

L'islamisme mauritanien est-il en métamorphose ? De l'utopie résurrectionniste à l'idéologie conservatrice

Mounia Ait Kabboura

Volume 30, numéro 1, 2022

L'islamisme : de l'idéal califal à l'idéologie pragmatique et conservatrice. Études de cas

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1098617ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1098617ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (imprimé)

1492-1413 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ait Kabboura, M. (2022). L'islamisme mauritanien est-il en métamorphose ? De l'utopie résurrectionniste à l'idéologie conservatrice. *Théologiques*, 30(1).
<https://doi.org/10.7202/1098617ar>

Résumé de l'article

L'étude du mouvement des Frères musulmans en Mauritanie dévoile ses transformations graduelles, passant de la restauration de l'idéal du califat perdu à l'idéologie réformiste centriste. Ils ont adopté une voie différente de leurs homologues égyptiens afin de répondre aux conditions sociales et politiques de leur pays. Contrairement à l'Égypte, la Mauritanie est une société tribale codifiée par l'islam, en tant que religion de l'ensemble des Mauritaniens, et en tant que source de législations, et elle est dominée par des régimes autoritaires putschistes. Dans ce contexte, les Frères mauritaniens ne pouvaient pas traiter la République islamique de *Jāhiliyya* ni réclamer l'État islamique de la *Hākimiyya*. En adoptant le « réformisme centriste », les Frères mauritaniens ont concilié la charia islamique et la démocratie, créant ainsi la « chouracratie », afin de former leur parti, participer aux élections et forcer l'État à se débarrasser de la casquette militaire. Ce virage politique avait des conséquences importantes sur les Frères du désert. Ils se sont divisés en deux courants opposés : l'un soutient le régime en place en empruntant une idéologie légitimiste, l'autre campe dans l'opposition en maintenant l'idéologie contestataire. Cet article mobilise les théories de l'utopie et de l'idéologie pour montrer que le changement vécu par les Frères mauritaniens ne peut être considéré comme un échec (Roy), mais plutôt comme une sortie de l'utopie vers l'idéologie. Ainsi, expliquer cette expérience par le biais de l'utopie et de l'idéologie permet de mieux comprendre les différentes dynamiques qui traversent l'islam politique contemporain.

Thème

L'islamisme mauritanien est-il en métamorphose ? De l'utopie résurrectionniste à l'idéologie conservatrice

Mounia AIT KABBOURA

Université de Moncton

Résumé

L'étude du mouvement des Frères musulmans en Mauritanie dévoile ses transformations graduelles, passant de la restauration de l'idéal du califat perdu à l'idéologie réformiste centriste. Ils ont adopté une voie différente de leurs homologues égyptiens afin de répondre aux conditions sociales et politiques de leur pays. Contrairement à l'Égypte, la Mauritanie est une société tribale codifiée par l'islam, en tant que religion de l'ensemble des Mauritaniens, et en tant que source de législations, et elle est dominée par des régimes autoritaires putschistes. Dans ce contexte, les Frères mauritaniens ne pouvaient pas traiter la République islamique de *Jāhiliyya* ni réclamer l'État islamique de la *Ḥākimiyya*. En adoptant le « réformisme centriste », les Frères mauritaniens ont concilié la charia islamique et la démocratie, créant ainsi la « chouracratie », afin de former leur parti, participer aux élections et forcer l'État à se débarrasser de la casquette militaire. Ce virage politique avait des conséquences importantes sur les Frères du désert. Ils se sont divisés en deux courants opposés : l'un soutient le régime en place en empruntant une idéologie légitimiste, l'autre campe dans l'opposition en maintenant l'idéologie contestataire. Cet article mobilise les théories de l'utopie et de l'idéologie pour montrer que le changement vécu par les Frères mauritaniens ne peut être considéré comme un échec (Roy), mais plutôt comme une sortie de l'utopie vers l'idéologie. Ainsi, expliquer cette expérience par le biais de l'utopie et de l'idéologie permet de mieux comprendre les différentes dynamiques qui traversent l'islam politique contemporain.

Mots-clés: islamisme; islam politique; Frères musulmans; salafisme; wahhabisme; utopie; idéologie; Mauritanie; Tewassoul; autoritarisme; militarisme; Jāhiliyya ; Ḥākimiyya ; chouracratie; réformisme centriste; pragmatisme; démocratie; radicalisme; Sayyid Qutb

Abstract

The study of the Muslim Brotherhood movement in Mauritania reveals its gradual transformations, from the restoration of the ideal of the lost caliphate to the centrist reformist ideology. They have adopted a different approach from their Egyptian counterparts in response to the social and political conditions of their country. Unlike Egypt, Mauritania is a tribal society codified by Islam as the religion of all Mauritaniens, as well as a source of legislation, and dominated by authoritarian military regimes. In this context, the Mauritanian Brotherhood could not denounce the Islamic Republic as *Jāhiliyya* nor claim the Islamic State of *Ḥākimiyya*. By

adopting "Centrist Reformism," the Mauritanian Brotherhood reconciled Islamic Sharia and democracy, creating "Shuracracy," in order to form their party, participate in elections, and force the state to shed its military cap. This political turn had significant consequences for the Brotherhood in the desert. They have divided into two opposing currents: one supports the regime in place by borrowing a legitimist ideology, the other maintains opposition by upholding a contestatory ideology. This article mobilizes theories of utopia and ideology to show that the change experienced by the Mauritanian Brotherhood cannot be considered as a failure (Roy), but rather as an exit from utopia towards ideology. Thus, explaining this experience through the lens of utopia and ideology allows for a better understanding of the different dynamics that run through contemporary political Islam.

Les Frères musulmans en Mauritanie ont-ils renoncé à établir l'« État islamique » en optant pour un changement sociopolitique pacifique ? Autrement dit, ont-ils délaissé leur idéal de ressusciter l'État de la *Ḥākimiyya*¹ en faveur d'une conquête politique à travers les urnes ? Peut-on voir dans ce changement un échec idéologique et politique de l'islamisme ? Pour O. Roy, l'islamisme a échoué à atteindre son objectif principal : restaurer l'institution califale. Selon lui, « cet échec est d'abord un échec intellectuel. [...] En somme, le développement de la pensée islamiste, politique par excellence, en vient à se désintéresser de tout ce qui fait le politique (institutions, instances, autonomie d'une sphère séparée de l'ordre du privé), n'y voyant qu'un instrument de moralisation et revenant ainsi, par un autre chemin, à la perception traditionnelle des *ulémas* et des réformistes : à leurs yeux, il suffit que les musulmans soient vertueux pour que la société soit juste et islamique ». Ainsi, l'islamisme s'est transformé « en un néofondamentalisme uniquement soucieux de rétablir le droit islamique, la charia, sans inventer de nouvelles formes politiques » (Roy 1992, Avant-propos).

En examinant le mouvement des Frères musulmans en Mauritanie, ce texte propose une lecture différente de celle de l'échec afin d'expliquer cette transition. Il mobilisera les théories de l'idéologie et de l'utopie, telles que développées par K. Mannheim, P. Ricoeur et A. Gramsci pour montrer que ce changement n'est qu'une sortie de l'utopie vers l'idéologie, une sortie des Frères mauritaniens de l'idéal utopique défini par l'État de la *Ḥākimiyya* pour l'idéologie « réformiste centriste ». Si « l'idéologie a traditionnellement été un objet de la sociologie ou de la science politique, et l'utopie était étudiée par l'histoire littéraire » (Ricoeur 1997, 8), Mannheim et Ricoeur ont réussi à les articuler « au sein d'un même cadre conceptuel » (Ricoeur 1997, 8), celui des idées (Mannheim 1956, 65).

Selon Ricoeur, l'utopie fonctionne à trois niveaux qui sont complémentaires aux trois niveaux ou fonctions de l'idéologie (Ricoeur 1997, 9). Au premier niveau, la fonction la plus positive de l'utopie est « l'exploration du possible. En tant que possible, l'intention utopique est de défier et de transformer l'ordre présent » (Hurbon 1974, 57-76). À son second niveau, « l'utopie ne fonctionne pas seulement comme une alternative à l'ordre existant mais elle porte au jour le fossé entre les revendications de l'autorité et les croyances des citoyens en un système de légitimité » (Ricoeur 1997, 9). Finalement, à un troisième niveau, l'« utopique est la chimère, la folie, la fuite, l'irréalisable : une rupture totale entre le présent et le futur proposé » (Ricoeur 1997, 9). Cette dernière forme d'utopie que s'apparente le mouvement frériste dès son apparition en Égypte, surtout, les « Frères Qutbiste » (Ait Kabboura 2021, 97-119). Cette dimension régressive prône le retour à un passé idéal, à l'unité originale, à un moment révolu et à « la quête d'un paradis perdu » (Ricoeur 1997, 38). « Impatiente de réaliser tout de suite, sans passer par des étapes, cette société délivrée de toutes contraintes » (Hurbon 1974, 75), elle adopte une logique du « tout ou rien », soit son idéal transcendantal soit la violence (Ricoeur 1997, 37). Il semble que les Frères mauritaniens ont renoncé à cette dimension pathologique de l'utopie en adoptant une idéologie plus réformiste, partagée par d'autres groupes contestataires, afin de forcer le régime autoritaire en Mauritanie à se débarrasser de la casquette militaire. Ils ont mobilisé l'idéologie tantôt pour engager une « guerre de position » contre le pouvoir quasi militaire (Gramsci 2012, 1-4), tantôt pour légitimer ce même pouvoir en intégrant les classes sociales autour de lui (Ricoeur 1997, 8-9).

Il s'avère que l'usage des concepts d'*utopie* et d'*idéologie* pour l'étude de l'islam politique contemporain aide à comprendre les différentes dynamiques qui le traversent. Ce texte essaye de montrer à quel point l'expérience des Frères du désert semble échapper au paramètre échec.

Généalogie des Frères musulmans en Mauritanie

Le concept d'islam politique ou d'islamisme désigne les mouvements qui puisent dans la religion islamique leur projet politique. C'est en Égypte, après la Première Guerre mondiale, qu'apparaît pour la première fois un mouvement de ce genre. Il a été fondé par Hassan al-Banna en 1928, et il sera connu sous l'appellation d'Association des Frères musulmans (*al-Ikhwān al-Muslimūn*). Son guide, Hassan al-Banna, s'est lancé dans l'action politique pour rétablir le califat qui venait d'être aboli en Turquie par le nouveau pouvoir séculier. La restauration du califat sera au cœur de son programme politique. Cette institution représentait le « symbole de l'unité islamique »² (Hassan al-Banna [s. d.], Lettre 5) et sa restauration était son projet fondamental. Pour ce faire, les Frères devaient « revendiquer le pouvoir et l'arracher à ceux qui n'appliquaient pas les commandements de l'islam » (Hassan al-Banna [s. d.], Lettre 5). Par la prédication et la diffusion du message (*da'wa*), les Frères comptaient conquérir le pouvoir, étape par étape, jusqu'à l'acquisition complète du pouvoir³. Cependant, cette tactique est vite abandonnée pour une autre plus violente contre le pouvoir nassérien juste après l'événement d'*al-Mansīa* en 1954⁴. À cette époque, le président égyptien Nasser avait ordonné la dissolution de l'Association des Frères musulmans. Un grand nombre de ses membres sera arrêté dont leur guide al-Huḍaibī. Sayyid Qutb, leur théoricien, sera condamné à 15 ans de prison (al-Ḥalidī 1981, 22). Depuis sa réclusion, ce dernier traitait le régime nassérien d'impie, et la société égyptienne de *Jāhiliyya* (la société de l'ignorance préislamique)⁵. Selon Qutb, cette société ne craint plus Dieu et ne l'adore plus, car elle est gouvernée par un pouvoir humain, loin des recommandations divines et coraniques. Elle est :

Comparable à celle qu'avait connue l'islam à sa naissance ou même pire [...] Tout ce qui nous entoure est fait de *Jāhiliyya*, même les conceptions des individus, leurs doctrines, leurs confessions, leurs mœurs et coutumes, leurs sources de culture, leurs arts et leurs lettres, leurs lois. Une grande partie de ce que l'on appelle culture, philosophie ou pensée islamique est également née de cette *Jāhiliyya*.

Al-Šubakī 2009, 107

Critique de ces réalités sociales, Qutb a refusé catégoriquement d'accepter un quelconque compromis avec la société égyptienne de la *Jāhiliyya* et le régime politique nassérien, croyant que « l'islam ne tolère aucun compromis avec la *Jāhiliyya* [...] C'est l'islam ou la *Jāhiliyya*. Il ne peut exister de situations intermédiaires » (Al-Šubakī 2009, 108). Ainsi, en prison, il a exprimé la nécessité de consolider « une organisation militaire au sein du mouvement islamique pour le protéger des attaques internes [du régime de Nasser] » (Qutb [s. d.] a, 30)⁶. Puis, « il a formé une organisation secrète de Frères » (*ibid.*) dont il est « devenu [le] porte-parole » (Muṣallī 1993, 40). Ces conceptions politiques ont donné naissance au courant « qutbiste », qui s'est constitué à l'intérieur des prisons du régime nassérien. Le paradigme frériste « qutbiste » — tout comme l'islamiste radical en général — est fondé sur trois principes ontologiques clés : *Tawḥīd al-ʿUlūhiyya* ; *al-Ḥākimiyya* ; et *al-ʿUbūdiyya*. Ces principes structurent la conception du monde, de l'homme et la société. Dans ce paradigme, *Tawḥīd al-ʿUlūhiyya* exprime l'idée que Dieu est seul, unique, qu'Il n'a aucun associé ni aucun semblable : « Dis : "Lui, Dieu est Un! Dieu ! L'impénétrable ! Il n'engendre pas; il n'est pas engendré; nul n'est égal à lui!" » (Sourate CXII) Il est le créateur du temps, de l'espace, des objets et des hommes. À travers les lois de la nature extrêmement minutieuses, Il exerce sa *Ḥākimiyya* (pouvoir/gérance) sur l'univers. Et selon Qutb, puisqu'Allah est le seul gouverneur de l'univers, Il est aussi le seul gouverneur des hommes, exerçant sa *Ḥākimiyya* sur les sociétés par le biais de la charia (*šari'a* [la loi/législation]). Aucun homme ne peut en effet prétendre au pouvoir, quand le seul gouverneur est Allah, et que chacun doit être soumis à sa volonté. À travers le Coran, Allah exerce son pouvoir, sa *Ḥākimiyya*, communique ses lois aux

hommes et dicte la charia à suivre (Ait Kabboura 2016). Les hommes sensés appliquent les lois de la charia comme preuve de *ʿUbūdiyyā*, c'est-à-dire de soumission et d'adoration. Selon Qutb :

Il n'y a de Dieu que Dieu. Aussi, il n'y a de *Ḥākimiyyā* que la *Ḥākimiyyā* de Dieu. Un pouvoir incarné par la volonté de Dieu et par son omnipotence, par sa loi et son ordre... dans laquelle la charia (šarīʿa/la loi) de Dieu sera imposée pour régir la vie des gens dans sa totalité et dans ses petits détails, une loi dans laquelle le gouvernant et le gouverné se libèrent de la prétention de représenter la *ʾUlūhiyyā*, en prétendant avoir *Ḥākimiyyā*, sans la permission de Dieu. Il n'a pas permis aux humains de se choisir des systèmes, dispositions, législations et lois, non issus de la charia (šarīʿa) de Dieu, dans le texte [Coran et sunna], quand ils existent, et par un effort interprétatif dans la limite des principes normatifs [exégèse] en leur absence.

Qutb 1980, 248-249

Il semble que les principes « qutbistes » trouvent leur source dans la pensée de Hassan al-Banna. Ce dernier a fait la promotion de la patrie islamique, de la suprématie du régime politique coranique, et de la nécessité du Jihad dans ses *Lettres*⁷. Il a aussi formé l'aile militaire qui a été responsable de plusieurs assassinats politiques à son époque⁸. Le courant « qutbiste » avait déclaré l'excommunication (*Tākfir*) des sociétés modernisées et des États-nations postcoloniaux occidentalisés en appelant au Jihad. C'est lui qui avait engendré la *Communauté islamique (al-Jamaʿa al-Islamiyya)* ou « *Tākfir* et *Hijra* [Excommunication et émigration] ». Puis il a alimenté le Jihad afghan contre l'Union soviétique par des « moudjahidines arabes ». Ces « combattants d'Allah » ont donné naissance, par la suite, à l'organisation d'al-Qaïda (Ayman al-Zawahiri) puis à l'État islamique (EIIL).

Le conflit avec le nationalisme nassérien a scindé la communauté des Frères musulmans en deux courants, celui du guide al-Huḍaibī (non *takfiriste*) et celui de Sayyid Qutb (*takfiriste*)⁹. Pour réfuter la pensée *takfiriste* de S. Qutb, telle qu'elle est présentée dans son manifeste *Maʿālim fi al-ṭarīq [Jalons sur la route]* (Qutb 1979), al-Huḍaibī a écrit *Duʿat al-Qudat* [Prêcheurs, non des juges]. Dans ce manifeste, il a révisé les concepts clés d'al-Mawdudi — *Jāhiliyya*, *Ḥākimiyyā*, *ʾUlūhiyyā* — similaires à ceux de Qutb. Il a déclaré que les Frères n'adopteraient ni l'excommunication des musulmans ni la violence comme moyen de changement sociétal (al-Huḍaibī 1977). Deux manifestes et deux logiques différentes qui orientent les Frères musulmans : d'un côté, les Frères adoptant la réforme et le changement par le bas (éducation, militantisme associatif et de bienfaisance), de l'autre côté, les Frères qutbistes, prônant le changement par le haut, par le renversement des régimes arabes séculiers, vus comme infidèles.

Fuyant le régime nassérien, les Frères musulmans égyptiens, « qutbistes » et « Huḍaibistes », ont trouvé refuge en Arabie Saoudite. Une dynastie fondée sur une base doctrinale wahhabite ou salafiste. Le wahhabisme ou la *daʿwa* salafiste est un mouvement se réclamant du puritanisme de l'islam sunnite hanbalite. Son prédicateur, le théologien Mohammed Ben Abdelwahhab (1703-1792), prétendait « purifier » l'islam pratiqué dans la péninsule arabique (l'islam populaire ou le culte de temple, de saints et des arbres sacrés) de la *bidʿa* (innovation blâmable) en le ramenant à ce qui, selon lui, serait l'islam premier du *Salaf al-Salih* (prédécesseurs pieux)¹⁰. Rejeté par les Bédouins, il était obligé d'accepter l'invitation de Mohammed Ibn Saoud, dirigeant de la région Dariya. En 1744, les deux hommes ont conclu un pacte : Ibn Saoud protège et défend la doctrine wahhabite et Abdelwahhab déclare la guerre sainte contre les tribus bédouines considérées comme infidèles. Par le sabre, Abdelwahhab a imposé l'autorité de al-Saoud sur la péninsule arabique. Son armée appelée *Ikhwan* (Frères)¹¹ ou « Frères wahhabites » a fondé et installé un régime théocratique en Arabie. Et par ce wahhabisme, les al-Saoud ont pu répandre leur hégémonie sur le territoire selon un modèle sociétal et moral ancestral dit *Salaf al-Salih*.

Le wahhabisme est un courant théologico-juridique (*fiqh*) sunnite qui représente une nouvelle version du salafisme (apparu au IX^e). Le salafisme place la sunna (paroles et actes du Prophète Mohammed) au niveau de la parole d'Allah (Coran), en lui conférant l'autorité de légiférer sur des sujets déjà visés par des versets coraniques, rendant, en outre, les actes et les édits du prophète une obligation à suivre. Il lui réserve, ainsi, un rôle principal dans la charia. Le Coran est la première source de la charia, et comme plusieurs parties du Coran nécessitent une interprétation afin d'en extraire les accommodements, la sunna est l'une des plus importantes sources de l'interprétation, et ainsi elle est devenue un supplément du Coran qui ne sera compris qu'à travers elle. En d'autres termes, le sens des versets coraniques ne se révèle qu'à travers la sunna, et cette dernière est devenue plus importante que le Coran aux yeux des législateurs salafistes. Ainsi le musulman devait imiter le Prophète à la lettre selon l'interprétation littéraliste du verset : « Vous avez, dans le Prophète de Dieu, un bel excellent modèle pour celui qui espère en Dieu et au Jour dernier et qui invoque souvent le nom de Dieu » (Sourate XXXIII, verset 21). L'imam ash-Shāfi'ī (767-820) prônait cette approche en disant : « l'homme n'a pas été ordonné de suivre sa propre voie, mais ordonné de suivre les autres » (Ali Mabrouk 2007, 9), se référant ainsi aux *Salaf* (prédécesseurs) comme « source » fondatrice. Aussi, l'imam al-Laḡani (mort en 1631) a ajouté : « tout bien réside dans les enseignements des *salaf*. Et tout mal réside dans la nouveauté du *khalaf* (les successeurs) » (*Ibid*, 14).

Dans les années 70, cette oasis pétrolière a accueilli des milliers d'immigrants venant des pays pauvres de l'islam, comme la Mauritanie, permettant ainsi à l'islamisme salafiste dans sa version wahhabite d'étendre son influence, et aux Frères musulmans de répandre leur doctrine (*da'wa*). À leur retour de l'eldorado pétrolier, les Mauritaniens, acquis à leurs idées, ont formé des « groupes de mosquées ». Deux groupes sociaux étaient sensibles au discours frériste et wahhabite en Mauritanie. D'un côté, les marabouts (*Tolbas/Zawiya*) (Filali 1998), détenteurs du savoir religieux, commençaient à embrasser le salafisme wahhabite en raison du pèlerinage aux lieux saints pour approfondir leur savoir religieux dans les centres prestigieux de la Mecque et de Médine (Fall Ould Bah et Ould Cheikh, 115-116). De l'autre côté, la masse urbaine pauvre issue de l'exode rural — causé par des vagues de sécheresse qui ont frappé le pays entre les années 1968 et 1973 — et les groupes d'origines africaines — issus des anciens esclaves — perméables au discours égalitariste prêché par les Frères musulmans. Dès 1960, l'Arabie Saoudite a mis un arsenal idéologique et financier au service de la salafisation wahhabite pour freiner l'élan émancipateur des nationalismes qui menaçaient les monarchies arabes. La Ligue islamique mondiale (LIM) (1960), suivie de la Banque islamique de développement (ISDB) en 1975 et la holding transnationale *Dar al-Mal al-Islami* (DMI) (La maison de finance islamique) en 1981, ont toutes joué un rôle important dans l'installation de plusieurs ONG islamiques, de mosquées et de banques privées et semi-publiques (*halal* [sans l'usure]) en Mauritanie¹². Le réseau maraboutique était le principal bénéficiaire. Il a transformé son économie religieuse traditionnelle en économie islamiste, engendrant ainsi une nouvelle classe sociale à base tribale, la « bourgeoisie pieuse » (Kepel 2003, 122). Cette bourgeoisie majoritairement islamisée au salafisme wahhabite occupe l'espace public mais sans se mêler directement de la politique¹³. À l'inverse, les Frères musulmans mauritaniens étaient au cœur de la vie politique, après plusieurs années de militantisme au sein des « groupes de mosquées », ils ont créé *al-jamā'ah al-islāmīyah* (Association islamique) en 1978 pour occuper une place considérable dans l'opposition. Cependant, les Frères « qutbistes », incapables de s'enraciner dans la société mauritanienne bédouine gouvernée par un régime quasi militaire, ont émigré (*hijra*) en Afghanistan¹⁴, puis ont essayé de fragiliser l'ordre établi en orchestrant des attaques de l'extérieur par le biais du groupe al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI)¹⁵.

Quand la *Jāhiliyya* et la *Hākimmiyaʿ* n'adhèrent pas à l'islamisme du désert

Les Frères musulmans en Mauritanie n'ont pas suivi leurs homologues égyptiens dans leur doctrine et leur stratégie de prise du pouvoir. Ils ont plutôt emprunté une voie répondant aux conditions sociale et politique de leur peuple et de leur société. À la différence de la société égyptienne qui a connu un processus de modernisation dès l'invasion de Bonaparte en 1798, la société mauritanienne est restée à l'abri de cette influence, sa structure tribale pyramidale et nomade n'a pas subi de changements notables. À la tête de cette pyramide, bien stratifiée, se trouvent les tribus maures issues de l'Afrique du Nord (Marchesin 1992, 25-54), et à sa base, les tribus de descendance subsaharienne. Chaque tribu abrite un ensemble de clans et chaque clan enferme un ensemble de familles soudées par les liens du sang et du mariage. Les tribus maures sont principalement composées de trois groupes ethniques, les Arabes, les Berbères et les Harratins (les Noirs affranchis), tandis que les tribus subsahariennes sont composées de plusieurs groupes comme les Peuls, les Soninkés, les Wolofs, les Bambaras, etc. Il semble que ces appartenances ethniques et raciales régissent les rapports de pouvoir. Les Arabes mauritaniens (*Hassani*) détiennent le pouvoir politique et coercitif (guerrier/militaire), tandis que les Berbères disposent du pouvoir religieux et des instances maraboutiques¹⁶. Ces deux groupes hégémoniques dominent d'autres groupes sociaux tels que les tributaires (*Zénagas*), les forgerons (*Mallemins*), les affranchis (*Harratines*), les griots et les esclaves (*Abid*) (Lucas 1931, 152). Malgré leurs diverses appartenances, les Mauritaniens sont tous musulmans, leur socle commun est le dogme de l'islam. Dans une société bédouine, dominée par une culture religieuse pieuse et conservatrice et par l'esprit de corps, les Frères musulmans mauritaniens ne pouvaient pas considérer leur société mécréante (*jāhiliyya*).

De plus, à la différence des États-nations arabes, la Mauritanie s'est donné la dénomination de *République islamique* dès son indépendance en 1960, incluant les préceptes de la charia dans sa constitution en 1978. Pour légitimer son coup d'État, le colonel Ould Haïdallah a fait de l'islam « la religion du peuple et de l'État » (Préambule de la Constitution). Dorénavant, les « dispositions de la religion islamique sont la seule source de droit » (Article 5 de la Constitution) de sorte que les droits de la personne et de la famille relèvent du droit islamique malikite et le droit pénal (*Hudud*) relève du droit hanbalite tel qu'appliqué en Arabie Saoudite (couper la main du voleur, lapidation, etc.) (Code pénal, art. 310 ; 351)¹⁷. À l'instar des États arabes postcoloniaux, l'État mauritanien « monopolise les affaires religieuses comme il s'accapare des affaires politiques » (Abdurrahman 2012, 328-330). Il a fait de l'islam sa religion en instaurant le Haut Conseil islamique (HCI), dont les cinq membres (*ulémas*) sont désignés par le président lui-même. Son rôle est de formuler « un avis sur les questions à propos desquelles il est consulté par le Président de la République » (La Constitution, Titre IX, art. 94, 1991). Le ministère de la Culture et de l'Orientation islamique s'occupe des mosquées et de leurs imams. Le ministère des Affaires islamiques et de l'Enseignement se charge de l'enseignement traditionnel (*mahadhara*) d'origine maraboutique. Par le biais de ces institutions, l'islam est mis au service de l'État et de son idéologie. Selon O. Roy : « les régimes autoritaires n'ont pas sécularisé les sociétés, au contraire, sauf en Tunisie, ils se sont accommodés d'une réislamisation de type néo fondamentaliste, où l'on parle de mettre en oeuvre la charia sans se poser la question de la nature de l'État » (Roy 2011).

Dans ce contexte, il est presque impossible pour les Frères musulmans mauritaniens de proclamer l'État impie. Comment pouvaient-ils traiter de *Jāhiliyya* une *république islamique* (la Mauritanie) qui inscrit la charia dans sa constitution ? Et comment pouvaient-ils lui déclarer le Jihād¹⁸ pour rétablir la *Hākimmiyaʿ* d'Allah ? Contrairement aux idées du guide fondateur Hassan al-Benna et des Frères d'Égypte qui rejetaient le principe de parti politique considéré comme ennemi de la grande nation (*umma*) (Jourde 2009, 6), les Frères mauritaniens participaient à la vie politique multipartiste dès les années 80, en passant d'un regroupement associatif *al-jamā'ah al-islāmīyah*

(La Communauté islamique) à un rassemblement politique (également connu sous le nom Hasim). Ensuite, avec le retour du multipartisme en 1991, ils ont vainement essayé d'obtenir l'agrément pour leur Parti de la Nation (*'umma*). En plaidant en faveur de leur droit de créer un parti, les Frères expliquaient que la présence d'un parti islamique « ne veut pas dire que les autres partis sont infidèles (*Kafir*). Et que l'interdiction ne témoigne ni du sens de la liberté ni de celui de la démocratie » (Harmès 1994, 5). Ainsi, le mouvement frériste ne critiquait pas le régime autoritaire (putschiste) au nom de la *Jâhiliyya*, mais au nom de la justice et de la liberté, l'islam refuse « tout pouvoir putschiste ou monarchiste, pouvoirs décadents majoritaires dans les pays musulmans aujourd'hui » (*ibid*).

Suivant la voie de la « négociation », du « consensus » et des « solutions intermédiaires » — notions rejetées par Sayyid Qutb —, les Frères mauritaniens ont soutenu les partis de l'opposition lors des élections de 1992, en appuyant la candidature de Ahmed Ould Daddah, chef du parti Union des forces démocratiques-Ère nouvelle (UFD-EN)¹⁹, contre Ould Taya. Cette position leur a coûté la dissolution de leurs associations (comme l'Association culturelle islamique) et de nombreux clubs de jeunes en 1994. La répression subie par les Frères les a poussés à abandonner l'opposition politique pour adopter le militantisme associatif à caractère religieux et culturel. Plus tard, en 2003, ils ont tenté, pour la deuxième fois, de créer un parti politique sous le nom de Forum démocratique (également connu sous le nom Hamad), mais sans résultats. Durant ce processus conflictuel avec un régime quasi militaire, les Frères mauritaniens ont élaboré une vision idéologique dite centriste. Et sous la direction de leur chef Jemil Ould Mansour, ils ont constitué en 2005 le Comité de suivi et de communication des réformateurs centristes. Dans le document intitulé *Vision politique*, paru le 2 février 2006, les Frères disaient :

Notre réformisme rejette la précipitation et insiste sur une démarche graduelle sans brûler les étapes. Notre centrisme n'admet ni les méthodes extrêmes ni les manières immodérées. Il affirme la modération de notre vision, la justesse de notre conception et notre pratique médiane, sans exagération ni négligence. Notre rejet de toutes les formes de violence et d'extrémisme est une certitude.

Voir : Les Réformateurs centristes

Dans la *Déclaration fondatrice*, les Frères assuraient ce qui suit : « Nous nous engageons à adopter le réformisme centriste, d'adhérer à la démocratie et à l'effort civil et légal » (*ibid*). Loin de la logique qutbienne du « tout ou rien » et du récit victimaire (*Mihna*) des Frères en Égypte (Brown 2012, 33-35), le mouvement frériste mauritanien a institué le réformisme centriste, selon sa propre vision politique.

Profitant du contexte post-coup d'État de 2005, les Frères musulmans ou les « réformateurs-centristes » ont lancé le regroupement Initiative des réformateurs centristes pour se préparer aux élections municipales de 2006. Cette participation électorale leur a permis de « conquérir douze municipalités [...], quatre sièges au Sénat, quatre sièges à l'Assemblée nationale [...] la Mairie de Tevragh Zeina dans le quartier le plus riche de Nouakchott » (Ould Ahmed Salem 2012, 648-649). Ce bassin électoral leur fut fort utile lors des élections présidentielles de mars 2007, quand les Frères « réformateurs centristes » se sont mobilisés pour soutenir l'ancien major, Saleh Ould Hanenna²⁰, chef du Parti mauritanien de l'Union et du changement (HATEM). Après son échec, les Frères ont changé de position pour appuyer Ahmed Ould Daddah contre Ould Cheikh Abdallahi, le candidat préféré du Conseil militaire pour la justice et la démocratie (CMJD). Adoptant une politique d'ouverture, Abdallahi a autorisé les Frères « réformateurs centristes » à former leur parti à condition qu'il porte un nom différent de celui proposé en 1991, c'est-à-dire le Parti de la Nation. C'est ainsi que les Frères musulmans ont réussi à fonder leur parti Rassemblement national pour

réforme et développement (également connu sous le nom Tewassoul), le 3 août 2007, et à se tailler une place dans le paysage politique mauritanien.

La chouracratie : réformisme centriste et quête du pouvoir

L'idéologie « réformisme centriste » est fondée sur une compréhension particulière de la démocratie. La question qui se pose est la suivante : comment les Frères Tewassoul définissent-ils la démocratie ? Comment vont-ils concilier charia et démocratie ? Comment concilier la démocratie en tant que système politique avec ses valeurs positives et la charia en tant que loi divine avec ses valeurs religieuses. Pour ce faire, Ould Mansour insiste sur la nécessité de « corriger la relation entre l'islam et la démocratie » (Sahara Media 2014), et d'établir des rapports « positifs avec la démocratie en l'assimilant » (Sahara Media 2014). À l'aune de ces propos, il est inéluctable de séparer la démocratie de ses fondements philosophiques liés à la modernité et de l'arrimer aux fondements islamiques. C'est-à-dire séparer la démocratie de la laïcité, car pour lui, la démocratie est une chose et la laïcité, une autre (Sahara Media 2014). Ould Mansour affirme que

la démocratie, dans son acception linguistique et son contexte historique, ne porte qu'un concept politique clair et spécifique, c'est le gouvernement du peuple par le peuple. Pour la première fois de l'histoire, ce terme est apparu dans le livre *Histoire de la guerre du Péloponnèse* de l'historien grec Thucydide.

Sahara Media 2014

Ould Mansour ajoute :

L'essence de la démocratie est que le gouvernement doit revenir au peuple. La seule source de légitimité est le peuple et son choix. Le peuple et son choix électoral sont le seul moyen pour destituer un gouvernement, séparer les pouvoirs, légiférer l'alternance pacifique au pouvoir et accorder des droits à toutes les composantes et forces du peuple.

Sahara Media 2014

Par contre, la laïcité, selon Ould Mansour, est « un choix intellectuel et idéologique basé sur la séparation du religieux et du politique » (Al-Sarraj News 2018). De ce fait, « l'État et la citoyenneté, termes qui appartiennent à l'espace démocratique, peuvent coexister avec la laïcité ainsi qu'avec son contraire » (Al-Sarraj News 2018). Selon Ould Mansour, le rapport entre laïcité et démocratie est événementiel. Il est le fruit de l'expérience occidentale influencée par des philosophies laïques et athées. Donc, le fondement de la démocratie n'est pas forcément lié à la laïcité (Sahara Media 2014). Et par conséquent, la démocratie en tant que mécanisme politique est donc compatible avec la charia islamique.

Ould Mansour s'est appuyé sur l'avis juridique de Ahmed Raïssouni²¹ qui dit :

Ce que nous pensons est une condition préalable à l'instauration de la démocratie, elle ne l'est pas en réalité. Par conséquent, il est possible qu'un certain nombre de concepts, d'idées et de principes démocratiques soient transférés sans les éléments qui l'ont accompagné dans un certain pays et à quelques époques données.

Sahara Media 2014

Les Frères Tewassoul n'ont pris de la démocratie que son aspect instrumental (élections, suffrage, séparation des pouvoirs, etc.), afin qu'elle devienne la version moderne de la choura²². Pour cela, il était nécessaire d'élargir le champ des applications de la choura, passant d'une pratique consultative à une pratique délibérative. Les Frères Tewassoul ont concilié démocratie et choura, en islamisant la démocratie et en modernisant la choura, forgeant ainsi un nouveau concept : la « Chouracratie » (Abu Rumman et Bundakji 2018). Cet effort jurisprudentiel a été rejeté par les sécularisants et les salafistes mauritaniens (*Mauritanie aujourd'hui* 2019). Les sécularisants ont refusé de réduire la démocratie à une pratique formelle dépourvue de ses principes fondateurs. Et les salafistes ont refusé d'occidentaliser la choura islamique. Malgré les réticences des uns et des autres, il semble que la « chouracratie » ne représente pas une approche totalement innovatrice, elle est plutôt le produit même de la mentalité politique mauritanienne qui amalgame charia et loi positive depuis la constitution de la République islamique.

Par le « réformisme centriste » et la « chouracratie », les Frères Tewassoul ont réussi, pour la première fois, à faire partie du gouvernement Abdallahi en 2007, alors qu'ils étaient jusque-là relégués dans l'opposition (Ould Ahmed Salem 2012, 649). Cependant, la junte militaire dirigée par le général Ould Abdel Aziz a renversé le président Ould Cheikh Abdallahi et son gouvernement en 2008. Ce dernier, accompagné de son premier ministre Yahya Ould Ahmed Waghf et du ministre de l'Intérieur, a été arrêté et conduit dans un endroit inconnu²³. Face à l'autoritarisme du général Ould Abdel Aziz, les Frères Tewassoul n'ont pas tardé à se rallier au Front national pour la défense de la démocratie (FNDD). Pour légaliser le coup, Ould Abdel Aziz a organisé des élections le 18 juillet 2009, une tentative boycottée par le FNDD (Jeune Afrique 2009). Or, les Frères Tewassoul ont choisi de quitter l'opposition pour pouvoir participer aux élections (Jeune Afrique 2009). Ould Mansour a justifié le pragmatisme de son parti en alléguant que « le pays a besoin de rapprochement, de compréhension et de se distancier des positions extrêmes et rigides » (Amin Mohamed 2009). Il juge que son parti représente une opposition « modérée » par rapport à l'opposition considérée comme « radicale » (*Le Point* 2013). Par une politique pragmatique, les Frères Tewassoul ont gagné 5 % des voix et occupé la présidence de l'opposition parlementaire, soutenant ainsi le pouvoir en tant qu'opposition « conseillère ».

Pragmatisme et démocratie à la saveur tribale : entre coups d'état et « esprit de corps »

Afin de mieux comprendre les sources du « réformisme centriste », il est nécessaire de comprendre la nature autoritaire des régimes politiques putschistes en Mauritanie. Des régimes militaires qui s'imposent à la société et aux acteurs politiques par la force des armes. Dès la formation de l'État-nation, les régimes politiques successifs ont emprunté l'autoritarisme comme mode de gouvernance profitant, ainsi, de la rivalité tribale et de « l'esprit de corps ». Juste après l'indépendance, le président Ould Daddah a mis fin au multipartisme (Ahmed El-Din 2012, 213) en interdisant les partis et en créant une seule expression politique, le Parti du peuple mauritanien (PPM) (Al-Nan Ould El-Mami 2012, 133). Ce choix a été inscrit dans la Constitution de 1961. Dans l'article 9 de la loi n° 61.095, 1961, il est souligné que

la volonté populaire s'exprime par l'intermédiaire du parti de l'État, organisé démocratiquement. Le Parti du peuple mauritanien, né de la fusion des partis nationaux existant au lendemain du 25 décembre 1961, il est reconnu comme l'unique parti de l'État.

Ould Daddah a mis fin à la vie politique multipartiste (1946-1960) qu'a connue la Mauritanie durant la tutelle française²⁴, avant même la constitution de l'État-nation (Baduel 1994). Contre ce régime autoritaire qui s'est appuyé sur l'institution militaire et l'alliance tribale des Maures²⁵, une opposition des Haratines s'est dressée, rejetant la politique raciale, en l'associant à l'esclavagisme et à l'arabisation du système éducatif. Cette politique a alimenté la révolte de 1966 qui a été menée par le Mouvement national démocratique (MND). Cependant, et à l'instar des régimes militaires arabes, le changement est arrivé par l'intermédiaire d'un coup d'État (Abdelilah Belkeziz 2022). Le 10 juillet 1978, le Comité militaire de redressement national (CMRN) a renversé Ould Daddah, chef d'État et commandant suprême des Forces armées mauritaniennes, inaugurant ainsi une nouvelle ère de l'autoritarisme et un déplacement de

l'épicentre sociologique du pouvoir d'une première couche de personnel politique, de formation essentiellement française, et originaire en majorité du Sud-ouest mauritanien, vers les régions du centre et de l'est du pays, moins touchées par la scolarisation francophone, plus fortement enracinées dans les dispositifs tribaux traditionnels, mais aussi assez massivement ouvertes au système public, arabisé et islamisé, introduit par les réformes scolaires de la fin des années 1960.

Ould Bah et Ould Cheikh 2009, 107

Ainsi le commandant Ould Mohamed Salek a remplacé Ould Daddah, puis il a mis fin aux activités du Parti du peuple mauritanien (PPM) (Khairat 2007, 4), la seule expression politique en Mauritanie à l'époque (Abu Farha 2010, 179). Désormais, le changement politique en Mauritanie n'intervient que par le biais de coups d'État. Les conflits entre officiers du CMRN n'ont pas tardé à aboutir à un nouveau coup d'État, administré cette fois-ci par le Comité militaire pour le salut national (CMSN), sous le commandement des colonels Ahmad Ould Bouceif, Mohamed Mahmoud Ould Louly et Muhammad Khouna Ould Haidallah²⁶. Ce dernier, l'homme fort du CMSN, est devenu le nouveau chef d'État en 1980 (Al-Karawi 2011, 122). Il a contrôlé fermement toutes les institutions étatiques en éradiquant toute opposition (baathiste, nassériste et communiste) au sein de l'armée et en monopolisant la parole religieuse dans l'espace public, surtout après l'échec du coup d'État du 6 mars 1981 (Al-Madani 2006, 389). Trois ans plus tard, le chef d'état-major, le Colonel Maaouya Ould Sid'Ahmed Taya, déposait Ould Haïdalla et se proclamait chef suprême de la Mauritanie le 12 décembre 1984 (Al-Zubaydi 2021, 402). Et comme tout putschiste, il a commencé par se débarrasser de ses camarades du CMSN. Se sentant trahis, ces derniers ont répliqué par une tentative de coup d'État à la fin de 1986 (Al-Karawi 2011, 124). Après cinq ans de pouvoir absolu, contesté sans cesse par les forces d'opposition tels que la FLAM²⁷, Ould Taya a été contraint de restaurer la vie partisane et d'instituer la démocratie des urnes, surtout après la perte du soutien financier saoudien, puis subitement celui des Irakiens avec la guerre du Golfe. Une nouvelle Constitution a vu le jour en 1991, annonçant la dissolution du CMSN en 1992 et l'organisation d'élections présidentielles en janvier 1992 et d'élections législatives le 13 mars 1992. Cette ouverture démocratique avait permis l'apparition de plusieurs partis, entre autres, le Parti républicain démocratique et social (PRDS), créé en 1991 par Ould Taya, soutenu lors des élections présidentielles par le Rassemblement pour la Démocratie et l'Unité (RDU) (Fall 2004)²⁸, et l'Union pour la Démocratie et le Progrès (UDP) (Jeune Afrique 2019)²⁹. À l'opposé se sont dressés le Rassemblement des Forces Démocratiques (RFD)³⁰, l'Union des Forces de Progrès (UFP)³¹, l'Alliance Populaire Progressiste (APP) (Gast 2000)³², le Parti Sawab (Pazzanita 2008)³³ et le Front Populaire (FP)³⁴. Ces partis d'opposition ont été soutenus par une opposition en exil, dont les principaux

groupuscules sont les Forces de Libération Africaines de Mauritanie (FLAM), Conscience et Résistance³⁵ et Les Cavaliers du Changement³⁶.

Cette démocratie « des urnes » n'a pas pu faire avancer une véritable démocratie, elle a plutôt suscité des rivalités tribales renforçant ainsi le régime autoritaire de Ould Taya. La courte période entre la restauration de la vie partisane et les élections n'a pas permis aux nouveaux partis de développer une vision idéologique claire. C'est la raison pour laquelle la majorité ressemblait à un regroupement d'individus orienté par des intérêts personnels (Dah Abdelkader 2019, 403).

Chaque parti comprend une étrange combinaison de races, de courants et d'orientations politiques différentes — islamique, nassérienne, baathiste, communiste, nationaliste, africanistes, indépendantistes, élites traditionnelles, etc. — qui n'ont aucune idéologie commune.

al-Amin al-Salik 2017, 146

Les partis alliés à Ould Taya comme les partis d'opposition sont

davantage identifiés par l'opinion de leurs dirigeants qu'aux doctrines ou aux programmes. Les principaux partis apparaissent comme des coalitions d'intérêts et d'ambitions personnelles. Ainsi les convergences ou les protestations sont largement déterminées par les facteurs les plus significatifs du champ politique mauritanien : la région, l'ethnie, la tribu. Des facteurs qui agissent et interagissent de manière inégale, ambiguë, souvent contradictoire.

Ould Cheikh 1994, 37

À titre d'exemple, dans la ville de Kiffa, deux ensembles tribaux, les Chratit et les Ahl Sidi Mahmoud se sont retrouvés en rivalité. Quand le parti de Ould Taya (PRDS) a choisi le chef des Chratit comme représentant du parti, le chef des Ahl Sidi Mahmoud s'est présenté contre lui en tant qu'indépendant. Il se trouve souvent qu'au sein de la même tribu, les chefs des fractions se présentent politiquement les uns contre les autres en tant qu'indépendants en exploitant « l'esprit de corps ». Cet esprit sera présent lors du renversement de Ould Taya en mars 2005. Les chefs du coup d'État, le commandant Ould Mohamed Vall et le colonel Ould Abdelaziz appartiennent à la tribu Awlad Bou Sba (tribu arabe guerrière d'ascendance marocaine), tandis que Ould Taya est issu de la tribu Smassides (tribu berbère maraboutique, présente majoritairement dans la région de l'Adrar)³⁷. Comme autre exemple significatif, citons le coup d'État de 2007, alors que les putschistes choisissent Mohamed Ould Cheikh Abdallahi comme président de la Mauritanie pour légitimer le coup (Ould Mohamedou 2007, 16)³⁸. Ce dernier représente alors un civil indépendant sans parti ni majorité gouvernementale, un ancien technocrate³⁹ sans alliances tribales inquiétantes, un « président qui rassure » (Thierry Portes 2007), sans danger pour le système en faillite, surtout après deux coups d'État (2003 ; 2004) menés par des groupes subalternes (Rapport Moyen-Orient/ Afrique du Nord, 2006). En somme, c'est l'« esprit de corps » qui assure la cohésion des membres de la tribu et leur allégeance, indépendamment de leur appartenance politique.

Les Frères Tewassoul : entre l'idéologie de légitimation et l'idéologie contestataire

Le « réformisme centriste » est une idéologie qui a amené les Frères en Mauritanie à embrasser une politique pragmatique. Tantôt, ils soutiennent l'opposition en soutenant ses revendications, tantôt ils appuient le pouvoir en légitimant ses politiques. Cette politique est apparue clairement lors du « Printemps arabe ». À l'instar des révoltes arabes (Khalid Lum 2011), les jeunes mauritaniens se sont révoltés contre le régime autoritaire d'Ould Abdelaziz. Le parti des Frères Tewassoul (RNRD) s'est rallié à la Coordination de l'opposition démocratique (COD), critiquant ainsi Ould Abdel Aziz dans un document intitulé *Réformer avant qu'il ne soit trop tard*. Toutefois, lors des élections 2013-2014, les Frères Tewassoul étaient les premiers à quitter la COD, fragilisant ainsi, de nouveau, l'opposition. Le chef de Tewassoul, Ould al-Haj Cheikh, a justifié la politique de son parti en disant : « tout le monde sait, à l'heure actuelle, que Tewassoul est l'interlocuteur du régime en ce qui concerne l'opposition. Car il ne fait pas partie du gouvernement et ne fait pas partie de l'opposition extrême, puisqu'il reconnaît les résultats des élections et le nouveau pouvoir » (Amin Mohamed 2009). Le 5 août 2017, Ould Abdel Aziz a lancé un référendum sur la Constitution pour supprimer la restriction des mandats présidentiels. La COD a refusé d'y participer en l'accusant de fraude et d'une « dangereuse tendance à la tyrannie » (Fall Cheikh 2017), tandis que les Frères Tewassoul ont choisi de se préparer aux élections tripartites prévues en septembre 2018. Après les élections, le parti Tewassoul a gagné 14 sièges au Parlement. Cette présence a dérangé Ould Abdel Aziz, il a qualifié le parti Tewassoul de dangereux, le considérant comme un grand danger pour les Arabes, pire qu'Israël, car il « monopolise la religion et traite l'Autre de mécréant en s'appuyant sur le discours religieux pour gagner les élections » (Arabi21 2018). Les Frères Tewassoul ont riposté en déclarant qu'ils « ne feront aucun compromis et qu'ils n'accepteront jamais [...] un 3^e mandat » (*ibid*). Par la suite, le parti Tewassoul s'est rallié à l'opposition pour empêcher Ould Abdel Aziz de se présenter pour un troisième mandat. Pour sauvegarder la stabilité du régime, Ould Abdel Aziz a soutenu la candidature de son ami, l'ancien général Ould El Ghazouani, qui a remporté les élections en juin 2019.

Il semble que cette politique dont le curseur de soutien oscille d'un camp à l'autre n'a pas été bénéfique aux Frères Tewassoul. Après les élections, ils se sont scindés en deux courants. Le premier a soutenu le président Ould El Ghazouani tandis que le deuxième a maintenu sa ligne contestatrice. Ce différend a commencé lors des élections, quand les leaders fréristes Ould Mansour, Ould Musa et Omar Al-Fath ont soutenu Ould El Ghazouani, en déclarant qu'ils n'éprouvent aucune difficulté à soutenir un militaire s'il est bon alors même que le chef du parti Ould al-Haj Cheikh et ses partisans ont soutenu la candidature de l'indépendant Ould Boubakar. Cette fragmentation a engendré deux autres organisations : le Parti de l'État de la justice et du droit formé par Ould Musa et le Courant islamique modéré créé par Omar Al-Fath, deux forces fréristes qui soutiennent le régime triomphant de Ould El Ghazouani. Comme toute organisation politique, le Tewassoul est constitué de diverses strates sociales. Elles sont solidaires et unies à l'extérieur du pouvoir, divisées lors de l'exercice du pouvoir. Une composante des Frères Tewassoul s'est embourgeoisée en occupant des postes de responsabilité au sein de l'État grâce aux élections. Elle s'est rapprochée du pouvoir en légitimant ses politiques et en cimentant le fossé creusé entre lui et ses opposants potentiels tandis que l'autre composante des Frères Tewassoul a conservé sa position au sein de l'opposition, en revendiquant la réforme politique et sociale. Il apparaît donc que le « réformisme centriste » a une double facette. Il est une idéologie contestataire et une idéologie au service du pouvoir. Cette dichotomie est due à la fragilité théorique du « réformisme centriste », accompagnée de la récente expérience politique des Frères Tewassoul et de la puissance de l'institution militaire qui soutenait le pouvoir en Mauritanie. Ce pouvoir quasi militaire réprime toutes les résistances en récupérant ou en détruisant ses composantes les unes après les autres, le mouvement des Frères musulmans mauritaniens en est l'exemple.

Conclusion

En traitant le parcours des Frères musulmans en Mauritanie, cet article essaye de montrer que l'islamisme, comme tout mouvement politico-social actif, passe par plusieurs phases, postures et configurations organiques et programmatiques, c'est-à-dire qu'il n'est pas figé une fois pour toutes ni de façon immuable. Pour cette raison, traiter l'islamisme contemporain uniquement à travers ses paramètres idéologiques ne pourrait pas expliquer son basculement dans la violence ni dans le Jihad international, puisque l'idéologie est un outil discursif entre les mains d'une classe ou d'un groupe social plus au moins homogène. Il ne peut exister une idéologie aussi englobante, rassemblant des individus de plusieurs classes sociales et de plusieurs nationalités (Afghanistan, Irak, Syrie, etc.). Nul discours idéologique ne peut unifier sous sa bannière plus de 50 000 personnes⁴⁰

En introduisant dans l'analyse de l'islamisme le paramètre de l'utopie, quelques réponses émergent et permettent une certaine compréhension. En effet, en tant que récit fictif, l'utopie islamiste est capable de motiver et de mobiliser des individus indépendamment de leurs appartenances nationales, ethniques, sociales et culturelles. Il est fort probable que les mouvements islamistes agissant à l'extérieur des institutions politiques légales soient travaillés et guidés par l'utopie. Ils ont projeté un monde idéal à partir de leurs convictions et de leurs visions, créant, ainsi, un univers idéal qui, dans leur imaginaire, rassemblerait tous les musulmans sous un seul califat islamique, un califat qui démolirait les frontières des États-nations en restaurant le Territoire de l'islam d'antan. De leur côté, les islamistes qui ont renoncé à cette utopie fondatrice en acceptant de jouer le jeu politique et en usant des canaux légaux sont guidés par une idéologie. Ils sont contestataires quand ils sont dans l'opposition, et légitimistes quand ils sont proches du pouvoir. En somme, examiner l'aspect utopique du combat pour l'émancipation sociale permettra de comprendre la dynamique utopique de l'islamisme contemporain et de la distinguer de la dynamique idéologique. L'expérience des Frères en Mauritanie est un exemple significatif de ces dynamiques idéologiques.

En conclusion, les contradictions qui habitent l'islamisme sont responsables de ses transformations passant d'une vision utopique à une action idéologique. L'islamisme utopique, inconscient de sa dangereuse orientation ontologique peut basculer dans la violence, en adoptant la logique de « tout ou rien » et en appelant à la destruction de la société. En revanche, les mouvements islamistes qui ont emprunté la voie de l'idéologie se sont adaptés aux pratiques politiques classiques du consensus et de la négociation, en se redéfinissant à chaque impasse rencontrée.

Note biographique

Mounia Ait Kabboura est professeure adjointe à l'Université de Moncton. Elle est détentrice d'un doctorat en philosophie, sur les fondements du radicalisme islamiste dans la pensée de Sayyid Qutb (1906-1966), de l'UQAM. Elle a obtenu un poste de post-doctorante au sein de l'Institut d'études islamiques (<https://www.mcgill.ca/islamicstudies/about>) de l'Université McGill. Avec le soutien du Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC), elle a étudié « La rationalité en islam. Averroès et le salafisme djihadiste. Retour de l'histoire ». À la suite, elle a obtenu la bourse postdoctorale du Centre CELAT de l'Université Laval pour sa recherche « Le pluralisme d'hier à demain. Que peut-on apprendre de l'héritage andalou ? ». Puis, elle poursuit son troisième postdoctorat sur « L'utopie et l'islamisme radical. Le mythe de la cité idéale chez S. Qutb », subventionné par CERC de l'Université de Sherbrooke. Elle est responsable de la recherche et des activités scientifiques à la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle a été professionnelle

Notes

[1] La *ḥākimiyya* est un substantif dérivé du verbe *ḥakama* qui admet plusieurs sens, il peut signifier, entre autres, gouverner, régner, ordonner, arbitrer, juger, diriger, administrer, etc. Chez S. Qutb, la *ḥākimiyya* est un concept qu'il a forgé pour dire que le pouvoir sur terre appartient à Dieu, c'est-à-dire que Dieu est le seul dirigeant, le seul législateur et le seul souverain en opposition à tout régime dans lequel la source de l'autorité et du pouvoir est l'être humain. Nous le rendons dans tout le texte par le pouvoir absolu dévolu à Dieu ou le « régime » de Dieu dépendamment du contexte. Sayyid Qutb, *Ma'ālim fi al-ṭarīq [Jalons sur la route]*. 6^e édition. Le Caire : Dar al-Churuq, 1979, p. 105

[2] Les citations d'ouvrages en arabe introduites dans cet article sont traduites librement par nos soins.

[3] On pense que les Frères musulmans en Égypte ont adopté la tactique de la « guerre de positions » (Gramsci 2012), une lutte de longue haleine et sur plusieurs fronts.

[4] Les événements d'*al-Manṣiā* : tentative d'assassinat de Nasser le 26 octobre 1954, les Frères musulmans ont été accusés par le régime mais ils ont toujours nié leur implication.

[5] Ce terme désigne la société arabe avant l'islam à une époque marquée par l'idolâtrie. Qutb a redéfini ce terme en lui attribuant une connotation politique pour désigner l'État moderne et toutes les sociétés du monde qui n'obéissent pas à Dieu, qu'elles soient chrétiennes, judaïques, bouddhistes, athées ou même musulmanes.

[6] Sayyid Qutb, *Li-māḍā a'damūnī, (Pourquoi m'ont-ils exécuté?)*. Médine : al-ṣarika al-sa'ūdia lil-abḥāṭ, wa al-taṣwīq, (s. d.), p. 30.

[7] Voir à ce propos les lettres suivantes : « L'horizon de la patrie islamique », « Perspective claire », « Il est temps pour nous de comprendre », « Protéger le chemin de la vérité par la force » et « Il est temps pour nous de comprendre ».

[8] L'assassinat du premier ministre an-Nukrashi Pasha le 28 décembre 1948, après qu'il ait ordonné la fermeture des bureaux de l'Association et l'arrêt de ses activités. Aussi, l'assassinat du juge Ahmed Bey Al-Khazindar, le 22 mars 1948.

[9] Mouvement islamiste radical qui excommunie ses coreligionnaires et déclare le Jihad contre les régimes pour faire advenir l'État du califat.

[10] La première communauté musulmane qui s'est formée à Médine au VII^e.

[11] Le mouvement Ikhwan (Frères) est issu de l'alliance entre Abelwahhab et les hauts chefs de al-Saoud, le chef de la tribu Mutair, Faisal Al-Dawish, et le chef de la tribu Otaiba, Sultan Bin Bijad, dans les régions du nord du Najd et dans les zones adjacentes aux frontières du Koweït et de l'Irak.

[12] À titre d'exemple, 50% de la Banque al-Baraka mauritanienne islamique (BAMIS) était détenu par le groupe saoudien al-Baraka, fondé en 1982 par le milliardaire Cheikh Salih Abdallah Kamil.

[13] À titre d'exemple le leader salafiste Ould Dedew a été formé dans la *mahadhara* maraboute de son oncle maternel Mohamed Salem Ould Addoud, puis à l'Institut saoudien d'études islamiques de Nouakchott et à l'université Ibn Saoud à Riyad.

[14] À titre d'exemple Abu-Hafs al-Muritani, un vétéran du Jihad afghan, et Mohamedou Ould Salahi, un combattant d'Al-Qaïda en Afghanistan dans les années 90.

[15] La Mauritanie a connu plusieurs attentats menés par l'AQMI. « Le 24 décembre 2007, quatre touristes français sont assassinés en Mauritanie. Deux jours plus tard, trois soldats mauritaniens sont tués dans la base militaire de Al-Ghallaouia, située au Nord-Est du pays. L'attaque est revendiquée par la Brigade d'Al-Qaïda au Maghreb islamique (BAQMI), ex GSPC algérien (Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat). Dans la nuit du 1^{er} février 2008, le « V.I.P », la plus grande boîte de nuit de Nouakchott, et l'ambassade d'Israël mitoyenne, sont pris pour cible : six individus ouvrent le feu sur les lieux, blessant une Française et deux Franco-mauritaniens. L'attaque est là encore revendiquée par Al-Qaïda au Maghreb. (Voir : Choplin, 2).

[16] Selon M. Foucault, le savoir (religieux ou séculier) est un pouvoir. Le savoir « réfère à toutes les procédures et à tous les effets de la connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini » (Foucault, 1990, 52). Tout savoir est un pouvoir, c'est-à-dire que dans chaque savoir il y a des relations de pouvoir et de domination qu'il faut découvrir.

[17] Le voleur qui remplit les conditions mentionnées à l'alinéa précédent sera puni en lui coupant la main droite du coude, puis en lui coupant la jambe gauche de la cheville s'il a volé pour une 2^e fois, puis en lui coupant la main gauche du coude s'il a volé pour une 3^e fois, puis en lui coupant la jambe droite de la cheville s'il a volé pour une 4^e fois, puis en le battant et en l'emprisonnant s'il en a volé une 4^e fois.

[18] Le jihad politico-religieux a deux dimensions, *jihad du tamkīn* – l'installation – et *jihad du talab* – expansions et conquêtes – la racine étymologique du terme tamkīn vient du mot « makan » qui veut dire un lieu ou un territoire et le préfixe « ta » transforme le mot en verbe qui a le sens de s'établir ou dominer une géographie ou posséder des biens matériels. Dans le sens de Sayyid Qutb, le tamkīn est le jihad de l'intrusion dans toutes les sphères politiques et sociales et le placement de militants dans des endroits stratégiques comme une forme d'entrisme, mais généralisée, c'est pour préparer le terrain à la domination de la pensée de l'islam politique à tous les niveaux du pays. C'est une nouvelle conception du jihad, développée par Qutb, car, il considère que Dar al-islam (Territoire de l'islam) n'existe plus, c'est pour cette raison qu'il faut la restaurer par le jihad du tamkīn. Dans la jurisprudence sunnite traditionnelle, il n'existe que le jihad du talab, il représente une prescription religieuse incitant les musulmans à entreprendre une expansion de l'islam (les conquêtes islamiques) à travers le monde, et le jihad du dafa' (de la défense).

[19] Le plus grand parti de l'opposition dans les années 1990 jusqu'à sa dissolution par le régime le 28 octobre 2000, il a regroupé les courants de l'opposition, notamment des islamistes, des gauchistes, le Mouvement *al-Hur* (Le libre) des Haratines (les Maures noirs). Ahmed Ould Daddah (frère du premier président de la République mauritanienne) a été nommé secrétaire général. Pour revenir à la vie politique, le parti a changé son nom pour devenir le « Rassemblement des Forces Démocratiques ». Ensuite Ahmed Ould Daddah s'est présenté aux élections présidentielles en 2003.

[20] Officier et ancien dirigeant de l'organisation *Foursan Taghyir* (Les Cavaliers du Changement).

[21] Chef du Mouvement de l'Unification et de la Réforme (MUR), juriste et idéologue des Frères musulmans au Maroc (PJD) et vice-président de l'Association mondiale des savants musulmans.

[22] La choura est une pratique délibérative ancienne effectuée entre le Prophète et *ahl al-ḥal wa al-'aqd*, un conseil formé de notables parmi les Compagnons du Prophète, par la suite entre le calife et son conseil. Ce dernier n'était qu'une actualisation du Conseil tribal (avant l'islam), mais privé de sa fonction principale. Le Conseil tribal avait des prérogatives de recommandation et de décision, tandis que le Conseil d'*ahl al-ḥal wa al-'aqd* n'avait plus qu'une fonction consultative. Voir à ce propos : Ait Kabboura (2021), « Quand Muhammad a fait surgir une nation », pp25-26.

[23] Coup d'État en Mauritanie, Radio-Canada, publié le 6 août 2008. (<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/406796/mauritanie-coup>)

[24] Le traité entre Léon Fabert et le roi Ahmed Ould Sidi Ahmed, roi de l'Adrar établit un protectorat français sur la vaste région d'oasis étendue du Sénégal au Sud-marocain, le 20 octobre 1891.

[25] Moktar Ould Dahhah vient d'une tribu maure, il dit dans sa biographie : « Quant à ma famille, elle est issue de la grande tribu des Awlad Abiyri que je qualifierais d'une confédération tribale (...) ». D'origine arabe, « les descendants de cette tribu ne se contentaient pas de porter des armes comme la plupart des tribus arabes-guerrières mauritaniennes, mais elle comptait plusieurs érudits (maraboutiques) de grande renommée » (Biographie, p. 32).

[26] Le clivage entre officiers reposait principalement sur la question du Sahara Occidental (conflit entre le Polisario sahraoui et le Maroc) et sur le redressement économique.

[27] Les Forces de Libération Africaines de Mauritanie (FLAM) est une organisation formée dans les années 1980 qui milite pour les droits des « négro-africains » (c'est ainsi que les Flam mauritaniens s'auto-désignent). Elle considère ces derniers comme le peuple indigène de Mauritanie avant l'arrivée des Arabes avec l'islam. Elle rejette la politique d'arabisation imposée par les régimes mauritaniens, car celle-ci marginalise les langues africaines; elle réclame également l'indépendance des territoires peuplés par les « négro-africains ». Voir : (<https://flam-mauritanie.org/accueil/>)

[28] Le RDU, parti créé par Ahmed Ould Sidi Babah, le cousin de Ould Taya. Lors de la crise de 2005, il a joué le rôle d'intermédiaire entre le régime et l'opposition.

[29] L'UDP est présidé par Naha Mint Mouknass, fille de Hamdi Ould Mouknass, ministre des affaires étrangères sous la présidence de Mokhtar Ould Daddah.

[30] Le RFD est un parti politique mauritanien, membre de l'Internationale socialiste. Principal parti de l'opposition, il compte 17 députés et 5 sénateurs. Il est dirigé par Ahmed Ould Daddah (né en 1942) qui fut gouverneur de la Banque centrale (1973-1978) et ministre des Finances et du Commerce. Il fut candidat aux présidentielles de 1992 (32,73 %), de 2003 (6,89 %) et de 2007 (20,70 %). ([http://fr.dbpedia.org/page/Rassemblement_des_forces_démocratiques_\(Mauritanie\)](http://fr.dbpedia.org/page/Rassemblement_des_forces_démocratiques_(Mauritanie)))

[31] Le UFP, fondé en 1998 suite à l'interdiction de l'Union des forces démocratiques (UFD) par Ould Taya, il est de tendance marxiste et présidé par Mohamed Ould Maouloud,

[32] APP, dirigé par Messaoud Ould Boulkheir, leader historique des Haratines, les habitants noirs du Sahara. Selon Foucault, cette population semble d'origine berbère mais inégalement mélangée

de sang nègre. Présentement, dans tout le Sahara algérien, marocain et tripolitain, du jour auquel un esclave (...) est affranchi, il prend le nom de *hartani*, fait partie de la classe des *hartani*.

[33] Petit parti politique de tendance nationaliste baathiste. Il a été formé le 23 mai 2004 par les partisans de Mohamed Khouna Ould Haidalla lors des élections présidentielles en 2003. Plus tard, ils rompent avec ce dernier et cèdent la direction du parti à Abdessalam Ould Horma en 2013. Il faisait partie de la Coalition de l'opposition pour l'alternance pacifique, aux côtés de l'Alliance progressiste du peuple et d'El-Wiam.

[34] Dirigé par Chbih Ould Cheikh Melaïnine, ex-ministre d'Ould Taya, il s'est présenté contre ces derniers lors des élections présidentielles en 1997 boycottées par l'opposition.

[35] Un mouvement mauritanien d'opposition en exil contre le régime de Ould Taya, dirigé par Abdel Nasser Ould Othman Sid'Ahmed Yessa.

[36] Mouvement initié par un groupe d'officiers responsables du coup d'État en 2003 contre Ould Taya. Ils ont pris le chemin de l'exil après l'avortement de leur coup.

[37] Les trois hommes appartiennent à l'élite militaire et à des fractions tribales maures dominantes du Nord (Ciavolella et Fresia, 2009, 4).

[38] M. Vall a été accusé en octobre 2006 de favoritisme envers les candidatures indépendantes, en particulier celle de Abdallahi.

[39] Ancien ministre de Mokhtar Ould Daddah (1971-1978) et de Maaouiya Ould Sid'Ahmed Taya (1986-1987).

[40] Le nombre des combattants djihadistes dans l'armée de l'État islamique au début de sa formation selon le rapport de l'observatoire syrien des droits d'hommes en 2014.

Bibliographie

ABDURRAHMAN, T. (2012), *Ruh al-Diyn. min daiq al-'ilmaniat ila si'at al-intima'a* [Esprit de religion. De l'étroitesse de la laïcité à l'ouverture de l'affiliation]. Beyrouth, Centre Culturel Arabe, pp. 328-330.

ABU FARHA, S. A. (2010), *Thawulat al-Kharita al-Siyasiyat Fi Muritaniya, Ab'aduha, Atrafuha, Ma'alatuha* [Transformations de la carte politique en Mauritanie], Le Caire, Centre arabe d'études humaines, p. 179.

ABU RUMMAN, M. et Bundakji, N. (2018), « *min al-khilafat al-Islamiyat Ila al-Dawlat al-madaniya, al-Islamiyun al-chabab fi al-'urduni wa Tahawulat al-Rabi' al-Arabi* [Du califat islamique à l'État civil. Les jeunes islamistes en Jordanie et les transformations du printemps arabe] », Amman, Friedrich Ebert Stiftung, p. 55.

AHMED EL-DIN (2009), *al-Intikhabat wa Waqi' al-Intikhabat fi al-Aqtar al-Arabia* [Les élections démocratiques et la réalité des élections dans les pays arabes], Beyrouth, The Centre for Arab Unity Studies, p. 213.

AIT KABBOURA, M. (2021), « Quand Muhammad a fait surgir une nation », *Allah et la Polis. Quel islam pour quelle identité ?* (dir. M. Ait Kabboura, M. Fadil et M. Ababou, Les Presses de l'Université de Montréal (PUM), p. 17-35.

AIT KABBOURA, M., (2021), « Les utopies résurrectionnistes radicales. Islamisme contre nationalisme », *Djihadisme, radicalisation et islamophobie en débats*, dir. Khadiyatoulah Fall, Presses de l'Université Laval, p. 97-119.

- AIT KABBOURA, M., (2016), « *Al-Joudour al-Falsafia fi Fikr Sayyid Qutb* » [les principes philosophiques de la radicalité dans la pensée de Sayyid Qutb], revue *Idaât* (Éclairage), Le Caire. (Texte en arabe)
- AL-AMIN AL-SALIK, M. D. M. (2017), *al-Siyasat walaijtimae fi Muritania Dirasat ta'siliat Tahliliati* [Politique et sociologie en Mauritanie, une étude analytique fondamentale], Mauritanie, Le Centre mauritanien de recherche et des études humaines, p. 146.
- BAUDEL, P. R. (1994), « Les partis politiques de Mauritanie (1945-1993) », Revue du monde musulman et de la Méditerranée, *Modernités arabes et turques : maitres et ingénieurs*, n°72, p. 88.
- BELKEZIZ, A. (2002), *al-Siyasat fi al-Mizan bayn al-Jaych wa al-Sultat* [La politique dans la balance entre l'armée et les autorités], Beyrouth, markaz dirasat alwahdat alearabiati.
- AL-BENNA, H. *La Lettre du cinquième congrès*, « Les Frères musulmans et le califat », [s. d.]. (En arabe) (https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=رسالة_المؤتمر_الخامس_الإخوان_المسلمون_والحكم)
- AL-BENNA, H., Les Lettres du martyr Hassan al-Benna, « L'horizon de la patrie islamique », « Perspective claire », « Il est temps pour nous de comprendre », « Protéger le chemin de la vérité par la force » et « Il est temps pour nous de comprendre ». <https://www.arab-books.com/books/كتاب-مجموعة-رسائل-الإمام-الشهيد-حسن-ال-books-down-read#%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%AC%D9%85%D9%88%D8%B9%D8%A9-%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A7%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%87%D9%8A%D8%AF-%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%A7%D9%84/#books-down-read>
- CHOPLIN, A. (2008), « La Mauritanie à l'épreuve de l'islamisme et des menaces terroristes », EchoGéo, Sur le Vif. (<https://journals.openedition.org/echogeo/4363>)
- CIAVOLELLA, R. et FREZIA, M. (2009), « Entre démocratisation et coups d'État. Hégémonie et subalternité en Mauritanie », *Politique africaine*, n° 114, février, p. 4.
- CONSTANT, H. (1994), « Le rôle de l'islam dans la société mauritanienne contemporaine », *Politique africaine*, La Mauritanie : un tournant démocratique, Numéro 55, octobre, p. 5
- CORAN I, II (1967), traduit par Denise Masson, Paris, Gallimard.
- DAH ABDELKADER, M. (2019), « Political Parties and Democratization in Mauritania: Weak Structure and Many Splits », *Ijtihald Journal on Legal and Economic Studies University. Centre of Tamanrasset – Algeria*, Serial number 23, Number/numéro 5, décembre, p. 403.
- DANOUN-ZUBAYDI, M.'A. (2021), « *Dawr al-Mu'assassat al-'Askariya bi-al-Hayat al-Siyassiyat* » [Le rôle de l'institution militaire dans la vie politique en Mauritanie jusqu'en 1990], *Revue internationale des sciences humaines et sociales*, n° 19/mars, p. 387.
- DANOUN-ZUBAYDI, M.'A. (2021) « *Dawr al-Mu'assassat al-'Askariya bi-al-Hayat al-Siyassiyat* » [Le rôle de l'institution militaire dans la vie politique en Mauritanie jusqu'en 1990], *Revue internationale des sciences humaines et sociales*, n° 19, mars 2021, p. 402.
- FALL OULD BAH, M. et OULD CHEIKH, A. W. (2009), « Entrepreneurs moraux et réseaux financiers islamiques en Mauritanie », revue *Afrique contemporaine*, n° 231/ mars, p. 107.
- FILALI, K. (1998), « Sainteté maraboutique et mysticisme. Contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane », revue *Insaniyat*, no 3, p. 117-140.
- FOUCAULT, M. (1990), Qu'est-ce que la critique ? Suivi de la culture de soi, édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, introduction et appareil critique par Daniele Lorenzini et Arnold I. Davidson, Paris, Vrin.
- GAST, M. (2000), *Encyclopédie Berbère*, vol. 22, Aix-en-Provence, Edisud, p. 3414-3420. (<https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1704>)
- GRAMSCI, A. (2012), *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La Fabrique, p. 1-4.

- AL-HĀLIDĪ, S. 'Abd-al-fatāh. (1981), *Sayyid Qutb, al-šahīd al-ḥay* [Sayyid Qutb, le martyr vivant], La Jordanie : Maktaba al-aqsā, p. 22.
- AL-HUDAYBĪ. (1977), *Du'at la Qudat* [Prêcheurs, pas des juges], Le Caire, Dar al-Tawzi' wa al-Nasher al-Islamiyya.
- HURBON, L. (1974), *Ernest Bloch. Utopie et espérance*, Paris, CERF, p. 75.
- JOURD, C. (2009), « Politique des récits de l'islamisme en Mauritanie. Entre « marée montante » et « islamisme kalachnikov » », *Politique africaine*, /2, p. 67-86.
- AL-KARAWI, M. S. (2011), *Dhakirat al-Inqilabat al-'Askariat fi Muritaniya. Al-Sira' 'ala al-Sultat* [La mémoire des coups d'État militaires en Mauritanie. la lutte pour le pouvoir], *The Arab Journal of Political Science*, n° 31, Beyrouth, Center for Arab Unity Studies, p. 122.
- KEPEL, G. (2003), *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard.
- LUCAS, A. J. (1931), « Considération sur l'ethnique maure et en particulier sur une race ancienne : les Bafours », *Journal de la Société des Africanistes*/1-2, p. 152.
- LUM, K. (2011), « Mauritania's Days of Rage », *Carnegie Endowment for International Peace*, 18 mai. (<https://carnegieendowment.org/sada/44066>)
- MABROUK, Ali (2007), *Ma wara ta'sis al-usul. Musahama fi naz' aqni'at al-taqdis*, [Au-delà de l'établissement des fondements. Contribution pour faire tomber les masques de la sacralisation]. Le Caire : Ru'ya li-našer wa al-tawzi'.
- AL-MADANI, T. (2006), *Itihad al-Maghrib al-Arabi bayn al-Ihya' wa al-ta'jil : Dirasat Tarikhiat Siasiat* [L'Union du Maghreb arabe entre revivification et attente : une étude historique et politique], Damas, Publications de l'Union des écrivains arabes, p. 389
- OULD EL-MAMI, Al-NAN. « *al-Tajribat al-Muritaniyat fi al-Dimocratiyat min Khila 'Awa'iqiha* » [Lire l'expérience démocratique en Mauritanie à travers ses obstacles], *La Revue mauritanienne de droit et d'économie*, n° 19, mars 2012, p.133.
- MANNHEIM, K. (1956), *Idéologie et utopie*, trad. Par Pauline Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie.
- MARCHESIN, P. (1992), *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala, (chap. I l'Ensemble Maures), p. 25-54.
- OULD AHMED SALEM, Z. (2012), « Les mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie », *Cahiers d'études africaines*. L'islam au-delà des catégories, 206-207 | 2012, p. 648-649.
- OULD CHEIKH, A. W. « Des voix dans le désert. Sur les élections de « L'ère pluraliste » », *Politique africaine*, n° 55, octobre, 1994, p. 37.
- OULD MOHAMEDOU, M-M. « Nouvelle production de sens en Mauritanie : le coup d'État du 3 août 2005 et sa signification », *revue L'Année du Maghreb*, Dossier : Justice, politique et société, III | 2007, p. 16. (<https://journals.openedition.org/anneemaghreb/379>)
- OULD MOHAMED KHAIRAT, I. *Al-Tayarat al-Siyasiyat fi Muritaniya. Adwar lam Taktaml*, [Courants politiques en Mauritanie Rôles inachevés], Nouakchott, Presse Égyptienne, 2007, p.4.
- MUSALLI, A. (1993) *al-Uṣūliya' fi al-ḥiṭāb al-Idyūlūḡi wa-al-siyāsi 'inda Sayyid Qutb*, [Le fondamentalisme islamique. Étude du discours idéologique et politique chez Sayyid Qutb], Égypte, éd. al-Nasher, p. 40.
- NATHAN J. B. (2012), *When Victory is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, Cornell University Press, New York, 2012. Trad. Arabe par Saad Mohiou : *al-Mucharakat la al-Mughalabat, al-harakat al-Islamiyat wa al-siyasat fi al-Watan al-arabi*, Beyrouth, The Arab Network for Research and Publishing, 1^{re} éd., pp. 33-35.
- PAZZANITA, A. G. (2008), *Historical Dictionary of Mauritania*, Lanham, Scarecrow Press, p. XLIII.
- PORTES, Th. (2007), « La Mauritanie réussit sa transition démocratique », *Le Figaro*, 27 mars.

QUTB, S (a), *Li-māḍā a'damūnī*, [Pourquoi m'ont-ils exécuté ?]. Médine, al- šarika al-sa'ūdīa lil-abḥāṭ, wa al-tašwīq, (s. d.), p 30.

QUTB, S (b), (1980), *al-'Adāla' al-ijtimā'iyā' fi-al-islām* [La justice sociale dans l'islam], 7^e éd., Le Caire, Dar al-Churuq, pp. 248-249

QUTB, S(1979), *Ma'ālīm fi al-ṭarīq* [Jalons sur la route]. 6^e édition, Le Caire, Dar al-Churuq.

RAISSOUNI, A. (2012), *Al 'umat hiya al-'asl* [La nation est l'origine], Maroc, Le Réseau arabe pour la recherche et l'édition. (En arabe)

RAPPORT MOYEN-ORIENT/AFRIQUE DU NORD, « La transition politique en Mauritanie : bilan et perspectives », International Crisis Group. Working to prevent conflict WorldWide, n° 53 – 24 avril 2006, p. 1.

RICOEUR, P. (1997), *L'idéologie et l'utopie*, éd. Seuil, Paris.

RIVIÈRE, M. (2008), « Ce n'est pas un coup d'État », *Libération*, 11 août. (https://www.liberation.fr/planete/2008/08/11/ce-n-est-pas-un-coup-d-etat_77815/)

ROY, O. (1992), *L'Échec de l'Islam politique*, Paris, Seuil.

Roy, O., (2011), « Révolution post-islamiste », *Le Monde*, 12 février.

AL-ŠUBAKI, A. (2009), *Les Frères musulmans des origines à nos jours*, Paris : Karthala, p. 107.

Références électroniques

AMIN, M. Le commencement de la campagne électorale des cheikhs mauritaniens, Nouakchott, chaîne Al Jazeera, 23-10-2009. (En arabe) <https://www.aljazeera.net/news/arahudaybibic/>

) 2009/10/23 <https://www.aljazeera.net/news/arabic/2009/10/23/%D8%A8%D8%AF%D8%A1-%D8%AD%D9%85%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D8%A8-%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%AE-%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A7>

FALL, Ch. M. « L'opposition mauritanienne forme un front pour réfuter l'amendement constitutionnel », 08 juillet 2017. (En arabe) <https://www.alaraby.co.uk/المعارضة-الموريتانية-تشكل-جبهة-لرفض-تعديل-الدستور>
(<https://www.alaraby.co.uk/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%84-%D8%AC%D8%A8%D9%87%D8%A9-%D9%84%D8%B1%D9%81%D8%B6-%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D9%8A%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%B3%D8%AA%D9%88%D8%B1>)

FALL, M. « Forum des valeurs et de la citoyenneté : la classe politique se parle », Dakar, Sud Quotidien, 18 avril 2004. Préambule de la Constitution (En arabe) <https://centre-rachad.org/>
) 2019/03/01 <https://centre-rachad.org/2019/03/01/%D8%AF%D8%B3%D9%80%D9%80%D8%AA%D9%80%D9%80%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D9%87%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%B1/#i>

Le Code pénal, 9 juin 1983, art. 351 (concernant le vol) et art. 310 (concernant la lapidation). (En arabe) (<https://www.justice.gov.mr/IMG/pdf/codepenalarabe.pdf>)

La Constitution de la République Islamique de Mauritanie de du 12 juillet 1991, Titre IX : Les Institutions consultatives, art. 94. (En arabe)

Les Dispositions de l'article 9 de la loi n° 61.095 du 20 mai 1961 portant Constitution de la République Islamique de Mauritanie. (En arabe) (<https://mjp.univ-perp.fr/constit/mr1964.htm>)

Site des Réformateurs centristes (En arabe) ([https://areq.net/m/\(موريتانيا\)_الاصلاحيون_الوسطيون.html](https://areq.net/m/(موريتانيا)_الاصلاحيون_الوسطيون.html))

Réformer avant qu'il ne soit trop tard, février 2011. (En arabe) (<https://tewassoul.mr/node/485>)

Après les provocations sur Twitter : Ould Mansour révèle son opinion sur la démocratie, Sahara Media, 4 février 2014. (En arabe) <https://www.saharamedias.net/11504-بعد-استفزازات-تويتر-جميل-منصور-يكشف-رأى/>
(<https://www.saharamedias.net/11504-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D9%81%D8%B2%D8%A7%D8%B2%D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D9%88%D9%8A%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85%D9%8A%D9%84-%D9%85%D9%86%D8%B5%D9%88%D8%B1-%D9%8A%D9%83%D8%B4%D9%81-%D8%B1%D8%A3/>)

Biographie de Moktar Ould Dahhah, s.d. <https://www.noor-book.com/كتاب-مذكرات-المختار-pdf>
(<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%85%D8%B0%D9%83%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D8%B1-pdf>)

Ould Mansour écrit sur la laïcité, la démocratie et l'État civil, al-Siraj al-Ikhbari (Al-Sarraj News), 02-07-2018. (En arabe) (<http://essirage.net/node/13521>)

Ould Mansour confirme que la contradiction entre laïcs et islamistes est une réalité, Muritanya al-yawm (Mauritanie aujourd'hui), 26 août 2019. (En arabe) (<https://www.rimtoday.net/?q=node/22548>)

Qui veut sauver l'accord de Dakar ? Jeune Afrique, 29 juin 2009. (<https://www.jeuneafrique.com/202659/politique/qui-veut-sauver-l-accord-de-dakar/>)

RFI, Mauritanie : forte mobilisation de l'opposition à Nouakchott, 13/03/2012 - 06:18 (<https://www.rfi.fr/fr/afrique/20120313-mauritanie-nouakchott-ould-abdel-aziz-upr-cod>)

Mauritanie : les élections boycottées par une partie de l'opposition, Le point, 23/11/2013. (https://www.lepoint.fr/monde/mauritanie-les-elections-boycotees-par-une-partie-de-l-opposition-23-11-2013-1760996_24.php)

Le président mauritanien : Le danger des islamistes est plus grand qu'Israël... et l'opposition répond, - Arabi21, Rabat, 21 septembre 08h07, 2018. (En arabe) <https://arabi21.com/story/1124513/>
(<https://arabi21.com/story/1124513/%D8%B1%D8%A6%D9%8A%D8%B3-%D9%85%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A7-%D8%AE%D8%B7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D8%A3%D9%83%D8%A8%D8%B1-%D9%85%D9%86-%D8%A5%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D8%B6%D8%A9-%D8%AA%D8%B1%D8%AF>)

Coup d'État en Mauritanie, Radio-Canada, publié le 6 août 2008. (<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/406796/mauritanie-coup>)