensivité du régime de justification de la guerre contre le terrorisme, alors que les principales menaces en contexte tchadien n'ont rien de religieux. *Last but not least*, l'appui logistique et médical de Barkhane²⁶⁹ à l'intervention de l'armée tchadienne dans une zone aurifère du nord tchadien dénommé Miski dénote de l'amalgame et des détournements de sens que permet une définition floue du terme terroriste.

²⁶⁶ Dont François-Xavier Verschave donne une définition : « La Françafrique désigne une nébuleuse d'acteurs économiques, politiques et militaires, en France et en Afrique, organisée en réseaux et lobbies, et polarisée sur l'accaparement de deux rentes : les matières premières et l'aide publique au développement. [...] Le système, autodégradant, se recycle dans la criminalisation. » François-Xavier Verschave, *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1998.

²⁶⁷ Question n° 17383 de M. François Ruffin publiée au journal officiel le 26 février 2019, réponse du ministère des Armées le 18 juin 2019, www.questions.assemblee-nationale.fr.

²⁶⁸ Jean-Michel Jacques et Manuela Kéclard-Mondésir, « Rapport d'information n°2696 présenté par la commission de défense nationale et des forces armées en conclusion des travaux d'une mission d'information sur le continuum entre sécurité et développement », Assemblée nationale, 19 février 2020.

²⁶⁹ « Outre une aide médicale avancée pour l'évacuation de blessés dans cette zone, de l'extrême Nord du pays cet appui réside dans du renseignement aux autorités tchadiennes. Selon nos sources, Paris fournit également l'armée nationale tchadienne en carburant. 4 millions d'euros sont consacrés à cette mission. » « Paris répond à l'appel de Déby contre les "rebelles" », *Africa Intelligence*, 2 janvier 2019.

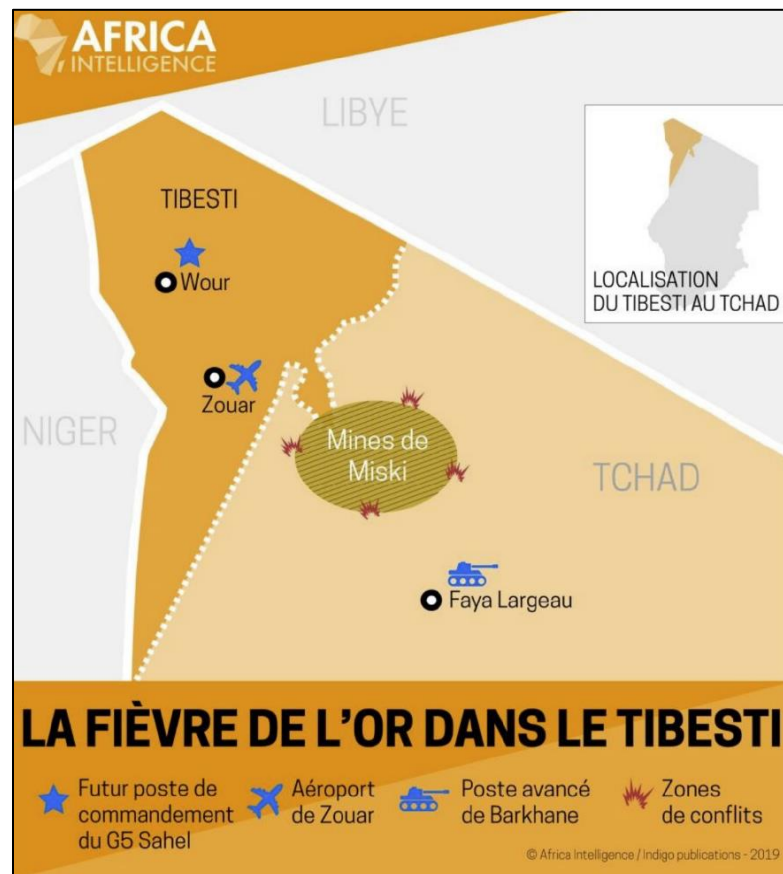


Figure 9 – Rebelles et militaires en proie à la fièvre de l’or au Tibesti²⁷⁰

Depuis les premières frictions à Miski et plus largement dans le Tibesti, région du nord du Tchad frontalière avec la Libye, les autorités ont entretenu volontairement une confusion entre migrants et rebelles, orpailleurs et ennemis du pouvoir en place, rebelles tchadiens basés en Libye et djihadistes, commerçants et trafiquants d’êtres humains²⁷¹. L’ex-ministre tchadien de la Sécurité publique Ahmat Mahamat Bachir justifiait l’usage de la force par le fait que « Miski et Kouri Bougoudi [localités de la zone aurifère] sont dans une zone qui constitue un nid de trafiquants de drogues, d’armes, un nid de terroristes, un nid de mercenaires et aujourd’hui, elle est même un nid d’esclavagistes. C’est pourquoi nous avons demandé aux orpailleurs de quitter les lieux, malheureusement nous n’avons pas été compris. »²⁷² Si effectivement l’affiliation des principaux belligérants de la zone est sujette à confusion entre membres du comité d’autodéfense de Miski et groupe rebelle tchadien dénommé CCMSR, ni l’un ni l’autre n’ont un discours empreint de religiosité²⁷³. Parallèlement aux bombardements

²⁷⁰ Africa Intelligence, 8 août 2019

²⁷¹ International Crisis Group, *Tchad : sortir de la confrontation à Miski*, Rapport n° 274, Bruxelles, 17 mai 2019.

²⁷² Post Facebook, *Le Tchadanthropus Tribune*, 31 octobre 2018. Voir également « Un sous-préfet du Tibesti démissionne suite à des violences à Miski », Radio France Internationale, 4 novembre 2018.

²⁷³ International Crisis Group, *Tchad : sortir de la confrontation à Miski*, op. cit.

effectués par le gouvernement sur la zone, ce dernier contrôle depuis fin 2018 les principaux axes routiers afin d'assécher les approvisionnements et les puits de la région, essentiels dans cette zone désertique²⁷⁴. Pourquoi un tel déploiement de force ? Parce que la région est truffée de minerais précieux, et l'État, confronté à l'épuisement de ses réserves pétrolières et à une grave crise économique, souhaite investir dans ce nouveau secteur. Ce dernier cherche selon de nombreuses rumeurs à vendre la région aux entreprises privées, notamment turques, espérant ainsi toucher des royalties²⁷⁵. Véridiques ou non, les intentions prêtées aux politiciens soulignent la méfiance d'une population largement échaudée par la répartition des gains pétroliers et refusant de se voir dépossédée de ses terres par une stratégie de déguerpissement²⁷⁶. Comme « les justifications au temps de la guerre froide, la “guerre contre le terrorisme” a tendance à obscurcir, négliger, cacher, ou même à exacerber certains enjeux fondamentaux »²⁷⁷, comme ici la souveraineté des populations tchadiennes sur leur sous-sol, ou les revendications politiques de groupes armés, à l'instar des demandes politiques de la rébellion touareg malienne occultées par l'État et qui furent canalisées par le groupe djihadiste AQMI²⁷⁸.

Le discours politique sur le terrorisme ainsi élaboré produit un monde où les échecs n'existent pas et où la violence d'État est niée, au profit d'un consensus autour de la figure du moindre mal, tel que le confesse un membre de l'ambassade de France au Tchad :

« Si on laisse Déby, qui nous dit qu'il ne va pas se retourner contre nous ? C'est comme un jeu d'échecs. Il met ses adversaires échec et mat. Tu n'as pas d'autres choix que de t'incliner, à moins que tu ne renverses le jeu. [...] On soutient Déby, sinon qui ? On a trop à perdre, et l'inconnu est par définition imprévisible. »²⁷⁹

La légitimité du régime Déby est alors moins le fait d'une construction interne que la fabrication par l'étranger d'une image de « gendarme du Sahel ». Celle-ci est le fait de techniques bien précises de formation du discours politique, comme le choix astucieux de

²⁷⁴ Ahmat Molikini et Molly Sougui, « Tchad : les habitants de Miski sont assiégés et menacés d'une nouvelle attaque », *Le Monde*, 14 août 2019.

²⁷⁵ « Le raffineur turc Nadir Metal se positionne sur l'or du pays », *Africa Intelligence*, 10 mars 2020.

²⁷⁶ D'après la page Facebook de Toubou Média, cette volonté de déguerpissement aurait été formulée dès 2016 : « Nous sommes le 10 décembre 2016, dans une correspondance hallucinante dont Toubou Média a obtenu une copie aujourd'hui, le ministre de l'Intérieur de l'époque, M. Bachar Ali Souleyman, ordonne au gouverneur et au commandant de la région militaire du Tibesti de purement et simplement “évacuer” toute la population de Miski, la mise de la zone en “fourrière” et son “interdiction d'accès aux civils”. Ce document est une preuve qu'il y a depuis longtemps, de la part d'un puissant réseau, le projet de déplacer la population de Miski et de prendre le contrôle des mines d'or. »

²⁷⁷ Bruno Charbonneau, « De Serval à Barkhane : les problèmes de la guerre contre le terrorisme au Sahel », *Les Temps Modernes*, vol. 693-694, n° 2-3, 2017, p. 339.

²⁷⁸ Zekeria Ould Ahmed Salem, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013, p. 144.

²⁷⁹ Entretien avec un membre de l'ambassade de France, N'Djamena, 18 août 2018.

comparaisons²⁸⁰, le glissement sémantique du terme terroriste, ou l'appropriation et le détournement de phénomènes sociaux plus politiques que religieux. Elle résulte également de procédés plus généraux qui enferment le discours dans une pensée unidimensionnelle, et par là même totalitaire – Déby ou le chaos – qui rendent les choix naturels et qui nient délibérément certaines réalités. La répétition ou la performativité du diptyque stabilité-sécurité fabrique une autorité crédible et participe à la mise en scène de la légitimité du pouvoir tchadien, matériellement et symboliquement²⁸¹. Pour l'un des fidèles commandants du régime :

« Déby c'est l'homme de la situation pour gérer la diversité. C'est lui qui réunit. Il connaît toutes les ethnies du Tchad, il a vécu les malheurs et les bonheurs. Il a donné sa vie pour la stabilité du pays. J'étais à ses côtés le 2 février en tant que colonel. D'aucuns auraient fui. Pas lui. Il a été impeccable. C'est un homme qui donne, qui pardonne, qui accepte tous les Tchadiens dans leur diversité. Tout le monde connaît les bienfaits de la présence de Déby. S'il part subitement, le Tchad sera synonyme de désordre. »²⁸²

L'humilité feinte du président face à la presse internationale quant à son statut « de soldat qui n'a pas demandé » et « d'homme qui n'aime pas les combats »²⁸³ relève d'une posture masquant les nombreuses opportunités politiques charriées par la rente sécuritaire. La lutte contre le terrorisme et l'engagement aux côtés de la France de l'armée tchadienne permettent de relégitimer le roman militaire national tchadien, tout en s'imbriquant au culte de la personnalité du président. Les mises en scène vestimentaires sur le registre militaire du président Déby démontrent la valeur performative et l'efficacité politique de la lutte antiterroriste qui nourrissent la légitimité martiale du régime. En effet, si la nation est finalement « affaire de fringues », le style vestimentaire est l'un des lieux où se jouent la mise en récit du pouvoir et ses fondements subjectifs²⁸⁴. Les tenues portées par le président lors de l'offensive de l'armée tchadienne, dite Colère de Bohoma, contre l'une des branches de Boko Haram ou lors de son intronisation au titre de maréchal du Tchad, respectivement en avril et août 2020, sont autant de styles qui renouent avec le répertoire culturel tchadien de l'homme en armes. À commencer par le cliché minutieusement mis en scène posté sur le compte Twitter de la présidence tchadienne le 29 mars, date de la contre-offensive. L'on y voit « le chef de l'État en

²⁸⁰ Les unes des journaux français ne tarissaient pas d'éloges quant « au renard du désert » et « gendarme du Sahel ». Voir annexe 6.

²⁸¹ Judith Butler, *Le pouvoir des mots. Discours de haine et politique du performatif*, traduit par Charlotte Nordmann avec la collaboration de Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

²⁸² Entretien avec un député du Bahr el-Ghazal, N'Djamena, 23 octobre 2016.

²⁸³ Voir les interviews données à Radio France Internationale, TV5 et *Le Monde* le 25 juillet 2017 et à Radio France Internationale le 8 août 2020.

²⁸⁴ Voir à ce propos J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire, op. cit.*, et plus particulièrement le chapitre IV, « La matérialisation de l'imaginaire politique ».

treillis militaire, talkie-walkie à la ceinture et fines lunettes dorées posées sur le nez »²⁸⁵ ; première séquence d'un exercice de communication en temps de crise. Deux semaines durant, les images d'un chef de guerre sanglé dans son treillis cinq étoiles félicitant ses troupes, visitant les blessés, étudiant une carte d'état-major ou circulant au plus près du front dans son Toyota Pick-up ont alimenté les réseaux sociaux, certains poussant la parodie jusqu'à comparer la contre-offensive Colère de Bohoma à un scénario digne de Rambo. Usant du vieux mythe d'une coutume de guerre ancestrale fascinant jusqu'aux plus hauts gradés français²⁸⁶, le président tchadien mobilise la figure de chef de guerre qui l'avait amené au pouvoir. Ces techniques matérielles et symboliques doivent être lues comme des significations sociales du pouvoir, permettant de subsumer la conversation nationale plus ou moins agitée derrière la réinvention de la nation tchadienne. Suite à sa victoire autoproclamée contre la secte, l'Assemblée nationale propose l'intronisation du président au titre de maréchal du Tchad, pour les loyaux services rendus à la nation. Si cette distinction peut être lue comme une saillance de la longue histoire du processus de militarisation du politique, elle est aussi le signe d'un nécessaire réenchâtement de l'imaginaire politique tchadien. À cette occasion la tenue du maréchal relève plus du style napoléonien que du rebelle toubou en treillis.

Si la cérémonie en soi doit faire l'objet d'une analyse plus poussée en termes de représentations de l'imaginaire politico-militaire tchadien, tant elle condense les formes matérielles et les techniques du corps y afférant, je me bornerai à souligner un élément qui résume à lui seul les bénéfices procurés par la rente sécuritaire. La mention gravée sur le bâton de maréchal du président, *Terror Belli Decus Pacis*, soit « Terreur pendant la guerre, bouclier pendant la paix »²⁸⁷, cristallise la permanence et la stabilité d'un système de pensée nourri de représentations militaires françaises et tchadiennes. Cette longue conversation ne se déploie donc pas que sur le terrain d'opération, mais également dans les imaginaires via un processus de subjectivation que la « maréchalisation » et ses symboles dévoilent. Code du pouvoir en situation, cette cérémonie et ses symboles nous indiquent la centralité du récit militaire comme mode de domination, réactualisé par le truchement de la lutte antiterroriste. En creux, cette

²⁸⁵ « Idriss Déby, chef de guerre contre Boko Haram », *Africa Intelligence*, 1^{er} avril 2020.

²⁸⁶ Voir l'interview du général Clément Bollé sur TV5 Monde le 13 avril 2020 qui évoque l'armée tchadienne en ces termes : « une armée de guerriers avec une coutume de guerre ancestrale ». Un ancien militaire rencontré à Paris m'expliquait : « On a une tradition militaire très forte avec le Tchad, les hommes ont des étoiles dans les yeux quand ils en parlent. On bifait même dans les rapports les phrases qui parlaient mal du Tchad. » Pour une étude scientifique des relations entre armée tchadienne et française, voir R. Marchal, *Petites et grandes controverses de la politique française et européenne au Tchad*, op. cit.

²⁸⁷ Voir le décret n°1577/PR/2020 définissant les caractéristiques et les conditions de port des tenues et galons spécifiques de Maréchalat du Tchad, N'Djamena, 15 juillet 2020.

locution peut être prise sur le ton de la parodie, tant la guerre et la paix dans la gouvernance du Tchad sont intimement mêlées. Concourant aux ascensions et régulations sociales, la guerre n'est en rien un phénomène exceptionnel. Inversement, la paix n'est pas nécessairement non violente, comme je l'ai démontré tout au long de cette partie. « Projet social guerrier »²⁸⁸ ou « entre-guerres » permanent, les modalités de la gouvernance au Tchad sont relégitimées par la menace diffuse de la violence djihadiste.

Vrai ou faux, le récit des vainqueurs structure la réalité, même si celui des vaincus innerve les creux de la société tchadienne. La fabrique du consensus autour de la figure du président Déby et de la nécessaire présence militaire française au Sahel questionne, finalement, le sens de la démocratie française. Si l'on suit C. Mouffe, l'approche consensualiste ne sert pas la démocratie, mais en mine au contraire le fonctionnement²⁸⁹. L'un des dangers de ce modèle, selon l'auteure, est de penser la politique sur le registre de la morale : « l'opposition nous eux constitutive de la politique n'est plus construite en termes politiques, mais établie à partir de catégories du “bien” et du “mal” »²⁹⁰. Si ce procédé n'est pas nouveau au regard des justifications successives du projet colonial, les usages moraux du diptyque sécurité-stabilité permettent à nouveaux frais de nier le caractère éminemment politique de la présence française au Sahel. Voir en dessous de la défense des Droits de l'homme et de la promotion de quelque chose que l'on désigne sous le nom de démocratie, permet de mettre au jour tout un champ d'interdépendances politiques et militaires historiquement situées. Relationnellement imbriquées, les élites françaises et tchadiennes agissent au sein de cadres historiquement situés hérités de la période coloniale qu'elles réactualisent tout en s'en différenciant. Jouer des opportunités procurées par ces relations d'extraversion permet un nombre important de gains, au premier rang desquels la légitimité politique. Ainsi, au nom de la stabilité transformée en lutte morale désirable pour les populations européennes comme tchadiennes, le fils Déby a pris, le 21 avril 2021, la place du père, sanctifié par l'État français. Nul besoin de passer par les urnes, seule l'onction française suffit à donner légitimité. Preuve, s'il faut encore le démontrer, de la relation quasi génétique qu'entretiennent les deux pays.

²⁸⁸ Christian Geffray, *La cause des armes au Mozambique*, Paris, Karthala, 1990, p. 166.

²⁸⁹ Pour C. Mouffe, sur le plan de la politique intérieure française, « la croyance dans la fin d'une forme adversariale de la politique et dans le dépassement de la division gauche-droite plutôt que de faciliter la mise en œuvre d'une société pacifiée, crée au contraire un terrain propice à la montée des mouvements populistes de droite ». De même, « à l'échelle de la politique internationale, la fin du monde bipolaire n'a pas conduit à un système plus harmonieux mais à l'explosion d'une multiplicité de nouveaux antagonismes ». C. Mouffe, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*, p. 179 et 97.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 111.

IV — CONCLUSION

Un membre de la classe politique tchadienne m'expliquait sa conception du pouvoir : « Chez nous là le long des clôtures tu peux voir le sillon des rats. On pose une nasse qui suit son chemin et on fait du bruit, on tape fort, pour faire sortir le rat. Il va aller directement dans la nasse et ne pourra pas y ressortir. C'est ce qu'on appelle la gouvernance par la nasse. Souviens-toi de cela. »²⁹¹ Cette métaphore nous indique l'une des modalités de l'autoritarisme tchadien, ou comment isoler les réseaux et les groupes afin de persister au sommet du pouvoir dans la durée. En partant du prisme islamique, j'ai pu souligner les jeux autour de la normalisation du parler et agir musulman, les logiques de régulation informelle du politique, et les ressorts de la fabrication du mythe sécuritaire. Autant d'opportunités pour tracer la frontière du politique sur le mode de l'exclusion-inclusion. Les dynamiques de cooptation et d'exclusion parcourant le CSAI en sont un exemple probant, dénotant une religiosité moins spirituelle que politique, formule brillamment résumée par un ami : « Le CSAI c'est devenu comme une vache à lait, chacun pense qu'il peut se positionner pour devenir quelqu'un. » Dès lors, jouer la carte de l'islam politiquement admis au sein de l'arène nationale comme internationale relève d'une adhésion plus ou moins contrainte aux règles du régime, afin d'accroître et de préserver son propre capital symbolique et matériel. L'espace public islamique est alors moins un terrain d'interpellation et de contestation qu'un espace de reproduction de la raison bourgeoise, nous parlant, *in fine*, de la normalisation de l'islam à la langue du pouvoir. En effet, ces acteurs ne remettent pas en cause l'hégémonie dominante et d'aucun n'a l'intention, ni la capacité, de transformer en profondeur ces rapports de pouvoir. L'on touche les limites de toute potentialité contestataire, qui au-delà du seul objectif de préserver ses canaux d'accumulation économique et politique, doit être mise en rapport avec les conditions structurelles de la gouvernance au Tchad. La force du pouvoir ne réside pas uniquement dans son caractère physiquement violent, mais également dans l'insécurité permanente qu'il produit. L'existence de réseaux de pouvoirs parallèles autrement plus puissants, l'apparent laissez faire et l'incertitude quant à ses limites, le sentiment d'une constante surveillance et ses logiques de suspicion, articulés à violence

²⁹¹ Entretien avec un membre du MPS, Paris, 24 avril 2019.

physique directe, « créent l'efficacité de la domination et la font vivre sur la longue durée »²⁹². À ces logiques relationnelles se greffent divers répertoires permettant de parer d'un vernis démocratique les instruments de contrôle sociale et politique. La fiction universaliste de la modernité dans son acceptation laïque, bureaucratique et légaliste, tout comme le leitmotiv de la lutte contre le terrorisme dans sa dimension universaliste et sécuritaire, permettent au pouvoir tchadien de se maintenir en équilibre entre paraître démocratique et ressort autoritaire. En se nourrissant des dynamiques du dedans et du dehors, le régime tchadien a pu s'installer dans la longue durée, et sur un mode de fonctionnement normal, voire normalisé, tant le sacre du maréchal président Déby, comme la prise de pouvoir dynastique de son fils ont déclenché peu de réactions à l'international. Or ce style de gouvernance extraverti, couplé à l'absence de tout canal d'expression politique divergent – au risque de toute exclusion sociale, politique, et économique – ont de nombreux coûts, dont l'appauvrissement à long terme du pays par ses politiques publiques, et la lente destruction du tissu social tchadien

Décrire les jeux et enjeux des modes de régulation de la cité culturelle tchadienne « par le haut » m'a permis de poser certaines dynamiques constitutives à la fois de la construction et de la formation de l'État. J'ai ainsi démontré comment l'État se nourrit du religieux pour reproduire une certaine conception de l'ordre établi moins pluraliste qu'univoque. La disciplinarisation de l'islam par le truchement de répertoires bureaucratiques, légalistes ou universalistes permet la construction et la reproduction de l'appareil de contrôle étatique. Dans le même temps, les acteurs religieux se saisissent du politique et s'approprient un ensemble de règles cognitives et pragmatiques moins sacrées que profanes. Négocier et conserver sa place au sein de l'espace religieux supposent d'articuler de manière fluide et circonstanciée capitaux relationnels et identitaires. Pour s'adapter « au rythme du politique » qui donne accès aux canaux d'accumulation économique et de pouvoir, les acteurs religieux négocient donc avec un ensemble de règles plus ou moins contraignantes, plus ou moins désirables, et ce faisant participent à la formation de l'État dans un sens essentiellement conservateur, visant à préserver l'ordre établi et ses privilèges. Dès lors, il n'y a pas de dispositif univoque et binaire de domination, mais divers degrés d'accommodements entre des acteurs aux intérêts multiples, nonobstant la ligne rouge constituée par les intérêts des premiers cercles du pouvoir. Analyser

²⁹² Alf Lüdtke, « La domination comme pratique sociale », traduit par Alexandra Oeser avec la collaboration de Fabien Jobard », *Sociétés contemporaines*, vol. 99-100, n° 3-4, 2015, p. 34.

les modalités d'articulation du politique et du religieux par le haut permet donc une lecture nuancée de la domination. Produit de procédures étatiques plus ou moins autoritaires et de processus relationnels négociés, les modalités de reproduction de la domination sont également déterminées par des cadres d'action historiquement situés, comme le démontre le poids de l'histoire franco-tchadienne inextricablement liée à la légitimité de leurs régimes politiques respectifs.

Il s'agit à présent d'apporter une autre touche de complexité aux articulations entre religion et politique. Car si de ces articulations émergent des formules qui donnent pouvoir, elles portent également en elles des processus de subjectivation. Autrement dit, si la combinatoire du politique et du religieux nous indique le « bon ordre » de la gouvernance au Tchad, l'on peut également y lire d'autres processus nous parlant de culture, de fierté, d'esthétique, bref, en un mot, de constitution du sujet humain. Dès lors, si l'on a saisi que le religieux pouvait être une stratégie d'accumulation de pouvoir et de richesse constitutive du politique, il convient également de voir comment ces articulations sont manières d'être et de vivre. La cité culturelle tchadienne est en ce sens productrice de stylistiques de vie et d'identités médiées par des imaginaires plus ou moins conflictuels. Étudier l'articulation intime et quotidienne du religieux et du politique permet de décrire certaines régularités comme produits de dispositions durablement incorporées²⁹³ qui performant et produisent la cité culturelle. En adoptant une approche micro, j'espère ainsi montrer la régularité de l'ambivalence identitaire tant dans ses dimensions matérielles et éthiques qu'imaginaires, et analyser en quoi cette ambivalence constitue l'un des ressorts du pouvoir.

²⁹³ Voir la définition que Pierre Bourdieu donne de l'habitus, comme « système de dispositions durable et transposable, structure structurée prédisposée à fonctionner comme structure structurante ». Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 88.



**Figure 10 – Visite officielle du président Emmanuel Macron à son homologue tchadien,
23 décembre 2018**

PARTIE 3

LA FABRIQUE POLITIQUE DES IDENTITÉS ETHNO- CONFESSIONNELLES

À l'occasion d'une table ronde se déroulant au Centre Al-Mouna de N'Djamena¹ portant sur le dialogue interreligieux au Tchad, Moussa, un ami musulman, m'accompagne. Alors que le cheikh Abdelaim Abdoulaye, secrétaire général du CSAI, prend la parole afin de répondre, au nom de la communauté islamique à la question « Pensez-vous que les wahhabites au Tchad sont un danger ? », mon ami, de concert avec l'audience, s'exclame : « Tsss, c'est lui-même le danger ! C'est un faux musulman, ce n'est pas l'amour de son Dieu qui le guide, mais l'amour de l'argent. » Remarque que je relève, donnant suite à une discussion, une fois la conférence terminée : « Tu vois mon cheikh il n'a peur de rien, il ne travaille pas pour ici-bas, il travaille pour là-haut, contrairement à ceux-là », m'explique Moussa. Une telle réaction pose d'une part la question de la légitimité des instances représentatives de l'islam pour les musulmans tchadiens, écho aux polémiques travaillant, par le haut, la sphère religieuse (voir partie 2). D'autre part, la réaction passionnée de Moussa nous indique en filigrane comment le sujet islamique perçoit sa relation au politique. Son intervention renvoie à la circulation de représentations et de valeurs propres à ce que devrait être, dans son imaginaire, le langage politique du religieux. Constitutif de la cité culturelle tchadienne, l'imaginaire, si l'on suit C. Castoriadis, est à la fois l'un des cadres d'interprétation du monde au fort pouvoir créateur, au sens d'imaginaire social², et à la fois le produit de « l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations »³, soit l'imaginaire institué. En ce sens, investiguer la dimension religieuse de l'imaginaire au Tchad me permet de souligner les tensions, unions et

¹ Cette introduction est en partie reprise de mon article sous pseudonyme, Clémentine Racine et Mustapha Ali Mahamat, « La cité culturelle tchadienne au miroir de la lutte antiterroriste ou les enjeux de pouvoir d'une labellisation religieuse subversive », *Politique africaine*, vol. 149, n° 1, 2018, p. 21-42.

² « La société n'est jamais *instituée* une fois pour toutes, elle s'institue et se réinstitue en permanence, elle est toujours aussi *instituyente*. Et c'est pour désigner cette dimension *créatrice* d'institutions dans toute société que Castoriadis avance "l'idée d'imaginaire social" : puisqu'il y a une *histoire* des sociétés, puisque les sociétés changent, c'est qu'il y a en elles une "puissance de création, une *vis formandi*, immanente aux collectivités humaines. "» Cornelius Castoriadis, « l'imaginaire social. Imaginaire et imagination au carrefour » (1996), dans *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999, p. 9, cité dans Bernard Quiriny, « Imaginaire, politique, démocratie », dans Sophie Klimis et Laurent Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2006, p. 201-221. Pour une présentation de la réflexion novatrice de C. Castoriadis et ses principales idées mères voir Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1999.

³ Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, vol. 21, n°1, 2003, p. 388.

dépassements, entre processus créateur incessant et indéterminé de représentations, et leur cristallisation au sein de cadres institués.

Cette partie aura pour objectif premier de répondre à la question de la circulation des imaginaires religieux « en bas » et de leur interdépendance politique. Il s'agira de mettre en relation la circulation des schèmes cognitifs avec les vécus dans lesquels ils se déploient, et leur mutuel travail, afin d'y déceler d'une part leur créativité, mais également leurs tensions et limites. L'imaginaire religieux est en effet parfois surinvesti et mésinterprété au prix d'identités primordialisées, évinçant le caractère dynamique des stratégies identitaires. Celui que l'on est pour les autres est perçu de prime abord par des stéréotypes, « images dans notre tête qui médiatisent notre rapport au réel » selon la définition première de Walter Lippmann⁴. La réaction de Moussa et des acteurs présents dans l'assemblée peut se lire comme la manifestation d'une crispation identitaire travaillant le corps social tchadien dans son ensemble, réceptif à la portée performative des représentations culturalistes de l'islam véhiculées par le CSAI. Au travers d'une série d'énoncés quotidiannisés qui surinterprète l'identité religieuse à défaut de toute autre, c'est « l'existence même d'un capital de valeurs communes nécessaire à la transcendance »⁵ des différentes appartenances tchadiennes qui est en jeu. Repérer la construction d'assignations religieuses stigmatisantes permettra de souligner la portée performative des imaginaires au travers de la perception qu'acteurs musulmans comme non musulmans se font de la religiosité réformiste. Au-delà de la seule identité réformiste, l'apparent blocage des identités ethno-confessionnelles nous indique l'une des caractéristiques spécifiques de l'imaginaire tchadien dans son incapacité, pour paraphraser C. Castoriadis, à s'auto-instituer de manière explicite⁶. Asservie à ses créations d'hier, les représentations établies ne semblent pas, à première vue, faire l'objet d'un travail de relativisation. Nous verrons que cette supposée absence de réflexivité est moins le fait d'un tissu social de significations figées, que l'une des techniques du pouvoir aux coûts non négligeables.

⁴ Selon lui, il s'agit des représentations toutes faites, des schèmes culturels préexistants, à l'aide desquels chacun filtre la réalité. Pour l'auteur, ces images sont indispensables à la vie en société car, sans elles, l'individu serait dans l'incapacité de comprendre le réel. Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922.

⁵ R. Otayek (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara*, op. cit., p. 124.

⁶ Toute société, à l'instar du modèle démocratique grec, « doit pouvoir non seulement s'autogouverner, mais également s'auto-instituer de manière explicite. L'autonomie, résume Castoriadis, c'est le projet qui vise “ la venue au jour du pouvoir instituant et son explicitation réflexive ” et, au sens étroit, “ la résorption *du* politique, comme pouvoir explicite, dans *la* politique, activité lucide et délibérée ayant comme objet l'institution explicite de la société ” ». Telle est, d'après Castoriadis, la signification véritable de la démocratie capable d'une reprise perpétuelle de ses institutions, et considérées par l'individu comme ses propres créations collectives toujours transformables. C. Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie » (1989), dans *Le Monde morcelé*, Paris, Seuil, 2000, p. 171, cité dans B. Quiriny, « Imaginaire, politique, démocratie », art.cit.

Le deuxième point que je chercherai à démontrer est la texture fluide et banale des identités réformistes. Pour paraphraser J.-F. Bayart, « l’islam n’existe pas, il n’existe que des musulmans dont les pratiques sociales sont plurielles et contradictoires »⁷. Le choix d’utiliser ici le terme réformisme, dans un sens large, me permet de faire référence aux individus et structures non identifiés par une allégeance soufie, tout en soulignant leur dimension polyphonique et polysémique. En ce sens, toute définition aussi radicale et rigoriste fût-elle de l’identité réformiste doit être nuancée au vu de sa plasticité contextuelle, constamment refaçonnée par le quotidien. Sa créativité quasi ontologique doit être également articulée à la dimension structurante du politique tchadien. Face à l’incertitude et l’insécurité constante, la flexibilité des pratiques et des identités est habitus, ou façon correcte d’être dans le monde au regard du style de domination du pouvoir tchadien. Cette tension constante entre « celui que l’on est pour les autres [...] et ce que nous sommes pour nous-mêmes »⁸, autrement dit cette négociation quotidienne, constitue la manière qu’a le sujet tchadien de retrouver sa souveraineté face à un devenir ordinaire de l’indistinction entre vie et mort, ce que N. Ajari nomme l’indignité quotidienne⁹.

Enfin, le dernier point que je souhaite soulever a trait à la relation du fidèle réformiste à son environnement. Plus précisément, si l’insertion au monde salafiste se pose en termes apolitiques¹⁰, comment alors le fidèle négocie-t-il, en pratique, sa spiritualité subjective vis-à-vis de structures et pratiques politiques objectives ? Le sujet islamique demeure inséré dans les multiples relations sociales du quotidien qui peuvent tout à fait limiter son projet spirituel. Poser la question de la traduction en termes politiques de l’identité salafiste, ses limites, détournements et appropriations, revient à mobiliser ce que Foucault désignait, dans le contexte iranien, par le terme de spiritualité politique. « La religion est comprise non seulement comme l’obéissance externe à une loi, mais aussi comme une vie spirituelle profonde, un expérience spirituelle grâce à laquelle les Iraniens cherchaient un changement radical dans leur subjectivité. »¹¹ L’énonciation religieuse du politique produit alors de nouvelles couches de

⁷ Jean-François Bayart, *L’islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel, 2010.

⁸ Simonetta Tabboni, « De l’ambivalence sociale à l’ambivalence culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 123, n° 2, 2007, p. 271.

⁹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 300.

¹⁰ Selon la doctrine salafiste, « la politique salit l’islam et compromet la prédication dans la mesure où les jeunes se laissent enchanter par le prestige de la politique au détriment de l’éducation, menant à la division (*fitna*) ». Carine Lahoud-Tatar, « Fragmentation du salafisme et recherche identitaire des Frères musulmans », dans Carine Lahoud-Tahar (dir.), *Islam et politique au Koweït*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 189-220.

¹¹ Nelson Fernando Roberto Alba, « Subjectivation Éthique et Spiritualité Politique : À propos de L’Analyse de Michel Foucault sur la Révolution Iranienne », *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 7, n° 1, mai 2019, p. 80. Notion tirée des séjours de M. Foucault en Iran, où il étudie « comment la spiritualité s’est faite

sens et performe tout autant l'espace social et politique qu'elle participe aux processus de subjectivation moraux et politiques des sujets. Les fidèles cultivent un sens de l'ailleurs et de l'autrement comme autant de lignes de fuite, cependant plus ou moins contraintes, permettant d'instituer de nouveaux modes de dialogue politique.

Il s'agit donc, en partant de l'ordinaire du vécu des fidèles en milieu urbain, d'investiguer « le tissu immensément complexe des significations »¹² religieuses dans lequel la société, par la médiation d'imaginaires plus ou moins fluides s'identifie à divers degrés, et sa performativité politique. Pour répondre à cette optique, j'investirai dans un premier temps les représentations et pratiques politiques des entrepreneurs religieux du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* afin de démontrer l'hétérogénéité du groupe et le caractère bricolé de son identité (I). Puis, en articulant dynamiques de réislamisation et discours et pratiques de fidèles anonymes, je soulignerai la plasticité des significations islamiques, sensibles à de multiples arrangements sociaux, entre formes d'acception et de distinction (II). Enfin, je m'efforcerai de déconstruire les lignes d'affrontements identitaires interreligieux en explorant le rôle joué par la sédimentation d'imaginaires confessionnels perméables aux reconfigurations politiques. La violence sociale engendrée par une longue histoire de prédation économique et politique tend à se cristalliser autour de la communauté d'origine (terroir et autochtonie) et de la religion (III).

politique, comment la religion chiite ne s'est pas contentée d'être l'habit extérieur d'un mouvement populaire, mais comment elle a peu à peu charpenté ce mouvement, politisant des contestations multiples pour en faire une volonté collective ». Philippe Chevallier, « La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran », *Revue Projet*, vol. 281, n° 4, 2004, p. 79.

¹² Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 279.

I — « QUI PARLE LA LANGUE DU POUVOIR » : DU SUJET RELIGIEUX AU SUJET POLITIQUE SALAFISTE

J'ai pendant longtemps cherché la spécificité de l'islam salafiste tchadien. Si l'islam politique via le CSAI m'était facilement « accessible », comment avoir accès au cœur des réformistes et non au versant étatique et son instrumentalisation politique ? C'est lors de mon second terrain que j'ai pu avoir accès à l'organisation semi clandestine *Ansar al Sunna al Mohammadiya* qui me permit d'ouvrir « la boîte de Pandore » de l'espace salafiste tchadien. L'approche concentrique, c'est-à-dire par cercles de connaissances de plus en plus restreints, de mon objet de recherche me permit de découvrir un champ identitaire fragmenté, soumis à de multiples assignations et catégorisations religieuses. « Ce ne sont pas des salafistes, mais des Frères musulmans » me disaient certains acteurs musulmans. « Ce ne sont pas des salafistes, mais des tidjanites » me disaient d'autres. Certains allaient jusqu'à leur nier tout éthos religieux : « Tu ne trouveras pas l'islam ici, ce sont de faux musulmans » me rétorquèrent plusieurs interlocuteurs à la question de la présence ou non salafiste. Je tentai de prime abord de construire des critères *a minima* d'identification me permettant de comprendre les ressorts de telles catégorisations mouvantes. Pourquoi un acteur salafiste accuserait son coreligionnaire d'être un frère musulman et pourquoi ce dernier accuserait le premier d'être un tidjanite ? Peine perdue, plus j'avais avancé, moins je comprenais. Les grilles classificatoires scientifiques du salafisme, salafisme organisationnel, salafisme quiétiste ou encore salafisme piétiste et fondamentaliste, ne m'étaient pas d'un grand secours. J'écrivais dans un carnet de terrain : « Je suis arrivée à saturation de mes données, car mes données elles-mêmes m'ont saturée »¹³, manière d'exprimer mon incapacité à démêler l'enchevêtrement de ces frontières identitaires, avec le sentiment de naviguer à vue face à des identités suspendues et imprévisibles. Une fois rentrée, c'est la redécouverte d'un texte de J. Bazin qui m'épaula dans la construction de mon objet « salafiste ». Dans son article intitulé « À chacun son Bambara », ce dernier note :

« À côté de ce Bambara de l'ethnologue, réputé unique, mais que personne n'a jamais rencontré, il y a tous les autres, tous ceux qui, à un titre quelconque, portent ou ont porté ce nom en fonction des taxinomies pratiques effectivement utilisées par les acteurs d'un champ social donné : chacun d'eux y a bien sûr son opinion

¹³ Carnet de terrain, N'djamena, février 2017.

sur ce qui fait, en bien ou en mal, la bambaraïté des Bambara, mais sans qu'aucun n'y désigne nécessairement le même ensemble, compte tenu de la position occupée et de la perspective qui en découle. »¹⁴

N'avais-je pas moi aussi tenté de rencontrer des salafistes que personne n'avait jamais rencontrés ? N'avais-je pas moi aussi tenté de donner mon opinion sur ce qui faisait la spécificité du salafisme tchadien en fonction de taxinomies forgées ailleurs ? Me situer au sein de ma recherche me permit de comprendre que ma propre posture de chercheuse, ma socialisation occidentale et la position de domination scientifique inhérente à mon origine géographique avaient joué comme biais méthodologiques. M'inscrivant dans la construction d'un savoir-pouvoir, je tentais de découper le réel selon une grille de lecture « sans interlocuteurs », prise dans une volonté toute occidentale d'avoir le dernier mot afin de maintenir l'illusion d'un certain ordre. « Ne sépare pas les choses comme ça, pour les Tchadiens il n'y a pas de principes » me dit-on alors que je tentais une énième fois un essai de typologie sur un coin de bureau à N'Djamena. Pour S. Boulbina, mobiliser un registre d'épistémè va de pair avec une classification des savoirs qui valorise l'ingénieur et dévalorise le bricoleur¹⁵. Pourtant, s'interroge-t-elle, « peut-il y avoir invention sans bricolage, philosophie sans pensée sauvage ? » J'ai donc choisi de ne pas classer les mouvements salafistes pour me laisser conduire par leur hybridité, seule perspective permettant de saisir la complexité de ces groupes tant leurs pratiques foisonnantes rencontrent les dehors de leurs limites théoriques. Mobiliser les références émiqes de mes interlocuteurs et ne pas les traduire au sein de catégories scientifiques qui refléteraient une structuration absolue des sujets¹⁶ restitue ainsi l'ambivalence des choix opérés. Comme le note F. Samson :

« Répondant à des besoins spécifiques dans des contextes spécifiques, chaque groupe islamique particulier se différencie des autres et dépasse les frontières conceptuelles, car il est en relation avec le monde, avec les autres mouvements religieux qui l'entourent, avec les forces politico-sociales en présence, et doit, dans cette conjoncture, exister et se faire remarquer. Toutes les tactiques, religieuses, sociales et politiques, sont utiles à cet égard. »¹⁷

Dès lors, quelles sont les dynamiques participant de la construction identitaire politique du groupe salafiste en termes pratiques et discursifs ? Suspectés d'avoir un agenda politique

¹⁴ J. Bazin, *Des clous dans la Joconde*, op. cit., p. 108.

¹⁵ Seloua Luste Boulbina, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, vol. 78, n° 2, 2013, p. 20.

¹⁶ Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 159.

¹⁷ F. Samson, « Les classifications en islam », art. cit., p. 348.

caché, les acteurs d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* sont associés, du fait de leur supposé engagement politique, au stéréotype négatif du Frère musulman. Les acteurs salafistes formulent en effet des critiques parfois radicales à l'encontre du gouvernement tchadien, reproduisent certaines de ses dynamiques, et cherchent parfois le soutien de leurs élites politiques, tout en prônant dans leurs discours que le « meilleur moyen de faire de la politique c'est de ne pas en faire »¹⁸. Contredisant la ligne idéologique ou *manhadj*, salafiste dont les acteurs du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* se réclament, ces pratiques nous indiquent l'une des modalités de subjectivation politique des acteurs religieux. L'identité politique salafiste n'existe pas en tant que telle, mais est le fruit de processus de subjectivation morale et politique qui agrègent à la fois le cadre du politique institutionnalisé, de multiples représentations et imaginaires transnationaux, et la teneur spirituelle propre à chaque fidèle. De ces concaténations naissent des identités et pratiques ambivalentes, caractérisées par leur remarquable adaptabilité au contexte. Dès lors, ce chapitre se voudra un second niveau de déconstruction, cette fois-ci « au ras du sol », des articulations discursives entre politique et religieux énoncées par ses principaux représentants, et de leurs effets politiques concrets.

Premièrement, en partant d'une posture micro, je retracerai les interconnexions entre le travail que « les sujets de Dieu » effectuent sur eux-mêmes et leur insertion dans le monde, autrement dit la traduction de leur engagement religieux en comportement politique (1). Puis, je démontrerai que ces processus de subjectivation politique mènent à des pratiques lâches et flexibles, véhiculant une définition hybride de l'identité salafiste (2). Enfin, les jeux d'assignation autour de la figure frériste me permettront d'éclairer les processus de dérivation et d'emprunts de l'imaginaire salafiste, perméable aux influences extérieures (3).

1. Les dynamiques du littéralisme salafi : un apolitisme ambivalent

Le courant salafiste en terrain tchadien est hétérogène et fragmenté. Tous, selon la ligne idéologique salafiste, se revendiquent apolitiques et affirment ne pas chercher à prendre le pouvoir. Cependant, la subjectivation des acteurs salafistes, du fait des préceptes islamiques et stocks de représentations endogènes qu'elle contient, les conduit à influencer « à la marge » sur les

¹⁸ « Le cheikh salafiste syrien d'origine albanaise cheikh Nasir al-Din al-Albani était connu pour répéter : “La bonne politique pour les salafistes est d'abandonner la politique” ». Laurent Bonnefoy et Stéphane Lacroix, « Le problème saoudien. Le wahhabisme, rempart ou inspirateur de l'État islamique ? » *La revue du crieur*, n° 3, février 2016, p. 39.

formes et pratiques ayant cours au sein de la société. Par quelle stratégie alors articuler – en tant que croyant – travail sur soi et, – en tant que citoyen – intégration à l’environnement tchadien ? Plus spécifiquement, comment faire coïncider techniques de soi¹⁹ propres à son groupe religieux et contexte politique ? Inféodé à d’autres lois et à d’autres règles que les siennes propres, l’acteur salafiste peut adopter, dans une perspective typologique, trois modes de comportement identifiés par le fameux triptyque d’Albert Hirschman, *Exit, Voice, Loyalty*²⁰. Adapté au contexte salafi, le triptyque hirschmanien se transforme quelque peu et devient : déviance sociale, critique (ou violence), ou allégeance²¹. Ces postures, cependant variées, multiples et nécessairement inachevées, sont l’expression d’une spiritualité politique, ou façon de changer la société, et partant les modalités d’énonciation du politique.

Restituer mes conditions d’enquête me permettra dans un premier temps d’éclairer les stratégies salafistes vis-à-vis de l’Autre étranger. Étudier les jeux autour de ma présence, marqués à la fois par des stratégies de déviance et de critique, éclaire des façons d’être et de faire vis-à-vis de la cité hautement politique. Ma présence fut saisie de manière ambivalente par les acteurs salafistes affiliés à la mouvance *Ansar al Sunna al Mohammadiya*. De prime abord, je me vis refuser tout entretien au sein de la structure, et il me fallut de nombreux mois et de nombreuses preuves de bonne foi pour négocier une entrevue. Le statut semi-clandestin de l’association, interdite formellement, mais fonctionnant informellement, corrélé à ma nationalité étaient sources de doutes quant à mes réelles intentions. N’étais-je pas ici pour espionner des activités somme toute illégales ? Par ailleurs, refuser toute présence étrangère pouvait relever d’une stratégie de démarcation vis-à-vis du CSAI – taxé par les milieux les plus rigoristes d’être acquis aux intérêts mondains et triviaux de l’Occident – par surcroît de religiosité. Enfin, face aux luttes de sens quant aux interprétations du fondamentalisme musulman, ne pas accéder à ma demande pouvait également être une manière de se soustraire à l’inflation discursive sur l’islam. Je n’ai ainsi jamais pu rencontrer le cheikh Yaya Khalil, dirigeant de l’organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, ce qu’un fidèle salafiste m’expliqua en ces termes :

¹⁹ Selon Foucault, c’est autant par le recours à ce qu’il appelle des « techniques de soi », dans un « travail de soi sur soi », que selon des codes moraux et des obligations de soumission en vigueur dans une société que l’individu se construit en tant que sujet moral et politique. Michel Foucault, *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994. Pour une introduction à la thématique du religieux comme constitution du sujet moral et politique en Afrique, voir le dossier « Les sujets de Dieu », *Politique Africaine*, vol. 87, n° 2, 2002.

²⁰ Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

²¹ L. Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l’Arabie saoudite : un salafisme importé ?*, *op. cit.*, p. 98.

« Yaya Khalil, symboliquement, il ne peut pas parler avec une femme blanche, c'est contraire à l'islam. Et certains disent que le wahhabisme c'est la propagande des Blancs, ça a été créé par les Américains ; si on te voit avec lui c'est comme si on pouvait dire que c'est vrai. Et si Yaya Khalil discute avec toi c'est comme si déjà il faisait la politique ; c'est *haraki* [en mouvement] alors que l'ouléma doit rester en retrait. »²²

La stratégie de repli opérée par le cheikh, à l'instar d'autres fidèles, dénote à mon sens d'une volonté de mise à distance de l'Occident colonisateur sur le terrain culturel et symbolique musulman²³. La rumeur quant à la création occidentale du wahhabisme, instrument de « propagande des Blancs », doit être comprise dans un contexte de rapprochement de l'Arabie saoudite et des pays occidentaux, perçu comme une forme de colonisation silencieuse du référent islamique. Cette méfiance se développe sur un terreau historique colonial dont il ne faut pas sous-estimer la pérennité dans l'imaginaire de milliers de citoyens musulmans tchadiens. À de nombreuses reprises, des acteurs musulmans m'ont demandé ce que la France faisait réellement au Mali, en Syrie et, plus spécifiquement, au Tchad ; présence perçue comme une tentative d'imposition de la laïcité, sinon de la chrétienté. La traduction de l'évangile en dazaga, langue utilisée par les Goran du Nord, sur les ondes d'une radio locale écoutée essentiellement par des musulmans, ou l'implantation d'une famille américaine évangéliste au sein de la ville de Moussoro sont compris par de nombreux musulmans de la région comme des signes d'un prosélytisme rampant, dont ma présence serait la preuve. « Vous êtes venue pour la recherche ou pour nous dire votre religion ? » me demandait la professeure d'une *khalwa* salafiste de N'Djamena, en écho à la question systématiquement posée de l'agenda caché, autrement dit de ma « couverture » d'universitaire.

Mais l'impérialisme culturel universaliste occidental que je représente peut-être également l'occasion, par la prise de parole et présentation de soi, d'une inversion des rapports de force, comme le démontre la mise en scène spécifique des entretiens. En tant que femme, je devais me tenir éloignée des hommes, ne pas croiser leur regard ni leur serrer la main et adopter une posture pudique, prenant soin de cacher mes cheveux, chevilles, pieds, épaules, bras. Ces codes vestimentaires et comportements physiques, au-delà de leur fonction proximale, sont également utilisés comme marqueurs d'une volonté de réhabiliter, sur le mode de la revanche, un parler et agir musulman déniés. Ainsi, à de nombreuses reprises, mes interlocuteurs ont mis en avant ma tenue vestimentaire appuyé d'un « Ça se passe comme ça chez nous ici à la

²² Entretien avec un fidèle salafiste, N'Djamena, 14 janvier 2017.

²³ François Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte, 2010, p. 20.

différence de ton pays ! » ou, sur le mode ironique, « Vous, vous avez pensé que j'étais un barbu intolérant, vous êtes venue comme ça, c'est très bien, le voile vous va à merveille ! ». La rencontre avec un cheikh à l'origine de la fondation du mouvement *Ansar al Sunna* fut particulièrement marquante. Il me plaça ainsi entre ses deux femmes portant le voile intégral, tandis que lui, l'un de ses disciples et mon collègue se trouvaient en face, séparés par un tapis. Habituellement, je m'asseyais en retrait des hommes, mais sur le même tapis. D'emblée il m'expliqua cette disposition par la primauté des règles islamiques sur le modèle occidental. « Ici c'est comme à Médine » me dit-il. Je fus par ailleurs surprise de la présence de ses deux épouses, celles-ci n'étant habituellement jamais présentes. Puis l'entretien débuta par les formulations islamiques rituelles de protection contre tout agenda caché et mensonges émanant de ma personne, ainsi que la facilitation d'Allah dans le déroulé de l'entretien. Mais, situation inédite, je dus poser mes questions non pas directement au cheikh, mais à l'un de mes collègues qui les lui posait ensuite. Sans méjuger des codes de socialisation salafistes que je sais strictement genrés, le fait que l'entretien diffère, de par sa mise en scène, des autres entretiens menés avec des acteurs de la même obéissance est sujet à interrogation. Qu'a voulu me signifier le cheikh par son rigorisme qui, je le répète, tranchait par rapport à l'attitude de ses coreligionnaires ? Premièrement, son comportement peut être lu comme l'expression d'une parole certes muette, mais revendicative, ou, pour reprendre les termes d'Hirschman, d'une stratégie de contestation (*voice*) face au discours universaliste laïciste occidental que je suis censée véhiculer. Investir au maximum la variable identitaire islamique dans sa déclinaison rigoriste est alors l'une des réponses à la perception « d'une envahissante et humiliante centralité de la culture occidentale »²⁴ à laquelle ma présence renvoie. Me « remettre à ma place » marque ainsi une autre mise en ordre du monde non plus tourné vers l'Occident, mais vers Médine, signant une forme de repossession culturelle symbolique. Surjouer, comme disparaître, exprime donc en creux la volonté de redonner à la préférence islamique sa centralité perdue.

Au-delà d'une théâtralisation de rapports de pouvoir historiques inversés, les pratiques salafistes signifient également l'exclusion des normes de socialisation habituelles au Tchad. Cette exclusion sociale répond à une stratégie d'*exit*, c'est-à-dire de déviance par rapport à la norme commune. Ainsi, le fait de refuser d'organiser une cérémonie funéraire sur plusieurs jours et de sacrifier un animal comme il est d'habitude suite à la mort d'un proche ou de célébrer deux jours durant un mariage place les salafistes dans une situation d'auto-exclusion par rapport

²⁴ F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, op. cit., p. 16.

aux codes de socialisation tchadiens. En excluant toute cérémonie onéreuse et autre forme de mondanité, les pratiques salafistes marquent une distanciation vis-à-vis des marqueurs de la réussite tchadienne, créant un espace de contestation « par le bas » du modèle de socialisation proposé. « Nous sommes des prêcheurs, ils sont des commerçants », commentait un responsable du bureau exécutif d'*Ansar al Sunna*, décrivant en creux la vision d'un islam mercantile qui se garderait d'être critique au sujet des moyens d'enrichissement de la classe dirigeante, elle-même y participant. Plus spécifique à l'espace religieux, les salafistes prient une demi-heure plus tôt que les autres branches islamiques, les bras croisés, et parfois en chaussures. Ils refusent le chapelet et toute forme de pratique de la religiosité « visible ». « Ils adorent Dieu en cachette » me disait un ami, en comparaison de la pratique tidjanite. Cette distanciation est également spatiale et géographique, révélant un entre-soi quant à leurs lieux de vie (mosquées, écoles islamiques avec le double cursus, quartiers dits salafistes). Comme vu en partie 2, les salafistes ont leur propre complexe scolaire dispensant à la fois une éducation islamique et les programmes nationaux. Disposant d'un centre de santé, d'un service dédié aux jeunes et de nombreuses écoles et mosquées, les structures salafistes jouent comme entre-soi. Mettre ses enfants à l'école publique relève pour certains de l'impensable, tout comme le fait qu'ils puissent suivre des formations professionnelles mixtes ou être enseignés par des acteurs de sexe opposé. Se rendre dans des quartiers sudistes à dominante chrétienne et commercer avec des gens d'obédience religieuse différente est également peu pratiqué, car synonyme pour beaucoup de salafistes d'entrer en contact avec des *kuffar* (infidèles) s'adonnant aux plaisirs de la chair et du ventre. Seuls sont fréquentés les restaurants tenus par des musulmans tchadiens, ou d'origine arabo-musulmane, où l'alcool n'est pas servi. L'avenue Nimeyri et la rue de 40, bordées de snacks et restaurants hallal, font ainsi figure de frontière entre « eux et nous », c'est-à-dire entre quartiers nordistes à dominante musulmane et quartiers sudistes à dominante chrétienne²⁵. Cette auto-exclusion des lieux de sociabilité associée à la stigmatisation de ceux qui les fréquentent est motivée par la volonté d'échapper à une société jugée malade car gouvernée non par la loi divine, mais celle des hommes. Ainsi, la prise de distance par rapport à différentes normes sociales relève d'un rapport réflexif par rapport aux normes extracommunautaires.

Cet engagement particulier de soi au sein de la cité, marqué par un certain retrait, doit être enchâssé à la construction du soi religieux ou du soi pieux vis-à-vis de la collectivité, dans

²⁵ Découpage certes grossier en cela que l'on trouve certaines poches de mixité au sein des deux ensembles. Néanmoins ces représentations schématiques ont des effets performatifs, comme je le montrerai au chapitre II.

la mesure « où le désir de changement politique, économique et social se traduit par la constitution d'une nouvelle existence éthique et spirituelle, autrement dit par le changement de soi »²⁶. Ainsi, le *manhadj*, la voie, la manière dont s'engagent les salafistes dans le monde, est en lui-même porteur d'un double processus de subjectivation morale et politique en cela qu'il appelle à la purification et à l'éducation (*da'wa al-tasfiya wa-l-tarbiya*) de chaque sujet. Comme me l'expliquait un cheikh à l'initiative du mouvement premier de la revivification de la *Sunna*, « Toutes les innovations (*bida'a*) sont des maladies qui nécessitent d'être éradiquées. »²⁷ Le rôle du cheikh est alors de « corriger » les conduites et les compréhensions pour sauver les âmes et amener, par la parole, au « bon » chemin les personnes « malades ». Ce processus de guérison requiert la conviction du croyant, du moins la pureté de son intention (*ikhlas an niya*), et repose sur son libre arbitre. C'est au croyant lui-même de juger ce qui est bon ou mauvais :

« Si tu prends un croyant qui a des convictions, qui suit un chemin et qui rencontre un prêcheur qui vient lui dire “Voilà, voilà, voilà ... ce qui devait être.” ; alors il prend, vérifie, compare, est convaincu et change. En fait, c'est la conviction. Les gens veulent aller au paradis, veulent sauver leurs âmes et c'est pour ça qu'ils viennent. »²⁸

Ainsi, la connaissance n'est pas donnée par l'intermédiaire d'un cheikh comme dans la *Tijaniyya*, mais par les efforts personnels de l'individu menant à son adhésion (*al-alaq*). « L'éducation est fondamentale dans le changement de la personne. Si on oblige quelqu'un à changer par force il ne sera pas convaincu et va laisser » m'expliquait un cheikh salafiste. L'objectif de l'ambition réformiste consiste donc à développer une religiosité individualiste axée moins sur la force du groupe que sur celle de l'individu²⁹. « La relation entre l'homme et Dieu est une relation directe, sans intermédiaire, sans église. En islam sunnite, chaque individu est une église, sa propre église » note le chercheur Y. Ben Achour³⁰. Le fait de m'inviter systématiquement, en clôture de chaque entretien, à embrasser l'islam peut être vu comme une simple action de prosélytisme, devoir par ailleurs essentiel du croyant³¹, mais également comme

²⁶ Ruth Marshall-Fratani et Didier Péclard, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 12.

²⁷ Entretien avec le cheikh Mahamat Naar Zene, co-fondateur du mouvement de la revivification de la *Sunna*, ancien président d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 12 février 2018.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Voir notamment les sourates le Repentir, verset 31, et le Fer, verset 27, condamnant les intermédiaires entre Dieu et les Hommes.

³⁰ Yadh Ben Achour, « Les fondements ontologique et politique », dans Yadh Ben Achour, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 42.

³¹ Un hadith affirme que l'acte le plus méritoire réside dans le fait de diffuser la bonne parole : « La manière de s'approcher de lui que Dieu préfère consiste à diriger ceux qui errent. » Jacques Jomier, *L'Islam vécu en Égypte*

la mise en abyme d'un choix individuel, libre et indépendant. Ma recherche est considérée en ce sens par les acteurs salafistes non comme une démarche scientifique, mais comme une recherche, au sens spirituel, de la vérité. En effet, en tant qu'infidèle, « *kafara*, qui renvoie étymologiquement à quelque chose de caché, d'occulté, de recouvert »³², j'aurais été détournée de l'accès à une vérité que je possédais initialement en moi, mais que je peux redécouvrir par un mouvement de retour à la religion originelle. Mouvement de retour facilité par mon niveau d'éducation et mes connaissances scientifiques me permettant d'autant plus aisément de comprendre intellectuellement ce qu'est « le vrai islam », comme me l'enjoignait un cheikh :

« Je t'invite à entrer dans l'islam, vu ton niveau intellectuel, tes objectifs de recherche, tu es à un niveau où tu n'es pas obligée d'être liée à tes traditions familiales et d'épouser la religion de tes parents. Tu es à un stade de ta vie où tu peux choisir de manière objective. Je t'invite à analyser l'islam et à l'embrasser avec des arguments convaincants. »

Le croyant « fonctionne ainsi sur un mode de véridiction qui est celui de la révélation, où l'individu est invité à chercher la vérité à l'intérieur de lui-même »³³, détaché de ses liens familiaux et culturels. La prédication, qu'elle soit individuelle ou collective, est donc l'élément essentiel dans la stratégie éducative salafiste permettant une première amorce de la révélation individuelle :

« Ce n'est pas la quantité, mais la qualité qui compte, s'il y a seulement un salafiste qui est convaincu alors c'est le plus important. L'exemple dans le Saint Coran c'est que Dieu a appelé une seule personne, le prophète. Il y a des passages dans lequel Dieu l'appelle en termes de communauté, il fait référence à Abraham. Même notre entretien c'est comme une prédication. »³⁴

La prédication, véhicule des techniques de soi à soi « engageant l'individu à effectuer par lui-même un certain nombre d'opérations sur son corps, son âme, ses pensées, sa conduite, et ce de manière à produire en lui des transformations, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel »³⁵. C'est ainsi que le musulman, selon les mots de Y. Ben Achour, envisage *a priori* son devoir : « un effort sur soi, un épanchement, un engagement radical de la pure individualité »³⁶. L'adhésion au salafisme est

(1945-1975), Paris, Vrin, 1994, p. 66, cité dans Corinne Fortier, « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam », *Topique*, vol. n° 85, n° 4, 2003, p. 149-169.

³² *Ibid.*, p. 154.

³³ R. Marshall-Fratani et D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique », art. cit., p. 15.

³⁴ Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 11 janvier 2017.

³⁵ M. Foucault, *Dits et écrits, IV, op. cit.*, p. 17, cité dans R. Marshall-Fratani et D. Péclard, « La religion du sujet en Afrique », art. cit., p. 13.

³⁶ Y. Ben Achour, « Les fondements ontologique et politique », art. cit., p. 52.

alors le creuset d'un mode d'engagement de soi et de subjectivation politique, véhiculant des « conduites pour la vie quotidienne, la moralité, l'économie, et le gouvernement de la cité »³⁷, autrement dit des modes d'action politique. La condamnation des pratiques corruptives par ce cheikh salafiste est en ce sens éclairante, appelant à l'exemplarité de l'individu et non à celle de l'État, autrement dit au gouvernement de soi et non au collectif :

« Lorsque les oulémas sont justes, le gouvernant devient juste. Lorsqu'ils sont corrompus et n'assument pas leur rôle de moralisateur, le gouvernant se pervertit et entraîne la société à l'égarement. Si vous voulez que la situation change, changez vous-même [...]. Chacun doit prier et appeler ses proches à la bonne conduite, peut-être que votre bon comportement induira la miséricorde chez le gouvernant. »³⁸

Selon les préceptes islamiques, toute forme de manifestation contre le gouvernement est à proscrire, le Coran insistant fortement sur le principe de l'obéissance à l'autorité publique³⁹. Ni les cheikhs salafistes rencontrés ni leurs disciples n'appellent à une quelconque forme de manifestation contre le gouvernement, reprenant le principe énoncé par le cheikh al-Banni, sans que son nom n'en soit fait mention, « que le meilleur moyen de faire de la politique, c'est de ne pas en faire », ceci pour éviter toute division au sein de la communauté musulmane⁴⁰. Comme me l'explique le secrétaire général d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* :

« La méthodologie salafiste ne s'oppose pas de manière frontale à un régime. Si tu t'y opposes, tu vas provoquer des problèmes dans la société. Si Déby nous demande de fermer nos mosquées, on va le faire et on priera chez nous. C'est ça la différence entre les salafistes et les autres organisations islamistes. »⁴¹

Le mouvement, « malgré l'emprisonnement de ses membres (voir partie 1) et son interdiction, n'a rien fait face aux gouvernements, parce que ce n'est pas leur truc ». Ce « truc » étant justifié par un combat se situant non pas sur le terrain politique, mais sur celui de la foi.

³⁷ Mounia Bennani-Chraïbi et Olivier Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 64.

³⁸ Sermon du vendredi 2 février 2018 du cheikh Mahamat Djibrine Yamine, « Le navire tangué », traduit par Mahamat Abderaman Mahamat.

³⁹ Voir par exemple la sourate Les femmes, verset 59 : « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Allah, au Prophète et à ceux parmi vous qui détiennent l'autorité. » La défense de la religion se trouve dès lors confondue avec celle de l'État et de son dirigeant. Jean-Christophe Robert, « La rébellion dans le traité de gouvernement islamique d'Al-Mâwardî », dans Marie-Claude Marandet (dir.), *Violence(s) de la préhistoire à nos jours : les sources et leur interprétation*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2011, p. 69-85.

⁴⁰ Pour le cheikh al-Albani, « les groupements organisés conduisent à une division parmi les musulmans (*furqa*), qui est condamnée car elle rompt l'unité de la communauté (*shaqq saff al-umma*), sans parler du fait que les formes d'engagement politique et civique sont en elles-mêmes considérées comme des innovations répréhensibles (*bida*) ». Voir Stéphane Lacroix, « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain », dans Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 45-64.

⁴¹ Entretien avec le secrétaire général d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 11 juillet 2018.

La fermeture de l'association ainsi que le conflit l'opposant aux élites religieuses étatiques jouent alors le rôle « d'épreuves que nous devons supporter, avec l'espoir d'obtenir une récompense supérieure auprès de Dieu »⁴². Ces codes moraux transforment le rapport au politique des acteurs tchadiens sur le mode de la soumission publique et du détournement intime. En d'autres termes, si les fidèles sont soumis à la règle islamique qui les enjoint à ne pas protester contre l'État, ils peuvent, sur le mode mineur, par un travail de soi à soi, modifier non pas la politique, mais le politique, autrement dit leur environnement. Similairement à l'expérience du *born-again* nigérian, la spiritualité proposée par les membres d'*Ansar al Sunna* met l'accent sur les formes de relations que le sujet élabore à partir de lui-même⁴³. L'exemplarité dont doit faire preuve le salafiste, en contraste avec celui du commun des mortels, est le premier moyen de transformer le monde lui-même. Le changement social n'est pas le produit du changement personnel, ni inversement, mais les deux « révolutions » sont concomitantes. Cependant, la comparaison s'arrête ici, car si les mouvements pentecôtiste et salafiste partagent une éthique de l'expérience individuelle et simultanément collective, les moyens et supports pour y parvenir comme pour la partager diffèrent. Le principe d'obéissance au souverain propre à la doctrine salafiste déplace le curseur de l'engagement politique du niveau collectif à l'individuel, l'islamité de l'État n'étant plus dans la nature spécifique de ses institutions, mais dans la moralité de ses sujets. Autrement dit, si la loi de l'État doit être respectée dans l'espace public, la loi divine doit régir l'intime. Gage, selon cet ouléma, d'un contre-pouvoir politique *a minima* faisant défaut, selon lui, en Occident :

« Si on part du principe que le pouvoir appartient aux hommes, c'est comme si tu dis que ce sont les enfants qui gouvernent le père. En Occident, vous avez une crise de valeurs et de comportements parce que le pouvoir n'est pas empêché. Or, si l'on suit la loi islamique, le pouvoir politique est par essence empêché. Chez vous, ce sont les enfants qui gouvernent et non le père. »⁴⁴

Les stratégies d'articulation de soi au collectif ont des effets de politisation subtils moins liés à des mécanismes de diffusion collective « par le haut » qu'à un enchaînement de réactions

⁴² Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 2 février 2018.

⁴³ Ruth Marshall développe, dans son étude sur la spiritualité politique pentecôtiste nigériane, l'idée que la révolution spirituelle s'opère non pas à travers une autorité institutionnalisée, mais au sein du sujet *born-again* lui-même. La rupture opérée par la doctrine du salut pentecôtiste s'appuie sur l'expérience intime de la conversion et des miracles personnels, articulée à un salut collectif : « Le salut de chaque individu dépend de la conversion de tous, et l'expérience individuelle de transformation devient un projet communautaire à fortes tendances théocratiques. L'évangélisation devient en quelque sorte la garantie d'un salut terrestre. Tant qu'il y a des "infidèles" à sauver, le diable rôde ». R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, 2001, p. 27 ; Voir également son ouvrage majeur R. Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, *op. cit.*

⁴⁴ Entretien avec un cheikh salafiste, N'Djamena, 2 février 2018.

cognitives tributaires de la réception incertaine des publics visés « par le bas » (le comportement exemplaire des salafistes doit déboucher sur la propagation de leur doctrine et, à long terme, sur un changement de société). Obéir aux décisions étatiques tout en gardant son autonomie, revendiquer un parler et agir musulman face à l'Occident, se soustraire aux normes de socialisation en vigueur, sont autant de tactiques informelles visant à rétablir ou à affirmer la primauté du vocabulaire et de l'argument religieux dans l'espace public par le truchement d'une réforme des âmes. Cette conception originale du politique, inscrite dans un rapport à la cité sur le mode de l'intime et de la morale, nous invite à repenser les articulations entre engagement religieux et infra-politique. Apparaissent ainsi à l'échelle du sujet de subtils processus de politisation fluides et informels qui participent au contournement et détournement du politique institué.

Mais une analyse fine du rapport au politique du salafisme tchadien ne saurait se limiter à une simple reprise des discours et comportements des principales figures de ce courant. Si une première approche des principes apolitiques en termes de subjectivation morale des individus souligne des stylistiques de vie hautement politiques (revendication, par des stratégies de déviance ou de contestation, d'une matrice identitaire endogène, appel à une spiritualité politique par un travail sur soi pour changer la société), une seconde lecture en termes d'hybridation des pratiques met en avant une relation à l'État nettement plus ambivalente. La question du travail partisan (*hizbiyya*) et de la participation politique scinde le champ salafiste tchadien et ajoute une touche de complexité à la délimitation de notre objet d'étude, ses frontières idéologiques se révélant, en pratique, hybrides.

2. « Le problème des salafistes c'est qu'ils ne font pas la politique, mais ils ont un pouvoir d'influence » : la réalité politique négociée

Établir la vérité quant à l'agenda politique réel des acteurs salafistes ne revient aucunement au chercheur. Les attaques et propos plus ou moins calomnieux travaillant la sphère religieuse reflètent moins la forte conflictualité intra-islamique que l'adaptation constante des identités politiques de leurs membres. J'ai moi-même eu le sentiment de me perdre au fil des avancées de ma recherche, tentant de démêler le vrai du faux et d'établir l'authentique identité religieuse de ces acteurs. J'écrivais ainsi dans un carnet de terrain : « Question de l'agenda politique qui revient constamment. Il y a des jours où je trouve ça vrai, il y a des jours où je trouve ça faux. Ne plus chercher je ne sais quoi. Je ne sais même plus qui. Quelque chose qui n'existe pas.

Porté par des rumeurs. »⁴⁵ Mon esprit cartésien ne comprenait pas les identités multiples de mes interlocuteurs et ce que signifiait ce jeu d'assignations. Pourquoi un acteur se déclarant comme salafiste et apolitique sera-t-il défini par un autre comme Frère musulman porteur d'un agenda politique ? Est-ce une stratégie de délégitimation dans un contexte de compétition intra-religieuse ? Un procédé de stigmatisation commun à tout groupe identitaire afin de bâtir une frontière symbolique avec l'extérieur ? N'étant ni journaliste d'investigation ni cartomancienne, il m'apparut scientifiquement nécessaire, et psychologiquement salubre, de déplacer la focale sur le terrain de la construction relationnelle identitaire. « Nous nous identifions moins par rapport à la positivité d'une communauté d'appartenance ou d'une culture que par rapport aux communautés et aux cultures avec lesquelles nous sommes en relations »⁴⁶, note J.-F. Bayart. Le couplage de l'affirmation identitaire et de ses frontières éclaire alors le bricolage identitaire salafiste. Quitte à contrarier toute construction taxinomique, accepter la fluidité et la multiplicité des étiquettes identitaires invite à « décapsuler » toute pensée stable, et donc limitée. De fait, le triptyque soufisme, réformisme, islamisme auquel s'articulent de nombreuses déclinaisons (fondamentalisme, rigorisme, intégrisme, littéralisme) n'est pas pertinent pour restituer les mécanismes d'hybridation et d'emprunt travaillant le courant salafiste. Les arrangements et distances, à divers degrés, vis-à-vis des préceptes salafistes, nous rappellent que la souplesse est l'un des moyens de composer avec le cadre instable du politique, et d'y trouver, une marge d'autonomie, aussi relative et étroite soit-elle. Saisir les opportunités de survivre ou de s'enrichir quand elles se présentent participe à forger des pratiques et identités ambivalentes moins suscitées par la volonté de s'appropriier le pouvoir que de négocier avec.

En premier lieu, les pratiques individuelles des acteurs salafistes vis-à-vis de l'État rompent avec les préceptes apolitiques et le désengagement de la cité énoncés plus haut. Loin d'un rigorisme rigide, les critères définissant le comportement et la pratique salafistes sont fluctuants selon le contexte et l'individu. Pour ce cheikh salafiste, le comportement des fidèles en dehors de l'espace religieux relève de leur libre arbitre : « C'est Dieu qui donne l'argent, c'est Dieu qui donne les clients. Si les gens qui financent nos mosquées appliquent la *Sunna*, ça nous suffit. Je préfère qu'ils appliquent la *Sunna*, après ils font ce qu'ils veulent. » Le fait de travailler avec un État fortement corrompu n'est pas en soi une contradiction tant qu'au sein de la sphère individuelle les fidèles respectent la règle islamique. Le numéro deux d'*Ansar al Sunna* m'explique ainsi qu'il faut différencier la structure associative des hommes qui la

⁴⁵ Carnet de terrain, N'Djamena, juillet 2017.

⁴⁶ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 109.

composent : « Moi, par exemple, je suis citoyen et membre d'*Ansar*. Si, du fait de mes relations, je suis appelé à devenir ministre, ça n'engage que moi. En revanche, si on demande à l'association, on ne peut pas. »⁴⁷ À titre individuel donc, l'acteur salafiste peut s'engager au sein de la cité, participant du brouillage des frontières entre activités religieuses et politiques. En ce sens, certains cheikhs salafistes enjoignent à un type de socialisation politique « par le bas » en exerçant un important pouvoir d'influence quant aux comportements politiques des fidèles. Pouvoir non pas surplombant, mais reposant sur le libre arbitre et le choix individuel du fidèle. À titre d'exemple, certains cheikhs salafistes appellent à voter lors des élections, tel que le rapporte ce fidèle :

« Mon cheikh nous dit de ne pas rester passifs, mais de faire des choix : "Renforcez ceux qui promettent de bonnes choses au pays !" Certains sont contre toute politique. D'autres disent nous sommes aussi citoyens. »⁴⁸

Sans fournir explicitement de consigne de vote, ce cheikh invite ses fidèles à participer à la reproduction du jeu politique institutionnalisé, forme de caution morale aux règles profanes. Praxis qui diffère du concept original de non-interférence et qui souligne en creux toute l'hétérogénéité des positions des cheikhs salafistes vis-à-vis du politique. Ces derniers participent à leur manière aux dynamiques de politisation via le truchement de l'individu, tout en s'en distanciant officiellement. Un autre exemple de ce subtil réemploi de formules politiques et leur reproduction est la position, ambivalente, des cheikhs vis-à-vis des pratiques corruptives. Un jeune bachelier me raconta ainsi que la direction de l'université au sein de laquelle il déposait son dossier afin de poursuivre ses études supérieures lui demandait, pour pouvoir accéder à sa requête, une certaine somme d'argent hors de tout réseau officiel. Le jeune homme s'enquit alors auprès de son cheikh, salafiste reconnu de N'Djamena, si cette demande relevait ou non de la corruption. Le cheikh lui répondit : « Pas en tant que telle, car ton bac n'est pas faux. Donc tu peux donner à l'université l'argent qu'elle demande. La corruption c'est quand tu veux faire passer coûte que coûte quelque chose de faux. » Adaptée à l'environnement socio-politique tchadien, l'application des préceptes moraux islamiques est contextualisée. Certains cheikhs justifieraient les pratiques corruptives de leurs fidèles « car, puisque c'est déjà actualisé, autant y avoir recours ». « Pour eux, ils peuvent travailler avec l'État, c'est *assal* [licite], ils peuvent bouffer, puisqu'ils ne le reconnaissent pas », regrettait un professeur d'université ayant quitté l'association *Ansar*, les accusant d'être fréristes, c'est-à-dire d'avoir

⁴⁷ Entretien avec le secrétaire général d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 11 juillet 2018.

⁴⁸ Entretien avec un fidèle salafiste, N'Djamena, 7 février 2018.

un agenda politique. Prêts à toutes les compromissions pour conquérir le pouvoir, quitte à justifier certaines pratiques illicites au vu d'un environnement composé de *kuffar*, certains salafistes joueraient alors la carte de « l'hypocrisie »⁴⁹. Par ailleurs, si la relation au politique, du moins la reproduction de certaines de ses pratiques, est individuellement tolérée, la structure d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* utilise elle-même des moyens politiques hors des canaux institutionnalisés. Ainsi, la participation de l'association au sein du CSAI dès sa création relève d'un engagement, certes conflictuel, au sein de la cité. Les membres du bureau exécutif de l'association Adam Abdelghani et Mahamat Issa Zene sont nommés respectivement secrétaire général et secrétaire général adjoint du CSAI en 1992, pour être renvoyés lors d'une réforme en 1996. Par la suite, le cheikh Chazali, membre d'*Ansar al Sunna* et ami d'enfance d'Hissein Hassan, devient membre du bureau exécutif du CSAI en tant que secrétaire adjoint à la prédication de 2005 à 2006, au même titre que Mahamat Djibrine et Yaya Khalil, proposés comme représentants de la branche *Ansar al Sunna* au sein du Conseil. Dans les faits, ils ne sont aucunement impliqués dans la vie du Conseil, jouant « un rôle de membre de façade », ce qui les pousse à demander une audience au président de la République, « afin que tous les courants soient représentés, et l'informer des mauvaises paroles d'Hissein Hassan sur nous »⁵⁰. Suite à cette réunion, « le président a instruit le Conseil pour qu'il travaille avec nous, mais il n'y a pas eu d'effets », menant à la démission des cheikhs Chazali, Mahamat Djibrine et Mahamat Issa Zene, « pour le penchement explicite [du CSAI] sur une confrérie de la communauté musulmane, insultant et maltraitant les autres »⁵¹. Si le président lui-même est saisi, son frère est également interpellé suite à l'arrêté interdisant l'association en 2001 :

« On nous a dit : “On ne peut pas vous permettre de fonctionner, les instructions viennent d'en haut. On vous a suspendus pour la sécurité de l'État, vous comprenez.” Alors on a changé de position, on fonctionne maintenant comme les autres confréries, sans le label associatif. On a rencontré Daoussa Déby [frère du président] en 2001 qui nous a dit qu'on pouvait continuer à nous réunir. On joue la carte de la défense vis-à-vis de Hissein Hassan, on est obligé d'utiliser la politique. »⁵²

Plus récemment, le décès du cheikh est l'occasion pour l'organisation salafiste de se replacer sur l'échiquier politico-religieux, demandant expressément, par voie épistolaire, au

⁴⁹ Cet argument justifiant la reproduction de pratiques corruptives par l'immoralité de l'État doit être néanmoins replacé dans un contexte de forte conflictualité intra-islamique où tous les « coups » sont bons pour délégitimer son adversaire.

⁵⁰ Entretien avec un membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 2 août 2018.

⁵¹ Cheikh Y. Khalil, cheikh M. Djibrine Yamine, cheikh M. Saleh Chazali, *Lettre de Démission de l'Adhésion du Haut Conseil des Affaires Islamiques*, N'Djamena, 4 juillet 2016.

⁵² Entretien avec un membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 2 août 2018.

président de la République de s'engager dans la formation d'un Conseil « neutre et ne faisant pas de différence entre les musulmans »⁵³. Cette lettre est vue pour beaucoup comme un élément de la stratégie d'entrisme de l'association au sein du CSAI, le groupe étant « prêt pour participer à la constitution du CSAI, à condition qu'ils aient une dotation proportionnelle à leur taille »⁵⁴. Ils obtinrent finalement gain de cause, et le remaniement du CSAI donna lieu à l'entrée de plusieurs personnalités salafistes, signant la fin d'un conflit plus politique que théologique. Cette longue séquence des relations entre CSAI et l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya* cristallise ainsi l'enchevêtrement du politique et du religieux au fondement de la cité culturelle tchadienne, produite par les stratégies d'emprunts, rejets, appropriations de l'un ou l'autre de ses éléments. Les acteurs salafistes apparaissent à la fois comme des *outsiders* de droit de la vie politique du pays, « en tant que membres d'une organisation interdite », et comme *insider* de fait, en raison de leur présence sur la scène politico-religieuse⁵⁵. Cette ambivalence invite donc à repenser les points de jonction entre sphère politique et sphère religieuse qui, s'ils ne jouent pas officiellement sur la scène partisane, opèrent d'une part via le registre moral individuel, comme vu précédemment, et d'autre part par l'adhésion et la reproduction des modes de gouvernance tchadiens, qu'ils soient ou non officiels (légitimation de la corruption, du vote, participation aux logiques de cooptation et mobilisation de réseaux politiques).

Mais cette conversation politico-religieuse n'est pas sans conséquence quant à la construction de l'espace salafiste tchadien. Si le politique joue le rôle de force d'appoint, il est également repoussoir permettant la démarcation religieuse. La division du courant salafiste en deux tendances, l'une réformatrice, l'autre orthodoxe, éclaire la nature structurante du politique. En effet, la dénonciation de toute participation ou volonté de participation à l'exercice du pouvoir joue comme ligne d'exclusion et d'inclusion au sein du champ salafiste. Rappelons que l'association *Ansar Al Sunna al Mohammadiya* est à l'origine un mouvement informel regroupant différentes personnalités salafistes sous le nom de mouvement de la revivification, *Hayat al Sunna*. En 1992, le mouvement se formalise et devient association. Dès l'origine, un conflit d'autorité oppose les membres du mouvement. L'un des fondateurs du mouvement *Hayat al Sunna*, qui s'en désengagea par la suite, explique les enjeux de pouvoir autour de la nomination du premier représentant de l'association :

⁵³ Organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, communiqué n° 1439/01, N'Djamena 16 janvier 2018.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Similairement au statut des Frères musulmans en Égypte, voir Marie Vannetzel, « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative », *Raisons politiques*, vol. 29, n° 1, p. 25.

« Issa Daoud était proposé pour être chef du mouvement, il a refusé. Mahamat Dia Barcka a été nommé, il est parti faire le pèlerinage. Ibrahim a eu la présidence par intérim. Au retour du cheikh Mahamat Dia Barcka, Ibrahim a refusé de lui laisser son siège. Aucun compromis n'a été trouvé. On a mis Mahamat Issa Zene comme président intérimaire. Puis Abdallah Mohadjir a proposé Mahamat Naar qui a été accepté. Donc au début il y a eu le premier noyau ou l'on ne distinguait pas les salafistes des Frères musulmans, puis avec la nomination de Mahamat Naar, c'est une branche clairement frériste qui a été créée. Ils avaient des relations très fortes avec les iwans du Soudan. »

Ce conflit à propos de la nomination du président de l'association est lu *a posteriori* comme un combat idéologique entre partisans fréristes et salafistes. La nomination du cheikh Mahamat Naar Zene, considéré comme la « dynamo iwan » par les partisans d'Ibrahim, serait la preuve pour ces derniers de la « frérisation des salafistes ». En 1994, la scission est consommée. Le cheikh Ibrahim dénonce l'attitude consensuelle des membres de l'association vis-à-vis du politique et une marchandisation de la religion au profit d'intérêts individuels. La rationalisation des méthodes de fonctionnement de la structure, « qui ressemble au parti politique de Yorongar » (chef d'un parti politique de l'opposition), tend à l'assimiler à une organisation frériste⁵⁶. L'association fonctionne sur un mode hiérarchique, élit ses représentants, dispose de liens transnationaux et de relais politiques tchadiens. Par ailleurs, elle a pu organiser trois congrès internationaux à N'Djamena dans les années 2000, réunissant personnalités saoudiennes et soudanaises. Pour les partisans de la ligne d'Ibrahim, l'accent mis par l'association sur l'action politique aux dépens du culte constitue une forme de trahison, censée traduire une soif de pouvoir et de postes caractéristique des Frères musulmans⁵⁷. En effet, selon la conception du *manhadj* telle que développée par le cheikh salafiste al-Banni qui a fortement influencé Ibrahim, les musulmans doivent éviter toute affiliation et participation à tout groupe formel, qu'il s'agisse d'un parti politique (*hizb*) ou d'une association civique (*jam'iyya*), comme sus-mentionné. La formalisation du mouvement en une association serait la preuve, parmi d'autres, d'un agenda politique caché. Cet objectif, réel ou supposé, souligne la combinaison politique particulière de l'association sous la forme d'un clair-obscur entre

⁵⁶ « À ma grande surprise je vois que certains des Frères musulmans ont inclus par la voie du mouvement islamique du Tchad le groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya*. Après avoir débattu sur beaucoup de questions, ils ne sont pas compatibles avec la méthodologie *al salaf*. Comme d'habitude, les Frères musulmans m'ont critiqué en disant que je divise et sépare l'unité des musulmans, pour cela ils ont pris la décision de me renvoyer du groupe *Ansar al sunna al Mohammadiya*. De cette manière, j'ai commencé par faire la *da'wa salafiyya* dans tous les villages du Tchad. » Lettre du 3 août 1994 du cheikh Ibrahim adressée à M. le directeur des Affaires religieuses et coutumières.

⁵⁷ « Tous les gens qui étaient dans l'organisation des Frères musulmans ont formé le bureau exécutif d'*Ansar al Sunna*. Ibrahim a dit, "Mais ça c'est un programme politique, nous nous sommes salafistes !". Le vrai salafisme cherche à changer la société à partir de sa base. Alors que pour les autres ce n'est pas le changement de société qui importe, mais l'accession au pouvoir. » Entretien avec un disciple du cheikh Ibrahim, N'Djamena, 23 juillet 2018.

doctrine salafiste et pratiques fréristes. Néanmoins, ces emprunts n'ont jamais été explicités comme tels par les acteurs salafistes de l'association *al Mohammadiya*. Ces derniers justifient leur recours au politique par la nécessité de s'adapter au contexte pour perdurer dans le paysage religieux tchadien (voir partie 2). Cette combinatoire est alors moins le produit d'une doctrine clairement établie que le résultat de pratiques mécaniques et inconscientes qui, à l'heure actuelle, sont détournées comme stigmates fréristes. Si, pour un chercheur tchadien, « l'on peut être salafiste au fond et adopter dans le même temps un comportement frériste », l'hybridité de l'identité salafiste est dénoncée dès les années 1990 par le cheikh Ibrahim :

« Les gens d'*Ansar* ne se réfèrent qu'à Allah, mais aiment trop les choses modernes, ils aiment trop le monde. Ils sont dans un militantisme parce qu'ils ont un agenda qui consiste à conquérir le pouvoir. Tout ce bruit dans le monde ce sont les leaders d'*Ansar al Sunna* qui ont un agenda caché, c'est leur militantisme qui crée ce désordre. »⁵⁸

Suite à cette prise de position, le cheikh Ibrahim est exclu de l'association au motif de sa radicalité, n'hésitant pas à critiquer violemment toute position non conforme à l'orthodoxie salafiste. Il crée alors son propre mouvement, dénommé *Ansar al Sunna al Salafiyya*⁵⁹, qu'il veut informel et non structuré. L'un des pionniers de l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya* explique les raisons de leur divergence :

« C'était sur l'approche de la *da'wa* essentiellement. Il avait une approche violente et brusque alors que nous, nous voulions transformer les gens par l'éducation, la formation plutôt que par des attaques verbales et la force. Lui, il était pour la manière forte, or pour nous il faut y aller doucement. »⁶⁰

Un fidèle me rapportait à ce propos le prêche radical visant spécifiquement les tidjanites professé par le cheikh Ibrahim à l'encontre de toute innovation :

« Tu connais la prière de la pluie ? Quand il y a disette, tu fais une prière spéciale pour que la pluie tombe, nous nous sommes retrouvés à la grande mosquée pour prier presque pendant une semaine. Le ciel ne nous a pas entendus. Alors, dans son prêche du vendredi auquel j'ai assisté, Ibrahim nous a qualifiés de juifs, parce qu'on a prié un samedi et que c'est propre à eux, il nous a qualifiés de gens d'Hébron. »⁶¹

⁵⁸ Lettre du 3 août 1994 du cheikh Ibrahim adressée à M. le directeur des Affaires religieuses et coutumières.

⁵⁹ « Le groupe *Ansar al Sunna al Salafiyya* est créé le 23 octobre 1991 après le conflit avec le groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* ayant pour cause un problème méthodologique, le groupe ayant adopté la méthodologie d'al-Ikwan, méthodologie contemporaine contre les gouvernants. » Cheikh Ibrahim, rapport adressé à M. le directeur des Affaires religieuses et coutumières, N'Djamena, 7 décembre 1994.

⁶⁰ Entretien avec l'un des fondateurs du mouvement de la revivification de la *Sunna*, N'Djamena, 12 février 2018.

⁶¹ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 6 janvier 2018.

La ligne doctrinale stricte adoptée par Ibrahim et ses critiques envers la communauté tidjanite, qu'il accuse d'innovation culturelle, signent une rupture méthodologique avec l'association des *Ansar* qui opte pour une stratégie d'accommodement avec le pouvoir tidjanite. Ces derniers n'ont en effet jamais posé les termes du conflit les opposant au CSAI sur le terrain dogmatique⁶², mais sur celui de la participation politique. Posture révélant en creux la stratégie de politisation par le bas de la structure, comme mentionné plus haut.

Par ailleurs la dimension picaresque de la trajectoire d'Ibrahim, caractérisée par un « individualisme débridé et aventuriste »⁶³ ne coïncide pas avec le littéralisme dont il est censé, a priori, faire preuve. L'itinéraire d'Ibrahim, ne serait-ce que par son goût supposé pour les femmes et l'argent, n'est pas sans évoquer celle de héros moralement moins fréquentables, tels que les « four one niners » nigériens et autres feymen camerounais⁶⁴. « Rapide, impulsif, il ne réfléchit pas avant d'agir », me disait l'un de ses anciens fidèles. Son parcours, tel que raconté par son disciple et héritier spirituel, le cheikh Ahmat Dida, est en effet rocambolesque et illustre à merveille l'adage « l'habit ne fait pas le moine ». La rupture justifiée par la radicalité des propos du cheikh comme ses invectives contre les « marchands du temple » que seraient les salafistes d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* sont à nuancer à l'aune de la trajectoire baroque du cheikh, tour à tour clerc religieux, entrepreneur économique, trafiquant en tout genre. Laissons le cheikh Ahmat Dida, qui « depuis 1994 est collé à lui et le connaît mieux que quiconque », nous conter son histoire :

⁶² Les livres étudiés par le groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* ne diffèrent d'ailleurs guère des ouvrages tidjanites. Les ouvrages utilisés sont, entre autres, la *Risala* du malékite Ibn Qayrawani, et les hadiths de al-Bukhari.

⁶³ Jean-François Bayart, Stephen Ellis et Béatrice Hibou, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, p. 146.

⁶⁴ « Escroc voyageur, magicien multiplicateur de billets de banque, mais aussi bandit social, frimeur et flambeur à ses heures », la figure du feyman « condense, à elle seule, tout un ensemble de pratiques et de représentations sociales de crise, et qui témoigne de l'inflexion des itinéraires d'accumulation classiques. » Dominique Malaquais, « Arts de feyre au Cameroun », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, 2001, p. 101 ; Basile Nidjo, *Magie et enrichissement illicite : la feyman au Cameroun*, Karthala collec. Histoire des Suds, Paris, 2012. Pour un éclairage socio historique sur l'arnaque nigérienne 419 (surnommée d'après la section du code pénal nigérien qu'elle enfonce), qui a mondialisé et démocratisé le crime organisé au Nigeria voir Stephen Ellis, *This Present Darkness : A History of Nigerian Organized Crime*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

La dimension picaresque de trajectoires d'acteurs salafistes : l'exemple du cheikh Ibrahim

« Le cheikh Ibrahim avait tellement de problèmes entre 1994 et 1998 qu'on pouvait l'emprisonner à tout moment. Il n'avait aucun revenu. On dormait ensemble sur une natte dans la maison où il faisait ses prêches, et l'on mangeait pour tout repas du mil trempé dans l'eau. On est vraiment passé par des étapes difficiles. Le cheikh avait beaucoup d'ennemis parmi lesquels les gens d'*Ansar al Sunna* qu'il accusait d'être des iwans, tout comme les tabligh et les tidjanites qu'il accusait d'innovation. Il avait tellement d'ennemis qu'il n'avait nulle part où aller. Alors il changea de veste et parti en Arabie saoudite pour chercher de l'argent. Il y fit la rencontre de Rabi al-Madkhali, qui vit en lui un intellectuel. Ils avaient par ailleurs un point de convergence : la haine contre Sayid Qtub [intellectuel égyptien frériste] et les Frères musulmans. Rabi a alors donné à Ibrahim tous les livres qu'il possédait contre la doctrine frériste, ainsi qu'un important capital afin d'ouvrir des librairies à N'Djamena qui feraient barrage à la diffusion de l'idéologie frériste. Le cheikh rentra à N'Djamena, ouvrit trois librairies dont une que je gérais avec l'objectif de faire fructifier le capital de départ et remporter des bénéfices. Malheureusement, à son retour il rencontra une femme bien grasse du nom de Fil Daouss qu'il épousa, causant du même coup sa chute. En effet, elle exigeait de descendre dans les meilleurs hôtels et restaurants de la ville, ou de faire ses courses dans les magasins les plus huppés de la capitale. Elle finit par bouffer tout l'argent du cheikh et éreinta définitivement son image de salafiste. Ibrahim, faute de moyens, fut obligé de rentrer en Arabie saoudite avec sa dame et séjourna en prison pour vol. Durant sa détention, ses codétenus remarquèrent son érudition islamique et le firent évader, jugeant que sa place n'était pas en prison. Il revint au Tchad avec une somme d'argent d'origine inconnue, et se lança dans le commerce du riz et du bétail en direction du Soudan. À cette époque nous étions en 2003- 2004, et j'étais alors à l'université de Khartoum. Un matin il m'appela m'annonçant sa venue à Khartoum, et l'après-midi j'apprenais qu'il était arrêté pour avoir monté un faux bureau de change lui permettant d'engranger plus d'un million. En 2008, alors que je terminais mon doctorat à Khartoum, il me recontacte. Il était là et souhaitait s'inscrire en licence à l'université. Je l'ai retrouvé accompagné d'une russe tchéchène qu'il disait être son épouse, et avec qui il conversait dans un anglais parfait. Beaucoup pensaient qu'il était en réalité impliqué dans un trafic de drogue international. De Khartoum il est parti en Turquie, puis en Syrie. La guerre a éclaté et nous sommes restés sans nouvelles. En 2013, il est finalement réapparu. On l'a sorti de la prison de Bachar al-Assad à demi mort avec un passeport soudanais pour le ramener à Khartoum. On s'est revu au Soudan en 2016. Maintenant il se consacre à l'enseignement et à la prédication. »

Entretien avec le cheikh Ahmat Dida, N'Djamena, 7 août 2018

Ce récit rocambolesque, illustrant finalement la malléabilité et la porosité du statut religieux, n'amointrit pas pour autant, aux yeux de ses disciples, la légitimité religieuse d'Ibrahim. « On essaye de faire la différence entre le réel et le spirituel » m'expliquait le cheikh Ahmat Dida, « l'homme a ses aspects positifs et négatifs », ajoutait un autre de ses disciples. L'homme étant différencié des préceptes, le comportement du cheikh n'est pas perçu comme déviant et n'est pas stigmatisé comme tel, ce qui démontre la nature variable de l'étiquette salafiste et la plasticité des comportements au-delà des croyances culturelles dominantes. Ainsi, la définition en pratique du salafisme se révèle beaucoup plus colorée que la doctrine rigoriste énoncée. La trajectoire du cheikh Ibrahim illustre combien le marqueur religieux salafiste est fonction du contexte, ne serait-ce que pour survivre, et démontre la prégnance de l'individualisme derrière tout apparent communautarisme culturel. Évoquer le degré de radicalisation d'un acteur salafiste doit donc être situé, tant il dépend de la place d'où il parle, autrement dit de la configuration socio-politique dans laquelle il s'insère. Comme exprimé par P. Veyne, « notre vie quotidienne est composée d'un grand nombre de programmes différents » et « nous passons sans cesse d'un programme à l'autre comme on change de longueur d'onde à la radio, mais nous le faisons à notre insu »⁶⁵. Au-delà des pratiques de distanciation et d'exclusion des normes sociales tchadiennes en vigueur, d'autres « programmes » souples et flexibles composent ainsi le quotidien des acteurs salafistes, si l'on veut bien s'y pencher avec objectivité.

L'étiquetage salafiste et ses stéréotypes varient donc d'un groupe social à un autre, d'une situation à une autre. Si les stéréotypes dominants à l'encontre des salafistes relèvent de caractéristiques rigoristes, intransigeantes, sectaires, les stéréotypes propres à leur sphère relèvent d'un surcroît de politisation. En d'autres termes, le stéréotype, au sein même du groupe salafiste, est relatif aux dynamiques de politisation par le bas de certains de ses acteurs et appelle à un autre étiquetage, ou labellisation, sous le terme de Frère musulman. Pour paraphraser H. Becker, « le salafiste – ou frériste – est celui à qui l'étiquette de salafiste-frériste a été appliquée avec succès ; le comportement salafiste – ou le comportement frériste – est le comportement que les gens stigmatisent comme tel »⁶⁶. L'étiquetage salafiste comme frériste

⁶⁵ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 2014, p. 97, cité dans J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 113.

⁶⁶ Dans *Outsiders*, H. S. Becker considère la déviance comme une « création sociale » et introduit le terme « d'étiquetage » (*labeling*) : « Le déviant est celui à qui l'étiquette de déviant a été appliquée avec succès ; le comportement déviant est le comportement que les gens stigmatisent comme tel. » Howard S. Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié, 1985, cité dans Lionel Lacaze, « La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'«analyse stigmatique» revisitée », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 5, n° 1, 2008, p. 184.

procède donc en partie d'une création sociale dont les frontières symboliques sont délimitées par des stéréotypes fluctuant selon les groupes sociaux, à la fois produits de dynamiques du dedans et du dehors. Car si l'assignation stigmatisante frériste est mobilisée dans un cadre religieux local compétitif, elle est aussi la concrétisation d'imaginaires transnationaux. En effet, la transplantation de conflits et tensions politico-religieux de la péninsule arabique au sein de l'espace salafiste tchadien participe au processus de subjectivation politique quotidienne des croyants. Plus précisément, « la circulation de schémas, de formes et de codes religieux, de prêches et de prédications » comme expression de rapports de pouvoir et de jeux stratégiques entre le courant orthodoxe saoudien, souverainiste et légitimiste, et son opposant réformateur sourouriste (ou *sururi*) structure l'identité salafiste tchadienne.

Pour comprendre la teneur du débat au Tchad et saisir toute la complexité d'une définition identitaire hybride, fruit d'influences extérieures, il est nécessaire de faire un rapide retour sur ces deux courants saoudiens. Le courant orthodoxe salafiste madkhalite ou jamiste, du nom de ses penseurs Rabi al-Madkhali et Muhammad Aman al-Jami, est assimilé au salafisme dit « cheikhiste » ou quiétiste, du fait de son allégeance inconditionnelle au pouvoir saoudien⁶⁷. Cette branche incarne un salafisme particulièrement intransigeant sur le plan de la doctrine et des pratiques, et se caractérise également par un apolitisme de principe. Elle s'oppose au salafisme réformateur dit *sururi*⁶⁸ ou salafisme organisationnel qui se développe suite à la guerre du Golfe. Le mouvement sourouriste accompagne le développement d'une opposition islamiste saoudienne nommée *Sawha islamiyya* (littéralement réveil ou renaissance islamique) qui, « sans qu'elle puisse être complètement assimilée au courant *sururi*, se positionne contre l'institution religieuse officielle, récuse l'apolitisme ou l'allégeance aveugle au *wali al-amr* et tente par-là d'assimiler certains éléments de la doctrine des Frères musulmans »⁶⁹. Ces deux courants jouent comme « catégories idéales-typiques représentées pour la première par la vocation universaliste et décontextualisée du salafisme quiétiste ou “cheikhiste” et pour la

⁶⁷ « Ce courant est opposé à toutes formes de participation politique car elle implique la reconnaissance de la Constitution, contraire selon eux à la loi divine, et l'acceptation des institutions et du système démocratique, invention des Occidentaux. La démocratie accorde la souveraineté au peuple, or ni le peuple, ni le parlement, ni le souverain ne sauraient être sources de loi. La souveraineté n'appartient qu'à Dieu. » Carine Lahoud, « Koweït : salafismes et rapports au pouvoir », dans B. Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, op. cit., note de bas de page n° 28.

⁶⁸ Le courant politique *sururi* tire son nom de Mohammad Surur Zayn al-Abidin, « fondateur de la revue *al-Sunna* qui permit la diffusion d'un courant salafiste désigné par les vocables *salafiyya 'ilmiyya* (salafisme scientifique) ou *salafiyya munauuama* (salafisme organisationnel) ou encore par *salafiyya harakiyya* (salafisme de mouvement) ». L. Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie saoudite : un salafisme importé ?*, op. cit., p. 87.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 87.

seconde par une volonté de s'adapter au contexte et d'agir plus directement dans l'espace politique qui émerge au sein même du courant salafi »⁷⁰. En réalité, comme L. Bonnefoy l'a démontré sur le terrain yéménite⁷¹, ces tendances ne résistent pas aux hybridations et phénomènes agrégatifs locaux. Mobiliser ce conflit et ses effets au Tchad permet d'éclairer la structure bricolée de l'imaginaire salafiste tchadien, produit de la juxtaposition et du détournement de références idéologiques transnationales.

3. De l'Arabie saoudite au Soudan : imaginaires et assignations identitaires

Si une première lecture micro du salafisme tchadien permet de le définir comme une spiritualité politique individuelle, un deuxième niveau de lecture nous a permis de prendre en compte son caractère politique ambivalent et négocié, marqueur à la fois de la contrainte que représente l'instabilité politique et de l'autonomie du sujet. Un troisième niveau de lecture met en lumière l'enchevêtrement de différents imaginaires translocaux qui donne au courant salafiste tchadien sa saveur hybride. En effet, la compétition salafiste tchadienne puise en partie son carburant au sein du conflit politique opposant *establishment* religieux saoudien et Frères musulmans. Utiliser la référence des Frères musulmans en terrain tchadien revient à puiser dans un stock de représentations et d'imaginaires transnationaux politico-religieux qui ont pour effet de légitimer ou délégitimer l'action des acteurs salafistes tchadiens.

Ibrahim, chef de file du mouvement *Ansar al Sunna al Salafiyya*, et considéré comme « l'ambassadeur » du cheikh saoudien légitimiste Rabi al-Madkhali, participe au déplacement du conflit théologique opposant les héritiers sawhistes proches des Frères musulmans et fidèles madkhalistes en terrain tchadien. La relation à la tendance madkhaliste qu'entretiennent les acteurs d'*Ansar al sunna al Salafiyya* relève moins de l'allégeance fondée idéologiquement, que d'une expérience personnelle entre deux hommes qui débute par le séjour d'Ibrahim chez le cheikh saoudien – période durant laquelle il l'aurait aidé à écrire son livre contre Sayid Qtub⁷². Rappelons qu'il ouvrit par la suite plusieurs librairies à N'Djamena grâce au capital du cheikh Madkhali, avant de dilapider sa fortune. Nonobstant cet accroc, les disciples d'Ibrahim

⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁷¹ Pour une analyse de la trajectoire ambivalente du cheikh yéménite Muqbil al-Wali, voir Laurent Bonnefoy, « Les identités religieuses contemporaines au Yémen: convergence, résistances et instrumentalisations », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, avril 2008, p. 199-213.

⁷² Sur l'hostilité du salafisme à la pensée de Sayid Qtub, voir Rabi al-Madkhali, *A'wâ' islâmiyya 'alâ 'aqîdât Sayyid Quṣṣb wa fikrihi* [Lumières islamiques sur la doctrine de Sayid Qtub et sa pensée], SLDE.

entretiennent à l'heure actuelle des relations régulières avec les représentants de ce courant, plusieurs cheikhs saoudiens, lors de mon dernier terrain, séjournant à N'Djamena sur leur invitation. Par ailleurs, de nombreux enregistrements attribués à Rabi al-Madkhali et ses disciples ont circulé dans la capitale tchadienne. Ces audios dénoncent les pratiques du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* et leur supposée alliance avec les Frères musulmans, attaquant directement leurs leaders tels que Yaya Khalil ou Mahamat Naar Zene⁷³. D'après les enregistrements, les partisans de Rabi al-Madkhali les accusent de plusieurs choses :

« Premièrement, ils jurent par leurs chefs et non par Dieu. Deuxièmement, les gens qui font une association c'est un pays dans un pays. Ils veulent ressembler au président et faire de la politique. Troisièmement, chaque trois ans ils font un congrès alors que le Tchad est pauvre. Ce n'est pas correct. Quatrièmement, ils s'attaquent de façon larvée aux *bida'a*. Après la mort d'Hissein Hassan, Mahamat Naar Zene a fait un discours et a dit que les tabligh et tidjanites sont tous des *sunna al jaama* [les gens qui se regroupent, qui forment une association]. Or c'est contraire, selon Rabi al-Madkhali, à nos principes. Mahamat Naar Zene a même dit vous vous mariez avec des femmes tidjanites, donc les tidjanites sont nos frères. »⁷⁴

L'organisation pyramidale d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* et la stratégie d'entrisme du groupe au sein du CSAI sont, pour les partisans de Rabi, des marqueurs fréristes du mouvement. D'autre part, certains enregistrements font mention de critiques des membres d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* contre le pouvoir⁷⁵. Or ces critiques, qu'elles soient réelles ou supposées, sont contraires au principe d'allégeance au souverain fondant la doctrine salafiste légitimiste. La diaspora tchadienne présente en Arabie saoudite se fait l'écho de ces rumeurs et joutes verbales, relais des critiques de la ligne madkhaliste ou défenseurs d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* selon leur identité ethnique et leur socialisation religieuse. La figure repoussoir du Frère musulman tel qu'énoncé par le cheikh Rabi al-Madkhali est donc réappropriée par les acteurs tchadiens sans connaître *a priori* la genèse du conflit saoudien. Ce conflit, ainsi vidé de sa profondeur historique et de ses rapports de force politiques, est réifié au débat autour d'un islam authentique et déviant, devenant aisément transposable en terrain tchadien. En somme, la ligne directrice du courant madkhaliste procure un paysage imaginaire commun, axé autour de la figure transposable du Frère musulman qui permet de mettre en mots des rapports de pouvoir locaux. Cependant, pour certains observateurs de la place n'djamenoise, la multiplication des

⁷³ Chazali et Mahamat Naar Zene ont, par ailleurs, souhaité rencontrer Rabi al-Madkhali en Arabie saoudite mais ce dernier aurait refusé tout contact.

⁷⁴ Enregistrement audio de février 2018, traduction de Mahamat Abderaman, N'Djamena, 11 juillet 2018.

⁷⁵ Enregistrement audio d'août 2017, traduction de Mahamat Abderaman, N'Djamena, 11 juillet 2018.

enregistrements des partisans de Rabi al-Madkhali doit être articulée au jeu politique mené par l'Arabie saoudite visant, pour le dire rapidement, à combattre sur son territoire comme à l'international, toute influence frériste⁷⁶. « Avant la mode était au djihadisme, maintenant elle est aux Frères musulmans » m'expliquait un collègue en réponse à ma question portant sur la nouveauté du marqueur stigmatisant frériste au sein de la sphère religieuse. Perméables aux agendas internationaux, les frontières et lignes identitaires salafistes tchadiennes se recomposent. D'un conflit local d'autorité entre le cheikh Ibrahim et les partisans d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, les dissensions s'internationalisent en se nourrissant des évolutions politico-religieuses saoudiennes. En d'autres termes, « parler la langue du pouvoir » saoudien, selon les mots d'un fidèle, a pour effet de reconfigurer l'échiquier identitaire salafiste tchadien :

« Ali Naar [responsable d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*] dit que Madkhali et les salafi *al djedid* [les nouveaux salafistes] sont formatés par l'Arabie saoudite. Ils doivent parler la langue du pouvoir et c'est pour ça qu'on pousse les cheikhs salafistes d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* à prendre position. En tout cas, *al Mohammadiya* c'est un mouvement non-aligné ! »⁷⁷

Le terme de non-aligné est joliment trouvé tant l'identité politique d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* est mouvante et hybride. Plastique aux transpositions, la division du mouvement salafiste au Tchad est relégitimée par des rapports de pouvoir religieux transnationaux qui, bien que vidés de leur historicité propre, s'hybrident au contexte tchadien pour jouer comme marqueur positif ou négatif. Les catégories légitimistes et fréristes jouent comme idéaux types, qui, en véhiculant des représentations dichotomiques – entre un islam authentique, loyal au pouvoir et apolitique, face à un islam subversif et politisé –, recomposent les jeux de significations locales.

Un autre imaginaire transnational intervient dans le processus d'étiquetage frériste et sa stigmatisation politique. La transplantation des jeux de pouvoir saoudiens interagit en effet avec l'imaginaire politique du Frère musulman soudanais. Traduction abrégée d'une histoire socio-politique soudanaise complexe, la mobilisation de la figure soudanaise du « faux salafiste rompu à l'idéologie frériste » ajoute une nouvelle couche de sens au jeu des assignations identitaires tchadien. Certains acteurs voient en effet un mimétisme structurel et conceptuel

⁷⁶ Pour une lecture plus nuancée et contextualisée de la croisade anti-frériste menée par l'Arabie saoudite et les États du Golf, voir entre autres, Stéphane Lacroix, « Saudi Arabia's Muslim Brotherhood predicament », *Project on Middle East Political Science* (POMEPS), March 20, 2014 ; Jon B. Alterman and William McCants, « Saudi Arabia: Islamists Rising and Falling », dans Jon B. Alterman (éd.), *Religious Radicalism After the Arab Uprising*, Center for Strategic and International Studies, Washington, 2015, p. 144-175.

⁷⁷ Entretien avec un fidèle salafiste, N'Djamena 1^{er} août 2018.

entre l'association soudanaise *Ansar al sunna al Mohammadiya*⁷⁸ et sa « sœur » tchadienne, la première étant considérée par les acteurs tchadiens comme proche des Frères musulmans, et la seconde comme cheval de Troie d'une frémisation tchadienne. Le cheikh al-Hadiyya, à l'origine du mouvement soudanais, est perçu par les acteurs salafistes tchadiens comme « la tête pensante des *Ansar al Sunna al Mohammadiya* au Tchad ». Proche de Mahamat Dia Barcka (premier président officiel de l'association tchadienne), il aurait joué un rôle dans la composition du bureau d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, participant au noyautage « frémiste » de sa direction. Les membres des deux structures se rencontrent régulièrement et l'association soudanaise a participé à chaque congrès organisé par l'association sœur à N'Djamena. Néanmoins, aucun acteur salafiste tchadien ne fit référence, lors de nos entretiens, à la stratégie politique du groupe soudanais et à ses penseurs. Stratégie politique singulière notamment étudiée par N. Salomon⁷⁹, et qui peut permettre d'expliquer, par ses dynamiques hybrides, les raisons d'une réduction au dénominateur frémiste. Sous l'influence d'oulémas salafistes tels le Koweïtien Abd al-Rahman Abd al-Khaliq, le groupe soudanais a tenté non pas de rejeter la politique, mais de l'incorporer et de la subsumer sous ses activités de *da'wa*. De cette manière, *Ansar al Sunna al Mohammadiya* a donné aux termes doctrinaux apolitiques tels que la purification (*tasfiya*) de la société une connotation politique en s'attendant d'abord à purifier les cœurs. Ainsi, comme les Frères musulmans, « l'association lutte pour l'État islamique, mais, contrairement à son concurrent, elle considère l'acceptation du dogme correct (*aqida sahiha*) comme une condition préalable à sa création »⁸⁰. La perméabilité des stratégies politiques et marqueurs identitaires religieux au sein du contexte voisin peut alors expliquer en partie l'amalgame opéré par certains acteurs musulmans tchadiens. Cependant, d'autres recherches plus poussées seraient nécessaires afin de repérer d'une part les constructions socio-historiques de ces représentations, et d'autre part la nature exacte des relations entre les associations soudanaises et tchadiennes. Enfin, si les méthodes de *da'wa* des deux associations semblent *a priori* similaires (changer l'individu pour changer la société), la complexité du contexte tchadien ne permet pas, *a priori*, la réalisation d'un agenda politique. L'État reste soit un horizon vague dont on doit se détourner,

⁷⁸ « Ansar al-Sunna al-Muhammadiyya is a Sudanese organization founded in 1939 in Umdurman by, among others, postal worker Ahmad Hasun and educator al-Fadil al-Taqlawi [...] Though Ansar al-Sunna in Sudan was heavily influenced and inspired by the Egyptian Ansar al-Sunna (founded by Azhari 'Alim Muhammad Hamid al-Fiqi in 1926), it has always remained independent of the Egyptian organization. » Noah Salomon, « The Salafi critique of Islamism: doctrine, difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan », dans Roel Meijer (éd.), *Global Salafism: Islam's new Religious Movement*, Oxford University Press, 2014, p. 18, note de bas de page n° 8.

⁷⁹ Noah Salomon, *For Love of the Prophet: An ethnography of Sudan's Islamic State*, Princeton University Press, 2018. Voir également N. Salomon, « The Salafi critique of Islamism », art. cit.

⁸⁰ Roel Meijer, « Introduction », dans R. Meijer (éd.), *Global Salafism*, op. cit., p. 18.

soit un partenaire auquel l'on peut s'adapter, au risque d'altérer la perspective littéraliste du courant.

Au regard des lignes précédentes, l'identité salafiste apparaît moins comme le produit d'une certaine rationalité humaine que le fruit de transferts de sens multiples et contingents qui dénote de la capacité créative des fidèles. Le courant salafiste est une expérience de subjectivation, source et promesse d'un salut dans l'au-delà qui passe par une spiritualité politique de l'intime, autrement dit un changement de « soi à soi ». Elle produit alors en termes de subjectivation politique de multiples pratiques moins rigoristes que flexibles, permettant de s'accommoder au quotidien avec des règles et procédures particulièrement contraignantes. Je propose à présent d'analyser non plus la signification politique de l'étiquette de Frère musulman forgée par les regards extérieurs, mais la dimension interne du mouvement et les valeurs portées par ses membres, tout en gardant en mémoire son caractère spontané et minoritaire.

4. Les Frères musulmans ou la « citoyenneté vertueuse »⁸¹

Si les iwans sont « un passage, une période », liés aux réseaux transnationaux soudanais associatifs et éducatifs des années 1990, une autre histoire religieuse se dessine qui mériterait de plus amples investigations. La trajectoire du cheikh Yaya Abdallah, figure majeure des Frères musulmans au Tchad, démontre que l'influence du mouvement est bien plus ancienne que le laisse supposer le récit des iwans « arrivés dans les bagages de Déby ».

Le cheikh Yaya Abdallah, né en 1958 dans la province du Ouaddaï et décédé en 2019 au Caire, est considéré comme un éminent savant par ses coreligionnaires, et proche de la doctrine frériste. Fondateur de l'association des musulmans savants d'Afrique, il créa également sa propre ONG de développement dénommée *Al Rachad*, interdite en 2014 sous pression du CSAI. Jouissant d'une grande audience, il animait des émissions sur la jurisprudence et l'explication des textes coranique (*tafsîr*) à la télévision nationale. J'ai à plusieurs reprises eu l'occasion de le rencontrer. Formé au Tchad par Adam Barcka, Ousman Ali et Ibrahim Djabbay, il poursuit ses études à Médine de 1989 à 1993 puis à Khartoum, où il sera également enseignant. Selon lui, la diffusion de la doctrine frériste est à mettre à l'actif de plusieurs personnalités.

⁸¹ Expression forgée par Sarah Ben Néfissa, « Citoyenneté morale en Égypte : une association entre État et Frères musulmans », dans Sarah Ben Néfissa, Nabil Abd Al-Fattah, Sari Hanafi et Carlos Milani (dir.), *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Paris, CEDEJ/Karthala, 2003, p. 213-270.

Premièrement, Ousman Ali et Ibrahim Djabbay, contemporains d'Hassan al-Banna en Égypte, sont rentrés au Tchad et ont diffusé l'idéologie frériste aux alentours d'Abéché, sans toutefois monter une structure spécifique. Prêchant en faveur du « réveil des consciences », les savants soudanais Adam Abdelmadjid dans les années 1970, puis Abdul Qasim⁸² dans les années 1990 ont également parcouru le Tchad. Pour Yaya Abdallah, l'agenda des Frères musulmans au Tchad est plus spirituel que politique. « Comprendre et éduquer », selon ses mots, passent avant toute structure politique. Si des rumeurs ont fait état de ses liens avec les mouvements djihadistes Al Qaïda, Boko Haram, ainsi que le sporadique Front islamique tchadien⁸³, nul n'a pu établir la véracité de ces informations. Ses disciples continuent aujourd'hui son œuvre éducative à travers l'association *Markaz al-Nour*.

La méthodologie frériste au Tchad, nonobstant les rumeurs de partis politiques affiliés à la doctrine iwan⁸⁴, se concentre donc sur l'individu. Selon les mots de M. Vannetzel à propos du mouvement égyptien, c'est « l'individu moral qui constitue le sujet politique par excellence : il est érigé en vecteur et cible de l'action politique, car c'est en lui, bien plus que dans l'État, que se situe l'intérêt collectif, et c'est donc à son niveau que la réforme doit prendre place, ici et maintenant »⁸⁵. C'est sur ce point que les salafistes les rejoignent, opérant « un brouillage des frontières entre activités sociales, religieuses et politiques, entre Frères et non-Frères, ou entre désintéressement et concurrence politique »⁸⁶. L'objectif politique de transformation sociale par « la réforme des âmes » est précisément le point pivot d'un répertoire d'action politique « infra », ou par le bas, partagé par les réseaux salafistes et fréristes tchadiens. Ces stratégies d'ancrage politique similaires, ou d'énonciation politique du religieux, sont à mettre à l'actif des contraintes du mode de gouvernance tchadien. Le caractère centralisateur de l'État, la forte ethnicisation des relations sociales et les relations clientélistes inégalitaires (voir partie 2) modèlent les répertoires d'action politique des deux courants sans pour autant les réduire à une seule et même culture standardisée. Si le cadre socio-politique au sein duquel les acteurs islamiques s'insèrent modèle leur répertoire d'action, l'historicité propre de chaque mouvement

⁸² Abdul Qasim aurait été à l'origine des émeutes d'Am Timan en 1992 entre salafistes et tidjanites. Plusieurs versions circulent quant à la réalité des événements.

⁸³ Pour certains observateurs, le Front islamique tchadien serait d'obédience frériste. Pour d'autres, un obscur groupuscule se manifestant sporadiquement uniquement par des tracts et articles de blog, <http://frontislamiquetchadien.blogspot.com/>.

⁸⁴ Le parti politique al-Wassat serait plus ou moins proche des visées fréristes. Cependant ces rumeurs doivent être réinsérées dans un contexte politique fortement concurrentiel, doublé de la longue histoire de l'extraversion religieuse qui charpente aujourd'hui les représentations de l'islam politique.

⁸⁵ Marie Vannetzel, « Secret public, réseaux sociaux et moral politique. Les Frères musulmans et la société égyptienne », *Politix*, vol. 92, n° 4, p. 97.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 96.

et leurs stocks de représentations jouent comme variations. Comme vu plus haut à propos des représentations salafistes, l'intelligibilité de chaque mouvement est traduite par des imaginaires et références distincts. Concernant les représentations de l'islam frériste, elles sont tout d'abord caractérisées par l'invisibilité que permet la labellisation sociale et éducative de leurs activités. Présentes dans le domaine associatif et éducatif (voir partie 4), les individualités fréristes diffusent les valeurs du vivre ensemble et de la tolérance par la culture générale en direction des plus jeunes. La culture est en effet l'un des critères de différenciation des Frères avec les autres courants. « Moi je lis Platon à mes enfants », m'expliquait un fidèle frériste. Scientifiquement « bagagés », le savoir académique comme islamique est un capital culturel qui leur permet de jouer sur différents répertoires d'énonciation et milieux socioculturels. Pour servir l'islam, il faut donc s'outiller avec l'air de son temps. La *Markaz al-Nour* de Yaya Abdallah dispense en cela des cours d'informatique et d'anglais. Être dans le monde et non hors du monde, résume la vision sociale qu'ont les fidèles tchadiens des Frères musulmans. En ce sens, les poignées de main envers la gent féminine sont, pour beaucoup, des marqueurs de différenciation et la traduction concrète des divergences méthodologiques entre fréristes et salafistes, comme me l'explique cet iwan tchadien :

« Les salafistes parfois ils sont un peu compliqués, mais pour les iwans ça c'est une petite affaire. Même dans le Coran le prophète parle avec les femmes, attrape les mains. Il n'est pas compliqué. Pour les iwans, ce comportement des salafistes là, c'est un truc personnel, ce n'est pas ça l'islam. Pour moi, quand tu trouves quelqu'un il faut le respecter, il faut créer une relation, comme cette rencontre entre toi et nous. Moi je considère cela comme une occasion de prise de contact, de nouer une amitié. L'islam ce n'est pas cacher, l'islam c'est la relation, c'est une pensée. Ces gens qui parlent comme ça n'ont rien dans la tête et compliquent les choses parce qu'ils n'ont rien à dire. »⁸⁷

Se basant sur ce qui fédère plutôt que ce qui sépare, les Frères musulmans tchadiens adoptent des valeurs universalistes telles que le développement, l'éducation ou l'égalité. Ainsi, face aux configurations socio-politiques tchadiennes, les Frères, du moins les individualités fréristes, procèdent à un réinvestissement symbolique non pas de la scène politique qui leur est interdite du fait du système partisan laïc, mais sur le plan d'un langage commun universel. Cet aspect renvoie au système d'action frériste qui trouve son assise dans la conception originale de la « citoyenneté vertueuse »⁸⁸. Le citoyen est non seulement conçu comme personnellement responsable de l'exercice du bien politique collectif, mais il possède virtuellement en lui, quel

⁸⁷ Entretien avec un acteur se déclarant publiquement frériste, N'Djamena, 1^{er} juillet 2018.

⁸⁸ Sarah Ben Néfissa, « Citoyenneté morale en Égypte : une association entre État et Frères musulmans », art. cit.

qu'il soit, les capacités lui permettant d'assumer cette charge. Contrairement au sujet moral musulman appelé par les salafistes, la subjectivation de soi frériste vise à former, selon les termes de l'un de ses affidés, le « citoyen tchadien de demain ». Absent de leur discours méthodologique, le langage religieux semble subordonner à la prise de conscience politique ne tendant non pas à une islamisation de l'État, objectif structurellement quasi impossible au regard des dynamiques socio-politiques, mais à l'islamisation du quotidien.

Les modalités d'action frériste et salafiste, et leurs évolutions nous indiquent, *in fine*, les limites d'une lecture par trop idéologique et sa nécessaire adaptation au contexte. Au regard du caractère contraignant du politique, les individus reformulent leur répertoire d'actions et évoluent vers une intégration au jeu politique formel, parfois au prix d'importants compromis idéologiques. Les acteurs d'*Ansar al Sunna* se sont, en pratique, distanciés de la posture quiétiste apolitique, tandis que les Frères musulmans ont troqué l'objectif de l'État islamique – si tant est que cet objectif fût un jour porté au Tchad – pour un travail de fidélisation quotidien. Être salafiste, comme frère musulman revient, en somme, à trouver un équilibre plus ou moins satisfaisant entre impératifs idéologiques et contraintes pragmatiques. L'activisme frériste et le littéralisme doctrinale salafiste au Tchad se combinent plus ou moins habilement selon des intérêts circonstanciés, démontrant que tout collectif humain est un siège de création, puissance d'invention, ou dans un vocabulaire castoriadien, puissance instituante. C'est plausiblement au sein de ces multiples liaisons et réarrangements que réside la clé de compréhension du supposé agenda iwani- salafiste masqué. En ce sens être qualifié d'iwani peut être lu comme l'envers du discours institué, contenant et subsumant à lui seul les multiples interstices créateurs des représentants religieux dans leur rapport au politique. Travaillée par des stocks de représentations qui puisent à la fois dans l'histoire locale et transnationale, comme j'ai pu le démontrer à propos des détournements de la figure du Frère musulman saoudien et soudanais, l'identité doit également être articulée aux subjectivations religieuses qu'elle traduit. Les multiples manières d'être dans la cité, qu'elles empruntent les chemins de la déviance, du retrait, ou de l'allégeance, nous indiquent que les changements de soi à soi s'opèrent sur le mode de l'intime et de l'individuel. Vectrice de stylistiques de vies flexibles et perméables aux structures socio-politiques présentes, cette spiritualité politique compose de manière plus ou moins contrainte avec le cadre routinier du politique. Légitimer la corruption afin de vivre dignement, mobiliser ses réseaux politiques clientélistes pour perdurer dans l'espace public religieux, ou gommer son identité iwani pour éviter toute répression sont des pratiques concrètes qui répondent à une intériorisation des modalités du politique au Tchad. C'est à la

jonction de ces trois dimensions non irréductibles et inachevées que notre compréhension du bricolage identitaire s'opère. « Il n'est point d'identité, mais seulement des opérations d'identifications »⁸⁹, processus cristallisé par les multiples évolutions de sens données à l'identité quasi métaphorique iwani.

Si le cadre du politique ne permet aux mouvements ni de conserver une ligne apolitique, ni de construire un agenda national de type islamiste, la question est de savoir comment les fidèles et militants plus ou moins sympathisants s'y accommodent. Composent-ils leur religiosité, à l'instar de leurs représentants, au gré de considérations plus ou moins pragmatiques ? Existe-t-il d'autres lignes de fuite permettant de concilier spiritualité et cadre routinier du politique ? L'adhésion salafiste serait-elle, en ce sens, un espace refuge ? Laboratoire de débats, la société est « à la fois histoire faite et résultats déjà existants, mais aussi histoire en cours et création à venir »⁹⁰. En ce sens, la mobilisation somme toute assez récente de marqueurs et discours islamiques plus ou moins rigoristes invente de nouveaux styles de rapports sociaux et de conduites. Marquées par des processus de politisation de l'intime et stratégies de distinction de soi plus ou moins prédatrices, ces dynamiques recomposent dans un sens à la fois conservateur et libéral, le fond de valeurs morales islamiques présidant à l'établissement d'un nous commun. Débattues, discutées, réappropriées, ces multiples dynamiques que l'on appellera plus largement processus de réislamisation dénotent, derrière la plus ou moins fixité du pouvoir institué, du mouvement permanent de la société tchadienne.

⁸⁹ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 98.

⁹⁰ B. Quiriny, « Imaginaire, politique, démocratie », art.cit.

II — UN SALAFISME MODERNE... OU BANAL ?

En 2004, une enquête menée par l'UNESCO quant aux opinions politiques et religieuses était menée dans quatre villes du Tchad. Les sondés devaient classer leur préférence identitaire en termes ethniques, religieux ou nationaux, permettant d'ordonner un classement entre les multiples polarisations identitaires tchadiennes. Ainsi, à la question de l'autodéfinition identitaire, 43 % répondent Tchadiens, 21 % d'une ethnie spécifique et 13 % selon leur identité religieuse. En second choix, 29 % se définissent en termes ethniques, 19 % en termes religieux et 11 % comme Tchadiens. Enfin, en troisième choix, les résultats sont plus ou moins similaires nonobstant un choix plus élevé pour l'identité religieuse. L'auteur de conclure que :

« National identity is the leading first choice by a wide margin, but it's displaced by ethnicity and religious adherence in the second and third choices of self-assessment [...] given the minor differences between those who identify themselves largely in terms of religion and those who identify themselves largely in terms of ethnicity, it is sensible to treat the two groups as one. As a rule, in Chad, ethnic affiliation determines religious affiliation. Traditionally, the ethnic groups in the north and the east are mainly Arab Muslims, those in the south mainly African Christians. »⁹¹

Cette approche statistique tend pourtant à naturaliser des catégories identitaires qui ne vont pas de soi. L'imbrication mouvante des concepts d'ethnicité, d'identité et de nationalisme semble ici naturalisée et homogénéisée, posant de fait le complexe identitaire tchadien comme binaire et dual. Cette tendance, pour paraphraser M. Abelès, tend à « indexer les représentations identitaires sur ce qui constituerait un fondement primitif et intangible : les liens du sang, l'ancrage territorial, la religion »⁹². Les acteurs tchadiens sont alors réifiés à une substance, au point que certaines communautés tchadiennes finissent par être enfermées dans une représentation qui en fait d'irréductibles rétives à toute modernité, car vouées à l'ethnisme ou au dogmatisme religieux. Or, comme je l'ai démontré tout au long de ces chapitres, au travers du prisme religieux, l'identification est toujours contextuelle, multiple et relative. Comment

⁹¹ Helga Dickow, « Chadian Identity Cleavages and their Markers: The Competing, Overlapping or Cross-Cutting Pattern of Ethnic and Religious Affiliation », dans Martin Leiner, Maria Palme et Peggy Stoeckner (éds.), *Societies in Transition. Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation*, 1^{re} éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 35.

⁹² Marie Cuillerai et Marc Abélès, « Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 13.

redonner à l'acteur tchadien son droit à « être au monde » de manière singulière sans l'enfermer dans des énoncés schématiques ? En reprenant le concept de *Dasein* développé par Heidegger, l'acteur tchadien n'est pas un être qui est ce qu'il est, mais un être qui a à être, un *Zu-sein*, « un être dont les qualités ou propriétés (*Eigenschaften*) sont – à la différence de la chose qui est petite ou grande, lourde ou légère – des possibilités, mieux : des manières possibles d'être (*mögliche Weisen zu sein*) »⁹³. Dans cette perspective l'identité islamique est dynamique et fluide, appelant à « être hors de soi » et non comme allant de soi. L'identité religieuse islamique, loin d'être circonscrite au seul groupe ethnique arabe, est qui plus est l'objet de multiples usages diversifiés selon les configurations sociales, éducatives, économiques, politiques, locales ou régionales au sein desquelles les acteurs musulmans évoluent. Ce chapitre aura donc pour but de décrire les multiples combinatoires de l'identité islamique au niveau micro, ou comment les fidèles tchadiens reformulent et explicitent cet ensemble culturel hérité, mais cependant toujours mouvant.

La notion de réislamisation telle que définie par O. Roy éclaire la nécessité d'un constant mouvement de la conscience musulmane, similairement à toute autre identité qui doit se réinventer faute de mourir, « jusqu'ici simplement considérée comme allant de soi parce que faisant partie d'un ensemble culturel hérité [et qui] ne peut survivre que si elle est reformulée et explicitée »⁹⁴. Cette réislamisation en contexte tchadien travaille selon différents régimes d'intensité les socialités, le rapport au politique et les pratiques culturelles et culturelles. Il s'agit en d'autres termes de spécifier la diversité des itinéraires individuels se cachant derrière ce phénomène de réislamisation, de ceux qui se cantonnent au registre piétiste à ceux qui se mobilisent dans l'arène politique ou ceux qui en détournent les principaux marqueurs pour légitimer leurs positions de dominants. Un premier niveau de lecture repose sur une logique d'individualisation⁹⁵ de la quête spirituelle, expliquant en partie l'adhésion au salafisme. Cette

⁹³ Philippe Cabestan, « Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ? », *Les Temps Modernes*, vol. 632-633-634, n° 4-5-6, 2005, p. 610. Le concept d'être au monde, *Dasein*, est développé par le courant philosophique phénoménologique.

⁹⁴ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, 2^e éd., Paris, Seuil, 2004.

⁹⁵ « Il ne s'agit alors pas seulement d'individuation (« la production, la reconnaissance et l'utilisation des différences spécifiquement individuelles »), ni d'individualisme au sens post moderne du terme (« l'indépendance comme valeur suprême, le repli sur la sphère privée de l'existence, l'égoïsme, le souci exclusif de soi, le désintéret pour les enjeux collectifs [...]), mais de nouveaux rapports sociaux qui ont en commun d'interpeller les individus en tant que tels [...] comme des entités égo-centrées ». Alain Marie, *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997, p. 409-410. L'individualisation, au sens où l'entend Alain Marie permet ainsi de penser simultanément le processus par lequel l'individu se définit, se spécifie et se réalise dans un perpétuel devenir, et son rapport différencié à son entourage. Voir à propos des dynamiques d'individualisation au sein du champ musulman sénégalais : Xavier Audrain, « Devenir “baay-fall” pour être soi. Le religieux comme vecteur d'émancipation individuelle au Sénégal », *Politique africaine*, vol. 94, n° 2, 2004 ; Fabienne Samson, *Les*

adhésion se manifeste par un ensemble de comportements et de préceptes moraux en opposition avec la vie que l'individu menait avant. En ce sens, la réislamisation procède d'une intention visant à remoraliser son environnement immédiat par un processus de conversion intérieure.

Deuxièmement, la réislamisation peut être entendue « comme l'expression d'un retour en grâce, d'une réaffirmation de l'ambition universelle du référentiel de la culture islamique »⁹⁶. L'on sort de la sphère privée et du statut personnel pour une lecture en termes de négociations au sein de l'arène politique entre différentes matrices historiques de représentations, de ce que doit être l'énonciation religieuse du pouvoir politique. Il s'agit de démontrer, à la suite de F. Burgat, que la mobilisation de l'identité politique musulmane consiste en partie en « l'affirmation de la légitimité du parler musulman et des droits de ses adeptes face à un interlocuteur étranger »⁹⁷. Les dimensions éthiques de l'islam sont considérées comme un réservoir de normes et de valeurs qui devraient inspirer l'action politique et ses fondements idéologiques, tels que le débat autour du Code de la famille ou du serment confessionnel le révèle. En ce sens, la militance islamique peut être lue comme l'expression de la résistance d'un groupe se percevant comme historiquement en position de subalternité⁹⁸ et manifestant sa capacité d'agir et son aspiration pour l'émancipation. N'oublions pas, cependant, que derrière l'arbre identitaire de l'islamité se cache la forêt politique tchadienne. Les acteurs musulmans militant pour une islamisation, certes relative, de la vie politique et sociale – à l'instar de l'Union des Cadres Musulmans du Tchad (UCMT) composée de membres de la petite bourgeoisie de cadres des secteurs publics et privés – ont également leurs propres agendas politiques et stratégies d'ascension sociale.

Une troisième définition de la réislamisation, entendue comme « la montée en visibilité des codes, conventions et valeurs référés au religieux dans l'espace public »⁹⁹, permet de mettre

marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais, Paris, Karthala, 2005.

⁹⁶ F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, op. cit., p. 15.

⁹⁷ F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, op. cit., p. 26.

⁹⁸ J'utilise ici ce concept en cela qu'il inscrit d'une part les rapports de pouvoir entre fidèles musulmans et élites politiques dans le temps long de l'histoire coloniale, et d'autre part souligne la mutualité des relations de subordination-domination. Les acteurs musulmans ont historiquement collaboré avec le pouvoir colonial et postcolonial, s'y sont soumis, et y ont résisté. R. Guha a appliqué le premier le concept de subalternité à propos de la paysannerie indienne permettant de comprendre la nature de la subordination et du contrôle de ces populations, « engagées dans diverses relations de subordination avec, à la fois les élites étrangères et indigènes et objet de différents types de contrôle, à la fois d'une coercition ouverte et d'une hégémonie plus subtile. » David Arnold, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », *The Journal of Peasant Studies*, 1984, vol. 11, n° 4, 1984, p. 20.

⁹⁹ Dans cette veine « c'est donc l'augmentation des signes et de références à la religion qui est englobée sous le terme de réislamisation. » Patrick Haenni, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient : de quelques islamisations non islamistes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 85, n° 1, 1999, p. 122.

à jour une seconde dynamique sous-jacente à la reformulation de l'identité musulmane : « l'islamisation sans islamisme »¹⁰⁰. Hors des préoccupations normatives du discours orthodoxe ou militant, les pratiques islamiques constituent une norme de présentation de soi commune à l'ensemble de la société. En d'autres termes, cette montée en visibilité des marqueurs islamiques est moins spécifique à l'augmentation numérique d'un groupe islamiste particulier qu'à la banalisation d'un ensemble de traits culturels partagés par les classes moyennes et bourgeoises. Ces trois niveaux d'analyse, en termes d'individualisation, de citoyenneté et de mobilisation de classe, doivent être appréhendés ensemble pour saisir la profondeur de la signification sociale des phénomènes de réislamisation et mesurer l'ancrage de ces dynamiques dans la société tchadienne contemporaine. L'identité islamique tchadienne est ainsi trans-classe, plastique aux dynamiques modernes d'individualisation et de globalisation culturelles, mais aussi résolument singulière dans son ambivalence et sa multiplicité, chacun orchestrant sa propre partition en fonction des instruments présents.

Dans un premier temps, le parcours spirituel de trois acteurs salafistes permettra de mettre en évidence le potentiel émancipateur de l'adhésion salafiste. Médium de dynamiques d'individualisation, la doctrine salafiste subsume un régime de vérité non plus hérité, mais personnellement approprié, donnant cohérence et sens à l'expérience immédiate (1). Deuxièmement, la mobilisation contre le Code de la famille révèle la conception de la citoyenneté islamique tchadienne, construite à la marge des cadres étatiques. Cette réislamisation du discours politique relève d'une mécanique réactive, fruit de l'histoire longue des relations de pouvoir entre élites et subalternes et des dynamiques récentes de globalisation culturelles (2). Enfin, un nouveau réformisme se construit qui substitue à la lutte politique des stratégies de distinction de soi fondées sur des valeurs islamiques moins culturelles que culturelles¹⁰¹. L'affichage d'une identité musulmane par des marqueurs corporels et un certain type de lexique est une identité parmi d'autres facilitant les jeux et enjeux de légitimité de classements entre groupes subalternes et dominants (3).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰¹ Patrick Haenni, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.

1. « Avant on disait : je suis musulman. Maintenant on dit je suis salafiste »

Éclairer les motivations religieuses des adeptes salafistes rencontrés véhicule l'idée principale d'un mouvement de conversion intérieure¹⁰². Processus souple et itératif, l'adhésion au salafisme relève d'un travail sur soi continu, dirigé vers la maîtrise de ses expériences et de son existence. Loin d'être lié à une organisation sociale, familiale, communautaire, se revendiquer salafiste se réfère à une quête d'épanouissement personnel ou, selon les termes de M. N. LeBlanc, à de nouveaux espaces de l'affirmation du soi¹⁰³ en partie liés au processus d'individualisation « qui voit l'individu émerger comme acteur, conférant une certaine cohérence et une certaine unité à des pratiques et à des stratégies qu'il détermine de plus en plus lui-même »¹⁰⁴. Cette conversion intérieure s'ancre en effet au sein d'une démarche individuelle traduite en termes de « renouveau de la foi », « recherche de l'authenticité », ou « demande de connaissances », selon les termes usités par mes interlocuteurs. Ces dynamiques d'individualisation sont elles-mêmes traduites en termes générationnels, « marquées par l'affranchissement de toute tutelle traditionnelle au bénéfice d'une transformation de soi se réalisant dans un cadre moderne »¹⁰⁵. Caractérisée par une relecture de tous les aspects de la vie quotidienne à la lumière de l'islam, cette conversion implique, selon les mots de M. N. LeBlanc, « une transformation des pratiques religieuses, une nouvelle forme d'orthodoxie et une altération radicale des pratiques de la quotidienneté »¹⁰⁶, traduites dans les idiomes de la tradition et de la modernité. Basée sur des indicateurs objectifs (en particulier des comportements mineurs, une réticence face à l'engagement politique et des références communes), la (re)construction de son identité religieuse relève, selon la terminologie foucauldienne, « de techniques de soi » par un « travail de soi sur soi ».

Je prendrai ainsi appui sur trois parcours emblématiques d'acteurs salafistes afin de mettre en lumière les mécanismes de la conversion identitaire et ce qu'elle implique en termes de changement moral du sujet. Gardons cependant en mémoire que la mise en récit de ces parcours

¹⁰² On ne peut parler ici de conversion dans le sens où le changement d'affiliation religieuse implique à la fois l'abjuration d'une croyance ou d'un récit religieux particulier, et l'adoption d'une foi nouvelle. Le terme de conversion intérieure, ou interne, relève d'un processus de subjectivation morale.

¹⁰³ Marie Nathalie LeBlanc, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain. Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, octobre 2003, p. 91.

¹⁰⁴ A. Marie (éd.), *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 10.

¹⁰⁵ P. Haenni, *L'islam de marché*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁶ M. N. LeBlanc, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain », art. cit., p. 91.

procède d'un « travail de réécriture de leur histoire personnelle »¹⁰⁷ pouvant amener les acteurs à enjoliver les transformations dans leur vie qu'ils attribuent à leur conversion intérieure¹⁰⁸. Tous trois ont été socialisés dans leur prime enfance aux enseignements tidjanites avant d'entamer un processus de conversion intérieure au salafisme. Ali est un jeune étudiant, Fatima est professeure dans une *khalwa* salafiste et Ousman, dans la quarantaine, est revendeur de pièces détachées pour véhicules. Musulmans lettrés et arabisants, Ali est en formation universitaire, et Ousman et Fatima s'en sont arrêtés au baccalauréat. L'époux de Fatima est professeur dans la fonction publique. Le père d'Ali est militaire à la retraite, sa solde permettant de payer les études de son fils. Fatima et Ousman possèdent leurs propres voitures, symbole, qui tend néanmoins à se démocratiser, d'un certain confort matériel. Le capital économique et académique de ces trois acteurs les situe socialement au sein de la classe moyenne n'djamenoise¹⁰⁹ qui est la plus réceptive aux dynamiques de réislamisation, d'une part du fait du capital intellectuel possédé, et d'autre part par la volonté de différenciation vis-à-vis des classes subalternes. Tous trois, initialement en quête de connaissances islamiques, ont, par l'intermédiaire de leurs amis pour Ousman et Ali, et par son mari pour Fatima, adhéré aux pratiques salafistes.

« Devenir salafiste » passe tout d'abord par le respect de certains codes ayant pour fonction de permettre au groupe de pairs de se reconnaître. Au sein de l'espace public, Ali a ainsi abandonné ses pantalons et chemises pour des *captani* (djellaba d'un style plus raffiné), et ne porte plus de chaussures fermées, mais des sandalettes en cuir, « comme au temps du prophète ». Fatima a délaissé le *lafaye* (grand voile coloré commun au Tchad et Soudan, utilisé pour couvrir l'entièreté du corps, mais aussi comme accessoire de beauté) pour le hidjab lui permettant de se « fermer » entièrement le visage et porte des gants et des chaussettes afin de ne pas exposer sa peau aux regards. Ousman, que j'avais rencontré avant sa conversion

¹⁰⁷ Sylvie Pedron-Colombani, *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1998, cité dans Cédric Mayrargue, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, Sciences de l'Homme et Société, Institut d'études politiques de Bordeaux ; Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2002, p. 274.

¹⁰⁸ « Plus la conscience d'être désormais sauvé est forte, plus les épisodes antérieurs de sa vie vont avoir tendance à être rejetés, déformés ou même reconstruits, pour justifier plus fortement le processus de conversion et se conformer à une lecture évangélique des événements », note C. Mayrargue à propos des processus de conversion pentecôtiste au Bénin. *Ibid*, p. 274.

¹⁰⁹ Nous entendons cette catégorie dans le sens que lui donne Dominique Darbon, c'est-à-dire comme « un système relationnel et une convergence ponctuelle de situations ». Par ailleurs l'auteur souligne que les individus eux-mêmes ne se conçoivent pas comme une classe : « Ils ne se pensent jamais comme une force collective, une identité d'action, mais plutôt comme une masse d'éléments apposés poursuivant individuellement les mêmes objectifs. » Dominique Darbon, « Classe(s) moyenne(s) : une revue de la littérature », *Afrique contemporaine*, vol. 244, n° 4, 2012, p. 33-51.

intérieure, porte à présent un bouc et un « pantalon sauté à la saoudienne », c'est-à-dire au-dessus des chevilles, conformément aux principes islamiques. À ces codes vestimentaires s'ajoute un certain nombre de règles et procédures comportementales auxquelles les salafistes accordent une attention particulière : les remerciements et salutations sont signifiés par des formules jugées plus pieuses que celles employées par les autres individus. Le banal « salamoualeykoum » est continué par « *wa ramathulla wa barahaka tu* ». Les poignées de main ou toute autre forme de contact entre les deux sexes, même visuels, sont également proscrites, comme mentionné plus haut. Les célébrations de fêtes païennes telles que la nouvelle année ou les anniversaires sont interdites car considérées comme des innovations. Les manières de répondre à ces invitations donnent lieu par ailleurs chaque année à d'importants débats entre jeunes musulmans. Ali, sur les conseils de son cheikh, a adopté une stratégie d'évitement consistant simplement à dire merci afin de « contourner pour ne pas prolonger le débat »¹¹⁰. Si le rapport à l'autre change, la manière d'appréhender son environnement et son temps libre est également modifiée, marquant une rupture avec certains comportements antérieurs. Ali a modifié son rapport aux loisirs en arrêtant le football au profit d'un recentrement sur les enseignements religieux ou toute autre activité religieusement bénéfique telle que la visite à sa famille. Ousman a quant à lui abandonné l'alcool, la cigarette et la chicha. Et Fatima dit passer moins de temps à discuter avec ses voisines afin de lire le Coran. Ces pratiques stéréotypées sont vectrices de cohésion sociale et favorisent un entre-soi fonctionnant avec son propre « bocal imaginaire »¹¹¹. La revendication de l'authenticité islamique sert de modèle d'action pour penser, agir et établir des relations avec l'environnement, permettant d'aiguiller les préférences des acteurs salafistes. « Si le prophète ne l'a pas dit on ne le fait pas. C'est aussi simple que cela » me disait l'un d'eux. La rupture opérée par la conversion intérieure n'est pas que comportementale. Elle modifie également les cartes mentales de chaque acteur et leur manière d'appréhender, intimement, leur place au sein de leur environnement. Le processus de subjectivation opéré véhicule la possibilité d'une autre trajectoire familiale, tel que l'explique le cheikh Ahmat Dida :

« Ma famille est liée à celle d'Acyl Ahmat [rebelle tchadien tué en 1982] qui est mon oncle maternel. Sous Habré, beaucoup de nos proches ont été assassinés. Dans la concession on ne parlait que de guerre et de violence. J'avais pour objectif

¹¹⁰ « Ce n'est pas bien de présenter bonne année à un chrétien, merci c'est suffisant, sinon tu contournes, pour ne pas prolonger le débat. Nous en islam on a une autre année, et je préfère ce qui est musulman. » Entretien avec Ali, jeune salafiste, N'Djamena, 8 février 2018. Des enregistrements audio WhatsApp et des post Facebook circulent en début de nouvelle année pour enjoindre les jeunes et moins jeunes à adopter une attitude neutre vis-à-vis d'un chrétien ou d'un musulman plus « laxiste » qui présenterait au fidèle salafiste ses vœux.

¹¹¹ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 140.

à la fin de ma scolarité de venger mes parents. Mais quand j'ai rencontré le cheikh Ibrahim ça a changé. Il m'a fait comprendre que l'homme doit travailler pour l'humanité, et non pour l'intérêt individuel d'une famille ou d'une communauté. »¹¹²

Le cheikh décrit un processus de conversion presque thérapeutique, associant sa rencontre avec Ibrahim à un changement radical de trajectoire de vie, le détachant du poids de la vengeance familiale. Fatima décrit un processus similaire, correspondant à un rôle nouveau au sein de sa configuration familiale :

« Avant je vivais sans réfléchir. Je me suis mariée, j'ai élevé les enfants, mais c'était vide. Quand je suis allée aux enseignements, j'ai compris que j'avais un rôle à jouer. L'homme est le berger de la famille et il est responsable de son troupeau. La femme est la bergère de la maisonnée de son mari et elle est responsable de son troupeau. Tu éduques ton enfant, comment pardonner à autrui, comment vivre avec les autres, et tu pries Dieu. Si la femme apprend, elle apprend à son mari et à son entourage. »

Pour Fatima comme pour le cheikh Ahmat Dida, l'adhésion salafiste est un moyen d'acquérir un certain pouvoir « sur soi » et son environnement immédiat, détaché de tout lien communautaire hiérarchique ou historique. L'élaboration d'une nouvelle forme de subjectivité basée sur une notion d'un moi individualisé correspond à des dynamiques de changement social et de modernisation dont l'adhésion salafiste constitue à la fois un révélateur et un agent. Le jeune Ali, disciple du cheikh Ahmat Dida, raconte comment sa quête de connaissances islamiques l'a conduit au salafisme et a « changé sa vie » :

« Avant je pensais que ça suffisait d'aller à la mosquée pour la prière du vendredi. Mais avec les cours du cheikh j'ai compris que la religion c'est tous les jours. Avant je ne m'intéressais qu'au Coran et aux hadiths, puis je me suis cultivé religieusement. Le salafisme te donne l'opportunité de réfléchir et de voir si tu acceptes ou pas, alors que les tidjanites ne te donnent pas cette opportunité. Après chaque enseignement, il nous demande s'il y a des choses que l'on ne comprend pas et on peut rectifier ça ensemble. Alors que chez les tidjanites tu ne peux même pas poser des questions. Tout ce qui est actuel a son exemple dans le passé. Nous nous comportons comme les ancêtres, et ça a changé ma vie. »

Ali décrit ce processus de conversion interne en termes de retour à la croyance originale et d'une nouvelle orthodoxie qui se distancie de la tradition incarnée par la *Tijaniyya*. Les représentants de ce courant incarnent un savoir vertical, communautaire et autoritaire qui s'articule aux représentations d'une tradition islamique dépassée. Ainsi, dans une localité du

¹¹² Entretien avec le cheikh Ahmat Dida, N'Djamena, 10 février 2018.

centre tchadien, les jeunes du village profitèrent de l'absence de leur imam, « vieux tidjanite incapable de réciter les versets du Coran sans bégayer »¹¹³, pour mettre à la tête de la mosquée un jeune imam salafiste ayant étudié à l'université islamique Roi Fayçal puis à Khartoum et venant régulièrement prêcher sur la place du village. Plus apte à répondre aux « problèmes complexes posés par le XXI^e siècle » de par ses compétences intellectuelles, cet imam salafiste sut répondre de manière dynamique aux attentes d'une jeune génération. Cet exemple illustre la « logique des rapports entre islamisation et individuation, la référence religieuse permettant à de nouvelles solidarités de se tisser hors des sociabilités qui en furent traditionnellement responsables¹¹⁴ », ici le cheikh du quartier ou du village. Cette dynamique de quête de sens traverse une large part de la jeunesse musulmane tchadienne, qui « cherche à lire pour comprendre ». Il ne s'agit plus, comme l'écrit Haenni à propos de l'islam de marché, de réformer les âmes de manière collective, ce que proposait la *Tijaniyya*, mais de s'adapter aux demandes individualisées de « soif spirituelle » des fidèles¹¹⁵. Cette demande correspond à l'objectif salafiste de transformation sociale par la réforme des âmes (voir *supra* chapitre I), le processus de conviction de l'individu étant au cœur de la stratégie de conversion. Pour cela, l'une des techniques pédagogiques adoptée repose sur l'abolition de la dialectique maître-élève. Par exemple, la méthode pédagogique dispensée par le cheikh Ahmat Dida relève d'un rapport inversé, où le maître se positionne au même niveau que ses apprenants : « Si vous voyez que ce que je fais n'est pas normal alors dites-le-moi, je suis comme vous, je vous ouvre seulement la porte » m'expliquait le cheikh. Pour Ali comme pour d'autres, la possibilité de s'exprimer a joué un rôle dans son processus de conversion interne :

« J'ai mûri mon choix, car au contact de ces gens, on peut avoir une vraie discussion ; quand tu as une question, ils te donnent des sourates et des exemples de la *Sunna*, alors que quand tu vas voir ton cheikh tidjan il te dit c'est comme ça. »

Ce désir de compréhension individualisé s'ancre au sein d'évolutions socio-économiques locales et globales. On a donc là un paradoxe : un mouvement qui se prétend être en dehors du monde se retrouve au cœur des évolutions sociales les plus actuelles. Les processus d'individualisation sont médiés par les pratiques salafistes, et les pratiques salafistes médiées par les processus d'individualisation. Autrement dit, la revendication d'une certaine

¹¹³ Entretien avec un député de la région du Guéra, N'Djamena, 10 février 2017.

¹¹⁴ Patrick Haenni et Tjitske Holtrop, « Mondaines spiritualités : `Amr Khâlid, "shaykh" branché de la jeunesse dorée du Caire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 65.

¹¹⁵ P. Haenni, *L'islam de marché*, *op. cit.*

authenticité religieuse qui se voudrait a-historique et traditionnelle, comme l'enjoint le discours salafiste, invite en réalité à reconfigurer sa propre relation à la foi, ses propres rites, sa propre trajectoire d'identification autonome et à rompre avec les appartenances héritées¹¹⁶. Ces reconfigurations, somme toute très modernes, invitent le fidèle à une posture réflexive quant à ses pratiques et choix quotidiens. Le pratiquant, selon les mots de E. Soares, « n'observe donc pas une tradition religieuse donnée, mais une tradition religieusement composée ». Du fait de cette multiplicité de données religieuses, « le plan religieux à suivre reste toujours ouvert à d'autres données religieuses »¹¹⁷. Chaque acteur est donc invité à composer son rapport à l'espace salafiste en opérant des choix selon ses préférences, en premier lieu desquelles les différentes mosquées et les enseignements donnés. Ousman, par exemple, assiste aux *dars* du cheikh Mahamat Djibrinne, cheikh salafiste auquel il reconnaît « des compétences dans le domaine de la *Sîra* [biographie du prophète] », mais également à ceux dispensés par le cheikh Yaya Abdallah, plutôt versé dans la doctrine frériste, « qui prend un verset et peut faire deux heures de temps ». Ali le jeudi soir prend des cours d'arabe chez le cheikh Mahamat Djibrinne, suit les *dars* [enseignements] du cheikh Ahmat Dida le lundi et assiste à la prière du vendredi selon le quartier où il se trouve, car « son cheikh l'y a autorisé ». Ainsi, le pratiquant bricole lui seul et selon ses préférences son « petit récit de sens en opposition aux grands récits de jadis, en consommant des produits religieux qu'il acquiert en transitant librement dans un grand marché des biens du salut »¹¹⁸. Par conséquent, certaines figures charismatiques émergent parmi les cheikhs, à même de guider les fidèles et de les amener momentanément ou plus durablement à adhérer à la doctrine salafie. « Chacun appelle son cheikh, même pour lui parler de problèmes sentimentaux, c'est notre psy de chez nous. Si on ne peut pas répondre à une question, on l'interroge directement » m'expliquait le jeune Ali. « L'espace intime de la quotidienneté »¹¹⁹ est ainsi ouvert aux liens privilégiés entretenus avec un cheikh dont l'offre spirituelle se construit autour de « questions fondamentales sur le sens de la vie et la manière dont l'islam [...] peut offrir une conduite pour la vie quotidienne, la moralité, l'économie, et le gouvernement de la cité »¹²⁰. Dotés d'un certain capital charismatique¹²¹ leur conférant

¹¹⁶ L. Bonnefoy, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie saoudite : un salafisme importé ?*, op. cit., p. 219.

¹¹⁷ E. Soares, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, op.cit., p. 19.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁹ M. N. LeBlanc, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain », art. cit.

¹²⁰ M. Bennani-Chraïbi et O. Fillieule (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, op. cit., p. 64.

¹²¹ Le charisme au sens de Max Weber désigne « une qualité considérée comme extra-quotidienne [...] au nom de laquelle une personnalité [...] est regardée comme un "chef" ». Le charisme est donc fondé sur une relation sociale

légitimité dans l'espace islamique tchadien, les cheikhs incarnent des entrepreneurs religieux d'un genre nouveau. Socialement proches et accessibles, intellectuellement « bagagées », connectées aux réseaux sociaux, certaines figures salafistes sont ainsi de petites célébrités locales dont le capital charismatique se donne à lire au travers de l'influence que leurs prêches suscitent. Ousman raconte que lors de la prière du vendredi, « on vient à 11h30 pour écouter le prêche de Mahamat Djibrinne qui débute à 13h et il n'y a déjà plus de place. C'est parce que beaucoup de personnes se sentent mal s'ils ne prient pas chez lui. » Les enseignements du cheikh Ahmat Dida, auxquels j'ai pu assister, sont retransmis dans les rues adjacentes via des enceintes, la mosquée étant trop petite pour contenir le nombre toujours plus grandissant de fidèles.

La conversion intérieure, si elle est stimulée par un désir individuel, se pérennise par une rencontre avec un acteur porteur d'identification. La rencontre avec un cheikh ouvre donc de nouvelles voies qui permettent aux acteurs salafistes de se réarmer moralement. La quête de l'authenticité produit en ce sens de nouvelles formes de légitimation de soi, ce qu'un collègue désignait par un certain triomphalisme, ou sentiment de détenir la vérité¹²². Au-delà de la pratique religieuse, c'est donc une forme de distinction de soi qui est opérée par les acteurs. L'authenticité de la doctrine salafie, tout comme l'accent mis sur les règles et interdits religieux renforce un sentiment de supériorité par rapport à la société, perçue comme traditionnelle, ignorante, et corrompue. « Avant on disait simplement musulman, maintenant on dit salafiste », explique Ali. Ce glissement sémantique cristallise la propension du religieux à redonner à l'individu sa dignité soustraite par un environnement socio-politique perçu comme déliquescents. Ces différents comportements fonctionnent alors comme autant de marqueurs de distinction sociale et de pratiques vertueuses, dans un contexte de désenchantement politique et d'absence de tout repère moral, décrié par beaucoup. La banalisation des pratiques corruptives, l'absence de tout investissement social des bénéfices engendrés suite au boom pétrolier des années 2000, ainsi que l'impasse politique du système partisan tchadien ont certainement contribué « à un repli spirituel vers les lieux de l'intimité et de la quotidienneté »¹²³. Dans un

entre un porteur de charisme et un fidèle qui croit au charisme. Mario Rainer Lepsius, « Le modèle de la domination charismatique et son application possible au “*Führerstaat*” d'Adolf Hitler », *Trivium*, n°23, 2016. Le rôle des cheikhs est défini par les pratiquants salafistes comme appui moral plutôt que figure d'autorité, en cela qu'il n'existe pas de clergé dans l'islam ou d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Le discours théologique mis en pratique révèle donc l'ambiguïté de la position des cheikhs.

¹²² « Chacun essaye d'être le plus authentique, dans chaque société on trouve un réformiste, une idée de triomphalisme, moi-même je détiens la vérité parce que j'ai fait ma révolution intérieure. » Entretien avec un enseignant-chercheur, N'Djamena, 22 juillet 2018.

¹²³ M. N. LeBlanc, « Du militant à l'entrepreneur. Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, juin 2012, p. 510.

environnement marqué par l'absence de toute éthique collective, le religieux revêt alors une fonction de valeur refuge en s'inscrivant dans la construction d'une morale personnelle. La connaissance des règles islamiques et leur respect incarnent l'une des fonctions que Georges Balandier attribue à la religion, celle de « proposer à la conscience une image cohérente du monde », de « faire surgir du sens et de fournir les moyens d'affronter les circonstances contraires »¹²⁴. Pour Ousman, « face à la mal gouvernance, mieux vaut se recentrer sur soi-même et faire preuve d'exemplarité en se comportant en bon musulman. Si on revenait à Dieu, on aurait certainement des solutions. » L'adhésion au mouvement salafiste répond alors à un besoin de repères tout autant spirituels que politiques, permettant de donner sens aux inégalités politiques et économiques quotidiennes. Au-delà d'une lecture en termes de prescription religieuse, la fonction étymologique de la religion n'est-elle pas de relier, et de se relier à soi ? Sur un plan symbolique, le fait de porter le voile intégral permet à Fatima de se « rassembler » : « Si tu ne fermes pas le visage, il manque quelque chose » m'expliquait-elle. Pour Ali, la pratique religieuse « l'aide à supporter la politique », en cela que l'apolitisme (de principe) salafiste invite le croyant à délaissier toute contingence matérielle pour se consacrer à sa vie dans l'au-delà. « Point d'appui », pour reprendre une expression de Marc Le Pape, la socialisation salafiste recrée du sens et de l'identité dans un contexte où la loi des hommes ne véhicule que désenchantement, contrairement à « la loi de Dieu qui apporte tout ».

La situation des « réformistes » tchadiens, similaire à la conclusion tirée par M. N. LeBlanc pour la situation ivoirienne, met en relief « la privatisation des modes d'acquisition du savoir religieux, la redéfinition des espaces de la socialisation religieuse et l'individualisation de l'engagement religieux sur le mode personnel, et non plus sur le mode de la supervision familiale, associative ou scolaire »¹²⁵. Tandis que la jeunesse musulmane des années 1990 se rassemblait dans ses associations islamiques pour clamer sa foi (voir partie 4), les lieux de socialisation revêtent à présent un caractère plus privé et se concrétisent à travers l'expérience personnelle de l'individu. Cet individu est idéalement conçu comme capable d'un choix identitaire religieux individuel, appartenant à une communauté authentique dont il tire sa légitimité, lui redonnant ainsi sa dignité sociale. Les codes comportementaux et éthiques salafistes véhiculent un langage d'interprétation du quotidien et des stratégies de négociation de l'expérience de l'anomie sociale, transformant le rapport conflictuel des individus au

¹²⁴ Les deux autres sont « offrir les recours qui permettent de répondre aux aléas et aux épreuves, à l'évènement et à l'inattendu » et « conférer une légitimité aux valeurs et aux règles qui régissent les conditions individuelles et collectives ». Georges Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 150.

¹²⁵ M. N. LeBlanc, « Du militant à l'entrepreneur », art. cit., p. 508.

politique¹²⁶ sur le mode du repli intime. Mais au-delà de l'aspect personnel, voir thérapeutique, ces phénomènes accompagnent et participent des dynamiques de changement social plus profondes, dessinant les contours d'une modernité où il est question d'individualisation, de recherche d'autonomie et de globalisation. Ce mouvement de globalisation est traduit dans les consciences musulmanes par une volonté d'uniformisation culturelle occidentale, assimilée à une « désislamisation » religieuse et, plus largement, à un déni de toute énonciation culturelle autochtone. Dès lors, le renouveau, certes relatif, de la mobilisation identitaire islamique au sein de l'arène politique questionne les soubassements moraux de la dignité tchadienne, retravaillée par le processus de globalisation culturelle. Ce processus pose à nouveaux frais la question de l'articulation de la citoyenneté et du religieux, et par là retravaille la définition de la nation tchadienne.

2. « Imprégner l'État de l'islam » : matrice identitaire islamique et modernité politique autochtone

Si nous l'avons rapidement esquissé en partie 1 à propos des dynamiques populaires d'engagement au sein du Frolinat, il convient à présent de revenir sur ce qui fonde l'ethnicité morale ou l'arrière-fond moral et civique de la société musulmane tchadienne. Les discussions autour de l'institutionnalisation du Code de la famille permettent de décoder le langage du politique par le bas, autrement dit « les attentes morales et références éthiques d'une communauté plus ou moins imaginaire »¹²⁷ agrégée autour de l'islam. C'est en effet moins sur un plan technique que sur le plan de l'imaginaire que se produisent ces reconfigurations, tant le code a fait l'objet de multiples interprétations se fondant moins sur son contenu concret que sur le système de pensée symbolique qu'il véhicule. Dynamiques qui ne sont pas propres au seul cas tchadien : l'évolution vers une prééminence du droit moderne en matière d'affaires familiales se retrouve dans la plupart des pays africains, et fait l'objet de plus ou moins vives résistances, à l'instar de l'exemple malien¹²⁸.

¹²⁶ S. Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, op. cit., p. 149.

¹²⁷ J. Lonsdale, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », art.cit., p. 100.

¹²⁸ Voir Gilles Holder, Interview de Marianne Meunier, « Mahmoud Dicko, l'imam qui casse le code de la famille », *Jeune Afrique*, n° 2596 du 10 au 16 octobre 2010.

Le code pose en effet « la question des fondements mêmes de l'autorité dans la famille d'une part, et sur celle de l'État comme médiateur des affaires privées d'autre part »¹²⁹. Il témoigne de la diversité des représentations et des imaginaires liés à ces questions, et ce dans un contexte marqué par une succession de crises socio-économiques marquant la fin, ou la réinvention sur un mode identitaire, de l'État-nation. Les dynamiques de globalisation culturelle alliées à la perception d'une décadence morale et économique de l'État tchadien tendent à remobiliser ce que A. Appadurai nomme « le travail de l'imagination » comme « jeu spécifique historiquement situé des opinions publiques et de groupes sur le passé »¹³⁰. En d'autres termes, les acteurs tchadiens mobilisent la référence à l'islam comme matrice morale véhiculant des modes d'action et de compréhension spécifiques des événements politiques. Dans cette perspective, on peut considérer que la mobilisation des acteurs musulmans, notamment à travers l'Union des Cadres Musulmans du Tchad (UCMT), fervente opposante à l'institutionnalisation du code, constitue moins un « symptôme réflexe » d'un repli sectaire ou d'un littéralisme étroit, que l'expression historiquement construite d'un affect plus profond. Créée en 1999, cette association, à la composition sociologique bourgeoise, ne pose pas publiquement ses demandes en termes d'islamisation de l'État. Elle vise plutôt à défendre sur la scène politique le socle de valeurs communes aux musulmans tchadiens et la préservation de la norme islamique tchadienne « traditionnelle », bien que ce terme soit sujet à caution. Cependant, ses réseaux partagés avec l'élite politique font de la structure un objet controversé, considéré comme un lieu d'entre-soi propice aux cooptations. L'agenda politique concomitant du CSAI, opposé au code, et de l'Union, doit se comprendre au regard de convergences et alliances plus ou moins tactiques qui sont fonction des opportunités politiques. L'action de lobbying menée par les deux organisations est un moyen de se poser comme défenseurs crédibles de la communauté qu'elles sont censées représenter, et ainsi de conserver leur relative légitimité religieuse.

Travaillant diverses couches sociales et non les plus bourgeoises, ce code a fait l'objet de fortes mobilisations populaires, révélatrices des attentes civiques d'une partie de la population tchadienne et de sa conception de la légitimité du pouvoir. Les discussions autour du code révèlent une profonde fracture entre les représentations micro et macro de ce que doit être l'État moderne. Ces mobilisations expriment ainsi une conception particulière de l'individu citoyen soustrait au contrôle normatif de l'État au profit de bricolages informels entre tradition,

¹²⁹ Marie Brossier, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, vol. 96, n° 4, 2004, p. 89.

¹³⁰ Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit par Françoise Bouillot, introduction traduite par Hélène Frappat, Paris, Payot, 2015.

religion et légalisme. La régulation des mœurs par un processus de standardisation et d'uniformisation aux critères occidentaux nierait alors, selon les acteurs musulmans, leur singularité, faisant écho à des affects plus profonds hérités de rapports de pouvoir entre élites et subalternes. Au-delà, selon l'expression de F. Burgat, du « droit à parler musulman »¹³¹, ces manifestations procèdent d'une volonté de reconnexion entre culture endogène et chose publique, se traduisant par la possibilité de puiser au sein de répertoires d'action autochtones, qu'ils soient religieux ou ethniques. « La standardisation étatique du quotidien » et « l'uniformisation autoritaire des manières de vivre »¹³² que l'instauration du code engendrerait reviennent, pour beaucoup de Tchadiens, à nier leur dignité en tant que musulmans.

La réalité de l'État tchadien s'exprime par des modes de régulation originaux construits par réinterprétation systématique des différents systèmes de normes en compétition entre eux : le Code civil de 1958 côtoie ainsi les lois islamiques et coutumières. Chaque acteur négocie et navigue, selon ses intérêts et la marge dont il dispose, entre ces différents systèmes normatifs¹³³. L'article 157 de la Constitution à propos des droits de succession atteste de ce pluralisme juridique : « Les règles coutumières et traditionnelles régissant les régimes matrimoniaux et les successions ne peuvent s'appliquer qu'avec le consentement des parties concernées », et « qu'à défaut de consentement la loi nationale est seule applicable ». L'exemple suivant, extrait d'un compte rendu de jugement, illustre l'offre de choix stratégiques que ce pluralisme juridique permet. Une jeune veuve musulmane de la localité de Bongor, lésée par le jugement rendu par le Haut Conseil Islamique concernant les droits successoraux de ses enfants suite au décès de son mari, put saisir le tribunal civil de sa localité. Le juge estima qu'il y avait lieu « d'annuler le partage fait par le Haut Conseil Islamique, la plaignante n'ayant manifesté aucunement son accord pour l'ouverture de la succession de son défunt époux selon la coutume religieuse »¹³⁴. Si le fait qu'une femme seule puisse saisir de manière autonome la justice est assez rare pour être souligné, la pratique est néanmoins courante au sein du corps masculin tchadien, permettant ainsi de multiples « braconnages » juridiques. Or, en 2000, un premier projet d'uniformisation

¹³¹ F. Burgat, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, op. cit., p. 16.

¹³² N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 290.

¹³³ Voir la notion de *forum shopping* développée par le droit international et reprise par la sociologie de l'administration publique. Voir Benda-Beckmann pour le débat original sur la recherche de la juridiction la plus avantageuse, Franz von Benda-Beckmann et Menno van der Velde (éds.), *Law as a resource in agrarian struggles*, Wageningen, Agricultural University Wageningen, 1992 ; Franz Benda-Beckmann et Keebet von Benda-Beckmann, « The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders », *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 38, décembre 2013.

¹³⁴ Procès dont le jugement final donna lieu « au remboursement des biens successoraux injustement dilapidés » par « l'administrateur des biens du défunt ». Jugement civil du tribunal de grande instance de Bongor, extrait du compte rendu retranscrit sur un carnet de terrain, juillet 2016.

du droit civil voit le jour, financé par le Fonds des Nations Unies pour les activités en matière de population (FNUAP). Élaboré par des commissions de juristes, démographes et statisticiens, le nouveau Code de la famille a pour vocation d'abroger toute coutume qui cesse alors d'avoir force de loi pour être inscrite au sein d'un bloc législatif valable pour l'ensemble de la population. Encadrées par des dispositions précises, certaines pratiques islamiques sont règlementées par le législateur et déclinées sous forme d'option. Ainsi, le régime de polygamie ou monogamie est une option souscrite par les époux au moment de leur mariage et qui ne peut être révoquée, sauf en cas de stérilité. Les droits matrimoniaux et successoraux sont de même encadrés et visent à un partage équitable des ressources, arrêté par le contrat de mariage. Le code reconnaît également aux enfants nés hors mariage le droit d'hériter de leur père décédé, au même titre que les enfants légitimes, et les femmes héritent à parts égales de celle des hommes¹³⁵. Le code postule donc « assez clairement une évolution vers un type de famille de caractère nucléaire avec égalité des conjoints et dévolution successorale indifférenciée selon le sexe »¹³⁶. En effet, si le maintien d'une option en faveur de l'application de la polygamie prend en compte la réalité matrimoniale d'un nombre important de Tchadiens toutes religions confondues, elle ne remet pas en cause la suprématie du droit moderne sur le droit musulman pour tout ce qui relève de la sphère privée. Or, en délayant le droit musulman au sein du droit civil, le code devient un terrain d'affrontement entre un courant traditionnel islamique mené par le CSAI et l'UCMT, et un courant positiviste ou laïciste entraîné par des associations des droits de l'homme. Courant 2010, quatre-vingt-dix articles sur deux-cents sont saisis par les autorités islamiques et réécrits au sein d'un recueil de propositions prenant en compte les spécificités du droit musulman. Mais, à l'heure actuelle, l'institutionnalisation du Code de la famille reste toujours en suspens¹³⁷, confrontée à une importante force de mobilisation des leaders musulmans tchadiens. Pour Abakar Ali Imam, le chargé des relations extérieures de l'UCMT :

« Imposer un code à une communauté, on n'est pas d'accord. Aujourd'hui, les musulmans ont rédigé leur propre code et une copie de notre code est à

¹³⁵ Selon l'article 666, « lorsque le défunt laisse des enfants légitimes ou descendants d'eux, le conjoint survivant ou éventuellement les conjoints survivants a droit au quart de la succession ». L'article 665 fait mention que les enfants et les autres ascendants légitimes succèdent à leurs père et mère et autres ascendants sans distinction d'origine de la filiation ni de sexe. Par ailleurs, le code interdit de porter des coups et blessures volontaires à une épouse, augmente l'âge légal du mariage des jeunes filles de 14 à 18 ans et encadre les conditions de divorce.

¹³⁶ Jacques Barou, « Dynamiques de transformation familiale en Afrique subsaharienne et au sein des diasporas présentes en France », *Droit et Cultures - Revue internationale interdisciplinaire*, n° 73, 2017, p. 5.

¹³⁷ Une série d'ordonnances ont permis d'en extraire certaines dispositions, dont l'interdiction des mutilations génitales et des violences sexuelles et domestiques (acte n° 006/PR/02) et l'interdiction portant sur les mariages d'enfants (ordonnance n° 006/PR/2015)

l'Assemblée et nous demandons aux autres communautés d'élaborer leur code dans lequel elles se retrouvent. Nous ne voulons pas imposer notre code et il ne faut pas qu'on nous impose un autre code. »¹³⁸

En suivant l'analyse de F. Burgat à propos des dynamiques islamistes, la force de mobilisation des leaders musulmans tchadiens réside moins dans sa dimension *sacrée* que dans sa résonance *endogène*. Expression d'une variable plus identitaire que strictement religieuse, la mobilisation contre le code réaffirme une identité islamique considérée comme marginalisée par les gouvernements coloniaux et postcoloniaux, acquis aux logiques d'extraversion culturelle. Pour ce juriste musulman et membre de l'UCMT, le Code de la famille n'est ni plus ni moins qu'une imposition extérieure niant les spécificités tchadiennes :

« Laissez-nous notre droit spécial. C'est ce que l'État refuse de comprendre. D'ailleurs, ce n'est pas l'État, mais les puissances extérieures qui ont tendance à apporter leur bonne civilisation à ceux qui n'en ont pas. Précisément la France, les Nations Unies ou les USA, qui financent les activistes des droits de l'homme. Entre le droit que nous menons actuellement et le droit musulman, nous avons des points de convergence. Mais il y a aussi des particularismes. La France a ses exceptions françaises, et qui ne peuvent pas être imposées à tout le monde. Pourquoi ne pas appliquer le même régime au Tchad ? »¹³⁹

L'UCMT en appelle alors aux dimensions éthiques de l'islam, considéré comme un ensemble de codes relationnels ayant une portée socio-éducative légitime. Sans passer en revue les quatre-vingt-douze articles retoqués, prenons exemple sur l'interdiction du mariage des jeunes filles mineures. Pour beaucoup de musulmans, le fait de marier la jeune fille avant sa majorité représente une protection contre « la liberté de vagabondage sexuel » qui mènerait alors au danger de devenir fille-mère. Pour ce père musulman, opposé au code :

« Si l'État me force moi, en tant que père, à m'occuper de cet enfant qui est le fils d'un autre, évaporé dans la nature, il me crée une charge qui n'est pas la mienne. Cette loi est absurde et criminelle. Pourquoi l'État accepte la liberté du copinage, vagabondage, et empêche celle du mariage ? »¹⁴⁰

Par ailleurs, une distinction doit être opérée entre l'âge de la majorité sexuelle et la majorité administrative, un mariage précoce ne signifiant pas forcément la consommation de ce dernier dans un contexte où certaines alliances matrimoniales représentent des stratégies

¹³⁸ Blaise Dariustone, « Tchad : les Tchadiens divisés sur le Code de la famille », *Deutsche Welle*, 16 novembre 2020.

¹³⁹ Entretien avec un juriste, N'Djamena, 10 janvier 2017.

¹⁴⁰. Entretien informel avec un père de famille musulman, N'Djamena, quartier Goudji, janvier 2018.

économiques et politiques de long terme, avant toute considération sentimentale/sexuelle¹⁴¹. Second exemple, les dispositions autour du droit successoral égalitaire entre les sexes redistribuent les rôles et représentations islamiques de l'autorité. En effet, le partage égal de l'héritage entre homme et femme contrevient à la logique successorale islamique qui stipule que les conjoints héritent d'un huitième des biens du défunt, et ses filles de la moitié de la part d'un fils. Perçu comme inégalitaire par des yeux occidentaux, ce partage procède en réalité d'une conception différente des responsabilités familiales, et s'explique par le rôle attribué à l'homme qui consiste à assurer matériellement l'entretien de son épouse et de ses enfants. « Par rapport à la succession, l'islam prévoit tout : une femme veuve va se remarier et son mari va la prendre en charge, donc c'est normal qu'elle hérite moins. Le frère du défunt, lui, doit subvenir aux besoins de son épouse ou ses épouses, donc doit hériter plus. »¹⁴²

Le Code de la famille, selon la conception islamique, rend alors caduque l'autorité légitime masculine et place la femme dans un état de vulnérabilité, n'étant plus sous la protection matérielle et morale de l'homme. Enfin, dernier exemple, la reconnaissance de l'enfant naturel, c'est-à-dire né hors mariage, et le fait que celui-ci adopte le patronyme de son père modifient les valeurs morales incarnées par la paternité. En effet, « en islam on ne reconnaît pas l'enfant hors mariage ; il appartient de ce fait à la mère et doit prendre son nom. Le père ne peut pas goûter au fruit de son péché, c'est sa punition » m'expliquait un juriste membre de l'UCMT¹⁴³. Au sein d'une société patrilineaire où la généalogie est très importante, « il est crucial d'avoir une descendance en cela qu'elle permet aux géniteurs d'accéder à un nouveau statut social, celui de père et de mère »¹⁴⁴. Or la disposition du code, en donnant au « fornicateur » le statut de père, le reconnaît socialement. L'union illicite est alors en quelque sorte légalisée, et l'autorité paternelle dévoyée, car soustraite à tout code moral au fondement de sa légitimité. Finalement, l'écart entre les attentes civiques des populations musulmanes, du

¹⁴¹ La question du mariage précoce a récemment refait débat lors d'une campagne de sensibilisation menée par l'agence des Nations Unies et le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, accusé de faire le lit de la promotion de valeurs occidentales non cohérentes avec les réalités tchadiennes. « L'islam tchadien vitrine des intérêts occidentaux » pouvait-on lire sur Facebook, certains fidèles tchadiens questionnant d'une part l'amalgame clairement établi entre mariage précoce et islam, et d'autre part la légitimité d'hommes de foi au sein de campagnes publicitaires profanes. Voir photo du panneau publicitaire en annexe 1.

¹⁴² Entretien informel avec un ami musulman à l'occasion d'un cas de décès, N'Djamena, quartier Tilam-Tilam janvier 2018.

¹⁴³ Entretien avec un juriste, N'Djamena 10 janvier 2017. Dans un hadith, il est d'ailleurs dit : « L'enfant appartient au lit et le fornicateur (*al 'âhir*) reçoit la pierre », cela signifie que l'enfant naturel est affilié à sa mère, et que le fornicateur en est privé.

¹⁴⁴ Corinne Fortier, « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », dans Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 173-188.

moins ses représentants, et la régulation uniforme des mœurs prônée par le gouvernement éclaire le mythe, du moins les limites, de l'État-nation tchadien dans sa conception laïciste. La définition ethno-confessionnelle de la citoyenneté participe ainsi à une pluralité identitaire revendiquée par le sujet politique tchadien. Les tensions générées par le code ne sont donc pas à proprement parler « religieuses », mais procèdent d'une conception de la citoyenneté empruntant au registre de la tradition comme invention de la modernité. Le Code de la famille n'a pas, ou peu, été débattu par les musulmans, son élaboration n'ayant pas fait l'objet de débats participatifs. Seule l'élite a eu accès à la teneur du texte. Pourtant, nombreux ont été les musulmans à prendre position contre toute tentative de réforme, perçue comme une forme de dépossession symbolique du droit à parler et agir musulman. Les profils sociologiques sont variés et trans-générationnels : les classes moyennes musulmanes jouxtent les dignitaires bourgeois, et les jeunes y côtoient les plus anciens, tous revendiquant le droit de pratiquer le droit selon leur religion, ou, du moins, d'avoir accès au texte pour en débattre entre eux¹⁴⁵. Pour certains observateurs, « si le code avait été soumis à référendum, la population l'aurait rejeté », celle-ci revendiquant une authenticité culturelle et religieuse doublée d'une reconnaissance de son autochtonie politique. Cette réflexion est nourrie par la référence à un ensemble de représentations politiques, religieuses et sociales. Sont mobilisés à la fois l'imaginaire islamique tchadien et les conséquences « des disjonctions de la globalisation »¹⁴⁶.

Évoqués dans les parties précédentes, mentionnons rapidement différents éléments historiques ayant consacré, par couches successives ou par multiplicité de juxtapositions », une sorte de déconnexion entre la culture endogène et la chose publique. Premièrement, le refus des populations musulmanes lors de l'époque coloniale de l'école des « Blancs » et la politique despotique menée par certains représentants autochtones de l'autorité coloniale, tel le Faki Naïm, ont opéré un déclassement progressif des populations du Nord, consacrant un premier glissement de l'identité ethnique vers l'identité religieuse. À l'indépendance, cette image se figea, marquée par la reproduction de pratiques économiques et politiques discriminatoires envers toute élite non affiliée au parti unique et/ou détentrice d'un important capital économique (voir en partie 1 la taxation du bétail et l'émigration des populations du Nord, ou l'emprisonnement de toute élite jugée subversive, qu'elle soit religieuse ou politique). La guerre civile puis les gouvernements postcoloniaux successifs parachevèrent la construction d'une

¹⁴⁵ Voir le débat public organisé par RFI autour du code de la famille, révélateur de la diversité sociologique de ses opposants et de la méconnaissance, par manque de communication politique, des dispositions du code.

¹⁴⁶ Arjun Appadurai, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture & Society*, vol. 7, n° 2-3, 1990.

représentation de l'islam comme culture perdante. L'État, en instrumentalisant la fibre religieuse selon ses propres intérêts, contribua à figer les clivages économiques et politiques en les subsumant aux identités religieuses. Parallèlement à ces enjeux locaux, l'accélération des dynamiques de globalisation culturelle est traduite par des procédures d'assujettissement politique et identitaire. Les événements du 11/09 en sont un exemple probant, en cela qu'ils véhiculent de nouvelles formes de standardisation et de centralisation du référent islamique, véhiculant un large ressentiment d'une lutte non contre le terrorisme islamique, mais contre l'islam (voir partie 4). Mais la globalisation participe également à l'accroissement et à l'internationalisation de la criminalité économique. Le boum pétrolier tchadien des années 2000 se doubla d'un consumérisme internationalisé plus visible et d'une connexion accrue des élites urbaines aux marchés de la corruption internationale. Réservoir éthique, les repères moraux islamiques au regard de ce contexte peuvent alors être mobilisés comme de nouveaux aiguillons du politique.

La mobilisation contre le Code de la famille permet donc de solder, symboliquement, un héritage colonial et impérial à travers un « processus de réappropriation s'affranchissant de la modernité occidentale »¹⁴⁷. L'uniformisation sur le mode de la laïcisation des mœurs qu'il soutient devient l'enjeu d'expressions identitaires qui s'inscrivent au croisement des dynamiques du dedans et du dehors, du national et de l'international. Révélateur des attentes civiques de la population envers l'État, qui doit se placer hors du cadre privé, le code donne à lire une autre conception de la citoyenneté. Indissociable d'une économie morale de la dignité, l'espace islamique est le lieu d'expression d'une citoyenneté infra-étatique dont procède toute la modernité politique singulière des musulmans tchadiens. Pour G. Ladiba, l'opposition de l'UCMT relève d'une stratégie pour « la préservation du privilège politique des musulmans » jouant à cet effet « sur la corde de la sensibilité communautaire ». Ainsi, « en instrumentalisant ces débats, ces cadres jouent le rôle d'avocat de l'islam pour gagner la sympathie de leurs coreligionnaires »¹⁴⁸. Or, une lecture uniquement en termes d'instrumentalisation politique obère le poids traditionnel de l'islam dans les relations sociales, expression culturelle d'une forme de résistance que Gramsci appelait le « subversisme », c'est-à-dire la capacité d'agir et les aspirations émancipatrices des groupes subalternes. En d'autres termes, cette réaction est

¹⁴⁷ M. Brossier, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal », art. cit., p. 98.

¹⁴⁸ G. Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad*, op. cit., p. 30.

aussi l'expression d'une « culture dominée [qui] s'empare d'un contenu qui lui est imposé pour lui imprimer un sens nouveau et mobilisateur »¹⁴⁹.

Pour être complète, l'énonciation politique de l'identité musulmane ne peut ni s'en tenir à sa dimension émancipatrice individuelle ni à sa valeur de réaffirmation « des Suds », selon l'expression de F. Burgat, et doit être complétée par une lecture plus subtile en termes de mise en conformité de soi. Si rejet de la technologie démocratique occidentale il y a, cette posture réactionnaire doit être nuancée au vu des pratiques concrètes des acteurs. Ainsi, « l'alternative n'est pas entre l'universalisme par uniformisation, au mépris de la diversité des cultures, et le relativisme par exacerbation des singularités culturelles au prix de quelques valeurs fondamentales »¹⁵⁰, mais elle doit être située dans la banale ambivalence du quotidien. Un acteur se déclarant salafiste peut être politiquement révolutionnaire, économiquement libéral, et culturellement occidentalisé. Les jeunes musulmans réinventent ainsi les codes de la globalisation et ajoutent à leur djellaba et *cadamoul* (turban traditionnel) des lunettes Ray-Ban, tandis que les femmes agrémentent leur *lafaye* de talons hauts, lorsqu'elles ne dissimulent pas sous leur hibaya minijupe et top en prévision d'une sortie nocturne en boîte de nuit. *A contrario*, un acteur se déclarant comme un musulman libéral et progressiste peut tout à fait marier sa fille de quinze ans en dehors de tout cadre légal. L'on ne peut en ce sens s'en tenir strictement à une vision fondamentaliste de l'islam tchadien. « C'est le *daily life*, tu copies et tu colles seulement » soupirait un ami à propos de la banale répétition des échanges conflictuels entre salafistes et tidjanites. « Un badigeon d'universelle banalité »¹⁵¹, comme l'écrit joliment P. Veyne, recouvre les constructions identitaires islamiques, perméables aux effets de la globalisation et au marché-monde capitaliste. Une analyse de la mobilisation du référent islamique comme outil de classement distinctif au sein des luttes de classe tchadiennes permettra de s'en convaincre.

¹⁴⁹ A. Appadurai, *Après le colonialisme*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁵⁰ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, *op. cit.*, p. 242.

¹⁵¹ Paul Veyne, « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête*, n° 3, novembre 1996, p. 9.

3. « Faire comme font les siens »¹⁵²

Se présenter comme salafiste relève, pour une partie de la classe bourgeoise et moyenne tchadienne, d'une mise en conformité de soi aux codes sociaux en vigueur. Il s'agit moins d'effectuer une révolution spirituelle que de se distinguer des classes subalternes, et se forger ou s'assurer de sa position, parfois précaire, de dominant. Comme le note P. Veyne, « les gros bataillons dociles des croyants sont pieux de la même manière qu'ils portent des vêtements : pour être convenables »¹⁵³. Dès lors, l'islam, découplé de sa matrice islamiste, devient un « type de religiosité compatible, voire même en affinité élective, avec la société moderne, au moins dans certaines de ses caractéristiques »¹⁵⁴. L'accent est mis sur les réaménagements du croire conciliables avec le développement d'un éthos bourgeois, lié au processus d'expansion mondiale du capitalisme. Plus ou moins similaire au rôle joué par le protestantisme dans l'émergence de la modernité, l'islam stimule et conforte les dynamiques d'individualisation et de globalisation, qui puisent leur origine ailleurs que dans l'éthique religieuse. Pour E. Troeltsch affinant la pensée wébérienne, « partout le protestantisme s'est borné à stimuler, conforter, imprégner le monde moderne, déterminer, mais en même temps que d'autres facteurs, le cours de son développement »¹⁵⁵. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la relation de l'islam aux transformations sociales actuelles, véhiculant des stylistiques de vie hybrides, elles-mêmes enchâssées au sein de « luttes symboliques ordinaires »¹⁵⁶. Les deux anecdotes suivantes éclairent le rôle joué par le marqueur islamique comme capital symbolique capable d'assurer une rente de distinction en termes d'honorabilité et de respectabilité. Autrement dit, la mobilisation des marqueurs islamiques est incorporée à la hiérarchisation de styles de vie dont la finalité est autant de se distinguer des autres que d'être satisfait de soi. Les marqueurs islamiques tracent ainsi de nouvelles frontières au sein des luttes de classements et participent du travail symbolique de consécration pour former et reformer les classes moyennes et bourgeoises tchadiennes.

¹⁵² *Ibid.*, p. 13.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 2008, p. 217.

¹⁵⁵ « En fait, il ne faut pas exagérer de manière unilatérale l'importance du protestantisme. Une grande part des fondements du monde moderne, dans l'État, la société, l'économie, la science et l'art, est apparue tout à fait indépendamment du protestantisme. » Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 170.

¹⁵⁶ « Les classements incorporés du goût doivent compter, à chaque moment, avec les classements objectivés dans des institutions, telles que les instances de consécration et de conservation culturelles, et avec toutes les hiérarchies faites choses dont ils sont toujours partiellement le produit ; mais en retour, les systèmes de classement dominants sont sans cesse remis en question et soumis à révision dans les luttes de classement à travers lesquelles les différentes classes ou fractions de classe s'efforcent d'imposer leur propre système de classement comme légitime, directement ou par l'intermédiaire des professionnels qui s'affrontent dans les champs de production spécialisée. » Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 246.

Assise avec une amie du nom de Mariam sous le manguier de sa concession, nous « tapons les divers », activité consistant à partager les dernières rumeurs et commérages de N'Djamena, grivoises et hilardes. Mère célibataire, elle détient un bar-restaurant dans un des quartiers sud de N'Djamena, connu pour son ambiance festive et alcoolisée. Hétérogène, son bar est tout autant fréquenté par des gens de classe moyenne attirés par les prix abordables de ses mets, que des notables de la ville souhaitant trouver un coin calme à l'abri des regards. Ses revenus lui permettent de payer la scolarité de ses enfants inscrits dans une école privée, et d'investir dans l'agrandissement du restaurant. Elle avait ainsi, lors de mon dernier séjour, acheté deux congélateurs. Sa peau claire est associée dans l'imaginaire tchadien aux régions du Nord considérées comme majoritairement musulmanes. Mariam peut ainsi naviguer entre différents milieux sociaux, la blancheur et la proportionnalité des traits physiques jouant comme échelle de hiérarchisation sociale¹⁵⁷. Un entretien avec le directeur d'une association islamique que je pensais reporté au lendemain est finalement programmé dans l'heure qui suit. Je dois m'y rendre, mon amie me propose de m'y accompagner, se faisant passer pour une jeune femme en demande de bénévolat. « On va bien se marrer avec tes barbus » me lance-t-elle goguenarde. Femme d'une moralité douteuse aux yeux du public avec lequel je travaille, elle n'incarne pas le comportement attendu d'une « bonne musulmane », religion qu'elle dit être la sienne. Elle passe rapidement une hibaya sur son débardeur et sa jupe et nous voilà au siège de l'association, situé dans un quartier nord à dominance musulmane. J'assiste médusée à sa métamorphose. Tout dans sa posture est savamment maîtrisé, de la mèche de cheveux dépassant à peine de son voile à la manière de rabattre les pans de ce dernier sur son épaule. En retrait des hommes, le regard baissé, elle s'exprime lorsqu'on le lui demande sur un ton doux, ponctuant chacune de ses phrases par une référence religieuse, louange ou bénédiction à Allah. Ce n'est plus ma copine des commérages, légère et badine, mais une véritable *hadja* (pèlerine) imposant au regard de son interlocuteur respect et vertu. Adoptant un discours axé sur le devoir de toute femme musulmane de participer à des œuvres de bienfaisance, elle prend exemple sur la fondation caritative de la première Dame, Hinda Déby, en la présentant comme un modèle féminin de piété et de charité. L'entretien terminé, le représentant de l'association lui donne le

¹⁵⁷ Le type de coloration génère en effet une hiérarchisation morale qui structure les comportements des acteurs selon un rapport dominant dominé, s'inscrivant dans l'histoire esclavagiste du Tchad. Néanmoins, certains acteurs tels que Mariam peuvent jouer de ces positions sociales grâce à leur « passing ». Voir, pour une étude sur ces enjeux de pouvoir liés au degré de pigmentation au Soudan, Azza Ahmed Abdel Aziz, « Living an Embodied and Narrated Skin Tone: Shifting Power Relations and Social Landscapes in Contemporary Sudan », *Cahiers d'études africaines*, n° 240, décembre 2020, p. 895-918.

contact de la présidente d'une association caritative féminine islamique versée dans l'aide aux enfants talibé. Numéro qu'elle gardera précieusement, « en cas de besoin ».

Seconde anecdote. Je suis hébergée au sein d'une famille de la grande bourgeoisie n'djamenoise. Mon hôte est un proche partenaire économique de la famille présidentielle qu'il fréquente régulièrement. Sa résidence se situe dans un quartier cossu de Farcha, où nombre de riches familles ont également construit leur villa, formant ainsi un entre-soi aux limites de la ville. Le bâtiment dans lequel je loge est une tour constituée de quatre étages, un pour chacune de ses épouses, ses propres appartements se situant au sous-sol. Une large cour carrelée sépare le building de la mosquée et de la salle de fitness familiale. La famille peut ainsi prier et se dépenser sans avoir besoin de sortir de la concession. Je vis dans les appartements de sa plus jeune épouse, Khadidja, avec qui je me lie d'amitié. Elle revient du *hadj* avec son mari et s'apprête à se rendre en vacances à Istanbul. Très fière de son mariage malgré leur importante différence d'âge, elle met en avant la piété morale de son époux, qualité que les hommes de la jeune génération, selon elle, ne détiennent pas. Son mari a en effet les moyens financiers d'effectuer le pèlerinage chaque année, ne boit pas, ne fume pas, jeûne une fois par semaine et dépense largement pour les plus nécessiteux. Sa cour accueille chaque soir les enfants mendians du quartier à qui l'on sert un repas. Par ailleurs, il a fait preuve d'une moralité exemplaire lors de leur rencontre, ce qui n'est plus respecté, selon ses propos, par les « *djiddo* [jeune urbain branché] aux mœurs dépravées ». Son quotidien, lorsqu'elle ne voyage pas, se partage entre les invitations de ses amies aux restaurants et salons de pâtisserie huppés de la ville, parfois, mais plus rarement, au domicile de l'une ou l'autre. Les cérémonies comme les mariages sont l'occasion de grandes réunions de socialisation, tout comme les événements spécifiquement plus religieux tels que les cérémonies de mémorisation de Coran ou les après-midis de prédication à destination des femmes organisés par le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques.

Ces deux anecdotes cristallisent la mobilisation ambivalente des marqueurs islamiques à la fois comme objet de banalisation et de différenciation sociale. Cette nouvelle forme de religiosité a comme caractéristique « de se diffuser en cascade au-delà des cercles de l'élite pour devenir un véritable phénomène de société au sein des classes moyennes urbaines »¹⁵⁸. L'on peut alors concevoir l'opérabilité des marqueurs islamiques selon le principe d'une

¹⁵⁸ P. Haenni, *L'islam de marché*, op. cit., p. 9.

« solidarité sans consensus »¹⁵⁹, qui permet de penser la religion, et en particulier l'ensemble de ses signes, comme un partage des références religieuses par les membres de la société, sans impliquer celui de leurs contenus et de leurs significations. Ce que M. Saint-Lary, s'appuyant sur les remarques de J-L. Triaud a conceptualisé spécifiquement par rapport aux marqueurs fondamentalistes, sous le terme de « réformisme générique ». Sous ce terme « peuvent être identifiés aussi bien des littéralistes stricts que des modernistes soucieux d'accommodements et d'adaptations à la société contemporaine »¹⁶⁰. Appréhender l'islam de cette façon permet de penser la domination d'une référence ou d'une règle sans ignorer l'autonomie des acteurs. Elle permet « d'énoncer à la fois l'indécision d'une règle et son caractère contraignant, la capacité structurante d'une référence dominante et son articulation avec d'autres cadres de référence »¹⁶¹. L'attitude de Mariam incarne les logiques de banalisation, de récupération et de détournement de normes et de marqueurs autrefois exclusivement attribués à des mouvements rigoristes. Détentriche d'un débit de boisson et mère célibataire aux multiples relations, Mariam ne répond pas aux représentations de la « bonne musulmane ». Cependant l'adoption de certains marqueurs vestimentaires et d'un vocabulaire spécifique lui permet de se fondre dans la banalité du quotidien musulman. En ce sens, « la réislamisation instaure une solidarité non consensuelle dont la force ne réside pas dans l'aspect hégémonique d'un discours totalisant, mais seulement dans la plasticité de la référence dominante »¹⁶². Les marqueurs musulmans s'immiscent progressivement « dans le registre de l'ordinaire devenant des pratiques courantes, banalisées et parfois revisitées »¹⁶³. Le voile intégral ou le port de la barbe revêtent une dimension pragmatique de présentation de soi éloignée du message coranique et diluée au sein d'une culture plus large se voulant universelle. L'hibaya portée par Mariam est une panoplie vestimentaire au même titre que son caba en pagne ou son *lafaye*, la longueur du tissu jouant comme degré de son attachement « polisson » à l'islam¹⁶⁴. Ainsi, sans faire l'impasse sur la

¹⁵⁹ Voir David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 67-69. Sur l'utilisation de ce mécanisme à propos de la référence islamique, voir Jean-Noël Ferrié, « Solidarité islamique sans consensus en Égypte : un cadre d'analyse », *Les Annales de l'autre islam*, 1997, n° 4 ; J-N. Ferrié, « Les formulations de l'islam : pour une approche déflationniste de la religion », *Socio-anthropologie*, juillet 2010, n° 25-26.

¹⁶⁰ Maud Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 451.

¹⁶¹ P. Prud'homme, *La trace de Dieu, op. cit.*, p. 74.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ M. Saint-Lary, « Du wahhabisme aux réformismes génériques », art. cit., p. 451.

¹⁶⁴ « À toute époque, peut-être, il y a eu çà et là des athées par polissonnerie ou par conviction ; plus encore, des têtes rétives, des cancre. Et surtout, à toute époque, une forte minorité (voire le gros des fidèles, selon saint Augustin) était composée d'indifférents qui s'ignoraient et qui préféreraient supposer qu'ils étaient dans la norme ; dès le triomphe du christianisme, à la fin de l'Antiquité, apparaissent ces gros bataillons dociles dont la foi est faible parce que la religion ne les intéresse pas beaucoup. » P. Veyne, « L'interprétation et l'interprète », art. cit., p. 13.

dimension intime de la foi, les marqueurs religieux s'inscrivent dans un régime de faible intensité, moins par souci spirituel que par « conformisme ». Pour cet observateur :

« Il n'y a pas de rupture, mais une délocalisation. Pour les enterrements, les baptêmes, les mariages, on veut que ce soit conforme à la religion, mais dans la pratique tout le monde vit de la même manière. Il y a effectivement un changement de mentalité, les gens s'informent plus sur la religion. Ils s'envoient des hadiths sur WhatsApp chaque vendredi. Mais il n'y a pas de changement dans leur comportement, même si la soif d'apprentissage est là. »¹⁶⁵

Le terme délocalisation est assez justement trouvé en cela que l'invention de la différence islamique n'est pas subordonnée à l'ambition de conquérir une autre norme, mais de s'ajuster aux modes dominantes. La banalisation de marqueurs d'extériorité religieuse constitue alors une expression publique de soi, afin de bénéficier de respectabilité et d'honorabilité, qualités présumées par ces marqueurs. Cette banalisation s'inscrit dans le contexte de conflits intergénérationnels travaillés par le thème de la moralité et de la piété religieuse. La jeune génération est décrite par les plus âgés comme celle des « enfants du cube Maggi et du paracétamol », référence à leur inconscience et stupidité supposée causées par ces deux inventions nocives de la modernité. Leur conformisme religieux relèverait alors d'une époque marquée par la dilution des valeurs religieuses au sein de modèles consuméristes symbolisés par l'arrivée sur le marché de ces deux produits. Le jeune musulman de la classe moyenne n'djamenoise n'incarne pas la figure de l'entrepreneur moral de ses aînés, mais celle du petit-bourgeois musulman globalisé. Grâce aux outils technologiques, la nouvelle génération a directement accès aux écrits et vidéos islamiques, lui permettant de mettre à distance la religion héritée de ses parents. Les jeunes, explique un chercheur tchadien, « n'hésitent plus à mélanger les choses maintenant. Ils font partie d'une culture musulmane mondialisée » et inscrivent clairement leur expérience religieuse dans des pratiques transnationales de construction du savoir religieux, via le canal d'internet. Nombreuses sont les vidéos circulant sur WhatsApp d'Erdogan posé en champion des musulmans, des prêches du Suisse Tariq Ramadan, des hadiths sur l'importance de telle ou telle pratique, ou appelant, lors du génocide des Rohingyas, à la mobilisation de l'*Umma*. « Je suis islamiste parce que mes parents sont islamistes, ça n'a pas de sens. Les enfants des soufistes ne sont pas plus soufistes que leurs parents, et les enfants des barbus c'est la déchéance même » m'expliquait un père désabusé par le comportement peu religieux de son fils.

¹⁶⁵ Entretien avec un enseignant-chercheur, N'Djamena 24 janvier 2017.

Les dynamiques de globalisation véhiculent donc de nouveaux « styles de vie » au sein desquels le référent islamique est banalisé, ou naturalisé, pour devenir un outil de distinction des classes subalternes et bourgeoises. Ce processus de réappropriation ne dénote non pas d'une tension entre banalisation et distinction, mais signale des réinterprétations diverses et variées des transformations du monde contemporain. Distinction et banalisation ne s'excluent pas l'une l'autre, mais opèrent concomitamment de manière plus ou moins inconsciente. Pour la classe moyenne, prise en étau entre le besoin de se distinguer des classes qui lui sont subordonnées et le désir d'accéder au statut de dominants, l'adoption de marqueurs de piété morale relève à la fois de l'autocontrainte et de la distinction. Mariam, en adoptant une certaine présentation de soi, montre qu'elle maîtrise un langage et un style particuliers faisant d'elle une « bonne musulmane ». Elle « braconne », selon l'expression de De Certeau, au sein de différents répertoires comme autant de tactiques¹⁶⁶ pour parvenir à s'émanciper de l'ordre imposé par les procédures de disciplinarisation pour y produire ses propres ajustements. Donner des gages d'islamité permet de naviguer socialement. Autrement dit, la plasticité identitaire, mobilisée comme ressource politique, permet aux acteurs de négocier avec leur environnement immédiat en vue d'accroître leur capital social et économique.

Parallèlement à « cet art du faible » qu'est la ruse, les modes de socialisation de Khadidja relèvent moins de tactiques émancipatrices fortuites que de stratégies institutionnalisées de distinction, participant à la formation d'un habitus mondain. Entretenir un réseau de relations élitiste, participer à des cérémonies spécifiques, organiser des réceptions amicales en comité restreint contribue à (re)constituer les classes dominantes en tant que telles. Sans parler de leur concentration résidentielle dans certains quartiers de N'Djamena et lieux de vacances et de weekend (aux jardins) qui reproduisent un « entre-soi » mondain. Ces conduites corporelles et géographiques sont, selon une lecture bourdieusienne :

« autant de moyens de “concentration de capital social” et d'instruments par lesquels les membres de ces classes se connaissent et se reconnaissent, assurant l'homogénéité sociale et intensifiant l'intégration pérenne de la classe notamment par le rassemblement et la personnalisation des relations, sorte de mobilisation à

¹⁶⁶ « [L]a tactique fait du coup par coup. [...] Il lui faut utiliser, vigilante, les failles que les conjonctures particulières ouvrent dans la surveillance du pouvoir propriétaire. Elle y braconne. Elle y crée des surprises. Il lui est possible d'être là où on l'attend pas. Elle est ruse. En somme c'est un art du faible. » Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, tome I, Arts de faire*, Paris, Gallimard, 2010, p. 61.

peine masquée sous les dehors de “mondanités” et d’“invitations”, des intérêts de classe à l’état plus ou moins virtuel, mais continu »¹⁶⁷.

Fréquenter certains types de salons de thé et restaurants, partir en vacances en Turquie ou en Égypte, participer aux mariages ou à certains événements tels que les conférences publiques sous l’égide des partenaires internationaux représente ainsi « des exhibitions de capital symbolique, c’est-à-dire de capital social accumulé par des années et des années d’entretiens, d’échanges, d’attentions, de sollicitude, etc., que l’on peut exhiber lorsque c’est nécessaire »¹⁶⁸.

Avec l’emprise du mode de production capitaliste et l’essor d’un islam de marché, le travail d’intégration et de reproduction de la classe bourgeoise n’djamenoise se déplace pour paraître légitime et naturel, de l’accumulation économique ostentatoire à la piété morale de bon ton. En d’autres termes, le capital économique, par un travail de piété mondaine, est transmuté en « noblesse morale ». Le marqueur islamique, traduit sous la forme de « catégories cognitives et affectives »¹⁶⁹ évoquant les qualités d’honorabilité et de respectabilité, permet de masquer le principe réel de la domination de classe. Khadidja, lorsqu’elle décrit le processus de son mariage, mobilise ces catégories affectives, mettant en avant les valeurs et le comportement de piété morale de son époux. La discrétion, la retenue, la pudeur, autrement dit le sens de la distinction, participent d’un capital social commun par lequel les membres d’un même groupe se reconnaissent. Ainsi des familles bourgeoises de N’Djamena en matière matrimoniale, dont la bonne moralité islamique des prétendants structure « le sens des partenaires possibles »¹⁷⁰. Jouant comme élément de différenciation et de distinction, la bonne moralité islamique relève également d’un travail de légitimation par omission du capital économique de la classe bourgeoise. Le mariage de Khadidja, fille aînée d’une puissante famille politique arabe, avec le principal entrepreneur économique peul du pays est la manifestation d’une forme particulière « d’esprit de corps »¹⁷¹ de nature objectivement économique. Ainsi, les marqueurs islamiques découplés de leur matrice islamiste participent à la reproduction des classes dominantes et

¹⁶⁷ Monique De Saint Martin et Pierre Bourdieu, « Le patronat », dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 20-21, mars-avril 1978, p. 3-82, cité dans Rémi Lenoir, « Capital social et habitus mondain. Formes et états du capital social dans l’œuvre de Pierre Bourdieu », *Sociologie*, 2016, vol. 7, n° 3, p. 283.

¹⁶⁸ Pierre Bourdieu, *Sur l’État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Le Seuil et Raisons d’air, 2012, p. 377, cité dans Rémi Lenoir, « Espace social et classes sociales chez Pierre Bourdieu », *Sociétés & Représentations*, vol. 17, n° 1, 2004, p. 284.

¹⁶⁹ La perception du monde social, précise Bourdieu à ce propos, « est structurée parce que les schèmes de perception et d’appréciation, spécialement ceux qui sont inscrits dans le langage, expriment l’état des relations de pouvoir symbolique : je pense par exemple aux couples d’adjectifs : lourd/léger, brillant/terne, etc., qui structurent le jugement de goût dans les domaines les plus divers. » Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 158.

¹⁷⁰ R. Lenoir, « Capital social et habitus mondain », art. cit., p. 286.

¹⁷¹ Pierre Bourdieu, *La noblesse d’état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

légitiment, en creux, le durcissement des inégalités sociales dont la bourgeoisie pieuse tire profit. Défendant un rapport décomplexé à la richesse et à l'argent, ces acteurs participent à la fabrication d'une théologie de la prospérité musulmane. « Piété, richesse, et cosmopolitisme se subsistent aux idéaux de justice sociale et à la valorisation d'un mode de vie frugal imputé au fondamentalisme islamique. »¹⁷² Le travail du cheikh Ahmat Dida consiste justement à moraliser les logiques d'accumulation économique et d'impunité politique de la classe bourgeoise « dans les drapés sécurisants des questions de mœurs »¹⁷³. Détenteur du marché de la repentance des classes dominantes, il développe un discours humaniste à l'encontre du jugement divin et prône le pardon de soi comme premier pas de la clémence divine. Témoin des excès de l'élite présidentielle et de sa jeunesse dorée, il se pose comme le garde-fou moral de la classe bourgeoise. Le cheikh Ahmat Dida « n'est pas un moraliste comme les autres, sa morale est une morale de classe »¹⁷⁴. Cultivant le secret et l'entre-soi, ce n'est pas un tribun populiste haranguant la plèbe, mais un « psy pour riche », comme il se définit lui-même. « Les gens commencent à demander pardon après avoir pillé et tué, alors ils viennent me voir », m'explique-t-il.

¹⁷² P. Haenni, *L'islam de marché*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁷³ P. Haenni et T. Holtrop, « Mondaines spiritualités... », art. cit., p. 46.

¹⁷⁴ P. Haenni et T. Holtrop, « Mondaines spiritualités... », art. cit., p. 61.

Travailler à la repentance des élites : l'exemple du cheikh Ahmat Dida, "psy pour riches"

« La perfection est divine, l'être humain a ses défauts. Mais les élites sont conscientes de leurs défauts, ils se sont repentis, j'ai réussi à les convaincre. Il y a des gens qui étaient dans le trafic de stupéfiants qui ont laissé. Par exemple, je suis en contact avec un général qui m'a raconté son histoire. Je l'ai croisé l'année passée à la Mecque et vraiment j'ai senti sa souffrance. Il a fini par m'appeler pour me raconter son secret. Un jour, dans un bar, il a tué l'un de ses amis, mais on ne l'a jamais identifié comme le criminel. Cet ami avait deux femmes et sept enfants. Il m'a demandé ce qu'il devait faire pour se repentir. Je lui ai dit de ne pas se dénoncer, mais de donner le prix de dix-sept chameaux à sa famille, de s'occuper de la scolarisation de ses enfants et du mariage de ses filles. Il est devenu à présent comme le tuteur de ses enfants et m'appelle maintenant quotidiennement. Donc c'est vrai que ces gens ne sont pas bons, mais il vaut mieux les avoir près de soi pour les tenir. J'ai fait la psychanalyse, c'est moi qui cherche ces gens. Par exemple, le banquier X, c'est moi qui l'ai convaincu de laisser le trafic d'armes pour Boko Haram. Quand tu atteins un certain niveau de connaissances, les gens t'appellent directement. Certains appellent avec d'autres numéros, ils posent le problème de manière indirecte. Alors j'enregistre le numéro et je rappelle la semaine suivante. J'ai réussi à garder mes positions. J'ai une réputation. Et c'est pour cela que les milieux élitistes m'appellent. Moi je n'ai pas de doléances à leur présenter ou de critiques à leur faire. Je fais seulement mon devoir de prédicateur. Donc ils ont de l'estime pour moi. »

Entretien avec le cheikh Ahmat Dida, N'Djamena, 1^{er} août 2018

Le cheikh a bien compris « la centralité des réseaux clientélares, le caractère éminemment politique de la prévarication, et l'impunité dont bénéficient les proches du pouvoir »¹⁷⁵ comme instruments de contrôle étatique. La culture de l'impunité cultivée par le cœur du système ne permet du reste, aucune repentance publique ce qui signifierait la fragilisation du groupe dominant¹⁷⁶. Le cheikh opte alors, non pour une stratégie d'affrontement

¹⁷⁵ M. Debos, *Des combattants entre deux guerres*, op. cit., p. 316.

¹⁷⁶ Le viol de la jeune Zouhoura en 2016 par de jeunes garçons de l'élite tchadienne et la mobilisation populaire qui s'ensuivit pour dénoncer ces pratiques impunes et pourtant banales démontrent la force du groupe dominant. Le président Déby dut condamner publiquement ces pratiques sans toutefois que les auteurs du crime purgent leurs peines.

visant à incriminer le comportement des élites – qui aurait des effets nuls – mais d’accommodements aux règles de ces dernières. Il propose un réarrangement spirituel à la marge permettant aux individus de gagner en respectabilité sans pour autant remettre en cause leurs statuts et privilèges induits. En d’autres termes, la rectitude morale religieuse n’implique pas le refus des plaisirs mondains de l’existence, les pratiques prédatrices, voire la violence physique. Si le mari de Khadidja, riche entrepreneur politico-économique dont les activités relèvent en partie de la prébende, affiche en contrepoint une religiosité marquée, c’est aussi pour « éviter les sanctions symboliques de la calomnie, de la rumeur et du *character assassination* »¹⁷⁷, ou « sagement de réputation ». Exposer sa religiosité participe d’un travail de gestion de sa réputation, indispensable à l’individu afin d’asseoir son image sociale et éviter tout affront direct dans une société où l’honneur détermine les relations sociales. « L’individu, comme entité “publique”, doit alors se soumettre aux attentes sociales, éviter l’étiquetage et s’auto-contraindre en vue de maîtriser *ce qu’il se pense* et *ce qu’il se dit* de lui. »¹⁷⁸

La conversion à une certaine forme de piété morale traduite par une religiosité islamique affichée participe donc, en somme, d’une stratégie individuelle de (ré)acquisition d’une certaine respectabilité c’est-à-dire de bonne réputation. Le référent islamique est alors un code de pouvoir travaillant et traversant les différentes classes sociales tchadiennes, selon le principe d’une « solidarité sans consensus », privilégiant la mise en accord sur la forme au détriment du contenu. Le débat autour du Code de la famille peut être lu, en contrepoint, comme une forme de résistance à un langage politique normé en cela que l’uniformisation juridique qu’il véhicule entraîne la suspension de tout particularisme propre à l’espace islamique. L’ensemble des tendances islamiques tchadiennes, face au risque d’une « désislamisation » des mœurs, se réunit autour d’une conception nationale de l’islam tchadien, suspendant un temps les divergences doctrinales et enjeux de compétition intra-islamique. La démarche spirituelle relève quant à elle d’un cadre d’autonomisation de l’individu, opérant des choix médiés par l’influence d’un cheikh, et non d’un collectif. Ce que ces trois dynamiques démontrent est la nature plastique et labile du référent islamique aux attitudes et conduites possibles. En d’autres termes, si la référence à l’islam devient hégémonique dans l’espace public tchadien, cela ne veut pas dire

¹⁷⁷ Écho à la « politique de la réputation » développée par F.G Bailey, ou des « weapons of the weak » de J. C. Scott ; pratiques qui permettent, certes de manière limitée, de reconfigurer les rapports de pouvoir dans un sens plus ou moins favorable aux dominés. James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1985 ; Frederick G. Bailey, *Gifts and Poison: The politics of Reputation*, New York, Schocken Books, 1971.

¹⁷⁸ Julie Alev Dilmaç, « La réputation : une question de vie ou de mort ? Le cas des crimes d’honneur en Turquie », *Sens-Dessous*, vol. 18, n° 2, 2016, p. 15.

que les enjeux sont systématiquement les mêmes. Les groupes dominants légitiment leur position par un travail de remoralisation, tandis que les classes moyennes se différencient des classes « traditionnelles » subalternes en épousant un islam mondialisé les ancrant dans la « modernité ». La globalisation et l'individualisation du référent islamique sont réinventées localement sur le mode de la différenciation, chaque acteur butinant d'une source religieuse à l'autre afin de bricoler sa propre identité religieuse selon différents régimes d'intensité. « Plus qu'à adopter une foi nouvelle dans un processus de conversion religieuse, le pratiquant renouvelle sa foi en circulant, en articulant ce qui, selon ses propres repères religieux et son expérience immédiate, produit du sens. Il n'y a donc pas de double (triple ou plus) appartenance religieuse, mais appartenance redoublée. »¹⁷⁹

Cette variété des postures religieuses, décrite par P. Veyne comme un dégradé d'arc-en-ciel allant « plutôt de la rare virtuosité individuelle à une large docilité indifférente »¹⁸⁰, n'a en cela rien d'exceptionnel. Les réponses du sondage onusien quant aux préférences identitaires tchadiennes présentées en début de chapitre ne doivent pas faire l'objet d'une surinterprétation tendant à essentialiser des dynamiques somme toute banales, les jeux autour de l'identité ethno-confessionnelle appartenant à l'ordre du quotidien. L'homme en devenir heideggérien est finalement moins limité par son appartenance ethnique ou religieuse que par ce qui est en lui rapport à la quotidienneté. L'homme tchadien, pour paraphraser P. Veyne, « travaille, se reproduit, se coupe les ongles, etc. », et parfois opère des choix identitaires selon des configurations circonstanciées et à des degrés variés, relevant moins d'un engagement total que d'une inclinaison singulière¹⁸¹. Les trajectoires des acteurs susmentionnés décrivent toutes la plasticité des appartenances religieuses aux dynamiques locales et globales, et le degré d'adhésion divers des fidèles en fonction du contexte au sein duquel ils s'insèrent. L'individualisation des comportements, la revendication d'un droit à parler musulman, les enjeux de présentation de soi au sein de jeux de classification sociale relèvent alors de bricolages identitaires quotidiens qui rendent peu opératoire toute élaboration de catégories religieuses archétypales. Finalement, « les prétendues identités [religieuses] ne subsument sous elles tout l'individu que par illusion, malgré le caractère catégorique de leurs prescriptions et la

¹⁷⁹ E. Soares, *Le butinage religieux*, op. cit., p. 58.

¹⁸⁰ P. Veyne, « L'interprétation et l'interprète », art. cit., p. 13.

¹⁸¹ Comme le rappelle un ami alors que j'évoque l'utilisation du terme d'engagement islamique pour décrire les dynamiques de réislamisation : « Ici tu suis, tu prêtes l'oreille, mais tu ne t'emballer pas, c'est pas comme un ordre. Qui a le temps d'ailleurs de s'engager ? Ici, c'est l'islam que nous vivons tout le temps, c'est comme une inclinaison, mais pas un engagement. » Entretien informel avec Bouba, N'Djamena, quartier Goudji, juillet 2017.

généralité de leurs visions du monde »¹⁸². Déchirant ce voile d'illusion, c'est la banalité du quotidien qui apparaît, le religieux procédant moins d'Une Vérité que de multiples régimes de vérité.

¹⁸² P. Veyne, « L'interprétation et l'interprète », art. cit., p. 14.

III — TA LANGUE TE TUE¹⁸³ : LA FRACTURE DE L'IMAGINAIRE TCHADIEN

Individualisation, banalisation et globalisation sont les dynamiques transverses aux marqueurs religieux reconfigurant les identités islamiques tchadiennes. L'expérience religieuse peut se vivre sur un registre personnel de subjectivation morale, être un outil de présentation de soi mobilisé comme registre de distinction et de différenciation sociale, ou constituer une demande politique d'imprégnation islamique de l'État-nation. Une quatrième dynamique travaillant les identités religieuses est celle de l'imaginaire, évoquée dans de nombreux chapitres. Les représentations identitaires religieuses possèdent en effet un pouvoir performatif en cela qu'elles participent « au tenir ensemble du monde de significations »¹⁸⁴ de la société tchadienne. L'imaginaire et ses significations sociales, écrit P. Veyne, « constitue[nt] notre monde au lieu d'en être le levain ou le démon »¹⁸⁵, clôturant ainsi l'infini des possibles autour d'une matrice de pensées et d'actions communes. L'imaginaire religieux tchadien possède encore une signification sociale très forte comme en témoignent les vives réactions suscitées dans les milieux chrétiens comme musulmans à propos de la dépénalisation de l'homosexualité. Pour l'éditorialiste d'*Abba Garde*, l'éthique religieuse procède de la construction imaginaire de la société tchadienne et ne saurait être aliénée à une autre forme de subjectivité :

« Économiquement asphyxié, le régime de Déby n'a d'autre choix que d'hypothéquer l'éthique sociale, la morale, la foi et les principes qui fondent la société tchadienne pour espérer bénéficier de la grâce des partenaires [...] ; comme un seul homme, les dignitaires religieux et toutes les couches sociales doivent se lever pour barrer la route à la promulgation de ce code qui transforme désormais le Tchad en un État libertin. Ce n'est pas à cause des pressions économiques que l'on peut tout accepter jusqu'au point d'hypothéquer notre foi et nos principes traditionnels. »¹⁸⁶

¹⁸³ Proverbe kreda plus ou moins similaire au proverbe français « tourner sept fois la langue dans sa bouche avant de parler ».

¹⁸⁴ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 481.

¹⁸⁵ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, op. cit., p. 12.

¹⁸⁶ « Coup d'État contre la foi », *Abba Garde* n° 155 du 20 décembre 2016. Le gouvernement a finalement opté pour un compromis entre positions conservatrices en votant « en mai 2017 une loi punissant les rapports sexuels entre personne de même sexe, avec une peine allant de trois mois à deux ans de prison et une amende de 50.000 à 500.000 francs CFA (76 à 760 euros) », Kahofi Jischvi, « L'homosexualité : un crime dans plusieurs pays africains », *BBC News Afrique*, 12 juin 2019.

Le facteur culturel constitue ici l'arrière-plan de la matrice de compréhension et d'actions des acteurs tchadiens, médiation par laquelle ils produisent leur histoire et saisissent le réel. Image mentale, ou conscience imageante, pour reprendre un terme sartrien¹⁸⁷, l'imaginaire religieux construit quotidiennement le réel et ses interactions sociales, participant à la construction subjective d'une pluralité de communautés. Dès lors, si l'imagination est constitutive des courants de fond de la conscience collective, quels sont les rapports entre performativité politique et images mentales identitaires au Tchad ? Pour le dire autrement, comment dialoguent reconfigurations politiques et imaginaires religieux ? Pour cela, je propose d'élargir la focale non plus aux dynamiques de catégorisation identitaire intra-musulmanes, mais à l'ensemble des jeux d'assignation et leurs référents. Étudier non plus ce que disent les acteurs musulmans d'eux-mêmes, mais ce que l'on dit d'eux permet de mettre en exergue comment l'assignation identitaire résulte en partie de l'application inconsciente et non intentionnelle de stéréotypes. Les stéréotypes n'agissent pas seulement « comme des convictions conscientes, mais aussi comme des structures mentales profondes ou conscientes imageantes, qui infléchissent notre façon de percevoir les individus »¹⁸⁸. Ceci me permettra de démontrer comment se construisent les processus de séparation et de distanciation sociale « eux » - « nous » à partir d'imaginaires sédimentés dans la longue durée. Entrer dans l'épaisseur des perceptions, c'est ainsi illustrer d'une part la fonction performative de l'imaginaire en termes de production identitaire stéréotypée, et d'autre part ce par quoi la domination du pouvoir tchadien tient en partie.

La notion de politique de l'inimitié¹⁸⁹ appliquée aux transformations des démocraties libérales sera ici pertinente en cela qu'elle permet de penser les modes de domination et de désagrégation du tissu social tchadien. Fragmentées, les identités tchadiennes ne portent pas de visage mais des stigmates, reproduits par la violence des rapports politico-économiques. « Plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras »¹⁹⁰ écrivait Foucault par rapport à la

¹⁸⁷ « Par rapport à la richesse de la perception, l'image mentale reste "essentiellement pauvre". Elle n'est qu'une synthèse figée et amoindrie de cette perception si riche : elle ne restitue à la conscience que ce que celle-ci a voulu "retenir" de l'objet. C'est pourquoi Sartre préfère parler de "conscience imageante" plutôt que d'image mentale. » Mathieu Bouvier, « l'imaginaire, Sartre », www.pourunatlasdesfigures.net.

¹⁸⁸ Linda Hamilton Krieger, *Un problème de catégories : stéréotypes et lutte contre les discriminations*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

¹⁸⁹ A. Mbembe « examine les trajectoires par lesquelles l'état d'exception et la relation d'inimitié sont devenus la base normative du droit de tuer. Dans ces situations, le pouvoir (qui n'est pas nécessairement pouvoir d'État) fait continuellement référence et a toujours recours à l'exception, à l'urgence et à une notion "fictionnalisée" de l'ennemi. » Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21, n° 1, 2006, p. 30.

¹⁹⁰ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p. 277, cité dans Elsa Dorlin, « Démocratie suicidaire », *Esprit*, n° 12, décembre 2018, p. 108.

fonction politique du racisme. « Tuer pour vivre » s’incarne en terrain tchadien au travers de la reproduction d’identités meurtrières ennemies, polarisées entre sudistes chrétiens – regroupés sous le terme générique de sara – et nordistes musulmans – plus spécifiquement goran arabe zaghawa ou « gaz », selon l’expression n’djamenoise. La conscience imageante tchadienne, ou l’image mentale de l’identité tchadienne, entérine alors des orientations ethnicisantes et essentialistes des identités ; processus dramatiquement moderne de réinvention et de durcissement des identités qui réduit la capacité d’auto-identification des individus. Les termes péjoratifs et insultants de « *kirdi* » (non musulman, païen) et « *doum madjal* » (mauvais musulman) utilisés pour désigner l’Autre sont les illustrations émiques de ces identités ethno-confessionnelles figées.

Si les processus socio-historiques qui ont mené à cette crispation identitaire ont été explicités ici et ailleurs¹⁹¹, ce chapitre aura pour but de souligner le poids de la variable religieuse. Produit de plusieurs dynamiques aux temporalités plus ou moins longues, le complexe identitaire tchadien tend à se polariser en des images mentales simplistes dont l’expérience coloniale a cristallisé la division. De manière plus ou moins similaire au processus de construction de l’État soudanais, les élites dominantes postcoloniales ont fixé et hiérarchisé des catégories ethno-confessionnelles dichotomiques pour assoir la domination du centre sur ses périphéries. Produit d’un certain tribalisme politique articulé à l’histoire esclavagiste du pays, la trajectoire identitaire du Soudan oscille entre la revendication d’une spécificité arabo-islamique et la promotion d’un nationalisme multiculturel¹⁹². Au Tchad, les appels de plus en plus pressants à une solution fédérale – que le discours politique multiculturaliste a bien du mal à contenir – s’expliquent en partie par la revendication de spécificités identitaires arabo-islamiques et chrétiennes, plus ou moins historiquement marginalisées et violentées. Aujourd’hui se nouent au complexe identitaire tchadien des dynamiques islamiques locales et globales qui reconfigurent les représentations de la domination, participant d’un désordre durable et institutionnalisé. Gardons cependant à l’esprit que l’histoire tchadienne n’est pas la répétition mécanique d’affrontements entre groupes ethno-confessionnels nordistes musulmans et sudistes chrétiens radicalement étrangers les uns aux autres, et qu’il existe également au sein

¹⁹¹ Claude Arditi, « Les violences ordinaires ont une histoire : le cas du Tchad », *Politique africaine*, vol. 91, n° 3, 2003, p. 51-67 ; G. N. Gatta, *Tchad : guerre civile et désagrégation de l’État*, op. cit. ; M. Debos, *Le métier des armes au Tchad*, op. cit.

¹⁹² Barbara Casciarri, Alice Franck, Stefano Manfredi et Munzoul Assal, « Ethnicité, religion, nationalisme. Intersections et ambiguïtés dans un Soudan en mouvement », *Cahiers d’études africaines*, n° 240, décembre 2020, p. 761-778 ; Pour une analyse des dynamiques identitaires au Soudan et ses processus d’essentialisation, voir notamment Francis Deng, *War of Visions: Conflict of Identities in the Sudan*, Washington, DC: The Brookings Institution, 1995.

de ces catégories identitaires historiquement construites des sous-groupes qui font l'objet de traitements différenciés. Mais dans l'immédiateté du réel, c'est un passé non révolu que l'on entend sourdre, imprégnant le langage du temps présent des scories de l'histoire.

« Exprimer le réel est chose ardue » soutenait Fanon¹⁹³. Ce chapitre est une étroite ligne de crête entre le risque d'une essentialisation identitaire et la nécessité de décrire la réalité quotidienne tchadienne. L'on pourra me faire le reproche d'une étude partisane du quotidien, je n'en prendrais guère ombrage, toute opinion au Tchad étant politiquement récupérée pour être réintégrée au logiciel nordiste-sudiste, preuve de sa malheureuse pertinence heuristique. L'on pourra également m'accuser d'accentuer ce clivage identitaire en décrivant au sein des pratiques ordinaires non pas la plasticité et la cohabitation de ces formes d'appartenance – plasticité que je ne nie pas –, mais le durcissement des modalités d'appréhension de l'autre. Or décrire la terrible efficacité sociale des identités ressenties comme primordiales est l'amorce première d'une autre vie possible, « hors des griffes du déterminisme et des cadres préétablis de l'Histoire »¹⁹⁴. « Victimes inconscientes d'une colonisation intime, intérieure, puisqu'assujettis jusque dans leur désir même, au logos de l'ennemi »¹⁹⁵, écrit S. Taliani à propos de la psyché du migrant, il me semble que, similairement aux schèmes mentaux de l'exilé, l'imaginaire des acteurs et actrices tchadiens doit être écrit, décrit et crié, au-delà d'un discours multiculturaliste ambigu plus ou moins politiquement instrumentalisé.

La première section sera consacrée au repérage des représentations primordiales des identités tchadiennes à travers une géographie morale de la ville de N'Djamena (1). Les manières d'appréhender la ville révèlent des modalités de domination inscrites au sein d'imaginaires figés, et aux effets performatifs clivants. Il s'agira non pas de prendre ces identités primordiales comme facteurs explicatifs de la cassure du vivre ensemble tchadien, mais de les expliquer en elles-mêmes et pour elles-mêmes, afin de mettre au jour la juxtaposition de « différentes passions », ou comment l'assignation identitaire résulte de l'agrégation de différentes identités essentialisées, objet de mon second développement (2). D'une certaine façon, écrit J.-F. Bayart, « les identités primordiales existent, mais en tant que faits de conscience et comme régimes de subjectivité, non en tant que structures »¹⁹⁶. Déplier le millefeuille des assignations identitaires du groupe kreda éclairera la logique agrégative dont

¹⁹³ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 2015, p. 111.

¹⁹⁴ Simona Taliani, « Intuitions délirantes et désirs hypothéqués : penser la migration avec Frantz Fanon », *L'Autre*, vol. 13, n° 3, 2012, p. 288.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, *op. cit.*, p. 101.

procède toute identité, nous permettant de comprendre comment elle en devient stigmatisée. Puis nous concluons par une réflexion sur les opportunités politiques que représentent ces processus de stigmatisation. L'édification de stéréotypes en représentations politiques participe de la stratégie du bloc au pouvoir pour reproduire et légitimer sa domination. Pourtant l'ethnicité, en tant qu'objet fluide et mouvant, peut dessiner certaines lignes de fuite permettant *a minima* de résister (3).

1. « Le ghetto identitaire » des imaginaires

À travers le thème de la violence symbolique des rapports interreligieux, c'est la nature même du rapport à l'autre qui est en question. Si ce conflit s'exprime parfois directement dans l'espace public institutionnalisé, comme ce fut l'occasion lors du débat autour du Code de la famille, il travaille également les individus dans leur quotidien. C'est à ce niveau que je me place, les représentations sociales analysées étant choisies pour rendre compte des préoccupations ethno-confessionnelles à l'échelle de la ville de N'Djamena. Prenant appui sur ma propre expérience en tant que chercheuse occidentale, donc considérée *de facto* comme chrétienne, et au travers de la vie quotidienne des Tchadiens, les représentations rencontrées permettent de mettre à jour des clivages identitaires historiquement construits jouant comme décodage du réel. Ces représentations identitaires instaurent des ordres de grandeur permettant de distinguer et de catégoriser les individus selon un schéma familial. Suivant l'analyse de R. Amossy, « plutôt que de stéréotype, il faudrait donc parler de stéréotypage, c'est-à-dire de l'activité qui découpe ou repère, dans le fonctionnement du réel ou du texte, un modèle collectif figé »¹⁹⁷. Arpenter l'imaginaire ethno-confessionnel de la ville de N'Djamena relève de cette dynamique, permettant de mettre en exergue les stéréotypes mobilisés par les N'Djamenois comme miroir des représentations figées de la domination. « On vit côte à côte, mais on ne se mélange pas, c'est comme des ghettos. Tu vas rue de 40 et c'est un autre monde » m'expliquait un ami conducteur de moto-taxi musulman, ayant toujours refusé de m'amener au-delà de la rue de 40 représentée, selon son expression, comme le « mur de Berlin » tchadien. « Dites-moi

¹⁹⁷ Ruth Amossy, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991, p. 18, cité dans Aude Seurat, « Déconstruire les stéréotypes pour “lutter contre les discriminations” ? Le cas de dispositifs de “lutte contre les discriminations” et de “promotion de la diversité” dans les médias », *Communication & langages*, vol. 165, n° 3, 2010, p. 115.

où ou vous êtes, je vous dirai qui vous êtes » titrait un article de journal n’djamenois¹⁹⁸. Au lendemain de la guerre civile : « De nouveaux quartiers se constituent sur des bases ethno-confessionnelles, aux acronymes identitaires tel que Walia-Hadjeray, ou Sara-Moursal, participant à développer des solidarités ethniques de plus en plus fortes. »¹⁹⁹ La carte suivante, tirée d’un travail de recherche en géographie d’un doctorant tchadien, illustre la performativité de ces représentations binaires, la répartition spatiale des ethnies ne répondant à aucun zonage ni travail statistique précis, mais aux seules images mentales du chercheur :

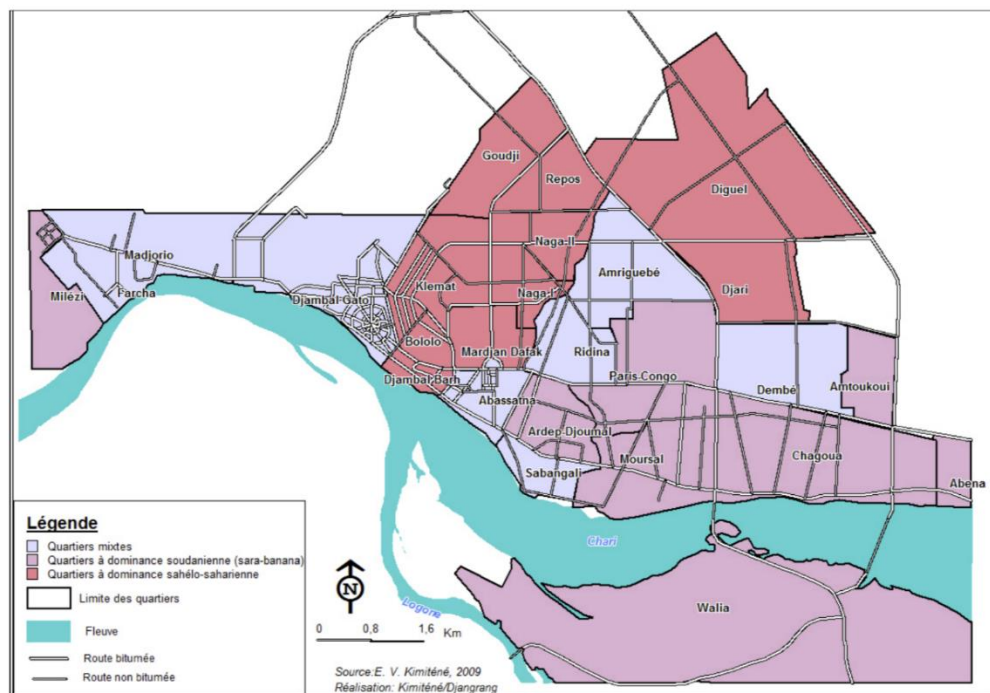


Figure 11 – Résidentialisation ethnique des quartiers de N’Djamena²⁰⁰

Les acteurs tchadiens ont une connaissance incorporée et vécue des appartenances et solidarités ethniques. La manière dont ils se saisissent de l’espace urbain est construite sur une

¹⁹⁸ Marcus Boni Teiga, « Dites-moi où vous êtes je vous dirais qui vous êtes », *La Gazette du Golfe*, numéro hors-série, 1993, p. 30. Le journaliste conclut que « N’Djamena, ainsi représentée, permet surtout à l’étranger qui y débarque de réguler son comportement pour mieux s’intégrer ».

¹⁹⁹ Souleyman Abdoulay Adoum « Tchad, des guerres interminables aux conséquences incalculables », *Guerres mondiales et conflits contemporains, Les guerres en Afrique de 1914 au début du XXI^e siècle*, 2012, n° 248, p. 52.

²⁰⁰ Cartographie tirée de la thèse de Ezept Valmo Kimitene, *Ethnicisation du commerce à N’Djamena*, thèse de doctorat en géographie, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, 2013, p. 96. L’auteur assimile les identités ethniques aux aires climatiques et espaces géographiques d’origine. Si effectivement le nord correspond *grosso modo* à la partie du pays où l’islam est la religion dominante, et le sud au christianisme, l’espace géographique n’a pas grand-chose à voir avec les significations sociales de l’identité ethnique aujourd’hui usitées. Les identités ethniques sont avant tout socialement construites, et les quartiers souvent plus mixtes qu’une première approche ne le laisserait croire.

lecture stéréotypique participant de leur compréhension immédiate des modalités relationnelles. Par exemple, si je tentais d'aborder la question des relations entre chrétiens et musulmans avec un interlocuteur sudiste, ce dernier me renvoyait aux actes délictueux et aux pratiques peu religieuses des musulmans lors de leurs sorties dans les quartiers sudistes, en l'occurrence Moursal : « On les connaît les musulmans coca hadj²⁰¹, le vendredi soir tu les vois à Moursal faire leur banditisme. » « Les *djiddo* de N'Djamena, bien cachés avec leur *cadamoul*, vont chercher les filles dans les quartiers sudistes, les enceintent, et les abandonnent. Parfois ils sont poussés par la famille à s'engager alors ils font la *fatiha* [mariage islamique]. Mais c'est rare. Souvent ça ne va pas au-delà. » Se dessine alors une géographie tout autre de la ville, où s'imbriquent identités ethno-confessionnelles, marqueurs moraux et pratiques sociales. Cette combinaison constitue le ferment des représentations sociales urbaines dominantes traduites par M. Hilgers dans un contexte urbain burkinabé par les termes de style de vie, réputation et autochtonie²⁰². Ces axes symboliques constituent le « fond de représentations sociales communes partagées par tous les habitants et qui leur permet d'y projeter leurs différences sans risquer d'être ou de se sentir exclus de la communauté urbaine »²⁰³. À partir de ces cadres de représentations communes et leurs catégorisations, l'on pourra fonder l'existence d'identités primordiales et leurs frontières sur « des regards croisés qui mettent en jeu des différences de goûts, de styles de vie et de comportements »²⁰⁴.

Appartenir à un quartier de N'Djamena signifie partager une mentalité liée au statut de ce dernier, et un style de vie qui se donne à voir d'emblée par le corps²⁰⁵. Les manières de se tenir, de se parler, de se comporter diffèrent d'un quartier à l'autre. Un jeune musulman dénonçait sur le ton de la récrimination l'hégémonie de certaines normes de socialisation : « J'aime pas aller dans les quartiers nord. T'es obligé de porter la djellaba, faut pas fumer, faut pas boire, tous les gens t'espionnent ». En effet, porter le foulard et des habits longs dans les quartiers à dominance musulmane, ne pas fumer en public pour un homme (proscrit pour les femmes) sont des règles induites faisant l'objet d'un contrôle social implicite. Une amie non musulmane et vivant dans un quartier mixte me confiait :

²⁰¹ En référence au fait que certains acteurs musulmans dissimulent leur consommation d'alcool, en l'occurrence du whisky, en le diluant dans du coca-cola.

²⁰² Mathieu Hilgers, *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou, (Burkina Faso)*, Paris, Karthala, 2009.

²⁰³ Mathieu Hilgers, « Contribution à une anthropologie des villes secondaires », *Cahiers d'études africaines*, mars 2012, n° 205, p. 12.

²⁰⁴ Michel Agier, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, novembre 1996, n° 4, p. 6.

²⁰⁵ Michèle Dacher, « HILGERS, Mathieu, 2009, *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou (Burkina Faso)* », *Journal des Africanistes*, 2009, vol 79, n° 2.

« J'ai peur de ces gens-là, les barbus. Tu sais que dès que tu descends quelque part, ils te jugent. Un jour j'ai dû aller dans un quartier au nord et le boutiquier m'a dit couvre toi la tête. Jamais je ne me couvrirai ! Il m'a traitée d'*azaba* [prostituée]. »²⁰⁶

La tenue vestimentaire est une contrainte de sociabilité, parfaitement saisie par Mariam lorsqu'elle m'accompagna pour un entretien dans un quartier nord (voir *supra*), ôtant son foulard une fois arrivée dans les quartiers avec une mixité religieuse plus importante. Les normes vestimentaires islamiques dans les lieux publics, et plus particulièrement le voile, sont investies de plusieurs sens. Mobilisé comme outil de distinction sociale, le foulard est également ruse, permettant aux acteurs de glisser d'une identité à l'autre et d'un quartier à l'autre sur le mode de la dissimulation. Le style de vie est aussi fonction des ambiances et des activités pratiquées au sein des quartiers. L'absence de tout lieu de socialisation type bar-restaurant donne aux espaces à dominance musulmane un relatif calme. Les rues après la prière de *Icha* (21h) sont généralement peu fréquentées, si ce n'est par les jeunes attroupés aux vidéoclubs ou jouant aux cartes à la lumière d'un (rare) lampadaire. Les quartiers au sud de N'Djamena sont, en soirée, chauds d'ambiance fêtarde accueillant dans les bars de nombreux noctambules. Les centres de pouvoir temporel et spirituel sont aussi spatialement polarisés en fonction de leur obédience religieuse. La tente d'Abraham, centre d'enseignement et de formation catholique, est la seule institution religieuse, à ma connaissance, se situant au centre d'un quartier à dominance musulmane, provoquant par ailleurs la réticence de nombreux fidèles à assister aux cours, comme le déplore l'un des pères jésuites du centre :

« Le plus grand problème c'est de casser les barrières de la différence. Les chrétiens du sud de N'Djamena nous appellent et nous demandent "vous êtes à Amriguébé ?" Alors on ne vient pas. »²⁰⁷

Les institutions nationales et internationales à vocation éducative et humanitaire d'obédience islamique, telles que le lycée et l'université Fayçal ou l'Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane (WAMY), sont situées au nord de N'Djamena, tandis que les instituts d'enseignement catholique, comme le lycée Sacrée Cœur et les ONG internationales laïques, sont côté sud. À noter que les activités type hôtellerie-restauration liées à la présence d'étrangers sont tournées vers ces mêmes quartiers. Modes d'habillement, loisirs, activités commerciales et religieuses sont ainsi spatialement identifiables à un style de vie

²⁰⁶ Entretien informel avec une amie chrétienne, N'Djamena, quartier Sabangali, février 2017.

²⁰⁷ Entretien informel avec le père Paolino, directeur de la tente d'Abraham, N'Djamena, quartier Amriguébé, avril 2018.

sommairement résumé autour des étiquettes nordiste et sudiste. Ces styles de vie s'inscrivent au sein de « régions morales urbaines »²⁰⁸. Chaque quartier est porteur d'une certaine réputation-stigmatisation morale aux frontières imaginaires qui se déploie sur les trois registres suivants : celui de l'ordre familial et urbain (mauvaises mœurs, insécurité), celui du statut intellectuel (l'analphabète), et enfin celui de la participation économique (prestige de l'activité). Ainsi, dans l'imaginaire des musulmans des quartiers nord, le sud de l'agglomération serait peuplé d'une population au capital économique moins important, au rythme d'activité essentiellement nocturne et aux pratiques jugées immorales voire illicites, induisant une plus grande insécurité et une dépravation des mœurs. Nombre d'habitants musulmans refusent de se rendre dans les quartiers aux ambiances alcoolisées par peur de tout conflit provoqué par l'état d'ébriété de ses habitués. Selon les travaux d'Ezept Valmo Kimitene, « en 2012, le quartier Moursal tient le haut du classement avec ses 164 bars [95 % de la population est sudiste] »²⁰⁹. La présence de cabarets attire toute une clientèle de consommateurs aux mœurs « plus ou moins dépravées ». « Le vagabondage en vogue », titrait le journal *Abba Garde*, dénonçant « la vie impudique des filles-mères qui le soir prennent la direction des bars en compagnie des hommes »²¹⁰, la prostitution étant majoritairement concentrée dans ces zones. Les représentations sudistes des quartiers nord sont moins liées aux questions de mœurs qu'aux apparences dissimulatrices des acteurs musulmans, considérés comme hypocrites vis-à-vis de leur rigueur religieuse affichée et leurs pratiques concrètes. Leur rapport rigoriste au religieux est également source de critiques, les acteurs musulmans du Nord, perçus comme intellectuellement peu bagagés, étant de ce fait sujets à toute forme d'acculturation aux relents traditionalistes. C. Arditi note : « Le terme d'analphabète est fréquemment utilisé par les sudistes pour désigner de manière méprisante ceux qui, ayant étudié dans les pays arabes, ont une connaissance très réduite du français. »²¹¹ Enfin, les quartiers nordistes cristallisent des rapports de pouvoir économiques inégalitaires : « Les populations sudistes, en majorité des jeunes sans emplois, sont devenues marmitons, employés marginaux chez les nordistes [“Fonctionnaires de rue 40”] et vivent souvent dans les quartiers périphériques où l'alcoolisme domine. Entre temps, dans les centres huppés de N'Djamena, l'ex-combattant transformé en citadin se trouve associé à l'élite dirigeante, bénéficiant de la rente de l'État et d'une impunité totale »²¹² note E. Kimitene. Ces descriptions sont en partie à nuancer. D'une part en raison de

²⁰⁸ M. Agier, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », art. cit., p. 4.

²⁰⁹ E. V. Kimitene, *Ethnicisation du commerce à N'Djamena*, op. cit., p. 229.

²¹⁰ Michael Allahmatnan, « Et le vagabondage en vogue », *Abba Garde* n°059 du 30 janvier au 10 février 2014.

²¹¹ C. Arditi, « Les violences ordinaires ont une histoire », art. cit., p. 49.

²¹² E. V. Kimitene, *Ethnicisation du commerce à N'Djamena*, op. cit., p. 123.

l'indifférenciation ethnique de l'alcoolisme et du chômage, et d'autre part parce que « la plupart des militaires originaires du “Nord” comme du “Sud” restent dans des positions subalternes, tandis que les uns comme les autres sont susceptibles d'accéder à des positions relativement confortables au sein des forces armées s'ils sont cooptés par le régime »²¹³. Néanmoins, il est effectivement courant que de nombreux acteurs originaires du Sud travaillent dans les quartiers nord dans des positions souvent subalternes : gardiens, vendeurs informels, laveurs de voitures, collecteurs de déchets, domestiques ; configuration socio-économique travaillant les stigmates d'une mémoire esclavagiste pratiquée par les groupes ethniques aujourd'hui économiquement dominants. H. Coudray note, à propos de la construction diachronique de ces imaginaires socio-politiques :

« Il est vrai aussi que les souvenirs du passé, avec l'imbrication complexe des gloires et des humiliations, demeurent vivaces dans les consciences : passé lointain de l'esclavagisme et de l'hégémonie des sultanats du Nord, passé récent des renversements alternés du rapport des forces entre Nord et Sud avec les divers massacres qui de part et d'autre ont accompagné ces avatars. »²¹⁴

Sans culturaliser le quotidien n'djamenois, qui reviendrait à reproduire la vision d'une masse réduite et prisonnière de représentations essentialisées, ce sont des existences réactionnelles et non des comportements pathologiques chroniques que je décris ici, héritages de mémoires violentes au passé esclavagiste. Les insultes proférées par le chargé de communication du Programme national de la lutte contre le paludisme, d'ethnie arabe, à l'encontre de l'artiste Alias Djafat, Sara, sont symptomatiques d'un passé toujours présent²¹⁵. Proférant les mots de *kirdi* (païen, mécréant), *abid* (esclave), la mémoire esclavagiste fracture toujours la société tchadienne, réactualisée par la détention monopolistique des capitaux économiques et politiques aux mains d'une élite jouant du tribalisme politique. « Jim reste Jim », « Alladoum reste Alladoum », patronymes communs aux acteurs du Sud que les acteurs nordistes utilisent de manière péjorative pour les désigner de manière générique. L'histoire populaire suivante, plus ou moins affabulée, illustre ces rapports d'infériorisation-dominance :

« Déby se trouvait en voyage, disons en Inde. À l'hôtel où il réside, les hommes en armes composant sa garde rapprochée sont au bar. L'un d'eux souhaite commander un whisky, mais ne sait pas prononcer le nom de sa marque. Il

²¹³ M. Debos, *Des combattants entre deux guerres*, op. cit., p. 281.

²¹⁴ H. Coudray, « Chrétiens et musulmans au Tchad », art. cit., p. 224.

²¹⁵ Mahamat Abdramane Ali Kitire, « Tchad : graves insultes proférées dans un audio, l'intéressé s'excuse », *Alwihda Info*, 21 avril 2020.

demande alors au barman de lui donner l'alcool qui porte le nom des Sara :
Jacques Daniel. »²¹⁶

Révélatrice de l'ethnicisation de l'identité tchadienne, cette histoire cristallise la distinction « nous » - « eux ». Les catégories ethniques et leurs histoires jouent comme outil de différenciation sociale, conditionnant parfois, mais pas automatiquement, l'accès aux canaux économiques, aux rôles politiques et aux mariages avec des membres d'autres groupes²¹⁷.

À ces dynamiques de politisation de l'ethnicité se greffe un processus de confessionnalisation identitaire. Les lignes suivantes, tirées du travail d'un doctorant tchadien, soulignent la prégnance discursive des divisions ethno-confessionnelles. Pour ce chercheur, « si, dans les milieux nordistes, les groupes issus des aristocraties sahéliennes bénéficient d'un traitement favorable au nom de l'islam, l'homme sudiste – rural ou citadin – est marginalisé et promu aux postes subalternes »²¹⁸. Ce qui est en jeu ici est bien le processus de confessionnalisation des positions du pouvoir menant à l'essentialisation des hiérarchies sociales. En d'autres termes, à la politique d'ethnicisation des conflits et des rapports sociaux s'articulent des identités religieuses essentialisées. La rigidité de ce complexe identitaire culturel est particulièrement marquée au sein des rapports entre musulmans originaires de régions différentes. Certains membres de l'association des convertis à l'islam m'ont ainsi fait part de leur difficulté à se démarquer de ce système d'assignation identitaire ethno-confessionnel aux couleurs régionales, comme en témoigne le récit suivant, tenu par un converti à l'islam originaire du Sud, plus précisément de Kélo. Ce dernier explique « avoir toujours au cœur ce qu'il a vécu dans son milieu chrétien d'origine et ne souhaite pas les abandonner » et milite pour une meilleure image des sudistes musulmans. Cependant :

« Malgré que tu sois musulman certains [les musulmans du Nord] se croient supérieurs. Ils voudraient que l'on coupe avec nos parents, ça veut dire que parce qu'on s'islamise il faudrait qu'on les abandonne ? C'est un problème de culture qui se pose, on mélange la tradition avec la religion. Moi avec mon nez écrasé on me prend pour un sous-homme. Je le sens bien, il y a de la haine parce que je ne suis pas de leur communauté. C'est un problème de cœur, pas un problème de religion. On élève ces gens [les nordistes] dans l'orgueil et c'est ça qui donne une base différente. Sinon l'islam ce n'est pas une mauvaise religion. C'est aussi le

²¹⁶ Histoire maintes fois entendue et retranscrite sur un carnet de terrain, N'Djamena, juillet 2016.

²¹⁷ Valerio Colosio, « Les Yalnas et le problème de l'esclavage au Tchad », Blog Africa4, *Libération*, 2 janvier 2019.

²¹⁸ E. V. Kimitene, *Ethnicisation du commerce à N'Djamena*, op. cit., p. 123.

problème d’alphabétisation. Tout ça, ça joue et ça donne un sentiment de supériorité aux musulmans originaux. »²¹⁹

Cette stigmatisation dénote du primat de l’appartenance à une communauté imaginée régionaliste au détriment de pratiques concrètes, fluides et hétérogènes. En d’autres termes, les identités primordiales se superposent, mais ne se confondent pas, permettant de construire une frontière forte, bien que symbolique, entre musulmans « originaux » et nouveaux convertis. L’identité religieuse est finalement réifiée à l’identité ethnique. Produit de clivages sociaux historiques profonds, ces représentations binaires sont également travaillées par des dynamiques globales plus récentes. Les marqueurs de réislamisation de la société tchadienne, fruit de dynamiques d’individualisation et de transnationalisation, divisent et réduisent les quartiers de N’Djamena à des définitions confessionnelles, gommant ainsi la mixité et les appartenances multiples de leurs habitants. La volonté affichée d’un retour aux fondamentaux islamiques, parfois tournée en dérision – « Toi tu veux suivre le prophète, mais est-ce que le prophète portait pantalon et veste ? » interrogeait un ami à l’adresse de l’un de ses collègues salafistes –, ajoute une nouvelle grille de lecture aux frontières identitaires de l’espace urbain. La multiplication des marqueurs islamiques, tels que l’augmentation du nombre de mosquées ou la diffusion du port de l’hibaya est perçue comme vectrice, pour certains chrétiens comme musulmans, de divisions. Pour ce professeur de l’université Fayçal s’exprimant dans les pages d’un journal au lendemain des attentats de juillet 2015 :

« J’ai vu des formes de femmes qui se sont transformées en ombres, je me demandais si j’étais au Tchad ou si j’imaginai ? Qui a poussé ces femmes à devenir des ombres ? Est-ce l’intensité de leur pitié ? D’où avez-vous importé cette culture ? La foi se mesure-t-elle au raccourcissement des culottes ou à l’allongement de sa barbe ? [...] Couvrir le visage des femmes est dégoûtant, effrayant, et motivé par la suspicion. Si j’étais le président de l’université, j’empêcherais les étudiantes au visage voilé d’y entrer. Mais tout le monde a peur d’exprimer ses opinions. Or c’est une forme de fanatisme malin et importé, qui est devenu une forme de terrorisme. Jusqu’à ce qu’il nous échappe complètement. »²²⁰

Si le port de l’hibaya est perçu comme une forme d’acculturation, le niveau sonore des appels à la prière, multipliés par le nombre grandissant de mosquées, relève également de reconfigurations spatiales conflictuelles. Pour cette maman musulmane résidant à côté d’une mosquée au sein d’un quartier mixte :

²¹⁹ Entretien avec un membre de l’association des convertis à l’islam, N’Djamena, 11 janvier 2017.

²²⁰ Ahmat Mahamat Ali, « Les événements de Boko Haram attirent l’attention sur l’identification », *N’Djamena Al-Djadida*, 2015.

« On subit l’islam, regarde avec cet idiot qui me réveille tout le temps et qui me fait mal aux tympanes [parlant du muezzin] ! Je suis musulmane, mais je veux que chacun pratique sa religion dans son coin sans déranger les autres ; on est plus en paix depuis qu’ils construisent leurs mosquées partout ! »²²¹

Certains axes routiers bloqués pour la grande prière du vendredi aux abords des mosquées, la réduction du temps de travail liée d’une part aux temps de prière quotidiens du fidèle musulman et d’autre part au statut du vendredi après-midi considéré comme chômé dans la fonction publique agacent et sont sources d’interrogation quant à la laïcité de l’État tchadien. Ce qui est en jeu est alors la question de la confessionnalisation islamique de l’espace public, érodée par des dynamiques de réislamisation « par le bas » auxquelles se greffent des enjeux liés à la gouvernance religieuse jugée inégalitaire de l’État tchadien, accusé de favoriser le développement des marqueurs islamiques au sein de l’espace public. La reconstruction inachevée de la cathédrale de N’Djamena, détruite par une bombe en 1980, et le terrain octroyé par l’État à l’Église pour construire un second monument, situé en banlieue²²², participent pour ce chrétien d’un sentiment de marginalisation :

« Le Tchad c’est la laïcité, mais regarde les chrétiens n’ont pas de voix. Déby voulait mettre l’église en banlieue pour mettre à la place une mosquée, juste en face de la présidence, tu imagines ? Le Tchad pays musulman ! Le Vatican a dit non, c’est notre place ici. Les chrétiens font la messe sous des tentes, en plein soleil, ils sont tournés en dérision [allusion aux messes organisées dans l’enceinte de la cathédrale détruite, se déroulant en plein air] ! »

Par ailleurs, outre une politique d’investissement perçue comme généreuse et favorable aux édifices musulmans, l’attention des puissances occidentales auprès du CSAI renforce le sentiment d’un surinvestissement politique de l’idiome islamique. Les retransmissions, sur la chaîne d’information nationale TéléTchad, des visites des ambassadeurs étrangers auprès du CSAI sont source d’incompréhension et soulèvent de nombreuses interrogations quant à la neutralité politique des représentations étrangères. L’opinion de ce démographe recueillie par deux journalistes à l’occasion d’un débat autour de la laïcité de l’État tchadien, condense la perception d’une islamisation du politique et les crispations identitaires engendrées :

« Chez nous la religion bouscule les codes, et s’incruste dans les moindres méandres des décisions : nominations, bourses d’études, voyages, etc. [...] Il est normal que l’État se soucie de la sécurité de ses citoyens. Pour chaque *hadj* de la Mecque, des sommes faramineuses sont débloquées et confiées à des hommes du

²²¹ Entretien informel avec Achta, quartier Sabangali, N’Djamena, février 2017.

²²² Lucie Sarr, « Au Tchad, l’archevêque de N’Djamena dénonce le manque d’édifices religieux catholiques », *La Croix Africa*, 18 août 2017.

sérait qui sont de véritables pompes à sous. Quant aux pèlerins à Rome ou à Jérusalem, ils sont laissés pour compte. Il faut que l'État ait un droit de regard en ce qui concerne leur sécurité également, en dépit de leur faible effectif. Deux poids deux mesures [...] ; le bon capital culturel de départ des premières années de l'indépendance s'est effrité. Lorsque des regards se croisent dans les rues, chacun use des regards inquisiteurs pour déterminer la religion de l'autre avant tout, puis sa provenance géographique. »²²³

N'Djamena est ainsi construite sur deux espaces en opposition, aux représentations et imaginaires géographiques ethno-confessionnelles essentialisés – processus renforcé par l'instrumentalisation religieuse du politique. Rigidification des identités que déplorent certains N'Djamenois « de l'intérieur », fins connaisseurs des dynamiques socio-économiques à la géographie ethnique plus nuancée. Ainsi des alliances matrimoniales urbaines qui dépassent la variable ethnique : certaines personnalités de la ville, entrepreneurs religieux ou économiques du Sud, sont mariés à des femmes originaires d'ethnies du Nord tchadien²²⁴. De même, à la fluidité des alliances matrimoniales il faut ajouter la porosité des espaces ethno-confessionnels n'djamenois, concourant à relativiser l'étanchéité de ce « mur de Berlin ». Les acteurs citadins opèrent des choix concrets en fonction de leurs intérêts, en termes de loisirs, études, commerce, etc., qui dépassent les imaginaires ghettoïsants. Par exemple, certaines familles bourgeoises n'djamenoises musulmanes scolarisent leurs enfants au sein d'établissements catholiques à la meilleure réputation, ou font leurs achats de viande et de poisson auprès de vendeurs chrétiens situés au sud de la ville. Les politiques d'urbanisation de la ville et l'évolution socio-économique des populations tendent également à diversifier la composition ethno-confessionnelle des quartiers périphériques, bouleversant ainsi l'organisation de l'espace urbain. L'étalement urbain de N'Djamena provoqué par l'exode rural, l'augmentation du prix du foncier en centre-ville, les politiques de « déguerpissement » et la migration des nouvelles classes moyennes et supérieures vers les périphéries afin d'accéder à la propriété façonnent des quartiers pluriels et hétérogènes. Il existe également des quartiers historiquement « mixtes », comme le quartier de Farcha où cohabitent différentes communautés, Kotoko, Arabes, Toupouri, etc. Ainsi, l'idée d'une « transparence de sens sous la forme de groupes socialement cohérents et spatialisés »²²⁵ ne résiste pas à une lecture attentive des modes concrets d'interaction urbaine.

²²³ Madjissembaye Ngarndinon et Kemba Solgué Pilate, « Y-a-t-il réellement séparation entre la religion et l'État ? », *Abba Garde*, n° 208 du 20 au 30 juillet 2018.

²²⁴ Ainsi de Mahmood, cheikh kotoko reconnu parmi la mouvance tabligh, qui a épousé une Daza ; ou de Zakinet, homme d'affaires Moudang de père et Kanembou de mère, ayant épousé une Goran.

²²⁵ M. Agier, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », art. cit., p. 6.

Il est tout autant nécessaire, à mon sens, de souligner la réalité de ces métissages que la violence symbolique de l'imaginaire tchadien. Reconnaître les fractures du vivre ensemble tchadien en nommant et explicitant ces catégorisations ethno-confessionnelles est « condition et source de liberté », permettant de mettre à jour l'épaisseur d'une histoire intériorisée et refoulée. Ainsi peut poindre la possibilité d'une « vraie rencontre »²²⁶, c'est-à-dire non conditionnée par des déterminismes historiques ou par le fardeau de la violence, entre protagonistes de l'Histoire tchadienne. La discussion suivante entre un homme politique originaire du Sud et moi-même cristallise en partie la paralysie de l'imaginaire tchadien, englué au sein de rapports identitaires figés (musulmans/chrétiens, nordistes/sudistes, Tchadiens/Occidentaux) et producteurs de violence :

« Penses-tu que tout soit dicible ? À vous, on ne vous dit que des informations vides de sens. Nous, nous gardons les secrets pour ne pas faire couler le sang. Nous ne disons rien sinon c'est la violence et la vengeance. Regarde, je peux être à la même table que mon frère musulman [il désigne mon ami au prénom musulman], je peux m'inviter chez lui, il me recevra. Parce que j'ai décidé de ne pas retourner le passé et d'enterrer la guerre. Alors que j'aurais mille-et-une raisons de me venger. Aujourd'hui, je peux lui parler. Hier, il n'aurait pas été à la même table. Pas de vérité et de réconciliation chez nous, c'est bon pour vos histoires de Blancs ça, le pardon et l'amour ça n'existe pas dans notre langue, ça n'existe pas au Tchad. Pendant la guerre on pilait les bébés au mortier, j'ai vu de mes yeux, j'ai moi-même égorgé douze personnes déjà attachées. Est-ce qu'un Blanc a déjà raconté ça dans son livre ? Est-ce que vous racontez la violence ? Non. Alors vous ne savez rien. Et vous dites connaître le Tchad. »

Cette discussion éclaire d'une part la violence intériorisée des acteurs, stigmaté de l'histoire politique tchadienne reproduite par la routinisation de la violence symbolique et matérielle d'un gouvernement de l'entre-guerres. D'autre part, les propos tenus posent la question de la légitimité de la recherche occidentale en terrain étranger, à l'aune des spécificités du contexte tchadien, problématique soulevée en introduction générale. Enfin, elle éclaire en creux la nécessité d'un travail à long terme autour des mémoires de la violence de l'histoire tchadienne ; travail permettant de rendre vivable le présent et d'imaginer le futur. Or, recouvrir cette violence postcoloniale d'un voile universaliste et droit-de-l'homme plus ou moins

²²⁶ « Je fus dorénavant obsédé par le besoin d'une vraie rencontre », écrit Éric de Rosny alors qu'il découvre la frontière qui le sépare lui, fusiller marin à la frontière algéro-marocaine pour maintenir l'ordre colonial français, d'un homme berbère utilisé par les fellagha comme éclaireur, muré dans son silence. Éric De Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1996, cité dans Simona Taliani, « 1956 et alentours. Frantz Fanon et le corps-à-corps avec les cultures », *Politique africaine*, vol. 143, n° 3, 2016, p. 93.

politiquement instrumentalisé reproduit une autre forme de « castration historique »²²⁷, interdisant au sujet d'accéder à un sentiment de soi unitaire car dévié par le regard extérieur. S'exprimer à travers un « Je » autochtone et souverain est alors peut-être le premier pas vers l'unité d'une société morcelée.

Finalement ce voyage au sein de l'imaginaire urbain n'djamenois démontre en creux la capacité performative de ces représentations travaillant les interactions sociales et réputations morales de chaque quartier. Produit de rapports socio-historiques de long terme, l'imaginaire est d'abord « interaction entre le passé, le présent et la projection du futur, mais aussi interaction entre les acteurs sociaux ou entre les sociétés dont les relations sont tamisées par leur conscience imageante respective »²²⁸. Les identités du Nord comme du Sud ne sont donc ni une essence ni une culture, mais le produit de rapports de domination aujourd'hui figés dans l'immédiation du quotidien. Certains éléments, approfondis tout au long de mon propos, éclairent ces processus de réification identitaire, au premier rang desquels le processus de formation de l'État marqué par de multiples inégalités que cristallisent l'esclavage et la guerre civile. Par ailleurs, les jeux politiques autour de l'invention d'une tradition nationale islamique articulée aux stratégies tribalistes religieuses (voir le serment confessionnel) tendent à institutionnaliser ces rapports de domination et réveillent un rapport crispé au religieux. Finalement, ces rapports sociaux stéréotypés posent la question des ressorts politiques du récit imaginaire fondant l'État -nation tchadien en termes de domination Nord-Sud. Si toute nation a besoin de mythes pour se construire, le gouvernement actuel omet certains aspects bien plus complexes pour les réduire en illusion politique simpliste autour d'identités binaires, concourant à renforcer son pouvoir ce que je montrerai dans les lignes suivantes. La construction socio-historique des groupes ethniques tchadiens fournit d'autres récits illustrant toute la complexité et l'infinie nuance des interactions sociales. Écrire une autre histoire du Tchad mettant en avant l'ambivalence et la fluidité des identités et des pratiques sociales permettrait de proposer d'autres interprétations en termes de modes de domination partagés. Par exemple, les populations du Nord comme du Sud ont été mobilisées, à différentes époques, comme réservoir d'esclaves par d'autres groupes géographiquement proches²²⁹. Il serait donc plus juste de poser autrement les termes du débat

²²⁷ L'une des constantes de Fanon « fut de considérer d'emblée l'Histoire comme constituant psychique et d'avoir mis en lumière des scènes de castration qui aient pour décor d'autres lieux que la chambre de papa-maman. » S. Taliani, « Intuitions délirantes et désirs hypothéqués », art. cit., p. 296.

²²⁸ J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 143.

²²⁹ Zeltner note que le Fezzan faisait des expéditions en direction du Borkou à la recherche d'esclaves : « Le Fezzân n'est pas seulement acheteur et revendeur d'esclaves. Il est aussi producteur. Chaque année, des expéditions sont menées au Kanem, au Borku, au Bahr al Ghazâl. Les Toubous du Borku (Anakaza), du Bahr (Kreda et Keshherda), du Kanem et du Manga (Groupes Daza) sont encore païens. Nombre de populations sédentaires du Kanem, en

et de réinventer une histoire tchadienne non plus basée sur l'alternance d'une domination Nord-Sud mais fondée sur la capacité des acteurs à investir l'État ou d'autres structures d'autorité, et à l'exploiter de façon continue.

Je propose à présent d'ajouter une touche de complexité à la construction des imaginaires tchadiens en réinvestissant l'identité kreda discutée en première partie. Cette identité nous permettra de démontrer plus finement que l'imaginaire religieux autour de la figure du fondamentaliste wahhabite s'agglutine à d'autres assignations identitaires, participant à la fabrique d'un Kreda imaginaire. Déconstruire cette fiction permettra de dépasser les catégorisations identitaires exclusives et de montrer comment, dans les processus d'hétérodéfinition, le surinvestissement du marqueur identitaire religieux s'articule à d'autres dynamiques politiques. Désigné par les termes péjoratifs de « barbus » ou « wahhabites », l'étiquetage religieux des acteurs kreda répond à des enjeux de pouvoir moins liés à des luttes théologiques qu'à des intérêts économiques et politiques. Le fantasme d'une radicalisation islamique rampante des acteurs kreda masque des dynamiques plus profondes liées à la politisation de l'ethnicité et au mode d'accumulation économique prédateur, marqueurs de la construction sociale du groupe dans l'espace public. Ces stigmatisations religieuses connotent finalement plus qu'elles ne dénotent, participant à la fragilisation du tissu social tchadien. Processus faisant écho à une plus large politique de l'inimitié sur laquelle s'appuie le bloc au pouvoir.

particulier sur les rives du lac, le sont aussi. De toute façon, les Fezzanais ne font pas scrupule de razzier des musulmans. » J.-C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem*, op. cit. Le royaume du Borno capture également des populations musulmanes comme non-musulmanes, comme l'explique le texte d'Ahmad b. Furtu, qui « montre que l'origine des esclaves est multiple. Ils viennent en majorité des marges du sultanat et notamment du sud et de l'ouest du Borno [...] D'autres esclaves sont capturés à l'issue de conflits avec d'autres musulmans, comme avec le Kanem ». R. Dewière, *L'esclave, le savant et le sultan*, op. cit., p. 263. Enfin, pour une étude des pratiques esclavagistes du royaume du Baguirmi, voir Alain Vivien, « L'expansion esclavagiste du Baguirmi dans les régions animistes du Logone pendant la dernière décennie du XIX^e siècle », *Journal des africanistes*, vol. 86, n^o 2, 2016, p. 143-157 ; Michael LaRue, « The frontiers of enslavement: Bagirmi and the trans-Saharan slave routes », dans Paul E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004, p. 31-54.

2. « Je préfère que le père reste au pouvoir qu'un Kreda prenne sa place » : recompositions politiques et imaginaire religieux

En investissant sur un mode archéologique les différentes couches de perceptions formant l'identité kreda, je serais en mesure de souligner comment s'élabore concrètement ces mécanismes d'assignation-stigmatisation. Historiquement situés, les phénomènes de stigmatisation communautaire sont les produits de schémas mentaux qu'il s'agira de déconstruire, nous permettant d'apporter une touche plus nuancée aux représentations souvent péjoratives de la communauté kreda. Cette dernière compte en son sein nombre d'entrepreneurs religieux fondamentalistes (voir *supra* partie 1) et élites politiques et commerçantes. Elle articule donc plusieurs sources de stéréotypes ou schémas mentaux, qui tendent, par un procédé cognitif d'agrégation-réduction, à préjuger de l'acteur kreda non en tant qu'individu, mais en tant que membre d'un groupe aux comportements essentialisés.

Au sein de l'espace public, la figure du Kreda imaginaire est nourrie par des stigmates visuels en raison de l'apparence qu'il présente dans le milieu urbain n'djamenois. Représenté par des marqueurs vestimentaires religieux stricts (barbe pour les hommes, hibaya pour les femmes), il est également « reconnu » aux grosses cylindrées avec lesquelles il se déplace, « symbole d'une culture matérielle du succès » liée, pour beaucoup, à une économie de la prédation. Ces perceptions schématisées conduisent à des énonciations identitaires péjoratives de la part des autres acteurs tchadiens. « Si tu tues un Kreda, tu tues un marabout, si tu le laisses, tu laisses un bandit » dit un proverbe commun. Mobilisant la figure du commerçant véreux et de l'hypocrite religieux, la conflictualité des assignations identitaires reflète deux éthos de la réussite « immorales ». Réussite économique et réussite spirituelle sont toutes deux négativement connotées, car marquées dans les imaginaires du sceau de l'illicite. Ces stéréotypes sont la traduction imaginaire abrégée de dynamiques plus profondes liées à la formation et à la construction de l'État. La politisation de l'ethnicité, le mode d'accumulation économique prédateur, la flexibilité des alliances, dynamiques en parties constitutives du mode de formation de l'État produisent des effets de catégorisation plus ou moins inconscients et entraînent des reconfigurations dans l'auto et l'hétérodéfinition morale du groupe.

Retracer dans un premier temps, bien que de manière partielle, la trajectoire de la communauté pendant la guerre civile illustrera le caractère imprévisible du groupe, traduit dans l'imaginaire collectif par la ruse et l'inconstance et dont on retrouve les traces dans nombres de rapports coloniaux et récits historiques. Le Kreda imaginaire est en effet connu pour son goût

de la dissimulation, « il change un peu seulement, mais intrinsèquement il reste toujours kreda : faut pas se fier à eux, ils cherchent leurs intérêts seulement », m'expliquait un jeune d'une communauté voisine. Travaillé par une image collective de la fourberie, ce stéréotype s'inscrit au sein d'un registre moral plus profond. Règle informelle caractéristique du mode de fonctionnement du groupe, l'autonomie de l'individu constitue l'une des vertus civiques des Kreda, au même titre que leurs cousins toubou dont le fonctionnement social et les valeurs morales sous-jacentes ont été étudiés par J. Scheele et J. Brachet²³⁰. Les stratégies prédatrices, les logiques court-termistes, ou l'affirmation de soi et l'originalité sont considérées comme les aspirations et valeurs dominantes de nombreuses ethnies du Nord, plus ou moins apparentées au groupe toubou. L'on ne peut donc énoncer de règles générales quant aux affiliations politiques de ces dernières, tant celles-ci sont flexibles et variables dans le temps, ne répondant à aucun critère stable.

La guerre factionnelle entre les forces de Goukouni Weddeye, Teda du Tibesti, et Hissène Habré, Goran annakaza, tous deux originaires du Nord tchadien démontre la flexibilité des alliances et tend à accréditer l'idée de pratiques et comportements marqués par l'inconstance, bien que cette fluidité durant cette période ne soit pas propre aux seuls groupes originaires du Nord. Dans les premiers temps de la guerre, les Goran rejoignent le Frolinat au sein de la deuxième armée, ou armée du Nord, dirigée par le fils du *derdé* Goukouni Weddeye. Marquée par les taxations économiques et la politique perçue comme antimusulmane et pro Sara de Tombalbaye, la répression brutale menée au nord par les administrateurs français et tchadiens suscite de nouvelles adhésions au mouvement²³¹. Si R. Buijtenhuijs propose une image du Frolinat originale à partir de l'origine de ses leaders²³², dès 1968 le mouvement se sépare en

²³⁰ J. Brachet et J. Scheele, *The Value of Disorder Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, op. cit. ; J. Scheele, « The values of 'anarchy': moral autonomy among Tubu-speakers in northern Chad », art.cit. ; Sur l'organisation politique et sociale des Daza du Niger, cousins des Kreda et aux logiques similaires, voir Catherine Baroin, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Késerda (Niger)*, Cambridge, University Press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985.

²³¹ Maurice Allafi et Samuel Rodai sont notamment tenus pour responsables du rasage de la tête des femmes. Goukouni Weddeye interviewé par RFI raconte : « Ils ont commencé à faire payer l'amende très cher aux pauvres gens. Ils gavaient les gens avec de l'eau jusqu'à ce qu'ils perdent connaissance. Il leur arrivait même de raser totalement la tête des femmes. C'est interdit chez nous, c'est interdit dans nos mœurs. En 1965, une dispute entre jeunes de Bardaï et militaires conduit à la mort d'un soldat. Il y a de nombreuses arrestations et humiliations au sein de la population ». Traumatisme collectif qui mènera au départ en rébellion du jeune Goukouni et ses frères d'armes. Laurent Correau, « Goukouni Weddeye tel qu'il se raconte », Radio France Internationale, 18 août 2008.

²³² « Goukouni Weddeye draine les Teda du Tibesti, Adoum Togoï les Bideyat de l'Ennedi, Goukouni Guet et Moussa Sougui les Noar de Salal, Mahamat Issa Idriss et Mahamat Taher Saleh les Kreda du Kanem [...]. Néanmoins cette image pose un problème en termes de recrutement, qui, s'il devait se limiter uniquement au monde Toubou, aurait dû être à la limite de l'extinction ». Il se peut aussi, note Buijtenhuijs, « que le recrutement des FAP soit moins exclusivement Toubou qu'on ne le dit parfois. » En effet, des viviers de recrutement sont mis en place au Soudan et en Arabie saoudite au sein des colonies goran établies. R. Buijtenhuijs, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad*, op. cit., p. 374.

différentes tendances. Initialement Goukouni Weddeye et Habré font alliance en créant le Conseil de Commandement des Forces Armées du Nord (CCFAN), mais leurs relations sont loin d'être apaisées. Le conflit entre les deux leaders éclate ouvertement en 1976, quand Habré est mis en minorité au sein du CCFAN. Il crée alors sa propre faction, les Forces Armées du Nord (FAN)²³³, opposée aux Forces Armées Populaires (FAP) de Goukouni. Ce dernier, en 1979, est nommé chef du gouvernement d'Union Nationale de Transition (GUNT), mais fragilisé par les trahisons de son propre camp, son gouvernement est renversé par les troupes d'Habré. Une fois au pouvoir, la politique autoritaire d'Habré est loin de faire l'unanimité et nombreux sont les Kreda et plus largement Goran à rallier les FAP de Goukouni. L'épisode la « voiture jaune », ou voiture *helou*²³⁴, peut être lue comme la conséquence de ces défections. Habré aurait voulu se venger et marquer par l'exemple un coup d'arrêt à ces désertions, en massacrant arbitrairement soixante-treize personnes dans une zone située non loin de la province du Djourab et du Batha, dans la zone de Chicha²³⁵. En 1985, les principaux chefs des combattants noarma (un clan daza issu du groupe goran) tentent un coup d'État au sein des FAP à Faya-Largeau qui conduira à d'importants affrontements entre Goran daza et Teda. Et c'est finalement la défection de son propre clan annakaza-boula (sous groupe goran) qui précipitera Habré, talonné par Idriss Déby, à prendre la fuite en 1990. Ainsi, si l'origine ethnique compte, les alliances entre groupes armés ne suivent pas des logiques simplement ethniques ou claniques. Le conflit le plus violent et le plus durable dans le Tchad des années 1970 et 1980 est celui qui a opposé Habré et Goukouni, pourtant tous deux originaires de l'extrême Nord tchadien.

La flexibilité des alliances est d'autant plus prégnante si l'on se situe à un niveau micro. La trajectoire du kreda Marmar Kosso démontre que l'affiliation ethnique ne répond pas systématiquement aux alliances militaires. Initialement dans le groupe des FAN de Habré pour qui il recrute des membres de sa communauté au Soudan, il décide de rallier le GUNT de Goukouni, suite à une brouille avec Habré. Lorsque le gouvernement de Goukouni est renversé en 1982, il passe de nouveau dans le camp de Habré qui, n'ayant pas oublié sa défection, l'emprisonne quelque temps. Les luttes factionnelles au cœur de la guerre civile tchadienne démontrent l'autonomie des acteurs tchadiens, expliquée, selon cet acteur kreda, par la variable

²³³ Marielle Debos, *Des combattants entre deux guerres*, op. cit., p. 120.

²³⁴ Mahamat Ali Youssouf, *Le camion à cabine jaune de Hissène Habré. Pour mieux comprendre les espoirs du peuple tchadien*, Paris, L'Harmattan, 2014.

²³⁵ Par représailles les Kreda ont attaqué la localité d'Onianga en remontant vers la Libye, tuant, selon certaines sources 450 éléments d'Habré.

culturelle : « Le Goran va toujours reprendre, c'est sa liberté avant tout. C'est parce que dans nos têtes on est toujours restés nomades. Si quelque chose ne nous plaît pas, on va laisser. » Si la corrélation entre nomadisme et flexibilité des alliances est scientifiquement difficilement démontrable, le fait est en revanche que le Kreda est souvent stigmatisé pour sa fourberie et sa duplicité. « Défauts » qui s'insèrent dans un tout autre régime de subjectivité, articulé autour de l'autonomie individuelle et des rapports de solidarité fluide entre parentèles, façonnant en partie la dimension factionnaliste de la guerre civile.

À cette flexibilité des alliances traduite par un sentiment d'inconstance s'articule un imaginaire de la concupiscence. L'arrivée de Déby au pouvoir permet aux acteurs de la communauté kreda de bénéficier de positions commerciales intéressantes. Caractéristique de la logique clientéliste de la gouvernance tchadienne, le président achète les loyautés des anciens combattants du BEG ralliés au MPS afin d'asseoir son pouvoir au sein d'une région aux alliances instables. Reconvertis en entrepreneurs commerciaux, ces anciens combattants, profitant de crédits sans intérêts, les fameux bons du marché, vont faire main basse sur une grande partie du commerce de quincaillerie, entreprises et matériels de construction, abattage d'animaux, etc. « Toute l'économie tchadienne ce sont eux, s'ils ne sont pas là il n'y a plus d'économie », s'exclame un commerçant kreda à propos des activités mercantiles des Kreda et Kanembou. Les liens construits avec l'Arabie saoudite et les pays du Golfe suite aux vagues migratoires des années 1960-1970 (voir partie 1) procurent également aux acteurs kreda des opportunités commerciales non négligeables dans le domaine de l'import-export²³⁶. Le plus célèbre d'entre eux est certainement Abakar Taher Moussa, dit al-Manna, du nom de son entreprise²³⁷, active dans la construction, les services pétroliers et le commerce. Surnommé l'argentier de Déby l'homme a fait fortune en Arabie saoudite avant de rentrer au Tchad et d'adhérer au parti présidentiel. Figure du *big man*, il est un de ces entrepreneurs politico-économiques dont les réseaux clientélistes innervent la pyramide sociale tchadienne. Ce système redistributif lui permet d'avoir une large assise sociale et politique. « Al-Manna c'est une dynastie » me disait un jeune ayant bénéficié de son financement afin d'effectuer ses études à l'étranger. « J'ai le *lingi* [le pouvoir] d'al-Manna qui coule en moi », poursuit-il, « jamais je ne pourrais parler mal de lui. Il donne énormément. Même les ministres ne pouvaient rien contre lui. » Les pratiques

²³⁶ Attention néanmoins à ne pas généraliser à l'ensemble des acteurs kreda présents en Arabie saoudite ces activités commerciales transnationales. Beaucoup sont restés pauvres. Pour un aperçu de leurs difficiles conditions de vie, voir Jérôme Tubiana, Alexandre Franc, *Guantanamo Kid, l'histoire vraie de Mohammed el-Gorani*, Dargaud, 2018.

²³⁷ Entreprise qui tiendrait son nom, dit-on, de son associé saoudien avec qui il a fait fortune.

énergétiques de l'entrepreneur lui permettent ainsi de s'assurer une vaste clientèle au sein de sa région originelle et au-delà, « arrosant » toute la classe politique pour le compte du parti au pouvoir. Parallèlement aux positions commerciales, les acteurs kreda sont également aux postes-clés de la sécurité, de l'armée et de l'administration du territoire²³⁸. L'alliance avec le pouvoir détermine la progression des activités des entrepreneurs économiques comme politiques. Autrement dit, les itinéraires d'accumulation des élites du Barh el-Ghazal (au même titre que toute trajectoire d'ascension sociale) se construisent dans l'État et ses interstices plus ou moins légaux. Ces nouvelles trajectoires de la réussite politico-économique s'inscrivent dans un capitalisme résolument urbain, porteur de nouveaux modes de consommation ostentatoire et pratiques culturelles produisant ainsi de nouveaux styles de vie (voir chapitre II). La dernière visite présidentielle à Moussoro le 19 décembre 2020 fût l'occasion d'une véritable démonstration de pouvoir des élites de la région, matérialisée par la longue file de véhicules Hilux – objets emblématiques du succès cependant moins chers que les V8– quittant N'Djamena pour le chef-lieu du Bahr el-Ghazal.

²³⁸ Nous pouvons citer Djiddi Saleh Kedellaye, général des corps armés plus haut gradé kreda, qui dirigea l'Agence Nationale de Sécurité de 2013 à 2016, proche conseiller de Déby et membre de son « premier cercle ». Au sein de l'armée, notons le général Hamid Moussaye (décédé en 2013), Mahamat Souleyman chef d'État-major de l'armée de terre, Ali Kolotou Tchaimi, député et général. Au niveau de la fonction publique, citons Bachar Ali Souleyman, ex-DG de la police et ministre de l'Administration du territoire et de la Gouvernance locale, Mahamat Ahmat Chokou, ancien président du Conseil constitutionnel, Kedellah Younous Hamidi, actuellement ambassadeur du Tchad à Paris, auparavant ministre de l'Administration du territoire et ministre de la Communication, Cherif Mahamat Zen, actuel ministre des Affaires étrangères. Cette liste, non exhaustive, donne un premier aperçu du pouvoir (diplomatie, sécurité et défense) détenu par des Kreda.



**Figure 12 – Hilux quittant N’Djamena, Tchad Média,
19 décembre 2020**

Le clientélisme d’État a ainsi permis d’inscrire, dans les interstices de l’illégalité, les élites du BEG au sein de positions de pouvoir et d’accumulation. Représentée dans l’imaginaire collectif par la figure du broussard éleveur durant la période coloniale et les premières années du pouvoir de Tombalbaye, la communauté est aujourd’hui associée aux postes-clés du pouvoir politique et détient une large partie de l’économie tchadienne. Trajectoire qui n’est pas sans susciter la jalousie, cristallisée par l’évolution des dénominations du groupe : « Au début on était goran, puis quand on est devenu très riche avec le commerce alors les gens nous ont appelés

kreda. Maintenant ils nous indexent en nous appelant juifs parce qu'ils détiennent l'économie mondiale et que nous on détient l'économie du Tchad », explique un commerçant kreda²³⁹. La montée en puissance des assignations identitaires s'inscrit dans l'histoire d'une économie de l'accumulation prédatrice, avec pour conséquence l'accroissement des inégalités : « Ces gens sont venus de la brousse et ont construit des fortunes alors que nous, nous sommes toujours dans le caniveau », s'exclame un petit restaurateur des quartiers sud de N'Djamena. Ces assignations identitaires prédatrices sont renforcées par le sentiment d'impunité lié aux positions politiques et militaires de ses élites. « Mon ethnie fait peur, le boutiquier du coin va s'excuser direct en me disant “non, mais toi c'est différent, je ne voulais pas t'offenser” parce qu'il sait qu'on peut sortir le couteau », explique un membre de la communauté. La protection qu'offre la proximité au pouvoir leur permet une certaine impunité, avec pour conséquence la banalisation politique de la violence comme mode de règlement des conflits.

Cependant, l'usage systématique des armes n'est pas lié à une disposition spécifique innée pour la violence, mais relève plutôt d'un mode de participation politique, historiquement constitutif de l'autorégulation des groupes ethniques dans leur rapport au politique. Le conflit latent entre Goran et Zaghawa, récemment ravivé par l'assassinat de prisonniers goran lors de leur transfert à la prison de Koro Toro en 2017, et le massacre de civils de cette même communauté dans le quartier n'djamenois de N'Guéli en 2016²⁴⁰, sont emblématiques de ce type de violence banalisé. Si ces conflits répondaient initialement à des logiques d'honneur, ils se teintent aujourd'hui d'enjeux politiques tribalistes. L'usage de la violence tend à devenir un mode d'action moins orienté par l'honneur que par stratégie politique, comme l'illustre les affrontements claniques autour de certains puits du Bahr el-Ghazal qui relèvent, au fond, de rivalités entre élites politiques pour la détention du canton. D'autre part, le chevauchement des positions politiques et militaires permet aux acteurs goran un accès facilité aux armes et une

²³⁹ Entretien avec un homme d'affaires Kreda, N'Djamena, 12 juillet 2017.

²⁴⁰ L'affaire du transfert des prisonniers répond à une logique de vendetta, conséquence tragique de la politisation de l'ethnicité : un colonel goran du nord Kanem a assassiné son supérieur zaghawa, neveu du président. Les dix prisonniers responsables de la mort du général sont abattus avec la complicité des forces de l'ordre, lors de leur transfert de N'Djamena à la prison de Koro Toro, au Nord. International Crisis Group, *Tchad : désamorcer les tensions dans la bande sahélienne*, Rapport n° 266, Bruxelles, 5 décembre 2018, p. 10. Cet événement, au-delà de son aspect dramatique, est perçu par les Goran comme une atteinte à leur code d'honneur. En effet, les prisonniers ont été tués bras liés, sans moyen de défense, contrairement aux valeurs morales de la société goran telles qu'illustrées par cette chanson kreda : « Jamais dans la bataille quelqu'un ne me tuera de face / Et si quelqu'un me frappe dans le dos / Ce ne pourra être que par trahison. » Jean Chapelle, *Nomades noirs du Sahara. Les Toubous*, Paris, L'Harmattan, 1982, p. 335. Quant aux assassinats du quartier de N'Guéli, ils font suite à une rixe sanglante entre ces deux communautés. C'est lors des funérailles de la victime, un jeune goran, que la famille zaghawa du meurtrier ouvrit le feu sur l'assistance faisant plus de cinq victimes.

protection judiciaire plus importante²⁴¹, participant dans les représentations communes de leur statut d'intouchable. Par exemple à Bongor en 2001, un conflit opposa respectivement la communauté kreda aux Boulala et aux Massa. Armés par leurs parents militaires et policiers, les Kreda tuèrent officiellement cinq personnes, sans qu'aucun ne soit poursuivi par la suite.

Cependant, la réalité est plus complexe et il ne suffit pas d'être goran ou zaghawa pour acquérir une position privilégiée dans tous les espaces. Néanmoins, les représentations élaborées à leur propos, fondées sur la violence et l'enrichissement illicite, imprègnent désormais les pratiques quotidiennes. J'ai ainsi plusieurs fois entendu des mamans interdire à leurs enfants de jouer et de se lier d'amitié avec les enfants goran, sous peine « d'avoir des problèmes ». Toute interaction sociale est appréhendée, comme je l'ai relevé plus haut, par une série d'images conscientisées, liées autant à l'enchevêtrement de mémoires sédimentées qu'à leur réactualisation concrète. L'histoire guerrière des royaumes du Kanem et du Kanem-Borno et le mode de vie des Kreda, adeptes des *rezzou* et du commerce d'esclave, ont contribué à instaurer une division du travail et à créer une hiérarchisation entre les groupes sociaux qui perdurent encore aujourd'hui. L'appellation des autres groupes non goran par le nom de *birti*, « descendant d'esclave », est symbolique d'une forme de mépris toujours prégnante relevant de stéréotypes physiques et moraux qui stigmatisaient jadis l'ancien esclave domestique.

Ces manifestations de violence aussi bien physique que symbolique, dans un contexte général de criminalisation de l'État, tendent à essentialiser l'identité religieuse kreda. Stigmatisée et réduite aux seules pratiques prédatrices, la religiosité Kreda est soustraite à toute spiritualité : « Dans la pratique religieuse ils changent un peu seulement, mais intrinsèquement ils sont restés kreda. Ils cherchent toujours le profit, alors qu'à l'extérieur ils donnent l'image d'un sunnite parfait » s'exclamait un cheikh. La réputation salafiste des Kreda ne serait alors qu'une étiquette hypocrite ne modifiant en rien leur comportement quotidien. « Ne regarde pas leurs barbes, ce sont tous des commerçants », me disait un collègue alors que nous attendions à la sortie de la mosquée un entretien avec l'un des cheikhs d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*. Si les V8 stationnés aux abords de la mosquée sont nombreux aux heures de prière, ils symbolisent dans l'imaginaire commun la réussite sociale sur fond de pratiques prédatrices illicites. Actes – supposés ou réels – jugés immoraux aux yeux du rigorisme religieux dont ils sont censés faire preuve. Les assignations religieuses sont alors tout autant le produit de

²⁴¹ « Tchad : identification des victimes des luttes ethniques de Bongor », Organisation Mondiale Contre la Torture, Genève, 1^{er} novembre 2001.

trajectoires islamiques particulières que l'agrégation de dynamiques socio-politiques locales.

Pour C. Arditi :

« Les religions fondamentalistes (wahhabisme) se développent depuis quelques années, notamment parmi les nouveaux commerçants (Kréda, Bilala, etc.) revenus au Tchad depuis une bonne décennie après avoir séjourné en Arabie ou au Soudan et y avoir accumulé un capital (financier et relationnel). »²⁴²

Or, d'une part, cette accumulation est tout autant le fruit de migrations extérieures que l'intégration de certains membres de la communauté au sein des cercles du pouvoir tchadien. D'autre part, nous avons démontré en première partie que l'essor du salafisme relevait d'abord de dynamiques locales. Enfin, les effets supposés des pratiques religieuses fondamentalistes dans l'espace public sont nuancés dans les imaginaires justement par le capital amassé via les réseaux transnationaux et étatiques. Les marqueurs religieux, dans l'imaginaire d'Autrui, sont mutualisés, ou convertis en capitaux économiques et réseaux de pouvoir. La figure imaginaire du Kreda permet alors d'éclairer la porosité des représentations religieuses aux recompositions politiques et économiques, autrement dit les « interdépendances antagonistes »²⁴³ qui se nouent entre la sphère de l'État et le régime religieux salafiste. En effet, les reconfigurations objectives politico-économiques du groupe kreda, opérées par l'introduction du capitalisme et la formation de l'État, transitent dans les imaginaires et modifient l'épaisseur religieuse des identités. De salafiste les acteurs rencontrés n'ont, aux yeux de leurs concitoyens, que le nom. Ces derniers évoquent volontiers moins leur rigorisme que leur hypocrisie. De quoi ces stigmates sont-ils, dès lors, le signe ? Il importe de se demander si la persistance de certains stéréotypes « ne procède que d'une paresse de l'imaginaire ou d'une rhétorique sans véritable fondement historico-sociologique, ou si elle n'est pas plutôt le signe d'une série de problèmes non résolus »²⁴⁴, au premier rang duquel les modalités de la domination du pouvoir tchadien. Car la fragmentation des imaginaires politiques permet, dans la lignée des « douceurs insidieuses » de la domination explicitées en partie 2, la stabilisation du pouvoir tchadien. La reproduction d'un imaginaire en incapacité de penser la domination dans sa globalité, sinon par le truchement de projections fictionnelles et fragmentaires, relève de tactiques plus ou moins contingentes, plus ou moins aiguillées, permettant de réguler et maintenir « une vie sous forme de mort, ce qui signifie qu'elle est toujours en sursis, privée de la possibilité de sa pleine réalisation »²⁴⁵.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ J.-F. Bayart (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, op. cit., p. 304.

²⁴⁴ R. Beneduce et S. Taliani, « Les archives introuvables. Technologie de la citoyenneté, bureaucratie et migration », art. cit., p. 233.

²⁴⁵ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 301.

Les identités ethno-religieuses essentialisées participent d'une forme de destruction de l'Autre par le pouvoir de l'imaginaire. Développant l'idée de relation d'inimitié c'est-à-dire l'Autre comme extériorité absolue, A. Mbembe pose la violence comme fait fondamental de notre temps, procédant à des phénomènes de séparation, de délitement, de déliaison qui aboutissent à une inversion des valeurs et à l'érection toujours plus grande des frontières, qu'elles soient physiques ou mentales, en vue d'écarter l'autre²⁴⁶. La construction d'un ennemi fictionnalisé, qu'il soit kreda, wahhabite, sara ou toute autre identité essentialisée, s'inscrit dans cette idée d'un droit de tuer plus lent et diffus. En effet, ces rapports sociaux transformés en liens d'inimitié permettent de normaliser l'idée selon « laquelle le pouvoir ne peut s'acquérir et s'exercer qu'au prix de la vie d'autrui et que, au fond, on ne peut “vivre ensemble politiquement” qu'au prix de la mort de l'autre »²⁴⁷. Argument mobilisé par le régime Déby selon la formule moi ou le chaos lui permettant de légitimer son pouvoir face au risque d'une « implosion ethnique », et repris par les acteurs tchadiens lorsqu'ils évoquent un changement de régime conditionné à un nécessaire « nettoyage ethnique ». Or, quelque chose manque, écrit N. Ajari commentant Fanon à propos de la politisation de la révolution algérienne, « la conscience nationale doit s'apparenter à l'émergence, depuis les différences mêmes, de quelque chose comme une volonté générale »²⁴⁸. De volonté générale il n'en est point dans le gouvernement de l'entre-guerres tchadien, si ce n'est celle d'assurer la distribution des positions de prédation et l'octroi de l'impunité aux alliés du moment. Le pouvoir se déploie au travers de la fragmentation du tissu social, cristallisée par la violence des imaginaires comme en témoignent les appels à la vengeance et au sang, seul horizon possible du changement politique. Finalement, en associant la violence symbolique comme réelle à la banalité du quotidien, le pouvoir tchadien a rendu possible la destruction, à moyen et long terme, de tout lien social, installant la méfiance et le ressentiment au cœur des relations interpersonnelles.

Face à l'alternative tragique « entre la déchéance, la survie et la mort lente ou différée »²⁴⁹ qu'offre l'ordinaire tchadien, le caractère flexible des identités représente un moyen de répondre à l'incertitude du quotidien. L'art de multiplier les appartenances devient la forme privilégiée d'une résistance politique et culturelle par le bas. « La stratégie c'est de ne pas avoir de stratégie », me répondit un ami tchadien alors que je m'interrogeais quant aux raisons des

²⁴⁶ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2018.

²⁴⁷ Achille Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, n° 173-174, janvier 2004, p. 174.

²⁴⁸ Norman Ajari, *Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, thèse de doctorat en philosophie, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014, p. 267.

²⁴⁹ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 175.

assignations identitaires religieuses contradictoires évoquées en chapitre I. Sa réponse, élément clé de compréhension des modalités relationnelles tchadiennes, permet de décoder les jeux et enjeux des assignations identitaires et de saisir, derrière l'apparente incohérence, la dimension vitale de ces identités baroques. L'improvisation, les arrangements ponctuels et informels, les alliances réversibles, l'économie imprévisible de la rumeur et de la réputation sont les signes non pas d'un désordre chaotique, mais s'inscrivent au sein de stratégies de survie fluides et ouvertes. L'acteur agit au gré des circonstances, zigzaguant entre principes, compromis et compromissions, au milieu de retournements brusques de situations dans un contexte où l'instabilité est de nature structurelle. Sa capacité à se mouvoir définit alors sa survie matérielle et sociale et lui permet de retrouver en partie sa pleine souveraineté.

3. La dignité dans la flexibilité

Il existe « des “prêt-à parler” multiples, bavards, souvent pittoresques, ceux précisément du roi, du pasteur pentecôtiste, de l'homme en armes, etc. »²⁵⁰. Ici de l'acteur religieux qui, si en journée adopte un discours islamique, peut la nuit se comporter tout autrement. Stratégie identitaire somme toute banale si l'on veut bien se dégager de toute illusion culturaliste. Le discours fait partie des apparences, qui révèle et cache à la fois le sujet. Dynamiques identitaires qui n'ont rien de spécifiquement africain. Cependant, la particularité de la flexibilité identitaire tchadienne est de s'inscrire au sein de logiques d'accommodation vis-à-vis d'un gouvernement autoritaire, quand bien même celui-ci n'exerce pas sur sa population une coercition continue. La question de comment tient le pouvoir tchadien, posée ici sous forme humoristique, revient régulièrement au sein des conversations : « Si l'islam c'est changer ton prochain pour changer la société alors pourquoi on est 14 millions et on n'arrive pas à changer un seul homme [sous-entendu Idriss Déby] ? C'est que nous sommes une bande de cancre ! » La problématique du couple domination-soumission n'est pas aussi simple qu'un *pourquoi* du rapport de force numéraire, mais nécessite de s'intéresser au *comment* du pouvoir exercé. Si nous avons vu tout au long de ces lignes que l'insécurité et l'incertitude sont deux traits majeurs de la politique tchadienne, l'ethnicisme en constitue également l'un des aiguillons.

²⁵⁰ Richard Banégas et Jean-Pierre Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, 2001, p. 20.

La puissance du pouvoir au Tchad réside en partie dans sa capacité à mettre en mots l'ethnicité, et aux usages stratégiques qu'il en fait. « Mythe au service des machines (des États) »²⁵¹, l'ethnicité un instrument, parmi d'autres, de la domination. Vidée de sa vertu civique, l'ethnicité devient ethnicisme, norme pratique de la gouvernance au Tchad dont elle est à la fois le produit et l'instrument. Produit, en cela que le politique tchadien offre un cadre discursif cohérent et une légitimité sociale aux pulsions mauvaises et aux affects ressentimentaux qui préexistaient, notamment hérités de la guerre civile. L'essentialisation des identités répond donc moins à un « savoir spontané » du peuple, qu'à une construction politique qui les agrège et leur donne sens. Les gouvernements successifs tchadiens ont privé les populations de la possibilité même de se penser comme un groupe cimenté par des intérêts communs et des préoccupations partagées ; on les a ramenés à l'ethnisation de leur opinion et on a dissocié cette opinion de la force qu'elle avait pu contenir autrefois, la vouant dès lors à l'impuissance. Les perceptions spontanées sont coagulées et découpées au sein de l'espace politique selon un tracé fortement culturaliste, et ce faisant s'imposent avec évidence. Or, les processus d'accumulation et de monopolisation des canaux économiques et politiques ne sont pas le fait d'un groupe ethnique aux comportements « naturellement » prédateurs, mais la conséquence de multiples constellations d'intérêts convergents orientés vers la préservation de pouvoirs. L'adoption d'une grille de lecture ethniciste pour expliquer les inégalités au Tchad relève de ce travail d'aliénation politique qui masque, par des procédés de naturalisation-essentialisation, des processus de domination pourtant socialement construits marqués par la convergence d'intérêts communs. En d'autres termes, justifier la domination d'une classe par l'ethnicité relève d'un « faire croire » conduisant à un « croire » aux conséquences quotidiennes violentes.

Idriss Déby était « très fort dans ces jongleries » selon l'un de ses proches collaborateurs, sachant manipuler les opinions et divisions pour les fondre au moule identitariste. En 1996, lors d'un meeting électoral à Mao, il s'exprimait en dazaga et demandait aux foules si elles allaient « voter pour des mangeurs de rats comme les Sara », allusion à son adversaire politique, le général Kamogué originaire du sud. Ou de cette anecdote d'un représentant musulman nordiste du syndicat national des enseignants et chercheurs du supérieur (SYNECS) que Déby, en fin de réunion, interpela en lui demandant pourquoi il se comportait comme un Sara ; allusion au ton revendicatif qu'il tenait. Plus récemment, en mars 2021 lors de son meeting de campagne présidentielle à Moussoro, Idriss Déby accusait les Goran du Barh el-Ghazal « de se manger comme des criquets » en référence aux divisions politiques travaillant le tissu social goran,

²⁵¹ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 74.

partagé schématiquement entre partisans du pouvoir, et adversaires engagés au sein de groupes politico-militaires. Dénoncées de manière assez humiliante par le président, ces divisions sont pourtant avivées par un habile mélange de cooptation et de répression dont il est passé maître. Ces quelques exemples démontrent comment l'appareil politique tchadien vient capter et mettre en forme la somme de préjugés spontanés et conflits latents. Sous l'effet d'un discours organisé qui s'attache à encourager et à donner un sens sur la scène politique aux expressions quotidiennes culturalistes, celles-ci se sont agrégées et transformées en mode hégémonique des perceptions du monde social. Comment, dès lors, adopter une vision positive du collectif lorsque les discours et les pratiques étatiques proposent une vision segmentarisée et essentialisante de la société ? Le sujet politique tchadien, objet muet, investit alors ses désirs au sein du cadre dominant proposé, lui permettant de donner forme et sens aux expériences vécues. L'ethnicité, ou plutôt l'ethnisme, apparaît ainsi comme l'expression de l'aliénation politique, mais également comme une forme de conscience politique de l'État et de son économie morale, « canal par lequel se réalise la compétition en vue de l'acquisition de richesse, du pouvoir, du statut »²⁵².

L'impunité dont les intouchables jouissent, l'inégale redistribution des dividendes économiques, et le blocage de toute représentativité politique ont certainement joué dans la transformation du sens commun partagé par les acteurs tchadiens. La qualité ethnique devient l'élément principal d'identification dans un contexte politique ne permettant qu'une très faible capacité d'action. Aiguillon donnant (il)légitimité, la mobilisation d'identités ethnicisées et leurs imaginaires associés ne permettent pas ce que le philosophe de la Shoah Jean Améry appelait « une confiance dans le monde »²⁵³ : la certitude de ne pas être humilié, voire assassiné, simplement parce que l'on se trouve au mauvais endroit, né dans la mauvaise famille, et sans réseaux. Face à cette incertitude constante, la dichotomie entre discours et pratiques étudiée au travers du prisme religieux doit être comprise comme la meilleure option à disposition des acteurs selon une analyse coût/bénéfice. Ils adaptent leurs préférences de sorte qu'ils en viennent à choisir la soumission alors même que ce choix n'est pas « objectivement » bon pour eux. Une liberté totale comporterait des risques en cela que se jeter dans un monde incertain, indéterminé, ne garantit pas le succès de l'entreprise. L'exil, la prison, la mort sociale, comme nous l'avons vu en partie 2, sont des coûts non négligeables. Mais se soumettre à un pouvoir ne

²⁵² J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 87.

²⁵³ N. Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.*, p. 296.

revient pas pour autant à l'accepter, ce que Fanon n'a de cesse de souligner à propos du mythe de l'Arabe menteur :

« Ce refus de l'inculpé musulman d'authentifier par l'aveu de son acte le contrat social qu'on lui propose signifie que sa soumission souvent profonde, que nous avons noté en face du pouvoir (judiciaire en l'occurrence), ne peut être confondue avec une acceptation de ce pouvoir. »²⁵⁴

La flexibilité des identités, qui pour un œil étranger peut relever du dédoublement de la personnalité, repose sur cette ambivalence de l'acceptation par différenciation. Rien n'étant certain, l'on cache une partie de soi à dessein et ce silence par omission est alors, comme par le passé face à l'autorité coloniale, acte de résistance créative vis-à-vis d'une conflictualité toujours larvée. L'esprit « tordu » des Tchadiens, leur « comportement compliqué », leur supposé « agenda caché » résultent de l'enchevêtrement de logiques segmentaires et hiérarchiques, d'intérêts divergents, et de multiples allégeances et relations d'autorité. Lors de conflits, il n'est pas rare d'entendre « Est-ce qu'il me connaît lui, *ya arafini wa* », manière de signifier que les réseaux et pouvoirs de l'individu sont beaucoup plus étendus que ce qu'il a bien voulu laisser transparaître. « Celui que tu ne connais pas à quelque chose que tu ne connaîtras jamais » dit un proverbe kreda, signifiant qu'une identité n'est jamais donnée, mais toujours mouvante. Cette parcellisation des identités alimente une économie de la rumeur dont j'ai moi-même fait l'expérience (voir *supra*), manifestation discursive d'un imaginaire fragmenté. Tout comme l'État, dans les représentations de certains acteurs rencontrés est « suspendu » ou « flottant », les points d'ancrage des acteurs sont sans attache afin de s'adapter constamment aux flux. La coutume kreda relatée par l'administrateur colonial Serge Besnier qui consiste à cacher ses plus belles filles et ses plus belles têtes de bœufs au milieu du troupeau, peut avoir un pendant similaire dans la manière qu'ont les Tchadiens de jouer sur plusieurs identités et registres, comme moyen de préserver leur souveraineté. « En fait, écrit Fanon, “un peuple digne et libre est un peuple souverain. Un peuple digne est un peuple responsable.” »²⁵⁵ La dignité fanonienne « n'est plus synonyme de liberté, comprise comme devoir moral envers soi-même, mais comme responsabilité, et surtout comme souveraineté »²⁵⁶. Souveraineté du sujet qui retrouve, dans les marges de ses identités rhizomiques et multiples, le pouvoir de vie et de mort sur soi. La dignité des opprimés, écrit N. Ajari, réside « dans leurs efforts pour parvenir à une

²⁵⁴ Frantz Fanon et Raymond Lacaton, « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », dans Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, 2018, p. 162.

²⁵⁵ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, 2010, p. 188, cité dans N. Ajari, *Race et violence*, *op. cit.*, p. 266.

²⁵⁶ N. Ajari, *Race et violence*, *op. cit.*, p. 266.

existence vivable ». Inventer, créer, transformer ses réseaux et identités au sein même d'un cadre déshumanisant constitue alors leurs forces.

IV — CONCLUSION

Reprenons l'exemple de notre ami Moussa qui se récriait contre les représentations du comportement peu islamique du secrétaire du CSAI. Lui-même se déclare comme salafiste. Mais comment sonder son propre degré de religiosité ? Si l'on tient pour acquis le principe d'unicité identitaire religieux, on réduit son horizon des possibles au seul argument culturaliste, au risque de tragiques glissements. Le sentiment de l'identité devrait toujours, idéalement, « s'accompagner de la conscience des limites de celle-ci, du fait des différences qui font partie, dès le début, de l'identité, et qui nous ouvrent la voie vers la multiplicité des formes d'identité »²⁵⁷. Moussa peut, dans sa pratique intime, être peu orthodoxe, mais afficher extérieurement certains marqueurs d'islamité. « La religion par conformisme » prévalente au sein des classes moyennes et bourgeoises est un moyen de se montrer et de montrer qu'il est de bon ton d'être musulman. Pour la nouvelle génération réceptive aux dynamiques de globalisation culturelle, les catégories religieuses sont moins fortes et se diluent dans des pratiques et discours banalisés. Moussa peut *a contrario* revendiquer un islamisme politique, discours réactionnaire vis-à-vis d'un contexte « où l'on voit l'Afrique rejoindre l'Occident au supermarché du self-service normatif »²⁵⁸. Enfin, Moussa, à la recherche de réponses individuelles vis-à-vis de sa foi, peut adhérer pleinement à l'éthos salafiste, les valeurs morales du mouvement orientant ses comportements et préférences politiques intimes. Dans un souci de distinction et de réarmement moral, le fidèle salafiste embrasse alors, non une doctrine rigide, mais une proposition souple et plastique à ses propres attentes. Mais se déclarer salafiste signifie aussi, en pratique, jouer sur une pluralité de répertoires matériels au sein desquels l'État n'est pas absent. La polysémie du langage politique de l'islam autorise ses représentants comme ses fidèles à certaines correspondances et passerelles avec des pratiques moins spirituelles que politiques, constamment négociées entre soi, le groupe et son environnement. Enfin, Moussa sera étiqueté par d'autres communautés comme « barbu », « wahhabite » ou « hypocrite » du fait d'un ensemble spécifique de caractéristiques liées à des situations de pouvoir historiques aujourd'hui figées, entraînant une séparation « eux » - « nous ». Ces répertoires identitaires pluriels renvoient à la complexité de la société contemporaine « et à l'inscription de chaque

²⁵⁷ S. Tabboni, « De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle », art. cit., p. 287.

²⁵⁸ R. Banégas et J.-P. Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », art. cit., p. 23.

individu dans de multiples espaces sociaux (religieux, régionaux, “ethniques”, familiaux, professionnels...) et donc à la multiplicité de ses allégeances »²⁵⁹. Comment, dès lors, exprimer l’inachèvement, l’indétermination, la multiplicité, la polyvalence des comportements salafistes ? Certains, comme Abul Hamid el-Zein, ont proposé de mettre le terme islam au pluriel : parler d’islams au lieu d’islam permet de clore le débat sur cette unité théorique en la réfutant définitivement. Pour l’auteur, il n’existe pas d’objet théorique tel que l’islam, dont l’étude ne peut que se soumettre aux variations sociales²⁶⁰. Au vu des conclusions de notre étude, ce vocable me paraît tout à fait heuristique afin de désamorcer et « dépathologiser » les tensions identitaires religieuses au sein de l’espace tchadien et international. « Construire des cadres théoriques et des modèles de perception politique de la réalité qui permettent non pas d’effacer, - tâche impossible - mais de neutraliser au maximum les passions négatives à l’œuvre dans le corps social »²⁶¹ sont des tâches qui reviennent en premier lieu aux mouvements politiques et intellectuels critiques.

Or, ces passions négatives sont les produits et instruments du pouvoir, lui permettant reproduction et légitimation. En essentialisant le complexe identitaire tchadien, les acteurs politiques contribuent à donner légitimité aux perceptions spontanées, ne serait-ce que par le laissez faire et l’impunité dont jouissent les auteurs d’actes et paroles racistes. Manipulant les antagonismes, le régime participe de la fragmentation du tissu social tchadien sur lequel il a dès lors emprise. Ethnicisant des questions profondément politiques, il participe à reproduire et à naturaliser des stéréotypes qui donnent forme et sens aux expériences vécues quotidiennes et partant, à la reproduction de liens d’inimitié et leurs lots de conflits. Mobilisant le registre de la stabilité, il suscite l’adhésion des bailleurs et acteurs internationaux qui lui confèrent légitimité et ce faisant participent de sa consolidation autoritaire. L’État de sécurité, écrit A. Mbembe, « se nourrit d’un état d’insécurité qu’il participe à fomenter et dont il prétend être la réponse »²⁶². N’est-ce pas là la fonction réelle de l’appareil étatique tchadien que d’agencer et traduire des conflits avant tout politiques en un jeu à somme nulle ? L’ordre étatique apparaît finalement comme désirable face à tout risque de violence communautaire, religieuse ou non. Plus ou

²⁵⁹ Cédric Mayrargue et Comi Toulabor, « L’expression et la participation politique en Afrique », dans Mamoudou Gazibo et Céline Thiriot (dir.), *Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, 2009.

²⁶⁰ Abdul Hamid el-Zein, « Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam », *Annual Review of Anthropology*, vol. 6, n° 1, octobre 1997, cité dans P. Prud’homme, *La trace de Dieu*, op. cit., p. 322.

²⁶¹ Didier Eribon, *Retour à Reims*, Flammarion, Paris, 2018, p. 160.

²⁶² A. Mbembe, *Politiques de l’inimitié*, op. cit., p. 87.

moins sciemment organisée, la gestion conflictuelle des identités participe de la normalisation autoritaire du régime.

Ce que nous démontre, *in fine*, l'assemblage des identités et imaginaires religieux est l'ambivalente formation de l'État tchadien. Les acteurs religieux jouent autour de plusieurs règles qui puisent à la fois dans le profane et le sacré, n'hésitant pas à « braconner » dans plusieurs champs selon les circonstances. De même, les fidèles musulmans adoptent divers degrés de religiosité selon leurs positions sociales et leurs trajectoires particulières. L'articulation du religieux et du politique au niveau intime s'avère donc plurielle, marquée par de constantes négociations entre le sujet et son environnement. Cependant, la fluidité des comportements et pratiques dans le vécu quotidien est détournée par le poids des perceptions culturalistes mises en ordre par l'État. Cette tension entre réalité plurielle et imaginaires et représentations essentialisées doit être lue à l'aune d'une certaine stratégie du pouvoir tchadien participant de son contrôle et sa légitimité. Autrement dit, puisant au sein de répertoires culturels impliquant un passé relationnel chargé d'évènements traumatiques, le pouvoir tchadien fige et fixe des relations de méfiance qui deviennent alors *habitus*. Ainsi figé, le bloc identitaire tchadien devient un cadre de perception permettant la construction et la reproduction de l'appareil de contrôle étatique. Finalement, les identités religieuses sont autant fabriquées par le bas que par la bourgeoisie et l'élite politique. Investir leur fabrique et ses imaginaires sous-jacents nous permet d'éclairer les points de tensions et ambivalences de la cité culturelle tchadienne, produit de lignes de stratification sociales plus ou moins fluides, plus ou moins figées, mais cependant toujours interdépendantes.

Je souhaite à présent, afin de compléter les différents sites d'observation de la cité culturelle tchadienne, me placer à la charnière entre local, national et international. Investir l'objet du développement islamique me permettra de souligner les types d'interaction entre ces différentes échelles, leur degré d'autonomie, et les conséquences politiques et sociales de leurs (dis)jontions. En d'autres termes, il s'agira de voir en quoi le transnational, par le biais du développement islamique, modifie symboliquement et matériellement les articulations entre État et religieux. La globalisation religieuse, moins verticale et centripète qu'horizontale et polymorphe, fait le lit de l'interaction entre de nouveaux types d'acteurs et discours qui remettent en cause les frontières de la cité culturelle tchadienne. Si ces dynamiques transnationales posent un sérieux défi au contrôle étatique comme évoqué en partie 2, nous

verrons qu'elles représentent aussi de nouvelles opportunités, et démontrent toute la plasticité des pratiques, discours et identités islamiques aux évolutions contemporaines. Espace hétérogène aux multiples rationalités, le développement islamique nous permet de penser la banalité des dynamiques transnationales, produit de détournements et réappropriations aux logiques et contraintes multiples, mais somme toute communes. Du reste, ce que nous montre à nouveaux frais cette partie, c'est que la cité culturelle tchadienne n'est pas seulement construite à partir d'actions volontaristes de l'État, mais formée par les stratégies et les comportements plus ou moins conscients de nombreux fidèles, hommes religieux, mais aussi acteurs du développement « qui s'y retrouvent ». Il n'existe pas, en ce sens, d'islamisation « par le bas », mais des stratégies de pouvoir et de négociation de soi dont l'identité islamique est l'un des registres.

PARTIE 4

L'AMBIVALENTE AUTONOMIE DES DYNAMIQUES DU DÉVELOPPEMENT ISLAMIQUE

M'entretenant avec un enseignant chrétien alors en poste dans un village de la région centrale du Guéra, celui-ci m'explique comment ses concitoyens ont peu à peu été islamisés :

« Il y a des gens qui travaillaient pour une ONG qui ont envoyé des brochures du Coran, avec 500 francs dedans. Ils distribuaient aux gens, et quand tu lis tu trouves l'argent. Les gens disent : “Mais il y a de l'argent !”, et les marabouts répondent : “Oui c'est Dieu qui t'a donné.” C'est un stratagème pour faire croire aux gens. Ils distribuent aussi des bœufs lors de la rupture du jeûne, et disent que s'il y a la famine ils viendront au secours des gens. Je ne les ai jamais vus agir ! C'est juste de la comédie, et comme les gens sont ignorants, ça marche. »¹

Le caractère plus ou moins fourbe et trompeur des méthodes prosélytes islamiques expliquerait, selon mon interlocuteur, pourquoi la communauté chrétienne de son village a réduit comme peau de chagrin ces dix dernières années. S'il est vrai que le dynamisme des ONG islamiques transnationales s'est accru au tournant des années 1990, entraînant diverses craintes – tant en termes de reconfiguration des rapports de force inter-religieux, que de diffusion de nouvelles manières d'être potentiellement violentes –, les processus d'adhésion à l'islam ne peuvent se lire uniquement par la manipulation et l'intérêt matériel. Au-delà de la comédie suggérée par l'enseignant, il s'agit de replacer les logiques du développement islamique, entendu comme la promotion de l'islam dans le champ social à travers des actions caritatives et éducatives islamiques au sein de divers rapports de pouvoirs tant liés au monde du développement en soi, qu'aux configurations sociales et politiques au sein desquelles elles se déploient.

Mon hypothèse est que, loin d'être une menace entraînée par la « dé-territorialisation »² de l'islamisme radical « l'ong-isation » de la sphère islamique tchadienne est intégrée à des logiques plus ou moins profanes qui régulent par elles-mêmes le fait religieux. L'hétérogénéité des pratiques et des identités des ONG islamiques transnationales, tout comme les dynamiques d'appropriation dont leurs activités font l'objet au niveau local, rendent impossible toute vision

¹ Entretien avec un acteur du développement, Mongo, 15 avril 2015.

² O. Roy, *L'islam mondialisé*, op. cit., p. 45.

monolithique du champ du développement islamique. Les pratiques et identités des acteurs sont moins assujetties à leur allégeance religieuse primaire qu'à un ensemble de règles et normes sociales concourant à la fabrique de l'État. Autrement dit, les acteurs du développement participent, par un phénomène de réappropriation, à la régulation locale des pratiques et contenus identitaires des ONG islamiques transnationales et, ce faisant, s'aménagent de relatifs espaces d'autonomie afin de poursuivre leurs propres objectifs. Mais contrairement à d'autres espaces politiques, notamment au Mali, ces acteurs ne construisent pas de manière visible et coordonnée un discours visant à dénoncer l'abandon de la mission sociale de l'État, et à demander l'externalisation du social à leur endroit³. Les acteurs du développement aux pratiques, discours et identités hétérogènes ne portent pas de logiques politiques univoques, mais naviguent entre plusieurs répertoires discursifs et pratiques. Ainsi, la demande d'État s'exprime moins par la dissidence de la revendication notamment religieuse que par la production de stratégies d'accumulation économique et de pouvoir participant d'un univers de significations sociales partagé avec l'État.

Revenons dans un premier temps à l'émergence de l'espace du développement islamique tchadien et ses principaux acteurs. Les premières ONG islamiques transnationales à s'implanter au Tchad font suite aux sécheresses de 1982 et 1983 et à la nécessité de la reconstruction après-guerre du pays sous le gouvernement Habré. La première ONG est soudanaise : l'Agence Islamique Africaine de Secours (IARA), qui naît à Khartoum en 1981. Fondée dans le but de diffuser l'islam auprès des populations musulmanes et non musulmanes, elle s'implante au Tchad en 1986. La seconde ONG à s'implanter au Tchad, en 1986, est Islamic Relief (IIRO), branche de la Ligue islamique mondiale en charge du développement. L'installation de ces ONG est encadrée par l'État via un protocole d'accord standard mis sur pied en 1989, que la Direction des Organisations Non Gouvernementales (DON) aura la charge de faire respecter. L'arrivée au pouvoir d'Idriss Déby en 1990 permet de libéraliser le tissu associatif local, la liberté d'association étant interdite, sauf exception, sous la gouvernance Habré. C'est à cette période qu'émerge le terme d'activiste qui s'inscrit dans un contexte d'émulation, ou de carrefour, pour reprendre un terme forgé par les acteurs eux-mêmes, de dynamiques prosélytes. Par activiste les acteurs tchadiens entendent des personnes « capables de rassembler tout le monde », « chauds pour leurs causes », et « qui se connaissent entre eux »⁴. Daoud Badour

³ G. Holder et M. Saint-Lary, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique », art. cit., p. 196.

⁴ « Nous en tant qu'activistes on se connaît, que ce soit pour la langue arabe ou pour les ONG. » Entretien avec un activiste arabophone, 10 juillet 2018.

Daoud, président de l'Alliance des associations pour Jérusalem, créée « suite à la décision de Donald Trump de transférer l'ambassade à Jérusalem », raconte comment, à travers son parcours et les réseaux créés, il a ainsi pu être identifié comme activiste :

« Je n'ai pas contacté les gens personnellement, mais les gens viennent vers moi. J'ai assisté à une conférence sur la question palestinienne en Turquie et à mon retour j'ai parlé, j'ai sensibilisé les gens. C'est comme ça que moi je suis devenu le leader des choses, ce sont les activistes qui viennent vers moi ce n'est pas moi qui vais les chercher. À partir de 2015 j'ai créé un petit groupe, puis une association et l'Alliance. »⁵

Être qualifié d'activiste repose donc sur une légitimité sociale, adossée à d'importants réseaux transnationaux. La sphère activiste peut être modélisée au sein de ce que Bailey décrit comme une arène, considérant « la vie politique, nationale comme locale, en termes de "jeu", où se confrontent et s'affrontent les acteurs sociaux »⁶. Ce concept a une large portée heuristique et empirique, repris par la socio-anthropologie du développement qui le définit ainsi :

« Une arène, au sens où nous l'entendons, est un lieu de confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux communs. Un projet de développement est une arène. Le pouvoir villageois est une arène. Une coopérative est une arène. L'arène a un contenu empirique plus fort que champ. »⁷

Une arène locale est donc un lieu de la vie politique locale où sont observables des « confrontations concrètes d'acteurs sociaux en interaction autour d'enjeux ». Une ONG, association ou un complexe scolaire islamique sont des terrains parcourus par de multiples fractures et enjeux constamment reformulés par l'environnement politique tchadien, les recompositions des relations internationales sous l'effet de la lutte antiterroriste, ou encore les logiques locales liées aux parcours d'accumulation économique et sociale de leurs dirigeants. Le complexe islamique Fayçal, « fleuron de l'enseignement islamique » tchadien, composé d'un lycée et d'une université, est l'un des sites privilégiés d'observation de dynamiques concurrentes portées par des acteurs aux logiques divergentes. Ce lieu éducatif est, en effet, historiquement travaillé par diverses influences fréristes et salafistes et constitue en soi un enjeu de pouvoir entre entrepreneurs religieux locaux, étrangers et État. Dynamiques du dedans et du

⁵ Entretien avec Daoud Badour Daoud, Président de l'Alliance des associations pour Jérusalem, N'Djamena, 17 février 2018.

⁶ Frederick George Bailey, *Les règles du jeu politique : étude anthropologique*, traduit par Jean Copans, Paris, Presses universitaires de France, 1971, cité dans Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan, « ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques », *Bulletin de l'APAD*, n° 7, novembre 1994.

⁷ T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan, « ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques. », art. cit.

dehors s'entrecroisent pour faire de cet établissement un objet hétérogène qui ne peut être ni considéré comme « le bras » des salafistes ou des Frères musulmans, ni comme un rouage étatique par la mainmise du CSAI. Illustratif de ces enchevêtrements de sens et de rationalité, le complexe Fayçal est l'un de ces objets hybrides dont il sera question ici. Marquées également du sceau de l'hybridité, les trajectoires des acteurs gravitant autour du complexe Fayçal sont multipositionnées. Entrepreneurs religieux, politique et économique les acteurs du champ du développement islamique, similairement aux courtiers administratifs étudiés par G. Blundo⁸, sont des intermédiaires qui donnent accès au « monde extérieur ».

Cependant, être bien placé pour capter et monopoliser certaines ressources provenant de l'extérieur ne suffit pas pour perdurer en tant qu'activiste. Ce dernier doit répondre à de nombreuses obligations liées à des enjeux de redistribution économiques et sociales. À titre d'exemple, si l'organisation saoudienne *Al Muntada* « est le chantre du wahhabisme au Tchad »⁹, une analyse attentive de la trajectoire de ses acteurs souligne au contraire leurs obligations sociales plurielles et, ce faisant, tempère l'idée d'une islamisation par le bas. Que ce soit pour « cimenter » leur place, c'est-à-dire sécuriser leur position sociale, ou avoir accès à l'économie du ventre, l'identité islamique est une ressource pour accroître le capital social et économique des acteurs. On a donc un processus de traduction d'enjeux internationaux dans des contextes locaux où l'ethnicité et les parcours d'accumulation économique jouent un rôle fondamental. Autrement dit, si les pratiques du développement sont initialement codées au sein d'un cadre théologique précis, elles sont aussi négociées au sein de logiques sociales selon des rapports de redistribution. Le film du réalisateur tchadien Issa Serge Coelo *Prie Dieu pour ne pas être riche parmi les pauvres*, démontre, en ce sens, le poids des obligations entre grands commerçants musulmans et populations locales. L'enjeu est alors de montrer comment le religieux est régulé et négocié par une variété de stratégies entre groupes d'acteurs en compétition, mais également de leur capacité d'adaptation. En ce sens, m'appuyer sur les dispositifs stigmatisants et répressifs de lutte antiterroriste me permettra de montrer comment les ONG, par de multiples appropriations créatives, s'adaptent au contexte sécuritaire.

⁸ Georgio Blundo, « Négociier l'État au quotidien : agents d'affaires, courtiers et rabatteurs dans les interstices de l'administration sénégalaise », *Autrepart*, vol. 20, n° 4, 2000.

⁹ « *Al Muntada* est installé au Tchad depuis 1997 et emploie 43 personnes. Son objectif est la promotion de l'islam. En fait le cercle est le chantre du wahhabisme au Tchad. Son siège est à Londres en Angleterre. Il constitue une tribune fondée par les oulémas et les intellectuels musulmans saoudiens ou dans la mouvance de l'idéologie wahhabite. Il dispose de quinze bureaux en Afrique. Au Tchad il dispose d'un grand centre au quartier Bololo et gère des foyers ardents pour étudiants aux quartiers repos II et rue des 40. » G. Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad, Enjeux, acteurs et territoires*, op. cit., p. 37.

L'identité islamique d'une structure, *in fine*, ne présume en rien de ses orientations et pratiques concrètes. Socialement construite, plastique aux évolutions contemporaines, l'identité doit de ce fait être contextualisée, quitte à brouiller les lignes de clivages religieux et rendre inopérante toute catégorisation en termes de salafiste ou Frère musulman. Ainsi du complexe d'enseignement Fayçal, objet hétérogène qui est historiquement soumis à de multiples contraintes et jeux d'acteurs différenciés, oscillant entre *da'wa*, logiques d'ascension sociale, et privatisation étatique (I). Il s'agira, dans un deuxième temps, d'interroger les usages politiques et sociaux des dynamiques de l'aide islamique, réappropriées comme stratégie de mise en conformité de soi vis-à-vis de son environnement. Travaillées par un ensemble de stratégies pour paraître légitime, les dynamiques non institutionnalisées de l'espace du développement participent à normaliser les règles pratiques de la gouvernance au Tchad (II). Enfin, je soulignerai les effets performatifs de la lutte antiterroriste quant aux pratiques, représentations et identités des acteurs de l'aide, participant à des processus ambivalents marqués à la fois par la contrainte et l'autonomie (III). Subtilement régulées par le bas, les dynamiques transnationales du religieux et leurs identités premières ne résistent pas à l'analyse des micro-trajectoires de ses principaux acteurs nationaux. Ce faisant, observer la cité culturelle tchadienne dans son versant développementaliste éclaire la relative autonomie du référent islamique vis-à-vis de son cadre d'interprétation premier, ne serait-ce que par la mise en conformité des attentes religieuses au regard des normes locales du politique.

I — LE COMPLEXE FAYÇAL : UNE ARÈNE ISLAMIQUE AUX IDENTITÉS ET PRATIQUES HÉTÉROGÈNES

Le premier complexe islamique privé Roi Fayçal est créé en 1971, regroupant un établissement élémentaire et un secondaire privés¹⁰. Sa création procède du rapprochement tchado-saoudien mené par F. Tombalbaye. Hissène Habré, comme nous le verrons, place l'école et le lycée sous contrôle du ministère de l'Éducation nationale en 1986. En 1992 est créée l'université du même nom. Elle regroupe en 2010 environ 10 000 élèves¹¹. En suivant le modèle culturel religieux proposé par Bruce Lincoln, l'université islamique Roi Fayçal serait l'une de ces structures « maximaliste », participant à la diffusion de l'éthos salafiste¹². Les types de savoirs, comportements et attentes partagés par les élèves, enseignants, et bailleurs seraient en effet axés sur la centralité du référent religieux. Pour ce membre du CSAI :

« Fayçal c'est le bras des salafistes. Ils ont des desseins cachés. Les objectifs du salafisme ici c'est de prendre le pouvoir et d'imposer la charia. Les Frères musulmans eux travaillent dans le social pour arriver au pouvoir, la religion vient après ».¹³

Les méthodes des Frères musulmans comme l'explique cet acteur illustrent l'autre extrême du continuum proposé par B. Lincoln. Qualifié de religion « minimaliste », le faible degré de prosélytisme religieux des Frères musulmans dans l'espace public fait écho à un islam quasi laïc, presque invisible, relégué au domaine des valeurs personnelles et des préoccupations métaphysiques. Cependant, cette lecture structuraliste obère le poids relationnel et l'enchevêtrement des logiques et rationalités parcourant le tissu religieux. Au regard des stratégies de pouvoir qui travaillent le champ du développement islamique, l'on ne peut évoquer l'idée d'une identité religieuse hégémonique. Pourtant, pour M. Kaag, l'intensification des

¹⁰ Décret n°225/PR/EN du 4 octobre 1971.

¹¹ Adam Youssouf Moussa « King Faisal University in Chad: Challenges, Opportunities, and Future Prospects » dans Mbaye Lo et Muhammed Haron (éds.), *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 171.

¹² « One style –that of Qutb– I would characterize as a maximalist rather than fundamentalist [...] that is the conviction that religion ought to permeate all aspects of social, indeed of human existence. The other, by contrast, is minimalist. This is the position taken by Kant at the culmination of the Enlightenment, which restricts religion to an important set of (chiefly metaphysical) concerns, protects its privileges against state instruction, but restricts its activity and influence to this specialized sphere ». Bruce Lincoln, *Holy terrors: thinking about religion after September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, p. 59.

¹³ Entretien avec un membre du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, N'Djamena, 3 janvier 2018.

contacts avec les pays arabes s'accompagne d'un changement de perception de l'islam et un processus d'arabisation¹⁴. S'il y a effectivement volonté d'islamisation du savoir, ceci ne revient pas à un militantisme religieux uniforme qui entendrait propager son idéologie par le biais éducatif. Ce discours « d'arabisation et d'islamisation » s'enracine selon M. Loyer et M. Haron au sein d'une littérature dépeignant les acteurs musulmans africains sans pouvoir d'action. Ils notent : « From this perspective, African Muslims are docile agents in their imposed integration into the global ummah »¹⁵. Or nous verrons tout au long de ce chapitre que les acteurs de l'enseignement islamique jouent au contraire avec de multiples dynamiques locales, transrégionales et transnationales.

Plus ou moins influencées par les méthodes d'action des Frères musulmans soudanais – dont les canaux de propagation, nonobstant les connexions individuelles, restent à investiguer – les activités parascolaires qui se déploient autour de l'école et du lycée Fayçal participent à l'émergence d'un nouveau type de figure sociale : l'activiste arabophone. Je montrerai cependant que cet acteur peut tout autant adhérer à ces cercles de sociabilité par idéologie, qu'afin de construire sa propre trajectoire d'ascension sociale (1). Ne recoupant pas forcément ceux du lycée, les réseaux de l'université Fayçal sont, quant à eux, moins tournés vers le Soudan que le Moyen-Orient. Les sources de financements et sponsors intellectuels, majoritairement saoudiens, de la structure participent à la présenter comme un relais de la diffusion du salafisme. J'en proposerai une lecture plus nuancée, l'université étant soumise à de multiples stratégies de réappropriation émanant de l'État tchadien comme des étudiants (2). Enfin les acteurs salafistes, à la suite du 11/09, reformulent et normalisent leurs modes d'action, bouleversant dès lors, toute catégorie d'analyse en termes idéologiques de type Frère musulman/salafiste.

1. Le lycée Fayçal : carrefour islamique frériste ?

Nous avons vu en première partie que les Frères musulmans seraient arrivés « dans les bagages de Déby ». Si j'ai tempéré l'idée d'une diffusion par le haut en démontrant qu'Hissein Hassan était très probablement leur seul représentant au niveau étatique, le modèle culturel frériste se développe au sein du tissu associatif lié au lycée Fayçal. Adhérer pour un temps aux

¹⁴ Mayke Kaag, « Transnational Islamic NGOs in Chad: Islamic Solidarity in the age of neoliberalism », dans Benjamin Soares et René Otayek (éds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 9.

¹⁵ Mbaye Lo M. et Muhammed Haron, « Introduction », dans M. Lo et M. Haron (éds.), *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, op. cit., p. 3.

structures parascolaires du lycée Fayçal ne fait néanmoins pas de ces acteurs des fréristes convaincus. Mobilisé comme tremplin social, le carrefour islamique des années 1990 permet à de nombreux acteurs arabophones de construire leurs carrières, similairement au *kikaji* indonésien étudié par Clifford Geertz, simultanément acteur religieux et politique de premier plan¹⁶. En contexte tchadien, l'activiste arabophone joue un rôle à la fois charismatique et politique, dans le sens où il milite pour l'arabisation et une meilleure connaissance de l'islam, et joue en même temps de son capital relationnel pour construire sa trajectoire individuelle et répondre à ses obligations sociales. Inscrit au sein de flux transnationaux, il devient un spécialiste de l'intégration de sa communauté locale au sein de dynamiques plus larges. Retracer avec minutie plusieurs trajectoires éclaire ainsi les conditions d'émergence de ces courtiers politico-religieux, la nature des réseaux qu'ils mobilisent, et les ressources politiques véhiculées.

L'entrée de Déby en 1990 avec sa fameuse formule « je ne vous ai pas apporté l'or, mais la liberté » signe le début d'une décompression autoritaire et l'ouverture de la société civile. Répondant à la fois à la libéralisation du champ associatif et à la construction d'une offre d'enseignement arabo-islamique, l'intégration des arabisants au sein de l'État suscite de nouvelles trajectoires et l'émergence d'un groupe militant arabophone. Ils contribuent dans les années 1990 à la formation de toute une génération de jeunes tchadiens dont le lycée Fayçal est le principal site d'élection. Côté leurs collègues salafistes aux visées réformatrices, à l'instar des futurs membres de l'organisation *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, ces arabisants ont cependant d'autres méthodes prosélytes, relevant non pas du seul enseignement religieux, mais également de la promotion d'activités culturelles et éducatives plus ou moins proches du mode d'action des Frères musulmans soudanais.

Dénommés de manière émiqne « activistes », ces acteurs cristallisent l'effervescence et le développement de pratiques et discours tournés vers la jeunesse musulmane. Promouvoir l'éducation islamique et la langue arabe nécessite d'avoir un certain stock de capitaux sociaux et culturels, mais également d'être en capacité de jouer sur plusieurs répertoires d'action. L'activisme se déploie dans des domaines variés, notamment culturels, éducatifs ou encore

¹⁶ Le *kijaji* est initialement: « a specialist in the communication of Islam to the mass of peasantry ». Cependant, sous l'impact de la modernisation de l'Indonésie, le *kikaji* passe du rôle exclusif de « charismatic religious teacher », à celui d'acteur politique de premier plan œuvrant au changement local pour le compte du gouvernement national. Clifford Geertz, « The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 2, 1960, p. 228-249, cité dans Laurent Dartigues, « La notion d'arène. Intérêts pour la recherche en anthropologie politique », HALSHS, 2001.

caritatifs. Points d'entrée qui dessinent des réseaux d'interconnaissances et inter-reconnaissance nécessaires, les adhésions à diverses structures conditionnent dans une large mesure les possibilités d'évolution au sein du champ islamique.

En ce sens, l'étude du parcours de Daoud Badour éclaire la nécessaire multipositionnalité de ces acteurs, au croisement de différents domaines d'action. La notion de courtier, reprise notamment en socio-anthropologie du développement¹⁷ permet d'analyser la position de ces acteurs à l'interface entre plusieurs mondes, porteurs de rationalités diverses et concurrentes. L'accumulation de capitaux culturels (maîtrise de la langue arabe) et de capitaux sociaux (connaissance du milieu des ONG internationales islamiques et liens avec des personnalités politiques et religieuses) leur permet de se positionner au sein de différentes structures et rapports de force qui participent à la vitalité du champ du développement islamique. Ce dernier doit être compris, au tournant des années 1990, comme un carrefour, au sens propre et figuré. Carrefour comme lieu concret d'espace et d'échanges entre jeunes tchadiens arabophones se réunissant « pour taper les divers », et carrefour symbolique où se croise un foisonnement d'intérêts et enjeux allant de la promotion de la langue arabe à la question de la nature religieuse de l'État. L'un des fondateurs de l'Union des jeunes musulmans du Tchad, en 1988, décrit la constitution de ce groupe d'affinité :

« Tous les jeunes intellectuels arabophones, nous tous ensemble avons lancé le mouvement. On se connaît entre nous. Nous avons des carrefours, des coins, et on a lancé l'initiative. Je ne suis pas le père de cette idée, il n'y a pas de tête pensante. Nous étions tous à N'Djamena, et nous, en tant qu'activistes, on se connaît. »¹⁸

La trajectoire de Daoud Badour illustre ce que l'on pourrait appeler la première génération d'activistes islamiques, chargés de la construction initiale des structures d'enseignement et de diffusion arabo-islamique. Chargé de projet au sein de l'organisation IARA, première organisation islamique soudanaise à s'implanter au Tchad en 1986, il est étudiant à l'université d'Omdurman lorsqu'il rencontre le président de ladite ONG qui lui propose immédiatement un poste au Tchad. Arabophone, il a également appris le français dans le cadre d'un master en mathématiques à la Sorbonne dans les années 1970. Lors d'un sommet à Omdurman, il fait la rencontre d'Hissein Hassan, futur président du CSAI. Ce dernier est alors prédicateur pour le compte de la Ligue islamique mondiale et termine en parallèle ses études supérieures. Appelé

¹⁷ Jean-Pierre Olivier de Sardan et Thomas Bierschenk, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, vol°5, 1993.

¹⁸ Entretien avec l'un des fondateurs de l'Union des jeunes musulmans du Tchad, N'Djamena, 3 août 2018.

par Idriss Déby pour présider le CSAI, Hissein Hassan s'attèle au développement de la *da'wa* tchadienne, en créant notamment des émissions télévisées et radio appelées *al-Ifra* de 1990 à 1993. Daoud Badour, concomitamment à ses fonctions humanitaires, y officie comme présentateur et rencontre d'autres personnalités francophones et arabophones. Le groupe d'animation d'*Al-Ifra* se constitue en association sous le nom de Bureau de Prédication Francophone. En 1999 ses membres forment une autre association, l'Union des Cadres Musulmans du Tchad. Daoud Badour s'impliquera activement au sein de ces deux structures. En plus de ses charges associatives, il est également enseignant en mathématiques au lycée Roi Fayçal dont il sera le proviseur de 1997 à 2003. Son capital social, ses contacts avec Hissein Hassan, acteur politico-religieux de premier plan, mais également avec des acteurs des champs éducatifs et associatifs arabo-islamiques, lui permettent d'acquérir une certaine légitimité symbolique et de renforcer sa position d'intermédiaire entre espaces associatifs, académiques, et humanitaires.

Comprendre le contexte de l'époque est également essentiel pour appréhender la constitution du groupe et ses processus d'agrégation. En effet, deux moments politiques vont jouer comme fenêtre d'opportunité : la reconnaissance de la langue arabe par le gouvernement Habré qui contribue à légitimer le développement des arabisants, et le dynamisme des réseaux transnationaux fréristes soudanais, probablement favorisé par la proximité de Déby avec le régime d'al-Turabi¹⁹.

D'une part, le développement, sous Habré, de l'enseignement arabophone correspond à une politique volontariste de mettre sur un pied d'égalité francophones et arabophones. Le journal *Jeune Afrique* en 1967 notait :

« Aujourd'hui encore, le nombre d'étudiants de langue arabe qui quittent chaque année le Tchad pour se rendre en Égypte est considérable. En octobre 1965, le nombre de jeunes tchadiens inscrits à l'université d'Al-Azhar dépassait le chiffre des 500. De retour au pays, ils ne trouvent pas à s'employer dans les services publics faute d'une connaissance suffisante du français qui est la langue administrative ; déçus et aigris, ils vont, agitateurs en puissance, grossir le lot des sans-emplois des villes. »²⁰

¹⁹ Cependant une étude plus poussée quant aux stratégies particulières des Frères soudanais vis-à-vis du Tchad serait nécessaire afin de saisir en quoi la prise de pouvoir d'Idriss Déby a pu modifier leurs intentions et répertoires d'action.

²⁰ *Jeune Afrique*, n° 324, 26 mars 1967, p. 42-43, cité dans M. S. Yacoub, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975)*, op. cit., p. 146.

Habré inverse la tendance et promeut le développement et l'intégration d'une élite arabophone. Dans une volonté de parité « nord-sud », il fait entrer les arabophones au gouvernement et reconnaît les écoles arabes en leur délivrant des certifications²¹. En 1986, sous la pression des étudiants de Fayçal qui refusent que leurs frais d'études augmentent et militent pour la reconnaissance de la langue arabe, est instauré le baccalauréat en arabe. La certification de leur cursus est reconnue en juin 1986. La même année, un département d'arabe est ouvert à l'université de N'Djamena. La langue arabe joue alors comme facteur d'intégration dans l'enseignement supérieur, mais également au sein des ONG islamiques qui recrutent du personnel arabophone. Ainsi, le premier directeur tchadien d'Islamic Relief, organe de développement de la Ligue islamique, M. Tidjan Ali Bouhar, est nommé suite à sa rencontre, lors d'un vol Le Caire-N'Djamena où il faisait ses études, avec son représentant le Dr Farid Kurachi, de nationalité saoudienne. Recruté notamment sur le critère linguistique, le personnel de la Ligue islamique doit être arabophone, comme me l'explique le chef de projet tchadien :

« — Quand je suis rentré d'Algérie, Islamic Relief avait un problème de comptabilité, certains enseignants ont su qu'un étudiant revenait d'Algérie. Tidjan [le directeur d'Islamic Relief] a chargé un de ces enseignants de chercher un comptable arabophone.

— La maîtrise langue arabe était la condition nécessaire ?

— Oui avec les gens au niveau du siège, il faut. Nous, on envoie nos rapports en arabe.

— Tous vos collègues ont fait leurs études à l'extérieur ?

— L'un a fait Médine puis Fayçal, les autres ont tous fait Fayçal. »²²

Selon le directeur de la Direction des Organisations Non Gouvernementales (DON), le facteur linguistique joue un rôle de premier plan dans la constitution du champ islamique du développement, articulé aux réseaux internationaux des acteurs construits lors de leurs études à l'étranger :

« À l'époque, on n'avait pas une grande culture des ONG. Si aujourd'hui on assiste à une éclosion des ONG tchadiennes, c'est parce que les gens sont partis étudier ailleurs. Il y a le facteur langue, qui leur permet de faire venir des ONG islamiques. Ceux qui ne parlent pas l'arabe littéraire sont très peu dans les ONG islamiques. C'est un problème de culture entre arabophones et francophones. Je

²¹ A. Y. Moussa, « King Faisal University in Chad: Challenges, Opportunities, and Future Prospects », art. cit., p. 166.

²² Entretien avec le chef de projet Islamic Relief, N'Djamena, 23 juillet 2018.

me demande s'il y a des francophones qui travaillent dans les ONG islamiques. Ce que moi j'observe, c'est que le facteur linguistique joue un rôle de premier plan dans la solidarité des ONG islamiques. »²³

La deuxième fenêtre d'opportunité réside dans la proximité et l'expansion des activités associatives menées par les Frères musulmans soudanais qui trouvent, au Tchad, « un terrain associatif vide » selon les mots de cet acteur :

« Il y a eu une vague associative islamique, ceux qui sont amenés avec Déby sont à 80 % des Tchadiens qui vivent au Soudan, ils ramènent avec eux leur culture. C'est comme un terrain vide, chacun s'en va chasser avec son idéologie. »²⁴

La socialisation de nombreux activistes tchadiens aux activités culturelles et associatives doit être en effet articulée au dynamisme diffus du tissu associatif soudanais. L'expansion des politiques culturelles impulsées par al-Turabi favorise la mise en réseaux de nombreux militants et la création d'associations de part et d'autre de la frontière. « L'entrée » des Frères musulmans, du moins leur visibilité dans l'espace éducatif islamique tchadien, participe à la construction de modes de socialisation alternatifs au travers d'associations parascolaires liées au lycée Fayçal. Les jeunes tchadiens ayant effectué leurs études au Soudan apportent de nouvelles stratégies d'éducation populaire à travers un appui à la culture et plus spécifiquement à la mise sur pied de caravanes culturelles. L'un des axes politiques menés par le Front National Islamique soudanais se fonde en effet sur le renouveau culturel de la jeunesse²⁵ et une intense activité militante animée par diverses unions estudiantines. Au Tchad, certains acteurs tentent de reproduire le modèle éducatif soudanais en mettant l'accent sur la culture et l'éducation citoyenne comme valeurs morales constitutives, selon cette approche, de l'homme musulman. Projet notamment porté par le directeur de l'association *Fitiat al-Islam* dont le but est de sensibiliser les enfants et jeunes de l'école primaire et du lycée Fayçal, à la citoyenneté islamique. Son fondateur nous explique son parcours et ses objectifs :

²³ Entretien avec le directeur de la DON, N'Djamena, 9 juillet 2018.

²⁴ Entretien avec un enseignant chercheur et activiste arabophone, N'Djamena, 16 janvier 2017.

²⁵ « Sur le plan culturel, le Front possède un secteur d'information actif soutenu par d'importants moyens financiers et techniques et dirigé par des cadres très qualifiés [...] Par ailleurs, le Front a constitué une communauté d'artistes regroupés sous le nom de *Namârek*, couvrant les domaines du chant, du théâtre et des arts plastiques. [...] Toutes ces institutions (ou les membres du Front adhérents de celles-ci), quoique autonomes, sont en liaison étroite, et sont clairement les porte-paroles du FNI dans les différents champs de la pratique sociale. » Idriss Salim El Hassan, « Le Front national islamique : idéologie et pratique », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 15-16, 1993, p. 227-247.

Former les esprits à la manière des Frères musulmans : l'exemple de l'association parascolaire Fitiat al-Islam

« De 1986 à 1989 je suis allé au Soudan qui est un pays de culture et de théâtre. Quand je suis rentré, j'étais président d'une caravane culturelle et secrétaire général de l'Union des étudiants tchadiens de Fayçal. On a fait un mois, on a fait des sketches, on a balayé l'hôpital central, on a pétri la boue pour construire un mur d'une école au quartier repos, et à Goudji on a réparé les bancs. Toutes ces formations, c'était pour lier les jeunes à l'État, au patriotisme, à la nation. Même après nous il y a d'autres caravanes qui sont venues du Soudan avec le même objectif. J'ai créé cette association pour s'occuper de l'encadrement des enfants. On leur apprenait l'hymne national, des chansons, du théâtre et d'autres activités. J'ai créé l'association avec Abelrahim Younouss [président du parti al-Wassat et ancien ministre de l'Élevage] et Ahmat Madi [ancien ministre de la Planification]. Ils étaient de la même éducation. L'objectif, c'est l'éducation des enfants, depuis l'école primaire jusqu'au lycée. On envoyait également les enfants balayer un centre de santé, un hôpital, ou tout autre service public. On faisait également des journées de théâtre, avec des thèmes liés à l'actualité. »

Entretien avec Mahamat Abdallah Ismail, fondateur de l'association *Fitiat al-Islam*,
février 2018

Différentes associations parascolaires liées à Fayçal, à l'instar de *Fitiat al-Islam*, sont mises sur pied, afin de former le jeune tchadien dès son plus jeune âge jusqu'à ses études supérieures. L'Union des jeunes musulmans du Tchad est créée en 1988 par les élèves du lycée Fayçal et appuyée par leurs professeurs. Portée par le même horizon d'éducation à la citoyenneté islamique, la structure sert de relais aux caravanes culturelles soudanaises. « Les caravanes culturelles sont organisées par les Tchadiens du Soudan », raconte un activiste arabophone. « On collaborait avec eux pour les vacances. J'étais l'un des membres fondateurs de l'Union des jeunes musulmans du Tchad en 1988, qui avait son bureau au sein du lycée Fayçal. Le but c'était de diffuser les règles de l'islam de manière pédagogique. »²⁶

²⁶ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 10 juillet 2018.

Au sein de Fayçal est également créée une association nommée *Saghafat wa Masrah*, « la culture et le théâtre », qui œuvre à l'éducation par le biais culturel comme l'explique l'un de ses anciens adhérents :

« C'est une organisation au sein du lycée Fayçal. Le but c'était d'enseigner le théâtre sur des thématiques sociales comme la participation aux œuvres caritatives. Nous, on a été formé comme cela et à notre tour on a perpétué cette éducation. »²⁷

Ce système parascolaire islamique doit être lu selon une conception originale de la citoyenneté vertueuse propre à la méthodologie des Frères musulmans²⁸ : « Il faut éduquer les gens à propager l'islam, c'est un tout » m'expliquait un ancien activiste. L'objectif de ces diverses associations est selon ce même activiste « de faire de telle sorte que ces jeunes soient d'abord utiles pour eux-mêmes, utiles pour la société et ensuite utiles pour l'État. Que ça soit du point de vue religieux ou académique. » Ces structures ont pour but la « formation du caractère » des jeunes musulmans afin que ces derniers adoptent un comportement citoyen exemplaire répondant en cela à un prosélytisme moderne²⁹ où acquisition de connaissances islamiques et comportement moral vont de pair. Les trajectoires de Gassim Mahamat et Haroun Hassan se révèlent être des indicateurs intéressants de la sociologie de la deuxième génération d'activistes islamiques. Formés localement par ces associations parascolaires, ils s'appuient tous deux sur leurs réseaux d'interconnaissances pour les transformer en opportunités politiques. Élève au lycée Fayçal, Gassim Mahamat est membre fondateur de l'association des jeunes Tchadiens musulmans. Il organise les caravanes culturelles tchado-soudanaises et intégrera par la suite le Bureau de prédication francophone de Daoud Badour, avant de créer sa propre association de développement *Al-Houda*, avec le soutien de ses anciens compagnons. Ex-ministre et ancien secrétaire d'État, Haroun Hassan est fondateur de l'association *Salat* pour la promotion de l'arabe à tendance ethno-régionaliste. Ancien élève de Fayçal, il a fréquenté *Fitiat al-Islam*. Son encadreur raconte :

« Haroun Hassan fait partie des enfants que j'ai formés. On avait une stratégie qui consistait à recruter dans les écoles publiques et privées, et les écoles coraniques qui enseignaient la langue arabe. On prenait certains élèves qu'on formait dans

²⁷ Entretien avec un ancien membre de l'association, La culture et le théâtre, N'Djamena, 9 juillet 2018.

²⁸ Marie Vannetzel, « Les voies silencieuses de la contestation », art. cit., p. 23.

²⁹ Iris Seri-Hersh, *Histoire scolaire, impérialisme(s) et décolonisation(s) : le cas du Soudan anglo-égyptien (1940-1950)*, thèse de doctorat en histoire, Aix-en-Provence, Aix-Marseille Université, 2012, cité dans Khadidja Medani et Bakheit M. Nur, « L'islamisation de la connaissance et ses institutions dans le monde musulman contemporain. Le cas du Soudan et de l'Université internationale d'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 240, n° 4, 2020, p. 839.

différents domaines, le théâtre, la gestion administrative, etc. Haroun Hassan a été repéré comme cela et désigné comme le leader. Une fois la formation finie, on a continué ailleurs et on a pris d'autres enfants pour les encadrer. Hassan qui est devenu ministre, était en formation à l'institut scientifique islamique qui, à l'époque, se situait dans la grande mosquée. Il a été désigné comme leader des jeunes. Il était intelligent, il connaissait bien le Coran, il était très actif. »³⁰

Ces différentes trajectoires soulignent la configuration enchevêtrée de la sphère associative islamique dont les dynamiques se recoupent et sont parfois imbriquées les unes aux autres. Mobilisée comme ressource au sein de trajectoires multipositionnées, la densité des réseaux activistes permet aux acteurs de renforcer leurs capitaux relationnels, politiques et économiques.

Acteur majeur du carrefour islamique des années 1990, le parcours d'Oumar Afali pose la question des processus de transfert de légitimité entre métier des armes et religieux. Durant les premiers temps de la présidence Déby, il fréquente l'Union des jeunes musulmans du Tchad et l'Union des Cadres Musulmans du Tchad, et participe à la mise sur pied du CSAI. En 1998, il devient directeur adjoint de l'association *al-Da'wa* du Dr Abatcha, qu'il a rencontré lors de ses études en Syrie. Concomitamment à ses fonctions associatives, il enseigne l'arabe au centre koweïtien et donne des cours de mémorisation du Coran pour le compte du Secours Islamique Mondiale. En 2006, il rejoint l'état-major du mouvement rebelle de la Concorde Nationale Tchadienne (CNT) d'al-Djinnedi. En 2008, al-Djinnedi entre au gouvernement. Oumar Afali lui emboîte le pas et devient conseiller à la présidence. Congédié, il crée son propre parti politique ainsi qu'une association islamique qui œuvre pour l'enseignement du Coran et vient en aide aux orphelins de sa région d'origine. Finalement, en 2018, il rallie le parti au pouvoir et met un terme à ses activités associatives. Nonobstant les effets de hasard et de coïncidences, l'on peut se demander, au regard de son parcours, si la variable religieuse n'est pas un moyen de se reconstruire une certaine virginité politique. Du reste, concilier charisme religieux et statut d'homme en armes relève au Tchad d'une trajectoire somme toute banale, si l'on se souvient du parcours du cheikh al-Baghalani. Loin de s'exclure l'un et l'autre, ces registres de légitimité nous indiquent l'une des multiples combinatoires d'intégration sociale et politique.

Capital social (réseau de connaissances et d'inter-reconnaisances) et capital culturel (maîtrise de la langue arabe et des sciences islamiques) sont les deux éléments majeurs qui, corrélés à certaines opportunités politiques, permettent la constitution et la reproduction d'une

³⁰ Entretien avec Mahamat Abdallah Ismail, fondateur de l'association *Fitiat al-Islam*, février 2018.

élite arabophone islamique dont le lieu d'élection est le lycée Fayçal. Cette élite travaille au sein du monde des ONG, de l'enseignement et des associations islamiques dans une configuration multipositionnée. Ainsi, les premiers islamistes forment une génération parce qu'ils ont été socialisés ensemble à l'islam réformiste à l'étranger et qu'ils ont travaillé ensemble à la propagation de cette idéologie au sein de diverses structures associatives d'enseignement. À cette génération a succédé celle des « jeunes », formée dans les années 1990 au Tchad par leurs aînés. Les relations qu'entretiennent ces deux classes d'âge sont marquées à la fois par des solidarités et des rivalités. S'ils partagent un répertoire commun, celui de la promotion de l'éducation islamique, les deux générations diffèrent sur la question du degré d'ouverture, autrement dit d'inclusion et d'exclusion des autres tendances. La jeune génération se veut moins clivante que son aînée et revendique un patrimoine arabo-musulman englobé dans un vivre ensemble plus large, dépassant la dimension identitaire première :

« La génération actuelle est très active, on forme les gens pour qu'ils vivent avec les autres. C'est différent de la génération passée, aujourd'hui on a la volonté d'accepter les autres. Pour les générations passées, c'était plus compliqué. Avant la société était scindée en différents courants. On sensibilise les jeunes pour agrandir son influence. Les gens qui compliquent sont les vieux. Nous, on aide les jeunes à rencontrer la vérité. »³¹

À l'heure actuelle, la deuxième génération forme ses cadets qui s'emparent de sujets contemporains tels que la défense de l'identité palestinienne ou la promotion de la lecture, à l'instar de la jeune association *Al Ikra* qui organise des séances de lecture et débat publics. Les jeunes rencontrés au sein de ces associations estudiantines n'ont pas, à la différence de leurs aînés, étudié à l'étranger, et notamment au Soudan. Leurs trajectoires articulées aux évolutions socio-historiques soulignent le déplacement du pôle d'attraction soudanais vers une identité musulmane globalisée, décrite en partie 3. La « formation de caractère », prônée initialement par les Frères, se dilue au sein de comportements plus globaux et devient une norme de présentation de soi non plus spécifique aux seuls activistes. Autrement dit, les modalités associatives ne sont pas spécifiquement liées à l'identité frériste, mais mobilisées par tout un ensemble d'acteurs pour être investies dans la construction de trajectoires et légitimités individuelles. Finalement, les parcours évoqués tout au long de cette section soulignent les multiples réappropriations de l'idiome islamique. La carrière au sein d'une association, fût-elle à tendance frériste, n'est pas forcément synonyme d'adhésion à son idéologie, mais un tremplin permettant l'accès à diverses ressources matérielles comme symboliques.

³¹ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 24 juillet 2018.

2. L'université Fayçal : cheval de Troie d'un processus de réislamisation ?

Afin de démontrer toute la plasticité et le chevauchement des tendances religieuses ainsi que leur non-exclusivité, il s'agit à présent de regarder au-delà du stéréotype d'une salafisation de l'enseignement islamique supérieur. En effet, selon certains stéréotypes médiatiques véhiculés par l'État et les acteurs internationaux, l'université Fayçal, en partie à la charge de bailleurs saoudiens (plus précisément l'*International Islamic Relief Organization*, IIRO, branche en charge du développement au sein de la Ligue Islamique Mondiale) et travaillant avec des organisations islamiques transnationales (telles que l'*Organization for the Islamic Calling* ou l'*Islamic Organization for Education, Science and Culture*), serait une structure de diffusion du salafisme. L'université Fayçal est effectivement une université islamique. Le livret de présentation de l'université, introduit par la sourate du repentir, At-Tawba³², désigne la structure comme le « fleuron des études islamiques », avec pour objectifs la sauvegarde et la diffusion du patrimoine arabo-islamique tchadien :

« - propager la langue arabe et la culture islamique au Tchad

- veiller au patrimoine arabe et islamique au Tchad en le collectant, l'établissant et le publiant pour en faciliter l'exploitation

- accueillir les étudiants titulaires du baccalauréat arabe tchadien ou son équivalent pour préparer une génération animée par la vraie croyance et la science utile afin qu'elle développe le pays scientifiquement et économiquement à la lumière des meilleurs enseignements de l'islam

- préparer et former les enseignants pour combler le vide scientifique et pédagogique dans les établissements de l'enseignement arabe et islamique au Tchad et les pays africains voisins. »³³

Cependant l'institut relève plus d'un « cadre de perfection de la culture islamique », ou « d'un esprit islamique », que « d'une université d'islamisation »³⁴. Le seul soutien matériel et humain que l'université reçoit de ses sponsors saoudiens ne permet pas d'en faire une fabrique du salafisme. En effet, les représentations culturelles, stratégies politiques et pratiques éducatives de ces derniers ne convergent pas forcément ni avec les intérêts étatiques ni avec la réalité du pays. Saisir l'université Fayçal comme une arène conflictuelle entre de multiples

³² Verset 102 : « Œuvrez, car Allah va voir votre œuvre, de même que Son messenger et les croyants, et vous serez ramenés vers Celui qui connaît bien l'invisible et le visible. Alors Il vous informera de ce que vous faisiez. » Livret de présentation 2011-2012 de l'université Roi Fayçal du Tchad.

³³ *Ibid.*

³⁴ Entretien avec un enseignant-chercheur, N'Djamena, 3 août 2018.

acteurs aux logiques et rationalités concurrentes s'avère beaucoup plus fécond que de répondre aux sirènes d'un risque salafiste aux visées hégémoniques.

« L'université Fayçal est devenue mondiale et elle est un trait d'union entre le Tchad et les pays arabes et islamiques »³⁵ déclarait en 2009 Abdallah al-Turki, président du conseil d'administration de l'université jusqu'en 2015. Homme politico-religieux saoudien et secrétaire général de la Ligue islamique mondiale (2000-2016), les paroles d'Abdallah al-Turki sont cependant à nuancer. Si d'autres structures du monde arabo-islamique ont participé à la mise sur pied de l'université³⁶, la Ligue islamique mondiale, de par les moyens matériels et humains engagés, a joué un rôle de premier plan ; ceci grâce au rôle d'intermédiaire du défunt président du CSAI, le cheik Hissein Hassan. Ancien fonctionnaire de la Ligue islamique au Soudan avant d'être appelé par le président Déby, ses larges réseaux au sein du golfe arabe lui permettent de développer l'université. Il met sur pied un comité de supervision composé d'acteurs tchadiens et étrangers, notamment le ministre saoudien de l'Éducation, les directeurs saoudiens de la Ligue islamique, ainsi que des représentants égyptiens³⁷. Pour ce professeur, le cheikh Hissein Hassan a profondément œuvré matériellement et humainement à la mise sur pied de l'université :

« Hassan Hissein a financé toutes les infrastructures. Il est allé aux Émirats arabes unis, au Qatar, en Arabie saoudite pour poser le problème. Il a récolté les financements. En plus c'est le terrain du CSAI qu'il a octroyé à la faculté Roi Fayçal. Un autre terrain a été cédé à Goudji. En fait, il a fait beaucoup de choses. Il a même été recteur de l'université de 1991 à 1993. »³⁸

Figure du courtier en développement au sein du champ religieux, le cheikh a la capacité de drainer les capitaux de la Ligue en direction de l'université, et plus largement des bailleurs arabo-musulmans. La Ligue prend en charge financièrement les professeurs de Fayçal qui ont étudié à Médine et est à l'origine de la création du département d'informatique. Actuellement, neuf enseignants de l'université Fayçal sont financés par la structure saoudienne, par

³⁵ Déclaration du cheikh Abdallah Mohsen al-Turki le 7 mai 2009 président du conseil d'administration de l'université Roi Fayçal, livret de présentation 2011-2012 de l'université Roi Fayçal du Tchad.

³⁶ Les principaux sponsors de l'université sont : « The Ministry of Higher Education and Scientific Research – The Supreme Council for Islamic Affairs – The Islamic World Relief Organization of Saudi Arabia – The Ministry of Islamic Affairs and Endowment Calling, and Guidance of Saudi Arabia – The Society of the Islamic Calling in Libya – The Islamic Organization for Education, Science, and Culture – Through the support of their professors: The Honorable Al-Azhar University – And the Fund for Egyptian Cooperation with Africa. » M. S. Ayoub, *Signes de la mondialisation et impacts sur la culture arabo-islamique au Tchad*, op. cit., p. 203, cité dans A. Y. Moussa, « King Faisal University in Chad: Challenges, Opportunities, and Future Prospects », art. cit., p. 165.

³⁷ Voir pour une étude plus précise des discussions autour de la mise sur pied de l'université Fayçal voir, M. S. Ayoub, *Signes de la mondialisation et impacts sur la culture arabo-islamique au Tchad*, op. cit.

³⁸ Entretien avec un professeur de l'université Fayçal, 25 juillet 2018.

l'entremise d'Islamic Relief. Cet organe attribue également quelques bourses au niveau scientifique de Fayçal, mais les restrictions budgétaires liées à la lutte antiterroriste ont considérablement réduit ses capacités de financement. De nombreuses personnalités saoudiennes sont impliquées dans le financement de l'université. Citons le cheikh Abdallah Basfar, dont un amphithéâtre porte le nom et qui est également l'un des principaux financeurs de l'institut de mémorisation du Coran al-Taïba, ou Oumar Hassan Fallatah, ancien président du conseil exécutif de l'université Fayçal et principal financeur de la bibliothèque. S'ils ne sont pas explicitement salafistes, leur nationalité saoudienne seule suffit à stigmatiser l'ensemble de la structure éducative comme salafiste. Signe de la forte interpénétration tchado-saoudienne, l'université a ouvert une antenne à Djedda, en Arabie saoudite, pour donner la possibilité aux étudiants de poursuivre leurs cursus dans leur pays d'origine. L'Arabie saoudite accueille en effet, suite aux évènements du régime Tombalbaye (voir *supra*), une importante communauté tchadienne. Cependant – information sujette à caution, car n'ayant pas été recoupée –, les attentats terroristes de 2003 de Riyad perpétrés notamment par des Tchadiens auraient poussé le gouvernement saoudien à d'importantes sanctions vis-à-vis de la communauté tchadienne, dont l'interdiction d'étudier dans des établissements d'enseignement supérieur. Ceux qui ne pouvaient se rendre au Tchad pour poursuivre leurs études ont ainsi eu la possibilité de s'inscrire au sein de cette antenne décentralisée³⁹. Selon les observations du vice-recteur de Fayçal, la diminution du nombre d'étudiants inscrits à N'Djamena ces dernières années s'explique par l'ouverture de l'antenne saoudienne⁴⁰. Beaucoup d'étudiants de l'université Fayçal ont en effet grandi en Arabie saoudite, corroborant l'hypothèse d'un potentiel foyer de diffusion « par le bas » du salafisme aux codes et marqueurs exogènes. Institution communautariste pour certains, l'université Fayçal entretiendrait la fracture Nord-Sud tant dans ses codes culturels (enseignement uniquement en arabe, islamisation du savoir) que par sa pratique idéologique, exclusivement tournée vers la référence salafiste. Un professeur souligne le deux poids deux mesures des titres universitaires délivrés en fonction de l'orientation religieuse de leurs conclusions : « Il y a une thèse soutenue par un Nigérian qui traitait les tidjanites d'hérétiques, le jury composé de Saoudiens n'a pas dit non. Les autres ont été

³⁹ « Centre d'études à distance en Arabie saoudite : en coordination avec l'ambassade du Tchad en Arabie saoudite ce centre accueille les bacheliers tchadiens et autres pour continuer leurs études supérieures », livret de présentation 2011-2012 de l'université Roi Fayçal du Tchad.

⁴⁰ Actuellement le nombre d'étudiants inscrits à N'Djamena serait en nette diminution suite au changement politique du royaume opéré en 2016-2017 : « En 2016-2017, il y a une réforme du système éducatif saoudien qui a permis aux Tchadiens de s'inscrire donc le nombre d'étudiants à Fayçal a diminué, ils ne veulent pas revenir au Tchad. » Entretien avec Mahamat Saleh Ayoub, vice-recteur de l'université Fayçal, 25 juillet 2018.

choqués, mais c'est quand même passé. »⁴¹ Une première lecture pourrait donc donner à penser que stratégies de développement et *da'wa* sont fortement imbriquées, concourant à la « salafisation » du champ éducatif islamique tchadien via l'université Fayçal.

Pourtant, concevoir l'université Fayçal comme une institution islamique « importée » ne permet pas de déceler les enjeux de pouvoir et luttes de sens qui la travaillent. Les dynamiques de l'université doivent être lues au travers des renégociations permanentes entre État et société, entre le public et le privé, et à travers les processus de délégation et de contrôle *ex post* qui participent non pas à l'affaiblissement de l'État, mais à son redéploiement⁴². L'État tchadien, sous la gouvernance d'Habré comme de Déby, cherche à développer le système d'enseignement arabo-islamique. Cette démarche répond aux intérêts croisés de capter une frange de la population jusque-là sous représentée dans l'offre éducative nationale, et d'anticiper toute potentielle socialisation politique subversive à l'étranger, en proposant des cursus locaux. Les souvenirs de l'adhésion massive des étudiants d'Al-Azhar au Frolinat restent encore vivaces :

« Fayçal c'est une demande de l'État tchadien. En Égypte, il y a une résidence des étudiants tchadiens, beaucoup d'étudiants étaient envoyés à Al-Azhar. Le gouvernement a voulu reprendre la main là-dessus et, au lieu de les envoyer là-bas, a voulu créer une structure ici. Alors les Tchadiens ont négocié avec les Saoudiens, privés et islamiques. »⁴³

Cependant, former des partenariats étrangers ne signifie pas que l'État se décharge totalement de ses prérogatives éducatives, de même que les étudiants tchadiens ne sont pas les récepteurs passifs d'enseignements et de codes culturels exogènes. Dès 1986, les lycéens de Fayçal manifestent pour la nationalisation des programmes d'enseignement et la promotion du bac en langue arabe afin « d'apprendre des choses tchadiennes » et d'obtenir la reconnaissance de leur bagage scolaire. Entendus par l'État, celui-ci nationalise partiellement la structure et fonctionnarise massivement ses professeurs. Placés sous le contrôle du ministère de l'Éducation nationale, les manuels et ouvrages doivent être choisis et retenus par le même ministère⁴⁴. Soumis au régime de l'enseignement privé, la structure passe sous contrôle étatique. Le conseiller en charge des questions éducatives en 1986 explique :

⁴¹ Entretien avec un professeur de l'université Fayçal, 25 juillet 2018.

⁴² Béatrice Hibou, « Retrait ou redéploiement de l'État ? », *Critique internationale*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 152.

⁴³ Entretien avec un professeur de l'université Fayçal, N'Djamena, 6 février 2017.

⁴⁴ Arrêté n° 1412/PR/MEN/SE/DG/86 portant réglementation de l'arabe au sein la mosquée Roi Fayçal.

« Les étudiants du lycée Fayçal sont venus se plaindre du fait qu'ils n'apprenaient ni la géographie ni l'histoire tchadiennes. Nous avons pris la décision d'y introduire les programmes nationaux tchadiens et d'y envoyer nos professeurs. »⁴⁵

L'État reprend le contrôle du lycée en 1986 et reconnaît d'utilité publique l'université en 1995⁴⁶. En 2008, un décret est pris plaçant l'université sous tutelle du ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Ces réarrangements entre privé et public s'inscrivent dans la poursuite d'intérêts économiques et politiques, et soulignent l'enjeu que représente le champ islamique en termes de stratégies d'accumulation. « Qu'est-ce qu'on y gagnait ? » s'interroge un fonctionnaire tchadien évoquant l'indépendance du complexe islamique vis-à-vis du politique :

« Fayçal est né d'un quiproquo. Le Moyen-Orient a voulu en faire un des fleurons de la science islamique. Finalement, le Tchad n'avait rien à voir là-dedans. Le conseil d'administration avait à sa tête un Saoudien, un Koweïtien, un Qatari et peut être un Tchadien. Qu'est-ce qu'on y gagnait ? »⁴⁷

Le champ éducatif islamique constitue donc un nouvel enjeu dans l'exercice du pouvoir, qui plus est légitimité par la doxa sécuritaire. En effet, la montée en puissance de la stigmatisation saoudienne à l'international joue comme effet d'aubaine, et offre au politique l'occasion de diversifier sa palette de stratégies d'extraversion. Un enseignant de Fayçal explique :

« Dans la première phase, le but était de nous laisser l'autonomie totale. Pour l'État, c'est un moindre mal d'avoir un institut islamique ici par rapport aux étudiants qui partaient au Moyen-Orient. Mais ils ont revu leur stratégie de laisser-faire quand les Saoudiens n'ont plus été en odeur de sainteté. »⁴⁸

Transformer l'université en entité publique provoqua nombre de remous au sein de l'opinion publique, les uns arguant du risque d'une sécularisation de l'institut, les autres d'un nécessaire contrôle étatique pour limiter tout risque d'une potentielle radicalisation islamiste. Le renvoi en 2014 et 2015 de deux professeurs appartenant à l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya* du fait de leur penchant idéologique salafiste pourrait se lire comme une tentative de « désalafisation » de l'espace éducatif islamique. Cependant, moins qu'un réel

⁴⁵ Entretien avec un ancien ministre du gouvernement Habré de 1984 à 1987, N'Djamena, 12 juillet 2018.

⁴⁶ L'université Roi Fayçal établissement d'enseignement supérieur soumis au régime de l'enseignement privé au Tchad, décret 225/PR/EN du 4 octobre 1971, autorisée à fonctionner par arrêté n° 299/MEN/SEERS/DG/92 du 21 mars 1992 est reconnue d'utilité publique le 30 janvier 1995.

⁴⁷ Entretien avec le chargé de la réforme de l'enseignement supérieur dans le cadre du Forum National 2018, Paris, 12 mars 2018.

⁴⁸ Entretien avec un professeur de l'université Fayçal, N'Djamena, 6 février 2017.

« ménage » au sein du fonctionnement de Fayçal, cette dynamique de nationalisation permet aux acteurs étatiques de reprendre le contrôle sur le capital social et économique détenu par Fayçal, qui selon le chargé de la réforme de l'enseignement de l'enseignement supérieur, allait « dans le caniveau » :

« En 2008, nous nous sommes rendu compte que l'argent n'allait pas dans le caniveau de Fayçal, mais dans les mains de certains qui ont compris que Fayçal, c'est du business. D'ailleurs, comment des oulémas peuvent devenir des cadres ? Finalement, un décret récent l'a rendue publique. On attend de voir la réaction des Saoudiens »⁴⁹.

Fayçal représente effectivement une manne financière importante. Pour preuve, le scandale dont son recteur fut l'objet, accusé d'être à la tête d'un trafic de faux diplômes. S'il ne fut pas démis de ses fonctions, le conseil d'administration de la structure fut remanié, donnant la part belle aux proches d'Hissein Hassan. Autre exemple, les arriérés de salaire du personnel universitaire expliqués par de possibles détournements de fonds aggravés par la gestion étatique. En ce sens, la réforme de 2008 et la redéfinition des relations public-privé qu'elle induit ne modifient pas en soi le mode de redistribution informel de l'institut, mais ses principaux bénéficiaires, tourné vers le CSAI et ses structures périphériques. La dépendance mutuelle entre les instances publiques et les intérêts privés ou leurs intermédiaires structure l'État lui-même et il est impossible de marquer une différence nette entre l'économie et le politique, le particulier et le général, ou le public et le privé. Cette dépendance à l'égard des bailleurs islamiques et l'autonomie que l'État tchadien en retire sont à intégrer au sein de stratégies d'extraversion constituant la pierre angulaire de son mode de gouvernance. Loin d'adopter une approche passive, l'État tchadien use de ses relations de dépendance pour convertir son rapport inégal au monde arabo-musulman en ressources politiques et financières.

Enfin, les étudiants eux-mêmes ne sont pas les récepteurs passifs de codes extérieurs. La distance entre le pôle saoudien et la réalité tchadienne empêche toute idée de transplantation mécanique. Non autorisés, jusqu'à récemment, à poursuivre leurs études dans les universités saoudiennes, les jeunes tchadiens d'Arabie saoudite choisissent de s'inscrire au sein de Fayçal, qui a acquis une bonne réputation et propose aux étudiants un cursus reconnu dans le monde arabe. Leurs tenues vestimentaires ne sont pas caractéristiques de l'orthopraxie salafiste, mais correspondent plutôt aux codes vestimentaires musulmans tchadiens, *tahar* (foulard léger

⁴⁹ Entretien avec le chargé de la réforme de l'enseignement supérieur dans le cadre du Forum National 2018, Paris, 12 mars 2018.

utilisée par les plus jeunes) ou *lafaye* pour les femmes, *djellaba* pour les hommes. Les classes et espaces sociaux sont mixtes, bien que les élèves soient divisés en cours par rangée de filles et de garçons, et toute accolade punie d'exclusion définitive. Par ailleurs, le processus de double socialisation que crée cette rencontre entre enfance saoudienne et adolescence tchadienne illustre et renforce la complexité, la diversité et parfois la contradiction des ressources religieuses transnationales mobilisées. Les savoirs acquis là-bas ne correspondent pas forcément aux savoirs acquis ici. Un étudiant né et ayant grandi en Arabie saoudite me confiait ainsi que l'islam tchadien était un « faux islam », c'est-à-dire qu'il ne correspondait pas aux canons religieusement attendus. La consommation d'alcool et de stupéfiants, le non-port de l'*hibaya* ou l'illettrisme de certains musulmans ayant appris par cœur le Coran sans le comprendre sont, pour lui, le signe d'un sérieux décalage entre les attentes et la réalité de la pratique. L'ordinaire musulman tchadien avec « ses marabouts et ses mosquées », selon l'expression de cet étudiant, relève pour lui moins d'une profonde connaissance des textes que d'un style de vie finalement ordinaire. Le vice-recteur de l'université explique :

« Il y a des enfants tchadiens d'Arabie saoudite qui ont terminé leur parcours universitaire à Fayçal. Ils sont venus avec une vision, une manière de voir, mais quand ils sont arrivés ici, ils se sont rendu compte qu'il y avait une grande différence entre ce qu'ils pensaient et la réalité du Tchad. Il y a un vrai problème de socialisation, ils ne vivent pas avec nous, mais à côté de nous. Le niveau d'instruction n'est pas le même. Au niveau du dogme religieux, ce qui est ici est différent de là-bas. C'est un choc culturel. Ce sont des gens qui ont appris la doctrine salafiste et ici ce n'est pas ça. Ici, c'est l'islam ordinaire. »⁵⁰

La socialisation à l'islam salafiste saoudien ne se traduit donc pas dans les mêmes termes en contexte tchadien, ceci ayant pour effet de conduire, selon le vice-recteur, à un repli communautaire. Les jeunes retournés fréquentent en effet certains lieux de socialisation et mobilisent un répertoire culturel arabo-islamique, au même titre que d'autres communautés, qui leur sont propres. Néanmoins, ces pratiques ne sont pas exclusives et doivent être insérées au sein d'un ensemble identitaire complexe où pratiques et étiquettes religieuses sont fluides.

3. Modernisation des pratiques, et brouillage des identités religieuses

Ce brouillage contingent aux pratiques effectives des acteurs est renforcé par la peur de toute stigmatisation née des circonstances sécuritaires en lien avec le développement du

⁵⁰ Entretien avec Mahamat Saleh Ayoub, vice-recteur de l'université Fayçal, N'Djamena, 22 janvier 2017.

djihadisme international. Être salafiste ou Frère musulman en 2021 ne veut plus dire grand-chose au regard de la tendance actuelle des acteurs à reformuler, renégocier ou rejeter ces labels. Les évolutions des scènes partisanes démontrent bien les prises de distances avec certains labels et idéologies, comme c'est le cas par exemple des partis salafistes *Ittihad al-Rachad* au Yémen et *Jabhat al-Islah* en Tunisie, lesquels cherchent à se débarrasser de l'image élitiste et sectaire du salafisme pour renouer avec une base populaire⁵¹. La montée du djihadisme, amalgamée avec le salafisme, constitue un obstacle à la normalisation des partis comme des ONG islamiques qui tendent alors à redéfinir leur contenu et méthode d'actions. La nécessité d'adopter un langage et des procédures plus ou moins sécularisées afin de s'adapter et contourner toute stigmatisation terroriste rend, selon certains interlocuteurs, « les musulmans plus sages », c'est-à-dire moins enclins à toute intransigeance idéologique. Les pratiques salafistes s'élargissent non plus aux seuls idiomes théologiques, mais sont médiées par des outils technologiques et des savoirs laïcs. Ainsi, les structures de développement saoudiennes couplent désormais sciences religieuses et sciences profanes et n'hésitent pas à valoriser les branches des médias et de la communication. Pour ce directeur d'une radio coranique lui-même formé au journalisme en Arabie saoudite :

« Après 2001 les choses ont changé, les Saoudiens ont créé des associations sociales. Ils ont réfléchi sur d'autres projets, plus innovateurs et financent maintenant des bourses dans le domaine de la communication et des médias, alors qu'auparavant les salafistes ne finançaient que les bourses d'études pour l'étude de la charia. « Pour certains Saoudiens conservateurs, vous venez de l'étranger, vous devez seulement faire l'une des trois matières islamiques, voire peut-être la langue arabe. Mais le journalisme ça ne va pas ; alors ils avaient tendance à plus appuyer les matières islamiques. Mais aujourd'hui ils ont compris que les médias étaient utiles pour faire la *da'wa*, ça a changé. »⁵²

Cet exemple rend bien compte de l'inopérabilité des catégories idéales typiques du « salafisme radical », considéré comme traditionaliste et a-historique, et l'ancrage social et moderne qui caractériserait le mode opératoire frériste. Pour s'adapter au contexte international, les acteurs salafistes redéfinissent leurs méthodes et stratégies de travail dans une perspective sociale et culturelle. Autrement dit, la mobilisation de nouveaux outils et répertoires d'action relève d'une nécessaire survie institutionnelle. Le directeur de la radio continue :

⁵¹ Théo Blanc, « Être "islamiste" ou "salafiste" en 2018 », *La Lettre de l'IRMC*, n°22, avril-octobre 2018, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain.

⁵² Entretien avec le directeur d'une radio islamique qui a bénéficié d'une bourse d'étude supérieure au sein d'une université saoudienne, N'Djamena, 15 février 2018.

« Quand le gouvernement saoudien a commencé à s'éloigner des méthodes radicales salafistes, certains ont pris des méthodes des iwans et ont adapté ces méthodes à un contexte. C'est pour ça que dans les années 2000, quand les ONG ont été accusées de financer le terrorisme islamique, notamment *Haramain, Al Muntada*, elles ont changé de dénomination et de stratégies de travail. Elles ont mis l'accent sur le volet culturel, social, et c'est normal pour survivre ! Donc certains ont essayé de s'adapter, mais est-ce qu'utiliser des méthodes iwans c'est être iwan ? »⁵³

Si je compte revenir plus amplement sur les évolutions normatives du champ du développement au chapitre III, notons que ma propre introduction auprès de hauts responsables salafistes dénote d'une reformulation de la stratégie de communication de leur structure. Autre exemple, la structure, loin de la ligne passéiste qu'on lui prête, détient un compte Facebook qu'elle alimente régulièrement, et l'application WhatsApp permet d'élargir la diffusion des prêches de Yaya Khalil, président de la structure, à un grand nombre de fidèles. Les acteurs salafistes, à l'instar des membres du Centre Culturel pour la Recherche en Études Africaines et Arabes (CCREAA) correspondent par e-mail et ouvrent leurs portes à des chercheuses et chercheurs étrangers.

Finalement, ce que montrent ces réarrangements c'est que le radicalisme, le fondamentalisme ou l'intégrisme sont, somme toute, des catégories mouvantes et plastiques aux évolutions contemporaines. Le contexte de la lutte antiterroriste tend ainsi à redéfinir les contours et à nuancer les lignes de clivage entre idéologies et pratiques religieuses. « Il me semble qu'un jour, le terme frère musulman deviendra caduc, parce qu'on est obligé de se moderniser » me disait un acteur du développement salafiste. Adopter une lecture en termes dichotomiques – salafistes ou fréristes – ne permet pas de cerner les emprunts mutuels aux deux courants et leur processus de sécularisation sous l'effet des politiques de lutte antiterroriste. La stratégie frériste axée sur l'implantation sociale et le développement d'outils technologiques et thématiques contemporaines est adoptée par toute une série d'acteurs qui, s'ils ne partagent pas la même idéologie religieuse, s'en réapproprient les pratiques.

L'objet Fayçal m'a permis de démontrer qu'une multitude d'acteurs (États, bailleurs, acteurs du développement, enseignants et étudiants) régulent « le flux » islamique, qu'ils soient attachés aux Frères musulmans ou au salafisme. L'étiquette religieuse n'a finalement que peu

⁵³ Entretien avec le directeur d'une radio islamique, N'Djamena, 15 février 2018.

d'importance au regard des réappropriations locales et stratégies des acteurs. Les processus d'ascension sociale et position de courtage, comme les logiques ambivalentes de privatisation et décharge de l'État, ou la nécessaire normalisation pour éviter toute stigmatisation terroriste démontrent que l'espace du développement islamique n'est pas idéologiquement univoque et que ses structures et acteurs oscillent entre différentes pratiques qui ne présument en rien de leur identité religieuse. Dans les faits, adhérer à une structure associative dont l'idéologie se veut héritière du salafisme ou de la pensée frériste ne semble pas imposer chez ses partisans une allégeance de type primordiale ou communautaire qui viendrait exclure les autres appartenances (nationales, régionales ou politiques). Cette capacité des acteurs à associer et mêler différentes ressources et référents identitaires permet de nuancer l'idée d'un transfert d'allégeance total. En effet, ces acteurs doivent apparaître légitimes dans toute une série d'univers politiques et sociaux afin d'accéder, et de conserver, leurs positions de pouvoir de manière plus ou moins durable.

Revenir sur les trajectoires de responsables d'ONG et d'activistes nuance l'idée de toute importation *via* l'aide au développement de pratiques et représentations islamiques exogènes. Au contraire, une étude attentive démontre que les acteurs, dans leurs pratiques quotidiennes, tendent à reproduire les modalités singulières, ou normes pratiques, de la gouvernance tchadienne. Les réseaux relationnels tissés au sein du monde associatif permettent aux acteurs de diversifier leurs trajectoires d'ascension sociale et de renégocier leurs positions dans l'espace public à partir de modes de régulation basés sur l'ethnicité, le clientélisme et la flexibilité identitaire, comme voies d'accès à l'accumulation économique et la centralité politique. Dessiner la consistance de l'ordre politique « en bas » revient à établir une géographie sociale de l'ancrage du pouvoir étatique ou comment le religieux est assujéti et négocié à l'aune d'autres logiques locales participant à la formation, au sens de Berman et Lonsdale, de l'État tchadien. En m'intéressant aux trajectoires et tactiques des acteurs, je ne chercherai pas à leur attribuer un seul pouvoir de manipulation, mais à saisir comment le religieux est négocié au quotidien. Ce faisant l'espace du développement n'est guère dissociable d'une certaine recherche de légitimité, parfois aux accents hégémoniques, et s'interpénètre au processus de formation étatique.

II — PARAÎTRE LÉGITIME ET NÉGOCIER SON IDENTITÉ

Les structures éducatives islamiques en présence ne se battent pas pour imposer une idéologie fondamentaliste claire et délimitée. Elles ne sont en elles-mêmes que l'agrégat de représentations et discours construits par un imaginaire social fantasmé. Autrement dit, ces représentations sont en réalité moins le produit de référents identitaires stables et homogènes, que le fruit de négociations identitaires ambivalentes. Ces négociations identitaires donnent lieu à des pratiques et représentations participant d'un univers de significations partagé avec l'État. Autrement dit, les logiques du champ du développement islamique s'intègrent à d'autres types de rationalités et participent à la coproduction – ne serait-ce que parce qu'elles normalisent et ce faisant légitiment un ensemble de stratégies et de comportements – des règles normatives propres à la gouvernance au Tchad. « Les normes ne prennent sens que dans leur exercice concret, dans l'expérience individuelle. C'est seulement ainsi qu'elles affirment leur valeur normative »⁵⁴ note B. Hibou. Les acteurs du développement s'arrangent, négocient, composent avec les contraintes de leur environnement, et ce faisant adaptent leur identité religieuse à d'autres logiques qui nous parlent de recherche de légitimité, et partant, de formation de l'État. Ainsi des réseaux clientélistes articulés à une économie morale de la corruption, des luttes de sens productrices d'ethnicités plus ou moins inclusives, ou des assignations identitaires relevant de luttes de pouvoir. Ces stratégies d'accumulation économique et de pouvoir, parfois aux colorations ethnicisantes répondent à un désir de paraître légitime, qui équivaut à « maîtriser , du moins avoir le sentiment de maîtriser un système qui fonctionne ; en l'occurrence d'une économie politique dont les citoyens pensent connaître les rouages et les façons adéquates de se comporter pour vivre et en tirer profit »⁵⁵. Paraître légitime en tant qu'acteur du développement islamique suppose alors de connaître les normes pratiques du politique au Tchad et de savoir en jouer. Cette mise en conformité de soi aux règles socialement attendues régule le religieux à d'autres logiques autrement plus profanes, et participe à la normalisation de ces dernières.

Premièrement, en prenant appui sur l'identité salafiste de l'ONG saoudienne WAMY (Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane) je reviendrais sur les jeux d'assignation identitaire, outil de pouvoir mobilisé selon les opportunités et contraintes du moment (1).

⁵⁴ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 33.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

Deuxièmement les pratiques des acteurs du développement répondent en partie à une certaine logique d'accumulation économique, constitutive d'un système rhizomique plus large d'inégalités et de domination conceptualisée par le terme de « politique du ventre », précédemment étudié à propos des dynamiques du CSAI. En ce sens les identités religieuses sont négociées en fonction des réseaux, rentes, et légitimités qu'ils procurent (2). Enfin l'espace du développement islamique concourt à la (re)production d'ethnicités à la fois globales et particulières, inclusives et exclusives. Les différents degrés du répertoire identitaire mobilisé, du particulariste au global, nous indiquent des représentations non exclusives de la citoyenneté et, partant, de l'État en tant que système de significations (3). Finalement, étudier en pratique les dynamiques de l'aide au développement islamique souligne en quoi désir de légitimité et stratégies mises en place participent à la formation de l'État. Ceci nous permettant de souligner à nouveaux frais l'intrication des lignes religieuses et politiques, démontrant toute la plasticité de la première aux régulations de la seconde.

1. Assignations identitaires et stratégies de pouvoir

À l'instar des identités religieuses fréristes et salafistes, les jeux autour des assignations identitaires s'inscrivent au sein de stratégies de pouvoir permettant l'inclusion ou l'exclusion au sein du champ du développement. Éclairer la labilité et la réversibilité des dénominations religieuses identitaires de l'ONG islamique transnationale saoudienne WAMY, montre en quoi ces dernières constituent des outils de pouvoir qui s'inscrivent au sein de rivalités entre groupes stratégiques concurrents.

L'identité religieuse de son ancien représentant, le Dr Abatcha, est en effet flexible selon les situations d'énonciation : parfois qualifiée de frériste, parfois de salafiste, cette labilité doit s'insérer au sein d'enjeux de pouvoir plus globaux. Plastique aux récits dominants, la labellisation salafiste peut s'avérer source de stigmatisation dans un contexte sécuritaire tendu et ainsi servir d'outil de délégitimation. Les acteurs pourront alors emprunter d'autres identités politiquement neutres (tel que l'étiquette tidjnanite), ou passer sous silence leur affiliation. La réversibilité des identités religieuses doit être comprise comme l'un des éléments structurants les luttes de pouvoir entre ONG islamiques transnationales, CSAI et acteurs musulmans. Analyser les processus de construction de ces étiquetages permet d'éclairer l'enchevêtrement de sens des identités religieuses, et leur non-exclusivité.

Les organisations *a priori* perçues comme salafistes à l'instar de la Ligue islamique mondiale, principal bailleur de l'université Fayçal, sont le fruit de multiples compromis et divergences politiques. La WAMY, structure similaire à la Ligue œuvrant spécifiquement pour la jeunesse, constitue de ce point de vue un objet d'analyse particulièrement fécond, tant elle se caractérise par l'indéfinition de son identité politique qui trouve ses racines dans la genèse de sa création même. Pourtant, la WAMY serait la principale exportatrice de la doctrine salafiste au Tchad. G. Ladiba note à ce propos que la WAMY « relève de l'Arabie saoudite et de la *Wahbbiya*, elle est financée par elle. Elle bénéficie régulièrement de la visite de prédicateurs wahhabites venant du monde entier. »⁵⁶ Or un retour sur la genèse de sa création permet de nuancer les traits de son identité religieuse, et d'en souligner toute la « négociabilité ». Je me baserai ici sur les recherches de S. Lacroix qui a analysé le développement des structures fréristes en Arabie saoudite. À partir du milieu des années 1950, l'Arabie saoudite donne refuge à un grand nombre de Frères musulmans de Syrie et d'Égypte, persécutés dans leur pays d'origine par les régimes baathiste et nassérien. En fait, le royaume a un besoin urgent de professionnels bien formés, alors qu'il connaît une période de modernisation rapide. Les Frères musulmans jouent un rôle clé dans la nouvelle administration en expansion, notamment dans l'éducation : ils conçoivent des programmes scolaires et universitaires et constituent l'essentiel du corps enseignant. Se développent des activités islamiques para - et extrascolaires qui conduisent à la création en 1972 de l'Assemblée Mondiale de la jeunesse musulmane, ou WAMY⁵⁷, dirigée par le Frère musulman saoudien Hamad al- Sulayfih. Le Dr Abatcha, premier dirigeant de l'antenne WAMY au Tchad explique le jeu d'équilibre géostratégique entre pouvoir saoudien et *establishment* religieux frériste :

« La WAMY c'est une création des iwans. L'ancien ministre irakien, Mohammed Qtub [le frère de l'égyptien Sayid Qtub] et le roi Fayçal voulaient créer un organe chargé d'encadrer la jeunesse musulmane pour éviter qu'elle tombe dans le communisme dirigé par Abdel Nasser en Égypte et Abdallah Salah au Yémen. Donc cet organe a été créé. C'est vrai il y a des salafistes, mais ceux qui dirigent en réalité la WAMY ce sont les iwans. [...] »⁵⁸

Au Tchad, la structure s'installe en 1996, « parce qu'il y avait un besoin humanitaire » articulé à la « volonté de former les futurs cadres tchadiens musulmans »⁵⁹. L'on retrouve le chevauchement entre objectif caritatif et islamisation par l'éducation. La WAMY attribue ainsi

⁵⁶ G. Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad, Enjeux, acteurs et territoires*, op. cit., p. 38.

⁵⁷ S. Lacroix, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, op. cit., p. 58.

⁵⁸ Entretien avec le Dr Abatcha, N'Djamena, 27 juillet 2018.

⁵⁹ *Ibid.*

des bourses au travers d'accords-cadres avec des pays étrangers, tels la Malaisie ou le Soudan, ou sur proposition de l'étudiant inscrit au sein d'une université étrangère. À ces bourses s'ajoute la création de foyers éducatifs « pour garder un comportement musulman idéal », le don de livres et d'équipements aux écoles, ou l'aide aux démunis et orphelins⁶⁰. Filière de courtage, la WAMY contrôle et dispose de ressources symboliques et matérielles permettant aux Tchadiens d'accéder à l'enseignement supérieur à l'international. Pour autant peut-on considérer la structure comme salafiste ? Les assignations identitaires ambivalentes à l'endroit du Dr Abatcha, ancien dirigeant de la WAMY, remettent en cause le caractère monolithique de l'identité officielle de la structure. Tour à tour accusé d'être Frère musulman ou salafiste, ces assignations s'inscrivent au sein de rivalités pour le monopole des canaux du développement islamique. Ce dernier dénonce l'envoi par le CSAI de faux rapports aux États-Unis et à la France l'accusant d'être Frère Musulman, puis au tournant des années 2000 salafiste⁶¹. Plutôt qu'un attachement automatique à une identité immuable, l'instrumentalisation des identités dénoncée par le Dr Abatcha souligne un processus de politisation du religieux au sein de conjonctures spécifiques, ici la désignation d'un ennemi intérieur internationalement reconnu, tour à tour frériste ou salafiste. Élément de stigmatisation, l'étiquette salafiste ou frériste est interchangeable permettant de délégitimer ou légitimer tout acteur en fonction des intérêts en jeu. Ces jeux se traduisent concrètement en stratégies d'exclusion et d'inclusion politique dont le Dr Abatcha fait les frais ; réversibilité quelque peu schizophrénique tant elle dépend de rapports de force circonstanciés :

« Quand j'étais à la tête de WAMY, ils [les iwans] ont dit "Il faut faire attention à Abatcha, c'est un salafiste", et les salafistes m'accusaient d'être iwan. Ils me l'ont dit. Un jour, en 2004, il y a réunion générale de la WAMY à Djakarta. Les iwans ont écrit dans leur rapport que je suis dangereux, il faut me surveiller »⁶²

Si l'identité salafiste ou frériste du directeur de la WAMY est investie en fonction des rivalités du moment, elle peut aussi sceller des alliances. Les principaux bailleurs de l'université Roi Fayçal auraient nuancé leurs identités religieuses afin d'obtenir les faveurs du cheikh Hissein Hassan dans un contexte de crispation des relations tchado-saoudiennes. Pour un proche de l'université Fayçal :

« A. vient chaque année plusieurs fois ici. Il a une double personnalité. En Arabie saoudite, il montre qu'il est salafiste. C'est un éminent savant. Quand il vient ici,

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Entretien avec le Dr Abatcha, N'Djamena, 28 janvier 2017.

⁶² *Ibid.*

il vient avec la confrérie *Tijaniyya*. Là-bas, il se montre salafiste, et ici il est soufiste. Comme B. également. En Arabie saoudite, il est salafiste, mais ici il est soufiste. C'est l'un des imams de la Mecque, et ici il est soufiste. »⁶³

L'identité religieuse relève d'une certaine forme de transaction dans laquelle se négocient valeurs et signes d'appartenance commune par le truchement de biens matériels échangés. En ce sens, afficher son appartenance à la *Tijaniyya* permet d'être inclus au sein du pouvoir, et ce faisant contribue à préserver les canaux d'accès aux rentes procurées par l'université Fayçal. Être un cheikh saoudien ne présume donc pas de son appartenance religieuse, celle-ci étant perçue comme réversible selon des alliances que des modes d'énoncé *a priori* ne peuvent déceler. Les identités religieuses sont utilisées au sein de relations de concurrence et d'alliance à la portée sociale clivante. Par peur de toute stigmatisation liée à un étiquetage religieux spécifique et les effets d'exclusion qu'elle peut générer, nombreux sont les Tchadiens à ne pas nommer directement leurs *sponsors* religieux. Ainsi, d'importantes personnalités politiques ont pu bénéficier des financements de la WAMY lors de leurs études supérieures, mais ne souhaitent pas l'ébruiter, ayant peur de toute stigmatisation *a posteriori*. Les identités religieuses peuvent donc faire ou défaire une carrière, et il est parfois politiquement préférable de les taire au risque de créer des conflits. Cet acteur explique :

« Pour être franc avec vous, mon patron il est beaucoup *Tijaniyya*, 85 % il est comme ça, mais il ne veut pas que les autres aient une opinion de lui. S'il déclare que s'il est un tel ou un tel ; s'il est tidjanite ou wahhaba, ça va créer des conflits entre les frères. »

Fruit d'intérêts et d'alliances politiques plus ou moins temporaires, l'étiquette religieuse est, en somme, réversible. L'identité des structures salafistes est socialement construite et ne résiste pas à une analyse contextuelle. En ce sens, qualifier une ONG, ou une structure transnationale de salafiste ou frériste obère la complexité des phénomènes d'hybridation identitaire, et leurs effets de pouvoir à un niveau local.

⁶³ Entretien avec un enseignant-chercheur, N'Djamena, 3 août 2018.

2. Légitimités clientélistes

Sans occulter une dimension naturellement fondamentale de l'islam, celle de la foi, il est important de rendre compte du chevauchement et du mixage de multiples lignes de pratiques parfois antinomiques, ce que Mbembe appelle joliment « des situations de concubinage religieux »⁶⁴. La « thématique du manger »⁶⁵ est légion dans les représentations de la gouvernance postcoloniale, dynamique à laquelle le champ du développement islamique n'échappe pas. Derrière les règles bureaucratiques efficaces qui régissent les ONG et associations islamiques, et qu'E. Terray a matérialisé par la politique du climatiseur, il faut y déceler les dynamiques informelles qui se négocient, selon l'auteur, « dans la véranda »⁶⁶. Au Tchad, l'on peut imaginer cette véranda par un salon luxueusement décoré dans le style arabo-musulman. Ce sont sur ces coussins molletonnés et épais tapis que s'élaborent de multiples règles non officielles. Parallèlement, la politique du climatiseur implique pour les acteurs locaux de collaborer avec des donateurs occidentaux et arabo-musulmans. Positionnés au sein de « chaînes de courtage »⁶⁷, les leaders associatifs côtoient des responsables politiques, des dignitaires religieux ou des chefs traditionnels, avec lesquels ils entretiennent des alliances sous la forme d'une chaîne patron-client allant de la base jusqu'au bureau central des donateurs internationaux⁶⁸. Ces chaînes de relations et les échanges réciproques qu'elles impliquent sont moins définis par une appartenance commune à un groupe religieux spécifique, qu'orientés vers la reproduction d'une « *african way of politics* » témoignant d'un éthos de la manducation et de la prospérité matérielle.

Retracer la trajectoire du Dr Abatcha éclaire sa position charnière à la jonction du local et de l'international, les rentes matérielles procurées par ses réseaux transnationaux, et la légitimité matérielle qu'il en retire. De plus, les relations qu'entretient cet acteur avec la direction saoudienne de la WAMY permettent aux acteurs tchadiens gravitant autour du Dr Abatcha d'obtenir une première source de revenus extérieurs. L'ONG joue un rôle de contact

⁶⁴ Achille Mbembe, *Afriques Indociles Christianisme, pouvoir et État en société post coloniale*, Karthala, 1988, p. 32, cité dans J.-F. Bayart, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », dans J.-F. Bayart (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 132.

⁶⁵ J.-F. Bayart, « L'historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, n° 15, 1996, p. 26.

⁶⁶ Emmanuel Terray, « Le climatiseur et la véranda », dans *Afrique plurielle, Afrique actuelle: hommage à Georges Balandier, Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p. 37-44.

⁶⁷ « La chaîne de courtiers est une autre formule [...], de type plus vertical, qui associe au courtier local des acteurs situés en contiguïté avec lui... » Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau et Jean-Pierre Olivier de Sardan (dir.), *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, APAD, Mayence, 2000, p. 30.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 248.

stratégique, autrement dit de filière de courtage, participant selon G. Blundo et J.-P. Olivier de Sardan d'un « échange généralisé de services », qui place « la personne avant l'institution »⁶⁹. Pour cet acteur du développement, il est alors vital de « s'accrocher » avec le Dr Abatcha pour espérer acquérir visibilité et ressources :

« Je te dis une chose, les organisations islamiques qui ont leurs activités accrochées avec les personnes comme Abatcha, qui a de bonnes relations avec le monde arabe, ça marche. Dès qu'il quitte, ça ne marche plus. C'est comme ça pour toutes les associations, c'est attaché à l'individu. Ce n'est pas le problème de moyens, mais le problème de relation. »⁷⁰

Le Dr Abatcha entretient des liens privilégiés avec l'Arabie saoudite, notamment illustrés par sa relation avec l'ambassadeur d'Arabie saoudite au Tchad : « C'est lui qui m'a contacté et m'a dit : vous êtes le Noir le plus respecté par notre roi depuis trente ans ». Nonobstant la dimension raciste des propos de l'ambassadeur, ces affinités lui permettent de drainer des fonds vers sa propre ONG. Créé en 1995, *Al-Da'wa*, œuvre dans le développement et l'enseignement islamique. Alors que l'État ne pouvait payer les enseignants des écoles coraniques gérées par l'association, le Dr Abatcha fait appel à ses relations saoudiennes qui acceptent de prendre en charge le salaire des enseignants. Le directeur adjoint d'*Al-Da'wa* explique :

« Nous on n'a pas de moyens, mais les gens de la WAMY si. C'est pour ça qu'on se ligue avec eux. Abatcha était là-bas. Nous sommes nationaux, ils sont internationaux, c'est comme ça qu'on fait la collaboration avec eux, par exemple pour les réfugiés du Darfour. Nous avons des écoles, un district sanitaire. S'il y a quelque chose, on va écrire à nos partenaires pour demander de l'aide. Maintenant là il n'y a pas l'argent, avant on trouvait de l'aide grâce à WAMY, Dr Abatcha et ses relations avec les partenaires saoudiens. »⁷¹

Le Dr Abatcha arrive donc à drainer une partie de la rente procurée par la WAMY vers ses propres structures, ce qui lui permet de gagner en légitimité et maintenir sa position de patron dans une logique d'échanges généralisés. Mais si son action est dirigée vers le bas, le Dr Abatcha a également des réseaux au sein même de l'*establishment* politique tchadien, relations relevant du clientélisme politique. Un député a ainsi fait appel à ses services alors que l'un des villages de sa région avait brûlé, afin d'obtenir de l'aide matérielle et alimentaire. Je pus assister à la première prise de contact entre les deux hommes. Décontracté, le Dr tutoya directement le député, et tous deux conversèrent une heure durant à propos de la politique intérieure du pays.

⁶⁹ Georgio Blundo et Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, vol. 83, n° 3, 2001, p. 28.

⁷⁰ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 11 février 2018.

⁷¹ Entretien avec le directeur d'*Al Da'wa*, N'Djamena, 3 février 2017.

Le député, en off, m'avoua sa surprise : « Très peu peuvent se permettre ce genre de ton » me dit-il. Signe d'un certain rapport de force inversé du fait de réseaux de légitimité différenciés. Car si le député est légitime au sein de la classe politique, il sait pertinemment que le Dr possède des canaux, familiaux – il est parent avec la famille présidentielle – et internationaux – ses liens avec la monarchie saoudienne – plus puissants.

Le processus de courtage opéré par le Dr Abatcha souligne un point important des négociations de l'aide islamique. Pensée comme un ensemble de chaînes mises en réseau, l'architecture du développement islamique donne aux acteurs une certaine marge de manœuvre vis-à-vis de leurs principaux bailleurs. L'affiliation religieuse est réinvestie par des intérêts individuels liés à la nécessité de construire et consolider une clientèle loyale. Le caractère plus ou moins corrompu de cette arène est l'un de ses autres éléments prégnants. Difficilement discernable des mécanismes de redistribution et de solidarité, ces pratiques s'enchaînent à des obligations sociales plurielles. En effet, la corruption a plus particulièrement partie liée avec les processus de légitimation en cela que les acteurs, pour acquérir une efficacité symbolique, doivent redistribuer les gains acquis au sein de plusieurs réseaux, familiaux, ethniques, politiques⁷². Si de nombreux récits, tenus par des individus aux tendances religieuses confondues, font des acteurs du développement islamique des êtres déniés de toute motivation religieuse au profit d'un matérialisme « cannibale », il faut cependant replacer ces propos dans le contexte plus général d'enjeux de légitimité inter et intra-religieux. Loin d'affirmer la véracité de ces récits, je les prendrais comme autant d'indications des postures morales attendues, la prospérité matérielle pouvant être à la fois objet de blâme, et vertu politique.

Animés par l'idée de « bouffer » l'argent des projets obtenus et de les gérer selon une logique d'enrichissement personnel, certains acteurs salafistes avant que les procédures de financement suite à la lutte antiterroriste ne se complexifient, étaient reconnus par d'autres acteurs islamiques moins pour leur piété morale que leur recherche du gain. « Escroc déguisé en pieux » selon un ex-membre d'*Ansar al Sunna*, les rumeurs autour du cheikh saoudien Zafir et d'Abakar Sami, directeur de l'association islamique « Z », soulignent la centralité, en tant que signification sociale imaginaire, des stratégies d'accumulation prédatrices. L'association *Ansar al Sunna*, en plus de bénéficier de l'aide de ses donateurs transnationaux informels (les commerçants kreda émigrés en Arabie saoudite, donateurs saoudiens liés à leurs réseaux de

⁷² Jean -Pierre Olivier de Sardan, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille, APAD ; Paris, Karthala, 1995, p. 204.

connaissances personnels), était, avant 2004, officiellement financée par l'ONG anglo-saoudienne *Al Muntada* ainsi que par la fondation *Al Haramain*. Membre du comité Tchad d'*Al Muntada*, le cheikh Zafir, qui séjourne régulièrement au Tchad, aurait joué le rôle d'éminence grise dans les décisions politiques de l'ONG et de l'association salafiste tchadienne. Fort de sa position de courtage, à l'interface entre financeurs saoudiens et structures tchadiennes, le cheikh Zafir a financé la construction du complexe d'*Ansar al Sunna* et en aurait détourné certaines sommes :

« Il vivait sur le dos d'*Ansar al Sunna*. Il prépare les dossiers des projets ici, selon les besoins et les réalités du Tchad. Mais quand il obtient les financements, là, c'est autre chose... Il prend des projets en Arabie saoudite et donne les miettes aux Tchadiens. »⁷³

À la faveur d'un remaniement stratégique opéré en 2002, Abakar Sami, initialement simple bénévole d'*Al Muntada* Tchad, est coopté par le cheikh Zafir à la tête de la structure, avant de créer suite à sa fermeture sa propre association, « Z ». À noter qu'Abakar Sami, concomitamment à ses responsabilités associatives, occupe à l'heure actuelle une fonction exécutive importante au sein d'*Ansar al Sunna* après y avoir occupé divers postes depuis 2003. Or la dimension religieuse de son engagement est obérée, selon la perception d'autres acteurs musulmans, par sa recherche du gain : « Z c'est une stratégie pour capter les fonds des pays arabes. Il ne bosse pas pour l'islamisation, mais pour ses propres fonds » me disait l'un d'eux. Stratégie de pouvoir précédemment mentionnée, la flexibilité identitaire religieuse dont ferait preuve Abakar lui permettrait d'obtenir certains fonds, en fonction de l'étiquette religieuse des donateurs :

« — Abakar prétend être salafiste, mais en réalité il est plutôt iwan ?

— Abakar prend partout. Il est escroc spécialisé. Quand il vient chez les iwans, il montre qu'il est iwan, la même chose chez les salafistes. Il a même tenté de tromper Hissein Hassan en lui disant moi je suis soufiste. »⁷⁴

Finalement, les modalités d'ascension sociale de ceux qui sont parties prenantes de l'islamisation ont des tonalités très ambivalentes. Les pratiques d'évergétisme, le financement de biens communautaires tels que des mosquées ne parviennent pas à compenser aux yeux des Tchadiens les collusions avec des intérêts avant tout personnels et matérialistes, résumés par l'expression « il faut danser au rythme de la musique », afin de littéralement bouffer. Escroc,

⁷³ Entretien avec un ex-membre d'*Ansar al Sunna*, N'Djamena, 14 juillet 2018.

⁷⁴ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 6 janvier 2018.

bandit ou commerçant, les dénominations sont nombreuses pour désigner le registre de la politique du ventre dans ses déclinaisons matérielles comme symboliques. Ainsi l'un de mes amis qui m'accompagnait chez l'un des membres d'*Ansar al Sunna* me fit remarquer son ventre proéminent, et en riant me dit « Mais celui-là il a bouffé ! ». Référence aux nombreux restaurants que le cheikh tenait, parallèlement à son activité religieuse. Enrichissement personnel que je pus moi-même constater, notamment visible dans l'aménagement des nombreux salons où je me rendais. Le décorum (nombre, épaisseur et qualité des canapés, coussins, tapis, rideaux), la qualité de l'accueil réservé (le type d'amuse-bouche et de thé servi), ou le nombre de biens possédés (notamment illustré par la taille du parc automobile) jouent comme autant de signes de l'esthétique de la réussite sociale. Cependant, cet éthos de la munificence entre en contradiction avec la perception de la moralité religieusement appropriée. Nombre d'amis s'écriaient à la sortie d'entretiens : « Ça, ce n'est pas du religieux », considérant que la démarche religieusement légitime aurait été la frugalité et l'ascétisme. Pour Adoum, musulman se déclarant à titre individuel proche de la doctrine salafiste, les largesses matérielles des personnalités salafistes soulignent non pas la profondeur de leur foi, mais leur vanité :

« Les salafistes n'ont rien de salafiste. Ils jouent sur cette étiquette pour parler aux gens. Ils construisent des mosquées, des puits, mais c'est juste pour se rendre visible. Par le haut, ce n'est pas la carte religieuse, mais juste question d'argent. »⁷⁵

Le luxueux salon du Dr Abatcha fut tout particulièrement intéressant en cela que s'y mêlaient références occidentales et arabo-musulmanes, signe d'une part de sa capacité à jouer sur différents registres identitaires, et d'autre part du bénéfice matériel engrangé par ses différentes fonctions associatives. Cette spacieuse maison ne serait d'ailleurs pas la sienne proprement dite, mais « un bien de la WAMY sur lequel il se serait assis ». Confortablement installé dans un large canapé aux accoudoirs veloutés, un ami occidental qui m'accompagnait me fit remarquer que le salon devait faire le triple de son studio parisien. Un magazine du *Point* traînait entre deux Corans sur la table basse tandis qu'un écran plat diffusait les infos en continue de BFM TV. Le Dr Abatcha l'avoue de lui-même :

« Moi je suis tantôt salafiste, frériste, chiïte, soufiste. Moi je m'adapte là où je suis. Même juif ou chrétien. Notre seigneur Jésus-Christ, notre prophète Moïse ou Mohammad sont des petits fils d'Abraham. Moi, je dis toujours ça, mais ça ne plaît pas. »⁷⁶

⁷⁵ Entretien informel avec Adoum, fidèle salafiste, quartier Farcha, N'Djamena, juillet 2018.

⁷⁶ Entretien avec le Dr Abatcha, N'Djamena, 19 juillet 2018.

Œuvrant au dialogue des religions selon ses mots, le Dr Abatcha est tout autant capable d'entretenir d'excellentes relations avec la classe politique saoudienne, étant même pressenti à l'époque au poste d'ambassadeur du Tchad en Arabie saoudite, qu'avec la classe politique française, ayant par exemple envoyé une lettre de félicitations lors de la victoire de l'équipe nationale de football à l'ambassadeur français de N'Djamena. Cette capacité à jouer entre différentes identités lui permet de se positionner tantôt comme un fidèle salafiste œuvrant à l'islamisation, tantôt comme un « musulman éclairé » travaillant au dialogue des cultures. De plus le moulage à l'international du Dr Abatcha lui donne accès à de nombreux canaux financiers, au risque de confondre biens privés et biens associatifs. Confisquant les diverses rentes que lui procure son rapport avec l'environnement extérieur, le « Dr Abatcha ne réalise rien – il bouffe de l'argent seulement ». Nombre d'acteurs tchadiens rencontrés m'ont expliqué leurs déboires avec la WAMY, l'argent ou les projets espérés n'étant jamais arrivés. L'un m'explique le problème rencontré alors qu'il était étudiant en France :

« Abatcha, c'est lui qui m'a envoyé en France pour mon master, mais je n'ai pas pu continuer. Le financement n'est pas arrivé. Pendant quatre ans, j'ai chômé. Quatre mois après j'ai dû revenir. Non, c'est quelqu'un de mauvaise foi, il a trahi tout le monde. »⁷⁷

Dans ce contexte, le parcours des acteurs tchadiens du monde associatif islamique fait moins figure de parcours spirituel que d'itinéraires d'accumulation. Ces figures de la réussite forment, grâce à leur position de courtage et les réseaux entretenus, des stratégies d'ascension sociale de moyen-long terme, grâce à des bénéfices légaux ou illégaux tirés de la rente du développement islamique. Les objectifs religieux de la *da'wa* à un niveau international sont donc réappropriés et détournés selon des logiques locales d'enrichissement. La vision *a priori* d'un processus automatique de transfert entre l'adhésion à une structure islamique et un type de pratique spécifique ne résiste pas à l'analyse des enjeux travaillant l'espace du développement islamique tchadien. Somme toute, ces trajectoires démontrent que loin du cliché d'une islamisation rampante par le biais d'ONG et associations islamiques, leurs acteurs agissent selon d'autres types de rationalités, autrement plus banales.

Si l'une des modalités de régulation informelle de l'aide islamique est traduite par l'enrichissement personnel, une seconde modalité est celle de la redistribution via les canaux ethniques. « Ton assurance au Tchad, c'est ta famille », me disait un ami. Constat de la défaillance de tout État de droit, avec comme conséquence, le repli sur sa famille au sens large.

⁷⁷ Entretien avec un ancien boursier de la WAMY, N'Djamena, 30 janvier 2018.

Cette assurance, pour être effective, comporte une certaine rétribution dans une logique de don contre don, significative d'un « éthos de la dette » selon les termes de A. Marie⁷⁸. Au Tchad, le clientélisme et la parenté sont au cœur de la politique, certainement plus encore que dans les sociétés occidentales où ces pratiques ont été fortement délégitimées, sans pour autant cesser d'innover le champ politique⁷⁹. Cependant, si les appartenances et loyautés ethniques aiguillonnent les comportements et représentations des acteurs en charge du développement islamique, celles-ci ne sont pas systématiquement fixes et figées, mais relèvent bien d'alliances momentanées. Les acteurs naviguent le plus souvent entre plusieurs normes applicables possibles, en fonction de leurs ressources, de leurs stratégies et du contexte. Si l'identité arabo-musulmane fonde un langage politique et culturel commun, elle s'articule cependant à d'autres identités plus localisées. Le complexe identitaire islamique peut donc se lire comme un objet à multiples tiroirs, composé d'identités localisées et globalisées dont l'acteur se saisira en fonction des circonstances, contraintes et opportunités du moment.

3. L'ethnicité entre contrainte et ressource

Si les activistes tchadiens musulmans revendiquent une arabité qui les rattache à la civilisation musulmane, les attentes et moyens pour y parvenir divergent. La convergence entre langue, ethnicité et religion n'est pas naturelle. Leur articulation varie selon les agendas des acteurs et les configurations dans lesquelles ils s'insèrent. Exprimée dans l'espace public par la voie du tissu associatif, la revendication politique d'une identité arabo-musulmane, à l'instar des manifestations contre le Code de la famille ou des mobilisations estudiantines de 1986, s'inscrit dans l'histoire longue de la formation de l'État tchadien. Cependant, la formule politique de ce langage commun n'est pas stabilisée mais travaillée par des obligations sociales multiples, au premier rang desquels la redistribution envers sa parentèle. En deçà d'une revendication politique identitaire arabo musulmane, ce sont les particularismes ethniques et l'économie du ventre qui fabriquent et orientent le jeu des entrepreneurs identitaires et leurs associations. « Il faut faire une différence entre l'ethnie qui gère et au fond du milieu c'est sentimental, c'est les bogobo [truands déguisés en douaniers] » me disait un collègue à propos

⁷⁸ « Si l'individu réussit sa sortie hors de la communauté, il la doit à la communauté, donc il doit payer cette dette en consacrant sa réussite à l'amélioration du sort des siens. » Alain Marie, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », dans Alain Marie (éd.), *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997, p. 249-328.

⁷⁹ M. Debos, *Des combattants entre deux guerres*, op. cit., p. 197.

du mode de fonctionnement des associations islamiques. Manière de dire que l'ethnicisme et la prédation économique sont les véritables modes de structuration des associations, qui peuvent, parfois, se rejoindre sur la demande politique d'une meilleure représentation ethno-confessionnelle.

L'ethnicité peut être restrictive au sens de la famille, du clan, ou extensive et englober une identité arabo-musulmane revendiquée. Cette identité arabo-musulmane s'articule à différents traits culturels, au premier rang desquels la langue. Henri Coudray a bien montré qu'au-delà des violences mutuelles que se sont infligées francophones et arabisants, le débat sur la langue engage un choix de société⁸⁰. L'arabe, en effet, n'a pas seulement une fonction linguistique, mais psychosociale. Pour les communautés qui revendiquent cette langue comme la leur, il s'agit d'un « choix identitaire intégrateur » qui leur permet à la fois de s'affirmer face à la civilisation occidentale perçue comme agressive, et de se rattacher au monde arabo-islamique. L'intégration par la langue arabe à la communauté arabo-musulmane est « l'expression d'un complexe de "supériorité-infériorité" : celui d'appartenir à " la meilleure communauté suscitée pour les hommes ", et d'esquiver la domination de l'Occident chrétien⁸¹. Les associations et ONG islamiques tchadiennes s'inscrivent dans cette conscience d'appartenir, en tant qu'acteurs arabo-musulmans, à une classe sociale dominée. Dès lors, l'ethnicité arabo-musulmane devient une référence légitime et une ressource dans le cadre de luttes sociales et politiques contre un État considéré comme importé. Il paraît légitime aux yeux des acteurs du développement islamique de favoriser leur culture, à l'instar de la politique pro arabo-musulmane de la WAMY comme me l'explique l'un de ses anciens boursiers :

« — Certains disent que la WAMY favorisait les musulmans arabophones, c'est vrai ?

— C'est fondé, parce que ceux qui viennent sont des musulmans qui parlent arabe. Et vous savez qu'au Tchad il y a l'ethnocentrisme, on voit ceux qui sont le plus proches de nous. On ne donne pas à des églises, mais à des mosquées. La langue arabe est concurrencée par la langue française et les valeurs occidentales. On veut que l'arabe s'implante. Les colons français, puis les impérialistes dans le budget qu'ils allouent au Tchad, c'est pour écarter les arabophones pour que le français s'installe. Nous, on veut la préserver l'entretenir et la propager. »⁸²

⁸⁰ H. Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir : le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad », art. cit., p. 45.

⁸¹ J. Begin Favre, *Insécurités une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï (Tchad oriental)*, op. cit., p. 263.

⁸² Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 14 juillet 2018.

Ces revendications s'enracinent au sein de la longue histoire politique tchadienne. La légitimité du pouvoir, comme nous l'avons vu, s'inscrit historiquement dans une tension permanente entre deux répertoires culturels distincts et cependant hybrides : l'un émanant de l'État-nation laïc de facture occidentale, l'autre d'une tradition arabo-musulmane. Leurs entrelacements, parfois ouvertement conflictuels, parfois négociés, participent à la formation de la cité culturelle tchadienne sur le mode du paradoxe, ou de « la cohésion contraignante » selon les mots de F. de Polignac⁸³. Les dynamiques au sein de l'arène du développement islamique sont empreintes de ces tensions entre conceptions « moderne », et « traditionnelle » de l'autorité. Ce sont certes des institutions dérivées d'ONG transnationales qui travaillent dans un cadre laïc opérant sur le registre du vivre ensemble commun, mais elles sont traversées par des logiques sociales locales liées aux fractures historiques de la formation de l'État tchadien. L'identité arabo-musulmane est activée afin d'exprimer comment « nous » nous comportons par rapport aux « autres » dans le cadre d'un État bilingue et pluriconfessionnel, qui, pour certains, relève toujours d'une importation coloniale. Ces mobilisations identitaires posent, en creux, la question des valeurs et représentations de la nation tchadienne. La création de l'Union des Cadres Musulmans du Tchad en 1999 par les membres du Bureau de prédication francophone procède en partie de cette compétition pour la définition ethno-religieuse de l'État :

« Le Tchad est un pays plus chrétien que musulman bien que les musulmans soient majoritaires. On ne sent pas quand on arrive dans le pays qu'il y a des musulmans. Le poids des musulmans n'apparaît pas tellement malgré leur nombre. On a créé l'Union pour que les gens comprennent l'esprit pacifique et humain de l'islam. On l'a aussi créé pour défendre la langue arabe. Il y a une lutte contre la langue arabe. On a travaillé à travers cette union pour renforcer la langue arabe et réclamer l'égalité avec le français. »⁸⁴

La reconnaissance, lors de la Conférence Nationale Souveraine, de la langue arabe en 1993⁸⁵ et le retrait du Code de la famille constituent les principales victoires de ces

⁸³ « Le sentiment religieux s'est, en effet, focalisé sur des cultes non seulement protecteurs de l'intégrité et de la croissance, mais capables de réunir en une seule communauté des groupes ayant jusque-là vécu dans une situation de proximité géographique ou sociale sans avoir été pour autant liés par une cohésion contraignante. » François de Polignac, *La naissance de la cité grecque : cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, La Découverte, Paris, 1995, p. 83.

⁸⁴ Entretien avec un membre de l'Union des Cadres Musulmans du Tchad, N'Djamena, 23 juillet 2018.

⁸⁵ Les activistes arabophones, emmenés par Mahamat Saleh Ayoub (actuellement vice-recteur de l'université Fayçal), Youssouf Brahim ainsi que Hissein Hassan ont été les fers de lance de la reconnaissance du bilinguisme : « Lors de la conférence de 1993, on était ensemble, on avait le soutien de la rue et aussi des francophones. Et on a eu ce qu'on voulait. » Entretien avec Mahamat Saleh Ayoub, vice-recteur de l'université Fayçal, N'Djamena, 22 janvier 2017.

entrepreneurs identitaires. Les structures associatives islamiques sont donc les canaux d'expression pour revendiquer une ethnicité globale articulée à la promotion de la langue arabe et de l'islam. Cependant, ces groupes de revendication ne sont pas homogènes, mais parcourus par des tensions et intérêts divergents quant à la question des modalités du processus d'arabisation et d'islamisation. Pour cet acteur, la problématique principale de ce processus se pose de manière en termes d'acculturation et d'assimilation :

« Il y a beaucoup de groupes, chacun travaille dans son coin. Dans ce projet, il y a des gens qui parlent d'arabisation sans tuer la culture africaine, ils pensent qu'être africain et parler arabe il n'y a pas de problème, ça peut même être un avantage. Il y a un autre courant qui dit qu'il faut arabiser les mentalités mêmes. »⁸⁶

La supposée convergence entre arabisation et islamisation doit être comprise comme une formule non stabilisée, car travaillée en permanence par d'autres logiques, répertoires d'action, et imaginaires. Si tant est que les acteurs islamiques partagent un répertoire commun – la revendication et la défense de l'identité arabo musulmane –, les termes de l'accord ne sont pas clairs et achoppent sur la question des particularismes ethniques :

« L'arabisation, c'est quelques activistes, des ministres, députés qui ont un programme d'arabisation qu'ils ne cachent pas, mais en même temps ils sont faibles, ils ne sont pas coordonnés. Ils sont faibles sur le terrain, car 80 % des Tchadiens ne parlent pas arabe, ils sont en train de tribaliser les gens et falsifier l'histoire. Si quelqu'un dit "tu es d'origine arabe" à un Goran, ça, c'est une insulte. Pourquoi ? Les Arabes sont mieux que moi ? Ils sont plus religieux ? »⁸⁷

Les réseaux ethniques sont à la fois une ressource et une contrainte, particulièrement dans l'élaboration d'une stratégie globale qui ne résiste pas aux différents historiques entre groupes rivaux, comme souligné par cet interlocuteur à propos de la rivalité entre groupes goran et arabe. Par ailleurs, le développement islamique ne serait l'affaire, à une échelle locale, que de considérations matérielles personnelles liées à la nécessité de redistribution économique à une parentèle plus ou moins large. Pour le chercheur G. Ladiba :

« Dans chaque région, de jeunes lettrés, après des études dans les pays arabes, rapportent dans leurs bagages une ONG afin de se procurer et de procurer du travail aux habitants de leur région. Comme les pays arabes cherchent à étendre leurs zones d'influence sur des pays qui pourront les soutenir sur le plan

⁸⁶ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 29 décembre 2017.

⁸⁷ *Ibid.*

international et que le Tchad est un pays en récession économique, cela fait l'affaire de tout le monde. »⁸⁸

La position de courtage des acteurs islamiques nécessite, en effet, pour renforcer leur position sociale au sein de l'arène villageoise et ainsi jouir d'une forme d'autorité et d'influence aux côtés d'autres autorités traditionnelles, de redistribuer en direction de leurs soutiens. Reprenons l'exemple du Dr Abatcha. D'origine Kanembou son engagement associatif lui permet de renforcer sa position au sein de son ethnie. De nombreux puits ont ainsi été construits dans sa région natale, et certains évoquent une « kanembouisation » de la structure, dans le sens où cet acteur œuvrerait exclusivement pour le développement de cette région et recruterait ses agents au sein de sa famille au sens large. Chaque organisation travaillerait alors pour un groupe ethnique particulier et une région spécifique, obligation sociale du courtier qui se voit délégitimer s'il ne la remplit pas. Il ne suffit donc pas d'avoir de solides réseaux extérieurs, il faut aussi construire sa notoriété locale. Ce faisant, ces processus de redistribution tempèrent la puissance des revendications culturelles et politiques prônées par les acteurs du développement qui doivent être réintégrées au sein d'enjeux et d'obligations sociales locales. L'énonciation politique de l'identité arabo-musulmane est également soumise aux fluctuations générationnelles qui ne partagent pas les mêmes références, l'une étant moins conservatrice dans ses termes que la précédente et ouverte aux compromis. Pour cet enseignant, la notion de génération est fondamentale pour comprendre les dynamiques scissipares de l'espace du développement islamique :

« Il y a un problème de génération entre les islamistes, certains sont âgés et plus conservateurs, et comme ils ne s'ouvrent pas sur le terrain, ça pose problème, car il y a des dissensions entre eux et puis ils créent une autre branche, c'est pourquoi ça ne réussit pas – par exemple, je ne comprends pas que ce papier soit blanc, donc je prends un autre papier. »⁸⁹

Érodée par le temps, reformulée au fil des nouveaux événements et réinterprétée par chacun selon sa trajectoire sociale et politique, la question de l'islamisation et de l'arabisation est fluctuante. Cependant, si le contenu de l'identité arabo-musulmane dans son application concrète est sujet à divergence, il n'en reste pas moins que cette identité nourrit et reproduit un imaginaire politique tchadien clivé entre nordistes musulmans et sudistes chrétiens. La promotion de la langue arabe et sa supposée volonté d'islamisation alimentent un blocus psychologique collectif hérité de la formation ethnicisée de l'État tchadien. Les jeux politiques

⁸⁸ G. Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad*, op. cit., p. 42.

⁸⁹ Entretien avec un enseignant-chercheur, N'Djamena, 29 janvier 2018.

autour de l'islamisation de l'État véhiculées par ces structures associatives réveillent des mémoires et imaginaires traumatiques liés à la domination ethno-confessionnelle d'un groupe sur un autre. Cet enseignant d'arabe à l'École Normale Supérieure déplore que ses cours soient peu fréquentés :

« Il y a toujours eu confusion entre arabe et islam depuis la colonisation, ça a été utilisé pour faire peur. Même à l'École Normale Supérieure [institut de formation des enseignants], les étudiants ont peur parce que s'ils apprennent l'arabe on va les islamiser, donc ils ne viennent pas. »⁹⁰

La récente institutionnalisation du serment confessionnel ou le retrait du Code de la famille sur pressions de l'UCMT et des associations musulmanes sont perçus par la population non arabophone comme la continuité d'une islamisation rampante du politique (ré)enclenchée par l'arrivée de Déby au pouvoir. Dès 1998 l'économiste Roné Beyem mettait en garde contre l'officialisation du bilinguisme qui traduisait, selon lui la volonté « d'instaurer un État arabo-musulman au Tchad [...] »⁹¹. Cependant, si l'on regarde de plus près les jeux d'action concrets qui travaillent ces groupes stratégiques, l'on s'aperçoit rapidement que leurs attentes sociales sont divergentes et soumises à des contraintes et obligations sociales plurielles. Les associations et ONG islamiques sont des structures chargées de contradictions et de tensions paradoxales qui opposent principes et actions, imaginaires et conduites. Si elles véhiculent une forme particulière de respectabilité – la promotion de l'islam comme langage du développement – elles se heurtent néanmoins au pragmatisme de leur gestion, au vécu des membres, au quotidien de leurs interactions, et à la compétition manducatoire entre les communautés ethnicisées pour le bénéfice des ressources du développement islamique. Ces itinéraires d'accumulation et obligations sociales plurielles sont autant de stratégies et contraintes, qui nuancent l'idée d'une islamisation « rampante » de la société par le biais du tissu associatif. Ce que me fit remarquer l'un de mes collègues alors je tentais de trouver une corrélation entre identité religieuse et positionnements politiques :

« Ne pense pas que la WAMY, puisque c'est saoudien, est forcément anti-frériste. Basfar [directeur actuel de la WAMY] est goran et aide les Gorans. Pareil pour Yaya Djerou. *Al Risala* [association fondée par Yaya Djerou, d'origine ouaddaïenne et fermée par le gouvernement] finançait des organisations dirigées

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Pour l'auteur, l'État est déjà officieusement islamisé et acquis aux arabo-musulmans Son propos reprend la thèse de l'irréductibilité des identités nord-sud et la nécessité d'une solution fédérale. Voir Roné Beyem, « Le bilinguisme : un grand pas vers l'État arabo-musulman au Tchad », dans *Tchad : contentieux linguistique arabe-français*, Actes du colloque de décembre 1997, N'Djamena, Centre Al-Mouna, 1998, p. 121-151.

par les Ouaddaïens. Ne sépare pas les choses comme ça, ici c'est la tribu qui compte. Pour les Tchadiens il n'y a pas de principe. »⁹²

La flexibilité de l'ordre social tchadien traduite par mon collègue par « l'absence de tout principe » relève de stratégies de négociations constantes afin de paraître légitime au sein de multiples configurations.

Tout au long de ce chapitre, j'ai tenté de démontrer empiriquement comment les identités religieuses se négocient au vu du contexte social, politique et religieux au sein duquel les acteurs s'insèrent. Contraints par la nécessité de paraître légitime dans toute une série d'univers, les acteurs du développement islamique doivent négocier avec de multiples obligations de redistribution appartenant au cadre prévisible et routinisé de la politique au Tchad. En deçà du non institutionnel et du non officiel se dessinent d'autres réseaux et enjeux qui n'ont en somme rien de spécifiquement religieux. Les dynamiques de l'espace du développement se confondent avec la recherche d'accumulation et sa nécessaire redistribution. La personnalisation des rapports de pouvoir se recoupe parfois avec les cadres de la parenté, sans toutefois qu'ils n'aillent de soi. Les stigmatisations identitaires relèvent d'un certain tribalisme religieux nous indiquant les rapports de force politiques travaillant l'espace religieux.

Finalement, la problématique esquissée relève moins d'une question d'identification religieuse, que d'une question sociale : être reconnu, et inséré dans la société et son environnement proche, autrement dit être légitime dans différents espaces. Adapter et nuancer son identité religieuse en fonction d'enjeux de légitimité qui n'ont, en soi, rien de religieux nous permettent de penser les articulations du politique et du religieux dans toute leur banalité. Désir de normalité et recherche de légitimité participent donc à la reproduction d'un ensemble de normes pratiques nous indiquant les modalités quotidiennes de régulation sociale au Tchad, et partant de la formation de l'État.

Ces processus de négociations, s'ils relèvent d'enjeux plus ou moins circonstanciés de légitimité, doivent être également articulés aux recompositions de sens et de pratiques véhiculées par la lutte antiterroriste. Par des dispositifs normatifs plus ou moins contraignants de mise en conformité, les stratégies, identités et imaginaires des acteurs du monde associatif sont profondément modifiés. Le détour par l'étude des effets politiques générés par le cadre de la lutte antiterroriste me permettra d'en mesurer toute l'ampleur. Nous verrons ainsi que si la

⁹² Entretien informel avec un collègue enseignant-chercheur, N'Djamena, École Normale Supérieure, janvier 2018.

dimension coercitive et aléatoire de ces dispositifs produit de l'illégitimité et de l'exclusion, cela ne signifie pas pour autant que les acteurs de l'aide ne disposent pas de marge de manœuvre. Utilisant stratégiquement certaines normes et représentations de l'aide, ils conservent un certain degré d'autonomie. Enfin ce processus de mise en conformité de soi aux normes sécuritaires et gestionnaires de l'aide « ne signifie pas grande chose sur ce que les gens pensent effectivement, sur ce qu'ils vivent dans leur for intérieur, sur les tenants et aboutissants de leurs projets ou comportements »⁹³. Les dispositifs de lutte antiterroriste et leur langage normatif ne s'insèrent pas sur du vide, et s'articulent à des cadres d'action historiquement situés. Il s'agira de montrer en quoi la séparation entre « bons et mauvais musulmans »⁹⁴ modifie les subjectivités et imaginaires des acteurs de l'aide, participant à politiser leur identité religieuse.

⁹³ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 56.

⁹⁴ Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the War Roots of Terror*, New York, Harmony, 2005.

III — DE L’HUMANITAIRE À LA (RÉ)ISLAMISATION ? L’AMBIGU GOMMAGE DES RÉFÉRENCES ISLAMQUES DANS LE CONTEXTE POST-11 SEPTEMBRE

Les institutions occidentales, suite à la menace du 11/09, ont créé des structures en charge de combattre le financement de la guerre terroriste et ont invité nombre d’États à apporter leur contribution par la mise en place, à un niveau national, d’outils financiers et législatifs. Ce sont les conséquences sociales, politiques et économiques de la guerre financière menée par les bailleurs et les banques à l’encontre des associations de développement islamique que je propose d’interroger ici. En premier lieu, derrière la convergence affichée autour de la décision de couper les vivres aux organisations terroristes, se développe toute une série de nouvelles collaborations entre entités privées et publiques, et plus spécifiquement entre secteur financier et bancaire et autorités policières. Les premières transposent les outils utilisés contre le blanchiment de capitaux à la lutte contre le financement du terrorisme. Ce choix, note A. Amicelle, est en grande partie « le fruit d’une décision prise à chaud, afin de rendre visible une réponse politique rapide après les attentats du 11 septembre 2001 »⁹⁵. Les outils financiers de la lutte antiterroriste reposent sur une économie du soupçon caractérisée par sa forte opacité, en cela qu’il s’agit de s’interroger sur l’intention du client ou la finalité de l’utilisation des fonds. De cette économie du soupçon procède toute une série de mesures financières coercitives constituant une contrainte majeure pour les associations islamiques et les bénéficiaires de l’aide (1). Cependant, loin d’être des agents passifs, les acteurs islamiques articulent économie morale et économie de marché. Pour s’ajuster à « la météo financière » et continuer à percevoir les subsides de l’aide au développement, les ONG islamiques s’accommodent, détournent, et se réapproprient les normes du système humanitaire. Ce faisant, en redéfinissant leurs stratégies identitaires et professionnelles afin de conserver une certaine autonomie, les acteurs de l’aide contribuent à l’extension de procédures bureaucratiques et gestionnaires (2). Enfin, à une échelle intime, les représentations normatives entre bons et mauvais musulmans contribuent à politiser les identités religieuses sur le mode de l’inimitié. Les attaques incessantes contre les institutions caritatives musulmanes ont en effet offert de nombreux arguments à ceux qui

⁹⁵ Anthony Amicelle, « La lutte contre le financement du terrorisme », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, *op. cit.*, p. 138.

affirment que la lutte contre le terrorisme est avant tout une guerre contre l'islam (3). Ce faisant, les éléments discursifs de la lutte antiterroriste sont réinterprétés au sein d'autres cadres de significations historiquement situés participant d'un processus culturel et identitaire inséparable du politique et de l'État.

Ce qui est finalement questionné ici est bien l'ambivalente efficacité des outils de lutte antiterroriste qui créent à la fois contraintes et opportunités. Si les processus de normalisation aux règles gestionnaires et bureaucratiques de l'aide rejoignent l'analyse de certains auteurs quant à la nature des politiques et interventions internationales aux fortes inflexions néocoloniales⁹⁶, il est cependant nécessaire de nuancer la réception de ces dispositifs. Les acteurs peuvent jouer des contraintes qu'ils sont supposés supporter, tout en exprimant, dans l'intimité du quotidien, un mécontentement ou un rejet qui leur permet de renverser subjectivement la relation qu'on tente de leur imposer.

1. Suspicion, contrôle financier et contraintes matérielles

Depuis le début des années 1990, les ONG islamiques sont régulièrement accusées par les États occidentaux de promouvoir et soutenir le terrorisme, notamment en Afghanistan, en Palestine et au Pakistan⁹⁷. Dans le contexte post 11/09, les antagonismes se sont accrus et nombre d'ONG islamiques se voient directement accusées de soutenir des groupes et activités terroristes. Notons, à un niveau international, la création de multiples listes d'organisations et d'acteurs ayant prêté allégeance à des réseaux islamistes, incluant al-Qaïda, le Hamas, Hezbollah. Ces listes n'existent selon D. Bigo et R. B. J. Walker que « pour donner corps à l'idée d'un terrorisme global reliant tous les individus et organisations clandestines », masquant en creux « l'inconsistance des rumeurs, informations, et désinformations »⁹⁸ qui caractérisent les dispositifs de surveillance globale. Cependant, cette ingénierie quantitative, bien qu'inefficace, participe au développement d'un climat de méfiance généralisée qui rend beaucoup d'organisations de la société civile des pays du Nord comme du Sud suspectes de

⁹⁶ Voir notamment Rita Abrahamsen, *Disciplining Democracy: Development Discourse and Good Governance in Africa*, Londres, Zed Books, 2000.

⁹⁷ Jérôme Bellion-Jourdan, « Les ONG islamiques sont-elles purement humanitaires ? Réflexions sur une vraie fausse question », *Vacarme*, vol. 34, n° 1, 2006, p. 284.

⁹⁸ D. Bigo et R. B. J. Walker, « Le régime de contre-terrorisme global », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, *op. cit.*, p. 24.

soutien aux organisations terroristes⁹⁹. Dans le contexte tchadien, le polissage du champ islamique a entraîné la fermeture, sous pression des USA, de deux ONG transnationales anglo-saoudiennes, *Al Muntada* et *Al Haramain* en 2004 (placées sur la liste noire des USA)¹⁰⁰, et deux associations nationales : *Ansar al Sunna* et *Al Rachad*, interdites respectivement en 2015 et 2014, la première pour risque d'atteinte à la sécurité publique du fait de ses potentiels réseaux « wahhabites », et la seconde pour avoir outrepassé son statut caritatif en s'adonnant à l'activisme religieux.

La législation relative à la lutte contre le terrorisme ne se limite plus aux actes terroristes perpétrés, mais vise surtout à tout mettre en œuvre pour les prévenir, d'où un renforcement de la surveillance et du contrôle des modes de financement. Outre l'établissement de liste, les gouvernements et les organisations intergouvernementales ont mis en place un certain nombre de stratégies, de politiques et de réglementations visant à renforcer la responsabilité financière et la transparence des ONG. L'UE a, par exemple, élaboré un « cadre pour un code de conduite pour les organisations à but non lucratif » et une « communication sur la prévention et la lutte contre le financement du terrorisme par le biais d'une plus grande transparence du secteur des activités non lucratives ». Le gouvernement tchadien, quant à lui, a édicté une série de mesures visant à l'encadrement des ONG islamiques dont l'adoption en 2003 d'une loi de lutte contre le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme (LBC/FT), élaborée par la Communauté Économique et Monétaire d'Afrique Centrale. L'Agence Nationale d'Investigation Financière (ANIF), qui enquête sur les transactions financières suspectes, est chargée de veiller à ce que les institutions financières publiques et privées au Tchad appliquent la loi LBC/FT. La cellule enquête sur les transactions suspectes portées à son attention par les institutions financières et renvoie les cas au bureau du Procureur général du ministère de la Justice pour suite à donner. Membre du Groupe d'Action contre le Blanchiment d'Argent en Afrique centrale (GABAC), le Tchad fait également partie du groupe Egmont, forum d'échange opérationnel pour les cellules de renseignements financiers. La création d'une loi antiterroriste en juillet 2015, suite aux attaques du grand marché, vient parfaire le dispositif législatif national.

⁹⁹ François Lenfant, Lia van Broekhoven et Frank van Lierde, « Les conséquences de la guerre contre le terrorisme sur le monde des ONG », *Cultures & Conflits*, n° 76, hiver 2009, p. 75.

¹⁰⁰ En 2002 la Fondation islamique Haramain s'implante à N'Djamena pour construire des mosquées et des puits dans la région centrale de Guéra. Sur pression des États-Unis, la Fondation doit cependant fermer ses bureaux deux ans plus tard. En Arabie saoudite le siège de la Fondation à Riyad est fermé par les autorités en janvier 2004. L'organisation est finalement interdite le 2 juin suivant, puis officiellement dissoute le 5 octobre. Face aux accusations de terrorisme, la royauté s'est décidée à agir car le directeur de la Fondation, Aqil Abdul Aziz al-Aqil, l'avait mise dans l'embarras en révélant publiquement en octobre 2003 que son organisation continuait de recevoir un soutien financier du prince héritier Abdallah ben Abd al-Aziz ben Abd al-Rahman Al-Saoud. Voir Observatoire de l'action humanitaire, www.observatoire-humanitaire.org.

Effet d'aubaine pour le gouvernement tchadien, comme nous l'avons vu en seconde partie, en cela que la mobilisation internationale contre le terrorisme permet au gouvernement, à travers différentes mesures et institutions, de durcir les lois nationales et rogner sur les tolérances – notamment religieuses.

Si la répression dans sa forme la plus extrême entraîne l'interdiction de toute activité caritative, les discours normatifs liés aux mécanismes de suspicion et d'anticipation suscitent une certaine stigmatisation des ONG islamiques tchadiennes. Les politiques antiterroristes contemporaines contribuent en effet « à (re)fabriquer en permanence des sociétés clivées entre individus “ conformes “ et individus “ déviants “ redevables de traitements différents : les premiers continuent à bénéficier de la protection et des libertés démocratiques, alors que les seconds sont soumis à des pratiques d'exception du fait de leur soi-disant non-conformité à la norme dominante »¹⁰¹. Ce type de narration tend à « accréditer l'idée selon laquelle ces organisations ne sont pas “ professionnelles », sont faciles à manipuler, et constituent donc une proie facile pour les terroristes. C'est pourquoi, dans cette optique, leur imposer une stricte régulation étatique est présenté comme une absolue nécessité afin d'éviter qu'elles ne basculent dans la criminalité »¹⁰². Le nouveau système de surveillance financier est imprégné de ce désir d'anticipation par l'identification et le blocage de transactions suspectes, qui entraînent parallèlement de multiples difficultés d'ordre technique pour les ONG locales tchadiennes, dépendantes de bailleurs islamiques internationaux. Le responsable programme de l'ONG transnationale saoudienne Islamic Relief que j'ai interviewée en juillet 2018 explique l'impact de ces mesures pour les jeunes bénéficiaires :

« Si l'Arabie saoudite vous envoie de l'argent, ça n'arrive pas. Dès que les banques voient islamique, elles le rejettent. *Allahamdoulillah*, depuis deux ans ça va mieux. Avant on a beaucoup souffert. C'est la cause de la fermeture de l'orphelinat, du centre de formation professionnelle, du retard de paiement des orphelins. Même nous on a beaucoup d'arriérés de salaires de huit à neuf mois. Mais cette année ça va mieux. L'argent passait par les banques correspondantes, de la banque saoudienne à la banque correspondante française, américaine, et à partir de là ces banques nous virent l'argent [pour effectuer des transferts de devises, les entreprises spécialisées dans les transferts de fond type Western Union passent par des banques correspondantes qui effectuent également des contrôles]. Mais, selon notre explication, dès qu'ils voient islamique ils rejettent. On a écrit au ministère des Finances, aux banques, mais on n'a pas trouvé de solutions. »¹⁰³

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² François Lenfant *et al.*, « Les conséquences de la guerre contre le terrorisme sur le monde des ONG », art. cit.

¹⁰³ Entretien avec le chef de projet Islamic Relief, N'Djamena, 23 juillet 2018.

Ce que souligne le responsable de programme en filigrane est le rôle clé joué par le secteur bancaire, pivot de l'entreprise de surveillance globale des flux financiers touchant les individus comme les structures. Les transferts de fonds représentent un point important du « despotisme administratif quotidien » subi par les particuliers tchadiens. J'ai été à plusieurs reprises témoin de difficultés d'amis lors du retrait de fonds envoyés alors qu'aucun élément, hormis les retraits répétés dans un laps de temps court, ne justifiait l'interdiction rencontrée¹⁰⁴. Ceci témoigne d'une suspicion prédictive plus générale dont le point aveugle reste la définition des indices relatifs au profil du client et/ou à la nature de l'opération et son destinataire, qui pourraient justifier la déclaration de soupçon. Les mécanismes de cette économie du soupçon, le rôle du secteur bancaire au sein des dispositifs de surveillance, et l'évolution du public au privé des réseaux de sécurité qu'elle suggère devraient faire l'objet d'une thèse à part entière. Je ne m'en tiendrai qu'à deux exemples tirés du rapport du GABAC¹⁰⁵ qui constituent une illustration du potentiel discrétionnaire et arbitraire de la procédure de déclaration de soupçons.

¹⁰⁴ Dans le cas de l'entreprise Western Union, les clients doivent fournir leurs pièces d'identité qui sont scannées et archivées, de même que les pièces du récepteur. Les virements et transferts doivent être justifiés. Les opérateurs jouent également un rôle dans la détection de cas suspectés frauduleux : ils connaissent généralement leurs clients et peuvent faire preuve de bon sens le cas échéant. Entretien téléphonique avec un ancien opérateur de Western Union, Toulouse, avril 2021.

¹⁰⁵ Groupe d'Action contre le Blanchiment d'Argent en Afrique Central, *Le financement du terrorisme en Afrique Centrale*, Rapport, 2017, p. 27.

Cas n°1: Financement par des soutiens étrangers transitant par une Organisation à but non lucratif (OBNL)

Le nommé Chérif, sans profession déclarée, a ouvert un compte dans les livres d'une banque de la place au courant du dernier trimestre 2014. Après l'ouverture du compte, un transfert international d'un montant de plus de 360 millions FCFA (environ 548 780 euros) a été enregistré au crédit du compte du sieur Chérif, sans justificatif économique valable. La banque a effectué une déclaration de soupçon à l'ANIF. Il ressort des investigations de l'ANIF sur les intervenants et les motivations de cette transaction ainsi que sur l'environnement financier et les activités du sieur Chérif ce qui suit : le compte en question a été ouvert uniquement pour domicilier cette opération ; le transfert a été ordonné à partir d'un pays européen par une ONG ; les fonds transitant par le compte du sieur Chérif étaient en réalité destinés au sieur Saïd, représentant d'une association caritative, censée agir dans les régions frontalières Cameroun-Niger-Nigeria-Tchad ; d'après les services internes de renseignement, cet OBNL est en réalité une association-écran contrôlée par la secte Boko Haram qui utilisait le couvert de l'association à travers ses adeptes Chérif et Saïd pour les mouvements des fonds mobilisés par ses soutiens à l'étranger. Le dossier est pendant devant les juridictions compétentes ; les sieurs Chérif et Saïd ont été interpellés et le réseau est en cours de démantèlement.

Cas n°2: Financement par des activités commerciales classiques

Une déclaration de soupçon parvenue à l'ANIF dénonce une transaction douteuse entre une société X de vente de produits divers (matelas éponge, nattes en plastique, etc.) et un opérateur étranger M. Cette transaction porte sur un virement d'un montant de 176.203.000 F CFA (environ 268 602 euros) effectué sur ordre de la société X au profit de l'opérateur étranger M pour une prestation de service devant être exécutée sur le territoire national par la société X. Il ressort des investigations de l'ANIF que : l'opérateur M est en réalité une couverture utilisée par les responsables de Boko Haram ; la société X est une société-écran contrôlée par la secte Boko Haram. La société X a été mise en place pour rapatrier les fonds générés à travers des contrats fictifs de prestation de service. Le bénéficiaire effectif des transactions financières est la secte Boko Haram à travers ses adeptes installés au Tchad. Après investigations, ce dossier a été transmis devant les juridictions compétentes pour exploitation. Des interpellations ont été effectuées et le dossier est en cours d'instruction.

Ces deux cas donnent une idée de la variété des formes de détournement, mais également des risques arbitraires induits par la mise au pas de l'espace du développement. La prolifération des ONG, et la diversité de leurs sources de financement constituent des défis majeurs pour l'ANIF qui ne dispose, ni du personnel ni de la logistique adéquate pour mener à bien ses activités. Le suivi de l'origine et de la destination des fonds, l'élargissement de la surveillance à des fonds légaux et à des organismes à but non lucratif sont des tâches extrêmement complexes. D'où, note A. Amicelle « des risques bien réels, au nom de la lutte contre le terrorisme, de préjudices individuels ou de déclarations de soupçons envers des clients innocents »¹⁰⁶. Le gel des avoirs de l'agence de transfert somali *Al Barakaat* en 2002, accusée d'être un financier occulte d'Al Qaïda par l'administration Bush pour finalement être réhabilitée dix mois après fautes de preuves, montre que les possibilités de dérives sont réelles¹⁰⁷. L'économie somali, fortement dépendante des transferts de fonds qui transitaient par *Barakaat*, en a été fortement impactée. Outil de coercition vis-à-vis des plus faibles, la lutte contre le financement du terrorisme induit de lourdes pesanteurs administratives pour les acteurs sous le coup du soupçon. Le directeur de l'ONG *Al Houda* explique ces nouvelles modalités bureaucratiques de contrôle afin de montrer « patte blanche » :

« Il n'y a pas de mesures qui sont prises directement sur les transferts d'argent, mais ce sont des obstacles. On devait recevoir un financement des pays du Golfe pour s'occuper des orphelinats. Cet argent a été envoyé et la banque Ecobank a demandé de fournir un document justificatif. On a apporté un document avec le nom de tous les orphelins, mais la banque a refusé. Trois fois l'argent a été envoyé et refusé. Il y a beaucoup de difficultés. Alors que nous n'avons rien à cacher, malgré nos rapports d'activités et notre autorisation de fonctionner. Ce sont des particuliers qui envoient cet argent. Il y a beaucoup d'argent qui nous est destiné, mais on ne peut pas le toucher. »¹⁰⁸

Dans un contexte où les déplacements peuvent être longs et coûteux et les justificatifs d'identité, du fait d'une politique d'identification balbutiante, difficiles à fournir, le nombre d'attestations pour prouver sa bonne foi relève d'un certain privilège des puissants et peut s'avérer rapidement tyrannique pour les plus faibles. Nombre d'associations ne disposant pas de ressources administratives conséquentes sont victimes de ces dérives impactant directement les bénéficiaires, à l'instar des orphelinats gérés par Islamic Relief. La politisation des critères de financement conditionne fortement les choix et actions du monde de l'humanitaire

¹⁰⁶ A. Amicelle, « La lutte contre le financement du terrorisme », art. cit., p. 138.

¹⁰⁷ Ibrahim A. Warde, « Cibles & dommages collatéraux », dans *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, Marseille, Agone, 2007, p. 187-207.

¹⁰⁸ Entretien avec le directeur de l'ONG *Al Houda*, N'Djamena, 4 janvier 2017.

islamique, réduits à un nombre restreint de donateurs. Si auparavant l'association *Ansar al Sunna* pouvait compter sur des donateurs saoudiens et koweïtiens pour financer ses projets de développement, il n'en est plus rien :

« — Aucune ONG ne vous a aidé ?

— Avec les événements du 11 septembre, tout a été fermé. Donc c'est une question du passé. Il n'y a plus de liens avec l'Arabie saoudite. Même avec les gens c'est des problèmes. Avant on pouvait demander de l'aide à des Saoudiens, des Koweïtiens. Mais maintenant c'est fini. Depuis trois ans on n'a même pas reçu un puits de quelqu'un. Les Saoudiens ont des problèmes de crise économique et ils ont peur. Tu ne peux pas trimballer plus de trois cents millions en Arabie saoudite. »¹⁰⁹

Dans un contexte socioéconomique sous perfusion, les subsides du développement islamique, bien que non quantifiés dans le profil de l'aide au développement¹¹⁰, peuvent représenter l'espoir d'une vie matérielle un tant soit peu meilleure. La lutte financière contre le terrorisme n'est pas qu'un ensemble « vide » de mesures juridiques qui n'aurait pas d'impact particulier au sein du corps social. Loin d'être un outil apolitique, ces mesures sont un moyen de dépolitiser la question terroriste en la réduisant à des solutions techniques, tout en stigmatisant les principaux acteurs du développement islamique. Dépendantes des financements internationaux, les capacités redistributives des associations et ONG sont fortement impactées, générant exclusion, illégitimité, et accroissement de la précarité. Faisant fi de toute présomption d'innocence, la dimension arbitraire des opérations bancaires euphémise, *in fine* la violence sociale véhiculée par ces mesures financières.

2. « On a le même style que MSF, d'ailleurs on travaille comme eux »

Les ONG islamiques, contraintes par un encadrement financier plus ou moins opaque, doivent également revoir leur stratégie afin d'apparaître légitimes auprès des bailleurs internationaux. Une religiosité omniprésente et visible est non seulement un signe de « fondamentalisme », et potentiellement de « terrorisme », mais rend également impossible toute intégration au sein de programmes d'aide internationaux. « All muslims were now under

¹⁰⁹ Entretien avec un membre d'*Ansar al Sunna*, N'Djamena, 10 juillet 2018.

¹¹⁰ À l'exception de la Banque Islamique de Développement, les bailleurs arabes ne sont pas inclus au sein des partenaires techniques et financiers tchadiens. Leurs financements ne sont donc pas compris dans les statistiques d'aide au développement.

obligations to prove their credentials by joining in a war against “bad muslims” »¹¹¹ note M. Mamdani. Afin de paraître crédibles et toucher les subsides de l’aide, ces ONG et associations doivent alors redéfinir leur stratégie identitaire et méthode de travail en démontrant d’une part leur caractère humanitaire, et d’autre part leur professionnalisme. En somme, pour paraître légitime au sein de l’espace du développement les ONG islamiques doivent porter des projets qui s’expriment dans une rhétorique à la fois moderniste, libérale, et développementaliste. Ces dispositifs matériels et discursifs plus ou moins contraignants contribuent au lissage de leur identité islamique, et ce faisant à leur normalisation, ou leur mise en conformité au faire croire bureaucratique de l’aide. Cependant il serait erroné de réduire ce processus à une simple imposition par le haut. Les acteurs jouent de ces règles et en retirent une certaine autonomie leur permettant de conserver leur accès aux canaux matériels et symboliques de l’aide.

Se présenter comme organisation humanitaire relève d’une marque de respectabilité, c’est-à-dire d’une mise en conformité aux normes perçues comme occidentales qui passe premièrement par la sécularisation de leur identité. En d’autres termes, pour être en adéquation avec l’universalisme de l’aide proclamé des bailleurs de fonds occidentaux, les acteurs du développement islamique doivent gommer leur particularisme religieux. Nombre de mes interlocuteurs mettent en avant le caractère caritatif de leurs activités soulignant le fait que « nous travaillons pour tout le monde »¹¹². L’une des stratégies consiste à changer le nom en gommant la référence islamique comme l’explique le chargé de programme d’une ONG islamique transnationale alors que je regardais l’écriteau de l’ONG :

« — Il y a écrit quoi ? [Je lui demande]

— Ils [le siège] ont changé le nom, ils ont enlevé *islamiya*. Maintenant c’est organisation internationale pour le secours, le patronage et le développement... Il n’y a plus islamique, ça causait trop de problèmes. »¹¹³

L’ONG auparavant appelée Agence Islamique pour le Développement, se nomme désormais Organisation internationale pour le secours, le patronage (ou la protection) et le développement.

¹¹¹ M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the War Roots of Terror*, op. cit., p. 15.

¹¹² Notes de terrain, février 2018.

¹¹³ Ancien responsable d’une ONG islamique transnationale, 4 janvier 2018.

Les acteurs font également référence aux méthodes de travail et modes de financement d'autres ONG occidentales internationales qui seraient similaires aux leurs. Par exemple, le chargé de programme d'Islamic Relief m'explique :

« Il y a aussi des enseignants, des commerçants qui veulent faire un acte de bienfaisance à travers notre association. C'est un peu le même style que MSF, non ? En 2016, on a reçu un financement de Qraf [bailleur qatari] pour une caravane médicale à destination des réfugiés de RCA. Comme ils n'avaient pas les compétences, on a donné le boulot à MSF pendant une semaine. Tu vois, le champ islamique s'élargit, la Suisse est dedans ! »¹¹⁴

Le financement de leurs activités par des dons privés relèverait de la même logique que le mode de financement de MSF et prouverait donc la bonne moralité de l'association. C'est l'opinion publique occidentale et sa norme de référence en matière d'aide au développement qui jouent comme contrôle externe. Si « la Suisse est dedans », la perception des risques de sanctions pesant sur la structure associative tchadienne s'amointrit, la rendant légitime auprès d'un public occidental. Le gommage de toute identité islamique, ou les propos appuyés de mes interviewés sur le caractère humanitaire de leur organisation viennent donc sanctionner un statut et une respectabilité gagnés par l'adhésion matérielle et symbolique aux normes des pays donateurs du Nord. D'autre part, la professionnalisation de ces ONG représente un gage de crédibilité et les outils de mesure propres au monde du développement, tels que les chronogrammes ou rapports d'activités, m'ont été maintes fois montrés comme preuve de leur « bonne foi ». L'accréditation à l'international d'un acteur du développement, suite au tournant du 11/09, dépend donc moins de ses réseaux que de sa capacité à se professionnaliser, autrement dit à s'approprier les standards et codes du monde de l'aide, et à intégrer cette communauté de langage et de pratique. Ce savoir-faire s'incarne tout particulièrement par la forme « programme/projet » que les structures rencontrées mettent en place. La gestion de cycle de projet suppose alors de maîtriser un ensemble d'outils de planification et de suivi, indicateurs à la fois d'un certain professionnalisme, mais aussi d'une extension des normes capitalistes, ce que Boltanski appelle la « culture du projet »¹¹⁵, dans des espaces qui, jusqu'au tournant du 11/09, étaient régis par l'absence de contrôle centralisé et l'anonymat. Caractérisés par une économie du don informel, les projets menés par les ONG islamiques ne répondaient à aucune logique précise sinon celle de la *zakat*, comme le note le directeur de l'ONG *Al Houda* :

¹¹⁴ Entretien avec le chargé de programme d'Islamic Relief, N'Djamena, 4 juillet 2018.

¹¹⁵ Luc Boltanski, « Les changements actuels du capitalisme et la culture du projet », *Cosmopolitiques*, n° 12, juin 2006.

« Les associations islamiques et arabophones ne font pas de contrat de x années. C'est juste comme ça. Tu travailles avec eux et brusquement ça s'arrête. Il n'y a ni plan ni stratégie. Tu fais la demande, ils te disent ok, le mois d'après tu redemandes et il n'y a plus. »¹¹⁶

Cependant, d'informels, anonymes, et ponctuels, les flux financiers islamiques deviennent transparents, formalisés, et contrôlés ; désormais assujettis aux normes du monde humanitaire tirées du *New Public Management*¹¹⁷. Insérés au sein de processus bureaucratiques, les acteurs du développement islamique doivent s'adapter à de nouvelles contraintes administratives. À titre d'exemple, le directeur de l'ONG *Al Houda*, pour travailler avec l'État koweïtien, a dû établir une proposition de projet suivant une grille spécifique, propre au ministère des Affaires islamiques koweïtien. Il raconte les pesanteurs bureaucratiques d'un tel processus :

« Pour le ministère des Affaires islamiques du Koweït on donne une fiche pour remplir, mais jusqu'à maintenant on n'a pas fini de remplir. Ils veulent un rapport financier. Ils veulent l'évaluation d'un cabinet d'audit. Il faut que le document soit traduit en arabe, légalisé. Et le cachet de l'ambassade du Koweït pour dire que ça existe, plus l'autorisation de fonctionnement, et en plus le règlement intérieur. »¹¹⁸

Les acteurs associatifs doivent donc se former et s'approprier à la fois techniques et discours, afin de « gagner la confiance » des bailleurs, permettant, en creux, une revalidation et une extension des dispositifs bureaucratiques liés à l'aide. Ils peuvent également jouer sur ces outils de rationalisation et les détourner à leur profit, rendant ainsi l'opération d'ajustement moins coûteuse en ressources humaines et matérielles. De nombreuses ONG islamiques transnationales nationalisent du personnel local. Cette opération permet ainsi de contourner les représentations identitaires stigmatisantes des dispositifs antiterroristes, soulignant, en creux, la subjectivité des processus d'étiquetages et les stratégies de résilience des acteurs. Abakar Sami explique comment, à la faveur de la nationalisation du personnel de l'ONG islamique anglo-saoudienne *Al Muntada*, il en est devenu le directeur :

« J'étais enseignant dans la région du Kanem, c'est comme ça que j'ai rencontré *Al Muntada*, eux aussi œuvraient dans le domaine de l'éducation. Puis je suis allé à N'Djamena et j'ai continué à bosser avec eux. À cette époque, la direction était composée d'islamistes étrangers. Puis, en 2002, on a changé de stratégie pour choisir des nationaux. C'est un changement de perspective qu'il faut placer dans

¹¹⁶ Entretien avec le directeur de l'ONG *Al Houda*, N'Djamena, 4 janvier 2017.

¹¹⁷ Pour une approche des transferts de compétences et leurs effets dépolitisants en terrain tchadien, voir Cécile Petitdemange, *De la charité à la substitution, dynamiques et enjeux tacites du gouvernement de l'aide au Tchad*, mémoire de Master 2, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, juin 2015.

¹¹⁸ Entretien avec le directeur de l'ONG *Al Houda*, N'Djamena, 4 janvier 2017.

le contexte de 2001. Par le passé il y avait des expatriés saoudiens, soudanais. Moi j'étais le seul et le dernier directeur d'*Al Muntada* au Tchad. Avec le 11 septembre, *Al Muntada* a eu des difficultés de transfert de fonds à cause de la nationalité de nos directeurs. Alors ils ont responsabilisé les nationaux en travaillant avec eux et c'est comme ça qu'ils m'ont nommé. »¹¹⁹

Par crainte d'être discriminée vis-à-vis de la nationalité de ses dirigeants, l'ONG forme alors des acteurs tchadiens dont Abakar Sami pour assurer la continuité de son fonctionnement. Les activités de l'ONG sont stoppées en 2004, car elle est soupçonnée de propager une doctrine violente, et d'avoir participé à l'ouverture de camps d'entraînement djihadistes¹²⁰. La structure s'adapte et se réorganise au Tchad au sein de filières plus petites. Je ne saurais dire si ce mode de restructuration est général à l'univers des ONG contraintes aux normes antiterroristes. Cependant, cette méthode, similairement proche des sociétés-écrans du monde des entreprises, éclaire l'inventivité et la capacité des associations à puiser au sein de multiples répertoires d'actions. Filière d'*Al Muntada*, l'association tchadienne « Z » s'insère au sein de ses réseaux et bénéficie de ses financements, comme l'explique Abakar Sami :

« Ce sont les mêmes gens d'*Al Muntada* qui ont créé « Z » parce qu'ils ont des compétences et des réseaux. *Al Muntada* a fermé en 2005, « Z » a reçu son autorisation en 2006. Après 2006, *Al Muntada* a fermé ses bureaux, mais a continué à financer des ONG islamiques locales en appuyant leurs programmes, comme nous. »¹²¹

L'ONG mère se restructure et devient *Al Muntada Trust*, principal bailleur international de multiples associations locales. Cette pratique de contournement permet à l'ONG de garder un pied au Tchad tout en jouant sur les failles des dispositifs de lutte antiterroriste.

En somme pour être perçus comme légitimes et percevoir les ressources nécessaires à leur fonctionnement, les acteurs du développement s'adaptent et s'approprient les règles du système de gouvernance de l'aide tant dans ses déclinaisons techniques que discursives. Les procédures de contrôle suscitées par la lutte antiterroriste font émerger une nouvelle modernité religieuse sous l'angle d'un réformisme bureaucratique et rationnel qui croise économie morale et économie de marché. Pour paraphraser Bourdieu, la guerre financière peut bien avoir fait

¹¹⁹ Entretien avec Abakar Sami, président de l'association « Z », N'Djamena, 4 août 2018.

¹²⁰ Créée par Mohammed Surur Zayn al-Abidin, frère musulman syrien expulsé d'Arabie Saoudite en 1974 pour son opposition à l'*establishment* religieux saoudien. Il fonda au Royaume-Uni l'ONG *Al Muntada al Islami*, accusée d'être directement impliquée dans le développement de camps d'entraînement djihadistes au Nigeria. Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu, an intellectual history of Muslim West Africa*, Harvard University Press, 2016, p. 186.

¹²¹ Entretien avec Abakar Sami, président de l'association « Z », N'Djamena, 4 août 2018

preuve de dysfonctionnements quant à ses effets, elle s'est en revanche révélée parfaitement fonctionnelle pour ses bureaucrates¹²². Cependant, accepter et reproduire pour survivre institutionnellement ne veut pas dire adhérer. Le respect des normes imposées par la logique sécuritaire du monde de l'aide, dont le CSAI se fait le garant, peut être compris dans les termes du faire semblant et de la dissimulation. Derrière les formes instituées du religieusement et politiquement admis, se cachent d'autres significations autrement plus subversives. Pour l'étranger fraîchement débarqué, la rationalité bureaucratique et les discours universalisants présentés par les acteurs du développement islamique barrent l'horizon de l'invisible, étouffé par « le ronronnement du climatiseur »¹²³. Au-delà d'un conformisme de façade, c'est à la suite de plusieurs entretiens répétés et de l'assurance de mon statut de chercheuse et non d'espionne que la parole se libère. Révéler ses choix politiques, écrit A. Muxel, « engage beaucoup de soi et ouvre l'accès à une intimité que l'on pourrait vouloir préserver. Celles-ci constituent le noyau dur de l'identité personnelle et intime et supposent, dès lors qu'on les rend publiques, une prise de risque »¹²⁴. Au premier rang duquel celui de se voir exclu de l'espace du développement et de ses canaux financiers, dans un contexte fortement marqué par la suspicion de radicalisation. Ces craintes éclairent les contradictions morales internes des acteurs du développement, partagés entre les prescriptions normatives portées par les instances internationales identifiées « aux Blancs » et leur éthos islamique, articulé à un stock de représentations héritées des longs rapports de pouvoir entre monde musulman et occidental. Les discussions qui se trament dans la véranda, autrement dit de manière informelle, cristallisent un sentiment de domination et d'inégalités qu'exprime la politisation « par le bas », de l'identité religieuse islamique.

3. Débris impériaux d'un parler et agir musulman déniés

La doctrine énoncée par G. Bush au lendemain du 11/09 condamnait ceux qui apportent leur soutien d'une manière ou d'une autre au terrorisme, les considérant comme complices de ceux qui commettent personnellement les actes terroristes¹²⁵. Cette rhétorique justifia la chasse aux individus, groupes et pays entretenant des rapports présumés avec le terrorisme. Or, les politiques étrangères menées à l'égard de certains pays, les nouvelles formes de guerre et de

¹²² I. A. Warde, *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, op. cit., p. 208.

¹²³ E. Terray, « Le climatiseur et la véranda », art. cit.

¹²⁴ Anne Muxel, « La politisation par l'intime. Parler politique avec ses proches », *Revue française de science politique*, vol. 65, n° 4, 2015, p. 541-562.

¹²⁵ I. A. Warde, *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, op. cit., p. 34.

coercition, l'usage de la torture tout comme la généralisation des mesures de surveillance peuvent pousser à la radicalisation. Il s'agit « de processus dits “d'engrenage” et il est particulièrement significatif que la terminologie aujourd'hui en vogue de la “radicalisation” occulte celle de “l'escalade”, pourtant bien connue de la sociologie des conflits »¹²⁶. Faisant fi des injustices politiques, le processus de radicalisation tel qu'énoncé par la doctrine Bush fournissait une explication convaincante, mais simpliste, de la violence politique. Pour nombre d'experts, le terrorisme, dans une vision presque théologique, se réduisait à l'équation : motivations + moyens = terrorisme¹²⁷. Cette vision, qui imprègne encore de nombreuses politiques publiques, a pour effet de passer sous silence les ressorts sociologiques et politiques du terrorisme, et de dépolitiser les impacts de sa lutte. Dans le contexte français, les questions telles que les incidences de la politique étrangère et l'efficacité de la lutte antiterroriste armée sont timidement soulevées au sein de l'espace public, au prix d'être taxé d'islamo-gauchiste¹²⁸. Or, le débat médiatique masque les effets locaux tangibles de la lutte contre un ennemi musulman aux définitions floues et extensibles.

Au Tchad, la réception des outils coercitifs de lutte antiterroriste contribue à la crispation identitaire de nombreux acteurs musulmans. Pour un acteur du développement, la guerre contre le terrorisme est une guerre contre l'islam et, par extension, contre toutes les ONG musulmanes. Réifiées à leur identité islamique, supposée violente et traditionaliste, ces perceptions renouent avec l'univers symbolique et normatif de la domination coloniale. L'idée que les projets impérialistes ne sont pas des objets statiques et appartenant au passé, mais bien remobilisés et relégitimés dans le présent *via* des imaginaires collectifs, des lieux, des ruines et des artefacts matériels est traduite par A. Stoler par le terme de « débris d'empires »¹²⁹. Le sentiment de marginalisation identitaire des acteurs du développement, et plus largement des musulmans, peut se lire comme l'un des débris de la domination culturelle coloniale. Dès lors, les effets clivants de la rhétorique internationale sont investis d'autres significations et imaginaires politiques. Ces réinterprétations à l'aune de la longue conversation entre monde arabo-

¹²⁶ T. Deltombe, D. Bigo et L. Bonelli, « Introduction. Les libertés sacrifiées au nom de la sécurité ? », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre...*, *op. cit.*, p. 7.

¹²⁷ Boaz Ganor, *The counter-terrorism puzzle: a guide for decision makers*, Londres, Routledge, 2006, p. 163.

¹²⁸ Terme popularisé en 2017 au sein de la classe politique par Emmanuel Valls, alors Premier ministre. Pascal Ménoret et Baptiste Lanaspèze notent à ce propos : « plus que jamais auparavant, vouloir défendre l'islam des accusations qui sont proférées à l'encontre d'un milliard et demi de musulmans a donc un coût élevé : s'exposer à l'accusation d'islamo gauchisme, d'allégeance islamiste, c'est-à-dire djihadistes-bref de trahison » Pascal Ménoret et Baptiste Lanaspèze, « Attentats : Daech, le résultat d'un vice de l'islam ? une idée reçue nourrie d'ignorance. », *L'Obs avec Le Plus*, 27 mars 2016.

¹²⁹ Ann Laura Stoler (éd.), *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*, Durham, Duke University Press, 2013

musulman et Occident permettent de nuancer les contours de la domination, et rappellent que son exercice n'est qu'un produit instable de significations concurrentes.

Mes entretiens sont l'occasion de mettre en scène les tensions et conflits qui travaillent le rapport des activistes à l'extérieur, sur le mode de l'inimitié. L'attention portée aux représentations véhiculées par la définition normative de l'islam met en évidence les conflits entre différents stocks de valeurs culturelles et leurs rapports de domination. Les acteurs du développement, « victimes » corolaires des dispositifs de lutte antiterroriste, en cela que leurs projets et leur identité sont stigmatisés, mobilisent un discours qui témoigne de la volonté d'affirmer cette originalité arabo-musulmane contre un Occident perçu comme hégémonique. Saisir l'étranger comme une menace témoigne d'une « politique de l'inimitié »¹³⁰, suscitée par la crainte d'être envahi et de disparaître. Naît de ce sentiment, selon les termes de A. Mbembe un « désir d'ennemi » ou désir de créer de l'antagonisme qui contribue un peu plus à un imaginaire culturel conflictuel. *In fine*, l'efficacité symbolique de la lutte antiterroriste a pour effet non désiré d'alimenter la politisation des identités religieuses constitutives de solidarités particulières et de nouvelles communautés imaginées, axées sur le sentiment commun d'une domination historique. En ce sens, l'un des sites de fabrication de la radicalisation identitaire se situe peut-être dans les creux et interstices de soi face à « un Blanc » et sa culture perçue comme hégémonique.

La lutte contre le terrorisme tant dans sa conception occidentale que dans la réception de son application est, selon la lecture de M. Mamdani, un outil de division entre « bons » et « mauvais » musulmans, entre pratiques « modernes » et « archaïques », entre « progressistes » et « fondamentalistes »¹³¹. Cette dichotomie s'enracine au Tchad dans la perception d'une culture arabo-musulmane marginalisée par l'expérience coloniale puis exacerbée par l'instrumentalisation politique du religieux post-indépendance. La séparation entre bons et mauvais musulmans véhiculée par la lutte antiterroriste « ne va insensiblement plus servir qu'à souligner, à nouveaux frais, la centralité de la culture occidentale »¹³². Porteur des stigmates d'un passé impérialiste, l'islam est le médium historique d'une conscience culturelle dévalorisée et marginalisée, comme l'exprime à travers ses souvenirs cet activiste :

¹³⁰ Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.

¹³¹ M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*, *op. cit.*

¹³² François Burgat, *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, La Découverte, 2016, p. 3.

« Avant, quand j'étais jeune au temps de Tombalbaye, les Français étaient des terroristes, méchants, qui tuaient et détruisaient tout. Même le repas des gens, surtout quand ils étaient musulmans. Maintenant les Français nous regardent, nous les musulmans comme des gens en retard, pauvres, faibles, ignorants. »¹³³

Les frustrations nées de la lutte antiterroriste se greffent au ressentiment plus ancien d'un véritable sabotage ressenti par les arabophones, lié à une lecture exclusivement tricolore de l'histoire que le colonisateur et ses héritiers ont faite aux dépens de la culture arabo-islamique¹³⁴. Code culturel, l'islam porte alors une entreprise contre hégémonique interrogeant les cadres du politique. La définition laïque de l'État tchadien, produit pour cet activiste, de l'imposition coloniale, doit être ainsi renégociée à l'aune du référent islamique :

« — La non-application de la charia n'est pas à mettre à l'actif des civils et officiels tchadiens, mais de la France. Le Tchad est une colonie française qui a voulu que l'État soit laïc. Si les musulmans n'ont pas la charia ce n'est pas parce qu'ils ne la veulent pas, mais ils savent que ça ne peut pas se faire. La France les en empêche.

— La France a peur de l'islam alors ?

— Je ne sais pas si la France a peur de l'islam, mais je sais qu'elle en accepte certaines parties et en rejette d'autres. Prier, jeûner, la France est d'accord, mais appliquer la charia de manière totale ça n'arrange pas la France. »¹³⁵

De telles déclarations révèlent deux éléments clés de la perception actuelle des acteurs du champ islamique, et plus largement des musulmans tchadiens. Tout d'abord, elles reflètent une interprétation des événements qui entrerait dans la théorie d'un combat mondial contre l'islam mené par les États occidentaux. Au lieu d'exposer la guerre contre le terrorisme comme une tentative légitime de contenir le militantisme islamiste djihadiste, les acteurs islamiques y voient la continuité du conflit mondial entre « le monde musulman » et « l'Occident », plus spécifiquement les États-Unis et la France contre la *Umma*. D'autre part, cette lutte renvoie aux souvenirs de la colonisation, et s'inscrit dans un imaginaire impérialiste français, récemment réinvesti par nombre d'évènements tels que les interventions militaires françaises sur le sol africain. Dans cette perspective, le contrôle et les restrictions des ONG musulmanes ne sont pas considérés comme des mesures légitimes pour assurer une plus grande transparence des transactions financières, empêchant ainsi certaines organisations de soutenir le terrorisme, mais

¹³³ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 24 juillet 2018.

¹³⁴ H. Coudray, « Langue, religion, identité, pouvoir : le contentieux linguistique franco-arabe au Tchad », art. cit., p. 46.

¹³⁵ Entretien avec un ancien responsable d'une ONG islamique transnationale, 4 janvier 2018.

comme des tentatives illégitimes de destruction d'organisations innocentes dans le cadre de la poursuite de la guerre contre l'islam de l'Occident. Lorsque l'autre est perçu comme celui qui nie notre identité et menace notre existence, l'établissement du rapport nous - eux devient la source de profonds antagonismes, soulignés par cet acteur :

« C'est pour dénigrer les gens, c'est pour diaboliser les gens, c'est pour dire qu'ils ne sont pas musulmans. Or, tout ça, c'est pour éloigner la population de ces gens, c'est une accusation très grave. Quand vous indexez quelqu'un de terroriste, vous voulez dire que c'est une nouvelle religion, que c'est exploité de l'extérieur, or combien de mosquées impliquées dans le terrorisme avons-nous ? »¹³⁶

Étudier la réception des discours normatifs de la lutte antiterroriste par les acteurs musulmans impliqués dans l'aide au développement permet de voir dans les interstices de la globalisation. La lutte antiterroriste n'aplatit pas les reliefs et histoires des espaces sociaux, mais réveille des asymétries structurelles de pouvoir et leur historicité singulière. Dès lors les acteurs musulmans, et plus spécifiquement les acteurs du développement, sont pris dans un écheveau de contraintes, entre stratégie de rejet et accommodation pour matériellement « survivre ». De ces arbitrages constants naît le sentiment d'un dialogue politique rompu qui ne peut se faire que sur le mode de l'inimitié. La mise en garde de cet activiste arabophone établit clairement une rupture entre deux ordres :

« Être toujours avec les dictateurs ce n'est pas bon. Le résultat va être contre la France et les Français. Ce que vous faites c'est contre nous, et un jour ça va exploser et vous allez tout perdre. »¹³⁷

Ce type de discours et ses variantes, maintes fois entendus, soulignent la violence symbolique portée par les contraintes normatives des dispositifs de lutte antiterroriste. Face à un accès à l'universel dénié, le singulier langage de l'islam développementaliste, sommé de s'adapter aux règles bureaucratiques et laïques de l'aide occidentale, politise le territoire de l'intime. Ce faisant, l'identité islamique se transforme en canal de reformulation et de réorientation de la dissidence qui se donne à lire au travers de discours et comportements marqués par la critique, parfois violente, la fuite, ou encore la dissimulation. Appréhender la réception des discours et représentations binaires véhiculées par la doxa sécuritaire dévoile ainsi un espace imaginaire et pratique au sein duquel s'élabore une critique du pouvoir établi. Le sentiment de marginalisation des acteurs musulmans est investi d'une charge politique, qui, si elle ne s'exprime que rarement dans l'espace public, nous signale d'autres luttes de sens

¹³⁶ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 29 décembre 2017.

¹³⁷ Entretien avec un activiste arabophone, N'Djamena, 10 juillet 2018.

travaillant les répertoires culturels et cultuels de l'État. Sans pour autant affirmer que ces perceptions intimes sont des actes de résistance à l'ordre imposé, l'espace contestataire dévoilé nous indique « la part de l'escapade »¹³⁸ de certains acteurs musulmans.

¹³⁸ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 308.

IV — CONCLUSION

Dans son ouvrage intitulé « Le retour de bâton »¹³⁹, le politologue Chalmers Johnson répondait à la question de Georges Bush « Pourquoi nous haïssent-ils ? ». Pour C. Johnson : « Les assassins kamikazes du 11 septembre n'ont pas attaqué l'Amérique comme les dirigeants politiques et les médias le soutiennent. Ils ont attaqué la politique étrangère américaine. » Le détour par l'étude des effets de la lutte antiterroriste, dans ses dimensions financières et procédurales, met en avant une forme nouvelle d'impérialisme où les empires coloniaux passés utilisent non plus la rhétorique civilisatrice, mais celle du développement pour pallier la menace terroriste, autrefois représentée par la figure de l'ennemi intérieur, ou du hors la loi dans le contexte de la lutte décoloniale algérienne – terme également utilisé lors du premier conflit tchadien post-indépendance. Les dynamiques politiques et sociales sous-jacentes au champ du développement islamique, autrement dit ses propres règles du jeu, sont investies par un axiome moralisateur forgé dans le creuset occidental de la lutte contre « l'axe du mal ». Cet impérialisme symbolique et moral, qui prescrit la façon dont le développement islamique doit être organisé et pensé selon des normes, valeurs et représentations exogènes, génère des effets tangibles en termes d'accroissement des inégalités économiques. Il alimente parallèlement des représentations, dans un camp comme dans l'autre, stéréotypées voir racialisées – les « Blancs et nous », ou « nous et les musulmans ». Producteurs de contraintes d'ordre institutionnelle et morale, les outils discursifs et matériels de la lutte antiterroriste participent à la « déstabilisation », des imaginaires et identités¹⁴⁰ dont l'apparente fracture, présentée comme civilisationnelle, en constitue l'un des traits saillants. Réinterprétées selon un stock de représentations hérité des débris impériaux, ces contraintes pèsent non seulement dans le fonctionnement quotidien des structures, mais également au sein « des vies subjectives individuelles »¹⁴¹, marquées par un rapport d'extériorité et d'inimitié.

Cependant, le paysage de la domination doit être nuancé. En observant de plus près les interstices de l'espace du développement, l'on s'aperçoit que son système normatif

¹³⁹ Johnson Chalmers, *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*, New York, Metropolitan Books, 2000, cité dans I. A. Warde, « La production de l'aveuglement », dans *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, *op. cit.*, p. 55-75.

¹⁴⁰ V. Geisser, K. Karam et F. Vairel, « Espaces du politique. Mobilisations et protestations », art. cit., p. 200.

¹⁴¹ Hervé Touboul, « Le social chez Marx », *Le Portique*, n° 32, 2014.

internationalisé coexiste avec d'autres normes sociales et s'interpénètre aux usages stratégiques que les acteurs en font. Autrement dit, s'il y a adaptation aux règles bureaucratiques et sécuritaires de l'aide, ces dernières ne s'imposent pas d'en haut et sont réinvesties au sein rapports de forces et luttes politiques contextualisées. Ces réappropriations et détournements sont non seulement valables vis-à-vis du complexe antiterroriste, mais également pour l'ensemble des dynamiques travaillant l'espace du développement. Ainsi des structures islamiques transnationales, dont les supposées identités et modes d'action sont travaillés par de multiples stratégies qui finalement brouillent tout essai de typologisation identitaire, comme nous l'avons développé à propos du complexe éducatif Fayçal. Plus particulièrement, paraître légitime en tant qu'acteur du développement islamique nécessite de réajuster ses identités et pratiques religieuses aux « visées, intérêts, manières d'être, de vivre et de comprendre, manières d'accumuler et de se présenter, manières de se comporter et d'interagir avec les autres »¹⁴², qui font socialement sens. En cela, la reproduction de stratégies pour paraître conforme tend à réguler le religieux aux normes pratiques de la gouvernance au Tchad. En épousant les formes légitimes de la domination par l'adhésion et la répétition de ses principaux mécanismes (construction d'une légitimité clientéliste recoupant parfois les lignes de la parenté ; mobilisation d'assignations identitaires religieuses qui donnent pouvoir ; combinaison d'identités ethniques selon les enjeux et circonstances), les acteurs impliqués dans l'aide au développement donnent forme et sens aux représentations de l'État comme voie d'accès aux canaux de l'accumulation économique et de la centralité politique.

Les critiques à l'égard d'un discours occidental perçu comme foncièrement islamophobe et aux visées hégémoniques ne s'expriment non pas dans l'espace public, mais dans l'intimité des discussions. Espaces plus ou moins invisibles et invisibilisés, mais qui cependant cristallisent des transformations du langage, de l'expérience, et des catégories de perception du politique autrement plus subversives, nous racontant selon F. Burgat, « le prolongement de la dynamique indépendantiste »¹⁴³ et sa volonté de réhabiliter les parler et agir musulmans. Cette dynamique réactionnaire, qui s'enracine à de profonds répertoires symboliques, est bien comprise du pouvoir tchadien, qui n'hésite pas à s'en saisir pour mieux la clôturer, et ainsi amoindrir toute potentialité subversive. Il aménage et suscite parfois des espaces permettant de questionner la nature confessionnelle de l'État, comme lors de l'épisode du serment confessionnel, lorsqu'il ne met pas carrément en avant l'islam comme élément discursif de

¹⁴² B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 27.

¹⁴³ F. Burgat, *Comprendre l'islam politique*, op. cit., p. 8.

légitimation de son pouvoir. Appelant à l'autorité divine pour justifier sa pérennité au pouvoir, Idriss Déby, face aux caméras occidentales, maîtrisait parfaitement ce code. La lutte antiterroriste, *in fine*, élargit et diversifie la palette des stratégies d'extraversion à disposition de tous les acteurs du champ politique et social tchadien. Pour les acteurs « du bas », notamment les acteurs du développement qui ne sont pas « que » les victimes de ce nouvel ordre, il s'agit de se jouer de ces contraintes pour les reformuler à l'aune de leurs propres intérêts, que ce soit pour asseoir leur légitimité ou dans une logique d'ascension sociale. Le pouvoir tchadien, quant à lui, sait également transformer en opportunité ses relations de dépendance dans le cadre de la lutte antiterroriste, et jouer la carte de la stabilité pour préserver et consolider ses acquis. Le passage dynastique du pouvoir du père au fils Déby le 21 avril 2021 en constitue l'exemple le plus probant.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Chaque Tchadien doit savoir que le bateau dans lequel nous sommes, son chef n'est plus là et il l'a laissé entre nos mains. Alors on doit s'unir pour que le bateau ne s'écroule pas. Chaque Tchadien qui aime son pays, qu'il soit de l'ancienne majorité présidentielle ou de l'opposition, venez ensemble on va sortir du trou dans lequel nous sommes tombés. Laissez vos différences de côté, le Tchad a besoin de nous tous. »¹

Ces paroles sont celles du cheikh Issa Khattir, président du CSAI, alors qu'il s'entretenait avec le Premier ministre de la transition, quelques jours après l'annonce officielle le 21 avril 2021 du décès du maréchal-président Déby au champ de bataille. Lorsque l'on connaît le rôle supplétif du CSAI dans l'appareil du pouvoir, cet appel à l'unité suscite certaines interrogations quant aux changements en profondeur capables d'affecter les structures et dynamiques du Conseil Militaire de transition (CMT). Dirigé par Mahamat Kaka, fils d'Idriss Déby et militaire de carrière coopté par ses pairs généraux à la tête du CMT, l'organe a pour charge de mener le pays, dans un délai de dix-huit mois, aux élections présidentielles. La feuille de route de la transition s'appuie sur deux principaux axes : l'ordre et la sécurité, l'ouverture politique et le dialogue national. Un ministère en charge de la réconciliation a, en ce sens, été créé avec la tâche d'organiser un dialogue national inclusif, groupes politico-militaires compris. Cependant, les gages d'inclusion et d'ouverture démocratique donnés par le CMT, à l'instar de la reconnaissance d'un parti politique adverse et l'autorisation de manifester accordée à la plateforme de l'opposition *Wakit Tama* (l'heure est arrivée), peuvent-ils pour autant laisser supposer une transformation en profondeur du style de gouvernance ? Une première lecture, que les propos du cheikh Khattir ne semblent pas démentir, laisserait à penser que la transition entamée relève moins d'une véritable rupture que d'un avatar de la révolution passive gramscienne, assurant la continuité de la domination d'un bloc au pouvoir. La nomination de contre-élites potentielles au sein de postes-clés du gouvernement de transition, l'ethnisation des postes politiques et militaires, la violence quotidienne et l'impunité dont jouissent ses auteurs, l'absence de tout débat pluraliste, l'achat de loyautés et récompenses politiques sont toujours monnaie courante. Mais il serait erroné d'avoir de ces continuités une vision déterministe. Tout au plus, à la suite de D. Péclard analysant les dynamiques de la transition angolaise post-guerre civile, pouvons-nous capturer l'ambivalence du processus de transition

¹ « Tchad : les leaders religieux chez le Premier ministre de transition », *Tchadinfos*, 30 avril 2021.

et formuler l'hypothèse d'une reconversion autoritaire². En ce sens, les dynamiques dessinées suite à mon questionnement initial – en quoi l'islam participe-t-il à la formation et à la construction de l'État – permettent de nuancer l'hypothèse continuiste et éclairent, sous un autre angle, les enjeux de la transition. Bien plus complexe qu'un système de contraintes imposé d'en haut, l'autoritarisme au Tchad repose sur de subtiles modalités de domination et de persuasion incluant une variété d'acteurs, notamment religieux, « qui s'y retrouvent ». Preuve en est, la reconduction de l'alliance hégémonique entre élites politiques et religieuses semble confirmer le statut de garant de l'ordre établi de ces dernières.

Le faible poids politique des élites religieuses au sein de la « nouvelle » configuration étatique, si ce n'est pour reconnaître le CMT et appeler au consensus afin de préserver la stabilité du pays, cristallise l'alliance implicite entre la *Tijanniya* et l'État, le CSAI étant directement associé à l'exercice autoritaire du pouvoir dans un sens conservateur. En ce sens, la structure relève moins d'un espace de discussion et d'interpellation démocratique que d'un outil de contrôle plus ou moins contraignant au fort pouvoir normatif. L'exemple tchadien montre que l'occupation croissante de l'islam (en termes d'affichage des signes religieux et de multiplication des structures islamiques) au sein de l'espace public n'est pas synonyme de libéralisation. Au contraire, l'État, s'appuyant sur l'élite religieuse du CSAI, tend à homogénéiser et neutraliser, parfois de manière coercitive, le champ islamique par des procédures de disciplinarisation et de contrôle social, renforcées par la doxa sécuritaire. Le ministre de l'Administration du territoire rappelait encore récemment le rôle dévolu au CSAI, chargé de « circonscrire toutes les dérives qui perturbent l'ordre public »³ ; allusion au conflit intra-musulman entre partisans de la *Tijanniya* et salafistes. Ce processus de collusion où l'islam tidjanite devient, en creux, religion d'État, produit de la différenciation et des processus de (dé)légitimation qui permettent de restreindre le jeu des énonciations identitaires possibles. Élément d'inclusion ou d'exclusion, adopter l'islam politiquement admis permet d'avoir accès aux canaux de l'accumulation économique et politique. En ce sens l'islam est l'un des registres de construction et de formation du politique, à la fois aiguillon du pouvoir et canal d'intégration à l'État permettant, par le religieux, des trajectoires d'ascension sociale.

En consacrant une vision de l'ordre islamique politiquement légitime, le pouvoir nous indique également l'un de ses registres d'énonciation. Mahamat Kaka, le 21 avril, c'est-à-dire

² Didier Péclard, « Les chemins de la “reconversion autoritaire” en Angola », *Politique africaine*, vol. 110, n° 2, 2008, p. 8.

³ « Tchad : le gouvernement rappelle à l'ordre le CSAI et les oulémas », *Alwihda Info*, 24 août 2021.

le jour même de son investiture, rencontrait les élites religieuses protestantes, catholiques et musulmanes. Son Premier ministre, quelques jours plus tard, fit de même⁴. Visites protocolaires, ces rencontres sont également hautement symboliques. Pour que la domination s'exerce, « la persuasion nécessite une mise en scène astucieuse et crédible de valeurs communes »⁵, et le politique n'hésite pas à puiser des expressions et arguments dans le langage religieux pour paraître légitime. Stratégie d'extraversion, la mobilisation ambivalente du répertoire religieux est fonction des enjeux et gains de court terme. Ainsi, l'État peut maintenir une couverture laïque et donner des preuves, par le truchement du CSAI, de sa « bonne moralité islamique » vis-à-vis de ses partenaires occidentaux, et à la fois institutionnaliser le serment confessionnel et tolérer en sous-main la présence du groupe *Ansar al sunna al Mohammadiya* pour contenter ses bailleurs arabo-musulmans et sa frange islamique intérieure plus ou moins radicale. L'habileté avec laquelle l'État manie plusieurs registres de légitimité, fussent-ils de différentes tonalités islamiques, souligne combien le religieux fait partie de son répertoire d'extraversion. Cas d'école, la prise de pouvoir du CMT illustre les rentes symboliques et matérielles procurées par son rôle de rempart contre la menace djihadiste. Fort du soutien international, et tout particulièrement français, le pouvoir tchadien a ainsi pu faire l'économie de tout pluralisme politique et débat démocratique au nom du diptyque stabilité-sécurité. Perçu comme la « frontière sud de l'Europe »⁶, selon les mots de Jean-Yves Le Drian, le régime tchadien peut bien se passer de légitimité interne, les enjeux sécuritaires, primant sur toute conditionnalité démocratique.

Cependant, les lignes de structuration du système de domination au Tchad ne puisent pas uniquement leur légitimité au sein d'éléments d'extranéité. Les condoléances officielles du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* présentées à la famille présidentielle par voie écrite⁷ illustrent des processus d'intégration plus subtils, ou de mixage social, procédant de la formation de l'État. Nonobstant les rapports conflictuels et médiatisés que le groupe entretient avec l'État, cet acte s'inscrit au sein de stratégies d'accommodement plus larges. Les jeux de cooptation et d'inclusion de certains acteurs d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* au sein du CSAI démontrent que sous leur apparence rigoriste et inflexible, ces derniers sont susceptibles de revoir leur positionnement au gré des conjonctures selon des considérations plus opportunistes. De même, les conduites des membres du CSAI ou des acteurs du développement

⁴ « Tchad. Consultations du CMT : l'ambassadeur de France et les leaders religieux », PagesAfrik, 23 avril 2021.

⁵ B. Hibou, *Anatomie politique de la domination*, op. cit., p. 61.

⁶ Interview de Jean-Yves Le Drian, Télé Matin, France 2, 22 avril 2021.

⁷ *Ansar al Sunna al Mohammadiya*, communiqué n°1/2021, N°Djamena, 23 avril 2021.

islamique vis-à-vis du pouvoir ne doivent pas être lues en termes de collaboration ou de résistance, mais bien comme le produit de multiples arrangements aux lignes plus ou moins mouvantes, plus ou moins inclusives. L'espace public religieux est alors moins un espace de redéfinition islamique du bien commun et de la chose politique qu'un outil d'intégration et de cooptation au sein du processus d'accumulation et de centralisation politique. À l'opposé de l'exemple malien étudié notamment par G. Holder⁸, il n'existe pour ainsi dire pas de sphère islamique oppositionnelle, nonobstant quelques contestations sporadiques notamment lors de l'épisode du Code de la famille. Le décès d'Idriss Déby ne semble pas, par ailleurs, avoir constitué en soi une fenêtre d'opportunité pour une quelconque revendication islamique, à l'instar des fameux Frères musulmans et leurs supposées volontés d'islamisation du pouvoir. Finalement, la reproduction du complexe autoritaire tchadien tient tout autant à ses outils institutionnels et coercitifs qu'à sa capacité à intégrer de multiples constellations d'intérêts qui participent à reproduire et, ce faisant, à normaliser les lignes de stratification sociale. La propension de l'État à parler le langage de l'islam est alors moins le fait d'organisations islamiques constituées comme forces d'opposition avec pour but de redéfinir les normes de conduite de la vie publique, que stratégies constantes de négociation et d'incorporation d'une multiplicité de demandes et d'acteurs.

Cependant, et là réside toute la subtilité des dynamiques autoritaires, il est nécessaire d'articuler les stratégies d'ascension sociale de ces acteurs religieux aux contraintes de leur environnement, autrement dit de penser à la fois l'autonomie et la dépendance de ces derniers. Conséquences des dispositifs de contrôle plus ou moins subtils qui s'enracinent dans le champ social, les marges de manœuvre des acteurs sont, à divers degrés, contraintes. Bricoler son identité religieuse en l'adaptant aux règles du politique relève de ces accommodements plus ou moins conscients pour vivre dignement. En effet, l'exigence d'une existence matériellement digne et les désirs d'élévation sociale en correspondance avec l'éthique religieuse sont difficilement négociables au regard des normes de régulation sociales au Tchad. Lorsque la violence prédatrice est un moyen de s'enrichir rapidement, l'ethnicité un passe-droit politique, et l'impunité un mode de régulation sociale normalisé, les termes du choix spirituel sont fortement contraints. L'on comprend alors mieux la série de « et » qui marque le projet biographique des acteurs musulmans rencontrés : pratiques plus ou moins illégales et orthodoxie religieuse affichée, apolitisme de principe et insertion au sein de réseaux de pouvoir,

⁸ G. Holder, « Essai de lecture d'une démocratisation malienne hors champ », dans G. Holder et J.-P. Dozon (dir.), *Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*, op. cit., p. 215-245.

piété et pratiques prédatrices, etc. Concomitamment, reproduire des mécanismes donnant accès aux positions de pouvoir et d'accumulation participe au consentement diffus et au processus global de légitimation du pouvoir et, ce faisant, contribue à sa reproduction. L'ambivalence des pratiques et discours des acteurs religieux et leur apparent paradoxe doivent être pensés à la fois comme un mode d'adaptation aux contraintes du politique afin de s'assurer une vie décente et comme l'un des ressorts de sa consolidation.

Last but not least, les imaginaires et représentations travaillant la transition nous rappellent que l'exercice de la domination relève également de sa capacité à investir le tissu des significations sociales. Les imaginaires ethno-confessionnels et leurs représentations morales sont mobilisés comme grille de lecture explicative des soutiens, ou dénonciations, à l'endroit du Conseil Militaire de Transition, poussant Mahamat Kaka à appeler à la désescalade des tensions communautaires travaillant les réseaux sociaux⁹. Ces tensions sont le résultat d'un long processus d'assignation identitaire que nous avons suivi en arpentant l'imaginaire ethno-confessionnel de N'Djamena, qui oppose de manière simpliste et schématique les acteurs nordistes musulmans, « coalition gagnante » aux postes-clés de contrôle des canaux économiques, aux acteurs du Sud, majoritairement chrétiens, exclus des dynamiques d'intégration sociale et politique. Ce montage quasi caricatural circulant sur les réseaux sociaux confronte ainsi des citoyens en *cadamoul* et *captani*, tenue vestimentaire caractéristique des acteurs musulmans, aux manifestants « ordinaires », supposés d'obéissance chrétienne. Les uns seraient animés par des valeurs morales marquées par le seul appât du gain, tandis que les autres manifesteraient au nom d'une répartition équitable et juste des ressources économiques et politiques.

⁹ « Réseaux sociaux : Mahamat Idriss Déby appelle les communautés religieuses au calme », Radio France Internationale, 13 mai 2021.



Figure 14 – Montage circulant sur les réseaux sociaux opposant les contempteurs du CMT, majoritairement chrétiens issus des quartiers sud, à ses soutiens, issus des quartiers nord à dominance musulmane

Bien que les forces de la société civile et partisans politiques de l'opposition regroupent en leur sein chrétiens comme musulmans, originaires du Sud comme du Nord, et que le CMT regroupe des personnalités aux origines ethniques diverses, l'intériorisation sur le temps long de la violence économique et politique de l'État empêche toute nuance de la présente réalité. Chenal par lequel est revendiquée la distribution, aussi bien qu'un instrument d'accumulation, l'ethnicité est un cadre parmi d'autres de la lutte sociale et politique¹⁰. Cependant, en contribuant à mettre en ordre des représentations essentialisantes, et en manipulant ces dernières à des fins politiques, ne serait-ce que par l'impunité dont jouissent les intouchables du système,

¹⁰ J.-F. Bayart, *L'État en Afrique, op. cit.*, p. 84.

le régime a entretenu et, de fait, figé les tensions identitaires latentes et leur possible réintégration à une matrice identitaire commune. Comme je l'ai démontré à propos de l'étiquette péjorative du wahhabite accolée aux Kreda, celle-ci relève moins d'une trajectoire théologique spécifique – bien que certains membres du groupe soient effectivement les premiers entrepreneurs de transfert du mouvement salafiste et identifiés comme tel – que de l'agrégation de représentations liée à la trajectoire historique de l'État tchadien. La stigmatisation de l'acteur kreda comme un homme violent, voleur et aux pratiques religieuses hypocrites est alors le produit de plusieurs cadres d'interprétation historiquement situés qui se compénètrent et s'agrègent. Ces représentations ethno-confessionnelles stéréotypées performent l'espace social comme l'illustrent les lignes de clivage travaillant les mobilisations populaires. Face au chaos potentiel véhiculé par la conflictualité des forces sociales qu'il participe à mettre en forme, l'État se pose comme garant d'une certaine stabilité intérieure. En maniant, notamment vis-à-vis de ses partenaires occidentaux, la rhétorique de la stabilité et de la sécurité traduite par la formule « moi ou le chaos », le régime contribue à entretenir son nécessaire maintien contre toute logique démocratique. Comme semble le justifier la prise de pouvoir de Mahamat Kaka au nom de tout risque d'implosion sociale, la crainte de ce qui pourrait remplacer le régime en place « suffit » à le maintenir au pouvoir. En somme, en développant la croyance dans la légitimité de son nécessaire maintien, le régime naturalise la fiction sécuritaire et, partant, masque la violence de l'exercice de son pouvoir.

Si ces quelques lignes nous aident à cerner l'arrière-plan religieux au sein duquel l'exercice du pouvoir se déploie, elles n'ont pour but que d'informer ce moment, laissant de côté la question du futur de la transition. L'historicité du politique est toujours complexe, se nourrissant de contradictions qui interdisent toute conclusion définitive. L'histoire des relations entre État et islam au Tchad nous rappelle que l'imprévu, la contingence, l'involontaire sont constitutifs du temps politique, ne serait-ce que par les espace-temps pluriels dans lesquels il se déploie. La seule certitude que nous puissions avoir, au regard des dynamiques socio-historiques du politique et du religieux dégagées, a trait au caractère ambivalent et circonstancié que revêtiront les intrications entre politique et religieux futures. *Allah yarfa* diront les Tchadiens musulmans, « Dieu seul sait » ; prêtons attention aux terroirs historiques diront les politistes ; gardons à l'œil « l'entrain de se faire » noteront les anthropologues.

Mon propos a été de démontrer, à partir de plusieurs sites d'observation, comment l'État est le produit sans cesse changeant et renégocié du dialogue entre islam et politique. Contextualiser les dimensions politiques de l'islam m'a permis de souligner à la fois les processus de construction de l'État tchadien, mais également sa formation comprise ici comme « un ensemble contradictoire de conflits, de négociations et de compromis entre différents groupes » dont les interactions constituent la « vulgarisation du pouvoir »¹¹, c'est-à-dire son enracinement dans des pratiques sociales. Revenons sur quelques éléments historiques nous permettant d'illustrer ces processus concomitants.

Participant à la construction de l'État dans un sens essentiellement conservateur, la trajectoire historique du religieux est marquée par sa mise en dépendance politique. L'islam n'est pas une bannière sous laquelle les empires pré-coloniaux se rallient en vue de combattre le colon. Divisé et morcelé en autant d'entités de pouvoir concurrentes, le facteur religieux est utilisé de manière plus ou moins stratégique par l'administration coloniale, lorsqu'il n'est pas anéanti, comme ce fut le cas en 1917 lors du massacre dit des « coupes-coupes », au cours duquel les élites religieuses et intellectuelles abéchoises furent décimées par les forces du commandant français Gérard. Souhaitant produire un islam africain, du moins tchadien, l'administration coloniale n'hésite pas à appuyer la construction de mosquées comme à Mao, et à solliciter l'appui de leaders religieux qu'elle juge conciliants, tout en veillant à circonscrire et contrôler toute tendance subversive par un minutieux recensement des mouvements migratoires et activités religieuses. Ce strict encadrement mènera, par exemple, à l'expulsion en 1947 du cheikh Faki Oulech que l'administration coloniale jugeait acquis aux idées panarabistes et panislamistes. De nombreuses familles ouaddaïennes mais aussi goran émigrent vers le Soudan puis le Moyen-Orient, fuyant les humiliations et taxations de l'administration coloniale. Le renversement des rapports de force ethnique et religieux qu'opère l'avènement du premier président tchadien François Tombalbaye, chrétien originaire du sud, constitue un second point de bascule, contribuant à renforcer ces dynamiques migratoires. L'hostilité du président envers la classe politique musulmane, moins pour sa religiosité que ses larges réseaux de mobilisation, la répression des manifestations des leaders *al-Sunna* ou de la *Tarbiya*, et la politique de taxation abusive notamment envers le bétail généralement propriété d'acteurs

¹¹ Cette notion recouvre plusieurs phénomènes tels que les processus de chevauchement entre positions d'accumulation et positions de pouvoir, les stratégies de captation des politiques publiques par des groupes particuliers ou privés, et les processus d'appropriation de l'état de l'État colonial par ses élites autochtones. Voir Bruce Berman, John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa, Volume I, State and Class, op. cit.*, p. 15, 31-36, 36-39, 43.

musulmans, contribuent à réifier les identités ethno-confessionnelles selon une logique nordiste-musulman, sudiste-chrétien. La constitution du Comité de la Fatwa en 1974 qui prendra le nom de CSAI en 1990, illustre les dynamiques au long cours du religieux qui tire son pouvoir, sinon son autorité, de l'appui de l'État, contrairement par exemple aux ordres confrériques sénégalais qui détiennent une forte capacité d'influence politique. Extravertie, la gouvernance du religieux est également fonction des enjeux du pouvoir. L'ouverture vers le Moyen-Orient menée par Tombalbaye, la carte confessionnelle jouée par Habré, n'hésitant pas à faire appel à l'islam traditionnel tchadien face au supposé islamisme de son ennemi libyen, ou l'institutionnalisation du serment confessionnel islamique par Idriss Déby, participent à découpler la matrice islamique de son substrat religieux pour en faire l'un des aiguillons du pouvoir.

Ces dynamiques interagissent et font système avec la société, produisant une politisation identitaire, moins collective qu'individuelle. La capacité de l'État à encadrer, incorporer, voir réprimer tout répertoire d'action religieux de type idéologique limite, de fait, toute possibilité de transformation contestataire du champ islamique. La structuration même de l'islam politique apparaît comme plus ou moins déconnectée, entre une tête urbaine et bourgeoise, et sa base rurale. La majorité des Tchadiens se pensent en tant que musulmans ordinaires, et se mobilisent au regard d'enjeux non pas motivés par une force idéologique d'opposition, mais la défense d'éléments identitaires traditionnels. L'adhésion au Frolinat dans les années 1965, ou plus récemment le rejet massif du Code de la famille et les critiques à l'encontre de la dépénalisation de l'homosexualité en sont quelques illustrations. Les demandes d'islamisation du politique restent circonscrites aux centres urbains et classes plus ou moins bourgeoises, si tant est qu'elles puissent être publiquement audibles. La défense d'une islamité partagée, autrement dit la construction d'un répertoire d'action collectif empreint de religiosité, se développe non pas au sein de la politique instituée – par ailleurs divisée et contrôlée – mais par les armes, comme l'illustre les motivations présidant à l'engagement au sein du Frolinat. Cependant, ce fond de valeurs communes ne fait pas long feu. Les luttes factionnelles et la mobilisation d'un répertoire tribaliste religieux qui mèneront aux terribles affrontements intercommunautaires de 1979 fragmentent durablement les représentations identitaires, visibles dans la géographie même de la ville de N'Djamena. Les jeux ambigus autour de l'énonciation islamique du politique – si l'on se souvient par exemple du projet de construction d'une mosquée face à la présidence, de l'importance politique accordée aux symboles et vocable musulmans dans les médias ou encore de l'introduction du serment confessionnel islamique –, avivent les antagonismes sociaux entre

communautés inter-religieuses. La politique discriminante du cheikh Hissein Hassan envers la communauté salafiste, doublée de la stigmatisation née du contexte sécuritaire post 11/09, attise le conflit intra-islamique et conduit à un repli communautariste marqué. Face à l'absence de tout pluralisme politique, si ce n'est pour être automatiquement détourné par le jeu des cooptations et de la répression, les demandes d'islamisation du politique s'inscrivent au sein d'espaces de discussions privés.

Finalement, au-delà du cas tchadien, mon propos peut s'avérer fécond pour penser les articulations de l'islam et de l'État en situation autoritaire, en cela que le religieux nous fournit l'une des trames de compréhension de l'exercice de la domination, en même temps qu'un possible échappatoire. Analyser les interstices et creux des relations entre islam et État permet de mettre au jour des problématiques liées à la légitimité du pouvoir et d'en nuancer l'exercice. Le religieux, plastique aux évolutions et transformations politiques, est polysémique. En situation autoritaire, ses différentes déclinaisons de sens nous indiquent les modalités complexes de construction de la domination, permettant de frayer une alternative au couple opposition-adhésion. Ainsi, les mouvements religieux peuvent tout aussi bien s'opposer au pouvoir *et* le légitimer, formuler des critiques sociales et politiques *et* justifier le gouvernement en place. Observer les processus de subjectivation politiques dans des contextes où précisément ils semblent fortement improbables, à l'instar d'Alf Lüdtke et son travail sur les rapports de la classe ouvrière allemande à la domination nazie¹², éclaire les zones d'ambivalence de l'exercice du pouvoir, parce que justement constituées par des résistances larvées et infra-politiques. L'espace religieux, si tant est qu'on veuille bien le regarder dans toute sa complexité, peut être le lieu d'une lente, mais puissante transformation des modes de perception et de pratique du politique, comme le laissent suggérer les dynamiques *born-again* nigérianes¹³, dont la révolution spirituelle adopte peu ou prou les mêmes contours que l'expérience salafiste tchadienne. Fondés sur un changement de soi à soi pour concomitamment changer la société, ces deux mouvements prônent des stylistiques de vie hautement politiques nous indiquant la promesse d'un changement, fût-il intime. Ainsi du salafisme dont les usages peuvent constituer le fond éthique et utopique à partir duquel certains fidèles critiquent, à la marge, la domination. Ce faisant, le religieux peut être à la fois un indicateur quant à la manière dont le pouvoir

¹² Alf Lüdtke, *Des ouvriers dans l'Allemagne du XX^e siècle. Le quotidien des dictatures*, Paris, L'Harmattan, 2000.

¹³ Ruth Marshall, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, *op. cit.*

s'exerce et l'un des sites d'observation du potentiel de transformation, ne serait-ce qu'à la marge, des sociétés dans lesquelles il se déploie.

Par ailleurs, mon étude, à la suite d'autres travaux, souligne l'inopérabilité des démarches réduisant à la seule référence religieuse les motivations des acteurs de « l'islam politique »¹⁴. Comme je l'ai démontré, il y a autant de manières d'être salafiste que de situations concrètes, et autant de manières d'énoncer le politique que d'acteurs religieux. Dès lors, mon travail pose la question des catégories d'analyse usitées par la recherche, notamment à propos du salafisme et la pertinence de son qualificatif quiétiste au regard de ses dynamiques de politisation, non spécifiques au seul cas tchadien. Travaillé à la fois par le haut et par le bas, par des dynamiques du dedans et du dehors, l'islam s'énonce selon une pluralité de modes majeurs et mineurs qui souligne l'extrême diversité des agir et des parler musulmans. Il apparaît alors nécessaire de réintégrer les dynamiques de radicalisation religieuse à leur substrat politique. Chercher du côté des rapports entre politique et religion dans une perspective de longue durée permet de mieux saisir la fabrique de la radicalité, et bien souvent de n'y trouver qu'une infime trace de religieux. Comme l'écrivent Roland Marchal et Zekeria Ould Ahmed Salem, « la focalisation exclusive sur la lutte contre la radicalisation se fait parfois au détriment de la lutte contre d'autres facteurs d'instabilité faisant ainsi le lit de soulèvements futurs, qu'ils soient islamistes ou pas »¹⁵. Ainsi du processus de légitimation de l'État tchadien sur le plan international en regard de ses actions menées pour lutter contre le djihadisme, qui brouille les effets de sa domination sur l'ensemble du champ social, aux conséquences sociales violentes bien réelles. L'on ne s'étonnera pas que la France, au regard de son acharnement à jouer la carte de l'autoritarisme en vue de sauvegarder ses intérêts à court terme, puisse un jour en payer l'addition.

En définitive, entreprendre une sociologie politique des islams au Tchad au regard de l'inflation discursive du terrorisme islamique permet de mettre en lumière la banalité des pratiques réformistes, une fois celles-ci replacées dans leur contexte politique et social. L'identité religieuse, fût-elle rigoriste, se tisse de multiples fils plus ou moins profanes qui nuancent, colorent, adoucissent ou ravivent ses tonalités spirituelles. Une telle analyse permet également de réfléchir aux sous-textes des mesures de lutte antiterroristes et à leurs incidences symboliques et matérielles. Prenant racine sur des terreaux plus ou moins fracturés, les mots et usages de la lutte antiterroriste tendent à reconduire et à intensifier les lignes historiques de

¹⁴ F. Burgat, *Comprendre l'islam politique*, op. cit., p. 7.

¹⁵ Roland Marchal et Zekeria Ould Ahmed Salem, « La "radicalisation" aide-t-elle à mieux penser ? », *Politique africaine*, vol. 149, n° 1, 2018, p. 8.

l'inégalité politique et sociale. Enfin, la recherche menée incite à reconsidérer les articulations entre trajectoires historiques violentes des États issus de la matrice coloniale et les spécificités en termes de politisation du religieux produites.

BIBLIOGRAPHIE

- ABAKAR A. Abbas, *Le système de communication du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques du Tchad*, mémoire de master, Université Mohammad 1^{er} Oudja Maroc, 2015-2016.
- ABDEL AZIZ Azza Ahmed, « Living an Embodied and Narrated Skin Tone: Shifting Power Relations and Social Landscapes in Contemporary Sudan », *Cahiers d'études africaines*, n° 240, décembre 2020, p. 895-918.
- ACHI Raberh, « La laïcité à l'épreuve de la situation coloniale. Usages politiques croisés du principe de séparation des Églises et de l'État en Algérie coloniale. Le cas de l'islam (1907-1954) », *Histoire de la justice*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 163-176.
- ADAM Nadia, GOLOVKO Ekateria et SANGARÉ Boubacar, « L'éducation mise à mal par le terrorisme au Mali », Institut d'Études et de Sécurité, 17 octobre 2017.
- ADOUM DOUTOUM Mahamat, « L'Islam au Ouaddaï avant et après la colonisation », dans Jean-Pierre Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1992.
- ADOUM DOUTOUM Mahamat, « Processus de démocratisation et résurgence des sectes intégristes au Tchad (1991-1993) », *Actualités tchadiennes 1992-1994*, 1994, p. 23-48.
- ADOUM DOUTOUM Mahamat, *La colonisation française et la question musulmane au Tchad. Exemple du sultanat du Ouaddaï (1895-1946)*, thèse de 3^e cycle, Université de Paris-Sorbonne, 1983. Non diffusé.
- ADOUM Souleyman Abdoulay « Tchad, des guerres interminables aux conséquences incalculables », *Guerres mondiales et conflits contemporains, Les guerres en Afrique de 1914 au début du XXI^e siècle*, 2012, n° 248, p. 45-55.
- AGAMBEN Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, traduit par Martin Rueff, Paris, Payot et Rivages, 2011.
- AGIER Michel, « Les savoirs urbains de l'anthropologie », *Enquête*, n° 4, novembre 1996, p. 35-58.
- AGIR ICI et SURVIE, *France, Tchad, Soudan, au gré des clans*, Dossiers noirs de la politique africaine de la France n° 3, Paris, L'Harmattan, 1995.
- AJARI Norman, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019.
- AJARI Norman, *Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, thèse de doctorat en philosophie, Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014.
- AL-HAJJ Muhammad et BIOBAKU Saburi, « The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region », dans Ioan Myrdin Lewis (éd.), *Islam in Tropical Africa*, Londres, Oxford University Press, 1966, p. 425-438.

- ALDRIN Philippe, « Penser la rumeur Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, vol. 50, n° 1, 2003, p. 126-141.
- ALDRIN Philippe, *Sociologie politique des rumeurs*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- ALI YOUSOUF Mahamat, *Le camion à cabine jaune de Hissène Habré. Pour mieux comprendre les espoirs du peuple tchadien*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- AMGHAR Samir, « La Ligue islamique mondiale en Europe : un instrument de défense des intérêts stratégiques saoudiens », *Critique internationale*, vol. 51, n° 2, 2011, p. 113-127.
- AMICLLE Anthony, « La lutte contre le financement du terrorisme », dans Didier Bigo, Laurent Bonelli et Thomas Deltombe (dir.), *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte, 2008, p. 131-138.
- AMIRAUX Valérie, « De l'Empire à la République : "l'islam de France" », dans Achille Mbembe (éd.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 379-390.
- ANDRÉ Géraldine et HILGERS Mathieu, « Entre contestation et légitimation : le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », *Civilisations*, vol. 58, n° 2, 2009, p. 5-20.
- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, traduit par Françoise Bouillot, introduction traduite par Hélène Frappat, Paris, Payot, 2015.
- APPADURAI Arjun, « Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy », *Theory, Culture & Society*, vol. 7, n° 2-3, 1990.
- ARDITI Claude, « Les violences ordinaires ont une histoire : le cas du Tchad », *Politique africaine*, vol. 91, n° 3, 2003, p. 51-67.
- ARDITI Claude, « Commerce, islam et Etat au Tchad (1900-1990) », dans Emmanuel Grégoire, Pascal Labazée (dir.), *Grands Commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala, 1993, p. 75-220.
- ARENDRÉ Hannah, *Les origines du totalitarisme*, traduit par Jean-Louis Bourget, Robert Davreux et Pierre Lévy, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 2002.
- ARNOLD David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 11, n° 4, 1984, p. 155-177.
- ASAD Talal, « L'idée d'une anthropologie de l'islam », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 180, 2017, p. 117-137.
- AYOUB Mahamat Saleh, *Signes de la mondialisation et impacts sur la culture arabo-islamique au Tchad*, Le Caire, Imprimerie commerciale Asafa, 2008 (en arabe).
- BADRAN Margot, « Où en est le féminisme islamique ? », *Critique internationale*, 2010, vol. 46, n° 1, p. 25-44.
- BAKER Mona, « Narratives of terrorism and security. "Accurate" translations, suspicious frames », *Critical Studies on Terrorism*, vol. 3, n° 3, 2010, p. 347-364.

- BALANDIER Georges, *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1994.
- BALANDIER Georges, *Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- BALLARINI Loïc, « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout, » 80^{ème} congrès de l'Association francophone pour le savoir (Acfas) : Où (en) est la critique en communication ?, mai 2012, Montréal, France.
- BANCEL Nicolas et TAGUIEFF Pierre-André, « Universalisme et racisme évolutionniste : le dilemme républicain », *Hommes et Migrations*, vol. 1207, n° 1, 1997, p. 90-97.
- BANÉGAS Richard et WARNIER Jean-Pierre, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, vol. 82, n° 2, 2001, p. 5-23.
- BAROIN Catherine, « La contestation chez les Toubou du Sahara central », *Études rurales*, janvier 2001, n° 157-158, p. 159-172.
- BAROIN Catherine, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou : les Daza Kéšerda (Niger)*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1985.
- BAROU Jacques, « Dynamiques de transformation familiale en Afrique subsaharienne et au sein des diasporas présentes en France », *Droit et Cultures - Revue internationale interdisciplinaire*, n° 73, 2017, p. 29-47.
- BARTH Heinrich, *Travels and discoveries in North and Central Africa: being a journal of an expedition undertaken under the auspices of H.B.M.'s government in the years 1849-1855*, vol. 3, D. Appleton, 1857.
- BASTIAN Jean-Pierre, ROUSSELET Kathy et CHAMPION Françoise (éds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- BAYART Jean-François (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.
- BAYART Jean-François, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale*, vol. 5, n° 1, 1999, p. 97-120.
- BAYART Jean-François, « L'historicité de l'État importé », *Cahiers du CERI*, n° 15, 1996, p. 2-45.
- BAYART Jean-François, « La cité bureaucratique en Afrique subsaharienne », dans Béatrice Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013, p. 291-313.
- BAYART Jean-François, « La domination, une affaire de style. Clin d'œil et hommage à Fariba Adelkhah, javânmard de l'anthropologie », *Sociétés politiques comparées*, n° 51, mai 2020, p. 1-35.
- BAYART Jean-François, « Religion et politique en Afrique : le paradigme de la cité culturelle », *Études africaines comparées*, avril 2015.
- BAYART Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
- BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.
- BAYART Jean-François, ELLIS Stephen et HIBOU Béatrice, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997.

- BAZIN Jean, *Des clous dans la Joconde : l'anthropologie autrement*, Toulouse, Anarchasis, 2008.
- BEGIN FAVRE Johanne, *Insécurité. Une interprétation environnementale de la violence au Ouaddaï (Tchad oriental)*, thèse de doctorat en géographie, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2008.
- BEHRENDIS Andrea, « The Darfur Conflict and the Chad/Sudan Border: Regional Context and Local Re-Configurations », *Sociologus*, vol. 57, n° 1, 2007, p. 99-131.
- BELLION-JOURDAN Jérôme, « Les ONG islamiques sont-elles purement humanitaires ? Réflexions sur une vraie fausse question », *Vacarme*, vol. 34, n° 1, 2006, p. 183-186.
- BEN ACHOUR Yadh, *Aux fondements de l'orthodoxie sunnite*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- BENEDUCE Roberto et TALIANI Simona, « Les archives introuvables. Technologie de la citoyenneté, bureaucratie et migration », dans Béatrice Hibou (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013, p. 231-261.
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia et FILLIEULE Olivier (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003.
- BENZINE Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, coll. « L'islam des Lumières », 2004.
- BERMAN Bruce et LONSDALE John, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa, vol. 1, State and Class*, Londres : James Currey ; Nairobi : Heinemann Kenya ; Athens : Ohio University Press, 1992.
- Berman Bruce et LONSDALE John, *Unhappy valley. Conflict in Kenya and Africa, Vol. 2, Violence and ethnicity*, Londres, Nairobi, Athens, James Currey, Heinemann Kenya, Ohio University Press, 1992.
- BESNIER Serge, *Moussoro, cent ans déjà*, Paris, Éditions Sépia, 2011.
- BEYEM Roné, « Le bilinguisme : un grand pas vers l'État arabo-musulman au Tchad », dans *Tchad : contentieux linguistique arabe-français*, Actes du colloque de décembre 1997, N'Djamena, Centre Al-Mouna, 1998, p. 121-151.
- BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des conflits et des groupes Stratégiques », *Bulletin de l'APAD*, n° 7, novembre 1994.
- BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Les courtiers locaux du développement », *Bulletin de l'APAD*, vol°5, 1993
- BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre (dir.), *Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets*, Paris, Karthala, APAD, Mayence, 2000.
- BIGO Didier et WALKER Rob B. J. « Le régime de contre-terrorisme global », dans D. Bigo et al. (dir.), *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte, 2008, p. 11-35.

BIGO Didier, « Disparitions, coercition et violence symbolique », *Cultures & conflits*, n° 13-14, mai 1994, p. 3-16.

BIGO Didier, « Security, a field left fallow », dans Michael Dillon et Andrew W. Neal (éds.), *Foucault on Politics, Security and War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008, p. 93-114.

BIGO Didier, BONELLI Laurent et DELTOMBE Thomas (dir.), *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte, 2008.

BLANC Théo, « Être "islamiste" ou "salafiste" en 2018 », *La Lettre de l'IRMC*, n°22, avril-octobre 2018, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain.

BLUNDO Georgio et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La corruption quotidienne en Afrique de l'Ouest », *Politique africaine*, vol. 83, n° 3, 2001, p. 8-37.

BLUNDO Georgio, « Négociier l'État au quotidien : agents d'affaires, courtiers et rabatteurs dans les interstices de l'administration sénégalaise », *Autrepart*, vol. 20, n° 4, 2001, p. 75-90.

BOBBOYI Hamid, *The 'Ulama of Borno: a study of the relations between scholars and state under the Sayfawa, 1470-1808*, thèse de doctorat, Northwestern University, Evanston, 1992.

BODOUMI Ahmat Saleh, *La victoire des révoltés : témoignage d'un « enfant soldat »*, N'Djamena, Yagabi, 2013.

BONDITTI Philippe, « (Anti) terrorisme. Mutations des appareils de sécurité et figure de l'ennemi aux États-Unis depuis 1945 », *Critique internationale*, vol. 61, n° 4, 2013, p. 147-168.

BONI Tanella, « Mutations sociales et recompositions identitaires », dans Daniel Mercure (dir.), *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2001, p. 149-175.

BONNEFOY Laurent et LACROIX Stéphane, « Le problème saoudien. Le wahhabisme, rempart ou inspirateur de l'État islamique ? » *La revue du crieur*, n°3, février 2016, p. 34-49.

BONNEFOY Laurent, « Les identités religieuses contemporaines au Yémen : convergence, résistances et instrumentalisations », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 121-122, avril 2008, p. 199-213.

BONNEFOY Laurent, *Les relations religieuses transnationales contemporaines entre le Yémen et l'Arabie saoudite : un salafisme importé ?*, thèse de doctorat en relations internationales, IEP de Paris, 2007.

BOULBINA LUSTE Seloua, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *Rue Descartes*, vol. 78, n° 2, 2013, p. 19-33.

BOURDIEU Pierre, « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 81-82, n° 1-2, 1990, p. 86-96.

BOURDIEU Pierre, « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, n° 1, 1980, p. 2-3.

BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

- BOURON Jean-Marie, « Amitiés, inimitiés. Les rapports incertains de l'Église catholique avec la Première République voltaïque (1960-1966) », *Civilisations*, vol. 60, n°2, 2011, p. 123-142.
- BRACHET Julien et BONNECASE Vincent, « Introduction au thème. Afrique et engagement scientifique : sur le mouvement des lignes », *Politique africaine*, vol. 161-162, n° 1-2, 2021, p. 5-29.
- BRACHET Julien et SCHEELE Judith « Fleeting Glory in a Wasteland: Wealth, Politics, and Autonomy in Northern Chad », *Comparative Studies in Society and History*, juillet 2015, vol. 57, n° 3, p. 723-752.
- BRACHET Julien et SCHEELE Judith, *The Value of Disorder Autonomy, Prosperity, and Plunder in the Chadian Sahara*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- BRÉGAND Denise, « Du soufisme au réformisme : la trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, vol. 116, n° 4, 2009, p. 121-142.
- BROSSIER Marie, « Les débats sur le droit de la famille au Sénégal. Une mise en question des fondements de l'autorité légitime ? », *Politique africaine*, 2004, vol. 96, n° 4, p. 78-98.
- BUCUMI Guy, « Quelques paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad », *Revue du droit des religions*, n° 8, 2019, p. 155-173.
- BUIJTENHUIJS Robert « Le Frolinat : mouvement islamique ou mouvement de musulmans ? », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1992, p. 127-137.
- BUIJTENHUIJS Robert, *Le Frolinat et les guerres civiles du Tchad (1977-1984) : la révolution introuvable*, Paris : Karthala ; Leiden : Afrika-Studiecentrum, 1987.
- BUIJTENHUIJS Robert, *Le Frolinat et les révoltes populaires du Tchad, 1965-1976*, Paris ; La Haye ; New York, Mouton Publishers, 1978.
- BURGAT François, « Le "dialogue des cultures" : une vraie-fausse réponse à l'autoritarisme », dans Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 233-248.
- BURGAT François, *Comprendre l'islam politique : une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016*, Paris, La Découverte, 2016.
- BURGAT François, *L'islamisme à l'heure d'Al-Qaïda : réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte, 2010.
- BURR J. Millard et COLLINS Robert O., *Africa's Thirty Years War: Chad, Libya, and the Sudan, 1963-1993*, Boulder, Westview Press, 1999.
- BURR J. Millard et COLLINS Robert O., *Darfur: The Long Road to Disaster*, Princeton, Markus Wiener Publishing, 2008.
- CAMAU Michel, « Le leadership politique aux confins des démocraties et des autoritarismes », dans Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 57-87.
- CARBOU Henri, *La Région du Tchad et du Ouaddaï*, Tome I, Paris, Leroux, 1912.

- CASCIARRI Barbara, FRANCK Alice, MANFREDI Stefano et ASSAL Munzoul, « Ethnicité, religion, nationalisme. Intersections et ambiguïtés dans un Soudan en mouvement », *Cahiers d'études africaines*, n° 240, décembre 2020, p. 761-778.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 2006.
- CASTORIADIS Cornelius, *Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999.
- CAVAGNIS Julien, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978 : retour sur la notion de "spiritualité politique" », *Cahiers philosophiques*, vol. 3, n° 130, 2012, p. 51-71.
- CENTRE AL MOUNA, *Tchad : contentieux linguistique arabe-français*, Actes du colloque de décembre 1997, N'Djamena, Centre Al-Mouna, 1998.
- CHAPELLE Jean, *Nomades noirs du Sahara. Les Toubous*, Paris, L'Harmattan, 1982.
- CHARBONNEAU Bruno, « De Serval à Barkhane : les problèmes de la guerre contre le terrorisme au Sahel », *Les Temps Modernes*, vol. 693-694, n° 2-3, 2017, p. 332-340.
- CHEVALLIER Philippe, « La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran », *Revue Projet*, vol. 281, n° 4, 2004, p. 78-82.
- CHEVRILLON GUIBERT Raphaëlle, *Des commerçants au cœur de l'expérience islamiste au Soudan : rapports de - au pouvoir et recompositions des communautés darfouriennes zaghawa à l'aune des alliances du mouvement islamique soudanais (1950-2011)*, thèse de doctorat en science politique, Université de Clermont Ferrand 1, 2013.
- COLOSIO Valerio, « Les Yalnas et le problème de l'esclavage au Tchad », Blog Africa4, *Libération*, 2 janvier 2019.
- COOPER Frederick et STOLER Ann Laura, *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- COOPER Frederick, « Histoire, politique et situation coloniale », *Politique africaine*, vol. 161-162, n° 1-2, 2021, p. 363-381.
- COOPER Frederick, *Africa Since 1940: The Past of the Present*, New York ; Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- COUDRAY Henri, « Chrétiens et musulmans au Tchad », *Islamochristiana*, n° 18, 1992.
- COUDRAY Henri, « Les islams au sud du Sahara. L'exemple du Tchad », *Études*, n° 380, 1994.
- CUILLERAI Marie et ABÉLÈS Marc, « Mondialisation : du géo-culturel au bio-politique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, n° 1, 2002, p. 11-28.
- DARBON Dominique, « Classe(s) moyenne(s) : une revue de la littérature », *Afrique contemporaine*, vol. 244, n° 4, 2012, p. 33-51.
- DARTIGUES Laurent, « La notion d'arène. Intérêts pour la recherche en anthropologie politique », HALSHS, 2001, p. 1-37.
- DE BRUIJN Mirjam (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018.
- DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien, tome I*, Arts de faire, Paris, Gallimard, 2010.

DE POLIGNAC François, *La naissance de la cité grecque : cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*, édition revue et mise à jour, Paris, Éditions de la Découverte, Paris, 1995.

DEBOS Marielle et POWELL Nathaniel, « L'autre pays des "guerres sans fin". Une histoire de la France militaire au Tchad (1960-2016) », *Les Temps Modernes*, vol. 693-694, n° 2-3, 2017, p. 221-266.

DEBOS Marielle, *Des combattants entre deux guerres. Sociologie politique du métier des armes au Tchad*, thèse de doctorat en science politique, IEP de Paris, 2009.

DEBOS Marielle, *Le métier des armes au Tchad : le gouvernement de l'entre-guerres*, Paris, Karthala, 2013.

DEWIÈRE Rémi, *Du lac Tchad à La Mecque. Le sultanat du Borno et son monde (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017.

DEWIÈRE Rémi, *L'esclave, le savant et le sultan : représentations du monde et diplomatie au sultanat du Borno (XVI^e-XVII^e siècles)*, thèse de doctorat en histoire, Paris 1 Panthéon Sorbonne, 2015.

DIA Hamidou, HUGON Clothilde et D'AIGLEPIERRE Rohen, « États réformateurs et éducation arabo-islamique en Afrique. Vers un compromis historique ? Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, vol. 257, n° 1, 2016, p. 11-23.

DICKOW Helga, « Chadian Identity Cleavages and their Markers: The Competing, Overlapping or Cross-Cutting Pattern of Ethnic and Religious Affiliation », dans Martin Leiner, Maria Palme et Peggy Stoeckner (éds.), *Societies in Transition. Sub-Saharan Africa between Conflict and Reconciliation*, 1^{re} éd., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 33-46.

DILLON Michael et NEAL Andrew W. (éds.), *Foucault on Politics, Security and War*, Londres, Palgrave Macmillan, 2008.

DILMAÇ ALEV Julie, « La réputation : une question de vie ou de mort ? Le cas des crimes d'honneur en Turquie », *Sens-Dessous*, vol. 18, n° 2, 2016, p. 5-15.

DJARMA Garondé, *Tchad, témoignage d'un militant du Frolinat*, Paris, L'Harmattan, 2003.

DJIMET Seli, « Trajectoires et Processus de Radicalisation à l'ouest Du Tchad » dans Mirjam de Bruijn (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018, p. 115-130.

DORLIN Elsa, « Démocratie suicidaire », *Esprit*, n° 12, décembre 2018, p. 106-110.

DOZON Jean-Pierre, « L'ethnologue et le prophète », *Journal des anthropologues*, n° 63, hiver 1995-1996, p. 45-48.

DROZ Yvan, SOARES Edio, GEZ Yonatan et REY-PÉLISSIER Jeanne, « La mobilité religieuse à l'aune du butinage », *Social Compass*, vol. 63, n° 2, juin 2016, p. 251-267.

DROZ Yvan et MAUPEU Hervé, « Les Mungiki comme modes populaires d'action politico-religieuse : tribalisme religieux et religiosité morale au Kenya », dans Jean-François Bayart (éd.), *Violence et religion*. Paris, Fonds d'Analyse des Sociétés Politiques (FASOPO), p. 56-94.

- DROZ-VINCENT Philippe, « Quel avenir pour l'autoritarisme dans le monde arabe ? », *Revue française de science politique*, vol. 54, n° 6, 2004, p. 945-979.
- DUEZ Denis, « De la définition à la labellisation : le terrorisme comme construction sociale », dans Karine Bannelier, Théodore Christakis, Olivier Corten et Barbara Delcourt (dir.), *Le droit international face au terrorisme. Après le 11 septembre 2001*, Paris, Pedone, 2004, p. 105-118.
- DUFFIELD Mark, *Global Governance and the New Wars: The Merging of Development and Security*, Londres et New York, Zed Books, 2001.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, MBEMBE Achille et MONGA Célestin, « Penser africain : raison, identité et liberté », *Esprit*, n° 12, décembre 2006, p. 106-116.
- EL HASSAN Idriss Salim, « Le Front national islamique : idéologie et pratique », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 15-16, 1993, p. 227-247.
- EL-TOUNSY Mohammed Ibn Oumar, *Voyage au Ouaday*, Paris, Duprat, 1851.
- FANON Frantz, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, 2018.
- FANON Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 2015.
- FAVRE Aurélie, *La construction sociale des représentations politiques du terrorisme. Le cas des attentats individuels*, thèse de doctorat, Faculté des sciences sociales et politiques, Université de Lausanne, 2020.
- FERRIÉ Jean-Noël, « Les formulations de l'islam : pour une approche déflationniste de la religion », *Socio-anthropologie*, n° 25-26, juillet 2010.
- FORTIER Corinne, « Genre, sexualité et techniques reproductives en islam », dans Florence Rochefort et Maria Eleonora Sanna (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfiguration (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 173-188.
- FORTIER Corinne, « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam », *Topique*, vol. n° 85, n° 4, 2003, p. 149-169.
- FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits, II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT MICHEL, *Dits et Écrits, III, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, IV, 1980-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique*, Cours au Collège de France 1978-1979, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOURCHARD Laurent, MARY André et OTAYEK René (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris : Karthala ; Ibadan : IFRA, 2005.
- GATTA Gali Ngothé, *Tchad : guerre civile et désagrégation de l'État*, Paris, Présence Africaine, 1985.

- GEISSER Vincent, DABENE Olivier et MASSARDIER Gilles (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008.
- GEISSER Vincent, KARAM Karam et VAIREL Frédéric, « Espaces du politique. Mobilisations et protestations », dans Élisabeth Picard (éd.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 193-214.
- GOMEZ PEREZ Murielle (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005.
- GONDEU Ladiba, *Appartenance religieuse, valeurs républicaines et vivre ensemble au Tchad*, mémoire de master, Yaoundé, Ucas, 2006.
- GONDEU Ladiba, *L'émergence des organisations islamiques au Tchad. Enjeux, acteurs et territoires*, L'Harmattan, 2012.
- GONSOLIN Hervé, « La “dé-radicalisation” : panacée ou paravent ? », addendum au rapport international de recherche, *Entre nécessités et insécurité, les défis de l'État, ce que disent 800 Sahéliens*, Centre pour le dialogue humanitaire, Programmes des Nations Unies pour le Développement, 2016.
- GROS Frédéric, CASTILLO Monique et GARAPON Antoine, « De la sécurité nationale à la sécurité humaine », *Raisons politiques*, vol. 32, n° 4, 2008, p. 5-7.
- HABERMAN Jürgen, *L'espace public : Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993.
- HAENNI Patrick et HOLTROP Tjitske, « Mondaines spiritualités : `Amr Khâlid, “shaykh” branché de la jeunesse dorée du Caire », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 45-68.
- HAENNI Patrick, « Ils n'en ont pas fini avec l'Orient : de quelques islamisations non islamistes », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 85, n° 1, 1999, p. 121-147.
- HAENNI Patrick, *L'islam de marché : l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.
- HAMAN Issa, *Madrassa et réislamisation au Cameroun septentrional, anthropologie politique d'une instance de changement social*, thèse de doctorat en sciences politiques et sociales, université de Louvain, mai 2020.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 2008.
- HIBOU Béatrice (dir.), *La bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013.
- HIBOU Béatrice (dir.), *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.
- HIBOU Béatrice, « La “décharge”, nouvel interventionnisme », *Politique africaine*, vol. 73, n° 1, 1999, p. 6-15.
- HIBOU Béatrice, « Retrait ou redéploiement de l'État ? », *Critique internationale*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 151-168.

- HILGERS Mathieu, « Contribution à une anthropologie des villes secondaires », *Cahiers d'études africaines*, vol. 52, n° 205, mars 2012, p. 29-55.
- HOBSBAWM Éric et RANGER Terence (dir.), *L'invention de la tradition*, traduit par Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.
- HOBSBAWM Éric, « Inventer des traditions », *Enquête*, n° 2, 1995.
- HOLDER Gilles (éd.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.
- HOLDER Gilles et DOZON Jean-Pierre (dir.), *Les politiques de l'islam en Afrique. Mémoires, réveils et populismes islamiques*, Paris, Karthala, 2018.
- HOLDER Gilles et SAINT-LARY Maud, « Enjeux démocratiques et (re)conquête du politique en Afrique. De l'espace public religieux à l'émergence d'une sphère islamique oppositionnelle », *Cahiers Sens Public*, vol. 15-16, n° 1-2, 2013, p. 193-194.
- HOPKINS John F. P. et LEVTZION Nehemiah (éds.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2000.
- HYDEN Goran, « L'économie de l'affection et l'économie morale dans une perspective comparative : qu'avons-nous appris ? », *Revue du MAUSS*, vol. 30, n° 2, 2007, p. 161-184.
- KAAG Mayke et SAINT-LARY Maud (éds.), *Religious elites in the development Arena. Les élites religieuses dans l'arène du développement*, Bulletin de l'APAD n° 33, Berlin et Münster, Lit Verlag, 2011.
- KAAG Mayke, « Transnational Islamic NGOs in Chad: Islamic Solidarity in the age of neoliberalism », dans Benjamin Soares et René Otayek (éds.), *Islam and Muslim Politics in Africa*, New York, Palgrave MacMillan, 2007, p. 3-18.
- KANE Ousmane, « "L'islamisme" d'hier et d'aujourd'hui. Quelques enseignements de l'Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 545-574.
- KANE Ousmane et TRIAUD Jean-Louis (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998.
- KANE Ousmane, *Beyond Timbuktu, an intellectual history of Muslim West Africa*, Harvard University Press, 2016.
- KARSENTI Bruno, « Pouvoir, assujettissement, subjectivation », *Futur Antérieur*, n° 10, 1992.
- KAUFMANN Jean-Claude, *L'enquête et ses méthodes, l'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2007.
- KIMITENE Ezept Valmo, *Ethnicisation du commerce à N'Djamena*, Géographie, Université Michel de Montaigne, thèse de doctorat en géographie, Bordeaux III, 2013.
- LACAZE Lionel, « La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'"analyse stigmatique" revisitée », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 5, n° 1, 2008, p. 183-199.
- LACROIX Stéphane, « L'apport de Muhammad Nasir al-Din al-Albani au salafisme contemporain », dans Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 45-64.

- LACROIX Stéphane, *Les islamistes saoudiens, une insurrection manquée*, 1^{re} éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010.
- LAHOUD Carine, « Koweït : salafismes et rapports au pouvoir », dans Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 123-135.
- LAHOUD-TAHAR Carine, « Fragmentation du salafisme et recherche identitaire des Frères musulmans », dans Carine Lahoud-Tahar (dir.), *Islam et politique au Koweït*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 189-220.
- LANNE Bernard, « La politique française à l'égard de l'islam au Tchad (1900-1958) », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1992, p. 99-123.
- LANNE Bernard, « Le Sud du Tchad dans la guerre civile (1979-1989) », *Politique africaine*, n°3, septembre 1981, p. 75-90.
- LANNE Bernard, « Résistances et mouvements anticoloniaux au Tchad (1914-1940) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1993, tome 80, n° 300, p. 425-442.
- LARUE Michael, « The frontiers of enslavement: Bagirmi and the trans-Saharan slave routes », dans Paul E. Lovejoy (éd.), *Slavery on the frontiers of Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2004, p. 31-54.
- LAUZIÈRE Henri, « The Construction of *Salafīyya*: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, n° 3, 2010, p. 369-389.
- LAVERS John E., « Adventures in the chronology of the states of the Chad basin », dans Daniel Barreteau et Charlotte von Graffenried (éds.), *Datation et chronologie dans le bassin du lac Tchad*, Bondy, ORSTOM, 1993, p. 255-269.
- LAVERS John E., « Islam in the Bornu Caliphate: a survey », *Odu*, vol. 5, 1971.
- LE ROUVREUR Albert, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- LEBLANC Marie Nathalie, « Du militant à l'entrepreneur. Les nouveaux acteurs religieux de la moralisation par le bas en Côte-d'Ivoire », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, juin 2012, p. 493-516.
- LEBLANC Marie Nathalie, « Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain. Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte-d'Ivoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n° 1, octobre 2003, p. 85-110.
- LEBLANC Marie-Nathalie, « Foi, prosélytisme et citoyenneté culturelle. Le rôle sociopolitique des jeunes arabisants en Côte d'Ivoire au tournant du XXI^e siècle », dans Gilles Holder (dir.), *L'islam, nouvel espace public en Afrique*, Paris, Karthala, 2009, p. 173-196.
- LEFRANC Sandrine, « Convertir le grand nombre à la paix... Une ingénierie internationale de pacification », *Politix*, 2007, vol. 80, n° 4, p. 7-29.
- LEFRANC Sandrine, *A Critique of "Bottom-up" Peacebuilding: Do Peaceful Individuals Make Peaceful Societies?*, HALSH, 2011.

- LENFANT François, VAN BROEKHOVEN Lia et VAN LIERDE Frank, « Les conséquences de la guerre contre le terrorisme sur le monde des ONG », *Cultures & Conflits*, n° 76, hiver 2009, p. 67-86.
- LENOIR Rémi, « Capital social et habitus mondain. Formes et états du capital social dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », *Sociologie*, vol. 7, n° 3, 2016, p. 281-300.
- LENOIR Rémi, « Espace social et classes sociales chez Pierre Bourdieu », *Sociétés & Représentations*, vol. 17, n° 1, 2004, p. 385-396.
- LINCOLN Bruce, *Holy terrors: thinking about religion after September 11*, Chicago, Chicago University Press, 2006.
- LIPPMANN Walter, *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922.
- LOIMEIER Roman, « Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 33, n° 3, 2003, p. 237-262.
- LOIMEIER Roman, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston: Northwestern University Press, 1997.
- LONSDALE John, « Ethnicité, morale et tribalisme politique », *Politique africaine*, mars 1996, n° 61, p. 98-115.
- LONSDALE John, « Le cas kenyan : un débat moral et politique », traduit par Roland Marchal et Christine Messiant, *Politique africaine*, vol. 90, n° 2, 2003, p. 17-38.
- LÜDTKE Alf, « La domination comme pratique sociale », traduit par Alexandra Oeser avec la collaboration de Fabien Jobard », *Sociétés contemporaines*, vol. 99-100, n° 3-4, 2015, p. 17-63.
- LÜDTKE Alf, *Des ouvriers dans l'Allemagne du XX^e siècle. Le quotidien des dictatures*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LUIZARD Pierre-Jean (éd.), *Le choc colonial et l'islam*, Paris, La Découverte, 2006.
- MAGNANT Jean-Pierre, « L'islamisation du Tchad : questions et hypothèses », dans J.-P. Magnant (éd.), *L'islam au Tchad*, Bordeaux, Centre d'étude d'Afrique noire, 1992, p. 7-23.
- MAHAMAT Kodi, « L'épopée tchadienne de Rabah », dans Centre Al-Mouna, *Tchad. Page d'histoire. Les événements*, N'Djamena, Éditions Al-Mouna, 2005, p. 35-44.
- MAHAMADI Ahmed Souleyman, « L'onomastique des Dagazara du Tchad », *Kalio*, décembre 2014, vol. 7, n°13, p. 200-208.
- MAMDANI Mahmood, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the War Roots of Terror*, New York, Harmony, 2005.
- MARCHAL Roland et OULD AHMED SALEM Zekeria, « La "radicalisation" aide-t-elle à mieux penser ? », *Politique africaine*, vol. 149, n° 1, 2018, p. 5-20.
- MARCHAL Roland, « Tchad/Darfour : vers un système de conflits », *Politique africaine*, vol. 102, n° 2, 2006, p. 135-154.
- MARCHAL Roland, ERO Comfort et FERME Mariane, « Liberia, Sierra Leone et Guinée : une guerre sans frontières ? », *Politique africaine*, vol. 88, n° 4, 2002, p. 5-12.

MARCHAL Roland, *Petites et grandes controverses de la politique française et européenne au Tchad*, rapport commandité par le CCFD - Terre solidaire, avril 2015.

MARCHAL Roland, *Le Soudan, sociologie politique d'un régime islamiste*, thèse de doctorat en science politique, IEP de Paris, janvier 2021.

MARCHAL Roland, « Éléments d'une sociologie du Front national islamique soudanais », *Les études du Centre d'études et de recherches internationales*, Centre de recherches internationales de Sciences Po (CERI), 1995, p. 1-33.

MARIE Alain (éd.), *L'Afrique des individus : itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997.

MARSHALL Ruth, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.

MARSHALL-FRATANI Ruth et PÉCLARD Didier, « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, vol. 87, n° 3, 2002, p. 5-19.

MARSHALL-FRATANI Ruth, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, vol. 82, no. 2, 2001, p. 24-44.

MARY André, *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

MARZOUKI Nadia, « De l'endiguement à l'engagement. Le discours des think tanks américains sur l'islam depuis 2001 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 155, septembre 2011, p. 21-39.

MAUSS Marcel, « Extension de ce système libéralité, honneur, monnaie », dans Marcel Mauss (dir.), *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 172-227.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, « “À la poursuite de la réforme” : renouveaux et débats historiographiques de l'histoire religieuse et intellectuelle de l'islam, XV^e-XXI^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 2 (73^e année), 2018, p. 317-358.

MAYRARGUE Cédric, *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*, thèse de doctorat en science politique, Sciences de l'Homme et Société, Institut d'études politiques de Bordeaux ; Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2002.

MBEMBE Achille (éd.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.

MBEMBE Achille et SARR Felwine (dir.), *Les Ateliers de la pensée. Écrire l'Afrique-Monde*, Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017.

MBEMBE Achille et SARR Felwine (dir.), *Les Ateliers de la pensée. Politique des temps. Imaginer les devenirs africain*, Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2019.

MBEMBE Achille, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, n° 173-174, janvier 2004, p. 151-192.

MBEMBE Achille, « Néropolitique », *Raisons politiques*, vol. 21, n° 1, 2006, p. 29-60.

- MBEMBE Achille, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016.
- MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013
- MBOWOU Claude, « Pouvoir et savoir sur les identités à l'âge biométrique aux abords du Lac Tchad. Impossible vérité, impossible citoyenneté ? », *Sociétés politiques comparées*, n°48, mai/août 2019.
- MEDANI Khadidja et NUR Bakheit M., « L'islamisation de la connaissance et ses institutions dans le monde musulman contemporain. Le cas du Soudan et de l'Université internationale d'Afrique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 240, n° 4, 2020, p. 827-849.
- MEDARD Jean-François, « Le “big man” en Afrique : esquisse d'analyse du politicien entrepreneur », *L'année sociologique*, n° 42, 1992, p. 167-192.
- MEIJER Roel (éd.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Oxford University Press, 2014.
- MIRAN-GUYON Marie, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala, 2015.
- MOUFFE Chantal, *L'illusion du consensus*, traduit par Pauline Colonna d'Istria Paris, Albin Michel, 2016.
- MOUKHTAR BACHAR MOUKHTAR, *De 1909 à 1960. Aux confins des États. Les peuples du Tchad oriental et leur évolution dans un Ouaddaï statique*, Université Paris VII, thèse de doctorat de 3e cycle, 1982.
- MOUSSA Adam Youssouf « King Faisal University in Chad: Challenges, Opportunities, and Future Prospects » dans Mbaye Lo et Muhammed Haron (éds.), *Muslim Institutions of Higher Education in Postcolonial Africa*, New York, Palgrave Macmillan, 2016, p. 157-177.
- MUXEL Anne, « La politisation par l'intime. Parler politique avec ses proches », *Revue française de science politique*, vol. 65, n° 4, 2015, p. 541-562.
- NACHTIGAL Gustav, *Sahara and Sudan, vol I: Tripoli, Fezzan, Tibesti and Bornu*, Londres, Hurst & Company, 1971.
- NACHTIGAL Gustav, *Sahara and Sudan, vol. IV: Wadai and Darfur*, Londres, Hurst & Company, 1971.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « À la recherche des normes pratiques de la gouvernance réelle en Afrique », *Discussion Paper n°5*, Overseas Development Institute, décembre 2008.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « La politique du terrain », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 71-109.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille, APAD ; Paris, Karthala, 1995.
- OLSSON Christian, « Afghanistan et Irak : les origines coloniales des guerres antiterroristes », dans D. Bigo *et al.* (dir.), *Au nom du 11 septembre... Les démocraties à l'épreuve de l'antiterrorisme*, Paris, La Découverte, 2008, p. 50-62.

OTAYEK René (dir.), *Le radicalisme islamique au sud du Sahara. Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, Paris, Karthala, 1993.

OTAYEK René et SOARES Benjamin, (dir.), *Islam, État et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2009.

OTAYEK René, « L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat », *Revue internationale et stratégique*, 2001, vol. 43, n° 3, p. 129-142.

OTAYEK René, « Religion et globalisation : l'islam subsaharien à la conquête de nouveaux territoires », *Revue internationale et stratégique*, vol. 52, n° 4, 2003, p. 51-65.

OULD AHMED SALEM Zekeria, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013.

PÉCLARD Didier, « Les chemins de la "reconversion autoritaire" en Angola », *Politique africaine*, vol. 110, n° 2, 2008, p. 5-20.

PERETTI-NDIAYE Marie, « Race, racisme, racialisation : que nous disent les discours ? », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 54, n° 1, mai 2016, p. 103-128.

PETITDEMANGE Cécile, *De la charité à la substitution, dynamiques et enjeux tacites du gouvernement de l'aide au Tchad*, mémoire de Master 2, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, juin 2015.

POIRIER Nicolas, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, vol. °21, n°1, 2003, p. 384-404.

POWELL Nathaniel K., « France's wars in Chad, military intervention and decolonization in Africa », *African Studies Series*, vol. 149, décembre 2020.

PRUD'HOMME Pierre, *La trace de Dieu : une anthropologie des régimes d'orthodoxie au Mali*, thèse de doctorat en anthropologie, Aix-Marseille Université, École doctorale 355, Aix-en-Provence, 2016.

PRUNIER Gérard, « Les Frères musulmans soudanais. Une nouvelle diplomatie révolutionnaire », dans Ousmane Kane et Jean-Louis Triaud (dir.), *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1998, p. 169-182.

QUASHIE Hélène, « Au-delà de la vitrine académique. Enjeux de la place et de la mobilité des chercheurs africains pour des colloques en études africaines organisés en France », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 12, n° 4, 2018, p. 645-688.

QUASHIE Hélène, « L'expatriation de la recherche française en Afrique subsaharienne : distinctions raciales et épistémologies scientifiques (Sénégal, Madagascar, Bénin) », *Histoire de la recherche contemporaine*, Tome VIII, n° 2, 2019, p. 208-229.

QUIRINY Bernard, « Imaginaire, politique, démocratie », dans Sophie Klimis et Laurent Van Eynde (éds.), *L'imaginaire selon Castoriadis : Thèmes et enjeux*, Presses de l'Université Saint-Louis, Bruxelles, 2006, p. 201-221.

RAHMANE Idrissa, *Islam et politique au Sahel. Entre persuasion et violence*, Niamey, EPGA, 2018.

- RACINE Clémentine et ALI MAHAMAT Mustapha, « La cité culturelle tchadienne au miroir de la lutte antiterroriste ou les enjeux de pouvoir d'une labellisation religieuse subversive », *Politique africaine*, vol. 149, n° 1, 2018, p. 21-42.
- REMADJI Hoinathy et BAKARI Sali, « Le djihad Du Cheikh Ahmat Ismaël Bichara à Kouno, Tchad », dans Mirjam de Bruijn (éd.), *Biographies de la radicalisation : des messages cachés du changement social*, Mankon, Bamenda, Langaa RPCIG, 2018, p. 59-74.
- ROBERT Jean-Christophe, « La rébellion dans le traité de gouvernement islamique d'Al-Mâwardî », dans Marie-Claude Marandet (dir.), *Violence(s) de la préhistoire à nos jours : les sources et leur interprétation*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2011, p. 69-85.
- ROBERTO ALBA Nelson Fernando, « Subjectivation Éthique et Spiritualité Politique : À propos de L'Analyse de Michel Foucault sur la Révolution Iranienne », *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, vol. 7, n° 1, mai 2019, p. 79-114.
- ROBINSON David et TRIAUD Jean-Louis (éds.), *Le temps des marabouts. Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique occidentale française, v. 1880-1960*, Paris, Karthala, 1997.
- ROITMAN Janet, « La garnison-entrepôt : une manière de gouverner dans le bassin du lac Tchad », *Critique internationale*, vol. 19, n° 2, 2003, p. 93-115.
- ROUGIER Bernard, « Introduction », dans Bernard Rougier (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 1-21.
- ROY Olivier, « Le post-islamisme », dans Olivier Roy et Patrick Haenni (dir.), *Le post-islamisme*, numéro spécial de la *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 85-86, Aix-en-Provence, Edisud, 1999, p. 11-30.
- ROY Olivier, *L'islam mondialisé*, 2^e éd., Paris, Seuil, 2004.
- RUDOLPHE HOEBER Susanne et PISCATORI James P. (éds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Westview Press, 1997.
- RÜHE Volker, « Identité européenne et partenariat », *Politique internationale*, n° 62, hiver 1993/1994, p. 25-57.
- SAÏBOU Issa (dir.), *Les musulmans, l'école, et l'État dans le bassin du Lac Tchad*, L'Harmattan Cameroun, 2016.
- SAINT-LARY Maud, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Renouveau islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, vol. 206-207, n° 2, 2012, p. 449-470.
- SAINT-LARY Maud, « Du wahhabisme aux réformismes génériques. Réveil islamique et brouillage des identités musulmanes à Ouagadougou », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, 2012, p. 449-470.
- SALOMON Noah, « The Salafi critique of Islamism: doctrine, difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan », dans Roel Meijer (éd.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, Oxford University Press, 2014, p. 143-168.

SALOMON Noah, *For Love of the Prophet: An ethnography of Sudan's Islamic State*, Princeton University Press, 2018.

SAMSON Fabienne, « Les classifications en islam », *Cahiers d'études africaines*, n° 206-207, février 2012, p. 329-349.

SAMSON Fabienne, *Les marabouts de l'islam politique : le Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty, un mouvement néo-confrérique sénégalais*, Paris, Karthala, 2005.

SARDENBERG Cecilia M. B., « Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualising Women's Empowerment », *IDS Bulletin*, vol. 39, n° 6, janvier 2009, p. 18-27.

SCHEELE Judith, « The values of “anarchy” moral autonomy among Tubu-speakers in northern Chad », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2014, n° 21, p. 32-48.

SEESEMANN Rüdiger, « The History of the *Tijâniyya* and the issue of *tarbiya* in Darfur (Sudan) », dans David Robinson et Jean-Louis Triaud (éds.), *La Tijâniyya. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2005, p. 393-437.

SEESEMANN Rüdiger, « The quotidian dimension of Islamic reformism in Wadai (Chad) », dans Murielle Gomez-Perez (dir.), *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*, Paris, Karthala, 2005, p. 327-346.

SEESEMANN Rüdiger, « Where east meets west: the development of Qur'anic education in Darfour », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n°13, décembre 1999, Maisons des Sciences de l'Homme, Paris 1999, p. 41-61.

SEIGNOBOS Christian, « Les racines de la sédition djihadiste Boko Haram. Pourquoi au Bornou ? », dans Emmanuel Chauvin, Olivier Langlois, Catherine Baroin et Christian Seignobos (dir.), *Conflits et violences dans le bassin du lac Tchad. Actes du XVII^e colloque Méga-Tchad*, Marseille, IRD Éditions, 2020, p. 57-76.

SEIGNOBOS Christian, « Les migrations anciennes dans le bassin du lac Tchad : temps et codes », dans Henry Tourneux et Noé Woïn (éds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad. Actes du XIII^e colloque international du Réseau Méga-Tchad Maroua*, 31 octobre-3 novembre 2005, Marseille, IRD Éditions, 2009, p. 136-162.

SERFATI Claude, *Le militaire : une histoire française*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

SEURRAT Aude, « Déconstruire les stéréotypes pour “lutter contre les discriminations” ? Le cas de dispositifs de “lutte contre les discriminations” et de “promotion de la diversité” dans les médias », *Communication & langages*, vol. 165, n° 3, 2010, p. 107-118.

SOARES Edio, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala, 2009.

SOMMIER Isabelle « Vers une typologie des terrorismes », dans Isabelle Sommier (dir.), *Le Terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000, p. 44-67.

SOUNAYE Abdoulaye, « Ambiguous Secularism: Islam, *Laïcité* and the State in Niger », *Civilisations*, vol. LVIII, n°2, 2009, p. 41-57.

- SOUNAYE Abdoulaye, « Instrumentalizing the Qur'an in Niger Public Life », *Journal for Islamic Studies*, 2007, n°27, p. 211-239
- STOLER Ann Laura (éd.), *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*, Durham, Duke University Press, 2013.
- SURVIE, *Tchad, Niger. Escroqueries à la démocratie*, Dossiers noirs de la politique africaine de la France n° 8, Paris, L'Harmattan, 1996.
- TABBONI Simonetta, « De l'ambivalence sociale à l'ambivalence culturelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 123, n° 2, 2007, p. 269-288.
- TALIANI Simona, « 1956 et alentours. Frantz Fanon et le corps-à-corps avec les cultures », *Politique africaine*, vol. 143, n° 3, 2016, p. 93-111.
- TALIANI Simona, « Intuitions délirantes et désirs hypothéqués : penser la migration avec Frantz Fanon », *L'Autre*, vol. 13, n° 3, 2012, p. 285-295.
- THURSTON Alexander *Salafism in Nigeria: Islam, Preaching, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- TERRAY Emmanuel, « Le climatiseur et la véranda », dans *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p. 37-44.
- TOZY Mohammed, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire" », dans Béatrice Hibou (éd.), *La bureaucratisation néolibérale*. Paris, La Découverte, « Recherches », 2013, p. 129-154.
- TRIAUD Jean-Louis, « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale », *Politique étrangère*, n° 4, 2010, p. 831-842.
- TRIAUD Jean-Louis, « Les "trous de mémoire" dans l'histoire africaine. La Sanûsiyya au Tchad : le cas du Ouaddaï », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 83, n° 311, 2^e trimestre 1996, p. 5-23.
- TRIAUD Jean-Louis, *La légende noire de la Sanûsiyya. Une confrérie musulmane saharienne sous le regard français (1840-1930)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
- TRIAUD Jean-Louis, *Tchad 1900-1902. Une guerre franco-libyenne oubliée ? Une confrérie musulmane, la Sanûsiyya, face à la France*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991.
- TUBIANA Jérôme, *The Chad-Sudan Proxy War and the "Darfurization" of Chad: Myths and Reality*, Genève, Small Arms Survey, 2008.
- TUBIANA Marie-José, *Hommes sans voix forgerons du nord-est du Tchad et de l'est du Niger*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- TUBIANA Marie-José, *Survivances préislamiques en pays Zaghawa*, Paris, Muséum national d'Histoire naturelle, 1964.

- VAIREL Frédéric, « L'opposition en situation autoritaire : statut et modes d'action », dans Olivier Dabène, Vincent Geisser et Gilles Massardier (éds.), *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2008, p. 213-232.
- VAN DALEN Dorrit, « Şulh in Chad, Coping with Colonisation », (à paraître).
- VAN DALEN Dorrit, *Doubt, Scholarship and Society in 17th-Century Central Sudanic Africa*, Leiden, Brill, *Islam in Africa*, vol. 20, 2016.
- VANNETZEL Marie, « À la frontière du parti : jeux d'inclusion et d'exclusion d'une chercheuse chez les Frères musulmans égyptiens », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 17, n° 4, 2010, p. 47-62.
- VANNETZEL Marie, « Les voies silencieuses de la contestation : les Frères musulmans égyptiens, entre clientélisme et citoyenneté alternative », *Raisons politiques*, vol. 29, n° 1, p. 23-37.
- VERSCHAVE François-Xavier, *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1998.
- VEYNE Paul, « L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion », *Enquête*, no 3, novembre 1996, p. 241-272.
- VITALE Mara, « Économie morale, islam et pouvoir charismatique au Burkina Faso », *Afrique contemporaine*, 2009, vol. 231, no 2, p. 229-243.
- VIVIEN Alain, « L'expansion esclavagiste du Baguirmi dans les régions animistes du Logone pendant la dernière décennie du XIX^e siècle », *Journal des africanistes*, vol. 86, no 2, 2016, p. 143-157.
- WARDE Ibrahim A., *Propagande impériale & guerre financière contre le terrorisme*, Marseille, Agone, 2007.
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 2012.
- WEDDEYE Goukouni, *Combattant, une vie pour le Tchad. Tome 1 [1958 - avril 1979]*, Paris, Espaces et signes, 2020.
- WEDDEYE Goukouni, *Combattant, une vie pour le Tchad. Tome 2 [avril 1979 - juin 1991]*, Paris, Espaces et Signes, 2020.
- YACOUB Mahamat Saleh et GATTA Gali Ngothé (éds.), *Tchad, Frolinat : chronique d'une déchirure*, N'Djamena, Éditions Al-Mouna, 2005.
- YACOUB Mahamat Saleh, *Les populations musulmanes du Tchad et le pouvoir politique (1946-1975). Contribution à l'étude des problèmes de la construction de l'État au Tchad*, thèse de doctorat en histoire, Université de Vincennes, 1988.
- ZAMBIRAS Ariane et BAYART Jean-François (éds.), *La cité culturelle : rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015.
- ZEGHAL Malika, « Islamisme, réformisme et violence politique : comment interpréter l'histoire des Frères musulmans », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 108, 1999, p. 25-28.

ZEGHAL Malika, « Réformismes, islamismes et libéralismes religieux », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 123, juillet 2008, p. 17-34.

ZELTNER Jean-Claude, *Les pays du Tchad dans la tourmente (1880-1903)*, Paris, L'Harmattan, 1988.

ZELTNER Jean-Claude, *Les pays du Tchad et la montée des périls : 1795-1850*, Paris, L'Harmattan, 1997.

ZELTNER Jean-Claude, *Pages d'histoire du Kanem : pays tchadien*, Paris, L'Harmattan, 1980.

Littérature grise et rapports d'expertise

AMNESTY INTERNATIONAL, « Tchad, analyse juridique de l'ordonnance portant régime des associations », octobre 2018.

GROUPE D'ACTION CONTRE LE BLANCHIMENT D'ARGENT EN AFRIQUE CENTRAL, *Le financement du terrorisme en Afrique centrale*, Rapport, 2017.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Tchad : entre ambitions et fragilités*, Rapport n° 233, Bruxelles, 30 mars 2016.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Tchad : désamorcer les tensions dans la bande sahélienne*, Rapport n° 266, Bruxelles, 5 décembre 2018.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP, *Tchad : sortir de la confrontation à Miski*, Rapport n° 274, Bruxelles, 17 mai 2019.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, DES ÉTUDES ÉCONOMIQUES ET DÉMOGRAPHIQUES, *Deuxième recensement général de la population et de l'habitat (RGPH2, 2009). Résultats globaux définitifs*, N'Djamena, 2012.

LIGUE TCHADIENNE DES DROITS DE L'HOMME, « La face cachée de la Colère de Bohoma », Rapport d'enquête, juillet 2020.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT et CENTRE POUR LE DIALOGUE HUMANITAIRE, *Entre nécessités et insécurité, les défis de l'État. Ce que disent 800 Sahéliens*, Rapport National Tchad, 2016.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT, *Preventing and Responding to Violent Extremism in Africa: A Development Approach*, New York, 2015.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT, *Journey to extremism in Africa*, New York, 2017.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT, Prodod du projet de Prévention de l'Extrémisme violent au Tchad (2018-2021), disponible sur : www.info.undp.org.

TCHAD RAPPORT, *Vision 2030 : le Tchad que nous voulons*, juillet 2017.

UNITED STATES DEPARTMENT OF STATE, *2015 Report on International Religious Freedom - Chad*, 10 August 2016.

Sources primaires

Rapports des administrateurs coloniaux et renseignements français

Rapport d'ensemble sur l'année 1924, dossier W2424, Archives nationales du Tchad, N'Djamena

Rapport politique du 4^{ème} trimestre 1933, Moussoro, dossier W2612B, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Rapport politique du 2^{ème} trimestre 1933, Moussoro, dossier W2610, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Rapport politique du 2^{ème} semestre 1943, Rig-Rig, dossier W2714B, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Rapport politique du 1^{er} semestre 1944, Moussoro, dossier W2715D, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Rapport politique du 2^{ème} semestre 1948, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Rapport politique du 2^{ème} semestre 1949, Moussoro, dossier sans numéro, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Note du Gouverneur des colonies A. Latrille, chef du territoire du Tchad, Fort-Lamy 11 juin 1943, dossier W2713, Archives nationales du Tchad, N'Djamena.

Note de renseignements Tchad : état de la dissidence au B.E.T par M. Dererhy, 16 avril 1968, Archives nationales françaises AG 5(F) 2068-2071.

Synthèse de renseignements concernant la rébellion tchadienne, M. Pierre Decheix, 20 juillet 1967, Archives nationales françaises AG 5(F) 2068-2071.

Discours présidentiels

DÉBY ITNO Idriss, discours de l'Aïd el-Fitr 2017, site internet de la présidence du Tchad.

DÉBY ITNO Idriss, discours de l'Aïd al-Moubarak, 31 juillet 2020, site internet de la présidence du Tchad.

MACRON Emmanuel, discours devant la communauté française au Mali, 3 juillet 2017.

MACRON Emmanuel, conférence conjointe du président de la République et du président du Tchad, N'Djamena, 23 décembre 2018.

MACRON Emmanuel, discours du Sommet G5 de Nouakchott, 30 juin 2020.

Documents islamiques

ANSAR AL SUNNA AL MOHAMMADIYA, communiqué n°1439/01, N'Djamena 16 janvier 2018.

ANSAR AL SUNNA AL MOHAMMADIYA, communiqué n°1/2021, N'Djamena 23 avril 2021.

CÂBLE WIKILEAKS 07NDJAMENA455, *Grand Imam voices concern over extremists.*

CHERIF Mahamat Foki, conférence, 27 août 2014, traduit du dazaga vers le français par Ali Goukouni Djaga.

ASSOCIATION POUR L'ENSEIGNEMENT CORANIQUE ET LA PROTECTION DES ENFANTS MOUHADJIRINE EN PARTENARIAT AVEC LE COMITÉ CATHOLIQUE CONTRE LA FAIM ET POUR LE DÉVELOPPEMENT, *Proposition de règlement des écoles coraniques du Tchad.*

CHEIKH Yaya KHALIL, CHEIKH MAHAMAT DJIBRINE Yamine, CHEIKH M. Saleh CHAZALI, *Lettre de Démission de l'Adhésion du Haut Conseil des Affaires Islamiques*, N'Djamena, 4 juillet 2016.

CHEIKH MAHAMAT DJIBRINE Yamine, sermon du vendredi 2 février 2018, « Le navire tangué », traduit par Mahamat Abderaman Mahamat.

CHEIKH MOUSSA Ibrahim, discours du 26 janvier 1978 à l'occasion de l'inauguration de la mosquée Roi Fayçal de N'Djamena, traduction de Mahamat Adam, Archives du Centre d'Études et de Formation pour le Développement (CEFOD), N'Djamena.

CHEIKH HASSAN HISSEIN Abakar, Déclaration de dénonciation faite à N'Djamena le 15 août 2015, communiqué n°189/1439H, traduction de Moussa Badaoui.

CHEIKH IBRAHIM, Lettre du 3 août 1994 adressée à M. le directeur des Affaires religieuses et coutumières.

CHEIKH IBRAHIM, rapport adressé à M. le directeur des Affaires religieuses et coutumières, N'Djamena, 7 décembre 1994.

BAKARI Sali, « Les soufistes, les salafistes et l'État tchadien : décryptage d'une relation multidimensionnelle », Communication de l'auteur, Centre culturel Al Mouna, N'Djamena, 8 octobre 2016.

MISSION CATHOLIQUE D'ABÉCHÉ, *L'islam au Ouaddaï par les pères de la Mission Catholique d'Abéché*, 1956.

UNIVERSITÉ ROI FAYÇAL DU TCHAD, Livret de présentation 2011-2012.

Autres

ZENTRI Mahamat Taher, « Communication lors de la conférence nationale souveraine présentée par le représentant de la colonie tchadienne en Arabie saoudite », N'Djamena, 27 février 1993.

G5 SAHEL, questionnaire sur la radicalisation, canevas de l'entretien, annexe 1 : guides d'entretien des acteurs non institutionnels.

Articles de presse

Tchad

« Coup d'État contre la foi », *Abba Garde*, n° 155 du 20 décembre 2016.

« Conseils urgents au Président du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques », *N'Djamena Al-Djadida*, édition n° 304, 2009.

« Message du cheikh Mahamat Djibrile Yamin du vendredi 27 février 2015 », *N'Djamena Al-Djadida*, édition n° 34, 2015.

Discours du président Habré, « Le président Habré s'adresse à la communauté musulmane », Agence tchadienne de presse, 2 juillet 1984.

« Le nationaliste Hissein Habré prêche le confessionnalisme », Agence tchadienne de presse, 9 octobre 1980.

« Doit-on avoir peur des madrassa ? », *N'Djamena Hebdo*, s.d.

« Le cheikh Hassan Hissein demande au gouvernement d'être regardant sur les religieux qui viennent de l'extérieur », *JournalduTchad.com*, 8 juillet 2016.

« Organisation du pèlerinage à la Mecque : le Général Idriss Dokony Adiker à la tête du comité chargé du Hajj 2018 », *Tchad Convergence*, 17 janvier 2018.

« Le renseignement féminin est plus fort que celui des hommes », *Alwhida*, 27 septembre 2019.

« Tchad, le CSAI honore les 40 imams et prédicateurs tchadiens formés au Maroc », *Alwhida*, 7 juillet 2020.

« Tchad : les écoles coraniques se modernisent », *Tchadinfos*, 17 juin 2013.

« Conférence de presse du PR : le serment confessionnel », *Tchadinfos*, 10 août 2018.

« Tchad. Les leaders religieux chez le Premier ministre de transition », *Tchadinfos*, 30 avril 2021.

ADAM Mahamat, « Le CSAI sur la sellette », *La Voix*, n° 386 du 6 au 13 juin 2017.

ALI KITIRE Mahamat Abdramane, « Tchad : graves insultes proférées dans un audio, l'intéressé s'excuse », *Alwhida Info*, 21 avril 2020.

ALI KITIRE Mahamat Abdramane, « Tchad : rencontre entre le président du CSAI et l'ambassadeur de l'UE », *Alwhida*, 6 février 2020.

ALLAHMBATNAN Michael, « Et le vagabondage en vogue », *Abba Garde*, n° 059 du 30 janvier au 10 février 2014.

AVENIR DE LA TCHIRÉ Moussa, « Hadj et Oumra : un socle caché de pillage », *Abba Garde*, n°199, du 20 au 30 avril 2018.

AVENIR DE LA TCHIRÉ Moussa, « Prière pour la paix, sacrement de l'hypocrisie » *Abba Garde*, n° 059 du 30 janvier au 10 février 2014.

BERAMGTO Alex Jr, « Tchad : Bamina Assass entame une campagne pour proner la cohabitation pacifique », *Tchadinfos*, 26 août 2020.

BONI TEIGA Marcus, « Dites-moi ou vous êtes je vous dirais qui vous êtes », *La Gazette du Golfe*, numéro hors-série, 1993.

BYAKZAHBO André, « Le CSAI entre organe religieux et instrument politique », *La Voix*, n°412 du 5 au 11 février 2018.

MADJISSEMBAYE Ngarndinon et KEMBA Solgué Pilate, « Y-a-t-il réellement séparation entre la religion et l'État ? », *Abba Garde*, n° 208 du 20 au 30 juillet 2018.

DINGAMMADJI Arnaud, « La mosquée Roi Fayçal a trente ans », *Carrefour*, décembre 2007.

DJERAM Firmin et MADJISSEMBAYE Ngarndinon, « Prière pour la paix entre hypocrisie et intérêts matériels », *La Voix*, n° 162 du 20 au 30 mars 2017.

MAHAMAT Abderaman Mahamat, « Le Tchad couve-t-il une tension politico religieuse ? », *Le Citoyen*, 11 mai 2015, n° 82.

MAHAMAT Abderaman Mahamat, *Qui remplacera le Cheick Dr Hussein Hassan Abakar à la tête du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques (CSAI) ?*

MAHAMAT ALI Ahmat, « Les événements de Boko Haram attirent l'attention sur l'identification », *N'Djamena Al-Djadida*, 2015.

SOULEYMAN Abdelkarim Souleyman « Le grand imam couronne la journée mondiale pour la liberté de la presse », *N'Djamena Al-Djadida*, n°304, 2014.

International

« Ahmed Kogri à la DGSE », *La Lettre du Continent*, 3 octobre 2018.

« Crimes contre l'humanité au Tchad et au Soudan : trois arrestations en France dont un chef rebelle tchadien », *Le Monde* avec AFP, 17 juin 2019.

« France Sahel : à l'approche de la présidentielle, l'Élysée s'inquiète du risque de politisation de la présence militaire française au Sahel », *Africa Intelligence*, 13 octobre 2020.

« Idriss Déby, chef de guerre contre Boko Haram », *Africa Intelligence*, 1^{er} avril 2020.

« Paris répond à l'appel de Déby contre les “rebelles” », *Africa Intelligence*, 2 janvier 2019.

« Rebelles et militaires en proie à la fièvre de l'or au Tibesti », *Africa Intelligence*, 8 août 2019.

« Un sous-préfet du Tibesti démissionne suite à des violences à Miski », Radio France Internationale, 4 novembre 2018.

BOISBOUVIER Christophe, entretien avec le général Bruno Clément-Bollée, « G5 Sahel ? On va droit dans le mur », Radio France Internationale, 6 juin 2019.

CORREAU Laurent, « Goukouni Weddeye tel qu'il se raconte », Radio France Internationale, 18 août 2008.

DARIUSTONE Blaise, « Tchad : les Tchadiens divisés sur le code de la famille », *Deutsche Welle*, 16 novembre 2020.

FAYOL Clément, « Au Tchad, la France est prête à toutes les compromissions pour éviter le chaos », *Mediapart*, 20 mars 2016.

FILIU Jean-Pierre, « Une “radicalisation très rapide”, cela s'appelle une conversion », *Le Monde*, 17 juillet 2016.

GALTIER Gérard, « Comment reconstruire l'État tchadien », *Le Monde diplomatique*, novembre 1984.

HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES AUX DROITS DE L'HOMME, « Tchad : un expert des droits de l'homme s'alarme de l'exécution de 10 personnes suite à un procès expéditif », Genève, 4 septembre 2015.

LAGNEAU Laurent, « Une localité tchadienne attaquée par un groupe rebelle venu de Libye », *Opex360*, 12 août 2018.

LE DRIAN Jean-Yves, interview, *Télé Matin*, France 2, 22 avril 2021.

MÉNORET Pascal et LANASPÈZE Baptiste, « Attentats : Daech, le résultat d'un vice de l'islam ? une idée reçue nourrie d'ignorance », *L'Obs avec Le Plus*, 27 mars 2016.

MOLIKINI Ahmat et SOUGUI Molly, « Tchad : les habitants de Miski sont assiégés et menacés d'une nouvelle attaque », *Le Monde*, 14 août 2019.

SALAM INSTITUTE FOR PEACE AND JUSTICE, « Imam Exchange Visit Program », disponible sur www.salaminstitute.org

SALAM INSTITUTE FOR PEACE AND JUSTICE, « Infusing civic values and interactive pedagogy in chadian quranic schools », disponible sur www.salaminstitute.org

SARR Lucie, « Au Tchad, l'archevêque de N'Djamena dénonce le manque d'édifices religieux catholiques », *La Croix Africa*, 18 août 2017.

SURVIE, *Les frappes aériennes françaises au Tchad, un cadre légal incertain, un soutien de plus à la dictature*, 8 février 2019.

U.S EMBASSY N'DJAMENA, « L'iftar de l'ambassade célèbre l'esprit de respect mutuel », 3 juin 2019.

U.S EMBASSY N'DJAMENA, « Le chargé d'affaires effectue une visite au Conseil Supérieur des Affaires Islamiques à l'occasion du Ramadan », 9 mai 2019.

FACEBOOK U.S EMBASSY N'DJAMENA, « La Chargée d'Affaires Davis Ba visite le Haut Conseil des Affaires Islamiques pour exprimer ses vœux à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du Prophète Mohammed », 19 novembre 2019.

VIGNAL François, « Tchad : pourquoi la France est intervenue avec ses Mirage 2000 pour défendre Idriss Déby », *Public Sénat*, 15 février 2019.

Entretiens mentionnés

Activistes arabophones, associations islamiques et ONG transnationales islamiques

Mohammed, militant politique et salafiste, N'Djamena, août 2016.

Activiste arabophone, N'Djamena, 12 juillet 2017

Activiste arabophone, N'Djamena, 29 décembre 2017.

Activiste arabophone, N'Djamena, 6 janvier 2018.

Activiste arabophone, N'Djamena, 11 février 2018.

Activiste arabophone N'Djamena, 10 juillet 2018.

Activiste arabophone, N'Djamena, 14 juillet 2018.

Activiste arabophone, N'Djamena, 24 juillet 2018.

Ancien responsable d'une ONG islamique transnationale, 4 janvier 2018.

Souate, directrice d'une ONG islamique, N'Djamena, 10 janvier 2017.

Directeur d'*Al-Da'wa*, N'Djamena, 3 février 2017.

Secrétaire de l'association féminine de mémorisation du Coran, N'Djamena, 3 février 2017.

Membre de l'Union des Cadres Musulmans du Tchad, N'Djamena, 23 juillet 2018.

Co-Fondateur de l'Union des jeunes musulmans du Tchad, N'Djamena, 3 août 2018.

Ancien membre de l'association La culture et le théâtre, N'Djamena, 9 juillet 2018.

Mahamat Abdallah Ismail, fondateur de l'association *Fitiat al-Islam*, février 2018.

Abakar Sami, président de l'association « Z », N'Djamena, 4 août 2018.

Daoud Badour Daoud, Président de l'Alliance des associations pour Jérusalem, N'Djamena, 17 février 2018.

Membre de l'association des convertis à l'islam, N'Djamena, 11 janvier 2017.

Directeur et secrétaire général de l'Union des écoles coraniques, N'Djamena, 12 février 2017

Mohammad Béchir, chargé de la communication extérieure de l'Union des écoles coraniques, N'Djamena, 14 février 2017.

Directeur d'une radio islamique, N'Djamena, 8 février 2018.

Directeur d'une radio islamique, N'Djamena, 15 février 2018.

Chargé de programme d'Islamic Relief, N'Djamena, 4 juillet 2018.

Chef de projet Islamic Relief, N'Djamena, 23 juillet 2018.

Dr Abatcha, ancien directeur de la WAMY, N'Djamena, 28 janvier 2017

Dr Abatcha, N'Djamena, 19 juillet 2018.

Dr Abatcha, N'Djamena, 27 juillet 2018.

Ancien boursier de la WAMY, N'Djamena, 30 janvier 2018.

Acteurs étatiques et institutionnels

Ancien ministre du gouvernement Habré, N'Djamena, 22 janvier 2017.

Chargé de la réforme de l'enseignement supérieur dans le cadre du Forum National 2018, Paris, 12 mars 2018.

Directeur de la Direction des Organisations non Gouvernementales, N'Djamena, 9 juillet 2018.

Député du Bahr el-Ghazal, N'Djamena, 23 octobre 2016.

Député de la région du Guéra, N'Djamena, 10 février 2017.

Député tchadien, Genève, 10 novembre 2018.

Député tchadien, Genève, 14 novembre 2018.

Membre de l'ambassade de France, N'Djamena, 18 août 2018.

Membre du MPS, Paris, 24 avril 2019.

Expert tchadien de l'antiterrorisme, consultant pour le G5 Sahel, N'Djamena, 5 février 2017.

Expert tchadien de l'antiterrorisme, consultant pour le G5 Sahel, N'Djamena, 6 janvier 2018.

Ancien directeur du Bureau des affaires religieuses et traditionnelles. N'Djamena 27 janvier 2017.

Ancien militaire français, Paris, 23 avril 2017.

Membre de la Fondation Cordoue, Genève, 17 mars 2018.

Ancien membre de la plateforme interconfessionnelle, N'Djamena, 22 janvier 2017.

Corps universitaire, personnalités intellectuelles, économiques, médias

Ancien étudiant de l'université d'Al-Azhar, N'Djamena, janvier 2017.

Ancien étudiant tchadien de l'Université Africaine de Khartoum, N'Djamena, janvier 2018.

Ancien élève du lycée Roi Fayçal entre 1984 et 1988, N'Djamena, février 2018.
Mahamat Saleh Ayoub, vice-recteur de l'université Fayçal, N'Djamena, 22 janvier 2017.
Mahamat Saleh Ayoub, vice-recteur de l'université Fayçal, 25 juillet 2018.
Maître Youssouf, N'Djamena, 17 janvier 2017.
Dr Mahamat Hagggar, directeur du Centre Culturel pour la Recherche et les Études africaines et Arabes (CCREA), N'Djamena, 2 février 2017.
Juriste, N'Djamena, 10 janvier 2017.
Juriste, N'Djamena, 7 janvier 2018.
Homme d'affaires Kreda, N'Djamena, 12 juillet 2017.
Journaliste arabophone, N'Djamena, 12 janvier 2017.
Enseignant chercheur et activiste arabophone, N'Djamena, 16 janvier 2017.
Enseignant chercheur, N'Djamena 24 janvier 2017.
Enseignant chercheur N'Djamena, 29 janvier 2018.
Enseignant chercheur, N'Djamena 22 juillet 2018.
Enseignant chercheur, N'Djamena, 3 août 2018.
Professeur de l'université Fayçal, N'Djamena, 6 février 2017.
Professeur de l'université Fayçal, N'Djamena, 25 juillet 2018.
Ali Saleh Taher, historien, N'Djamena, 26 janvier 2018.
Damien Mireval, enseignant-chercheur français, Marseille, 8 janvier 2019.
Ancien opérateur de Western Union, Toulouse, avril 2021.

Autorités religieuses et fidèles

Acteur frériste, N'Djamena, 1^{er} juillet 2018.
Faki Ali, cheikh tidjanite, Moussoro, 12 janvier 2018.
Entretien avec un cheikh tidjanite, Moussoro, 14 janvier 2018.
Enseignant coranique, Moussoro, 19 janvier 2018.
Cheikhs salafistes et chefs de village, Dougoul, 14 janvier 2018.
Cheikh salafiste, Moussoro, 15 janvier 2018.
Cheikh salafiste, Moussoro, 13 janvier 2018.
Cheikh salafiste, Moussoro, 12 janvier 2018.
Cheikh salafiste, Moussoro, 20 janvier 2018.
Cheikh salafiste, N'Djamena, 11 janvier 2017.

Cheikh salafiste, N'Djamena, 2 février 2018.

Cheikh Chazali salafiste, N'Djamena, 1^{er} février 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 11 février 2017.

Cheikh Mahamat Naar Zene, co-fondateur du mouvement de la revivification de la Sunna, ancien président d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 12 février 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya* coopté au sein du CSAI, N'Djamena, 4 février 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna*, N'Djamena, 10 juillet 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 11 juillet 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 15 juillet 2018.

Membre d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*, N'Djamena, 2 août 2018.

Ex-membre d'*Ansar al Sunna*, N'Djamena, 14 juillet 2018.

Fidèle salafiste, N'Djamena, 14 janvier 2017.

Fidèle salafiste, N'Djamena, 7 février 2018.

Ali, jeune fidèle salafiste, N'Djamena, 8 février 2018.

Bouba, fidèle salafiste, N'Djamena 1^{er} août 2018.

Cheikh salafiste Ahmat Dida, N'Djamena 10 février 2018.

Cheikh salafiste Ahmat Dida, N'Djamena, 3 juillet 2018.

Cheikh salafiste Ahmat Dida, N'Djamena, 2 août 2018.

Cheikh salafiste Ahmat Dida, N'Djamena 7 août 2018.

Membres d'*Ansar al Sunna al Salafiyya*, N'Djamena, 12 juillet 2018.

Disciple du cheikh Ibrahim, N'Djamena, 23 juillet 2018.

Enseignant coranique, N'Djamena, 16 janvier 2017.

Secrétaire Général du CSAI, cheikh Abdeldaim Abdoulaye, 4 février 2017.

Membre du CSAI, 12 février 2017.

Membre du CSAI, N'Djamena, 3 janvier 2018.

Proche du CSAI, N'Djamena, 2 février 2018.

Membre du CSAI, N'Djamena, 17 juillet 2018.

Directeur des affaires coraniques du CSAI, N'Djamena, 27 juillet 2018.

Cheikh Issa Khattir, président du CSAI, N'Djamena, 1^{er} août 2018.

ANNEXES

Annexe 1

La campagne menée par SWEDD, agence des Nations Unies, et le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques a fait grand bruit. « L’islam tchadien vitrine des intérêts occidentaux » pouvait-on lire sur certains post Facebook, certains fidèles tchadiens questionnant d’une part l’amalgame clairement établi entre mariage précoce et islam, et d’autre part la légitimité d’hommes de foi au sein de campagnes publicitaires profanes. Sur la photo, l’on voit le secrétaire général du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, le cheikh Abdeldaim.



Annexe 2

Journal *al-Chouroukh* du groupe *Ansar al Sunna* du 24 septembre 2012.

Sur la photo, Yaya Khalil, Mahamat Naar et les membres d'*Ansar al Sunna al Mohammadiya*. « Le groupe Ansar al-Sunna choisit un nouveau président à l'issue de sa troisième conférence. Le Dr Yaya Khalil, chef du groupe, appelle à la doctrine coranique innée, rationnelle, et prophétique. »

الشروق إشراقه للكلمة
الصادقة والرأي
الحر... معا نضو غد مشرق

الشروق إشراقه للكلمة
الصادقة والرأي
الحر... معا نضو غد مشرق

AL-CHOUROUKH

يومية - شاملة - مستقلة
تصدر مؤقتا أسبوعيا

التاريخ: 1433/11/07 هـ الموافق: 2012/09/24 م العدد: 24 السعر: 250 فرنك

جماعة أنصار السنة تختار رئيسا جديدا لها في ختام مؤتمرها العام الثالث

الدكتور يحيى خليل رئيس الجماعة: الجماعة تدعو الى العقيدة القرآنية النبوية السلفية الفطرية العقلية

Annexe 3

Fiche de renseignement du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya*

REPUBLICQUE DU TCHAD
====000====
PRESIDENCE DE LA REPUBLIQUE
PRIMATURE
MINISTERE DE LA SECURITE PUBLIQUE
ET DE L'IMMIGRATION
SECRETARIAT GENERAL
DIRECTION GENERALE DE LA POLICE
NATIONALE
DIRECTION DES RENSEIGNEMENTS GENERAUX

7187 TMAPR
Dispositions utiles
ou proche pour éviter
l'acte radicalisation
13/04
le 12/04/2016
O.D.B.
Strat. au 19/04/16

UNITE TRAVAIL - PROGRES
====000====
N° 0111 /MSP/SG /DGPN/DRG/16
Niamena, le 12 Avril 2016

FICHE
A LA HAUTE ATTENTION, DE MONSIEUR LE PREMIER MINISTRE,
CHEF DU GOUVERNEMENT

OBJET : A/S ACTIVITÉS DE LA CONGRÉGATION ANSAR AL-SUNA

Le 06 avril 2016, à Diguel Riyad, la congrégation Islamique Ansar Al-Suna a tenu sa réunion pour désigner trois fidèles qui se rendront en Arabie Saoudite, courant avril 2016. Cette réunion a été présidée par le Dr YAYA BRAHIM KHALIL ET ABDALLAH ABDOULAYE KHALIL.

Dans son programme d'activités, la congrégation envoie chaque année des Délégués à des formations ou à de rencontres en Arabie Saoudite. Ceux – ci sont généralement sélectionnés parmi les fideles qui ont atteint un certain niveau de connaissance de coran, leur permettant d'avoir le niveau de formation standard des congrégations Ansar Al-Suna du monde entier.

La congrégation Ansar Al-Suna, se veut une branche de conservateurs de la foi musulmane traduite dans les prêches du coran, différentes de celles recommandées par le comité islamique.

Toutefois, une mésentente subsiste entre les deux groupes. Les Ansar Al-Suna trouvent que le message du prophète consigné dans le saint coran est pratiquement dilué par le comité islamique.

A cet regard on est porté à croire que cette distance de Ansar Al Suna vis-à-vis des autres courants peut faire le lit d'un radicalisme préjudiciable à la cohésion et à l'unité de tous les fideles dans leurs différentes interprétations du saint coran et à la pratique modérée de la foi qui caractérise les musulmans Tchadiens.

Annexe 4

Arrêté portant interdiction de l'association *Ansar al Sunna al Mohammadiya* en 2016.

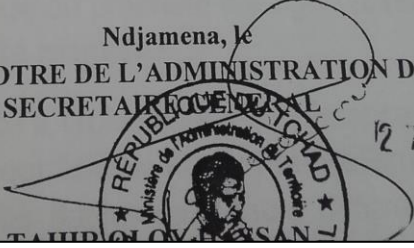
ET COUTUMIERES *yef*

FROM.....MAT/NDJAMENA
TO.....TOUS LES GOUGERNEURS DES REGIONS
N° 120 /PR/PM/MAT/SG/DGAT/DARC/2016

STOP/ PAR ARRETE N° 014/PR/PM/MATSP/SG/DGAT/DAPEC/SAC/2015 DU 31 MARS 2015 /STOP/ DE Mr LE MINISTRE DE L'ADMINISTRATION DU TERRITOIRE ET DE LA SECURITE PUBLIQUE /STOP/ L'ASSOCIATION ANSAR AL-SOUNNA EST DISSOUTE POUR RAISON D'ORDRE PUBLIC /STOP/ A CET EFFET, ELLE NE PEUT EXERCER AUCUNE ACTIVITE SUR LE TERRITOIRE NATIONAL, NI ETABLIR DES RELATIONS AVEC LES PARTENAIRES DE L'EXTERIEUR /STOP/ VOUS INSTRUIRE A PRENDRE TOUTES DISPOSITIONS ET MESURES POUR CONTRECARRER ET INTERDIRE TOUTES ACTIVITES RELIGIEUSES, CULTURELLES ET ORGANISATIONS DES REUNIONS ET CONFERENCES DE LADITE ASSOCIATION /STOP/ INSTRUISEZ LES PREFETS, SOUS-PREFETS ET AUTORITES A CHARGE DE LA SECURITE DE VEILLER AU STRICT RESPECT DES DISPOSITIONS DUDIT ARRETE /STOP/ POUR GARANTIR L'ORDRE PUBLIC ET LA SECURITE /STOP/ OPPOSEZ A TOUT CONTREVENANT LA FORCE DE LA LOI /STOP/.


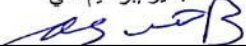
Ndjamena, le
P. LE MINISTRE DE L'ADMINISTRATION DU TERRITOIRE
LE SECRETAIRE GENERAL

REPUBLICAINE
Ministère de l'Administration du Territoire
12 7 AVR 2016



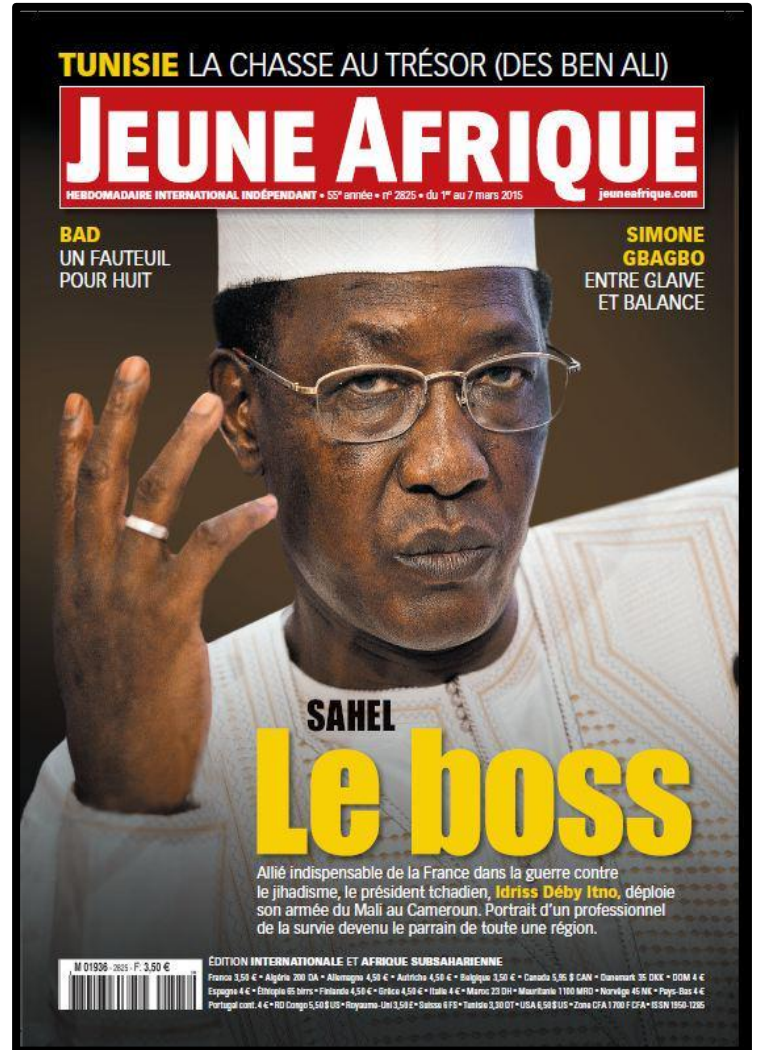
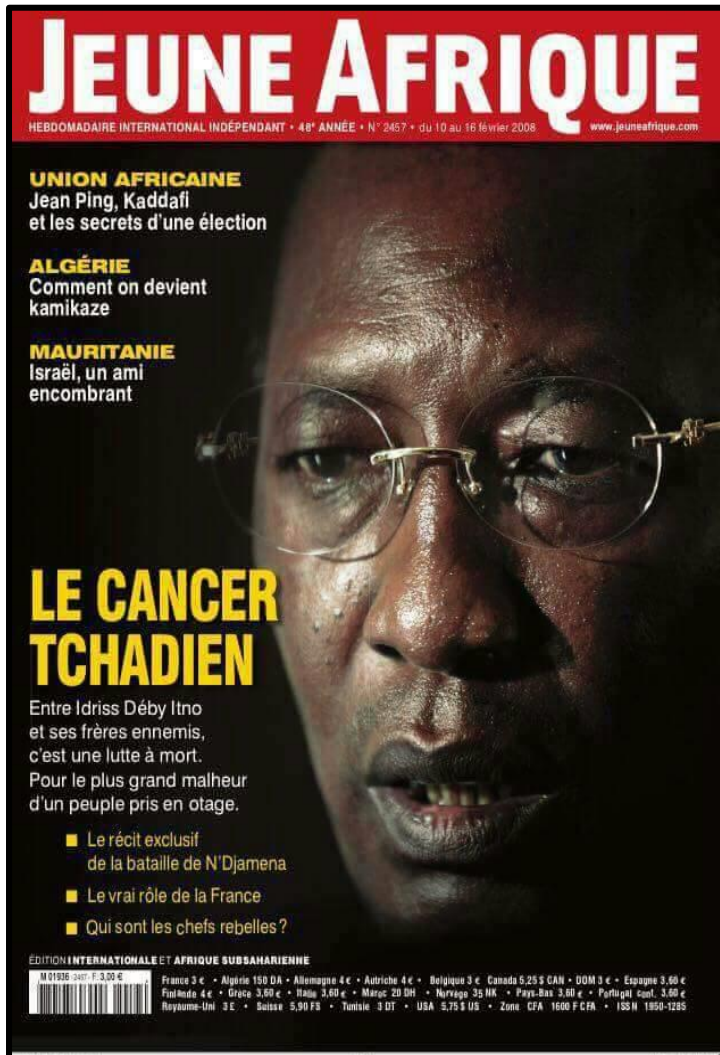
Annexe 5

Lettre adressée au Président de la République le 16 janvier 2018 par le secrétaire général du groupe *Ansar al Sunna al Mohammadiya* suite au décès du cheikh Hissein Hassan. Le groupe souhaite s'engager dans la formation d'un Conseil « neutre et ne faisant pas de différence entre les musulmans », et se dit « prêt pour participer à la constitution du CSAI, à condition qu'ils aient une dotation proportionnelle à leur taille ».

Association d'Ansar Al-sunna Al-Mohamadiya au Tchad Siège Général : N'Djamena		جماعة أنصار السنة المحمدية المركز العام - أنجمينا - تشاد
Date / / 20 N°		التاريخ ١٦ / ١ / ٢٠١٨ هـ الموافق ١٦ / ١ / ٢٠١٨ م الرقم
بيان رقم : 1439/01		
الحمد لله القائل : ﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ﴾ .		
والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبدالله المبعوث رحمة للعالمين ومتمما لمكارم الأخلاق . حيال ما يجري هذه الأيام من حديث في الساحة التشادية حول وفاة رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وما سيؤول إليه أمر إدارة المجلس ، تتقدم جماعة أنصار السنة المحمدية بالبيان التالي :		
<ol style="list-style-type: none">١. نؤمن بأن الموت حق وأنه مصير كل حي كما قال جل شأنه : ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ . ونؤمن بأن الموت مصيبة وأنه ليس من منهج أهل السنة والجماعة الشماتة بموت الخصوم أو التشهير بهم أو سبهم ، فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ﴿ لا تسبوا الأموات فإنهم قد أفضوا إلي ما قدموا ﴾ .٢. إن جماعة أنصار السنة المحمدية تعترف بأن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية هو أعلى سلطة لرعاية شؤون المسلمين في البلاد، وهو من أبرز أنجازات فخامة رئيس الدولة إدريس ديبي إتنو.٣. ولأهمية هذا الجهاز ودوره المنشود تهيب الجماعة بتدخل الرئيس شخصيا بإصدار قرار باصلاح نظامه الأساسي واللوائح الإدارية المنظمة له، حتى يكون في مستوى التحديات والإصلاحات وضبط الخطاب الديني .٤. إن جماعة أنصار السنة المحمدية تبدي استعدادها التام للمشاركة في إدارة المجلس شريطة أن يكون لها تمثيل يليق بحجمها وتأثيرها في المجتمع التشادي. وذلك بهدف الإسهام في تحقيق الأمن والسلم المجتمعي ، ولن ترضى بأي تمثيل هامشي.٥. تهيب الجماعة بجهات الاختصاص في الدولة اختيار من يرأس المجلس بناء على معيار الأمانة والإنصاف والتجرد لخدمة المسلمين عامة ، دون التعصب لطائفة أو فئة، وأن يكون مشهودا له بالاعتدال والوسطية ، وأن يكون إداريا وفقهيا. وأخيرا ننوه بأن جماعة أنصار السنة المحمدية ليست مسؤولة عن أي بيان أو تصريح يصدر من أي جهة أو فرد، وعلى أي منبر من منابر الإعلام وغيره ، وأن الإدارة العامة هي الجهة الوحيدة المخولة بذلك وتحتمل جميع تبعات ما تنشره من بيانات.		
وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين		
حرر بأنجمينا: ٢٩ ربيع الأول ١٤٣٩ هـ الموافق ١٦ يناير ٢٠١٨ م		
الأمين العام بشير إبراهيم علي		
		



Annexe 6

Illustration du traitement médiatique français concourant à la fabrication du « mythe » Déby. Ces deux unes, datant de 2008 et de 2015, immortalisent les bénéfices en termes de légitimité internationale procurées par la rente sécuritaire à l'endroit du président tchadien.



Annexe 7

Mise en demeure de la radio al-Quran al-Karim pour ses propos incitant à la haine et la violence en direction « des mosquées rivales », c'est-à-dire salafistes.

<p>Republique du Tchad Unité - Travail - Progrès Haut Conseil de la Communication</p> <p>وحدة - عمل - تقدم المجلس الأعلى للإعلام</p> <p>Secrétariat Général</p> <p>DECISION N°025/HCC/SG/2017 Portant Mise en demeure de la Radio AL - QUORAN AL - KARIM</p> <p>LE PRÉSIDENT DU HAUT CONSEIL DE LA COMMUNICATION</p> <p>Vu la Constitution ; Vu la Loi N°019/PR/2003 du 24 Octobre 2003 portant composition, attributions et fonctionnement du Haut Conseil de la Communication ; Vu la Loi N°009/PR/2010 du 9 juin 2010 relative à la communication audiovisuelle ; Vu le Règlement intérieur du Haut Conseil de la Communication ; Vu la Décision N°026/HCC/P/SG/2016 du 04 octobre 2011 portant cahier de charges des radiodiffusions sonores privées confessionnelles ; Vu le Code d'éthique et de la déontologie du journaliste tchadien du 03 mai 2003</p> <p>Après avoir examiné le rapport du secrétariat d'instruction concernant les propos diffusés dans les émissions du 11 au 19 juin de la radio « Al - Quoran Al-Karim » « sur les mosquées non conformes. » <i>Après avoir délibéré en Conseil extraordinaire le 20 juin 2017</i></p> <p>DECIDE :</p> <p>Attendu que dans le cadre des missions de suivi régulier des programmes des services radiophoniques et télévisuels, le Haut Conseil de la Communication a relevé des observations concernant l'édition du 11 au 19 juin 2017 des émissions « sur les mosquées rivales » diffusées par le service radiophonique « Al - Quoran Al-Karim » durant lesquelles des propos incitant à la haine et à la violence mettant ainsi en cause la sérénité et l'unité de la communauté musulmane du Tchad ;</p> <p>Attendu que l'article 23 de la Décision N°026/HCC/P/SG/11 portant cahier de charges des radiodiffusions sonores privées confessionnelles dispose : « la radio confessionnelle, à travers ses programmes s'engage à respecter le caractère laïc de l'Etat, à accepter la différence, à prêcher la tolérance et la fraternité. Tout propos relevant de l'intégrisme et de l'exclusion est proscrié » ;</p> <p>Haut Conseil de la Communication المجلس الأعلى للإعلام Tél : (+255) 22 52 65 22 52 31 51 BP : 1316 N'Djamena. E-mail : contact@hcc.td / Site Web : www.hcc.td</p>	<p>Que par ailleurs, l'article 13 du code d'éthique et de déontologie du journaliste tchadien précise : « S'abstenir de toute atteinte à la vie sociale : incitation au tribalisme, au régionalisme, au confessionnalisme, à la xénophobie, à la haine, à la violence, à la révolte, au crime et au délit. Se garder de toute prise de position. »</p> <p>Attendu que l'article 76 du Règlement intérieur du Haut Conseil de la Communication dispose : « en cas de violation ou de non-respect des règles d'éthiques de déontologie, du cahier des charges ou des modifications substantielles du format, d'émission de radio illicite ou de télévision ou de diffusion frauduleuse des programmes d'autres stations, une mise en demeure de sept (7) jours est adressé au contrevenant. » ;</p> <p>Attendu qu'en conséquence, il s'impose de prendre les mesures appropriées à l'encontre de la radio « Al - Quoran Al-Karim » ;</p> <p>PAR CES MOTIFS :</p> <ol style="list-style-type: none">1- Déclare que la radio « Al - Quoran Al-Karim » a enfreint les dispositions légales et réglementaires précitées ;2- Décide d'adresser à ce propos une mise en demeure de sept (7) jours à la radio « Al - Quoran Al-Karim » ;3- Ordonne la notification de la présente décision à la radio « Al - Quoran Al-Karim » ; et sa publication partout où besoin sera. <p>Fait à NDjamena, le 29 Juin 2017</p> <p> DIEUDONNE DIONABAYE </p> <p>Haut Conseil de la Communication المجلس الأعلى للإعلام Tél : (+255) 22 52 65 22 52 31 51 BP : 1316 N'Djamena. E-mail : contact@hcc.td / Site Web : www.hcc.td</p>
---	--

Annexe 8

Discours du cheikh Moussa Ibrahim, président du Comité de la Fatwa, le 26 janvier 1978 à l'occasion de l'inauguration de la mosquée Roi Fayçal de N'Djamena. Traduction de Mahamat Adam. Archives du Centre d'Études et de Formation pour le Développement, N'Djamena.

Aujourd'hui est l'un des jours de Dieu Tout-Puissant pour rencontrer cette grande foule. Rassemblant des millions de cœurs de croyants, le bonheur remplit nos cœurs et la joie nous submerge avec cette grande générosité et le grand travail que Dieu a fait sur ce bon pays.

Cher peuple,

La joie me remplit le cœur, je félicite le peuple tchadien bien-aimé pour ce grand projet, et je vous assure que notre célébration aujourd'hui de l'ouverture de la mosquée du Roi Fayçal à N'Djamena est un pas en avant, et c'est le premier pas qui doit être suivi d'autres grands pas pour que cet édifice se transforme en un édifice majestueux dans lequel la vie coule en accompagnant l'esprit de foi et d'espérance.

Cette mosquée propage le courant de la science et de la culture islamique.

Cette mosquée doit être transformée en une source de développement social, et les écoles qui s'y trouvent doivent être transformées en des lieux qui transmettent des connaissances aux générations futures.

Et que le centre culturel se transforme en spectacle et en vitrine sur la nouvelle vie intellectuelle.

Cela demande une grande mobilisation et les efforts de tous les croyants, et il faut avant tout des hommes qui croient en la mission de cette institution, qui veillent à ses soins et réfléchissent aux modalités de ses affaires.

Cette mosquée a également besoin d'énormes capacités financières.

C'est pourquoi, ô grande foule, j'invite tous les croyants du monde entier, en particulier les partisans de la mission de cette mosquée qui l'ont à cœur. Je vous invite et moi-même à accomplir notre devoir, chacun selon ses circonstances et ses capacités.

Ayant fixé des plans et des moyens pour atteindre ces objectifs, nous étions conscients des obstacles et des difficultés qui se dressaient sur le chemin de la mise en œuvre, et nous savions comment les éviter.

Avec cette profondeur d'analyse, et avec cette large compréhension de la nature de la religion, nous avons pu jeter les bases des institutions nécessaires à la renaissance de la culture islamique et de la langue arabe dans le pays.

Nous avons également pu coopérer avec les érudits en activité (le roi Fayçal et le roi Hassan II, que Dieu ait pitié d'eux). Et grâce nos grands efforts pour parcourir le monde islamique en faisant bon usage de ses excellentes relations avec les savants du monde islamique, le Maroc, le Soudan, l'Égypte, la Turquie, l'Arabie saoudite et d'autres nous avons finalement réussi à briser le siège imposé durant longtemps au Tchad. Le Tchad est donc devenu membre de l'Organisation de la Conférence islamique, et est devenu une présence active dans l'établissement de relations internationales et régionales de nature arabe et islamique.

Annexe 9

Une du journal *Abba Garde*, mai 2018.

Madeleine Alingué, de religion catholique et porte parole du gouvernement, a refusé de prêter serment au nom d'Allah, comme la nouvelle constitution de la IV^{ème} République l'y obligeait. Interpellée par le président de la Cour Suprême qui voulait la contraindre à utiliser la formule consacrée, la ministre a refusé d'obtempérer. Le président Idriss Déby est intervenu pour plaider en sa faveur afin que son serment soit accepté par la Cour, sans mention d'Allah. Le serment confessionnel a finalement été abrogé en 2020 lors du deuxième Forum National Inclusif.



LISTE DES ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS

- AFD : Agence Française de Développement
- ANIF : Agence Nationale d'Investigation Financière
- ANS : Agence Nationale de Sécurité
- CBLT : Commission du bassin du lac Tchad
- CCFAN : Conseil de Commandement des Forces Armées du Nord
- CCFD : Comité Catholique Contre la Faim et pour le Développement
- CCMSR : Conseil de commandement militaire pour le salut de la République
- CCREAA : Centre Culturel pour la Recherche en Études africaines et Arabes
- CNT : Concorde Nationale Tchadienne
- CSAI : Conseil Supérieur des Affaires Islamiques
- CVE : Countering Violent Extremism
- DON : Direction des Organisations non-Gouvernementales
- FAP : Forces Armées Populaires
- FAN : Forces armées du Nord
- FCI : Front de la Charte Islamique
- FLT : Front de Libération du Tchad
- FMM : Force Multinationale Mixte
- FNI : Front National Islamique
- FNUAP : Fonds des Nations Unies pour les activités en matière de population
- GABAC : Groupe d'Action contre le Blanchiment d'Argent en Afrique centrale
- GIZ : Agence de coopération internationale allemande pour le développement
- GUNT : Gouvernement d'Union Nationale de Transition
- IARA : Agence Islamique Africaine de Secours
- IIRO : International Islamic Relief Organization

MPS : Mouvement Patriotique du Salut

MSA : Mouvement Socialiste Africain

PNUD : Programme des Nations Unis pour le Développement

PROPEV : projet de Prévention de l'Extrémisme Violent au Tchad

SCAC : Service de Coopération et d'Action culturelle

UCMT : Union des Cadres Musulmans du Tchad

UNT : Union Nationale Tchadienne

USAID : Agence des États-Unis pour le Développement International

WAMY : Assemblée Mondiale de la Jeunesse Musulmane