

Adel AHMAD OBEID
adel.bakawan@gmail.com

Centre d'Études Turques, Ottomanes,
Balkaniques et Centrasiatiques (CETOBAC)

☎ 01 49 54 23 01

<http://chdt.ehess.fr/>

L'ISLAMISME EN MUTATION

UNE ETUDE PLURIDISCIPLINAIRE
SUR LA MOUVANCE ISLAMISTE KURDE

Thèse de doctorat dirigée par :

Olivier Roy,

Directeur de recherche à l'EHESS et au CNRS

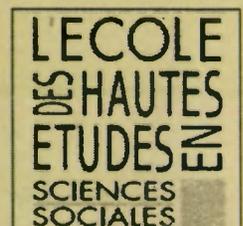
2006-2010

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

54 Boulevard Raspail
75006 PARIS

☎ 01 49 54 25 25

<http://www.ehess.fr>



Remarques préliminaires :

- Pour la traduction des versets coraniques, nous avons utilisé cette source : Muhammad Hamidullah, *Le Coran*, Éditions Al-Biruni, Liban, 2006.
- Nous avons volontairement simplifié la transcription des noms arabes.
- Les mots kurdes, y compris les noms de villes (Erbil, Silêmanî, Kerkuk, etc.), ont été transcrits au moyen de l'alphabet latin, appelé communément « alphabet Hawar », et qui est utilisé par les Kurdes kurmanji dans toutes leurs publications (cf. Joyce Blau, *Méthode de kurde sorani*, L'Harmattan, 2000).

Sommaire

Introduction	5
Prologue : un processus de mutation ininterrompue	6
Le terrain de recherche et ses éléments fondateurs.....	12
Difficultés soulevées par ce terrain	14
Biographie des principaux acteurs	17
Partie 1. Formation	29
Chapitre 1 La naissance de l'islamisme kurde : du Caire à Halabja (1952-1970)	29
Chapitre 2 L'islamisme kurde en tant que spectateur (1970-1979)	39
Chapitre 3 La naissance des mouvements jihadistes au Kurdistan (1980-1988)	51
Partie 2. Manifestation	65
Chapitre 1 La « libération » du Kurdistan et le retour des islamistes (1988-1991).....	65
Chapitre 2 Les islamistes à l'épreuve des élections parlementaires (1992)	79
Chapitre 3 Femmes musulmanes Militantes et Jihadistes	91
Partie 3. Confrontation	107
Chapitre 1 L'islam fermé et l'islam ouvert.....	107
Chapitre 2 La guerre globale et l'échec de l'islam fermé.....	132
Chapitre 3 L'islamisme comme projet social	140
Partie 4. Nationalisation	154
Chapitre 1 Adieu l'internationale islamiste !	154
Chapitre 2 La fin du jihad De la division à la conversion en démocratie.....	186
Chapitre 3 Le nationalisme kurde à l'épreuve de l'islamo-démocratie.....	202

Partie 5. Néo-fondamentalisation	213
La naissance du terrorisme islamiste au Kurdistan	214
Chapitre 1 Le massacre du village Khêly Hama (23 septembre 2001).....	217
Chapitre 2 La tentative d'assassinat sur le premier ministre (2 avril 2002)	225
Chapitre 3 La profanation des tombes des cheiks Naqshbandi (20 juillet 2002)	235
Chapitre 4 L'assassinat du négociateur (8 février 2003).....	249
Chapitre 5 L'ère des bombes humaines (1 ^{er} février 2004)	259
Chapitre 6 Quand les voitures piégées arrivent à Silêmanî ! (25 octobre 2005)	279
Partie 6. Déconversion	286
Chapitre 1 De la conversion à la déconversion	287
1. <i>Conversion</i>	287
2. <i>Déconversion</i>	289
3. <i>Reconfiguration</i>	291
4. <i>Apostasie</i>	291
5. <i>Individu</i>	293
Chapitre 2 Des récits singuliers de déconversion.....	295
Chapitre 3 Une théorie de la déconversion	365
CONCLUSION	414
Une histoire sociopolitique de l'islamisme.....	414
La république islamique et l'émergence de l'islam jihadiste.....	419
Le temps des grandes transformations	427
Bibliographie	449
Chronologie de l'islam politique kurde	454
Table des matières.....	457

Introduction

« Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit. »

Gaston Bachelard

La formation de l'esprit scientifique

Prologue : un processus de mutation ininterrompue

A l'instar de chaque mouvement social et politique, la mouvance islamiste n'a pas une essence figée dans le temps et dans l'espace. Elle est dans un processus de mutation ininterrompue. De l'Égypte à l'Iran, de l'Indonésie au Maroc, la mouvance islamiste se reconfigure dans ce que les sociologues appellent le contextuel, le situationnel et le conjoncturel.

À l'échelle universelle, les acteurs islamistes entrent en permanence dans le temps des passages : de l'islamisme à l'islamo-nationalisme, du terrorisme au conservatisme, du radicalisme à la démocratie. Ils modifient l'idéologie islamiste en fonction de *ce qui est déjà là*, mais aussi en fonction de *ce qui arrive*. Politiquement pragmatiste et socialement conservatrice, la mouvance islamiste s'intègre dans *ce qui est déjà là* et se prépare pour domestiquer *ce qui arrivera* demain.

Dans le travail de recherche que nous abordons maintenant, nous allons étudier cette transformation globale à partir d'un exemple local : celui des mouvements islamistes au Kurdistan d'Irak. Nous avons pour objectif d'explicitier, de clarifier et de mettre en lumière les méthodes mises en pratique par les islamistes pour justifier leurs actions dans des « ici et maintenant » divers et variés.

Depuis les années 1960 jusqu'aux années 1980, les mouvements islamistes du Kurdistan ont été les porteurs d'un projet internationaliste. Ils travaillaient pour la reconstruction d'un califat islamiste et pour la réunification de la terre d'islam, qui était alors très divisée. Depuis la chute du calife à Istanbul en 1922, ces mouvements recherchent le « territoire perdu » de l'*Oumma*¹.

¹ « Le terme *umma* a soixante-deux occurrences dans le Coran, généralement au sens de "communauté religieuse". Mais s'y trouvent aussi d'autres acceptions : l'unicité archétype, l'unité potentielle de l'humanité, l'unité de la religion prophétique, l'ensemble des messagers prophétiques, la religion traditionnelle (*umma est* alors l'équivalent de *milla*), la direction et la conduite élargie, et surtout la *umma* d'Abraham, modèle absolu (16, 120). En effet, lorsqu'Abraham et Ismaël érigèrent la Ka'ba, ils s'adressèrent à Dieu en ces termes : "Seigneur, rends-nous soumis [*muslimûn*] à Toi, et de

A cette époque, ils pensaient que la *kurdicité*² équivalait à la mécréance, le combat pour l'indépendance du Kurdistan au racisme, le drapeau kurde à un blasphème (*shirk*), l'hymne national (« Ey reqib ») à une déviance de l'islam. Ils travaillaient pour les causes des musulmans égyptiens, indonésiens, philippins, afghans, palestiniens, etc. Ils considéraient comme leurs frères non les dirigeants kurdes Talabani, Barzani, Qasimlo³ et Öcalan⁴, mais les islamistes Banna, Maudoudi, Qutb, Karzawi et Ghazali.

Ce qui légitimait leur travail politique, ce n'était pas l'*Anfal*⁵ du peuple kurde, mais les instructions que leur donnait le Guide des Frères Musulmans en Egypte. En 1970, le parti Baas de Saddam Hussein a dissout l'organisation des Frères Musulmans en Irak et au Kurdistan. Dix ans plus tard, pour la reconstruction de leur organisation au Kurdistan, ils avaient besoin d'une autorisation du Guide en Egypte, mais ce dernier n'a jamais donné son autorisation, car l'Irak sunnite de Saddam Hussein était en guerre avec l'Iran chiite de Khomeiny et le Guide ne voulait pas déranger Saddam Hussein, le grand leader arabe sunnite de cette époque.

A cette époque, les Frères envoyaient leurs moudjahiddines en Afghanistan, parce qu'ils pensaient que la guerre conte l'Union Soviétique était le vrai *jihad* de

notre descendance, fais un peuple soumis [*umma muslima*] à Toi" (2, 128). » Mohammad Ali Amir-Moezzi dir., *Dictionnaire du Coran*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2007, p. 175-196.

² La *kurdicité* est un concept inventé par le nationalisme kurde. Il est défini comme « le sentiment d'appartenance à une entité plus large que les groupes tribaux, linguistiques ou confessionnels. » In Hamit Bozarslan, *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Éditions Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1997, p. 99.

³ Ebdulrehman Qasimlo, le chef du Parti Démocratique de l'Iran, né le 22 décembre 1930, a été assassiné à Vienne le 13 juillet 1989, probablement par des agents des services spéciaux iraniens. Cf. Chris Kutschera, *Le défi kurde ou le rêve fou de l'indépendance*, Paris, Éditions Bayard, p. 210.

⁴ Abdullah Öcalan, né le 4 avril 1949, est le fondateur du Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK). Il a été capturé au Kenya au cours d'une opération menée conjointement par les services secrets turcs, américains et israéliens le 15 février 1999.

⁵ « *Anfal* — le butin — est le nom de la huitième sourate du Coran. Il s'agit aussi du nom par lequel les Irakiens désignent une série d'actions militaires qui a duré du 23 février au 6 septembre 1988... *Anfal* a été également l'expression la plus forte des « pouvoirs » accordés à Ali Hassan al-Madjid, cousin du président Saddam Hussein et secrétaire général du Bureau Nord du Parti socialiste arabe Baath d'Irak. » in Middle East Watch, *Génocide en Irak*, Paris, Éditions Karthala, 2003, p. 35.

notre siècle, mais que la guerre contre Saddam Hussein était religieusement *haram* (interdite par l'islam).

A la fin des années 1980, nous assistons à un changement radical dans l'histoire de la mouvance islamiste : un passage de l'internationalisme à l'islamo-nationalisme⁶, de l'universalisme au particularisme, du Monde au Kurdistan, de la reconstruction du califat à l'entrée dans le champ politique kurde.

Cette révolte commence par l'insurrection de quelques « mollahs » contre le projet de *l'internationale islamiste* qui dominait le champ islamiste au Kurdistan, contre les Frères Musulmans qui avaient dans leurs mains tous les capitaux, tant économiques que symboliques et culturels. La révolte de ces « mollahs » contre les dominants et la fondation d'un mouvement islamiste militaire contre Saddam Hussein a fortement déstabilisé les règles du jeu, les stratégies et les enjeux à l'intérieur du champ.

Cette transformation a donné aux mouvements islamistes de nouvelles caractéristiques : la déclaration du *jihad* contre Saddam Hussein, la revendication d'un Kurdistan indépendant, l'utilisation du mot *peshmerga* au lieu de celui de *moujahid*, l'entrée dans l'alliance avec les partis politiques kurdes dont la plupart sont laïques, la participation aux élections, la participation au gouvernement, l'alliance contre Saddam Hussein, l'insistance sur les versets coraniques qui parlent des droits des différents peuples, la condamnation de tous les actes terroristes contre les Kurdes et le Kurdistan, etc.

Au cours de la lutte pour la domination, ils vont changer jusqu'à leurs stratégies, leurs méthodes, leurs pratiques et leurs discours. Les Frères Musulmans sortent de leur cage et construisent un parti politique qui s'appellera l'Union Islamique du Kurdistan « Yekgrtu ». Ce parti entre dans le champ politique national kurde en chair et en os, et le Kurdistan fait partie de son programme intérieur.

⁶ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Editions Hachette Littératures, Paris, 2001.

Ce passage de l'internationalisme à l'islamo-nationalisme est également à l'origine de la vague violente constituée par ceux qu'Olivier Roy nomme les néo-fundamentalistes ou les déterritorialisés⁷.

Ces derniers commencent un combat contre leurs ex-frères. Ils mobilisent des centaines de versets et de hadiths pour présenter les mouvements et les personnalités qui sont passés à l'islamo-nationalisme comme des apostats, des déviants ! Ils commencent par une violence symbolique pour arriver à une violence physique ! Dans un second temps, ils attaquent l'ensemble de la société. Tout le monde, selon eux, est mécréant et le *jihad*, qui revient à tuer sans hésitation, devient une obligation individuelle.

Notre recherche va se concentrer sur ce passage d'un islamisme internationaliste à de nouvelles formes d'islamisme. Il s'agira de se poser les questions suivantes.

Comment le champ islamiste kurde s'est-il construit ? Comment le système de domination a-t-il organisé les positions des agents à l'intérieur du champ ?

Qu'est-ce que la réislamisation de la société ? Est-elle une protestation identitaire ou bien une réconciliation avec les origines ? Y a-t-il des relations entre la réislamisation et l'acculturation ? La réislamisation est-elle une appropriation de la modernité occidentale ? La réislamisation se fait-elle dans des contextes particuliers, dans des « ici et maintenant », ou bien en dehors de tout contexte culturel spécifique ?

De quel islam les organisations islamistes parlent-elles ? Quel est le rapport entre la mondialisation et l'islam proposé par ces organisations ? L'islam des islamistes est-il un isolat culturel ou bien une construction de l'interaction avec autrui ?

Comment les islamistes construisent-ils leurs rapports divers avec l'islam ? Comment justifient-ils cette pluralité de rapports avec l'Islam ? Quelle est la nature des

⁷ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Éditions Seuil, 2002.

épreuves à laquelle sont soumises leurs justifications ? Quelles sont les valeurs engagées dans ces épreuves ?

Comment ces mouvements, dans différentes situations et différents contextes, entrent-ils en interaction avec les autres ? Comment négocient-ils pour vivre ensemble ? Comment organisent-ils leurs relations avec le monde extérieur ? Comment perçoivent-ils la réalité de leur religiosité et la réalité de leurs rapports avec le champ politique ? Comment expliquent-ils leurs trajectoires ? Comment adaptent-ils l'islam avec le champ politique, qui, par définition, est sécularisé ?

D'autre part, nous nous interrogeons sur la place de l'individualisation de la religiosité à l'intérieur de ces mouvements islamistes. Y a-t-il une forme globale de religiosité qui s'impose à tous ces groupes ou bien cette religiosité varie-t-elle selon les pratiques des groupes et aussi selon l'« ici et maintenant » de chaque individu à l'intérieur du groupe ?

Comment se fait-il que les kamikazes d'Ansar Al islam et d'Ansar al Sunna meurent pour les significations de leur geste et non pour son résultat ? Comment se fait-il que ces kamikazes tournent autour de la réalisation de leur soi, et non autour d'un ordre politique ?

Au Kurdistan plus particulièrement, nous observons le passage d'un islam internationaliste à un islam nationaliste. La question qui se pose est : comment ce passage se réalise-t-il ? Et dans quelle mesure la kurdicité devient-elle un élément fondamental dans la structuration de ces mouvements islamistes ? Comment mélangent-ils les frontières de la kurdicité et de l'islamité ?

Nous observons aussi un passage d'un islamisme totalitaire à un islamisme pluriel. Phénomène très remarquable ! La question est : comment ces islamistes sont-ils devenus négociables ? Comment acceptent-ils de vivre, dans un champ politique, avec les communistes, les socialistes, les chrétiens, les nationalistes et même les athées ?

Ali Bapir, l'emir du Groupe islamique du Kurdistan, était en prison à Bagdad chez les Américains. Il était accusé de terrorisme, et il a été libéré après un an de prison. Le 26 juin 2005, le même Ali Bapir, avec les membres du bureau politique du Groupe Islamique, déjeune avec Madame le consul des Etats-Unis à Erbil ! Événement extraordinaire ! Avant la chute de la dictature, le même Ali Bapir n'était pas prêt à recevoir une femme journaliste musulmane, tout simplement parce que c'était une femme, mais après la chute de la dictature, il a déjeuné avec une femme, représentante de ce qu'il appelait auparavant *le grand diable* ! Peut-on dire que le monde post-Saddam est aussi le monde post-islamiste ? Par quelle porte et comment les islamistes entrent-ils dans une politique plurielle ?

Sur le terrain de notre recherche, nous découvrons un phénomène qui attire particulièrement notre attention. Il s'agit des islamistes qui abandonnent non seulement l'islamisme comme idéologie politique, mais aussi l'islam comme religion universelle. Nous appelons ce phénomène la « déconversion ».

Comment définir la déconversion ? Quelle est sa particularité ? En quoi se différencie-t-elle de l'apostasie ? Le déconverti est-il un apostat ou bien un nouvel acteur avec une nouvelle identité ? La déconversion est-elle un phénomène homogène ou hétérogène ? Quelles sont les catégories majeures de déconversion ? Qui entre dans le processus de la déconversion ? Pourquoi, comment, quand, où ? Comment les mouvements islamistes kurdes, mais aussi la société, réagissent-ils face à l'émergence de la déconversion ?

À la recherche des réponses à ces interrogations, nous avons fait plusieurs voyages dans les divers pays européens où vivent les déconvertis kurdes, mais aussi au Kurdistan, où celui qui ne peut pas sortir du pays reste sous les menaces multiples des acteurs de divers horizons. Nous avons rencontré une cinquantaine de personnes et nous avons transcrit et analysé en détails une dizaine de récits. Au vu de l'importance de ce phénomène, nous y avons consacré la sixième partie de notre thèse, plus de cent pages de récit et d'analyse.

Le terrain de recherche et ses éléments fondateurs

Notre terrain de recherche est constitué de cinq principaux éléments qui sont très différents dans leurs formes, leurs points de vue, leurs programmes et leurs structures.

1) *L'Organisation des Frères Musulmans*, qui arrive au Kurdistan dans les années 1940. Jusqu'en 1970, cette organisation est pour ainsi dire le parapluie des Frères Musulmans égyptiens. En 1970, Saddam Hussein ordonne la dissolution de ce *tanzim*. L'organisation se décompose alors et bloque toutes ses activités jusqu'à la libération du Kurdistan d'Irak en 1991. Après la libération, les Frères reviennent mais cette fois avec un parti politique, avec de nouvelles stratégies, de nouvelles techniques de travail islamique, de nouvelles formes de religiosité. Le 6 février 1994, l'organisation devient officiellement *l'Union Islamique du Kurdistan (Yekgirtu)*. Elle participe aux élections et entre dans le champ politique.

2) *Le Mouvement Islamique du Kurdistan (Bzotnawa)* a été fondé en 1987 en Iran par des oulémas kurdes sunnites, avec l'aide de la république islamique de l'Iran chiite. Ce mouvement, armé jusqu'aux dents, a déclaré le *jihad* contre le régime de Saddam Hussein. Après la libération du Kurdistan, le mouvement participe aux élections et aussi à la guerre fratricide entre Talabani et Barzani. Après la chute de Saddam Hussein et l'arrivée des Etats-Unis au Kurdistan, le mouvement a livré ses armes à celui qu'il appelait dans les années 1980 « le grand diable » ! Et il entre dans le champ politique.

3) *Le Groupe Islamique du Kurdistan (Komal)* est la branche principale du *Mouvement Islamique du Kurdistan*. En 2000, il a annoncé sa séparation de Bzotnawa., Avant la chute de Saddam Hussein, Komal s'identifiait comme un mouvement *salafiste jihadiste* et travaillait pour un Etat islamique au Kurdistan. Pendant la troisième guerre du Golfe en 2003, les Américains ont bombardé leur quartier général avec des missiles *tomahawks* et ont massacré 49 personnes. Après la chute de Saddam, Komal a changé

de stratégie et de discours : il ne s'identifie plus comme un mouvement jihadiste, mais comme un mouvement réformiste, et il a livré ses armes aux Américains ! De plus, le groupe a participé aux élections nationales, et il a obtenu cinq sièges au Parlement à Erbil.

4) *Ansar al Islam*, le groupe armé, salafiste et jihadiste, d'origine kurde. Au long des années 1990, les membres de ce groupe ont été la branche la plus radicale du mouvement islamique. Ils n'ont jamais partagé la méthodologie du bureau politique du mouvement islamique. Pour ces salafistes, les élections, le parlement, la démocratie, la société kurde, les partis politiques de gauche comme de droite entrent dans le cadre de la mécréance, et les vrais musulmans doivent les combattre. Dès le début, ses membres cherchaient une occasion de se séparer de Bzotnawa: ils ont profité de la séparation de Komal pour fonder leur propre groupe, *Ansar Al Islam*. Et tout de suite, ils ont déclaré la guerre contre l'ensemble de la société kurde.

5) Les *déconvertis* sont des individus islamistes qui, à un moment donné de leur vie se sont engagés pour la mise en place de l'idéologie islamiste, mais ont fini par quitter l'univers de l'islamisme et aussi, souvent, celui de l'islam. La majeure partie de cette population a quitté le Kurdistan et pris le chemin de l'Occident.

Difficultés soulevées par ce terrain

Chaque terrain de recherche soulève des problèmes, amène des obstacles, suscite des crises. Le terrain des islamistes kurdes n'est pas une exception. De Paris à Erbil, Silêmanî et Halabja, les difficultés se multiplient. Difficulté financière, car aller sur le terrain coûte très cher. Difficulté sécuritaire, car nous travaillons sur le terrain le plus dangereux du monde, à savoir l'Irak. Difficulté scientifique, car la recherche scientifique sur notre objet de recherche est totalement absente.

Aujourd'hui, nous disposons de centaines d'ouvrages, de documents, de recherches scientifiques sur les mouvements islamistes dans le monde entier, de l'Égypte à la Malaisie, du Maroc au Pakistan. Des chercheurs compétents, depuis une quarantaine d'années, ont produit une connaissance scientifique sur les mouvements islamistes dans le monde. Mais dans ce cadre général, il y a néanmoins une exception, qui est celle du Kurdistan et des islamistes kurdes. A notre connaissance, il n'a été publié jusqu'à ce jour aucune référence scientifique, aucune recherche sociologique sur ce sujet, que ce soit en français, en anglais, en arabe, ou en kurde. Cette extrême pauvreté est surprenante quand on considère la longue histoire de l'islamisme kurde, le rôle fondamental qu'il joue sur la scène politique au Kurdistan et en Irak, ainsi que sur les islams politiques internationaux.

Au Kurdistan, il y a toujours eu un débat sur l'islam politique kurde, mais ce débat est très pauvre scientifiquement, car il est idéologique. Tout ce que nous avons sur cet objet ne dépasse pas les frontières dessinées par l'idéologie : le débat ne dépasse pas le pour et le contre.

Dans ce pays, il y a une armée d'intellectuels qui écrivent sur l'islam politique, mais elle ne produit qu'insultes, attaques et agressions contre cette mouvance, ou apologies, chansons et danses pour cette mouvance. Dans un tel contexte il n'est pas

facile de prendre de la distance par rapport à de si vains débats, car l'accusation est toute prête. A chaque moment, le chercheur peut être accusé par le camp du contre ou le camp du pour. Cette accusation devient une étiquette, un stigmaté pour le chercheur. Dans ce pays, nous ne lisons pas la production scientifique d'un chercheur, mais avant tout, nous regardons son stigmaté, son étiquette, son identité. Cette situation n'est pas seulement dangereuse pour les productions scientifiques, mais aussi pour la vie des acteurs engagés : un stigmaté peut amener une personne à la mort.

D'autre part, parmi les mouvements islamistes kurdes, il y a une peur très forte de l'espionnage. L'espionnage a un rôle considérable dans la constitution de leur imagination. Au Kurdistan, nous n'avons pas de laboratoire de recherche dans les sciences humaines ou sociales : le Parti Démocratique du Kurdistan (Barzani) et l'Union Patriotique du Kurdistan (Tabalani), ainsi que les pays voisins et les pays occidentaux, n'ont fait que des enquêtes d'espionnage sur ces mouvements. Les islamistes kurdes ne connaissent donc que cette catégorie d'enquêtes, et ils n'ont jamais ou rarement rencontré des chercheurs scientifiques. Selon eux, nous sommes tous des espions. Et même lorsqu'un chercheur montre la carte de son université ou de son laboratoire, ils peuvent dire que ce n'est qu'une couverture pour cacher le vrai visage d'un service de renseignement. Voilà une grande difficulté pour le chercheur.

Une autre difficulté est interne. Les mouvements islamistes kurdes sont rarement intéressés par les sciences humaines et sociales. Ils sont plutôt intéressés par les sciences exactes. Par conséquent, ils n'ont que peu de textes et de discours théoriques sur leur histoire, leurs pratiques, leurs politiques, leurs cadres d'actions, leurs idéologies, etc.

N'oublions pas que Sayyid Qutb, le père de l'islam politique radical, a déjà fortement dévalorisé les sciences humaines et sociales, et les paroles de Qutb pour les islamistes sont comme celles de Lénine pour les communistes. Qutb dit :

« Lorsque nous montrons les vérités de la vision islamique, nous ne voulons pas seulement produire une connaissance culturelle. Nous ne voulons pas écrire un nouveau chapitre pour la bibliothèque islamique(...). Nous ne voulons pas atteindre une connaissance froide, qui s'acquiert seulement avec la raison... Cet objectif, selon nous, ne mérite pas la fatigue, il est un objectif trivial et infâme⁸. »

C'est donc mon destin scientifique que de me trouver face à un terrain vierge et un objet brut. Néanmoins, cela n'est pas dépourvu du plaisir de découvrir et d'affronter les difficultés.

⁸ Sayyid Qutb, *Mukwimat al taswir al islami*, Dar al Sharq, 1988, p.17.

Biographie des principaux acteurs

Nous allons commencer par la présentation des acteurs majeurs du champ islamiste au cours de cette période. Ces acteurs reviennent régulièrement sur scène avec des changements de leur position dans le champ. Autrement dit, ces acteurs vont nous accompagner tout au long de notre recherche. Il est donc important de se faire une idée globale de leur parcours.

Cheikh Osman Abdelaziz (1922-1999)



Jalal Talabani fait la prière derrière Cheik Osman Abdelaziz (1987, Sanandaj)

Il est né en 1922 à Pris, un village proche d'Halabja. Il appartient à la tribu Nawroly, qui est composée de cinq mille familles. Les origines de sa famille remontent à Pir Khadr Shaho, qui était un grand savant islamique et un grand *arif* kurde. Dès son enfance, il apprend les sciences islamiques chez son père, un mollah important dans la région. Lorsqu'il devient mollah, il forme, avec un groupe d'hommes issus de sa tribu, un conseil de *Al Amr bil maruf -al nahi an al-Munkar* (« diffuser le Bien et empêcher le Mal »). Avec ce groupe, village après village, il mobilise les gens contre les valeurs des nouveaux communistes kurdes. En 1952, il est choisi par Sawaf, le Guide Suprême des Frères Musulmans Irakiens,

comme le Guide Suprême des Frères Musulmans Kurdes. En 1959, il est arrêté par le régime d'Abdelkarim Kasm, et, avec un groupe de son organisation, il est envoyé en exil à Nasrya, une ville du Sud de l'Irak. Après neuf mois d'exil, il rentre à Halabja. Le 1^{er} août 1960 à Bagdad, Cheik Osman participe au premier congrès du Parti Islamique Irakien, au cours duquel il prononce un discours qui aura une grande influence sur les Frères arabes. Ce discours est ensuite publié dans le soixantième numéro du journal *Al Haiat*. C'est cette même année que Cheikh Osman formule sa célèbre *fatwa* contre les communistes : il qualifie ces derniers de *kafir* et leur idéologie de *kufar*. En 1974, il est envoyé par le général Barzani en Arabie Saoudite avec un groupe de savants islamiques kurdes, dans le but de rencontrer le roi Fayçal et de lui expliquer le programme de la révolution du général Barzani. Après l'échec de la révolution du général Barzani, en 1977, il est arrêté par le régime baasiste. En 1979, il soutient la ligne de Sediq Abdelaziz contre la ligne de Salahadin Bahadin. Au mois de mai 1987, il quitte Halabja pour entrer dans l'Iran de Khomeiny. La même année, il déclare son divorce avec les Frères Musulmans et fonde le Mouvement Islamique au Kurdistan. En 1992, il présente sa candidature pour être le président du Kurdistan, parallèlement aux candidatures de MM. Talabani, Barzani et Mahmoud. Il meurt en 1999, laissant sa place à son frère Ali Abdelaziz.

Salahadin Bahadin (1950)



L'actuel secrétaire de l'Union Islamique du Kurdistan est né en 1950 à Khormal, un village proche d'Halabja. Il vient d'une famille religieuse. Son père Mollah Mohamed était un savant islamique bien connu dans la région de Silêmanî. Son grand père Mollah Bahadin était aussi un grand savant islamique dans la région de Hawraman. En 1956, Salahadin entre dans une école moderne. Il finit ses études en 1969 et devient professeur dans un collège.

Dans les années 1970, Salahadin et ses Frères Musulmans étaient protégés par le général Barzani. Après l'échec de la révolution, il se réfugie en Iran. En 1979, lorsque Sediq Abdelaziz construit sa propre ligne de travail islamique dans l'école des Frères Musulmans Kurdes, Salahadin Bahadin s'oppose à cette ligne en disant que ce travail au nom des Frères Musulmans n'est pas légitime. Au fur et à mesure, son combat contre Sediq Abdelaziz donne naissance à une autre ligne de travail islamique dans l'école des Frères Musulmans Kurdes. Sa ligne s'appelle la première ligne et celle de Sediq Abdelaziz la deuxième ligne.

En 1981, il préside à Téhéran une délégation des Frères Musulmans Kurdes, « la ligne1 », dans le but de négocier avec le représentant de Khomeiny la possibilité du *jihad* contre le régime de Saddam Hussein. Après l'échec de cette négociation, Salahadin reste en Iran pour diriger à la fois les Frères Musulmans Iraniens et les Frères Musulmans Irakiens : il obtient un succès extraordinaire qui réduira fortement l'influence de Sediq Abdelaziz dans le champ de l'islam politique. Nous en étudierons les détails dans les chapitres suivants.

Depuis 1994, Salahadin Bahadin dirige l'Union Islamique du Kurdistan, l'organisation officielle des Frères Musulmans.



Sediq Abdelaziz est le frère de Cheikh Osman Abdelaziz. Comme Salahadin, il a fait ses études dans les écoles publiques de l'Etat pour devenir professeur dans un collège. Il est connu pour son sens de l'organisation et du travail. Personnalité mouvante et aimable, il est très proche des jeunes oubliés par Salahadin Bahadin.

En 1979, il décide de sortir de la *fatwa* d'Abdelkarim Zidane pour fonder sa propre ligne de travail islamique. Il commence avec un groupe de jeunes âgés de 20 à 30 ans.

Monsieur Sediq Abdelaziz avait l'ambition de devenir le cerveau des Frères Musulmans Kurdes. Pour lui, la place du Guide Suprême n'était pas très intéressante. Le plus important, c'était le cerveau, l'organisateur dans les coulisses. Sur ce chemin, le premier adversaire est Salahadin Bahadin. Sediq va mobiliser toute sa capacité organisationnelle, toute sa violence symbolique pour éliminer Salahadin, mais il n'y arrive jamais.

En 1987, suite à la révolte des habitants d'Halabja contre le régime de Saddam Hussein, il sera activement recherché par le service secret du gouvernement de Bagdad. La même année, il quitte le pays et entre en Iran. Il s'installe à Sanandaj. Pendant son séjour en Iran, il entre dans un conflit brutal avec Salahadin Bahadin à propos la prise en main de la direction de l'organisation des Frères Musulmans Kurdes.

En 1992, lorsqu'il revient au Kurdistan, il déclare son divorce total avec les Frères Musulmans et fonde le Mouvement de la Renaissance Islamique au Kurdistan. En 1999, son

mouvement fusionne avec Bzotnawa. En 2009, Sediq Abdelaziz devient le guide suprême de Bzotnawa.

Cheik Mohamed Barzanji (1945)



Cheikh Mohamed Barzanji, né en 1945, pense qu'il est le descendant d'Ali bin Abi Talib, le cousin et le gendre du prophète Mohamed. Il a fait ses études religieuses dans les écoles coraniques chez les grands savants islamiques. En 1965, il commence à enseigner les sciences islamiques. En 1978, il obtient une maîtrise en sciences islamiques à l'Université de Bagdad.

Après la réussite de la révolution islamique en Iran, il devient un allié important de l'Iran islamique et fonde le Mouvement du Lien Islamique, avec l'aide de l'Iran. En 1987, lorsque cheikh Osman Abdelaziz forme Bzotnawa, Barzanji dissout son organisation et, pour l'amour du *jihad* sur le chemin de Dieu, s'intègre à la direction de ce nouveau parti. Il devient membre du bureau politique et porte-parole du mouvement.

Barzanji est un homme hyper pragmatique : il est à la fois l'ami très proche de Talabani, de Barzani, de l'Iran, de l'Arabie, mais aussi des salafistes, des nationalistes et même des communistes. Actuellement, il est le guide suprême du Groupe Islamique du Kurdistan.

Pendant la guerre totale et globale entre Bzotnawa et l'UPK, Barzanji est le seul dirigeant de Bzotnawa qui ne quitte pas Silêmanî et reste sous la protection de Jalal Talabani. Au moment où les moudjahidines de Bzotnawa mouraient sous les balles des

peshmergas de l'UPK, Barzanji dînait avec les membres du bureau politique du PDK et de l'UPK, cherchant une solution pour sortir de cette guerre.

En 2001, Bzotnawa se divise en deux. Une partie devient le Groupe Islamique du Kurdistan (Komal) et une autre partie reste avec le nom Bzotnawa. Cheikh Barzanji devient le guide suprême de Komal et Ali Bapir est choisi comme *émir*.

Ali Bapir (1961)



Ali Bapir est né en 1961 dans un village de la région de Pshtder. Il fait ses études primaires et secondaires dans la ville de Ranya. En 1980, il entre à la faculté de Fiqh (jurisprudence) de Najaf. A cause de ses activités politiques, il ne finit pas ses études et abandonne la faculté. Il prend le chemin de l'exil dans l'Iran de Khomeiny. Il reste six mois à Téhéran, où il apprend le persan.

Ensuite, il revient au Kurdistan d'Iran et commence une carrière d'études islamiques auprès des grands savants de la religion. Pendant cette période, il revient à plusieurs reprises au Kurdistan d'Irak. Entre 1985 et 1987, il est recherché activement par le service secret irakien, mais il parvient toujours à lui échapper.

En 1987, il devient membre actif du bureau politique de Bzotnawa. Il fonde une brigade armée. Dans les grandes montagnes du Kurdistan, il lance le *jihad* d'un côté contre le régime de Bagdad, de l'autre contre les partis nationalistes kurdes.

En 1991, il revient au Kurdistan. Pendant les élections de 1992 au Kurdistan, il prononce une *fatwa* contre la démocratie politique, notamment contre les élections, et il pense que ce processus est une sorte de *shirk* (le fait d'accorder à un autre qu'Allah ce qui revient à Allah). Malgré sa *fatwa*, Bzotnawa participe aux élections. En 1993, il est l'un des chefs de Bzotnawa. Il déclare une guerre totale et globale contre l'Union Patriotique du Kurdistan. Bapir perd cette guerre et entre en Iran. Avec l'aide du service secret iranien et des membres du bureau politique, il réorganise Bzotnawa. L'Iran oblige l'UPK à négocier le retour de Bzotnawa.

Ali Bapir est connu comme l'un des théoriciens de la mouvance islamiste au Kurdistan. Il est l'auteur de quarante livres dans différents domaines. Le 31 mai 2001, il forme Komal et devient son *émir*. Le 10 juillet 2003, il est arrêté par l'armée américaine, dans la région de Silêmanî. Il est libéré le 27 avril 2005.

La même année, son organisation participe aux élections nationales et régionales. Komal obtient deux sièges à Bagdad et six sièges à Erbil. Ali Bapir lui-même prononce une *fatwa* en faveur de la démocratie politique et des élections. En 2009, il fait une alliance électorale avec Yekgrtu et deux partis politiques de gauches. Leur liste s'appelle le Service et la Réforme et obtient treize sièges sur cent onze.



« Le système de la démocratie, du début à la fin, équivaut à la kufr (mécréance). Comme tous les systèmes occidentaux, par exemple le socialisme de Marx et Engels, la démocratie n'a rien en commun avec l'islam. L'islam pense que la démocratie est la mécréance⁹. » Mollah Krekar

Krekar, l'homme le plus médiatique, la star de l'écran d'Al-Jazeera et de la Une des journaux au Kurdistan, est né en 1954 à Silêmanî. En 1961, sa famille s'installe dans la région de Karadakh.

« La région était totalement communiste. Seules notre famille et trois autres restaient PDK. Nous étions vraiment harcelés par ces communistes¹⁰. »

⁹ Entretien avec Mullah Krekar, Hawlati, N°60, 2002.

¹⁰ Entretien avec Krekar, *Revue Standard*, Kurdistan d'Irak, 18 août 2008.

C'est dans ce contexte qu'il entre à l'école primaire. Ensuite, sa famille revient à Silêmanî, où il finit ses études secondaires. Krekar vient d'une famille nombreuse. En 1974, ils étaient sept frères et quatre sœurs.

« Mon père était policier. Nous étions pauvres, comme la plupart des familles kurdes de cette époque. A nous tous, les enfants du quartier, nous ne pouvions pas acheter un ballon pour jouer au foot. Dans ma famille, j'étais le troisième frère. Je provoquais tout le temps des conflits. Mon grand frère Khalid, qui est actuellement le président du Centre des études politiques en Norvège, était très calme et raisonnable. Avec mon petit frère Hamali, qui est installé en Allemagne en ce moment, nous étions trois dans le quartier. N'est-ce pas que trois frères, c'est une force qui fait peur ? Quand nous avons grandi, Khalid est devenu PDK de Barzani, Moi Frère Musulman et Hamali UPK de Talabani¹¹. »

À l'âge de 17 ans, Mollah Krekar était encore peshmerga du PDK. Pendant la guerre entre les Kurdes et Bagdad, il a visé un hélicoptère irakien avec son arme et il l'a fait exploser. À partir de son dernière année de collège, les Frères Musulmans prennent en charge son éducation. Dans son école, il rencontre Hasan Pinjwiny, qui lui montre le chemin de l'islam. Au début des années 1980, il rencontre les salafistes de Bagdad, qui agissent sur la structuration du cadre général de sa croyance.

Au milieu des années 1980, Krekar émigre en Iran avec Salahadin Bahadin et ses amis. Ensuite, il va au Pakistan et devient professeur à l'Université d'Abubakrî Salafî, où il devient un ami proche d'Abdallah Azzam et Hekmatyar.

De retour de l'Afghanistan, Krekar, avec sa connaissance large des mouvements islamistes dans le monde, son langage poétique et sa personnalité charismatique, impose sa domination dans le champ islamiste, parmi les membres de Bzotnawa, mais aussi parmi les Frères Musulmans Kurdes.

¹¹ *Ibid.*

Membre de la direction, responsable du bureau militaire, puis membre du bureau politique, Krekar quitte Bzotnawa en 2001 et devient l'émir du groupe d'Ansar Al-Islam. En 2002, il a été arrêté par l'autorité iranienne à l'aéroport de Téhéran et transféré vers la Norvège, où il était réfugié politique depuis 1990.

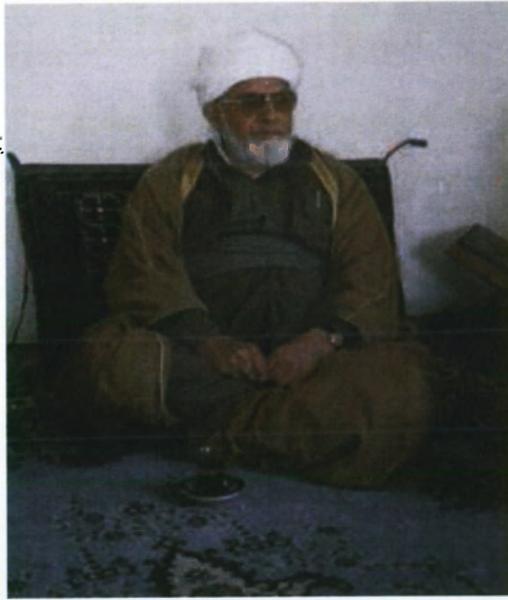
Actuellement, il est en résidence surveillée en Norvège, où il a perdu son statut de réfugié politique. Son pays d'accueil attend que la situation se stabilise en Irak afin de l'expulser du territoire. À partir de sa résidence norvégienne, Krekar mène un véritable combat médiatique contre les Etats-Unis, contre Talabani et Barzani, mais aussi contre ses adversaires islamistes. Il fait l'éloge d'Oussama Ben Laden, le leader d'Al-Qaïda, et de l'ex-chef de la branche irakienne de la mouvance terroriste, Abou Moussab al-Zarqaoui, tué près de Bagdad il y a deux semaines.

« Oussama Ben Laden est un homme bon. Je lui souhaite une longue vie. C'est un bon musulman et il lutte contre l'administration Bush, a affirmé à l'AFP le mollah Krekar, coutumier des déclarations polémiques. Abou Moussab al-Zarqaoui est devenu un martyr. Sa mort est une mauvaise nouvelle, mais je ne suis pas triste, parce qu'il est allé au paradis¹². »

Après avoir interjeté plusieurs appels contre la décision d'expulsion prise par le gouvernement norvégien, Mollah Krekar assure aujourd'hui vouloir rentrer en Irak, mais "en homme libre", pour participer à la lutte contre la coalition américano-britannique.

« J'espère retourner en Irak pour me battre contre les troupes américaines. Elles essaient de détruire mon pays, sa civilisation, sa culture, sa langue, son économie (...) comme l'ont fait les Nazis en Europe jusqu'en 1945 et comme l'ont fait les Russes en Afghanistan. Mais je veux le faire en homme libre et non pas parce que la Norvège m'y oblige. »

¹² « Le mollah Krekar fait l'éloge de Ben Laden et de Zarqaoui », AFP, Jeudi 22 juin 2006.



En 1975, après la chute de la *révolution* du général Barzani, le régime de Bagdad oblige Ali Abdelaziz à quitter la ville de Halabja et à s'installer dans une résidence surveillée à Falouja, puis à Najaf, et enfin à Nasrya au Sud d'Irak. En 1979, à la demande des oulémas du Kurdistan, le gouvernement de Saddam Hussein accepte le retour d'Ali Abdelaziz à Halabja.

Après la victoire de la révolution islamique, il entre en pleine négociation avec les représentants de l'ayatollah Khomeiny pour fonder une organisation jihadiste contre le régime de Saddam Hussein. En 1987, il est l'un des acteurs qui ont déclenché en coulisses la grande manifestation de la population d'Halabja contre le régime de Saddam Hussein.

La même année, il quitte l'Irak avec son frère Osman Abdelaziz et s'installe à Sanandaj au Kurdistan d'Iran. Il est l'un des fondateurs de Bzotnawa, dont il est théoriquement le numéro deux, mais pratiquement le numéro un. Sans lui, personne ne peut prendre de décision.

Ali Abdelaziz a un grand réseau relationnel dans le monde islamique. Son fils est de nationalité britannique, son autre fils est de nationalité iranienne. Lui-même a un passeport saoudien.

Le 21 août 1999, il devient officiellement le Guide suprême de Bzotnawa. Après la libération de l'Irak, en 2003, il est arrêté par l'armée américaine. Détenu pendant quelques

mois, il est libéré grâce au réseau relationnel de son fils, qui a une très bonne relation avec l'autorité britannique.

En 2007, Ali Abdelaziz meurt à Londres. Aujourd'hui, son frère Sediq Abdelaziz dirige Bzotnawa. Son fils Irfan est membre du bureau politique. Mounira, sa fille, et Ihsan, son petit-fils de nationalité britannique, sont membres de la direction générale.

Partie 1. Formation

Chapitre 1

La naissance de l'islamisme kurde : du Caire à Halabja (1952-1970)

Mohamed Mahmud Sawaf, le père fondateur de l'islamisme irakien

A l'origine de l'islam politique sunnite en Irak, il y a Mohamed Mahmud Sawaf, qui peut être considéré comme le père fondateur de l'islamisme dans ce pays. Né en 1915 à Mossoul, il fait partie des tribus dites de Chamar, qui sont très puissantes en Irak. Ces tribus sont originaires du Nord de la péninsule arabique (le Yémen actuel) et remontent au roi éponyme Qoussaï Ben Chamar. Leurs membres sont des Arabes Khatan. Au XI^{ème} siècle, les Chamars lancent une guerre contre les autres tribus de la région et imposent leur domination. Au XVI^{ème} siècle, après une défaite contre les tribus d'Anza, les Chamars quittent la région de Najd et vont en Irak. Quelques années plus tard, le chef de la tribu, Cheikh Motlaq, construit son royaume avec l'aide de l'Empire Ottoman. Avec la fondation de l'Irak moderne en 1921, les tribus de Chamar deviennent encore plus puissantes, car le nouveau roi nommé par les Britanniques avait besoin des forces arabes sunnites, dont faisaient partie les Chamars, contre les Arabes chiïtes et les Kurdes, qui étaient opposés à sa nomination.

Mohamed Mahmud Sawaf n'avait que 6 ans lors de la décomposition de l'Empire Ottoman et de la fondation de l'Irak moderne. Quatre-vingt deux ans plus tard, après la chute de Saddam Hussein, le chef de cette tribu, Gazi Agil Al Yawar, sera le président de la République d'Irak (de juin 2004 à janvier 2005).

Le fait d'être Chamar dans une société tribale comme celle de l'Irak a sans aucun doute joué un rôle fondamental dans la construction de la personnalité de Mohamed Mahmud Sawaf, le futur fondateur des Frères Musulmans Irakiens, mais ce facteur

n'explique pas tout : on décèle aussi l'influence de son professeur, Cheikh Amjad Al Zahawi (1882-1967), le plus grand savant islamique en Irak.

L'enseignement de Cheikh Amjad Al Zahawi

Cheikh Amjad Al Zahawi est né en 1882 à Bagdad au sein de la tribu kurde des Baban. Il a fait des études religieuses dans sa ville natale avant d'entrer à la faculté de droit d'Istanbul, qui était alors la capitale de l'Empire Ottoman. En 1906, il obtient son diplôme avec la mention très bien, rentre à Bagdad et devient un grand mufti hanafite¹³. La célébrité de Zahawi dépasse bientôt les frontières de l'Irak et les oulémas viennent des quatre coins du monde islamique pour étudier auprès de lui les sciences islamiques : on l'appelle le petit *Abu Hanifa*.

Zahawi présidait plusieurs institutions, notamment la Ligue des Oulémas Irakiens. Il voyageait beaucoup : un jour en Arabie Saoudite, un autre en Indonésie... En Egypte, il rencontre Hasan Al Banna, le fondateur des Frères Musulmans, chez qui il suscite une grande admiration. Ce dernier aurait dit à son gendre Saïd Ramadan : « Si tu veux voir un des compagnons du Prophète, regarde Cheikh Amjad Al Zahawi ». Après la révolution de 1958 et la construction de la République, il quitte l'Irak d' Abdel-Karim Kassem et s'exile au Pakistan. A la suite de l'assassinat de Kassem (8 février 1963), il revient à Bagdad, où il meurt en 1967. C'est de ce maître qui impressionne autant les oulémas traditionnels que le fondateur des Frères Musulmans que Sawaf a reçu son éducation religieuse.

Les études supérieures en Egypte et la rencontre avec Hasan Al Banna

En 1939, Sawaf entre à l'université d'Al-Azhar en Egypte pour faire ses études supérieures. Ce voyage est un événement historique capital dans la structuration de l'islam politique irakien. A ce moment, l'Egypte subissait pour ainsi dire des « explosions politiques », notamment l'émergence des Frères Musulmans et l'apparition d'Hasan Al Banna (1906-1949), considéré comme le héros qui rétablirait le califat islamique aboli par Kamal Atatürk.

¹³ Le hanafisme est la plus ancienne des quatre écoles sunnites (avec le malékisme, le chaféisme et le hanbalisme). Elle est basée sur l'enseignement d'Abu Hanifa (699-767).

C'est seulement quatre ans après la disparition du califat, en 1928, qu'Hassan Al Banna crée l'organisation des Frères Musulmans. Le monde musulman était alors en pièces. A l'extérieur, les grandes forces colonialistes françaises et britanniques (« les enfants du Christ ») occupaient le territoire d'Islam (*Dar al Islam*). A l'intérieur, l'*Oumma* était totalement décomposée : après la chute de l'Empire ottoman, l'islamisme dut faire face à de nouvelles mouvances politiques, telles que le nationalisme ou le communisme.

A cette époque, l'Egypte de Banna, tout comme l'Irak de Sawaf, était occupée par les Anglais. Comme les nationalistes irakiens, les nationalistes égyptiens réclamaient l'indépendance totale de l'Egypte et l'élaboration d'une constitution démocratique. A ce moment, Hasan Al Banna lance une double bataille, d'un côté contre les Britanniques, de l'autre contre les nationalistes arabes : contre les Britanniques pour obtenir l'indépendance, contre les nationalistes pour imposer le slogan « le Coran est notre constitution ». Pour la première fois depuis la fin du califat, un homme insiste sur la dimension politique de l'Islam et oppose à l'Etat démocratique que revendiquent les nationalistes la revendication d'un Etat islamique.

Voilà ce qui manquait à Sawaf ! Sa rencontre avec Banna en Egypte est un élément décisif dans son parcours. La similarité des situations dans son pays et dans celui de Banna, sa formation religieuse préalable, sa socialisation primaire et secondaire, autrement dit son *habitus*¹⁴, pour parler comme Bourdieu, le prédisposaient à intérioriser rapidement la pensée de Banna et de l'école des Frères Musulmans.

Le retour à Bagdad et la fondation des Frères Musulmans irakiens

De retour en Irak en 1947, Mohamed Mahmud Sawaf s'installe à Bagdad après un bref passage à Mossoul, où il fonde la première « famille » des Frères Musulmans irakiens. Alors que le ministre de la Justice lui propose un poste de magistrat, il préfère enseigner les sciences islamiques à la faculté *Al Sharia* de Bagdad. Cette position lui permettra de prêcher son programme politique auprès d'un public large et d'être le porteur d'une véritable école. C'est ainsi que, dans les locaux de sa faculté à Bagdad, il fonde la deuxième « famille » des Frères Musulmans.

¹⁴ Pierre Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, 1979, p.191

Sawaf ne se contente pas du milieu des étudiants religieux de sa faculté, mais tente de propager son islam égyptien bien politisé auprès des *efendis*¹⁵ et des petits bourgeois sunnites récemment alphabétisés. Emprisonné dans son habitus, il éprouve d'intenses difficultés à intérioriser cette expérience avec les *efendis*. Il a passé toute sa vie dans les mosquées parmi les imams et les grands savants : personne ne discutait ses propos, on ne lui disait que « Oui, mon cheikh » ; rester tête nue en sa présence était une honte pour les hommes. L'univers de Sawaf était régi par des codes très différents de ceux des *efendis*. Malgré tout, il essaie de pénétrer cet univers : il frappe toutes les portes, invite toutes les catégories de personne et parvient finalement à intégrer les *efendis* dans son mouvement.

En 1959, Sawaf devient victime de sa propre création : les *efendis* lui demandent de démissionner, alléguant le fait qu'il n'est plus capable de diriger une organisation politique moderne comme celle des Frères Musulmans. Sawaf, qui était alors en Arabie Saoudite, refuse de satisfaire à cette demande en disant : « Je n'enlève pas le manteau que Dieu a mis sur mes épaules ! ». C'est ce que disait le troisième calife, Osman Ben Affan (644-656), lorsque ses opposants lui ont demandé de démissionner. Tout comme les opposants d'Osman Ben Affan ont imposé leur décision par l'épée en égorgeant le calife sur son tapis de prière, les opposants de Sawaf ont imposé leur décision par la lettre suivante :

*« Pardonnez-nous, mais votre manteau doit tomber de vos épaules.
Vous n'êtes plus le secrétaire général des Frères Musulmans¹⁶. »*

¹⁵ Ce mot désigne, par opposition aux religieux qui ont étudié dans les mosquées ou à la faculté Al Sharia, des laïcs lettrés qui ont fait leurs études dans les écoles publiques. Pour plus de détails, consulter l'article « Efendi » dans l'Encyclopedia Universalis.

¹⁶ Entretien de l'auteur avec Omar Barzanji, le président des associations islamiques aux Pays-Bas.

Sawaf au Kurdistan : le contexte du conflit nationaliste

En 1952, Mohamed Mahmud Sawaf se rend au Kurdistan d'Irak, à Halabja, une ville proche de la frontière iranienne. C'est là qu'il va rencontrer Cheikh Osman Abdelaziz et fonder la troisième « famille » des Frères Musulmans irakiens.

A ce moment, en Irak, les relations entre la communauté kurde et la communauté arabe sont en pleine crise. L'origine de cette crise remonte à la fondation de l'Irak moderne. Après la décomposition de l'Empire Ottoman, les Britanniques décident de créer un pays en Mésopotamie. Il y avait trois *vilayets* dans cette région : Mossoul, Bagdad et Bassora. Le premier était habité par les Kurdes, les deux autres par les Arabes. Ce territoire est celui que le gouvernement britannique choisit, le 24 mars 1921, pour « mettre l'émir Fayçal sur le trône d'une Mésopotamie agrandie des districts kurdes¹⁷. »

Les grandes puissances occidentales veulent toutefois montrer que la création de l'Irak passe par un processus moderne et démocratique¹⁸. C'est pourquoi, le 6 mai 1921, le président Wilson décide de demander aux Kurdes, par le biais d'un référendum, s'ils veulent vivre avec les Arabes dans le royaume d'Irak. Les Britanniques organisent donc le vote dans la région de Silêmanî, la capitale culturelle du Kurdistan : sur 6000 votants, 5000 se prononcent contre l'inclusion de la région dans l'Irak¹⁹. Autrement dit, le vote exprime le refus catégorique de partager un pays avec les Arabes. Ce refus *démocratique* et *civil* ne s'exprime pas seulement dans la capitale de Cheikh Mahmoud, mais aussi à Kerkuk : le 23 juillet, les oulémas kurdes de Kerkuk se réunissent et proclament une fatwa contre le nouveau roi Fayçal, qui voulait imposer sa domination aux Kurdes. C'était alors, dans cette région, le temps de la construction des nouvelles nations et de l'émergence des nationalismes. Avec l'exemple de Kamal Atatürk et la création de la nouvelle Turquie sous les yeux, les Kurdes ne pouvaient accepter qu'un Kurdistan indépendant des Arabes, des Turcs et des Perses²⁰. Pour atteindre cet objectif, les Kurdes

¹⁷ Chris Kutschera, *Le mouvement national kurde*, Flammarion, 1979, p. 57.

¹⁸ Entretien de l'auteur avec Shanaz Ibrahim Ahmad, la représentante de Jalal Talabani au Royaume-uni.

¹⁹ Chris Kutschera, *Le mouvement national kurde*, Flammarion, 1979, p. 57.

²⁰ Entretien de l'auteur avec Shêrko, le représentant de Massoud Barzani à Londres.

étaient prêts à collaborer avec les Britanniques. C'est ce que montre la déclaration d'un responsable britannique, qui écrit à son gouvernement :

« Les chefs kurdes déclarent qu'ils voteront conformément au désir du gouvernement britannique, mais qu'ils ne veulent pas de Fayçal ou d'un gouvernement arabe²¹ »

Quoi qu'il en soit, le 23 août 1921, malgré le résultat du référendum, les Britanniques officialisent la nomination de l'Arabe sunnite Fayçal, le fils du chérif de la Mecque, comme roi de l'Irak. Fayçal avait grandement besoin de la communauté kurde sunnite, car, dans le Sud du pays, les chiites irakiens refusaient complètement sa nomination. Le fils du chérif de la Mecque pensait pouvoir utiliser les Kurdes sunnites contre les Arabes chiites, mais, chez les Kurdes, le sentiment national était plus fort que le sentiment religieux.

Cette volonté de ne pas partager l'Irak avec les Arabes, ce sentiment nationaliste atteignent leur apogée lors de la *révolte* de Cheikh Mahmoud. Ce soulèvement est dirigé d'une part contre les Arabes parce qu'ils veulent occuper le Kurdistan et d'autre part contre les Britanniques parce qu'ils obligent les Kurdes à partager l'Irak avec les Arabes. Le 22 février 1923, en réaction à cette insubordination, les habitants de Silêmanî, les musulmans sunnites de cette ville, voient arriver vingt avions envoyés par Fayçal, le roi arabe sunnite de Bagdad : ils distribuent des bombes meurtrières. Ces dernières détruisent les rues de la capitale du Kurdistan, tuant sur leur passage des enfants, des femmes, des civils... Le carnage est toutefois limité : sur les vingt appareils, dix-huit se perdent dans le ciel *libre* de Silêmanî, abattus par les tirs kurdes. Cette image fait partie intégrante de la mémoire collective kurde : depuis ce moment, le Kurde typifie l'Arabe comme un « sauvage », un « va-nu-pieds » comme ils disent²².

²¹ Chris Kutschera, *Le mouvement national kurde*, Flammarion, 1979, p. 59.

²² Entre avril et octobre 2008, nous avons dirigé, pour l'Association des sociologues et des psychologues au Kurdistan, une enquête sur la jeunesse kurde et ses rapports avec le champ politique. Les résultats de cette enquête confirment la continuité de cette représentation de l'identité arabe chez les Kurdes : l'Arabe est encore aujourd'hui perçu comme un « fasciste », un « barbare », un « meurtrier » et un « assassin ».

Le 16 mars 1925, sous la pression de Fayçal et des Britanniques, la Société des Nations reconnaît le *vilayet* de Mossoul, c'est-à-dire le Kurdistan, comme une partie de l'Irak. Cette décision ne calme pas les Kurdes, mais renforce plus que jamais leur sentiment national et leur haine vis-à-vis des Arabes et des Britanniques. La fin de cheikh Mahmoud n'est pas la fin de la *révolte* pour l'indépendance. Au contraire, entre 1925 et 1952, le nationalisme envahit la société kurde. L'idéologie dominante est celle du Parti *Hiwa*, fondé en 1939²³. Cette organisation mobilise la société kurde et revendique l'autonomie du Kurdistan. De Silêmanî à Erbil, de Kerkuk à Halabja, de Khaneqin à Dohok, elle lance une éducation et un programme nationalistes²⁴. C'est dans ces conditions que le peuple kurde refuse de « partager son destin avec les Arabes »²⁵.

En août 1946, le général Moustafa Barzani fonde le Parti Démocratique du Kurdistan (PDK), et, en juin 1947, après la décomposition de la République de Mahabad (Kurdistan d'Iran), les Arabes et les Britanniques lui refusent l'entrée dans un Irak qui devait être le pays des Kurdes et des Arabes, et il est contraint de s'exiler en URSS.

« L'exil forcé du président kurde a fait comprendre aux Kurdes que l'Irak ne sera jamais leur pays et qu'ils doivent se battre encore plus fort pour leur indépendance.²⁶ »

En 1952, le général était encore en exil. Le parti communiste irakien était alors en pleine activité et avait une popularité extraordinaire dans l'Irak arabe, tandis que le nationalisme laïc et les mouvements gauchistes étaient dominants au Kurdistan d'Irak²⁷.

²³ Hamit Bozarslan, *La question kurde*, Presses de Sciences Po, 1997, p. 25.

²⁴ Adel Bakawan, « La mémoire collective kurde », *Hawlati*, 7 juin 2006.

²⁵ Chris Kutschera, *Le livre noir de Saddam Hussein*, Oh Editions, 2005, p. 336.

²⁶ Entretien de l'auteur avec Ibrahim Malazada, intellectuel kurde de nationalité néerlandaise résidant au Royaume-Uni, le 15 novembre 2008.

²⁷ Hanna Batatu, *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Irak*, Book II, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

Mohmed Mahmoud Sawaf et Cheikh Osman Abdelaziz : les Frères Musulmans contre le nationalisme laïque

C'est dans ces circonstances que Mohamed Mahmoud Sawaf s'apprête à entrer à Halabja ! Pourquoi Halabja ? Au Kurdistan, Halabja est connue comme la ville des mosquées. La plupart de ces mosquées sont dirigées par des imams éduqués par Cheikh Osman Abdelaziz, un savant sunnite très respecté qui n'a jamais cessé d'entretenir des relations avec les savants islamiques de Bagdad. Cheikh Osman se considère comme un homme de Dieu, et il est l'un des rares imams qui ne subissent pas l'influence de l'idéologie nationaliste.

Lorsque Cheikh Osman rencontre Sawaf et qu'il se trouve face au discours d'Hassan Al Banna sur le califat, le Coran, la politique, l'Oumma, le Jihad, la fraternité, il est tout de suite très ému. Il voit en Al Banna un nouveau calife et accepte de devenir un disciple d'Hasan Al Banna vers la reconstruction de l'*Oumma* perdue.

Entre les deux hommes, le processus de la négociation et de la compréhension se déroule d'autant mieux qu'ils ont le même parcours et qu'ils partagent le même *habitus*. Sawaf n'est pas un *efendi*, mais un *mollah*, un *imam*, un *cheikh*, et, selon lui, Osman Abdelaziz est le meilleur interlocuteur parmi les *mollahs*.

En face d'eux, la petite bourgeoisie urbaine kurde (les *efendis*), récemment alphabétisée et cultivée, voit dans l'islam la religion des « Arabes barbares, des pilotes d'avions arabes qui bombardent le Kurdistan, de ces Arabes qui brûlent les villes et les villages du Kurdistan. » Le nationalisme kurde avait développé un discours extrémiste vis-à-vis de l'islam, et ce discours était basé sur cet élément :

« Si nous n'avons pas un Etat kurde, c'est parce que nous sommes musulmans, et l'islam des Arabes a une grande responsabilité dans notre malheur²⁸. »

C'est d'ailleurs dans le même esprit que l'hymne national kurde a été écrit : « Notre religion, c'est notre patrie », dit-il.

²⁸ Entretien de l'auteur avec Ibrahim Malazada, intellectuel kurde de nationalité néerlandaise résidant au Royaume-Uni, 15 novembre 2008.

C'est ainsi, en pleine apogée du nationalisme laïque kurde, que la coopération entre deux hommes unis par les mêmes idées contre l'idéologie ambiante donne naissance à la branche kurde des Frères Musulmans Irakiens. Initié par Sawaf, Cheikh Osman devient le guide des Frères Musulmans Kurdes.

Les Frères Musulmans Kurdes comme arme contre le communisme et le nationalisme ?

Dans les années cinquante, la société irakienne était totalement brisée et entrait dans une crise brutale. Dans le royaume, le parti communiste devenait petit à petit fort et visible. Cette visibilité menaçait non seulement le Roi, mais aussi les Anglais ! Selon eux, l'apparition massive en politique du parti communiste était le son de cloche de l'URSS en Irak²⁹. D'autre part, la question nationale kurde dérangeait sérieusement le Roi. Dans les grandes villes comme Silêmanî, Erbil, Kerkuk ou Dohok, le sentiment national kurde s'enflammait. Pour obtenir les droits nationaux du peuple kurde³⁰, les dirigeants du PDK ne cessaient de mobiliser l'ensemble de la société: les étudiants et les professeurs, les ouvriers et les intellectuels, les fonctionnaires et les agriculteurs, les femmes et les hommes, les grands et les petits. Comment empêcher cette vague de communisme ? Comme écarter l'URSS ? Et comment perturber cette mobilisation du PDK ?

Pour répondre à cette question, le royaume va faire appel à l'adversaire idéologique du communisme : les islamistes sunnites, autrement dit les Frères Musulmans Irakiens (FMI). Le royaume ouvre ses portes aux Frères, il leur propose des postes de hauts fonctionnaires. Les Frères de Sawaf profitent fortement de cette situation : ils ouvrent des centres dans toutes les villes sunnites et mènent une vigoureuse campagne contre le communisme. Dans le même but, Sawaf essaye, par le biais des Frères Musulmans Kurdes (FMK), de mobiliser le peuple kurde contre la vague communiste, mais il échoue, car, à cette époque, les FMK étaient trop faibles pour jouer ce rôle. Cheikh Osman n'était que le mollah d'une mosquée et les membres de son

²⁹ Hanna Batatu, *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Irak*, Book II, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

³⁰ Entretien de l'auteur avec Shêrko, le représentant de Massoud Barzani à Londres.

organisation n'étaient que des mollahs traditionnels dont les attributions se limitaient à la bénédiction des mariages, la prière du vendredi et les prêches.

Le pari de Sawaf et du gouvernement sur les FMK était un cheval perdu³¹, car les FMK n'étaient pas encore un mouvement de masse. Leur mouvement ne frappait pas encore la porte des petits bourgeois. Il n'était que dans les locaux de mosquées très isolées. De 1952 à 1970, le mouvement des FMK était incapable de mobiliser les classes sociales derrière son projet politique en s'appuyant sur la dimension politique d'un Islam marginalisé par la gauche nationaliste kurde. A cette époque, il y avait des milliers d'individus et de groupes aliénés, marginalisés et mécontents de Barzani, du mouvement national kurde, de la gauche et des communistes, mais les dirigeants des FMK étaient trop faibles pour pouvoir s'implanter parmi ces individus et ces groupes. Lorsque nous étudions les parcours et les personnalités de cette époque, nous ne trouvons que les noms de mollahs : mollah Osman, mollah Ali, mollah Sediq, mollah Mohamed, etc. C'est la seule catégorie sociale qui est représentée. Cela signifie que les FMK étaient plutôt une vague école de prédication au Kurdistan, situation qui se prolonge jusqu'en 1970.

³¹

Expression kurde.

Chapitre 2 **L'islamisme kurde en tant que spectateur (1970-1979)**

1968-1974. L'Irak de Saddam Hussein et l'Irak du général Barzani : l'enfer et le paradis des Frères Musulmans

En 1968, deux coups d'Etat amènent le parti Baas au pouvoir. Le 17 juillet, les baasistes se débarrassent du président de la République Araf. Le 30 juillet, ils se débarrassent de leurs collaborateurs non baasistes. Le général Ahmad Hassan al Bakr devient président de la République. Pourtant, ce n'est pas lui qui va jouer un rôle déterminant pendant trente-cinq ans, mais un autre homme, son vice président, un orphelin adopté par son oncle Kayrallah Telfah : il s'agit de Saddam Hussein.

En 1970, Saddam Hussein invite au palais présidentiel les dirigeants du Parti Islamique Irakien fondé en 1960 par les Frères Musulmans Irakiens. Il leur explique que, dans l'Irak laïque du parti Baas, il n'y a pas de place pour les partis politiques religieux et que par conséquent ils doivent se dissoudre³². Au début, les Frères ne reçoivent pas très bien le message de Saddam Hussein, car ils continuent leurs activités. C'est alors que, au cours de la même année, le dictateur exécute quelques leaders bien connus des Frères Musulmans. Cette fois, le message est clair : « le sang des leaders innocents a coulé ». Le 4 avril 1971, Adeldkarim Zidane, le guide suprême des Frères Musulmans, convoque les membres de la direction et leur explique que, s'ils n'obéissent pas au parti Baas en dissolvant l'organisation, ils vont tous mourir. C'est donc au cours de cette réunion qu'une Fatwa d'Adeldkarim Zidane dissout l'Organisation des FMI³³. Ainsi, le parti Baas se débarrasse de son premier adversaire

³² Adel Bakawan, « Seul comme Dieu : une étude sociologique de la position des Frères Musulmans Kurdes pendant la chute du général Barzani », *Hawlati* du 2 juillet 2006.

³³ Entretien avec Salahadin Bahadi, paru dans la revue *Harême* n°343, 2005.

dans le triangle sunnite. Le parti Baas devient alors *le parti des sunnites* : un parti laïc constitué par la communauté sunnite, comme en est témoin le tableau suivant³⁴.

**Les membres du Conseil de la Révolution
(juillet 1968-septembre 1977)**

Nom	Position dans le gouvernement et l'armée	Identité	Date et lieu de naissance	Origine sociale	Enseignement	Profession
Ahmad Hasan AL BAKR	Président de la République, chef suprême de l'Armée, secrétaire général du parti Baas irakien, ministre de la défense (1973-1977)	Arabe sunnite	1914, Tikrit	Petite bourgeoisie	Faculté militaire	Général dans l'armée
Saddam HUSSEIN	Vice secrétaire général du Parti Baas irakien, vice président de la République	Arabe sunnite	1937, Tikrit	Classe paysanne	Faculté de droit	Travailleur du parti Baas (sans profession)
Hardan ABDELKHAFAR	Vice président en chef de l'armée, vice président en 1970.	Arabe sunnite	1925, Tikrit	Classe moyenne, fils d'un policier	Faculté d'aviation	Général d'aviation
Salah Mahdi AMMASH	Vice premier ministre, ministre de l'intérieur, (68-70), vice président (70-71)	Arabe sunnite	1925, Bagdad	Classe paysanne, fils d'un paysan	Faculté militaire	Général de l'armée

³⁴ Hanna Batatu, *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Irak*, Book II, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

Hamad SHAHAB	Chef d'état major (68-70), ministre de la défense (70-73)	Arabe sunnite	1925, Tikrit	Petite bourgeoisie	Faculté militaire	Général de l'armée
Sadon GAIDAN	Ministre de l'intérieur (70-74), ministre du transport (1974)	Arabe sunnite	1929, Bagdad	Fonctionnaire, fils d'un commissaire de police	Faculté militaire	Général de l'armée
Adelkarim CHIKALI	Ministre de l'extérieur, membre de conseil révolutionnaire (1971)	Kurde arabisé	1935, Bagdad Famille originaire de Silêmanî	Fonctionnaire, fils d'un professeur	Faculté de médecine (deux ans)	Travailleur du Parti Baas
Abdellah Salum SAMARAYY	Ministre de l'information, ministre de l'Etat, membre du Conseil de la révolution (1970)	Arabe sunnite	1932, Samara	Petit fonctionnaire, fils d'un policier	Master d'histoire islamique	Professeur de lycée
Dr Izat MOUSTAFA	Membre de du conseil de la révolution jusqu'au (1977), ministre de la santé (68-69), ministre du travail (1976)	Arabe sunnite	?, Ana	Petite bourgeoisie	Faculté de médecine	Médecin

Shafiq KAMALY	Ministre de la jeunesse. Membre du conseil de la révolution jusqu'au (1970), ministre de l'information	Arabe sunnite	1932, Albukamal	Classe des petits commerçants, fils d'un commerçant	Faculté des arts, master de littérature arabe au Caire	Professeur de lycée
Abdelkalq SAMARAYY	Membres de la direction du parti Bass (1968-1973)	Arabe sunnite	1935, Samara	Classe ouvrière, fils d'un ouvrier	Lycée	Travailleur du Parti Bass
Salah OMAR ALI	Membre de la direction du parti Bass. ministre des affaires religieuses	Arabe sunnite	1938, Tikrit	Petite bourgeoisie	Lycée	Fonctionnaire de mairie
Izat DOURY	Membre de la direction du parti Bass, ministre de l'Intérieur	Arabe sunnite	1952, Dour	Classe ouvrière, fils d'un vendeur de glaçons	Lycée	Travailleur du Parti Bass
Mourtaza HADISSY	Membre de la direction du parti Bass, Ministre de l'économie (1971), Ministre de l'extérieur (1971-1974)	Arabe sunnite	1939, Bagdad	Petite bourgeoisie	Maîtrise d'histoire, et trois ans de médecine	Professeur de lycée

Taha JAZRAWY	Membre de la direction du parti Bass, Ministre de l'industrie (1972-1976), Ministre des travaux publics (1976)	Arabe sunnite	1939, Mossoul	Classe paysanne, fils d'un jardinier	Lycée	Fonctionnaire
--------------	--	---------------	---------------	--------------------------------------	-------	---------------

Nous remarquons donc, à la lecture du tableau, que le régime baasiste tire sa légitimité et sa puissance d'un espace social bien réduit : celui des sunnites irakiens, qui ne composent que 20% de la population du pays.

Au même moment dans l'Irak du général Barzani (1970-1975), les Frères Musulmans Kurdes vivaient dans une sécurité totale, loin des prisons, de la torture, de l'oppression. Néanmoins, ils ont appliqué la *fatwa* de monsieur Zidane à la lettre et ont arrêté toutes leurs activités de *tanzim*. Pendant que Saddam Hussein exécutait, les uns après les autres, les leaders des FMI, le général Barzani recevait cheik Osman Abdelaziz dans son quartier général à Galala³⁵. Même Salahadin Bahadin, qui dirige aujourd'hui le parti *Yekgrtu* (Union Islamique du Kurdistan), reconnaît que la situation des FMI dans l'Irak du général Barzani était meilleure que celle des FMI dans l'Irak de Saddam Hussein³⁶.

Le 11 mars 1970, Saddam Hussein signe un accord historique avec le général Barzani : le Kurdistan d'Irak devient autonome et les institutions de la révolution kurde sont reconnues. L'Irak de Saddam Hussein étant devenu un enfer pour les islamistes sunnites, les Frères Musulmans Kurdes, qui constituent une organisation typiquement pragmatiste, se rapprochent du général Barzani. Pour se justifier, ils disent :

³⁵ Adel Bakawan, « Seul comme Dieu : une étude sociologique de la position des Frères Musulmans Kurdes pendant la chute du général Barzani », Hawlati du 2 juillet 2006.

³⁶ Entretien avec Salahadin Bahadin, revue Harême, n° 343, 2005.

« Monsieur Barzani est un mollah, un alim islamique. A l'origine, il est comme nous : il n'y a donc pas de problème pour construire de bonnes relations avec lui³⁷ »

Ainsi, dans les années 1970, cheik Osman Abdelaziz et ses élèves deviennent membres de l'Union des Oulémas Islamiques du Kurdistan, une des institutions de la révolution du général Barzani³⁸. Après la Révolution Islamique en Iran (1979), ils considèrent cette institution comme le cercle des oulémas qui ont vendu leur religion et qui n'ont plus rien à voir avec l'islam : ils qualifient les membres de cette institution d'« *oulémas du mal* »³⁹.

Les Frères musulmans vivaient donc dans deux Irak différents : l'Irak de Saddam Hussein et l'Irak du général Barzani, un Irak d'humiliation pour Abdelkarim Zidane et un Irak de respect pour Cheik Osman, un Irak de torture et un Irak de liberté.

1974-1979. La chute du général Barzani

En revanche, à partir du mois de mars 1975, les événements prennent une autre tournure, le vent devenant défavorable pour les Frères Musulmans Kurdes. La relation entre l'Irak de Saddam Hussein et l'Irak du général Barzani devient brutale. Le 26 mars 1974, Saddam Hussein décide de tolérer tous les Kurdes qui quittent le général Barzani et rentrent dans les bras de la patrie. Au mois d'avril, il précipite les événements en renvoyant les cinq ministres kurdes du général Barzani et en mettant à leur place cinq ministres kurdes *jash* (les Kurdes qualifient les collaborateurs kurdes de *jash*, c'est-à-dire « petit âne »).

Sans doute, dans cette situation, les Frères Musulmans Kurdes sentent que le général Barzani ne peut plus les protéger de la « barbarie » de Saddam Hussein. Ils savent que le dictateur a mobilisé toutes ses capacités politiques, militaires et économiques pour isoler le

³⁷ Entretien de l'auteur avec Moushir Galali, le représentant du Groupe Islamique du Kurdistan en Europe, résidant à Londres.

³⁸ Entretien de l'auteur avec Omar Barznji, le président des associations islamiques aux Pays-Bas.

³⁹ Fatih Krêkar, *Al Haraka al Islamia fi Kurdistan al Irak* (Le Mouvement Islamique au Kurdistan d'Irak), MIK, 1995. (Mollah Krêkar lui-même était un peshmerga du général Barzani dans les années 70)

général. Ils décident alors de prendre petit à petit de la distance avec de dernier. Ainsi, pendant que Saddam Hussein isole le général Barzani, les Frères, eux, s'en éloignent.

Au mois de mars 1974, Saddam Hussein ne reconnaît plus Barzani comme le représentant du peuple kurde et déclare unilatéralement l'autonomie du Kurdistan, mais il s'agit d'une autonomie selon la conception de Saddam Hussein, laquelle n'a rien à voir avec celle qui a été négocié avec le général. En effet, au moment où il fait cette déclaration, le dictateur envoie au Kurdistan son armée modernisée grâce à l'argent du pétrole. Saddam Hussein, l'homme fort de l'Irak, l'étoile montante de la scène politique internationale, disait à ses généraux : « Au mois de septembre, nous dînerons à Galala » (le quartier du général Barzani).

Saddam Hussein remplit le ciel du Kurdistan d'avions qui volent pour la première fois en Irak : des avions qui viennent de l'URSS. Lorsque Barzani voit ces avions, il se sent blessé, car, en 1972, l'URSS avait aidé la révolution kurde⁴⁰. A ce moment, les Irakiens ne savent pas encore piloter ces avions : ce sont les enfants de la révolution rouge, les soviétiques qui les pilotent.

Le 24 avril 1974, ces avions communistes bombardent la ville de Kaladza, qui est brûlée dans son intégralité. Le 27 avril, les mêmes avions bombardent la ville d'Halabja, qui devient une ruine jonchée de cadavres d'enfants, de femmes et de vieillards. Les avions Mig 17, Mig 21, Mig 23 noient le Kurdistan dans une fumée noire. Les cris des enfants et les cris des bombes se mélangent, sans qu'on puisse les distinguer⁴¹.

Au même moment, Saddam Hussein veut assiéger politiquement le général Barzani. Utilisant ses réseaux relationnels, il organise des rencontres avec le chah d'Iran et la CIA, qui jusqu'à ce jour soutenaient Barzani. Pour déchirer l'embargo politique, des milliers d'étudiants, de professeurs, de mollahs et d'intellectuels kurdes prennent le chemin éternel de la montagne où se trouve le général Barzani, mais les Frères Musulmans Kurdes n'ont jamais regardé la montagne, ils n'ont jamais pris ce chemin éternel. Devant leurs yeux, les avions de Saddam Hussein ont bombardé Halabja, leur capitale politique, leur base sociale,

⁴⁰ On estime son aide à un million de dollar, cf. Masoud Barzani, *Al-Barzani wal haraka al-tahrurya al-kurdyya*, Erbil, 2002, p. 375.

⁴¹ Entretien de l'auteur avec Ahmad Chamirani, peshmerga du général Barzani.

leur ville natale, la ville de leur Guide, et pourtant ils n'ont pas pensé aux centaines de versets coraniques qui ordonnent de faire le *jihad* contre la tyrannie et la barbarie. A l'inverse du peuple kurde, qui s'est rangé du côté de Barzani, les FMK ont choisi l'Irak d'Abdelkarim Zidane. C'était une erreur stratégique que les FMK regrettent encore aujourd'hui, car ils continuent à en payer le prix dans le champ politique kurde⁴².

Le 6 mars 1975, Saddam Hussein et le chah d'Iran signent un accord historique à Alger. Un jour seulement avant la signature de cet accord, un officier des services de renseignements iraniens rend visite à Barzani pour lui dire, « en des termes d'une brutalité inimaginable », que la frontière serait :

« ... fermée à tout mouvement... qu'il ne devait plus attendre d'aide de l'Iran... qu'il devait accepter les conditions (de l'Irak)... et que ses unités de peshmegas ne seraient autorisées à se réfugier (en Iran) que par petits groupes, et seulement si elles remettaient leurs armes (à l'armée iranienne)⁴³. »

Le 6 mars, l'accord est signé. Un jour après, toutes les divisions de l'armée irakienne attaquent le Kurdistan de façon inhabituelle. Le conseil général de la révolution kurde sent que, cette fois-ci, l'attaque est particulièrement dangereuse : les dirigeants kurdes savent, du fait de leurs multiples expériences avec les Arabes, que cette fois c'est une guerre totale que Saddam Hussein veut gagner à tout prix. Le 10 mars 1975, ils envoient ce message au bureau de la CIA à Téhéran :

« La confusion et la consternation règnent parmi nos forces. Un danger sans précédent menace le sort de notre peuple. Nous sommes menacés d'une destruction complète. Tout cela est sans explication. Nous vous demandons ainsi qu'au gouvernement américain

⁴² Lorsque la chaîne d'Aljazeera pose la question à Ali Bapir : « Pourquoi, contrairement à Talabani et Barzani, vous, les islamistes kurdes, n'avez-vous pas eu un rôle fondamental ? » Il lui répond : « Parce que nous avons commencé tardivement : nous sommes en retard. »

⁴³ Rapport Pike, cité par Chris Kutscheta, in *Le mouvement national kurde*, Flammarion, 1979, p. 327.

d'intervenir conformément à vos promesses et de ne pas laisser tomber un allié, de sauver la vie du général Barzani et la dignité de nos familles, de trouver une solution honorable à notre problème⁴⁴. »

Le même jour, le général Barzani écrit à Kissinger :

« Les Etats-Unis ont une responsabilité morale et politique envers notre peuple, qui s'est engagé pour la politique de votre pays. »

Il lui demande de prendre des mesures pour :

1) faire cesser l'offensive et ouvrir la voie des négociations... pour arriver à une solution qui sauvera les apparences.

2) user de l'influence qu'il a sur l'Iran pour aider le peuple kurde en ce moment historique triste et tragique, de telle sorte qu'il puisse survivre et poursuivre ses activités partisanses jusqu'à ce que le problème soit aussi réglé dans le cadre d'un accord global⁴⁵.

Ni la CIA ni Monsieur Kissinger n'ont sans doute répondu à ces appels. Le général sent qu'il est abandonné par l'empire : il décide d'aller à Téhéran pour regarder le chah dans les yeux. C'est dans cette capitale que le vieux général va comprendre qu'il n'a plus de soutien, que les frontières du monde entier sont fermées et que Saddam Hussein, cette fois, a bien gagné le pari.

Le général rentre donc au Kurdistan et met fin à sa révolution. Le 22 mars 1975, toujours par le biais du bureau de la CIA à Téhéran, il demande l'asile politique aux Etats-Unis. Sa demande est acceptée. Le 30 mars 1975, pour la dernière fois, il regarde les montagnes du Kurdistan dans lesquelles il a passé la moitié de sa vie et, par le chemin de Haji Omaran, il quitte sa patrie pour toujours. Il mourra dans son pays d'accueil peu de temps après la chute du Chah d'Iran, en 1979.

⁴⁴ *ibid*, p. 328.

⁴⁵ *ibid*.

Analyse de l'attitude des islamistes dans ce contexte délicat

Le refus du *jihad*

Ce qui nous intéresse dans ce contexte, c'est la position de l'islam politique kurde dans cette période sensible de l'histoire des Kurdes. Comment les Frères Musulmans ont-ils réagi face à tous ces événements tragiques ? Quelles étaient leurs possibilités d'actions ?

Pour répondre à cette question, nous pouvons mettre en valeur trois possibilités de travail que les Frères avaient à leur disposition. La première était de déclarer le *jihad* contre le régime Baas, *apastat* et *kafir*. La deuxième était de se traduire en un mouvement social pour répondre aux milliers de problèmes sociaux qui ont touché le pays après le départ de Barzani. La troisième était de se terrer dans un silence total jusqu'à l'arrivée d'un autre général Barzani.

A cette époque, l'islam politique kurde refusait l'idée de *jihad*, il ne se posait même pas la question. Cela ne veut pas dire que, dans le Coran et la Sunna de cette époque, il n'y avait pas de textes pour justifier le *jihad*. Bien au contraire, dans ces deux références, nous trouvons des centaines de textes qui justifient le *jihad* contre la *tyrannie de Saddam Hussein*. Mais pourquoi les frères se réfèrent-ils non pas à l'islam de Medina (l'islam du *jihad* contre les agresseurs et les infidèles), mais à l'islam de la Mecque (l'islam pacifique, silencieux, patient) ?

Cette question nous attire vers une autre question sociologique importante : peut-on dire que les textes coraniques déterminent le cadre d'action des islamistes, ou bien est-ce l'action des islamistes qui détermine le cadre de signification des textes coraniques ? Nous commettrons sans doute une erreur méthodologique si nous cherchons les cadres d'action des islamistes dans le Coran et la Sunna, car c'est dans l'action de ces islamistes que nous trouvons les cadres significatifs du Coran et de la Sunna⁴⁶.

Pour nous en convaincre, nous pouvons comparer les actions des islamistes kurdes de 1975 à 1979 et de 1980 à 1987. En 1975, l'islam politique kurde, qui est une organisation moderne et pragmatiste, se rend compte de la faiblesse de sa structure sociale, politique et

⁴⁶ Olivier Roy, dans ses deux derniers livres, *L'Islam mondialisé* et *La Laïcité face à l'Islam*, arrive au même résultat en disant clairement que ce qui est important pour lui n'est pas ce que dit le Coran, mais ce que disent les islamistes du Coran.

économique, et de sa petitesse face au nationalisme et à la gauche kurde. Il préfère donc esquiver l'ensemble des versets qui invitent au *jihad* et mobiliser l'ensemble des versets qui évoquent la *dawa* (appel à l'islam). Cet islam n'est pas encore prêt à condamner Saddam Hussein, même par une déclaration. Plus tard, en 1987, lorsque ce même islam politique constate la force relative de sa structure sociale, politique et économique et que l'Iran islamique lui propose son aide contre le régime Baas, il déclare sans hésitation que le régime Baas est *kafir* et que Saddam Hussein est infidèle. Le *jihad* devient même *farz al'ain* (une obligation pour tous les musulmans) au même titre que la prière.

L'islam politique, comme tous les mouvements sociopolitiques modernes, est né dans un contexte particulier, et ses actions sont liées aux conditions dans lesquelles elles naissent. Ainsi, lorsque les islamistes se réfèrent au Coran, c'est pour mobiliser toutes les ressources nécessaires pour se justifier, afin de pouvoir légitimer leurs actions et convaincre une population traditionnelle très respectueuse du religieux.

Le refus de l'action sociale

Les FMK refusent aussi la deuxième possibilité : ils ne veulent pas traduire leurs actions en services sociaux, car, par leur pragmatisme, ils savent qu'ils ne peuvent pas ouvrir leurs bras pour ces milliers de Kurdes qui ont tout perdu entre l'Irak de Saddam Hussein et l'Iran du Chah. Or, dans les années 80, cet islam politique lancera des dizaines de projets sociaux dans les camps de réfugiés kurdes de l'Iran de Khomeiny, en particulier avec l'action d'Ali Qaradaxi et de son organisation *Rabita*. Il s'agit d'un projet d'aide islamique pour les orphelins, les veuves, les étudiants qui ont quitté le régime Baas, les jeunes qui veulent construire une famille, etc.

Le choix de l'inaction et du silence

L'islam politique kurde et surtout les FMK essaient de faire croire aux Kurdes que la naissance de la République Islamique de l'Iran n'a joué aucun rôle dans leur apparition sur la scène politique⁴⁷. Les Frères nient définitivement l'influence positive de l'imam Khomeiny sur la renaissance d'un islam politique relativement fort au Kurdistan, comme si cette

⁴⁷ Entretien de l'auteur avec Mohamad Ali, ex FMK, étudiant en doctorat à Londres, le 10 juillet 2007.

influence était une honte. Or, avant la chute du Chah et l'arrivée de la révolution islamique iranienne, l'islam politique kurde n'était qu'un groupe faible, déchiré, isolé et marginalisé dans le champ politique. Lorsque le général Barzani met fin à sa révolution, il laisse la voie libre aux islamistes en leur offrant l'opportunité de prendre la place du nationalisme kurde, mais ils choisissent la troisième possibilité que nous avons évoquée tout à l'heure, à savoir le silence total et l'inaction. Ils sont en effet conscients de leur faiblesse et de leur impuissance à prendre cette place qui leur est ouverte. Au lieu de prendre la direction de la révolution, ils se mélangent à la population réfugiée en Iran pour être invisibles aux yeux de Saddam Hussein. C'est du moins ce que dit Salahadin Bahadin, l'actuel chef des FMK (*Yekgrtu*) :

« Pendant la révolution de 1974, lorsque les Kurdes ont pris le chemin de l'exil en Iran, nous étions avec eux. Après, nous sommes revenus au Kurdistan... Nous, les Frères, nous sommes divisés : une partie au Nord, une partie au Sud, une partie en Iran... Le parti Baas forçait les gens à devenir baasistes. Nous, tout ce que nous voulions, c'était nous protéger pour ne pas être baasiste⁴⁸. »

Ce même Salahadin Bahadin, qui, faute de trouver une place dans un village iranien, a dû rentrer en Irak auprès du *boucher* des FM, présidera, après la fondation de la République Islamique d'Iran, une grande délégation des FMK pour négocier avec les Iraniens la possibilité d'un combat jihadique. Il sera reçu à Téhéran par de grandes personnalités de la nouvelle République. Si l'Iran du Chah ne recevait que le général Barzani, l'Iran de Khomeiny reçoit aussi Salahadin Bahadin. Avant la création de la République Islamique, Salahadin Bahadin ne pouvait pas même rêver d'un tel accueil à Téhéran. Voilà pourquoi le discours actuel des FMK sur le rôle de la République Islamique Iranienne dans leur manifestation sur la scène politique n'a pas de crédibilité⁴⁹.

⁴⁸ Entretien avec Salahadin Bahadin, Revue *Harême*, Kurdistan d'Irak, n° 343, 2005.

⁴⁹ Dans les prochains chapitres, nous allons aborder en détails les relations de l'Iran avec le champ de l'islam politique kurde.

Chapitre 3

La naissance des mouvements jihadistes au Kurdistan (1980-1988)

Nous pouvons désigner les années 1980 comme la période par excellence de la manifestation de la mouvance islamiste dans le champ politique kurde en exil. Cette période n'est pas seulement la scène de leur naissance, mais aussi de leur division, de la violence inter islamiste, de la confrontation avec les partis laïques, de l'émergence de la dimension régionale et internationale dans leur action politique, etc.

Comment les acteurs de ce champ construisent-ils leurs relations réciproques ? Comment se comportent-ils entre eux et avec l'extérieur ? Quelle est la nature de cette violence physique et symbolique utilisée par les islamistes ? Quelle est la nature des relations entre les islamistes kurdes et la République Islamique de l'Iran ? Comment les islamistes kurdes sont-ils entrés dans le champ politique kurde ? Quelle sont les stratégies proche et lointaine de cet islam politique ?

L'influence de la révolution iranienne

Les débuts

L'apparition de la République Islamique de l'Iran a eu une influence directe sur le développement de toutes les branches de la mouvance islamiste kurde, les jihadistes comme les porteurs de Dawa. Avant la fondation de la République chiite, la mouvance islamiste était trop faible pour être une alternative au Parti Démocratique du Kurdistan de Barzani ou à l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani. Tous les travaux de la mouvance ne dépassaient pas le projet éducatif : la prière collective du vendredi, la construction de liens spirituels avec Dieu, la question de la légitimité du travail islamique après la *fatwa* prononcée par Abdelkarim Zidane en 1971. Au cours de cette période, le travail principal de cette mouvance consiste à socialiser ses membres sur la base des principes islamistes.

C'est à partir de la victoire de l'Imam Khomeiny que les choses changent. La chance de l'islam politique kurde ne réside pas seulement dans la fondation de la République islamique, mais aussi dans la guerre brutale qui s'installe aussitôt entre cette République, qui a besoin d'alliés, et l'Irak de Saddam Hussein.

Au début de la Révolution, les islamistes kurdes, de Salahadin Bahadin à Sediq Abdelaziz, de cheikh Osman à Barzanji, avaient une position *uniforme* et *positive* vis-à-vis de l'Iran islamique. Cette situation ne va pas durer. Au début, tous les islamistes kurdes considéraient la victoire de l'imam Khomeiny comme leur victoire, mais après quelques années, une partie d'entre eux perçoit Khomeiny lui-même comme une menace pour les musulmans sunnites dans le monde.

Au même moment, la République Islamique se met à la recherche des islamistes kurdes d'Irak pour trouver en eux des alliés. Tout commence par une lettre de l'imam Khomeiny à cheik Osman Abdelaziz. Ensuite, une série de réunions secrètes a lieu entre les représentants de l'imam et du cheik.

Au début de la guerre, la République islamique avait de bonnes relations avec tous les opposants au régime de Saddam Hussein, y compris avec le parti communiste, mais la stratégie de l'Iran était de faire participer la mouvance islamiste à cette guerre.

Après l'ivresse de la réussite de la révolution et la période émotionnelle que représente l'apparition d'un Etat islamique, la relation entre cette nouvelle République et les islamistes kurdes change de nature.

Abu Ossama

Peu de temps après la triomphe de la révolution de Khomeiny, un des *oulémas* du Kurdistan d'Irak quitte le pays et, au nom de l'*hijrat* (émigration de Mahomet et de ses compagnons de la Mecque à Médine), va rejoindre la terre d'islam (*dar al Islam*) de Khomeiny. Il est connu sous le nom d'Abu Ossama, mais son vrai nom, c'est Abbas Abdullah Chahin. C'était un Kurde de Mossoul.

Pendant les premiers jours de la guerre, les Iraniens proposent à Abu Ossama la fondation d'une armée islamique qui peut participer à la libération totale de l'Irak et à

l'instauration d'un Etat Islamique à la place du régime Baas. Abu Ossama accepte la proposition sans aucune hésitation.

Avec l'argent de la République Islamique de l'imam Khomeiny, Abu Ossama fonde cette organisation et l'appelle *l'Armée Islamique du Kurdistan*. Mais Abu Ossama avait de sérieux problèmes qui le paralysaient. Il avait d'abord un problème de charisme : il n'était pas reconnu comme un *alim* et n'avait aucune popularité en Irak, ni parmi les Kurdes ni parmi les Arabes, ni parmi les sunnites ni parmi les chiïtes. Étant donné cette situation, la République islamique de Khomeiny avait pour devoir de construire la personnalité d'Abu Ossama, mais elle était loin de pouvoir réaliser cet objectif, car elle était très occupée par sa propre genèse et le déclenchement prématuré de la guerre.

Le deuxième problème d'Abu Ossama était le lieu du *jihad*. Le seul espace géographique où un Kurde, qu'il soit islamiste ou laïque, peut prendre les armes contre le régime central, c'est la montagne. Abu Ossama doit donc prendre l'éternel chemin de la montagne, mais le grand problème est que cette montagne a une longue histoire dont Abu Ossama n'a jamais fait partie. Cette montagne appartient au mouvement national kurde, c'est-à-dire à l'Union Patriotique du Kurdistan, au Parti Démocratique du Kurdistan et à d'autres partis comme le PSK (Parti Socialiste) et le PCK (Parti Communiste). L'histoire de cette montagne est parsemée de milliers de « martyrs kurdes », de Cheikh Mahmoud (1918) au Général Barzani (1970). Dans cette histoire, nous ne trouvons aucune trace de l'islam politique ou jihadiste.

Abu Ossama est tout à fait conscient de cette situation, mais il décide malgré tout de prendre le chemin de la montagne avec sa petite armée islamique. Il pense que la République Islamique de Khomeiny est la meilleure garantie et la meilleure protection contre tout le monde, et que, grâce à cette protection, il peut trouver sa place dans cette montagne, la seule amie des Kurdes à cette époque.

Abu Ossama avait-il raison ? Bien sûr que non. En 1982, dans cette montagne, les *peshmergas* de l'UPK de Talabani, attaquent l'armée islamique et tuent Abu Ossama. A cette époque, l'UPK de Talabani était à la fois contre le régime Baas et contre la République de Khomeiny, et Talabani n'avait aucune considération pour la relation d'Abu Ossama avec

Khomeiny. C'est ainsi que la première expérience iranienne au Kurdistan d'Irak se termine dans la douleur.

La délégation de Cheikh Osman en Iran : le groupe *Ansar* mort dans l'oeuf

Après l'échec de l'expérience d'Abu Ossama et de son armée islamique, l'Iran de l'ayatollah Khomeiny révisé sa stratégie et va chercher des alliés qui ont de vraies racines dans la société kurde. Pour mettre en œuvre cette stratégie, il mobilise son réseau islamique, à l'intérieur de l'Iran et à l'extérieur. A l'intérieur, il fait appel au cheikh Ahmed Mufti Zada, la plus grande personnalité kurde sunnite d'Iran ; à l'extérieur, il fait appel à Gulbuddin Hekmatyar, le président du Parti Islamique d'Afghanistan.

Pourquoi l'Iran mobilise-t-il ces deux personnalités ? Nous avons beaucoup cherché la réponse à cette question. Suite à nos entretiens avec les grandes personnalités islamistes de cette époque, nous sommes arrivés à la conclusion suivante : il y a une forte relation entre ces deux grandes personnalités et les Frères Musulmans Kurdes. Ces derniers ont en effet été désignés par la République islamique pour l'aider à faire front contre l'Irak laïque. A cette époque, qui pouvait refuser la demande de Mufti Zada et de Hekmatyar ? Le premier était considéré dans les quatre Kurdistanes comme une grande référence sunnite kurde : aucun *alim* ne pouvait discuter ses *ijtihad*s. Il était le Khomeyni sunnite du peuple kurde. Le second, Hekmatyar, était le symbole du *ji*had en Afghanistan ! Les islamistes du monde entier rêvaient de le voir et d'entrer en contact avec le héros du *ji*had.

C'est ainsi que, lorsque ces deux grandes personnalités appellent les Frères Musulmans kurdes à entrer en négociation avec la République Islamique de l'imam Khomeiny, ces derniers acceptent rapidement : Cheikh Osman Abdelaziz, le guide des Frères Musulmans kurdes, envoie presque aussitôt en Iran une délégation composée des membres suivants :

- Salahadin Bahadin, l'actuel secrétaire général de l'Union Islamique du Kurdistan (Yekgrtu).
- Hasan Chamirani, aujourd'hui membre du Bureau politique de Yekgrtu.
- Mollah Krekar, le fondateur d'Ansar al Islam. A cette époque, il était l'un des dirigeants des Frères Musulmans kurdes.

- Abdelrahman Barzanji, l'un des fondateurs du Mouvement Islamique au Kurdistan (Bzotnawa).

Il y avait aussi quelques membres des Frères Musulmans sunnites arabes dans la délégation, mais ils n'avaient pas un rôle très important. Pendant la négociation avec les représentants de la République Islamique à Téhéran, les islamistes kurdes acceptent de déclarer le *jihad* contre le régime Bass, mais ils mettent sur la table de la négociation six conditions :

1. La République doit fournir les armes aux moudjahiddines.
2. La République doit soutenir le *jihad* sur les plans politique et médiatique.
3. La République doit établir un budget pour le *jihad*.
4. Des bureaux du *jihad* doivent être ouverts dans les grandes villes iraniennes.
5. Des camps de préparation militaire doivent être ouverts pour les moudjahidines kurdes.
6. Les réfugiés kurdes irakiens en Iran doivent être aidés pour rejoindre le *jihad*⁵⁰.

La négociation a duré un an entre le groupe des FM et la République islamique. Des obstacles venaient des deux côtés. Du côté des Frères Musulmans, les Frères sunnites arabes s'opposaient au *jihad* et ne voulaient pas entrer dans le camp de la République islamique chiite contre l'Irak sunnite de Saddam Hussein. Du côté de la République, les conservateurs pensaient que la République chiite ne devait pas compter sur les Frères Musulmans, d'une part parce qu'ils étaient sunnites et d'autre part parce qu'ils étaient kurdes. Ils craignaient de les voir plus tard devenir forts au point de déclarer une République islamique au Kurdistan : c'était un danger pour l'Iran, d'une part parce que ce serait une république sunnite, d'autre part parce que ce serait une république kurde⁵¹.

Dans les deux cas, tant chez les Frères Musulmans sunnites arabes que chez les conservateurs iraniens, l'enjeu n'est pas l'islam et le *jihad*, mais le nationalisme. Ainsi, les

⁵⁰ Fatih Krekar, *Al haraka al islamia alkurdia* (Le mouvement islamique kurde), Pakistan, 1988.

⁵¹ Ibid.

Frères arabes ne veulent pas, au nom du *jihad*, entrer dans le camp de l'Iran des Perses contre l'Irak des Arabes. De même, les conservateurs iraniens ne veulent pas aider les Frères Musulmans kurdes parce qu'ils menacent à leurs yeux la suprématie des Perses sur les Kurdes et celle de l'Iran dans la région.

De cette façon, après un an de négociations entre l'ayatollah Khomeiny et le cheikh Osman Abdelaziz, le groupe Ansar est mort avant de naître. Cette expérience va néanmoins avoir de graves conséquences sur l'organisation des FMK.

Cheikh Mohamed Barzanji

Voilà deux tentatives qui ont échoué : ni un Abu Ossama inconnu ni un groupe « Ansar » lié à l'organisation internationale des Frères Musulmans n'ont réussi. L'Iran va maintenant chercher une personnalité bien connue au Kurdistan d'Irak : cheikh Mohamed Barzanji, un imam anti Baas. Cheikh Barzanji critique le régime dans son prêche du vendredi: enregistrés sur des cassettes audio ou vidéo, ses discours circulent dans toutes les villes du Kurdistan d'Irak et même au Kurdistan d'Iran.

En 1985, un représentant de l'imam Khomeiny rencontre Cheikh Barzanji et lui propose de venir en Iran pour rencontrer les grands *ayatollahs* de la République islamique. Cheikh Barzanji accepte l'invitation et se rend en Iran avec sa famille : il est accueilli comme un héros par l'imam Khomeiny et les grands *ayatollahs*. On lui promet beaucoup : une grande maison, de belles voitures et des millions de dollars pour construire son propre mouvement jihadiste contre Saddam Hussein et son régime mécréant.

Cheikh Barzanji sent qu'il est devant une chance extraordinaire, il la saisit. La même année, il fonde le *Mouvement du Lien Islamique au Kurdistan* et nomme le bras militaire de son mouvement *l'Armée du Coran*.

Cheikh Barzanji ne répète pas l'expérience d'Abu Ossama : il n'envoie pas ses moudjahidines dans la montagne, mais dans les villes et les villages kurdes. Il échappe ainsi à Talabani et Barzani.

En même temps, il multiplie ses contacts avec la classe intellectuelle islamiste, les oulémas, les tribus, et même avec Cheikh Osman Abdelaziz, le guide général des Frères Musulmans kurdes. La réponse est rapide : une bonne partie des intellectuels, des oulémas

et des tribus entrent dans son mouvement. Cheikh Barzanji avait l'argent iranien, il avait le pouvoir de donner des papiers, y compris le passeport iranien, aux réfugiés kurdes. En même temps, il était très charismatique, grâce notamment à sa lutte longue et acharnée contre la *tyrannie* du Baas. Il était alors tout naturel que les islamistes trouvent en lui le leader du *jihād* au Kurdistan.

De Halabja à Silêmanî, de Ranya à Erbil, de Kalar à Dohok, le mouvement de Cheikh Barzanji se déploie, et, jour après jour, de grandes personnalités prennent contact avec lui : de Silêmanî, Cheikh Adelrahman Nawrasy ; de Halabja, Cheikh Sediq Sargati ; d'Erbil, cheikh Abdelqadir Brayaty ; de Ranya, Ali Bapir. Tous ces éminents personnages entrent dans le mouvement et l'Iran de Khomeiny tient ses promesses : il est toujours là pour soutenir Cheikh Barzanji.

Au fur et à mesure, Cheikh Barzanji devient un acteur majeur dans le champ politique kurde, et, en 1986, il est reçu par Messieurs Talabani et Barzani. Le succès de Cheikh Barzanji réside dans le fait qu'il réussit à établir de très bonnes relations avec Talabani et Barzani, tout en conservant des liens très forts avec l'Iran. Cheikh Barzanji n'est pas seulement un imam, il est aussi un véritable politicien. Il adapte son discours à chaque situation : avec l'imam Khomeiny, il parle de l'*oumma* islamique ; avec Talabani et Barzani, il parle de la kurdicité ; avec les intellectuels, il parle de la modernité islamique ; avec les oulémas, il parle du *Fiqh*. Il est ce qu'on peut appeler un pragmatiste islamiste. Encore aujourd'hui, il est un acteur majeur dans le champ islamiste au Kurdistan : il est le Grand suprême du Groupe Islamique du Kurdistan (Komal).

Cheikh Osman Abdelaziz

En 1987, avec l'arrivée de cheikh Osman Abdelaziz en Iran, Cheikh Barzanji décide de laisser sa place de guide à Cheikh Osman et ils fondent ensemble le fameux Mouvement Islamique au Kurdistan (Bzotnawa).

Halabja est une ville très importante au Kurdistan d'Irak, non du fait de son urbanisation, mais du fait de son histoire politique. Halabja est aussi importante pour les islamistes que pour les partis nationalistes. Elle est depuis toujours la ville des révolutionnaires kurdes, quelle que soit leur tendance. C'est dans cette ville que, en 1952,

l'organisation des Frères Musulmans kurdes est fondée par cheikh Osman Abdelaziz, avec l'aide de Mohamed Saïd Sawaf, le fondateur des Frères Musulmans arabes irakiens.

De 1952 à 1987, cheikh Osman Abdelaziz reste le leader des Frères Musulmans kurdes, sans adversaire : personne ne pouvait discuter son autorité et sa domination. Sa science lui donnait une position de premier ordre dans le champ islamique au Kurdistan, et sa célébrité dépassait les frontières du Kurdistan : par exemple, Arbakan, le premier ministre turc, l'appelait « mon cheikh ».

En 1987, à Halabja, l'islam politique se révolte contre le régime de Saddam Hussein : les jeunes descendent dans les rues et crient très fort contre le Baas. La réponse de Saddam ne se fait pas attendre : il donne l'ordre à son armée d'intervenir, les soldats tirent contre les manifestants, les grands quartiers de la ville sont écrasés.

Cheikh Osman Abdelaziz et les membres du bureau politique de l'organisation des Frères Musulmans sont convaincus qu'il n'est plus possible de rester en Irak. C'est pourquoi, au mois de mai, ils décident d'aller en Iran. Ils sont reçus par Cheikh Barzanji et des dizaines d'ayatollahs iraniens. L'accueil est très chaleureux.

La fondation de Bzotnawa (*Mouvement Islamique du Kurdistan*)

Mais doit-il déclarer le *jihad* militaire contre Saddam Hussein ? Une question très difficile pour cheikh Osman Abdelaziz. D'un côté, l'Iran et cheikh Barzanji insistent sur le *jihad* ; de l'autre, l'organisation internationale des Frères Musulmans refuse totalement le *jihad* contre Saddam Hussein. Cheikh Osman Abdelaziz décide finalement de quitter les Frères Musulmans et de déclarer le *jihad* armé. C'est alors que, le 15 mai 1987, il fonde le Mouvement Islamique au Kurdistan (*Bzotnawa*) avec cheikh Barzanji, Ali Bapir et Ahmad Kaka Mahmoud. Depuis ce jour, l'organisation des Frères Musulmans Kurdes est divisée : une partie reste avec le nouveau leader Salahadin Bahadin, l'autre rejoint cheikh Osman Abdelaziz⁵².

⁵² Ibrahim Ali, Salar Mahmoud et Hलगurd Samad, « Comment Salahadin Bahadin est devenu le chef des Frères Musulmans », Revue *Lvin*, N°63, Irak, 2008.

Peut-on dire que Bzotnawa est un bras iranien en Irak ? La réponse ne peut être ni oui ni non, car la composition interne de Bzotnawa est très complexe. Dès sa fondation, nous trouvons en son sein trois tendances fondamentales :

- Un groupe salafiste jihadiste kurde qui trouve en Bzotnawa l'occasion de mener le *jihad* contre le régime de Saddam Hussein, leur modèle étant le *jihad* afghan. Cette tendance s'oppose à toute influence iranienne sur le mouvement. Le leader de cette tendance était Mollah Krekar.
- Un groupe d'oulémas représenté par cheikh Mohamed Barzanji, qui pense que Bzotnawa n'est rien sans l'Iran et qui lie les stratégies de Bzotnawa aux stratégies iraniennes. Ce groupe a le soutien absolu de l'Iran.
- Un groupe qui veut garder son indépendance tout en restant en relation avec l'Iran. Leur leader est Ali Bapir, une personnalité très complexe. Il est connu comme l'adversaire des Frères Musulmans, des Salafistes et des Iraniens, mais il entretient des relations avec tous ces groupes.

La guerre fratricide entre les islamistes et les partis laïques kurdes

Au sein de Bzotnawa, les positions vis-à-vis des partis politiques kurdes laïques ne sont pas uniformes. Pour Ali Bapir et Mollah Krekar, ces partis sont des infidèles et des apostats et il n'y a pas de différence entre eux et le parti Baas. Selon ces deux personnes, le *jihad* doit commencer par les ennemis proches, c'est-à-dire le Parti Démocratique du Kurdistan, l'Union patriotique du Kurdistan et les autres partis laïques kurdes, pour finir par les ennemis lointains, c'est-à-dire le parti Baas. Mollah Krekar, dans son livre bien connu sur les raisons du *jihad* au Kurdistan dans les années 1980, dit qu'une des raisons principales du *jihad*, c'est *al kufr al kurdi al muharib* (« la mécréance kurde combattante ») :

« Entre 1976 et 1988, plus de six partis politique et militaire kurdes se revendiquant du socialisme sont apparus ! Même le Parti Démocratique du Kurdistan, qui était un parti libéral, avait déclaré qu'il éduquait ses membres selon la théorie marxiste-léniniste. Même l'Union Patriotique du Kurdistan avait mis l'hostilité de l'islam parmi ses priorités. Ces partis politiques kurdes ont arrêté tous les jeunes

*pratiquants qui allaient à la mosquée. Les peshmergas de ces partis buvaient de l'alcool dans les mosquées, ils dansaient pendant les horaires de la prière, et si un musulman s'opposait à leur pratique, ils le persécutaient. Il ne suffisait pas à ces mécréants de déclarer leur *kufr al bawah* (« la mécréance évidente »), de faire la *zina* (l'adultère), d'humilier les lieux saints de l'islam, de boire de l'alcool, de voler l'argent du peuple, il leur fallait encore assassiner les *oulémas* dans les grandes villes kurdes⁵³»*

C'est dans ce contexte qu'une série de guerres dites *fratricides* commence entre le camp de Bapir et Krekar d'un côté et celui des partis laïques kurdes. Dans les années 1980, le peuple kurde était seul au monde face à la puissance du régime de Saddam Hussein, qui était soutenu par tous les pays occidentaux et arabo-islamiques, à l'exception d'un ou deux pays. Selon toute logique, les partis kurdes devaient mettre de côté leurs différends pour protéger leur peuple de la guerre chimique lancée par Saddam Hussein, des opérations Anfal, de l'arabisation, de la déportation vers l'Iran des Kurdes *Faili*⁵⁴, etc. Or, c'est le contraire qui se produit : ces partis pensaient que la libération du Kurdistan passait par l'exclusion de l'autre. Chaque parti se considérait comme le seul représentant du peuple kurde, comme la conscience du peuple kurde. Avant la création du Bzotnawa, l'UPK de Talabani et le PDK de Barzani étaient engagés dans une guerre *fratricide* totale, et, quand Bzotnawa a été créé, ces deux partis sont entrés dans une guerre brutale contre lui. Cette guerre va continuer jusqu'en 2006, mais sous des formes différentes. C'est ce que nous allons étudier dans les chapitres suivants.

La division interne : Sediq Abdelaziz et Salahadin Bahadin

Sediq Abdelaziz en Irak

Sediq Abdelaziz, le frère de Cheikh Osman, a profondément influencé le champ islamiste kurde. Au début des années 1980, sans demander l'autorisation des FMK, qui

⁵³ Fatih Krêkar, *Al Haraka al Islamia fi Kurdistan al Irak* « Le Mouvement Islamique du Kurdistan », MIK, 1988.

⁵⁴ Kurdes de confession chiite.

avaient arrêté toutes leurs activités politiques depuis la fatwa d'Abdelkarim Zidane, il a décidé de reprendre les activités de *tanzim* (Organisation). Il regroupe autour de lui, dans la ville d'Halabja, des dizaines de jeunes de 20 à 30 ans. Il établit une direction générale et déploie des cellules dans les villes et villages⁵⁵.

Sediq Abdelaziz ne remettait pas en cause l'école des FM. Au contraire, il travaillait en leur nom : il attirait les jeunes grâce à ce nom. Sediq Abdelaziz savait aussi que ce jeu n'allait pas durer, car, un jour ou l'autre, les FM lui demanderaient des comptes. Voilà pourquoi, dès le début, il s'est préparé pour ce jour en construisant deux cercles de direction. Le premier cercle était composé de jeunes de 25 à 30 ans comme Mohamed Raouf, Ahmed Chafy'i, Maouloud Bawamourad, etc. Ces personnes étaient éduquées et islamisées dans la pensée des FM et connaissaient d'autres personnalités des FM. Le deuxième cercle était composé de jeunes de 20 à 25 ans comme Ayoub Kadir, Toufik Karim, Ikram Karim, etc. Les personnes de ces deux cercles ne connaissaient que Sediq Abdelaziz. Ce qui était important dans ce jeu, c'est que le premier cercle ne connaisse pas l'existence du deuxième cercle souterrain, prêt à le remplacer à tout moment en cas de difficulté⁵⁶.

Monsieur Sediq Abdelaziz avait un problème sérieux : celui de la légitimité. « Qui vous a permis de reprendre l'activité⁵⁷? » Voilà la question qui le dérangeait et qui n'avait pas vraiment de réponse. Sediq Abdelaziz devait absolument trouver une source de légitimité. Pour cela, il est allé un jour à Bagdad pour voir Abdelkarim Zidane. Après avoir cherché à obtenir une autorisation pendant plusieurs semaines en vain, il finit par rentrer à Halabja. Après ce voyage, la situation se complique. A ce moment, une délégation de l'organisation internationale des Frères Musulmans se trouve à Téhéran. Alors, Sediq Abdelaziz fait de nouveau ses valises et se dirige vers la capitale iranienne. Il y rencontre les Frères et obtient une autorisation de travail, mais à condition que sa ligne ne soit pas la

⁵⁵ Idris Sywaylî, *Reutî islamî le bashurî Kurdistan 1946-1991*(la mouvance islamique au sud du Kurdistan 1946-1991), Kurdistan-Irak, éd Ganc, 2006. p.103-113.

⁵⁶ Ibrahim Ali, Salar Mahmoud et Halgurd Samad, « Comment Salahadin Bahadin est devenu le chef des Frères Musulmans », Revue Lvin, N°63, Irak, 2008.

⁵⁷ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, février 2009, Kurdistan d'Irak.

seule ligne des FMK. Sediq Abdelaziz considère cet accord comme une grande victoire contre son adversaire Salahadin Bahadin⁵⁸.

Dès son retour à Halabja, il convainc son frère, cheik Osman Abdelaziz, le guide suprême des FMK, de devenir le guide de sa ligne. Salahadin Bahadin devient encore plus faible.

Monsieur Sediq Abdelaziz lance une vague de construction de mosquées dans les villes et les villages de la province de Silêmanî. En même temps, les livres de Fathi Yakoun, de Saïd Hawa, de Hasan al Banna, de Saïd Qutb, de Maoudoudi, de Mohamed Qutb arrivent au Kurdistan.

La méthode préférée de Sediq Abdelaziz était le cours particulier. Chaque Frère devait avoir un professeur pour lui donner deux fois par semaines des cours particuliers. Le premier cours traitait des livres de Fathi Yakoun sur Tanzim (« l'organisation ») ; le deuxième cours traitait des livres de Saïd Hawa sur al akida (« la croyance »). C'est ainsi que Sediq Abdelaziz voulait éduquer, socialiser et préparer la nouvelle génération des FMK.

Ce travail va continuer jusqu'en 1987, l'année où l'armée irakienne attaque la ville d'Halabja et où Sediq Abdelaziz est obligé de quitter le pays avec les deux cercles de la direction et d'entrer en Iran, où Salahadin Bahadin l'attend.

Salahadin Bahadin en Iran

Salahadin Bahadin, l'adversaire éternel de Sediq Abdelaziz, ne pouvait pas accepter la grandeur de ce dernier. Bien que, exilé au Kurdistan d'Iran, il était absent du Kurdistan d'Irak pendant que Sediq Abdelaziz y menait ses activités, il savait tout sur ce dernier, sans pouvoir l'empêcher de poursuivre son action.

Salahadin Bahadin est connu pour sa patience. Une grande partie de sa force vient de cette source. Ces proches disent qu'il ne s'énerve jamais : il est comme une mer calme, et lorsqu'il y a des vagues, elles restent à l'intérieur de lui-même. Ces adversaires ne peuvent jamais savoir ce qu'il pense, car il ne se livre jamais⁵⁹.

⁵⁸ Entretien avec Sarbast Ahmad, représentant des FMK aux Pays-Bas.

⁵⁹ Entretien de l'auteur avec Omar Barzanji, le président des associations islamiques aux Pays-Bas.

Comment empêcher Sediq Abdelaziz de prendre totalement le pouvoir dans l'organisation des FMK ? Voilà la question qui préoccupe Salahadin Bahadin. Pour parvenir à cet objectif, ce dernier commence par agir en Iran.

Avant l'arrivée de Salahadin Bahadin en Iran, les Frères Musulmans Iraniens étaient des individus isolés. Dans le meilleur des cas, ils étaient de petits groupes divisés, marginalisés, sans lien les uns avec les autres. Dès son arrivée, sans demander l'autorisation de travail, ni aux Iraniens ni aux FM, il lance des projets de Tanzim. Au début, il commence par la petite ville de Pawa. Ensuite : Jawanroud, Sanandaj, Saqz, Bana, Sardasht... jusqu'à Karmansha.

La République Islamique chiite, occupée par la guerre avec Saddam Hussein, laisse Salahadin Bahadin faire son travail. Pas d'affrontement pour le moment. Mais c'est avec les militants de Maktab que l'affrontement commence. Maktab, c'est le nom de l'organisation fondée par Ahmad Muftizada, une grande personnalité kurde iranienne qui n'appartient pas aux Frères Musulmans. Dans toutes les villes, le débat naît entre les deux parties, puis viennent, au quotidien, l'accusation, l'insulte, la violence...

Pendant ce temps, Salahadin Bahadin se fait reconnaître par la direction générale *Al Tanzim al-dawli* (le cadre de coordination internationale des différentes organisations nationales des Frères Musulmans) comme le chef des Frères Musulmans Iraniens. C'est une grande victoire pour Salahadin, qui peut alors écraser tous ses adversaires islamiques. Salahadin Bahadin se trouve donc à la tête de cette organisation dans ce grand pays qu'est l'Iran.

L'exil de Sediq Abdelaziz en Iran : l'affrontement et le succès de Salahadin

Nous sommes en 1987. Sediq Abdelaziz, son frère cheikh Osman Abdelaziz et une grande partie des Frères quitte le Kurdistan d'Irak pour entrer dans l'Iran de Khomeiny, mais il serait plus juste de dire dans l'Iran de Salahadin Bahadin, car la vraie bataille aura lieu entre ce dernier et les arrivants.

L'organisation des Frères Musulmans dans le monde a une tradition particulière qui oblige tous les Frères qui viennent d'un autre pays à entrer dans l'organisation des Frères du pays d'accueil. C'est-à-dire que les Frères irakiens qui viennent d'arriver en Iran doivent

accepter le règne de Salahadin Bahadin. Pour ce dernier, cette situation est une occasion d'or pour marginaliser, désacraliser et isoler Sediq Abdelaziz.

Cheikh Osman Abdelaziz sort aussitôt de l'organisation des Frères et, avec l'aide de l'Iran, fonde Bzotnawa, un mouvement militaire. Quant à Sediq, il est face à un dilemme : d'un côté, il ne veut pas quitter l'Organisation des FM ; de l'autre, il ne veut pas entrer sous le règne de Salahadin Bahadin.

Comment sort-il de cette crise ? Il décide de renvoyer le deuxième cercle de la direction au Kurdistan d'Irak pour continuer le travail de *tanzim*. Lui-même reste avec le premier cercle pour négocier avec Salahadin Bahadin. Après des mois et des mois de négociation et d'arbitrage de la part des Frères des pays du Golfe, Sediq Abdelaziz et ses élèves entrent dans les FMI et acceptent le règne de Salahadin Bahadin, mais Sediq Abdelaziz dit que le jour où il mettra le pied dans le premier village irakien il ne sera plus sous le règne de Salahadin.

De 1987 à 1991, Salahadin assiège, marginalise, isole et même détruit Sediq Abdelaziz. Il va jusqu'à convaincre le premier cercle de la direction de Sediq de se ranger sous sa direction. Il leur montre des dizaines de documents pour argumenter sa position. De plus, il organise des rencontres avec des grandes personnalités de l'organisation internationale des FM «Al Tanzim al-dawli », qui confirment sa présidence. Ainsi, Sediq Abdelaziz perd non seulement le pouvoir, mais aussi son premier cercle. Vivons-nous la fin de Sediq Abdelaziz ? La réponse est non : dans les années 1990-2000, son étoile va réapparaître dans le ciel politique du Kurdistan.

Partie 2. Manifestation

Chapitre 1

La « libération » du Kurdistan et le retour des islamistes (1988-1991)

Contexte historique : l'oppression des Kurdes et la libération du Kurdistan

1988, le cessez-le-feu Iran – Irak fait le malheur des Kurdes

Le 18 juillet 1988, l'Iran de l'ayatollah Khomeiny accepte la résolution 598 des Nations Unies. Les mouvements islamistes kurdes s'inquiètent. Ils pensent aux événements de 1975, lorsque le Chah d'Iran, suite à son accord avec Saddam Hussein, a fermé toutes les frontières et a cessé de soutenir le général Barzani, provoquant ainsi l'échec de la révolution kurde. Mollah Krekar, Ali Bapir, Cheikh Osman, Cheikh Ali, Cheikh Barzanji et les Frères Musulmans, qui avaient avant cette date une grande liberté de mouvement en Iran, vivent des moments difficiles. La question qu'ils se posent est la suivante : « Quelle est notre place dans cet accord ? ». Comme l'UPK de Talabani et le PDK de Barzani, ces islamistes avaient conclu des accords stratégiques avec la République Islamique de l'Iran. Cette question est donc tout à fait naturelle de leur part, mais qui veut y répondre en Iran ?

Le 20 août 1988, l'Iran et l'Irak proclament ensemble le cessez-le-feu. « Qu'est-ce que cela signifie ? Pourquoi le cessez-le-feu⁶⁰ ? », se demandent les islamistes. « Assistons-nous à l'effondrement de la résistance islamique kurde ? », se demande Mollah Krekar. L'armée irakienne de Saddam Hussein et la résistance kurdo-islamique se retrouvent face à face. Le terrain est plus confortable pour le président irakien, car, comme il l'avait déjà fait avec le Chah, il a attaché la République Islamique avec des accords, neutralisant ainsi la résistance kurde. Saddam Hussein va envahir le Kurdistan.

« Douze brigades de l'armée et dix-huit bataillons kurdes jashs, appuyés par l'artillerie et l'aviation, attaquent le Kurdistan. Le 6 août

⁶⁰

Entretien de l'auteur avec Jamal Karadaxy, responsable de Bzotnawa à Silêmanî, en 1996.

1988, l'aviation irakienne bombarde les Kurdes avec du gaz moutarde et des gaz innervants⁶¹. »

C'est à ce moment précis que les opérations Anfal commencent et que les combattants kurdes, qu'ils soient laïques ou islamistes, cessent l'affrontement avec le régime.

De 1988 à 1990, tous les partis politiques et militaires, islamistes et laïques, étaient totalement isolés en Iran. Barzani, Talabani et Cheikh Osman pouvaient à peine rencontrer un tout petit agent des services de renseignements iraniens⁶². Au cours de ces deux années, Saddam Hussein devenait plus fort que jamais. Les peshmergas disaient que le président irakien avait pour projet l'évacuation totale des grandes villes comme Erbil, Silêmanî, Kerkuk et Dohok.

1990, l'invasion du Koweït fait le bonheur des Kurdes

C'est dans ces temps difficiles où il n'y a plus d'espoir que Saddam Hussein donne une chance historique au mouvement national kurde en général et aux islamistes kurdes en particulier de revenir au monde de façon durable. Cette chance est l'invasion du Koweït, le 2 août 1990.

⁶¹ Chris Kutschera, *Le Défi kurde*, Bayard, 1997, p. 85.

⁶² En 1988, j'avais moi-même 17 ans. Après la fin de la guerre Iran-Irak, je devais quitter le Kurdistan d'Irak pour aller en Iran. Je n'avais pas le choix : les hommes baasistes voulaient ma tête. Ils ont demandé à mes parents d'indiquer ma cachette, mais, les pauvres, ils ne savaient pas où j'étais. Le régime était très dangereux : je ne pouvais faire confiance à personne, pas même à mes frères et sœurs. Ils sont venus à la maison pour m'arrêter, ils ne m'ont pas trouvé, ils ont pris mon père et mon grand frère et les ont emprisonnés pendant 25 jours. Moi, je devais quitter le pays avant qu'ils m'arrêtent. Lorsque je suis arrivé en Iran, je n'en croyais pas à mes yeux : les grands responsables des partis politiques kurdes, les laïques comme les islamistes, étaient désœuvrés. Ils étaient tous réfugiés dans les grandes villes du Kurdistan d'Iran. A Bana, j'ai vu ces personnes vendre des tapis, des cacahuètes, des voitures, etc. J'ai demandé à un grand responsable pourquoi il vendait des tapis. Il m'a dit que tout était fini. « Qu'est-ce qu'on peut faire ? », m'a-t-il demandé. A Sanandaj, un soir de 1989, vers huit heures, j'ai rencontré Mohamed Haj Mahmoud, le Secrétaire général du Parti Socialiste du Kurdistan d'Irak. Je lui ai demandé s'il y avait encore un espoir pour relancer la résistance. Il m'a répondu que ce jour était pire que celui de la chute du général Barzani en 1975 : « Aujourd'hui, Saddam Hussein est plus fort, les peshmergas sont moins courageux, nous n'avons plus de villages pour nous accueillir, le Kurdistan est devenu un camp assiégé par l'armée irakienne, deux cent mille Kurdes ont disparu au cours des opérations Anfal, Halabja a été gazée. Je ne sais pas si un jour nous pourrions recommencer. » C'est ce que m'a dit le Secrétaire général du Parti Socialiste du Kurdistan d'Irak, pendant qu'il buvait son thé iranien. [Note de l'auteur]

Après deux ans d'isolement total, les Kurdes apparaissent de manière singulière sur la scène politique internationale. Le 27 février 1991, Jalal Talabani, le secrétaire général de l'UPK, Hoshiyar Zibari, le porte parole du PDK en Occident, et Sami Abderahman du PPK (Parti Populaire Démocratique du Kurdistan) sont officiellement reçus par les Américains. Le mot « officiel » est important dans ce contexte, car la relation kurdo-américaine avait toujours auparavant une nature officieuse. Cette fois, les Kurdes reviennent au monde avec fierté, car : « Pour la première fois, c'est l'Occident qui a besoin des Kurdes⁶³ », note Hoshiyar Zibari.

Juste après la *libération* du Koweït par les alliés, le Kurdistan se soulève contre l'armée irakienne. Le 5 mars, la ville de Renya allume le feu du soulèvement. Le 7 mars, Silêmani tombe dans les mains des Kurdes. Le 11 mars, c'est le tour d'Erbil. Et le 18 mars, pour la première fois dans l'histoire des Kurdes, c'est au tour de Kerkuk, qui, selon l'expression du général Barzani, est « *le cœur du Kurdistan* » et, selon celle de Talabani « *la Jérusalem du Kurdistan* ». Cette fois, le Kurdistan n'est plus seulement autonome, mais pratiquement indépendant. Pour la première fois, les Kurdes chantent à haute voix l'hymne national *Ey Reqîb* :

*Ô ennemi, le peuple kurde est toujours vivant,
Le canon du temps n'a pas de prise sur lui.*

*Que nul ne dise : les Kurdes sont morts ; les Kurdes sont vivants !
Les Kurdes sont vivants ! Notre étendard ne tombera jamais⁶⁴.*

Cette victoire ne va pas durer, car Saddam Hussein réorganise rapidement ses troupes et attaque à nouveau le Kurdistan. Le 10 avril 1991, après l'exode des Kurdes, les Nations-Unies interdisent le survol par l'aviation irakienne de la région du Kurdistan qui s'étend au Nord du 36^{ème} parallèle. Le 17 avril, ils établissent une *zone de protection* en Irak : le Kurdistan libre sera donc protégé par l'Empire américain.

⁶³ Chris Kutschera, *Le défi Kurde*, Bayard, 1997, p.85.

⁶⁴ On peut trouver le texte de la chanson et une traduction anglaise sur le site Internet suivant : http://en.wikipedia.org/wiki/Ey_Req%C3%A9b [consulté le 22 août 2009].

La question de la visibilité des islamistes dans l'espace public kurde

Comment se rendre visible ?

Dès leur retour au Kurdistan, la question de la visibilité devient un problème majeur pour les acteurs islamistes. Comment apparaître dans un espace territorial (Silêmanî, Erbil, Dohok, etc.) où ils n'ont pas de véritable histoire politique ?

Depuis la fondation de Bzotnawa en Iran jusqu'à la *libération* du Kurdistan, le régime de Saddam Hussein n'a jamais laissé les islamistes ou les autres opposants apparaître et exister dans un espace d'interactions avec les citoyens irakiens d'origine kurde. Dans cette perspective, la *libération* du Kurdistan (1991), si on reprend la terminologie d'Hannah Arendt⁶⁵, devient le premier espace territorialisé de l'apparence par excellence, le lieu dans lequel les islamistes se rendent visibles pour les autres. Ces autres sont considérés par les islamistes de cette époque comme « *des nationalistes laïques, des communistes athées, des traditionnels déviants*⁶⁶ ». Pour eux, cette société est entrée dans la nouvelle *jahiliya* (« ignorance ») selon l'expression de Saïd Qutb⁶⁷. La *libération* oblige les islamistes à agir, à parler et à entrer en interaction avec cette société.

Comment faire ? Pour répondre à cette question, ils mettent en place deux stratégies : la *stratégie de la ville* et la *stratégie de la montagne*. Elles se complètent l'une l'autre.

La stratégie de la ville

La première stratégie est fondée sur la *da'wa* (« appel à l'islam »). Cette notion a été théorisée par Sayyid Qutb, le penseur égyptien (1906-1966) à qui s'identifiaient les dirigeants des partis islamistes, de Cheik Osman Abdelaziz à Mollah Krekar en passant par Ali Bapir.

⁶⁵ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

⁶⁶ Mollah Krekar, enregistrement du prêche du vendredi à Hajihomaran, Kurdistan d'Irak, 1992.

⁶⁷ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi tariq* (« Jalons sur la route de l'islam »), traduction française, Editions Ar-Rissala, Bruxelles, sans date. La version arabe, plus crédible, est disponible sur ce site : <http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=18&book=1832> (consulté le 27 septembre 2009)

Les notions-clés du qutbisme : *da'wa, jahiliya, al-uzla*

La *da'wa* est perçue comme un travail permanent de déconstruction de la nouvelle *jahiliyya* ou de ce que Mollah Krekar appelle *al kufr al kurdî* (« la mécréance kurde ») et de reconstruction d'une société islamique. Pour décrire cette « mécréance kurde », Krekar reprend mot à mot le livre de Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al tarîq* (« Jalons sur la route »). Krekar semble mu par une admiration sans borne pour ce penseur, au point qu'il a nommé son fils Sayyid Qutb et que ses filles portent les noms de deux ouvrages de l'Égyptien, *Fi Zilal* et *Ma'alim*.

Selon Qutb, la nouvelle *jahiliya* est basée sur :

« ... le principe de la violation du pouvoir de Dieu ici-bas et sur les particularités divines essentielles que détient le pouvoir divin. Elle remet ce pouvoir aux êtres et les investit en tant que dieux. Ces dieux n'ont pas la forme primitive et simple connues aux premiers siècles de l'histoire humaine. Ces êtres s'approprient le droit de constituer les conceptions et les principes, les législations et les droits, les structures et les positions. Toutefois, on ne prend pas en considération la conception que Dieu donne de la vie et on suit ce que Dieu a qualifié comme illicite. Et de cette violation du pouvoir divin résulte une violation des droits de l'homme... Et c'est à partir de là que le chemin bifurque... Et c'est là que réside la nouvelle conception que nous pouvons fournir à l'humanité avec toutes les répercussions profondes que pourrait avoir cette conception sur la vie réelle des êtres humains... Mais cette nouveauté doit être concrétisée par une réalité pratique. Une nation doit la pratiquer... Ce qui exige une opération de résurrection dans les pays musulmans. Cette résurrection sera suivie tôt ou tard par la prise de la direction de la destinée humaine dans le monde⁶⁸. »

⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

Pour cette résurrection islamiste, Qutb compte sur une élite qui s'est construite dans les textes coraniques :

« Il est indispensable qu'une élite prenne cette décision et se mette en marche au milieu de la jahiliyya⁶⁹ qui règne sur la terre entière. Elle doit se mettre en marche en pratiquant par moments une solitude et en prenant contact par moments avec la jahiliyya environnante⁷⁰. »

C'est ici que Saïd Qutb propose l'un des concepts qui auront une grande influence sur les mouvements radicaux de référence islamiste. Il s'agit du concept d'*al-uzla*, qui ne veut pas dire tout à fait « la solitude », mais plutôt « l'isolement » vis-à-vis de la société dominée par la *jahiliyya*. Une partie des acteurs islamistes influencés par Saïd Qutb interprètent ce concept comme un *isolement* physique et sentimental de la société ; pour l'autre partie, il reste à l'échelle sentimentale. En tout cas, cette élite n'a pas le droit de rencontrer la société quand et comme elle veut, car cette rencontre est régularisée par des objectifs et des outils méthodologiques :

« Cette élite doit savoir sur quel point elle doit rencontrer les gens et où elle doit s'en séparer. Elle doit aussi connaître ses particularités et celles de la jahiliyya environnante. Elle doit savoir comment s'adresser à la jahiliyya par le langage. Ensuite, elle doit savoir où puiser et comment⁷¹. »

La finalité de l'élite islamique selon Qutb

Pour justifier sa théorie, Sayyid Qutb se réfère à trois versets coraniques, qui selon lui définissent le cadre général de l'action de l'élite islamique.

Premier verset (Sourate « La Vache » ; 2, 30) :

⁶⁹ Les éditions Ar-Rissala traduisent *jahiliyya* par « anarchie », mais ce mot signifie plutôt « ignorance » (anarchie = *fawza*).

⁷⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

« Lorsque Ton Seigneur confia aux Anges : « Je vais établir sur la terre un vicaire « Khalifa ». Ils dirent : « Vas-tu en désigner un qui y mettra le désordre et répandra le sang, quand nous sommes là à Te sanctifier et à Te glorifier ? ». - Il dit : « En vérité, Je sais ce que vous ne savez pas ! ⁷² »

Deuxième verset (Sourate « La Famille d’Imran » ; 3, 110) :

« Vous êtes la meilleure communauté qu’on ait fait surgir pour les hommes. Vous ordonnez le convenable, interdisez le blâmable et croyez à Allah. Si les gens du Livres croyaient, ce serait meilleur pour eux, il y en a qui ont la foi, mais la plupart d’entre eux sont des pervers⁷³. »

Troisième verset (Sourate « La Vache » ; 2, 143)

« Et aussi Nous avons fait de vous une communauté de justes⁷⁴ pour que vous soyez témoins aux gens, comme le Messager sera témoin à vous... »

L’élite islamique a pour objectif de mettre en marche la *da’wa*, de détruire la *jahiliyya*, d’installer ce que Saïd Qutb appelle la *hakimiyya* (« la souveraineté de Dieu ») et la *‘ouboudiyya* (« l’adoration de Dieu »).

« À savoir faire connaître aux êtres humains leur authentique Dieu seul et unique, les appeler à adorer Dieu en repoussant la divinisation des créatures humaines ou non humaines... Cet appel (da’wa) recherchait la soumission. La soumission des créatures aux lois de leur créateur. Une soumission qui cherchait à les soustraire à l’adoration

⁷² Traduction de Muhammad Hamidullah, Editions Al Biruni, Beyrouth, 2006.

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ *Wasata* = « juste milieu ».

de leur prochain pour l'adoration de Dieu Seul. Cet appel cherchait à les soustraire à la subordination, au pouvoir, aux législations, aux principes et aux traditions pour les soumettre au seul pouvoir de Dieu ; à Son jugement et Sa loi, à la législation de Dieu en ce qui concerne les affaires ayant trait à la vie⁷⁵. »

La stratégie de la montagne

Dans cette perspective *qutbiste*, Bzotnawa quitte l'Iran et revient au Kurdistan. Il établit des Quartiers Généraux dans chaque région (Shrazour, Pshtder, Garmyan, Badinan, Bitwên, etc.) et dans chaque ville (Silêmanî, Erbil, Dohok, Kalar, Halabja, Renya, Koyya, etc.). Mais que fait-on lorsque le processus de la *Da'wa* est perturbé par les *ennemis* (PDK, UPK, PSK, PCK, etc.) de la réislamisation de la société ? Que fait-on lorsque la *jahiliyya* kurde incarcère, torture et supprime les acteurs de cette élite ? Doit-on rester spectateur de la pendaison de nos Frères ou bien faut-il agir ?

Pour donner une réponse concrète à ce problème, le Bureau Politique de Bzotnawa adopte, parallèlement à la stratégie de la ville fondée sur la *da'wa*, la stratégie de la montagne fondée sur le *jihad*. Il s'agit de garder des bases militaires dans les grandes montagnes du Kurdistan, mais aussi à l'extérieur des villes, et d'intervenir au moment où l'élite qui porte la *da'wa* est menacée par la *jahiliyya* kurde. Cheikh Osman Abdelaziz (le guide suprême de Bzotnawa) et son bureau politique doivent rester dans les zones militaires pour que, les moudjahidines assurant leur protection, ils dirigent la stratégie de la ville dans de bonnes conditions. Le cheikh et les membres de son bureau politique doivent garder une distance nette avec la population. Ils descendent de la montagne quand il y a une nécessité urgente, par exemple une rencontre politique, un débat, une visite ou une invitation.

Islamisme et structures sociales kurdes : le choc de la rencontre

Les quatre marqueurs de la société kurde

Mais comment cette conception de la *Da'wa* et du *Jihad* peuvent fonctionner dans la société kurde, dont les quatre marqueurs majeurs semblent a priori incompatibles avec ces notions ? Ces marqueurs sont les suivants :

⁷⁵ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi tariq* (« Jalons sur la route de l'islam »), p. 70.

- Le sécularisme. De Cheik Mahmoud à Talabani et Barzani, la classe politique kurde s'est identifiée au sécularisme et a construit l'espace public kurde sur des valeurs non religieuses. Rappelons toutefois que le sécularisme kurde a ceci de particulier qu'il se construit dans un cadre non étatique, car les Kurdes n'ont jamais eu un État.
- Le nationalisme. La société kurde s'est reconstruite sur l'image des nationalismes arabe, turc et persan. Autrement dit, jusqu'à aujourd'hui, la question fondamentale chez les Kurdes est celle de la Nation et du Nationalisme, et non celle de l'Islam et de l'Islamisme.
- Le gauchisme. Depuis les années 1940, la pensée marxiste domine les actions collectives. L'idéologie gauchiste a eu une influence extraordinaire sur l'action politique des grands dirigeants kurdes, du général Barzani à Jalal Talabani.
- Le traditionalisme. Malgré l'importance des trois marqueurs précédents, la société kurde a toujours gardé sa dimension traditionnelle au sens tribal. Jusqu'à aujourd'hui, le tribalisme fonctionne à merveille au Kurdistan. L'islamisme, qui est une forme moderne de l'islam, a toujours entretenu une relation conflictuelle avec la société traditionnelle, qui pratique une autre forme d'islam.

L'avènement des islamistes et la réaction de la population kurde

Avant le soulèvement de 1991, la société et l'islam politique s'ignoraient mutuellement, mais, à ce moment de l'histoire, quand les peshmergas qui s'étaient réfugiés dans les montagnes ou en Iran arrivent à Silêmanî, les habitants de cette ville, qui sont en général scolarisés et cultivés, aperçoivent parmi eux des hommes barbus armés de *kalashnikov* et parlant le kurde : c'est un choc pour la population, qui se demande : « *Mais d'où viennent ces hommes ?* ».

Le choc est encore plus grand lorsque la population découvre que ces hommes se revendiquent de plusieurs références politiques et idéologiques. La pluralité des groupes islamistes affaiblit la crédibilité de leur thèse et de leur identité islamique. Au cours de ce rendez-vous, la population découvre tous ces groupes :

- le Mouvement Islamique au Kurdistan d'Irak (*Bzotnawa*), dirigé par Cheikh Osman (militaire)
- les Frères Musulmans Kurdes, dirigé par Salahadin Bahadin (non armé)
- le Mouvement de la Renaissance Islamique au Kurdistan, dirigé par Sediq Abdelaziz
- le groupe des salafistes, dirigé par Mollah Omar.
- le groupe du Lien Islamique.
- le *Hizb Allah*, dirigé par Adham Barzani.

Et n'oublions pas que chaque parti islamique avait ses propres associations, ce qui accentuait encore la diversité des opinions. La population musulmane demande aux islamistes :

« Vous tous, vous revendiquez l'Islam, mais nous, nous ne connaissons qu'un seul islam. Vous représentez plusieurs islams. Dites nous lequel parmi vous représente le véritable islam⁷⁶ ! »

Cette réalité confirme une fois de plus la thèse d'Olivier Roy, selon laquelle l'islam avec un grand « I » n'existe pas :

« Parallèlement, quand on parle de l'islam, de quoi parle-t-on ? Du dogme ? Mais il fait l'objet de débat et d'interprétation variées parmi les musulmans eux-mêmes : tous affirment qu'il n'y a qu'un islam, mais chacun y va de son analyse personnelle, entre un libéralisme qui refuse le voile et ne rechigne pas à trinquer, et un fondamentalisme qui tue l'esprit au nom de la lettre... Et puis, parler de l'Islam avec un

⁷⁶ Entretien de l'auteur avec Hywa Ahmad, un ex-islamiste qui vit en ce moment aux Pays-Bas, 2006.

grand « I » permet-il de comprendre vraiment les pratiques concrètes de ceux que l'on qualifie de musulmans⁷⁷ ? »

Le premier rendez-vous avec le peuple

Voici une scène qui nous fait prendre la mesure du choc qu'a provoqué la rencontre entre les acteurs islamistes et la population kurde. Si la population remarque la présence de plusieurs islams, c'est parce que chaque groupe produit non seulement une organisation politique islamisée, mais aussi un mode de comportement qui différencie l'islam d'un groupe de l'islam d'un autre groupe.

La scène se déroule au stade de Silêmanî. Pour la première fois, Cheikh Osman Abdelaziz, le guide de Bzotnawa, doit faire un discours devant la population de Silêmanî. Dans le même stade, une semaine auparavant, Messieurs Talabani et Barzani avaient prononcé leur discours électoral. Cheikh Osman, avec son vêtement religieux, sa barbe blanche et sa voix faible, se trouve face à des milliers de personnes qui sont venues pour « découvrir cette nouvelle création qui est tombée sur leur ville⁷⁸ ». Lorsque Cheikh Osman apparaît, la population l'applaudit, car c'est la tradition, mais les moudjahidines interviennent :

- L'applaudissement est illicite dans l'Islam

- Qu'est-ce qu'on fait alors ?

. Dites Allahou Akbar !

- Mais nous ne sommes pas des Iraniens !

- Non, mais nous sommes musulmans⁷⁹ !

⁷⁷ Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Edition Stock, 2005, p. 30-31.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Entretien avec Cheikh Omar Barzanji, le président des associations islamiques aux Pays-Bas.

Le cheikh fait son discours : personne n'applaudit, on n'entend que quelques Allahou Akbar. On ne siffle pas, on ne met pas la musique, on ne danse pas après le discours, on ne rit pas. La population dit :

« C'est le deuil, quoi⁸⁰ ! »

Ainsi se déroule le premier rendez-vous avec le peuple : c'est un choc entre deux systèmes de valeurs, l'un basé sur le sécularisme et l'autre sur la religion. Le premier s'est construit dans l'histoire sociopolitique d'un siècle, le deuxième s'est construit dans une idéologie sans histoire. Ce choc aura très bientôt des conséquences dramatiques, des deux côtés.

La situation des Frères Musulmans kurdes

La situation chez les FMK est plus compliquée. Leur retour est le début de leur division. La ligne 1 (Salahadin Bahadin) et la ligne 2 (Sediq Abdelaziz) entrent à Silêmanî au même moment.

En 1987, Salahadin Bahadin s'est rendu en secret aux Émirats Arabes Unis, où réside Dr Nouman Abdr-Razaq al Samarrayy, le représentant irakien de *Maktab Al Irchad*, l'organisation qui prend en charge le programme et les grandes stratégies des Frères Musulmans au niveau international « Al tanzim al dawli ». Bahadin a rencontré ce dernier et lui a donné un rapport détaillé sur l'ensemble de ses activités, mais aussi sur l'évolution de l'organisation des FM en Iran. Très satisfait de ce rapport, Dr Nouman lui remet une lettre manuscrite qui donne la légitimité complète et totale à Bahadin. L'organisation internationale des FM reconnaît officiellement Salahadin Bahadin comme le chef des FM en Iran. Par conséquent, toutes les personnes qui se reconnaissent comme FM en Iran doivent se mettre à disposition de Salahadin Bahadin⁸¹.

Dès son retour, Salahadin Bahadin envoie une copie de cette lettre à cheikh Osman Abdelaziz, l'ancien chef des FMK et l'actuel Guide suprême de Bzotnawa. Après l'avoir lue, le cheikh s'énerve et dit :

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, février 2009, Kurdistan d'Irak.

« J'enlève la phrase "Au nom d'Allah" et je mets le reste sous mes chaussures, car cette lettre ne mérite que ça⁸² ».

Pour Sediq Abdelaziz, le chef de la deuxième ligne des FMK, cette lettre a des conséquences plus dramatiques, car, à la suite de cet événement, une partie importante de sa première direction le quitte et rejoint Salahadin Bahadin.

La même année, un autre acteur majeur des FM irakiens en exil se rend au Kurdistan d'Iran. Il s'appelle Dr Abu Yunous, c'est un proche de Sediq Abdelaziz. Dès son arrivée, il rencontre cheikh Osman Abdelaziz et Sediq Abdelaziz. Il soutient Bzotnawa et demande aux FMK de le soutenir. Il pense que ce mouvement peut devenir un refuge pour les militaires sunnites qui abandonnent l'armée de Saddam Hussein. Ce soutien redonne de l'espoir à Sediq Abdelaziz et à son frère cheikh Osman Abdelaziz : l'espoir que l'organisation internationale des Frères Musulmans revendique et soutienne le jihad au Kurdistan, comme elle le fait en Afghanistan. Toutefois, cet espoir se traduit en mirage quand Dr Abu Yunous rencontre Salahadin Bahadin et ses états-majors. Pendant cette rencontre, ces derniers donnent une version totalement différente de la situation et tuent symboliquement les personnalités de Sediq Abdelaziz et de son frère. De plus, ils accusent Dr Abu Yunous d'empêcher Sediq Abdelaziz, en le soutenant, de se mettre à la disposition des FM légitimes.

Très soucieux de l'unité des Frères Musulmans, Dr Abu Yunous prépare un accord et oblige les deux parties à le signer et à le respecter. Selon cet accord, Sediq Abdelaziz et sa ligne doivent entrer dans la ligne de Salahadin Bahadin, mais seulement pour six mois, pendant lesquels les Frères doivent organiser des élections pour élire un chef et une nouvelle direction.

Suite aux élections, Sediq Abdelaziz perd tout. Seuls lui et Mohamed Raouf sont élus au sein de la nouvelle direction. Sediq Abdelaziz accuse alors Salahadin Bahadin de truquer l'élection et n'accepte pas le résultat, mais la contestation de Sediq Abdelaziz ne change pas le processus. Salahadin Bahadin renforce sa position et domine le terrain. Cet élection a mis

⁸² Ibrahim Ali, Salar Mahmoud et Hलगurd Samad, « Comment Salahadin Bahadin est devenu le chef des Frères Musulmans », *Revue Lvin*, N°63, Irak, 2008.

fin à la division des Frères en Iran. Sediq Abdelaziz a décidé d'arrêter ses activités jusqu'à son retour au Kurdistan d'Irak.

Après la libération du Kurdistan (1991), Sediq Abdelaziz revient sur le territoire irakien. Le 22 novembre 1992, il quitte définitivement l'organisation des Frères Musulmans et fonde le Mouvement de la Renaissance Islamique. Il met ainsi fin à 40 ans de travail au sein de l'organisation.

Chapitre 2

Les islamistes à l'épreuve des élections parlementaires (1992)

Contexte historique : les élections du 19 mai 1992

Le 10 avril 1991, après l'exode des Kurdes, les Nations-Unies interdisent le survol par l'aviation irakienne de la région du Kurdistan qui s'étend au Nord du 36^{ème} parallèle. Le 17 avril, ils établissent une *zone de protection* en Irak : le Kurdistan libre sera donc protégé par les Nations-Unis.

Saddam Hussein propose une nouvelle ère de négociation avec les Kurdes. Les délégations se succèdent à Bagdad : on envoie Massoud Barzani, puis Jalal Talabani. Rapidement, le processus de la négociation divise le front kurde. Jalal Talabani pense que le contexte international évolue dans l'intérêt des Kurdes et que Saddam Hussein n'a plus les cartes de pression dans la main. Il faut donc quitter Bagdad et rentrer au Kurdistan. Massoud Barzani, au contraire, pense que le contexte international ne sera jamais dans l'intérêt des Kurdes et que les pays voisins ne laisseront jamais un Kurdistan autonome se développer. Selon lui, ce qui se passe aujourd'hui n'est que provisoire et Saddam Hussein reviendra sur la scène internationale. Il faut donc négocier avec lui⁸³.

Pour plusieurs raisons, la négociation entre dans l'impasse. La délégation kurde quitte Bagdad et rentre au Kurdistan. Saddam Hussein coupe toutes ses relations politiques, économiques et administratives avec le Kurdistan. Un vide total menace l'ensemble de la société⁸⁴.

Que faire dans un tel contexte ? Comment gouverner le Kurdistan ? Par un consensus entre les forces politiques ou bien par les élections ? Les partis politiques kurdes choisissent

⁸³ Nawchirwan Moustafa, *Mémoire 1991* : <http://sbeiy.com/ku/default.aspx>

⁸⁴ Je ne m'oblige pas de récrire l'histoire du Kurdistan de cette époque, car elle est déjà bien détaillée par les historiens et les journalistes. Ce qui nous intéresse c'est plutôt la position des acteurs islamistes dans ce contexte bien compliqué.

la démocratie et décident d'organiser les élections. Le 19 mai 1992 est la date qu'ils fixent pour la première élection démocratique dans l'histoire des Kurdes.

L'organisation des élections met en difficulté les islamistes kurdes

Ce choix met en crise les acteurs islamistes kurdes. Ils doivent se prononcer sur leur participation aux élections et, par conséquent, sur la démocratie, le sécularisme, le pluralisme, la *Da'wa*, la *jahiliyya* (« ignorance »), la *hakyyimia* (« souveraineté »), la *ouboudyyia* (« adoration »), etc.

Qu'est-ce que la démocratie ? Quelle est la relation entre le Parlement et la *Choura* ? Est-il licite pour un musulman de participer à un gouvernement non islamique ? Est-il licite de voter à côté des laïques et des nationalistes kurdes ? Est-il licite de faire la campagne électorale ? Et si nous n'avons pas la majorité pour instaurer l'État islamique, est-il licite d'entrer au Parlement comme minorité ?

Pour répondre à l'ensemble de ces questions, il y avait trois axes et donc trois réponses contradictoires :

- l'axe de la condamnation (radicaux de Bzotnawa : Mollah Krekar et Ali Bapir)
- l'axe favorable (oulémas modérés de Bzotnawa et Frères Musulmans de Salahadin Bahadin)
- l'axe neutre (Sediq Abdelaziz)

La position d'Ali Bapir

Ali Bapir est le plus intellectuel de ces islamistes. Il est membre du bureau politique de Bzotnawa depuis la fondation du mouvement. Il est aussi un chef militaire. Son influence au sein des militants est très visible. Pour les moudjahidines et les déshérités de Bzotnawa, il représente un espoir face à la famille Abdelaziz, qui domine le mouvement depuis sa création et apparaît comme corrompue⁸⁵. Une grande partie des militaires et même des

⁸⁵ Ceci n'est plus valable aujourd'hui. En 2005, Ali Bapir a été pour ainsi dire banalisé quand le premier ministre kurde Nêchirawan Barzani lui a offert un palais blanc de 600 m² au cœur d'Erbil et qu'on appelle désormais la Maison Blanche d'Ali Bapir.

intellectuels de Bzotnawa croient en Ali Bapir. Après la division de Bzotnawa en 2001, il deviendra le chef du Groupe Islamique (Komal).

Dans son livre célèbre *La question kurde entre la Foi et le Parlement* (1992), Ali Bapir attaque violemment toutes les formes de démocratie, qu'elle soit représentative, participative ou délibérative. Il met le musulman entre deux choix : l'islam ou la démocratie. Or, sous aucun prétexte, le musulman n'a le droit d'accepter ou de pratiquer la démocratie, parce qu'elle est :

« ... fondée sur l'anti Foi en Dieu. En apparence, la démocratie ne pose pas de problème à la religion, mais en réalité elle est une guerre déclarée contre Dieu. Elle est donc une forme de l'athéisme⁸⁶. »

Il reprend le concept de Sayyid Qutb sur l'État islamique et la *jahiliyya*. Il définit la démocratie comme une manifestation de cette *jahiliyya* :

« Tous les systèmes, tous les régimes politiques, toutes les lois qui ne viennent pas de Dieu entrent dans le cadre de la jahiliyya. Celui qui croit en la démocratie perd automatiquement la chahada [« profession de foi »] et sort de l'Islam. Dans la tête d'un musulman remplie par la Foi, il n'y a plus de place pour la démocratie⁸⁷. »

Sa vision du Parlement n'est pas moins dure :

« Le Parlement est shirk [« association à Dieu »]. Les gens, au lieu d'adorer Dieu, adorent le Parlement. Je vous explique clairement. Participer aux élections et devenir membre du Parlement est haram [« illicite »]. Celui qui croit au Parlement entre directement dans le

⁸⁶ Ali Bapir, *Chareserî kêsheî kurde le nêwan Iman u Parlamanda* (« La question kurde entre la foi et le Parlement », Kurdistan d'Irak, 1992, p. 38.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 140.

cadre du kufir [« mécréance »], alors choisissez : l'Islam ou le Parlement⁸⁸. »

Dès le début du *jihad* au Kurdistan (1987), Ali Bapir avait une position très brutale sur le nationalisme en général et le nationalisme kurde en particulier. A cause de cette position, ses moudjahidines sont entrés plusieurs fois en guerre avec les partis nationalistes kurdes. A cette époque, il définit le nationalisme de cette manière :

« Le nationalisme est une autre idolâtrie qui n'a rien à voir avec l'islam, car il est incompatible avec la foi islamique. Le nationaliste est une personne qui croit en sa Nation, en sa Patrie, mais nous, nous croyons en Dieu. Dans le nationalisme, la Nation remplace Dieu. Pour nous, cela entre dans le cadre du kufir [« mécréance »]⁸⁹. »

Il qualifie ainsi les nationalistes kurdes :

« Des traîtres, des perdus, des corrupteurs qui s'enrichissent en trahissant le peuple⁹⁰. »

Cette vision idéologique d'Ali Bapir trouve ses origines, encore une fois, dans la pensée de Sayyid Qutb et surtout dans *Ma'alim fi al tariq* (« Jalons sur la route de l'islam »). Dans le chapitre « Sur la nationalité du musulman et sa foi », Qutb écrit :

« Il n'y a en effet qu'un seul parti et c'est celui de Dieu ; il est unique ; tous les autres partis appartiennent au diable et au rebelle : "Ceux qui croient, combattent dans le sentier de Dieu, et ceux qui mécroient combattent dans le sentier du rebelle. Eh bien, combattez les amis du

⁸⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁹ Ali Bapir, *Sozî netewayety u bîrî nasîonalîzim* (« Le sentiment patriotique et la pensée du nationalisme »), Silêmanî, 1998, p. 76.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

Diable. La ruse du Diable reste faible, vraiment !" (Sourate Les Femmes, Verset 76)⁹¹.

Chez Qutb, la foi est la patrie et la nationalité du musulman. La foi islamique est le principe suprême qui donne la légitimité à l'action du musulman. Dans le cadre général de ce principe suprême, le concept de musulman remplace celui de citoyen et le concept d'*Oumma* remplace celui de patrie. Par conséquent, la démocratie, les élections, la nation et le nationalisme sont mis en scène comme des produits de la nouvelle *jahiliyya*.

La position de Mollah Krekar

Mollah Krekar, l'homme de *discours*, l'orateur de premier degré, le fondateur d'*Ansar al Islam*, l'homme qui mobilise les foules par son charisme, l'élève de Qutb qui a traduit *Ma'alim fi al tariq* en kurde dans les années 1980, n'est pas moins dur vis à vis de la démocratie. Sur la une du journal *Hawlati*, Krekar dit :

« Le système démocratique est totalement kufr [« mécréance »]. Comme tous les systèmes occidentaux, par exemple le socialisme de Marx et Engels, la démocratie n'a rien en commun avec l'islam. L'islam pense que la démocratie est mécréance⁹². »

Sur la relation avec les autres partis politiques kurdes, Mollah Krekar dit :

« Nous construisons nos relations avec les autres partis politiques sur ce principe [le refus de la démocratie]. Si un parti politique est proche de l'islam, nous sommes proches de lui ; s'il est loin de l'islam, il devient notre ennemi⁹³. »

⁹¹ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al tariq* (« Jalons sur la route de l'islam »), traduction française, Editions Ar-Rissala, Bruxelles, sans date, p. 200-202. La version arabe, plus crédible, est disponible sur ce site : <http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=18&book=1832> (consulté le 27 septembre 2009)

⁹² Entretien avec Mullah Krekar, *Hawlati*, n° 60, 2002.

⁹³ *Ibid.*

Mollah Krekar a construit cette vision de *Al wala wa'l bara* (« fidélité et rupture ») à partir d'un récit que Saïd Qutb a souvent rapporté dans ses livres et surtout dans *Ma'alim*. Il s'agit d'un conflit entre le Prophète de l'islam et le chef médinois Abdallah ben Ubayy, qui est considéré par les musulmans comme le chef des *munâfiqûn* (« hypocrites ») à Médine.

« Il vit en Mahomet un obstacle à ses propres ambitions politiques. Ses partisans et lui considéraient le Prophète comme un intrus dont la politique belliqueuse compromettait l'équilibre politico-stratégique établi dans la grande cité. Ibn Ubayy refusait en outre de rompre avec ses alliés médinois, le clan juif des Banû Qaynuâ'. C'est contre cette stratégie que s'élève le Coran, dans le verset 57 de la sourate 5, qui défend de reprendre les juifs ou les chrétiens comme awliya' (c'est-à-dire « allié » ou « confédérés » et non, comme on le traduit parfois, « ami »)⁹⁴. »

Un jour, le Prophète de l'islam, en guerre à l'extérieur de Médine, appelle le fils du chef des *munâfiqûn*, qui s'appelait lui aussi Abdallah, mais qui, contrairement à son père, était considéré comme un musulman à part entière. Il lui dit :

— As-tu entendu ce qu'a dit ton père ?

Abdallah répondit :

— Que dit-il ?

Le Prophète lui a dit :

— Ton père raconte qu'au cas où nous serons de retour à Médine, le supérieur chassera l'inférieur de la ville.

Abdallah répondit :

— Oui, en effet, il a raison. Vous êtes le supérieur, il est l'inférieur. Sachez bien, ô Messenger-Envoyé de Dieu, qu'à Médine j'étais l'être le plus attaché à ses parents,

⁹⁴ *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir-Moezzi, Editions Robert Laffont, Paris, 2007, p. 404.

mais si Dieu et son Prophète veulent que je leur apporte la tête de mon père, je n'hésiterai pas une minute à le faire.

Le Prophète lui conseilla de ne pas agir ainsi. Une fois que tout le monde fut arrivé à Médine, Abdallah tira son sabre, alla voir son père et lui dit :

— N'est-ce pas toi qui a dit que le supérieur allait chasser l'inférieur de la ville ? Par Dieu, je vais vous prouver lequel d'entre vous deux, le Prophète et toi, est le supérieur. Vous n'allez rester à Médine qu'avec l'autorisation de Dieu et de Son Prophète.

Le père d'Abdallah répondit :

— Quel malheur, mon propre fils me chasse de ma maison !

Les gens allèrent trouver Abdallah, qui leur dit que son père ne pouvait rester en ville qu'avec l'autorisation du Prophète. Alors les gens se dépêchèrent et mirent le Prophète au courant de la situation. Il leur répondit :

— Allez trouver Abdallah et dites-lui qu'il n'empêche pas son père de rentrer chez lui.

Ce qu'ils firent. Et Abdallah dit :

— Si telle est la volonté du Prophète, qu'il en soit ainsi.

Sayyid Qutb interprète ce récit de cette manière :

« Il est clair donc que si le lien de foi existe entre les musulmans, ils ne peuvent être que des frères, même s'il n'y a ni parenté ni alliance qui les lient, car tous les musulmans sont des frères... C'est une parenté qui va au-delà de la génération seule et qui se transmet d'une génération à l'autre. Elle lie les tout premiers membres de cette

nation aux tout derniers par le lien de l'amour, de l'amitié, de la bonne considération et des meilleurs sentiments⁹⁵. »

Sur la même vision d'*Al wala wa'l bara* (« fidélité et rupture »), Mollah Krekar répartit les dirigeants kurdes des deux derniers siècles en trois catégories :

« La première catégorie est constituée des grandes personnalités kurdes d'avant le coup d'état séculariste de Namiq Kemal le Turc, Abdallah Jewdet le Kurde et Ibrahim Tamo l'Albanais qui, en 1908, se soulevèrent contre le sultan Abdelhamid. Avant cette période, les dirigeants kurdes comme l'émir Mohamed Rawandwzi, Abderrahmane Pacha et le grand Badrchan acceptaient l'islam comme foi, adoration et charia...

La deuxième catégorie est constituée des dirigeants d'après le coup d'état : Ibrahim Millyi, Smko, Mullah Xyzany, Abdeslam Barzani, cheik Mahmoud et Mustafa Barzani. Ils sont musulmans à la base, mais ils étaient entourés d'acteurs influencés par la vague du sécularisme et le processus de l'occidentalisation. Ces derniers voulaient éloigner le peuple kurde de l'islam, mais parce que les dirigeants étaient musulmans, ils n'avaient pas le courage d'imposer le sécularisme comme programme.

La troisième catégorie est constituée des dirigeants purement sécularistes et anti islam comme Ibrahim Ahmad, Jalal Talabani, Massoud Barzani, Qasmlo, Charafkandi et Öcalan. Ces acteurs

⁹⁵ Sayyd Qutb, *Ma'alim fi al tarîq* (« Jalons sur la route de l'islam »), traduction française, Editions Ar-Rissala, Bruxelles, sans date. La version arabe, plus crédible, est disponible sur ce site : <http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=18&book=1832> (consulté le 27 septembre 2009)

occidentalisés refusent totalement l'islam comme système de gouvernance. Pour nous, ils sont des apostats⁹⁶. »

A travers cette catégorisation, il forge sa vision du Parlement kurde et le compare à un lieu d'adoration de la laïcité :

« Le Parlement kurde est un lieu d'adoration de la loi laïque impie et il refuse l'islam comme Foi, Adoration et Loi. Si un musulman accepte une loi non islamique, il devient automatiquement kafir (« impie »), car notre Dieu dit dans le Coran : " Ou bien auraient-ils des associés à Allah qui auraient établi pour eux des lois religieuses qu'Allah n'a jamais permises ? Or, si l'arrêt décisif n'avait pas été prononcé, il aurait été tranché entre eux. Les injustes auront certes un châtement douloureux." ⁹⁷ »

La position des Frères Musulmans et de Bzotnawa

Face à la négation radicale des élections et de la démocratie de Mollah Krekar et d'Ali Bapir, nous trouvons l'ouverture radicale des Frères Musulmans de Salahadin Bahadin et l'ouverture relative des oulémas de Bzotnawa. Les islamistes kurdes mettent en scène pour la première fois les divergences de leurs islams. Au moment où Ali Bapir et Mollah Krekar produisent de virulentes *fatwas* contre cette participation en disant que c'est une *shirk* (« association à Dieu ») absolue, la direction centrale de Bzotnawa (Cheikh Osman Abdelaziz, Cheikh Ali Abdelaziz, Cheikh Mohamed Barzanji, cheikh Ahmad Kaka Mahmoud, Cheikh Sediq Sargati) et la direction générale des Frères Musulmans décident de participer aux élections avec une seule liste.

La candidature de Cheikh Osman : sur le chemin de la division

Mais la lune de miel de Bzotnawa et des FM ne va pas durer. Ils montrent rapidement qu'ils sont incapables de vivre ensemble, même pour un petit moment. Au moment des

⁹⁶ www.nawxo.org

⁹⁷ IBIDE

élections, Cheik Osman, sans demander l'avis des FM, décide de se présenter face à Talabani, Barzani et Dr Mahmoud comme candidat pour être le chef de la nation kurde. Les Kurdes en effet devaient voter à la fois pour les listes parlementaires et pour le chef de la nation. Lorsque les FM apprennent cette nouvelle par la presse, ils se sentent tout d'abord blessés, car ils n'avaient pas été consultés. Ensuite, ils se sentent choqués, car, selon eux, cette candidature est un mauvais choix. Pourquoi ? Salahadin Bahadin, le chef des Frères Musulmans, répond ainsi à cette question :

« Nous n'étions pas d'accord avec la candidature de cheik Osman Abdelaziz pour le poste du chef de la nation. Je suis allé chez lui, je lui ai dit : " Cela est un enjeu politique. Eux [Talabani et Barzani], ils sont sur ce terrain depuis 50 ans. Si vous dites que vous êtes le chef de la liste islamiste, là, on peut négocier, mais le chef de la nation kurde, c'est une histoire très compliquée, il ne faut pas que vous y entrez." Je lui ai dit : "votre candidature influencera le vote dans l'intérêt d'un candidat contre un autre." Il m'a répondu : " Je suis convaincu et je le fais !" Je lui ai dit : "Mais nous sommes des partenaires, nous constituons ensemble une liste commune, vous ne pouvez pas le faire sans notre accord." Il m'a répondu : " Je suis le candidat de tous les musulmans." Je lui ai dit : " Vous avez trois options. Premièrement, vous pouvez déclarer que votre santé ne vous permet pas de continuer votre candidature. Deuxièmement, vous pouvez déclarer que votre candidature n'engage que vous et non pas la liste unie. Troisièmement, nous, les Frères Musulmans, nous pouvons faire une déclaration officielle sur ce sujet." Il m'a répondu : " Je ne me retire pas et je ne fais aucune déclaration, mais vous êtes libre, faites votre choix".⁹⁸ »

⁹⁸ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, février 2009, Kurdistan d'Irak.

Salahadin Bahadin entre à Silêmanî et déclare que les Frères refusent cette candidature, que Cheikh Osman ne représente que Bzotnawa. Cette déclaration déclenche la guerre des accusations. Les moudjahidines traitent les Frères de :

« ... lâches qui n'ont pas le courage d'affronter les symboles laïques, les ennemis de Dieu, c'est à dire Talabani et Barzani. Les Frères, quant à eux, considèrent les moudjahidines de Bzotnawa comme des fous qui ne comprennent rien à la politique⁹⁹. »

Cette guerre se poursuit en s'empirant après les élections : elle va jusqu'au nettoyage physique des Frères par les moudjahiddines de Bzotnawa. En même temps, les élections ont permis aux islamistes de connaître le niveau de popularité dans la société kurde. Les résultats qui suivent ont fortement désappointé les islamistes, car les partis politiques devaient franchir la barre des 7% pour entrer au Parlement. Pour un total de 971 953 votants :

- Liste du PDK de Barzani : 437 879 voix, soit 45,25%
- Liste de l'UPK de Talabani : 423 833 voix, soit 44,81%
- Liste des islamistes de Bzotnawa et des FM : 5%
- Listes des petits partis laïques : 2%

Et pour ce qui est du chef de la nation :

- Barzani : 446 819 voix
- Talabani : 441 051 voix
- Cheikh Osman : 38 865 voix
- Dr Mahmoud Osman : 23 309 voix.

Un résultat catastrophique tombe sur les islamistes, qui ne peuvent même pas obtenir un siège au Parlement. Les FMK prennent aussitôt leurs distances avec Bzotnawa : ils pensent que les pratiques irresponsables de Bzotnawa ont participé à la production de ce

⁹⁹ Entretien avec Sarbast Ahmad, représentant des FMK aux Pays-Bas.

résultat. Krekar et Bapir, à leur tour, essaient de profiter de ce résultat pour dire que le chemin de l'État Islamique et le retour du califat ne passent pas par le Parlement. Ainsi, la ligne des extrémistes de Bzotnawa se renforce et la ligne des oulémas traditionnels s'affaiblit.

Chapitre 3

Femmes musulmanes Militantes et Jihadistes

Violences domestiques, abus sexuels, menaces de morts, insultes, mariages forcés, kidnapping, abandon de la scolarité sous la menace, ce sont les violences auxquelles sont confrontées les femmes du Kurdistan.

Aziz Mohamed, le ministre kurde des Droits de l'homme

Le statut de la femme au Kurdistan d'Irak est un enjeu fondamental entre modernité et tradition. Les acteurs de la modernité mettent en scène l'importance du rôle de la femme dans la réalisation de leur projet moderniste, tandis que les acteurs de la tradition mettent en place une impitoyable résistance pour que la femme reste une éternelle dominée. Alors que le traditionalisme des seconds est une résistance cruelle contre la modernité, l'islamisme des premiers est une des manifestations de la modernité.

Au Kurdistan d'Irak, la réaction des acteurs de la tradition face aux femmes qui ont pris le chemin de l'émancipation est si agressive qu'elle dépasse l'imaginaire du vivre ensemble « *égaux et différents*¹⁰⁰ », selon l'expression d'Alain Touraine. Selon un rapport du ministère de l'intérieur kurde, entre 1992 et 2006, 12 500 femmes ont été tuées au Kurdistan d'Irak¹⁰¹. Le 25 mai 2008, l'AFP met en ligne un rapport intitulé *Les crimes d'honneur, un fléau tenace au Kurdistan irakien*. Ce rapport reflète parfaitement le conflit violent entre les acteurs de la modernité et ceux de la tradition :

« Le Kurdistan irakien est loin d'être parvenu à éradiquer les crimes d'honneur, comme en témoigne notamment une recrudescence des tentatives de suicide de femmes menacées par ce fléau au sein de la région autonome. "Au moins 14 femmes sont mortes au cours des dix

¹⁰⁰ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*, Fayard, 1997.

¹⁰¹ Entretien avec Anwar Hussein, le rédacteur en chef du journal *Rêbazî Azadî*, le 15 juillet 2008 au Kurdistan d'Irak.

premiers jours du mois de mai", a indiqué au correspondant de l'AFP une source médicale à Souleimaniyeh (330 km au nord de Bagdad), deuxième plus grande ville du Kurdistan irakien. Sept se sont suicidées et les sept autres ont été "tuées dans des circonstances violentes et non élucidées, vraisemblablement liées à des crimes d'honneur", a précisé ce médecin sous couvert d'anonymat. "Pendant la même période, nous avons enregistré onze autres tentatives de suicide par le feu, ces femmes désespérées se sont immolées." Selon les chiffres du ministère de la Santé du gouvernement autonome kurde, plus de 50 femmes ont tenté de se suicider en s'immolant par le feu de janvier à avril 2008, uniquement pour la région de Souleimaniyah (nord-est du Kurdistan). Huit autres ont voulu se donner la mort par pendaison... »

Le suicide est devenu une pratique courante chez les femmes kurdes. Lorsqu'elles n'ont ni le passeport ni l'argent pour fuir le foyer familial, lorsqu'elles n'ont pas un travail et des revenus pour être autonomes, lorsqu'elles se trouvent prisonnières entre les murs physiques de la maison de leurs parents, mais aussi entre les murs symboliques de leur famille, de leur tribu ou de leur communauté, elles perdent tout espoir et mettent fin à leur vie par le feu. Selon l'AFP, cette situation est si grave que même l'ONU s'alarme régulièrement du sort des femmes au Kurdistan, qui sont les victimes de crimes d'honneur perpétrés le plus souvent par des proches pour des conduites soi-disant "immorales". Par désespoir, de nombreuses femmes tentent de se suicider pour échapper à ces violences.

Le gouvernement, qui se présente comme un acteur moderne, mais qui est en réalité dominé par des acteurs traditionalistes, a des réactions très timides.

« Cette situation a poussé les autorités locales à réagir, avec notamment la création en octobre 2007 à Souleimaniyeh d'un premier centre social spécialisé dans la lutte contre les violences faites aux femmes. En tout anonymat, elles peuvent venir y raconter

leur calvaire et trouvent un soutien psychologique ainsi qu'une assistance juridique. »

Les très nombreuses organisations indépendantes qui luttent pour les droits des femmes se révoltent contre l'agressivité des défenseurs de la tradition. Layla Abdullah, la présidente de l'organisation indépendante Aram Shelter, s'exprime ainsi :

« Même si le phénomène a de profondes racines historiques dans notre province, il prend ces derniers mois des proportions alarmantes. En 2004, 48 femmes victimes de violences domestiques sont venues trouver refuge auprès de mon association pour échapper à la mort. Ce nombre a atteint 71 en 2007, et il est déjà de 25 pour les quatre premiers mois de 2008. Les traditions sociales ne pardonnent pas les péchés des femmes. Une femme qui a eu une aventure ou dont le comportement a déplu à ses proches risque la mort »

Bien que les femmes participent à la vie politique du gouvernement régional du Kurdistan (3 des 42 ministres et 28 des 111 députés parlementaires sont des femmes), le ministre kurde des Droits de l'homme, Aziz Mohammed, a reconnu en novembre 2007 que ce genre de violences se poursuivait au Kurdistan¹⁰².

Plus le projet de l'émancipation avance, plus l'action des partisans de la tradition devient agressive. Le 7 avril 2007, une jeune fille kurde yézidie est lapidée publiquement. Ses agresseurs filment l'acte de lapidation avec leurs téléphones portables. Quelques jours plus tard, la vidéo circule sur Internet, dans le monde entier.

« Dua Aswad, une jeune femme yézidie qui a eu le tort de tomber amoureuse d'un sunnite... Dua Khalil Aswad, qui était originaire du village de Bahzan, faisait partie de la minorité yézidie, non musulmane, et avait une relation avec un garçon musulman. Elle n'était pas rentrée chez elle la nuit précédente. Elle s'était

¹⁰²

« Les crimes d'honneur, un fléau tenace au Kurdistan irakien », AFP, le 25 mai 2005.

apparemment convertie à l'islam, mais les informations sont contradictoires à ce sujet. Alors qu'elle était hébergée dans la maison d'un chef tribal yézidi à Bashika, un groupe d'hommes a pénétré dans la maison et a traîné la jeune femme à l'extérieur. Huit ou neuf hommes, dont certains de ses proches, ont lapidé Dua Khalil Aswad en présence de centaines de personnes. Certaines ont filmé la scène avec leur téléphone portable. Les forces de sécurité locales auraient assisté au meurtre, mais ne sont pas intervenues pour empêcher la lapidation ou pour arrêter les responsables¹⁰³. »

Si cette violence extrême contre les femmes se radicalise, c'est parce que, aujourd'hui plus que jamais, le discours sur l'émancipation des femmes, leur sortie de la maison, leur participation à la vie publique, leur souhait de devenir des personnes à part entière, leur indépendance et leur sortie de la domination masculine circulent par tous les moyens, surtout les chaînes paraboliques et Internet. Pour les acteurs de la tradition, ce discours est le début d'une sortie de la morale et donc de la perte de l'honneur de la famille, de la tribu et de la communauté.

Aujourd'hui plus que jamais, au Kurdistan, nous remarquons que les acteurs modernistes attaquent les mariages arrangés, la polygamie, la discrimination entre les sexes et mettent en scène l'importance de l'idéal universel et du processus de progrès. Pour les acteurs traditionalistes, cet idéal universel en lui-même est une menace pour la continuité culturelle et les structures sociales de la tradition. Dans son livre *Musulmane et moderne*, Nilüfer Göle confirme cette idée à propos de la société turque :

« Ainsi apparaissent deux projets politiques concernant l'impact de l'Occident dans la modernisation de la société ottomane. Le premier prévoit de fonder l'avenir tout en préservant le passé, c'est l'orientation de ceux qui croient en la nécessité de conserver l'héritage culturel et moral du passé et qui désirent donc limiter

¹⁰³

<http://www.amnestyinternational.be/doc/article11152.html>

l'influence de la civilisation occidentale à ses aspects technique, administratif et matériel. La seconde orientation considère que la civilisation forme un tout et qu'il faut changer la tradition (ou l'interpréter différemment) pour l'adapter au monde moderne¹⁰⁴. »

Examinons maintenant les visions et les attitudes des acteurs islamistes face à cette condition des femmes kurdes. Comment se comportent-ils ? Sont-ils proches des traditionalistes ou bien des modernistes ? Soutiennent-ils les violences domestiques, abus sexuels, menaces de morts, insultes, mariages forcés, kidnappings et abandons de la scolarité sous la menace, ou bien, au contraire, dans leurs pratiques de la vie de tous les jours, sont-ils les agents de l'émancipation des femmes, de leur sortie de la maison, de leur participation à la vie publique, de leur indépendance et de leur affranchissement de la *domination masculine* ?

Pour répondre à ces questions, il faut avant tout prendre de la distance avec la représentation idéologique des progressistes kurdes, qui pensent que les acteurs islamistes, partout dans le monde, constituent « la base de toutes les pratiques barbares » et que « l'islamisme est la synthèse de la sauvagerie de l'histoire ». Moustache en croc, Mala Bakhtyar est le porte-parole de l'Union Patriotique du Kurdistan, le responsable du bureau des ONG du parti et le rédacteur en chef de l'hebdomadaire *Chawder*. Il est l'homme le plus visible parmi ceux qui expriment cette idéologie progressiste au Kurdistan. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, notamment sur les rapports entre islam et modernité ou entre islam et démocratie. Lors de son voyage à Paris, nous avons organisé un entretien de 5 heures dans lequel il exprime librement sa vision de l'islam politique, mais aussi celle de l'UPK et des acteurs progressistes kurdes. Quand nous lui demandons pourquoi il est connu comme l'adversaire radical des mouvements islamistes kurdes, il nous répond :

« Écoutez, je suis un homme démocrate, je crois en la démocratie, et c'est impossible de réaliser la démocratie sans régler la question de l'islam politique. Au Kurdistan, comme partout dans le monde

¹⁰⁴

Nilüfer Göle, *Musulmanes et moderne*, éd La découverte, Paris, 1993-2003.

moderne, l'islam doit devenir l'affaire privée des individus. Il ne doit plus régulariser la culture, l'État et l'espace public¹⁰⁵. »

Mala Bakhtyar ne voit aucune différence entre l'islamisme le plus libéral et l'islamisme le plus radical, entre Yekgrtu et Ansar, ou bien entre Tariq Ramadan et Oussama Ben Laden. Selon lui :

« Ils sont tous des obscurantistes anti-démocratiques, et lorsqu'ils acceptent la démocratie, ce n'est que pour arriver au pouvoir. Lorsqu'ils arrivent au pouvoir, ils enterrent la démocratie »

Dans la vision de Mala Bakhtyar, le rapport des mouvements islamistes kurdes avec la religion trouve ses racines dans la faiblesse et la fragilité de leur programme politique :

« [Les islamistes] sont tous très faibles. Ils n'ont pas laissé de traces dans l'histoire du Mouvement de la libération kurde et ils n'ont pas d'influence sur la société kurde. Pour toutes ces raisons, ils se tournent vers Dieu et l'utilisent comme une arme de combat contre nous. Vous savez que les mythes religieux n'ont pas une interprétation rationnelle de la vie, de la mort, de la société, de l'histoire, de l'homme, du progrès, etc. Et donc ils se réfugient dans leurs livres sacrés. Tous les partis politiques islamistes, chrétiens ou juifs se mettent en scène comme des porte-paroles de Dieu parce qu'ils ne peuvent pas trouver de solutions pour les problèmes sociopolitiques. La création des partis de Dieu est une façon de fuir l'interprétation de l'histoire de la société. »

La représentation que Mala Bakhtyar se fait de l'islam lui-même, en tant que religion universelle, n'est pas moins sombre. L'islam, selon lui, est la religion des occupants du Kurdistan. Il reflète leur culture et leur tradition :

¹⁰⁵ Entretien de l'auteur avec Mala Baxtyar, le 22 septembre 2007, Paris.

« Yekgrtu, Komal, Bzotnawa, Ansar al Islam, Ansar al Sunna, le Lien Islamique ne sont qu'une production de la culture et de la tradition des occupants du Kurdistan. Ils travaillent sur les esprits contrôlés par la religion... Il faut reconnaître que l'islam est la religion des Arabes et que si tu ne vois pas la Nation arabe comme supérieure à toutes les nations, tu ne peux pas être un bon musulman. Cela est une vérité pour moi. Regardez, l'Union Islamique du Kurdistan est la branche locale des Frères Musulmans, et vous connaissez très bien la pensée nationaliste arabe des FM. Le Groupe Islamique du Kurdistan est une branche du salafisme saoudien, le Mouvement islamiste du Kurdistan est lié directement à la République Islamique de l'Iran. Je sais que la République Islamique de l'Iran n'a pas beaucoup d'influence religieuse sur Bzotnawa, mais je sais aussi qu'elle a beaucoup d'influence politique sur lui. »

Selon lui, l'Iran est un acteur majeur dans la détermination de la trajectoire des acteurs islamistes kurdes :

« L'Iran nous a imposé les islamistes. Il nous a obligés à leur donner des ministères¹⁰⁶. Il nous a obligés à leur donner un budget mensuel. Les islamistes avaient des milices parce que l'Iran nous avait obligés à l'accepter. C'est l'Iran qui finance leurs télévisions, leurs radios et leurs journaux. Lorsque nous avons fait la guerre contre les islamistes, l'Iran est intervenu militairement, tout ça n'est pas pour rien ! »

Aujourd'hui, les islamistes kurdes, toutes tendances confondues, n'ont que 15 députés sur 111, mais si un jour ils gagnent les élections, comment les progressistes de l'UPK et du PDK vont réagir ? Mala Bakhtyar nous dit :

« Pour vous répondre, je vous donne deux exemples. En Palestine, Abu Mazin (Mahmoud Abbas, le président palestinien) n'a-t-il pas permis au Hamas de diriger le gouvernement ? Vrai au faux ? Comment ont-

¹⁰⁶

Il parle des années 1992-2001.

ils réagi ? N'ont-ils pas fait un coup d'état ? N'ont-ils pas fait un enfer de la vie des Palestiniens ? Et en Algérie, lorsque les islamistes ont gagné les élections et qu'on ne les a pas laissé diriger le gouvernement, ils ont massacré le peuple algérien. C'est-à-dire que, dans les deux cas, qu'ils dirigent le gouvernement ou pas, ils assassinent la vie démocratique de la société. Au Kurdistan aussi ce serait exactement la même chose, car les islamistes sont tous pareils.»

C'est justement avec cette vision de l'islam politique que nous voulons prendre de la distance, car elle ne semble pas correspondre à la réalité telle qu'elle est, mais plutôt à une réalité désirée ou rêvée par les progressistes.

Reprenons le parcours des femmes voilées au Kurdistan. La volonté des femmes kurdes de se mettre en scène comme *voilées* est apparu massivement après la libération du Kurdistan en 1991. L'action de « se revoiler » vient après soixante-dix ans de modernisation en Irak. De Fayçal (le premier Roi de l'Irak en 1921) à Saddam Hussein, l'Irak est passé par un projet global de modernisation. La création de l'Irak est en elle-même une action moderne, car, avant 1921, l'Irak n'avait jamais été un pays avec des frontières, un drapeau et un hymne nationale. Il est vrai que la Mésopotamie était le berceau de la civilisation et que Bagdad était la capitale de l'empire des Abbassides¹⁰⁷, mais il est vrai aussi que l'Irak, comme un État-nation, n'est qu'une nouvelle construction occidentale qui commence avec l'occupation de Bagdad par les Anglais en 1917¹⁰⁸.

Après ces soixante-dix années, l'apparition, dans l'espace publique kurde, des nouvelles femmes voilées, jihadistes et militantes, nous fait réfléchir.

¹⁰⁷ Les Abbassides (abbāsiyūn) sont une dynastie de califes sunnites arabes qui gouvernèrent le monde musulman de 750 à 1258.

¹⁰⁸ Pour plus d'information voir : Ali al-Wardi, *Lamhāt ijtimā'iyyā min tārikh al-'Irāq al-hadīth* (Aspects sociaux de l'histoire moderne de l'Irak), publié en 19970 en Irak, 1991 à Londres, 1977 en Iran. Ali al-Wardi a appliqué les approches sociologiques pour analyser l'histoire de l'Irak moderne. Son livre est en six parties.

Dans la littérature des progressistes kurdes, la femme voilée est une personne soumise qui souffre, toute sa vie, des abus sexuels, des violences domestiques, des insultes, etc. La femme voilée est, selon eux, une illettrée, marginalisée et menacée de mort. Or, l'apparition des nouvelles femmes voilées met en cause cette image. En 1993, Mollah Krekar, le responsable du bureau militaire (*Al maktab al askary*) de Bzotnawa, édite et diffuse en de nombreux exemplaires une cassette vidéo dans laquelle, pour la première fois, la société kurde découvre un autre visage des femmes voilées.

Dans cette vidéo, nous voyons Krekar, le chef des moudjahidines, superviser attentivement un exercice militaire pratiqué par les femmes musulmanes pratiquantes et jihadistes de Bzotnawa. Une centaine de femmes voilées avec les armes en main. Nous voyons une jeune voilée viser une cible avec son fusil. Elle l'atteint et, aussitôt, une femme crie « *Narayy takbîr* » (« Criez que Dieu est le plus grand »), les autres femmes crient : « *Allahou Akbar* » (« Dieu est le plus grand »). Une autre femme met un RBJ anti char sur son épaule droite et vise une autre cible. Après un premier échec, elle recommence et atteint la cible. De nouveau, les cris *Allahou Akbar* montent vers le ciel. Une autre séquence montre ces femmes belles et douces courir avec leur voile et leur *hijab*.

Après cette vidéo, la société kurde est peu à peu envahie par une série de publications (images, vidéos, livres, revues, journaux, séminaires, colloques, etc.) mettant en scène des femmes jihadistes qui assument parfaitement leurs actions. De cette manière, ces femmes ont pu construire leur propre image en la différenciant de celle des femmes traditionnelles. Au contraire de ces dernières, qui vivent dans l'enfer de la soumission à l'homme, les nouvelles voilées sont actrices de leur propre transformation et de celle de leur culture.

Le changement de statut de la femme musulmane s'accompagne d'un changement des mentalités au sein des partis islamistes. Par exemple, Salahadin Bahadin, le secrétaire général de *Yekgrtu*, a donné l'ordre aux militants de son parti de lutter contre la polygamie. Les partis islamistes sont même particulièrement novateurs en ce qui concerne la participation des femmes à la vie politique. Aujourd'hui, le PDK et l'UPK sont identifiés

comme les défenseurs de l'émancipation des femmes¹⁰⁹, mais leurs organes dirigeants sont constitués uniquement d'hommes. Au contraire, les partis islamistes, qui sont considérés comme les oppresseurs par excellence de la condition féminine, commencent à donner une place aux femmes au sein de leurs plus hautes instances : nous trouvons trois femmes à la direction de *Yekgrtu*, deux femmes à la direction générale de *Komal*, une femme au bureau politique de *Bzotnawa* !

Le fait le plus marquant dans l'évolution de la condition féminine depuis 1992, c'est la réconciliation très visible de l'islam et des droits modernes de la femme, réconciliation qui prend sa source dans le *Coran* ou la *Sunna*. Reprenons par exemple la question du mariage forcé. Pour mieux affirmer leur combat contre ce dernier, les nouvelles femmes islamistes kurdes ont imaginé un échange entre une femme musulmane et le Prophète de l'islam :

« Une femme musulmane entre chez le Prophète et lui dit :

- *Mes parents m'ont forcée à me marier avec un homme, mais moi, je ne suis pas d'accord. Est-ce que ce mariage est conforme aux normes de l'islam ?*

Le prophète lui répond :

- *Non, parce que ton accord est la première condition du mariage.*

La femme lui dit :

- *O, Prophète, en fait, je ne suis pas mariée et personne ne m'a forcée, mais je voulais que les jeunes comprennent que le mariage forcé est interdit dans l'islam¹¹⁰. »*

Les nouvelles femmes musulmanes, présentées par les féministes kurdes comme des réfractaires aux acquis du féminisme, participent en réalité au processus de l'émancipation.

¹⁰⁹ Talabani, par exemple, est le vice-président de l'Internationale Socialiste, c'est-à-dire qu'il est considéré, à l'échelle planétaire, comme un homme portant les valeurs de la modernité.

¹¹⁰ Le site officiel de l'organisation des Sœurs Musulmanes Kurdes : <http://www.khoshkan.com/>

La position de ces nouvelles femmes militantes et jihadistes est faite d'une double ambivalence : attachement à la religion et rejet de l'enfermement traditionnel, comme le confirme notre enquête de terrain au Kurdistan d'Irak, dont les conclusions rejoignent celles de l'enquête d'Alain Touraine sur les femmes musulmanes en France¹¹¹. Les organisations des femmes musulmanes au Kurdistan sont parmi les premières à avoir dénoncé la lapidation d'une jeune fille qui s'appelait Kurdistan. Sur leurs sites Internet, nous trouvons le récit de ce crime accompagné de nombreuses condamnations :

« Une jeune fille appelée Kurdistan Aziz, du village de Kolka Xosh à côté de Koya, a été lapidée à mort le 18 mai 2008 par son père et d'autres membres de sa famille parce qu'elle était tombée amoureuse d'un homme appelé Rizgar Aziz, du village de Kamosak. Le père refusait cette liaison. Le couple a fui vers Erbil, la capitale de la région autonome kurde dirigée par le PDK (Parti Démocratique Kurde). Demandant la protection de la police, le couple a été dirigé vers le Département de Lutte contre les Violences Domestiques. Ce département a remis Kurdistan à son père et sa famille l'a emmenée dans les montagnes de Hewre, où elle fut lapidée à mort. On sait que le père de Kurdistan a fait pression sur la police pour récupérer sa fille. On soupçonne aussi que des personnes en position d'autorité étaient conscientes de la situation et ont cautionné la lapidation¹¹². »

Les femmes islamistes ont massivement condamné cette lapidation et l'ont qualifiée de « crime ». Le père de Kurdistan n'est pas un islamiste, mais un traditionaliste de l'UPK. Cela nous ramène encore à Nilüfer Göle, qui met en lumière les deux dimensions de la mise en scène des nouvelles femmes voilées par les mouvements islamistes :

¹¹¹ Alain Touraine, *Le Monde des femmes*, Fayard, 2006, p.160.

¹¹² <http://www.stophonourkillings.com/?name=News&file=article&sid=2693>

« Paradoxalement, l'islam, à mesure qu'il se politise, met la femme au premier plan, et le voile noir, symbolisant un retour aux traditions islamiques antérieures au modernisme, devient également un symbole de la participation active des femmes aux manifestations politiques. La recrudescence des mouvements islamiste signifie, d'une part, le retour de la femme à son statut traditionnel, mais, d'autre part, le profit de la femme musulmane traditionnelle, résignée à son sort, passive, douce, obéissante est brisé par les femmes islamistes actives, revendicatrices, voir même militantes, sortant du monde individuel clos de la maison pour se mêler au mouvement collectif de masse¹¹³. »

Avec l'apparition des mouvements islamistes se développe l'inquiétude que soient remis en question les acquis que la modernisation de la société kurde, en marche depuis 70 ans, a apportés aux femmes. La peur se déploie dans le coeur des acteurs qui se définissent comme « modernes » (le PDK, l'UPK, le Parti Socialiste, le Parti Communiste, l'Union des Femmes, la Ligue des Femmes communistes, la Ligue des étudiants, etc.). Ces acteurs s'appuient sur les dogmes de la *Charia* ou sur les versets coraniques qui imposent la domination masculine :

- la polygamie :

« Et si vous craignez de n'être pas justes envers les orphelins, il est permis d'épouser deux, trois ou quatre parmi les femmes qui vous plaisent, mais, si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule, ou des esclaves que vous possédez. Cela, afin de ne pas faire d'injustice. » (Sourate 4, verset 3).

- la répudiation :

¹¹³ Nilüfer Göle, *Musulmanes et moderne*, éd La découverte, Paris, 1993-2003, p. 88-89.

« Pour ceux qui font le serment de se priver de leur femme, il y a un délai d'attente de quatre mois. Et s'ils reviennent (de leur serment) celui-ci sera annulé, car Allah est certes Pardonneur et Miséricordieux! » (Sourate 2, verset 226).

- la violence envers la femme :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs que Dieu accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris) et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection de Dieu. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leur lit et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Dieu est certes Haut et Grand ! (Sourate 4, verset 34).

- l'obéissance à l'homme :

« D'après Abû Huraira, le messenger d'Allah (...) a dit : "Il n'est pas permis à une femme de jeûner alors que son mari est présent à moins qu'elle n'ait sa permission. Et elle ne doit permettre à personne d'entrer dans sa maison sauf avec sa permission.« » (Rapporté par Al-Bukhari et Muslim).

- l'obligation de se voiler :

« Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe ; de ne pas faire montre de leurs agréments, sauf ce qui en émerge, de rabattre leur fichu sur les échancrures de leur vêtement. Elles ne laisseront voir leurs agréments qu'à leur mari, à leurs enfants, à leurs pères, beaux-pères, fils, beau-fils, frères, neveux de frères ou de sœurs, aux femmes (de leur communauté), à leurs captives, à leurs

dépendants hommes incapables de l'acte, ou garçons encore ignorants de l'intimité des femmes. Qu'elles ne piaffent pas pour révéler ce qu'elles cachent de leurs agréments. » (Sourate 24, verset 31).

- la femme comme objet de plaisir :

« Vos épouses sont pour vous un champ de labour; allez à votre champ comme [et quand] vous le voulez et œuvrez pour vous-mêmes à l'avance. Craignez Allah et sachez que vous Le rencontrerez. Et fais gracieuses annonces aux croyants » (Sourate 2, verset 223).

- la faiblesse de la femme :

« O seigneur ! Je mettrai dans la gêne ceux qui s'en prennent aux droits des deux faibles : l'orphelin et la femme » (Rapporté par Nassâï et Ibn mâjah, considéré comme véridique par Albâny).

Mais comment les acteurs islamistes eux-mêmes justifient ces versets coraniques et ces paroles du Prophète ?

Pour répondre à cette question, il faut interroger les deux niveaux qui constituent le rapport des islamistes en général et des femmes voilées en particulier avec ce genre de critique. Le premier est le niveau du *discours* et le deuxième est le niveau de la *pratique*.

Au premier niveau, les islamistes restent conservateurs. Le dogme est intouchable, mais interprétable, explicable et localisable. Par exemple, ils croient que la polygamie est un dogme religieux, mais ils l'interprètent selon les *situations*, comme dirait Irving Goffmann. Ici, deux interprétations majeures sont disponibles : la première est celle des islamistes modérés qui essaient de conceptualiser le dogme dans son moment historique et de lui trouver des justifications sociales, politiques, économiques, voire physiologiques ou sexistes ; la deuxième est celle des conservateurs qui refusent de justifier le dogme, mais l'acceptent tel qu'il est, sans se poser de question.

Au deuxième niveau, à l'échelle pratique, les islamistes sont en général plus modernes. Ils s'adaptent aux normes des sociétés dans lesquelles ils vivent. Au cours de notre recherche de terrain au Kurdistan, mais aussi en France, nous avons interrogé un grand nombre de femmes musulmanes et pratiquantes, militantes ou jihadistes, qui refusent la polygamie, l'obéissance totale à leur mari, l'infériorité de la femme, etc. A titre d'exemple, écoutons cette jeune Française d'origine tunisienne :

« Je veux bien aller au Paradis, mais pas comme ça. J'ai un minimum de personnalité, j'ai un minimum de droits, je ne suis pas un animal. J'ai le droit de choisir, j'ai le droit de donner mon avis, j'ai le droit qu'on obéisse à mon avis. Par exemple, le matin, il travaillait : il fallait que je me lève le matin pour lui préparer son petit déjeuner. Ça, je le trouvais pas normal. C'est à partir de là que j'ai commencé à me dire : « Attends, il se prend pour qui, là ? » Moi, je veux bien me réveiller pour faire plaisir à mon mari, lui faire des tartines... Mais lui, il me réveille : « Mais, réveille-toi ! » C'est à partir du petit déjeuner que je me suis dit : « Mais attends, attends, c'est pas un roi ! » Et l'argent, il ne me le donnait pas, par exemple aussi. Quand mes parents, ils m'envoyaient de l'argent, c'était sous son contrôle. Ça, je trouve que c'est nul. Je suis d'accord qu'une femme qui a peur de Dieu, elle respecte son mari, mais pas comme ça ! »

C'est de cette catégorie de femme musulmane et pratiquante qu'Alain Touraine parle en la qualifiant de sujet et d'actrice de sa propre histoire¹¹⁴. Selon lui, la femme libre, instruite, indépendante et agissant en fonction de ses préférences personnelles plutôt que des exigences de la famille et de la communauté, représente parfaitement ce que lui-même nomme *sujet*. Le sujet, chez Alain Touraine, ne relève pas de n'importe quelle forme d'individualisme ou d'émancipation, parce qu'il est, avant tout, l'affirmation du droit de chacun à la liberté et à la responsabilité. Ce qui est important chez Alain Touraine, c'est qu'il

¹¹⁴ Alain Touraine, *Le Monde des femmes*, Fayard, 2006, p.213.

ne sépare pas la libération de la solidarité. Dans sa vision, la liberté individuelle doit être perçue comme libération d'un côté et comme solidarité de l'autre.

Pour conclure, nous pensons que la nouvelle femme islamiste, militante ou jihadiste, est une actrice moderne, qui est à la recherche de la production de soi-même malgré tous les déterminants sociaux, culturels, traditionnels et politiques qui réduisent la femme à une dominée, à une soumise éternelle. La jihadiste avec sa kalachnikov qui participe à toutes les activités de *jihad*, y compris l'attentat suicide au cœur de Bagdad, de Kerkuk ou d'Erbil, n'a rien à voir avec la femme musulmane traditionnelle, soumise à l'ordre de sa famille ou de son mari. La militante de *Yekgirtu* qui se voile contre la volonté de son père, de sa mère ou de son frère, et qui voyage librement entre les grandes villes du Kurdistan dans la perspective de la réislamisation de la société, sans être accompagnée par une personne de sa famille, n'a rien en commun avec la femme lapidée parce qu'elle a dit un simple bonjour à un garçon de son quartier.

Partie 3. Confrontation

Chapitre 1 L'islam fermé et l'islam ouvert

« Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, après s'être humiliés. » (Sourate 9, verset 29).

« Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement » (Sourate 2, verset 256).

Avant de pénétrer dans les couloirs de cette problématique, une remarque préliminaire est nécessaire : le mot « ouvert » est utilisé dans une acception toute relative lorsque nous parlons des acteurs islamistes de Bzotnawa. Ils sont ouverts par rapport à l'islam fermé des acteurs radicaux de Bzotnawa, mais ils sont fermés lorsqu'on les compare à l'AKP turc. Cette équation est également valable pour les radicaux : leur islam est fermé par rapport à l'islam des oulémas de Bzotnawa, mais il est moins fermé que l'islam d'Al Qaida.

Le 19 mai 1992, le Front du Kurdistan, qui comprenait huit organisations politiques, organise des élections. Il fixe le nombre des députés à 105, sur la base d'un député pour 30 000 habitants. Comme nous l'avons montré dans la deuxième partie, le PDK (51 sièges) et l'UPK (49 sièges) furent les principaux vainqueurs¹¹⁵.

¹¹⁵ Habib ISHOW, *Structures sociales et politiques de l'Irak contemporain*, éd l'Harmattan, 2003, p 181.

Le 4 juin 1992, le Parlement fut inauguré en présence de Massoud Barzani et de Jalal Talabani. Le 4 juillet, après une négociation difficile entre le PDK et l'UPK, le gouvernement kurde fut créé. Depuis la chute de la République de Mahabad (Kurdistan d'Iran) de Qazi Mohamed en 1946, c'est la première fois que les Kurdes ont un gouvernement constitué par eux-mêmes. Certains qualifient cette situation comme « un État kurde de fait ». C'est le cas d'Habib ISHOW, sociologue et chercheur au CNRS. Il est l'auteur de *Structures sociales et politiques de l'Irak contemporain* :

« Ce processus aboutit, le 4 octobre 1992, à la fondation d'un État kurde de fait dans le cadre de l'Irak. Ce jour-là, le Parlement, réuni à Erbil, déclara que le Kurdistan irakien était une fédération faisant partie d'un État fédéral irakien. Cette déclaration signifiait, d'une part, que non seulement les Kurdes, mais aussi tous les autres peuples vivant au Kurdistan, principalement les Chaldéens et les turkmènes, disposeraient de garanties constitutionnelles dans le nouvel État ; d'autre part, elle voulait dire aussi que l'État irakien serait, le moment venu, un État fédéral dont le Kurdistan ferait partie intégrante en tant qu'État fédéré ¹¹⁶ »

Il est vrai que cet « État kurde » existait dans l'imaginaire de la grande majorité des Kurdes, mais les acteurs politiques étaient conscients que le contexte local, régional et international n'était pas favorable à sa déclaration, ils essaient donc de rassurer « les ennemis éternels¹¹⁷ » de l'indépendance du Kurdistan. Pour « atténuer les effets¹¹⁸ » d'autoproclamation du fédéralisme, Talabani et Barzani manifestent leur bonne volonté de coopérer avec la Turquie contre le PKK (le Parti des Travailleurs du Kurdistan) et avec l'Iran contre le PDK (le Parti Démocratique du Kurdistan d'Iran).

Dans ce contexte déjà très agité, Talabani et Barzani essaient de renforcer la position kurde de l'intérieur. Ils pensent que le peuple kurde n'a pas encore réalisé son objectif suprême et que le Kurdistan n'est pas encore assez stable pour jouer le jeu de la majorité et

¹¹⁶ *Ibid.* p. 182.

¹¹⁷ Entretien de l'auteur avec Mala Baxtyar, le 22 septembre 2007, Paris.

¹¹⁸ Habib ISHOW, *Structures sociales et politiques de l'Irak contemporain*, *op. cit.*

de la minorité politique. Le gouvernement doit donc refléter l'union nationale. Par conséquent, l'UPK et le PDK doivent intégrer les partis politiques qui n'ont pas franchi la barre des 7 %. De ce fait, ils proposent le Ministère de la Justice aux islamistes kurdes, mais ces derniers refusent, comme en 1988 ils ont refusé de participer au Front du Kurdistan.

Quels sont les éléments qui poussent les acteurs islamistes à refuser cette proposition ? Essayons de mettre en lumière les quelques pistes qui nous mettront sur la route d'une compréhension objective de ce refus, qui aura par la suite des conséquences catastrophiques sur le devenir des mouvements islamistes.

Dans le champ islamiste, depuis le retour de Mollah Krekar de l'Afghanistan et l'émergence d'Ali Bapir, l'islam *fermé* de Krekar et Bapir s'oppose à l'islam *ouvert* des oulémas de Bzotnawa. L'islam fermé n'est ni l'islam authentique ni l'unique interprétation de l'islam, il n'est qu'une conception rigoureuse parmi d'autres, une conception qui n'accepte qu'une application extrême de l'islam, dans des conditions identiques à celles de l'époque du Prophète. Ou bien nous l'appliquons comme un ensemble et nous devenons de très bons musulmans, ou bien nous l'abandonnons et nous entrons dans la nouvelle *jahiliyya*. Cet islam refuse tous les compromis parce qu'il est une idéologie politique « complète et totale¹¹⁹ », et parce que, comme le dit l'un des lieutenants de Mollah Krekar :

« Nous ne négocions jamais avec les laïcs, les représentants de la jahiliyya, car nous ne sommes pas là pour gouverner avec eux, mais pour les gouverner, pas seulement eux, mais aussi l'ensemble du monde. Aujourd'hui, plus que jamais, les États-Unis d'Amérique, l'Europe, l'Asie, l'Afrique, le monde entier a besoin de nous, a besoin d'un gouvernement islamique. Ce n'est pas avec Talabani ou Barzani que nous pouvons réaliser cet objectif¹²⁰. »

Le déterminisme islamique

Selon la conception véhiculée par cet *islam fermé*, l'individu musulman est déterminé par un ensemble de normes et de rites, de sa naissance à sa mort. Lorsqu'il naît, on appelle un imam pour réciter des versets coraniques dans ses oreilles, et quand il meurt, on l'enterre

¹¹⁹ Ali Bapir, *La question kurde entre la croyance et le Parlement*, Kurdistan d'Irak, 1992.

¹²⁰ Conférence d'un proche radical de Mollah Krekar sur Paltalk, le 1er novembre 2008.

en récitant des versets coraniques. Entre la naissance et la mort, l'individu musulman doit strictement respecter la pratique des rites et des normes imposés par le Coran et la Sunna. Ces rites sont des cadres qui englobent toute la vie d'un individu, ils sont présents à tout moment. Prenons quelques exemples.

— Faire l'amour

Il ne faut pas se déshabiller totalement parce que le prophète dit : « *Lorsque l'un de vous fait l'amour avec son épouse, il ne faut pas se dénuder totalement*¹²¹. »

Il ne faut pas faire des baisers avec la bouche parce que cela est en contradiction avec la morale et que ce genre d'attitude ne doit pas être celle d'un musulman ou d'une musulmane : « *Les savants rappellent également que la bouche est une partie importante de l'être humain : c'est un organe que le Dieu a choisi afin que l'homme puisse lire le Coran*¹²². »

Il ne faut pas pratiquer la sodomie parce que le Prophète a dit : « *Le Jour du Jugement Dernier, Allah ne regardera pas tout homme qui sodomise sa femme*¹²³. »

Il ne faut pas faire l'amour pendant les menstrues parce le Coran dit : « *Éloignez-vous donc des femmes pendant les menstrues, et ne les approchez que quand elles sont pures* » (Sourate 2, verset 222).

Avant d'accomplir l'acte sexuel, l'homme et son épouse font ensemble la prière. Ensuite, l'homme récite ce rite : « *Mon Dieu, bénis mon couple. Mon Dieu, donnez-nous de bons enfants. Mon Dieu, tant que tu nous mets ensemble, réunis-nous pour le bien, et quand tu nous sépares, dissocie-nous pour le bien*¹²⁴. »

— Dormir

Le lit n'est pas un lieu privé où l'individu peut se reposer comme il a envie. Il est encadré par un ensemble de rites.

¹²¹ Rapporté par Ibn Maja, 1/592. Cf. Mohamed Nasseradin Al-Albani, *Adab az zifaf fi as sunna al muttahara* (les codes du mariage selon la sunna pure), Editions Dar as Salam, 2002, p. 9.

¹²² *Comment faire l'amour dans l'islam ?* <http://aokas.dzblog.com/article-49710.html>

¹²³ Rapporté par An Nasa'i. Cf. Mohamed Nasseradin Al-Albani, *Adab az zifaf fi as sunna al muttahara* (les codes du mariage selon la sunna pure), édition Dar as Salam, 2002, p. 6.

¹²⁴ Rapporté par Al-Boukhari, 9/187. Cf. *Ibid.*, p 4.

Tout d'abord, il faut éviter de s'allonger sur le ventre, car la terre est féminine. « *Quand le prophète (que la paix soit sur lui) a vu un homme dormant sur son avant, il lui a dit : "Allah et son prophète détestent cette position"¹²⁵. »*

Il est préférable de dormir sur le côté droit et de réciter ce verset coranique : « *Allâh ! Point de divinité à part Lui, le Vivant, Celui qui subsiste par lui-même (Al-Qayyûm). Ni somnolence ni sommeil ne Le saisissent. A Lui appartient tout ce qui est dans les cieux et sur la terre. Qui peut intercéder auprès de Lui sans Sa permission ? Il connaît leur passé et leur futur. Et, de Sa science, ils n'embrassent que ce qu'Il veut. Son Trône (Kursî) déborde les cieux et la terre, dont la garde ne Lui coûte aucune peine. Et Il est le Très Haut, le Très Grand. »* (Sourate 2, verset 255).

Ensuite, il faut réciter ce *daw'a* : « *Mon Dieu, c'est en ton nom que je me repose et c'est grâce à Toi que je me relève. Si tu prends mon âme, fais-lui miséricorde (pardonne-lui) ; et si Tu me la redonnes, protège-la comme Tu protèges Tes adorateurs vertueux »* Rapporté par Al-Bukhârî dans al-Fath 11/113 et Muslim 4/2083.

Et quand il se lève, il récite ce *daw'a* : « *Louange à Allah qui nous a rendus à la vie après nous avoir fait mourir, et tout retourne à Lui. »* (Ibid.)

Et il y a aussi des rites bien définis pour aller aux toilettes, s'habiller, éternuer, manger, rencontrer un ou une musulman(e), voyager, rire, être triste, marcher, s'asseoir, etc.

Ainsi, selon la conception de *l'islam fermé* de Krekar et Bapir, l'individu musulman est totalement déterminé par les cadres qui le relie au Dieu sublime qui nous observe à tout moment de notre vie. Dans cette vision, l'individu n'est jamais seul, car Dieu est toujours présent. Cette éducation a pour but de construire un mécanisme d'auto-surveillance. L'individu musulman n'a plus besoin d'être surveillé par des milliers de caméras, car il est dans un processus d'auto-surveillance.

Face à Krekar et Bapir, les oulémas, tout en reconnaissant la légitimité de ces rites, laissent une marge de liberté à leur application. Si l'islam fermé de Krekar et Bapir classe la musique comme *haram*, l'islam des oulémas la classe comme *al-moubah* (l'acte

125

Rapporté par Al-Tirmid.

surérogatoire). Entre le principe d'*al haram* et celui d'*al moubah*, il y a un écart considérable qui est visible dans la vie quotidienne des acteurs. Par exemple, les porteurs de l'islam fermé de Krekar et Bapir n'écoutent pas la radio officielle de Bzotnawa, *La voix de l'islam*, parce qu'elle diffuse de la musique, mais les porteurs de l'islam ouvert (cheik Osman Abdelaziz, cheik Ahmad Kaka Mahmoud, cheik Ali Abdelaziz, cheik Mohamed Barzanji, etc.) non seulement l'écoutent, mais encore subventionnent la diffusion des clips islamiques de leur chanteur préféré, Bilal Kaywani.

La jurisprudence islamique (*usûl al-fiqh*) divise l'ordre de la loi islamique en sept catégories qui se différencient l'une de l'autre par leur cadre général: l'univers des comportements ne se divise pas en deux entre *al halal* et *al haram*, mais il y a encore cinq catégories entre les deux. Pour mieux comprendre les écarts entre les sept catégories, regardons ensemble ce tableau¹²⁶ :

Les sept catégories d'actes dans la loi islamique	
Le devoir (<i>al wajib</i>)	C'est l'acte pour lequel celui qui le fait sera récompensé et celui qui le délaisse mérite d'être châtié.
L'acte surérogatoire (<i>al-mandoub</i>)	C'est l'acte pour lequel celui qui le fait sera récompensé, mais celui qui le délaisse ne sera pas châtié. Par exemple, les <i>rawatib</i> des prières (les prières surérogatoires régulières précédant ou suivant les prières obligatoires), l'utilisation du <i>siwak</i> (le frottoir à dent) et ce qui est semblable à cela.
L'illicite (<i>al-haram</i>)	C'est l'acte pour lequel celui qui l'abandonne sera récompensé et pour lequel celui qui le commet sera châtié, comme par exemple boire de l'alcool.

¹²⁶ Dans les livres sur la jurisprudence islamique (*usûl al-fiqh*), on trouve les sept catégories. Les francophones peuvent les lire sur ce site : <http://islam-93.over-blog.com/>

L'acte déconseillé (<i>al-makrouh</i>)	C'est l'acte pour lequel sera récompensé celui qui l'abandonne et ne sera pas châtié celui qui le fait, comme par exemple utiliser beaucoup d'eau pour la petite ablution (<i>woudou'</i>) et pour la grande ablution (<i>ghousl</i>).
L'acte indifférent (<i>al-moubah</i>)	C'est l'acte pour lequel ne sera pas récompensé celui qui le fait ni châtié celui qui l'abandonne, comme se vêtir ou se nourrir avec largesse, à condition que ce soit licite (<u>halal</u>), par exemple se vêtir de laine plutôt que de coton.
L'acte valable (<i>as-sahih</i>)	C'est celui qui est conforme à la Loi d'Allah, qui comprend les piliers et qui remplit les conditions de validité.
L'acte non valable (<i>al-batil</i>)	C'est l'opposé de l'acte valable, c'est-à-dire l'acte qui ne comprend pas tous les piliers et ne remplit pas toutes les conditions de validité.

Dar al-Islam et Dar al-Kufr

Dans l'univers de la jurisprudence islamique (*usûl al-fiqh*), les savants islamiques divisent le monde en deux parties principales, *Dar al-Islam* et *Dar al-Kufr*. Ils définissent ainsi le cadre général de chaque partie :

« On appelle dar al-islam l'ensemble des terres où est observée la loi coranique. C'est la manifestation tangible et la représentation concrète de la communauté islamique, prise sous l'angle de l'organisation politique. Dans ce domaine de l'islam, qui est sensé coïncider avec le monde de la justice, les croyants ont pour devoir de conquérir le domaine de l'infidélité (dar al-kufr), qui devient le

*domaine de la guerre (dar al-harb), afin d'installer la communauté islamique et ses valeurs*¹²⁷. »

Les expressions *Dar al-Islam* et *Dar al-Kufr* ne figurent pas dans les textes coraniques ou dans les *Hadiths*. Ce sont les juristes (fakih au singulier, *fukaha* au pluriel) qui les ont inventés et leur ont donné une justification islamique. Mais ne tombons-nous pas dans le piège des néo-salafistes jihadistes, si on ne prend en considération qu'une seule définition de cette expression inventée par les *fukaha*, à savoir que *Dar al-Islam* est le pays où l'islam règne et que *Dar al-Kufr* est le pays où l'islam ne règne pas ?

Au cours de notre recherche sur les origines de cette expression, nous avons été frappés par la grande pluralité des définitions disponibles pour *Dar al-Islam* et *Dar al-Kufr*, tant chez les grands savants classiques que chez les jeunes penseurs comme Tariq Ramadan¹²⁸. Cette pluralité peut fournir des arguments à chaque groupe ou individu qui cherche des justifications pour ses activités modernes. Dans cette pluralité, nous trouvons des écarts énormes entre les visions des *fukaha*. Prenons deux exemples parmi elles.

Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah (1292-1350) traite la question de *Dar al-Islam* dans son livre sur le statut des *dhimmi*¹²⁹ :

« *Dar al-islam est le lieu où les musulmans s'installent et où les lois islamiques règnent, mais, dans les zones où les lois islamiques ne règnent pas, Dar al-islam n'existe pas, même si elles sont proches géographiquement de Dar al-islam*¹³⁰. »

Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah est une référence fondamentale pour le salafisme jihadiste de notre temps. Les acteurs de cette école trouvent la justification de leur vision du

¹²⁷ Sous la direction de Mohammad Ali-Moezzi, *Dictionnaire du Coran*, Edition Robert Laffont, Paris, 2007, p. 215.

¹²⁸ Tariq Ramadan, *Dâr ash-shahâda : L'Occident, espace du témoignage*, Edition Tawhid, 2002.

¹²⁹ "Le mot arabe *dhimma* désigne couramment le régime juridique dont relève le non-musulman, ou *dhimmi*, en pays d'islam." Cf. Mohammad Ali-Moezzi dir., *Dictionnaire du Coran*, Editions Robert Laffont, Paris, 2007, p. 215.

¹³⁰ Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah, *Ahkam ahl al-dhimma*, Editions Dar al ilam lil amalaiyn, 1983, tome 1, p. 366.

monde dans l'interprétation d'Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah, mais aussi dans celle d'Ibn Taymiyyah al-Harrâniy (1263-1328).

Face à cette définition du *Dar al-Islam* selon Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah, il y a celle, radicalement différente, d'un autre grand *faqih* : Abu Hanifa (696-767), le fondateur de l'école hanafite. Selon lui, il y a trois conditions pour qu'un pays devienne *dar al-Harb*.

1. *Dar al-Harb* doit être voisin de *Dar al-islam*.
2. Dans ce pays, les musulmans et les *dhimmi* ne doivent pas être en sécurité.
3. La loi ne doit pas être islamique ; sinon, le pays ne remplit pas les conditions de *Dar al-Harb*¹³¹.

Les « nouveaux martyrs d'Allah » choisissent la version d'Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah et non celle d'Abu Hanifa. Pourtant, les deux versions sont bel et bien islamiques et les deux savants sont connus et reconnus à travers toute l'histoire de l'islam.

L'islam *fermé* au Kurdistan mobilise les expressions *Dar al-Harb* et *Dar al-Islam*, mais dans la version originale d'Ibn Al-Qayyim al-Jawziyyah. Dans les cours qu'il donne à ses disciples, Mollah Krekar, le fondateur d'*Ansar al-Islam*, partage le monde en deux univers : l'univers de *Dar al-Islam* et celui de *Dar al-Harb*.

« La religion de notre Prophète, que la paix soit avec lui, partage le monde en deux : Dar al-Islam et Dar al-Kufr (mécréance). Cette règle restera tout au long de l'histoire. Depuis que l'islam est arrivé, deux fronts ont été créés : le front des musulmans et le front des kuffar (le pluriel de kafir, mécréant). Ensuite, Dieu a donné l'ordre aux musulmans de sortir de Dar al-Kufr en imposant le principe de hijra¹³² à tous les musulmans. Dieu avait montré le chemin aux Médinois et Médine est devenue la maison de hijra, où le prophète fonda l'État islamique. Depuis la création de cet État islamique, la hijra est devenue une obligation individuelle. De ce fait, le Dar al-Islam est

¹³¹ Cheik Al-Maqdissyy, *Fiqh al-Irhab*, (éditions pas notées) 2007,

¹³² *Hijra* : sortie, constitution d'une communauté musulmane en dehors des terres dominées par le polythéisme. Cf. Hamit Bozarslan, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient*, éditions La Découverte, 2008, p. 304.

défini comme le pays dont la société est musulmane et dont le pouvoir est islamique, et Dar al-Kufr est le pays dont la société n'est pas musulmane et dont le pouvoir n'est pas islamique. Suite à cette séparation, le jihad est devenu une obligation jusqu'au jour de la résurrection et pour cela Dar al-Kufr est souvent nommé Dar al-Harb (la maison de la guerre)¹³³. »

Mollah Krekar, qui était responsable de l'armée de Bzotnawa en 1992-1993, qualifie le Kurdistan de *Dar al-Harb* et le gouvernement kurde de *jahilyya*. Pour lui, *Dar al-Islam* était les zones contrôlées par son armée, c'est-à-dire ses bases autour des villes de Halabja, Ranya, Qaladza, Silêmanî, Erbil, Koyya, etc. Pourtant, le vendredi, Krekar lui-même venait à Silêmanî et prêchait dans la mosquée du *jihad*, qui était auparavant la base des Moudjahidines du peuple iranien. Selon les estimations des observateurs¹³⁴, il y avait au moins 10 000 personnes qui venaient l'écouter. N'y a-t-il pas contradiction entre la théorie et la pratique : si la ville de Silêmanî est considérée comme *Dar al-Harb*, comment se permet-il de s'y rendre ?

« Le Monde islamique est l'ensemble des terres où, un jour, la loi de Dieu a régné. Aujourd'hui, ce Monde est dominé par l'Occident et leurs agents pseudos musulmans. Mais, grâce à Dieu, la révolution est en marche. La terre est enceinte, elle va accoucher de l'islam. Vous remarquez que, partout, dans les quatre coins du Monde islamique, les musulmans prennent le chemin des deux meilleures choses: la victoire ou le martyre, comme le dit Allah dans le Coran : "Dis, qu'attendez-vous pour nous, sinon l'une des deux meilleures choses ? Tandis que ce que nous attendons pour vous, c'est que Dieu vous inflige un châtement de Sa part ou par nos mains. Attendez donc ! Nous attendons aussi, avec vous"¹³⁵. En Algérie, en Égypte, en

¹³³ Mollah Krekar, *Le principe de la division du monde en Dar al-Islam et Dar al-Harb*, sur le site officiel de l'auteur : <http://www.zady.org/dabshkrdniyahd.htm>

¹³⁴ Adel Bakawan, *Le terrorisme comme construction sociale*, éditions Sardam, Kurdistan d'Irak, 2007.

¹³⁵ Sourate 9, verset 52.

Bosnie-Herzégovine, en Tchétchénie, au Cachemire et au Kurdistan, les moudjahidines sont au bord de la victoire finale et les ennemis de l'Islam fuient¹³⁶. »

L'islam ouvert des cheiks refusait catégoriquement cette division du Kurdistan en *Dar al-Islam* et *Dar al-Harb* et considérait l'ensemble du pays comme un *Dar al-Islam* dirigé provisoirement par des « musulmans déviants » comme Talabani et Barzani. Un jour, ils seraient marginalisés par la population kurde, musulmane par nature. Autant l'islam fermé de Krekar et Bapir s'appuyait sur le mécanisme du *jihad*, autant l'islam ouvert des cheiks s'appuyait sur le mécanisme de la *Da'wa* (« appel à l'islam »). Et pourtant, les deux tendances se trouvaient sous le toit de Bzotnawa. Tandis que le poste de Guide suprême et une grande partie du bureau politique revenait aux cheikhs, le bureau militaire (Krekar) et le bureau du *tanzim* (Bapir) revenait à l'islam fermé. Chaque partie de cette équation voulait contrôler la décision politique de Bzotnawa. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, ce conflit interne ne sera pas sans conséquences.

L'ère des nouvelles *Fatwas* et des nouveau *Muftis*

Dans la tradition islamique au Kurdistan, la *fatwa* (avis juridique donné par un spécialiste de la *charia* sur une question particulière) est le domaine des grands oulémas. Pour devenir *mufti*¹³⁷ (celui qui prononce des *fatwas*), on doit obtenir le diplôme des « douze sciences » (*dwanza ilm*). Il s'agit des sciences islamiques que l'on étudie dans la *hujra*, la pièce de la mosquée qui est dédiée à cette étude. Les douze sciences sont le Coran, la Sunna, les Hadith, la *charia*, le *fiqh* (la jurisprudence islamique telle que définie par les grandes écoles de pensée : chafiite (767-820), hanafite (699-767), malékite (715-795), hanbalite (780-855)...), le *tajwid* (phonétique du Coran), la logique, les mathématiques, la littérature, etc.

Le *mufti* doit également être connu et reconnu par les grands savants islamiques de l'Union des Savants Islamiques (USI). Dans cette tradition de longue date, la *fatwa* a toujours eu une nature religieuse, nettement séparée du domaine politique, même à l'époque du

¹³⁶ Ali Bapir, *Bzwtnewey îslamî le dwryany man u nemanda* ("Le mouvement islamique entre survie et mort"), Editions MIK, 1995, p. 1.

¹³⁷ Le *mufti* est un religieux sunnite qui interprète le Coran et la Sunna. Il produit des avis juridiques appelés *fatwas*.

général Moustafa Barzani (1961-1975), qui était pourtant un mollah éduqué et formé dans la *hujra*. Il s'est consacré au domaine politique, laissant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu.

La modernité de l'islam fermé réside dans la distance qui est prise avec cette tradition. Avec cet islam, la *fatwa* prend un autre sens, un autre fonctionnement et une autre dimension. Cet islam met en scène de nouveaux *muftis* qui n'ont jamais étudié dans les *hujras* et qui n'ont jamais obtenu le diplôme des douze sciences. A la libération du Kurdistan en 1991, ces jeunes *muftis* barbus jusqu'au nombril, portant sur eux Coran et *siwak*¹³⁸, sont apparus dans la société kurde comme un phénomène extraordinaire, du jamais vu ! Non seulement ces jeunes muftis n'ont jamais étudié dans les *hujras* pour obtenir le diplôme des douze sciences, mais en plus ils refusaient de distinguer le politique du religieux. Les savants traditionnels étaient selon eux des instruments du pouvoir en place, des agents au service des croisés et des Juifs, des déviants du chemin de l'islam...

Mollah Krekar et Ali Bapir faisaient partie de cette catégorie de jeunes muftis qui mettaient chaque jour sur le marché de nouvelles *fatwas* par lesquelles ils creusaient des écarts de plus en plus grands entre Bzotnawa et l'ensemble de la société kurde, préparant le terrain pour une guerre totale et globale.

Un jour, pendant son prêche du vendredi, Mollah Krekar attaque directement le plus grand poète kurde contemporain, Shêrko Bêkes. Ce dernier est le fils d'un poète très célèbre, Faiq Bêkes. Ses poèmes ont participé à ce que les Kurdes appellent la « Révolution contre Bagdad ». Il est considéré comme le Mahmoud Darwish kurde. La personnalité de Shêrko Bêkes est sacralisée par une grande partie de la société kurde. Jamais un membre du Bureau politique de l'UPK ne marche devant lui ou ne s'assoit avant lui. Ses poèmes sont récités par les militants nationalistes, progressistes et modernistes comme des versets coraniques. Mollah Krekar lui-même, quand, dans les années 1970, il était encore un jeune *peshmerga* au service du général Barzani, apprenait par cœur les poèmes patriotiques de Shêrko Bêkes¹³⁹. En attaquant Shêrko Bêkes, Mollah Krekar savait qu'il blessait le symbole de l'UPK, mais aussi celui d'une grande partie de la société kurde.

¹³⁸ Le *siwak* est une branche de l'arbuste *Salvadora Persica*, qui est utilisé comme « brosse à dent » naturelle, principalement par les personnes de confession musulmane.

¹³⁹ Entretien de Mollah Krekar avec la revue *Standard*, n° 27, août 2008, Kurdistan d'Irak.

La scène se déroule ainsi. Tout d'abord, Mollah Krekar commence par affirmer la légitimité des assassinats politiques en islam. Il mobilise une dizaine de versets coraniques et de Hadiths pour justifier cet acte, et plus particulièrement l'assassinat politique contre les poètes à l'époque du Prophète, par exemple les cas d'Asmâ Bint Marwan, le cas d'Abou Afak ou encore le cas de Kaab Ibn Achraf. Ces poètes ont tous été assassinés pour avoir insulté l'islam dans leurs poèmes. Le Prophète lui-même demande leur assassinat.

Asmâ Bint Marwan était une poétesse célèbre pour ses propos acerbes. Le combat entre *Dar al-Islam* et *Dar al-Harb* lui offre de bons prétextes à ses poèmes. Elle fait des vers insultants et blessants pour le Prophète de l'islam. Quand ces vers sont rapportés à ce dernier, il dit : « Est-ce que personne ne me débarrassera de la fille de Marwan ? » La réponse est rapide : un compagnon du Prophète, Omayr Ibn Adi, se charge de l'assassiner pendant son sommeil, au milieu de ses enfants. « *Le dernier, encore au sein, sommeillait sur sa poitrine. Il la transperça de son épée et le lendemain alla trouver l'Envoyé de Dieu. Il dit : "Envoyé de Dieu, je l'ai tuée!", "Tu as secouru Allah et son Envoyé, ô 'Omayr, répondit celui-ci"*¹⁴⁰. »

Mollah Krekar insiste encore davantage sur le cas de Kaab Ibn Achraf, qui vivait dans la capitale de « *l'Etat islamique fondé par le prophète*¹⁴¹. » et qui « *n'avait cessé de tourner le prophète de l'islam en dérision*¹⁴². » Après la bataille de Badr, le 15 mars 624, et la victoire de l'armée islamique, Kaab se rend à la Mecque pour pousser les vaincus à la vengeance par ces poèmes qui touchaient directement l'honneur blessé des Mecquois. Le Prophète, sans hésitation, ordonne son assassinat et, lorsque le poète revient à Médine, un groupe de compagnons du Prophète originaires de la Capitale lui font croire qu'ils ne sont plus dans le camp de Mahomet et l'assassinent¹⁴³.

Ensuite, Mollah Krekar récite un poème de Shérko Bêkes, dans lequel Dieu est directement visé. En voici un extrait :

¹⁴⁰ Anne-Marie Delcambre, *L'islam des interdits*, édition Desclée de Brouwer, 2003, p. 26. Nous avons comparé le texte traduit par Anne-Marie Delcambre avec son origine arabe. Ils sont authentiques.

¹⁴¹ Mollah Krekar aime cette expression et le répète dès qu'il a une occasion.

¹⁴² Anne-Marie Delcambre, *L'islam des interdits*, op. cit. p.27.

¹⁴³ Le récit de meurtre de Kaab Ibn Ashraf est très détaillé dans les biographies de prophète de l'islam, notamment celle d'Ibn Ishaq. Les francophones peuvent aussi, car elle publiée en français aux Editions Al-Bouraq, 2001.

C'était le soir.
Le petit Mohamed,
le cireur de chaussure,
avait baissé les yeux,
très fatigué. Mais il crie :
« Toi, le prof, mets ta chaussure.
Toi, l'avocat, mets ta chaussure.
Toi, l'ingénieur, mets ta chaussure.
Toi, toi, toi...
Il n'y a plus personne.
Il ne reste que Dieu.
Je suis sûr que,
dans l'autre monde,
il demande à un Kurde
de cirer ses chaussures.
Oh ma chère mère,
sais-tu combien ses chaussures sont grandes ?
Elles sont de quelle taille ?
Et pour l'argent,
il me paie combien ?

Après l'avoir lu, Mollah Krekar déchire le papier et le met sous ses pieds en criant :

« Ce poète ressemble à Kaab Ibn Achraf. Il vise directement Allah. Il fait ce qu'on appelle dans l'islam le kufr al bawah¹⁴⁴. Et donc, pour venger votre Dieu, vous devez assassiner Shêrko Bêkes, en utilisant tous les moyens : l'arme à feu, l'arme blanche ou même les pierres. L'essentiel, c'est d'exécuter l'ordre de Dieu »

¹⁴⁴ Le *kufr al bawah* كُفْرٌ أَسْفَلٌ est une catégorie particulière de *kufr*. Du fait de sa clarté, il n'est pas nécessaire de l'interpréter. L'auteur de *kufr al bawah* كُفْرٌ أَسْفَلٌ est un *kafir* clair et net.

A ce moment là, la foule crie : « Allahou Akbar, Allahou Akbar, Allahou Akbar ». Le même jour, des milliers de copies de l'enregistrement audio sont vendues. Par cette fatwa, Krekar a creusé, plus que jamais, les écarts entre Bzotnawa et les nationalistes kurdes.

Le piège de l'islam fermé

Réduire la religion universelle à cette conception fondamentaliste serait à nos yeux une importante erreur méthodologique. Nombre d'acteurs politiques et sociaux, mais aussi de chercheurs entrent par cette voie dans le jeu des radicaux eux-mêmes. Nous pouvons citer par exemple Anne-Marie Delcambre, qui sans cesse répète cette thèse :

« Il faut avoir le courage de dire que l'intégrisme n'est pas la maladie de l'islam. Il est l'intégralité de l'Islam. Il en est la lecture littérale, globale et totale de ses textes fondateurs. L'Islam des intégristes, des islamistes, c'est simplement l'Islam juridique qui colle à la norme... Il est courant d'entendre dire : « l'Islam est une religion guerrière », « l'Islam impose le port du voile », « les musulmans n'aiment pas les chiens », « l'Islam est contre les images et les statues », « l'Islam est contre la modernité », « l'Islam déteste l'Occident »... Ces idées reçues perdurent parce qu'elles comportent malheureusement une grande part de vérité ¹⁴⁵ »

Cette thèse a eu un grand écho parmi les progressistes kurdes, qui considèrent l'islam avec une haine singulière, le jugeant responsable de tous les malheurs du peuple kurde. Aram Rachid (*L'ignorance de l'islam et le monde moderne*¹⁴⁶), Chawan Ahmad (*L'Islam politique*¹⁴⁷), Marywan Halabjany (*Le sexe, la Charia et la femme*¹⁴⁸), Chirko Krmanj (*La politisation de l'islam*¹⁴⁹), Chwan Osman (*Le Kurdistan et le processus de l'islamisation des Kurdes*¹⁵⁰) mettent en scène l'islam comme le premier responsable de tous les échecs

¹⁴⁵ Anne-Marie Delcambre, *L'islam des interdits*, éditions Desclée de Brouwer, 2003, p. 12.

¹⁴⁶ Aram Rachid, *L'ignorance de l'islam et le monde moderne*, Kurdistan d'Irak, troisième édition, 2008.

¹⁴⁷ Chawan Ahmad, *L'Islam politique*, éditions Runakbiri, Kurdistan d'Irak, 2004.

¹⁴⁸ Marywan Halabjany, *Le sexe, la Charia et la femme*, Kurdistan d'Irak, 2005.

¹⁴⁹ Chirko Krmanj, *La politisation de l'islam*, éditions Sardam, Kurdistan d'Irak, 2005.

¹⁵⁰ Chwan Osmá, *Le Kurdistan et le processus de l'islamisation des Kurdes*, éditions Tama, 2002.

kurdes, mais c'est Mala Bakhtyar, l'auteur de *La démocratie entre la modernité et la post modernité*, qui exprime cette tendance de la façon la plus évidente :

« Tout d'abord, l'islam est la religion des Arabes, tu ne peux pas être un bon musulman si tu n'es pas arabe. Ensuite, depuis 1400 ans, les Arabes occupent notre patrie, le Kurdistan, au nom de l'islam. Ils arabisent nos villes, nos villages, notre culture, notre mode de vie. L'islam, la religion des Arabes, est un véritable obstacle sur le chemin de la modernité de notre peuple, de la démocratie de notre pays, de l'indépendance de notre patrie. Bref, l'islam est un microbe dont il faut se débarrasser. Comme les Arabes ont l'islam, nous aussi, les Kurdes, nous avons notre religion : le zoroastrisme¹⁵¹. »

Le nationalismo-progressisme met régulièrement en scène le zoroastrisme comme la religion nationale kurde, démolie par l'islam des Arabes. Dans l'imaginaire du nationalismo-progressisme kurde, l'islam est la religion des pratiques barbares, le zoroastrisme est celle de la tolérance ! Cette conception de l'islam ne correspond non seulement pas à la réalité, mais elle nous empêche encore de comprendre l'islam, son univers de sens et ses manifestations multiples. Définir les extrémismes comme l'unique expression de la vérité islamique nous oblige à exclure l'histoire et la réalité d'une centaine d'expressions qui contredisent celles qui sont utilisées par les extrémistes. De plus, comme le dit Olivier Roy :

« Définir l'islam comme un ensemble de normes fermées et les musulmans comme formant une communauté exclusive de toute appartenance, c'est précisément emprunter aux fondamentalistes leur définition de l'islam. On se réfère ici à un imaginaire islamique et non au monde musulman réel, et on érige les fondamentalistes en représentants authentique de l'islam, quitte à parler avec une bienveillante condescendance des pauvres libéraux qui n'arrivent pas à se faire entendre¹⁵². »

¹⁵¹ Entretien de l'auteur avec Mala Baxtyar, le 22 septembre 2007 à Paris.

¹⁵² Olivier Roy, *La laïcité face à l'islam*, Edition Stock, 2005, p. 75.

Farhad Khosrokhavar, l'auteur du livre *Les nouveaux martyrs d'Allah*, critique la même approche réductionniste :

« Si on isole le Coran du contexte des traditions (sunna) fondées sur les propos attribués au Prophète (hadith) ou le consensus des oulémas tout au long de l'histoire sur des sujets divers, certaines sourates peuvent choquer une conscience moderne (de même pour l'Ancien Testament). C'est pourquoi les versions radicales de la religion d'Allah qui se fondent sur le Coran ne sont qu'une des tendances attribuables à l'islam et en aucun cas la seule. Elle privilège certaines sourates du Coran sur d'autres¹⁵³. »

Face à l'*islam fermé* de Krekar et Bapir, il y avait plusieurs *islams ouverts*. Tout d'abord, à l'intérieur de Bzotnawa, les oulémas s'opposaient directement à cette conception rigide de l'islam. À l'échelle politique, ils ne condamnaient pas l'alliance avec le PDK et l'UPK, ils ne refusaient pas le principe de la démocratie. À l'échelle des arts, ils acceptaient la musique et le théâtre. A l'échelle des mœurs, ils n'obligeaient personne à se laisser pousser la barbe, à appliquer les rites de A à Z. En 1997, Yassine Hasan, le responsable du QG de Bzotnawa à Silêmanî, lors d'une rencontre avec Omar Said Ali, le responsable du QG de l'UPK dans la même ville, condamne clairement la *fatwa* de Mollah Krekar contre Shêrko Bêkes et confirme que Bzotnawa n'est pas là pour distribuer les *fatwas*, mais pour expliquer l'islam aux gens¹⁵⁴. Néanmoins, nous ne pouvons que constater que, à l'intérieur de Bzotnawa, cet *islam ouvert* n'était pas assez puissant pour dominer le terrain.

Paradoxalement, au moment où la société kurde sort de la domination de Saddam Hussein, de ses frontières fermées, de ses appareils sécuritaires, que les produits de la globalisation entrent au Kurdistan et que les Kurdes prennent massivement le chemin de l'Europe, l'*islam fermé* de Krekar et Bapir gagne du terrain au Kurdistan. Comment expliquer ce paradoxe ? Lorsque nous analysons les données, nous découvrons que, dans le processus de la montée en puissance de l'islam fermé, il y a plusieurs éléments en jeu.

¹⁵³ Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, éditions Flammarion, 2003, p. 28.

¹⁵⁴ J'étais personnellement présent lors de cette rencontre et Omar Said Ali était très étonné de cette position de Yassine Hassan.

Premièrement, les porteurs de cet islam (Krekar et Bapir) étaient très proches de la jeune génération de Bzotnawa, qui représente la majorité des moudjahidines et des militants de ce mouvement : ils mangeaient avec eux, dormaient parmi eux et s'habillaient comme eux, tout au contraire des oulémas qui mettaient toujours une distance considérable entre eux et cette jeune génération. Un moudjahid peut à tout moment expliquer ses problèmes à Krekar et à Bapir, mais il a besoin de temps pour obtenir un rendez vous avec un *alim* de Bzotnawa.

« En 1993, je me suis rendu au quartier général de Bzotnawa, à Silêmani. A cette époque, Mollah Krekar était le responsable du bureau militaire. Il revenait de Norvège avec sa famille où ils étaient tous réfugiés politique. Krekar avait construit deux chambres pour sa famille au sein de son QG. Ils vivaient avec les moudjahidines, qui admiraient la modestie de leur chef. Ces moudjahidines pensaient que Krekar était un Omar ben al-Khattāb¹⁵⁵ parmi eux et ils se disaient que, au moment où des milliers de Kurdes quittent le Kurdistan et prennent le chemin de l'Europe, lui, Krekar, quitte le Paradis de la Norvège, où il vivait en sécurité avec sa famille, pour vivre au Kurdistan parmi les moudjahidines¹⁵⁶. »

Les amis d'Ali Bapir travaillaient énormément à mettre en lumière cette dimension de la personnalité de leur chef. Dès qu'ils parlaient d'Ali Bapir, ils le décrivaient comme le musulman idéal que nous devrions être.

« Au moment où les enfants des oulémas de la direction de Bzotnawa sont prêts à travailler avec les services de renseignements, Ali Bapir tue de ses propres mains celui de ses frères qui travaillait pour le service de renseignements irakien. Il est d'ailleurs très fier de l'avoir tué, car son Al wala wa'l bara (« Fidélité et rupture¹⁵⁷ ») est basé sur

¹⁵⁵ Nom d'un compagnon de Mahomet, qui devint le deuxième calife de l'islam en succédant à Abû Bakr en 634. Il est mort assassiné le 4 novembre 644.

¹⁵⁶ Entretien avec Ali Haider, un compagnon de route de Mollah Krekar, 1996.

¹⁵⁷ Gilles Kepel, *Fitna : Guerre au coeur de l'Islam*, Gallimard, 2004.

la croyance islamique et non sur le lien familial, tribal ou national. Pour lui comme pour les compagnons de prophète, le seul lien qui compte est le lien islamique¹⁵⁸. »

Deuxièmement, la vie privée des oulémas et de leur entourage nuit à leur réputation. Les oulémas de Bzotnawa et leur famille sont connus pour avoir détourné de l'argent pour leur confort personnel et leur sécurité financière.

« Le fils de Cheik Osman est devenu l'homme le plus riche d'Halabja ; le fils de Cheik Ali Abdelaziz passe sa vie dans une grande villa à Londres ; le fils de cheikh Ahmad Kaka Mahmoud vit comme un roi entre l'Arabie Saoudite et le Yémen ; le fils de cheikh Barzanji passe sa vie entre Téhéran et Londres. En revanche, entre 1990 et 1999, les moudjahidines de Bzotnawa vivaient comme des clochards, dans des maisons détruites. Il vivait dans une condition si misérable qu'ils ne pouvaient pas même rêver de passer un jour de leur vie à Londres. Et ces moudjahiddines remarquaient que Bapir et Krekar vivaient comme eux et que leur famille étaient même plus pauvres que celles des autres moudjahidines¹⁵⁹. »

Jamal Qaradakhy, la deuxième personnalité de Bzotnawa à Silêmanî nous a décrit une entrevue qu'il a eu avec Jalal Talabani dans les années 1990. L'actuel président de l'Irak était à ce moment le secrétaire général de l'Union Patriotique du Kurdistan. Ce récit alimente de manière significative notre réflexion sur l'opposition entre les oulémas de Bzotnawa et le couple Krekar - Bapir.

« Nous étions en guerre avec l'UPK. Cheik Ali Abdelaziz, qui était à cette époque la deuxième personnalité de Bzotnawa, dirigeait le front. Après l'arrêt du combat, une délégation de Bzotnawa dont je faisais partie s'était rendu à Qalacholan pour rencontrer Jalal Talabani. En pleine discussion sur la relation de l'islam avec l'espace

¹⁵⁸ Entretien avec Hassan Babekr, l'homme le plus proche d'Ali Bapir, 1996.

¹⁵⁹ *Ibid.*

public kurde, au moment où nous insistions sur l'islam comme principe régulateur de l'espace public, Jalal Talabani nous opposa cette contestation :

— Vos enfants vivent à Londres dans les bras de belles filles anglaises et vous voulez imposer la sharia à la jeune génération kurde !

Très étonnés, nous lui avons répondu :

— Ce n'est que la propagande de nos adversaires.

Et là, Jalal Talabani nous dit :

— Vous voulez les preuves, les voilà.

Mon Dieu, qu'avons-nous vu ! Les photos du célibataire Ihsan Ali Abdelaziz, notre responsable du bureau de Londres, buvant de la bière dans les bras d'une très belle anglaise. Mon Dieu, combien nous étions bouleversés par ces images ! Ali Bapir présidait notre délégation. Il est intervenu pour expliquer clairement l'opposition entre leur pratique de l'islam et celle des oulémas de Bzotnawa et que Ihsan ne représente que les oulémas corrompus comme son père. Je comprends que Bapir était obligé de se justifier, mais pas de cette façon. Comment se permet-on d'attaquer nos oulémas devant Jalal Talabani, qui est notre adversaire !¹⁶⁰»

Ainsi, la modestie de Krekar et Bapir et la corruption des oulémas sont les deux premiers éléments qui nous permettent de comprendre la montée en puissance de l'islam fermé au Kurdistan, mais le facteur principal est sans doute à chercher dans les conditions socio-économiques qui régnaient alors dans la société kurde.

Depuis la création du Front du Kurdistan, qui englobait tous les partis politiques militaires kurdes luttant contre la tyrannie de Saddam Hussein, Bzotnawa était à part. Il

¹⁶⁰ Entretien avec Jamal Qaradaky, un dirigeant du MIK, 1997.

pensait qu'entrer dans une alliance avec les partis laïques kurdes, les défenseurs de *Dar al-Harb*, était contraire au principe de *Al wala wa'l bara* (« fidélité et rupture »).

En réalité, Bzotnawa ne connaissait pas encore les limites de sa popularité. Selon lui, le fait que la société kurde soit une société musulmane suffisait à ce qu'elle accorde tous ses suffrages au slogan *Al islam hwa al hal* (« L'islam est la solution »). Les oulémas de Bzotnawa étaient convaincus d'obtenir de très bons résultats aux élections, en tout cas pas moins importants que ceux de l'UPK et du PDK. C'était un mauvais calcul. La société kurde est musulmane, il est vrai, mais elle ne considère pas Bzotnawa comme le représentant de son islam. Pour les Kurdes, l'islam traditionnel, c'est la prière, le ramadan et le pèlerinage à la Mecque, et cette vision des choses était totalement opposée à celle de l'islam politique. Si le summum de l'islam politique était la création d'un État islamique, le sommet de l'islam traditionnel était de faire la prière de manière régulière. Nous observons donc une rupture importante entre les calculs des oulémas et la réalité objective de l'islam des Kurdes.

D'autre part, la structuration de la question kurde n'a pas une dimension religieuse, mais nationale. En effet, depuis la fondation de l'Irak, de Fayçal à Saddam Hussein, le problème du peuple kurde avec l'Irak n'était pas le problème des musulmans avec les non musulmans ou des sunnites avec les chiïtes, mais le problème d'un peuple avec des régimes nationalistes arabes. Les acteurs principaux de cette lutte contre les Arabes ont toujours été les figures nationalistes kurdes comme Mahmoud Barzanji, le général Barzani, Jalal Talabani, Massoud Barzani, Ibrahim Ahmad, Dr Mahmoud, etc. Les islamistes ne sont venus que très tardivement et leur arrivée ne s'est pas faite dans de bonnes conditions politiques : Saddam Hussein et la République Islamique d'Iran ont opprimé le peuple kurde au nom de l'islam et les Kurdes n'étaient pas prêts de l'oublier. Enfermé dans son donquichottisme, Bzotnawa ne comprenait pas cette réalité et pensait que cheikh Osman était un acteur majeur au même titre que Talabani et Barzani. On imagine, dans ces conditions, combien le mouvement islamique se sent blessé par les résultats des élections : seuls 5 % des votes lui sont destinés ! Cela ne lui donne même pas droit à un siège au Parlement !

Bzotnawa apparaît plutôt comme un front formé de plusieurs groupes que comme une organisation unie. Comme nous l'avons expliqué précédemment, nous trouvons plusieurs écoles à l'intérieur de ce mouvement : l'iranienne, la saoudienne, la kurde, l'égyptienne, etc. Dès le début de la libération du Kurdistan, l'Iran et l'Arabie Saoudite ont

été présents sur le terrain. Les deux pays avaient intérêt à affaiblir Saddam Hussein, mais aucun des deux n'avait intérêt à voir un Kurdistan stable, un gouvernement de l'union nationale kurde. Bzotnawa était relativement dominé par l'argent de l'Arabie et les armes de l'Iran et n'avait pas l'autonomie de décision.

« À cette époque, l'Arabie Saoudite, par le biais du Secours Islamique, nous a beaucoup aidés, que Dieu les bénisse ! Ces jours-là, l'UPK et le PDK se partageaient le revenu du Kurdistan ; nous, on n'avait rien du tout, rien ! Nos moudjahiddines vivaient comme des clochards, le Secours Islamique est venu comme un ange. Il donnait à chaque moujahid 100 dollars, c'était vraiment beaucoup pour nous. 100 dollars, cela représentait 10 000 dinars irakiens¹⁶¹. »

D'autre part, Bzotnawa été fondé sur la terre iranienne. Il est soutenu à tous les niveaux par les Iraniens. Et n'oublions pas que la République chiite sait très bien que le Bzotnawa sunnite n'est pas le Hezbollah chiite libanais, et elle sait que, s'il devient très fort, il va un jour mobiliser sa dimension sunnite contre l'Etat iranien. Elle ne lui apporte donc ni une aide sans limite, ni une hostilité sans limite, mais un contrôle sans limite. Pour l'Iran, ce contrôle sans limite passe par les armes. Il arme Bzotnawa, donc il le contrôle. C'est dans ces conditions que les deux pays, l'Iran et l'Arabie Saoudite, conseillent à Bzotnawa de ne pas participer au gouvernement de l'union nationale kurde. Cette thèse nous a été confirmée par un ex-responsable de cette organisation. Pendant un entretien, nous lui avons demandé pourquoi il n'avait pas participé au gouvernement de l'union nationale :

« Il y a plusieurs raisons... De toute façon, ni l'Iran ni l'Arabie Saoudite n'étaient d'accord pour que nous participions...¹⁶². »

La notion de complot

La notion de complot est un élément structurant dans la pensée des islamistes kurdes, et cette idée influence la production de leurs pratiques. Pour eux, mettre en avant les notions de « vivre ensemble » et de « gouvernement de l'union nationale » n'étaient

¹⁶¹ Entretien avec un ex responsable du MIK.

¹⁶² Entretien avec Jamal Karadaxy, responsable de l'Organisation du MIK à Soulaïmania.

qu'une façon de préparer un complot contre eux. Ces islamistes n'avaient aucune confiance en Talabani ou en Barzani, car ils avaient observé auparavant les guerres et les complots de Talabani contre Barzani et vice versa, mais aussi les complots des deux hommes contre les islamistes. Quelques jours après les élections, le bureau de *tanzim* de Bzotnawa met la main sur une cassette audio dans laquelle Talabani prononce de virulents propos contre Ali Bapir et Mollah Krekar. Nous nous rappelons aussi qu'au début des années 1980 l'UPK de Monsieur Talabani a écrasé l'Armée Islamique du Kurdistan. C'est dans ce contexte que Bzotnawa reçoit la proposition du ministère de la Justice : pour lui, il n'y a aucun doute qu'un complot se cache derrière cette proposition.

« Ils nous proposent le ministère de la Justice parce qu'ils [Talabani et Barzani] savent qu'en ce moment il y a beaucoup de problèmes dans le Kurdistan de l'après Saddam Hussein et que nous devons les régler. Ils savent que ni nous ni eux ne pouvons trouver des solutions à tous ces problèmes. Ils veulent nous voir échouer, voilà pourquoi ils nous proposent ce ministère¹⁶³. »

Au sein de Bzotnawa, un groupe plus ouvert sur le champ politique kurde préfère renvoyer la balle à Talabani et Barzani en disant : « Nous acceptons de participer au gouvernement, mais nous voulons le ministère des affaires religieuses. » Cette demande a été refusée par les deux chefs parce qu'ils ne voulaient pas que les imams de Bzotnawa contrôlent les mosquées du Kurdistan. Talabani et Barzani ont leurs propres imams qui gèrent le ministère des affaires religieuses et les mosquées. Les deux chefs étaient conscients du projet de réislamisation des islamistes. Ils savaient que, sans mosquée, ce projet aurait peu de chances d'aboutir ; c'est pourquoi ils refusent la proposition des islamistes.

Mais cette réponse négative de Talabani et Barzani ne fait que renforcer *l'islam fermé* de Krekar et Bapir, au détriment de *l'islam ouvert* des oulémas. Les arguments de Krekar et d'Ali Bapir trouvent en effet leur crédibilité sur le terrain et renforcent alors leurs attaques contre les partis laïques et le gouvernement de l'union nationale. Les conditions sociopolitiques deviennent favorables à la montée en puissance des *radicaux*. Ainsi,

¹⁶³

Entretien avec Mohamed Baziani, ex membre de la direction du MIK.

seulement quelques mois après sa fondation, le gouvernement de l'union nationale tombe dans de graves crises. Les échecs de Talabani et de Barzani se multiplient.

Premièrement, ils n'ont pas pu libérer l'économie de la tutelle des partis laïques pour en faire une économie nationale kurde. Les droits de douane étaient la principale source de revenus des partis kurdes, qui se les partageaient selon un pourcentage convenu au sein du Front du Kurdistan (30% pour le PDK et l'UPK, de 10 à 15% pour les petits partis, 15% pour le PSK, 10% pour le PPKK). Le gouvernement n'avait pratiquement pas de pouvoir sur l'organisation économique du pays. Le premier ministre était de l'UPK et le président du Parlement du PDK, mais ni l'un ni l'autre ne pouvait avoir le dernier mot : c'étaient toujours Talabani et Barzani qui avaient le dernier mot.

Le ministre des Finances, Saleh al Hafid, avait besoin de quarante-cinq millions de dinars par mois pour payer les fonctionnaires. Où trouver cet argent si les partis *révolutionnaires* se le partagent entre eux ? Comment un citoyen kurde peut-il vivre ? La réponse est simple : il doit appartenir à un parti politique. Ce n'est plus le gouvernement qui prend en charge les citoyens, mais les partis politiques. C'est ce que j'appelle la *partisanisation* de la société kurde (le fait de transformer la société en partis politiques et le citoyen de la société en membre d'un parti).

« Après la libération du Kurdistan, je me disais "C'est formidable, je suis libre...", mais maintenant je comprends que je ne suis pas vraiment libre. A l'époque de Saddam Hussein, si on n'était pas baasiste, on n'avait pas le droit d'être irakien. Aujourd'hui, c'est la même chose : si on n'appartient pas à un parti politique, on ne peut pas survivre. Comment puis-je avoir cent dollars si je ne suis pas de l'UPK ou du PDK¹⁶⁴ ? »

Très paradoxalement, Talabani et Barzani voulaient, en vue de la création d'une armée nationale kurde, désarmer les autres partis kurdes, surtout Bzotnawa. Cette armée n'a jamais vu le jour. Tous les efforts de Talabani et de Barzani n'avaient pas de résultat, leur méfiance réciproque était plus forte que leur objectif commun. L'UPK et le PDK ont gardé

¹⁶⁴

Entretien avec Ibrahim Malazada, intellectuel kurde résidant au Royaume-Uni.

leurs troupes de peshmergas. Toutes les négociations entre les deux ont échoué. Un gouvernement sans armée et sans économie unie peut-il faire autrement qu'échouer ? Barzani avait 250 000 combattants, Talabani aussi. C'est ce dont rêvaient Ali Bapir et Krekar : une société militarisée et violente, une société armée jusqu'aux dents ! Sans le vouloir, la stratégie des chefs kurdes était au service du projet des radicaux de *l'islam fermé*.

L'ennemie de la société civile est la violence. Où la violence devient le langage des acteurs, les miliciens ont une forte présence. Immédiatement après la libération du Kurdistan, au lieu de construire des espaces de dialogue, de débat et de discussion entre les Kurdes, Barzani et Talabani créent des prisons, des camps militaires, des services de renseignements, etc. Au lieu de stabiliser le pays et d'implanter durablement la sécurité et la paix sociale, ils sèment la peur dans les villes et les villages. Au lieu de se montrer responsables vis-à-vis de leur peuple et de fonder une armée nationale, ils acceptent l'échec et gardent leurs milices. Un gouvernement avec cinq armées : l'armée du PDK, l'armée de l'UPK, l'armée de Bzotnawa, l'armée du PSK et l'armée du PCK. Comment peut-on croire les discours des chefs laïques kurdes sur la construction d'une société civile ?

Parallèlement, les radicaux de Bzotnawa alimentent dans la population l'esprit d'hostilité aux partis laïques. Ces derniers, avec leurs multiples échecs, ont bien préparé le terrain de la montée en puissance de *l'islam fermé*. La tension entre Bzotnawa et l'UPK de Talabani monte sur scène. A Haji Homaran, à Halabja, à Pshtdar, à Garmian, à Erbil, Krekar et Bapir ouvrent des camps militaires pour préparer des moudjahidines, hommes et femmes. Krekar, de son côté, crée une armée appelée « l'armée de la résistance » et enregistre 8000 moujahids¹⁶⁵. Ainsi, avec l'aide indirecte de Talabani et de Barzani, l'islam fermé prépare le terrain pour une confrontation globale et totale contre le *Dar al-Harb*.

¹⁶⁵ Entretien de Mollah Krekar avec la revue Standard, N° 27 août 2008, Kurdistan d'Irak.

Chapitre 2

La guerre globale et l'échec de l'islam fermé

Dans le contexte que nous venons de décrire, toutes les indications nous conduisent désormais vers une évidence frappante, à savoir que le Kurdistan *libre et indépendant de fait* s'achemine vers une situation de guerre civile entre les milices des partis politiques kurdes, qui monopolisent pratiquement toutes les ressources financières, militaires et politiques.

Kefri, le berceau des extrémistes laïques et islamistes

Le 16 décembre 1993 est une date importante dans le parcours des islamistes militaires. Elle est le début d'une guerre sanglante entre l'UPK et Bzotnawa, une guerre totale qui se déploie dans l'ensemble du Kurdistan. A Kefri, une ville de la région de Garmian, qui était le berceau des extrémistes laïques et islamistes, la première bataille commence. Un groupe de l'UPK attaque le siège de Bzotnawa et tue quelques moudjahiddines. L'UPK de Talabani présente aussitôt des excuses à la direction générale de Bzotnawa. Talabani, à ce moment, ne voulait pas entrer dans une guerre avec les islamistes, car il se préparait pour une autre guerre, plus importante selon lui, la guerre contre le PDK de Barzani. Il avait préparé 250 000 peshmergas armés jusqu'aux dents pour attaquer les sièges du PDK dans l'ensemble du Kurdistan. Mais les événements prennent une autre tournure.

Le massacre de Ranya

Ali Bapir refuse les excuses de Talabani et appelle tous les musulmans du Kurdistan à la vengeance des Frères innocents. Pour répondre à cet appel, les moudjahiddines attaquent le siège principal de l'UPK à Ranya et tuent tous les peshmergas qui se sont réfugiés à l'intérieur. Cet acte change complètement la stratégie de Talabani. Il ne pense plus alors à la guerre contre Barzani et décide de lancer une guerre globale contre les « terroristes » de Bzotnawa, qui sont des « traîtres qui pactisent avec l'étranger » et des « ennemis de la civilisation¹⁶⁶ ».

¹⁶⁶ Tout le discours des chefs de l'UPK à cette époque est basé sur ce contenu. Personnellement, j'ai suivi cette guerre de A à Z, en prenant des notes tous les jours. J'étais dans la perspective de reprendre un jour ses notes pour un travail scientifique. C'est ce que je fais aujourd'hui même.

En même temps, cheikh Osman Abdelaziz, le guide suprême de Bzotnawa, qui était jusque là hostile à l'utilisation des forces et favorable à la négociation, prend la parole et donne l'autorisation du combat contre les « agresseurs » de l'UPK, en commençant sa *fatwa* par ces versets coraniques :

« Comment y aurait-il pour les associateurs un pacte admis par Dieu et par Son messenger ? A l'exception de ceux avec lesquels vous avez conclu un pacte près de la Mosquée sacrée. Tant qu'ils sont droits envers vous, soyez droits envers eux. Car Dieu aime les pieux. Comment donc ! Quand ils triomphent de vous, ils ne respectent à votre égard ni parenté ni pacte conclu. Ils vous satisfont de leurs bouches, tandis que leurs coeurs se refusent; et la plupart d'entre eux sont des pervers. Ils troquent à vil prix les versets de Dieu (le Coran) et obstruent Son chemin. Ce qu'ils font est très mauvais ! Ils ne respectent, à l'égard d'un croyant, ni parenté ni pacte conclu. Et ceux-là sont les transgresseurs. Mais s'ils se repentent, accomplissent la Salat et acquittent la Zakat, ils deviendront vos frères en religion. Nous exposons intelligiblement les versets pour des gens qui savent. Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance - car, ils ne tiennent aucun serment - peut-être cesseront-ils ? Ne combattez-vous pas des gens qui ont violé leurs serments, qui ont voulu bannir le Messenger et alors que ce sont eux qui vous ont attaqués les premiers ? Les redoutiez-vous ? C'est Dieu qui est plus digne de votre crainte si vous êtes croyants ! Combattez-les. Dieu, par vos mains, les châtera, les couvrira d'ignominie, vous donnera la victoire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant. Et il fera partir la colère de leur coeur. Dieu accueille le repentir de qui Il veut. Dieu est Omniscient et Sage. Pensez-vous que vous serez délaissés, cependant que Dieu n'a pas encore distingué ceux d'entre vous qui ont lutté et qui n'ont pas cherché des alliés en dehors de Dieu, de Son messenger et

des croyants ? Et Dieu est Parfaitement Connaisseur de ce que vous faites. » (Sourate 9, versets 7-16)

Lorsque cette *fatwa* a été diffusée, dans toutes les bases militaires de Bzotnawa, les moudjahidines répondaient en disant : « *Labayka labayk* » ! Dans la tradition islamique, ces deux mots constituent une réponse forte et positive à une demande. Celui qui prononce ces mots en criant de toutes ses forces (telle est la tradition) s'engage à mourir pour la dignité de sa parole donnée.

« À cette époque, j'étais journaliste, je me rendais dans les bases militaires des deux partis, Bzotnawa et l'UPK. Les moudjahidines étaient vraiment tous prêts à mourir. Ils ne pensaient qu'au paradis, à devenir martyrs. Pour eux, la martyre est un pont direct entre l'ici-bas, qui ne vaut rien, et l'au-delà, qui vaut tout. La barbe longue, le fusil dans une main et le Coran dans une autre, ils s'en fichaient totalement de la victoire, ils ne pensaient qu'aux jardins, aux femmes, aux palais du Paradis¹⁶⁷. »

En même temps, les 250 000 combattants de l'UPK étaient bien préparés pour la liquidation du PDK, avec l'envie d'en finir une fois pour toutes avec la famille de Barzani. Talabani lui-même disait :

*« Je ne laisserai jamais Barzani imposer son hégémonie par la force...
Que tout aille au diable¹⁶⁸. »*

La victoire de *Dar al-kufr*

Mais avant d'affronter l'armée de Massoud Barzani, son rival historique, Talabani doit nettoyer l'autre côté, là où l'attendent les islamistes radicaux. Face à face, les deux camps, *Dar al-islam* et *Dar al-kufr*, se livrent bataille dans toutes les grandes villes du

¹⁶⁷ Entretien de l'auteur avec Ibrahim Malazada, journaliste kurde d'Irak, Londres, le 9 novembre 2008.

¹⁶⁸ Chris KUTSCHERA, *Le défi kurde ou le rêve fou de l'indépendance*, Bayard, 1997, p.133.

Kurdistan. La victoire est éclatante, l'UPK de Talabani gagne le combat, elle capture cheikh Osman Abdelaziz, elle détruit l'ensemble des bases militaires de Bzotnawa, entre dans la mosquée du Jihad (le siège de Krekar à Silêmanî) et tue une partie importante de la direction du mouvement islamique (par exemple Mamosta Wurya et Mala Sharif), tandis qu'Ali Bapir s'échappe et se réfugie en Iran.

Quelques semaines avant le commencement de la guerre globale, Mollah Krekar était retourné en Norvège, où son épouse et ses enfants étaient réfugiés politiques. Pendant toute cette guerre sanglante, qui dure au moins 30 jours, Krekar reste muet. A partir de sa résidence norvégienne, il observe ce qui se passe dans son *Dar al-islam* ! Interrogé sur les causes et les conséquences de cette guerre, sur la défaite de Bzotnawa et son absence, Mollah Krekar mobilise une série de justifications :

« L'Union Patriotique du Kurdistan est responsable de cette guerre. Depuis le début de la libération du Kurdistan, en 1991, les combattants de l'UPK humilient nos moudjahidines par tous les moyens, notamment dans la région de Garmian. Par exemple, lorsqu'une de nos voitures passe par un point de contrôle de l'UPK, les contrôleurs disent à notre chauffeur : « Roule doucement, car, très bientôt, cette voiture sera à nous ! » Ils pensaient que Bzotnawa était très faible et qu'ils pouvaient le liquider, comme ils ont liquidé l'Armée Islamique à Malouma, dans les années 1980, ou comme ils ont tué, en 1985, les moudjahidines de l'organisation du Lien Islamique de cheikh Muhammad Barzanji, alors que ce dernier cherchait toujours une solution pacifique. C'est dans cette perspective que, le 28 juillet 1992, l'UPK de Talabani nous a imposé une guerre agressive dans la région de Garmian, à Kifrî et Kalar. Cette guerre a été organisée et dirigée par 75 chefs politiques et militaires de l'UPK. Parmi eux, il y avait Mahmoud Sangawî, Mamosta Ali, Kurdo Qasim, Salam Aziz. Nous avons donnés 19 martyrs et 19 blessés. Mais l'UPK n'en est pas resté là : le 17 octobre 1993, elle nous a de nouveau attaqués, cette fois en élargissant le terrain de combat pour couvrir

l'ensemble de la région de Garmian, Kifrî, Kalar, Darbandixan, Takya, Chamchamal. Malgré l'agression, le bureau politique de Bzotnawa a accepté de négocier et, le 23 octobre 1993, nous avons signé un accord de cessez-le-feu. »

C'est après de la signature de cet accord que Mollah Krekar, le chef du bureau militaire de Bzotnawa, rentre en Norvège, en pensant, peut-être, qu'il a éloigné le danger de son armée islamiste et qu'il peut désormais rejoindre ses enfants à Oslo, en toute tranquillité. Mais, il s'est trompé, car lui-même dit :

« L'encre de cet accord n'était pas encore sèche que, le 17 décembre 1993, l'UPK de Talabani nous a déclaré une guerre globale. Dans cette guerre, nos pertes sont monstrueuses : 199 martyrs, 380 blessés, 380 captifs et 36 mosquées détruites. On trouvait les cadavres de nos martyrs dans les rues¹⁶⁹. »

Le guide suprême en captivité, le chef de l'armée en Norvège, Ali Bapir et Cheikh Ali Abdelaziz réfugiés en Iran, les bases militaires et civiles détruites... Tout à coup, les militants de Bzotnawa s'aperçoivent qu'il ne reste plus rien du *Dar al-islam* ! De plus, le guide suprême apparaît sur l'écran de la télévision de l'UPK, faisant peser toute la responsabilité de cette guerre sur les épaules de *l'islam fermé*. Avec la médiation de Massoud Barzani, le chef de l'UPK libère cheikh Osman Abdelaziz, qui est accueilli au Massif Salahadin par Barzani lui-même.

La réorganisation en Iran

Quelques semaines plus tard, cheikh Ali Abdelaziz et Ali Bapir, avec l'aide de la république islamique de l'Iran, réorganisent Bzotnawa. Au même moment, Mollah Krekar prend un vol pour le Kurdistan et rejoint le processus.

Le paradoxe de la politique iranienne est remarquable. D'un côté, elle conclut une alliance stratégique avec l'Union Patriotique du Kurdistan pour contrer l'alliance que le Parti

¹⁶⁹ Entretien de Mollah Krekar avec la revue *Standard* n° 27, août 2008, Kurdistan d'Irak.

Démocratique du Kurdistan a conclu avec la Turquie ; de l'autre côté, elle réorganise militairement, financièrement et politiquement Bzotnawa contre l'UPK ! Que peut-on comprendre, si ce n'est que la politique de l'Iran consiste à maintenir l'instabilité du champ politique kurde pour mieux maîtriser les règles du jeu ?

Quelques mois plus tard, à partir des régions de Sharazour et Hawraman, proches de la frontière iranienne, les brigades de Bzotnawa lancent un combat contre l'UPK. Grâce au soutien iranien, Bzotnawa prend le contrôle de la ville de Halabja et de ses alentours. Ensuite, le mouvement entre en négociation avec l'UPK pour le partage des richesses et l'éventuelle participation des islamistes au gouvernement kurde, qu'ils considéraient auparavant comme apostat !

Au retour de Bzotnawa à Halabja, la violence symbolique qui oppose islam fermé et islam ouvert se déchaîne. Mollah Krekar est accusé par ses adversaires d'avoir abandonné le terrain au moment où ses « frères » avaient besoin de lui. Conscient qu'il est l'objet d'une campagne de décrédibilisation de la part de ses adversaires au sein de Bzotnawa, il prend sa défense publiquement :

« Les ignorants sentimentaux et les adolescents idéologiques me critiquent. Mais, que savent-ils de moi ? Cinq fois, j'ai traversé clandestinement les frontières pakistano-iraniennes ; dites-moi, quel dirigeant de Bzotnawa l'a fait une seule fois ? J'ai trouvé de l'argent pour 550 orphelins ; dites-moi, quel dirigeant de Bzotnawa l'a fait une seule fois ? En Europe, j'ai amassé un demi-million de dollars pour Bzotnawa, sans donner un seul dollar à ma famille ; dites-moi, quel dirigeant de Bzotnawa l'a fait une seule fois ? J'ai acheté 50 000 dollars d'armes pour Bzotnawa ; dites-moi, quel dirigeant de Bzotnawa l'a fait une seule fois ? J'ai ouvert des camps d'entraînement dans lesquels nous avons formé 68 chefs militaires ; dites-moi, quel dirigeant l'a fait une seule fois ? Au cœur du Dar al-kufr de l'UPK, nous avons construit la mosquée du Jihad, mais ceux qui me critiquent ne l'ont pas protégé quand je n'étais pas là ! J'ai

fondé l'Armée de la Résistance Islamique, qui regroupait 8 000 Kurdes, sans qu'aucun dirigeant de Bzotnawa ne me donne un seul dinar ! J'ai prononcé 600 discours, montrant ainsi le chemin à un minimum de 600 personnes. Alors, je vous le demande : quel dirigeant de Bzotnawa peut-il me concurrencer¹⁷⁰ ? »

Lorsque ses adversaires au sein de Bzotnawa l'accusent d'avoir abandonné le *jihad* pour rejoindre son épouse et ses enfants en Norvège, Krekar devient plus que jamais agressif, notamment quand il entend que ses adversaire mobilisent ce verset coranique pour juger son comportement :

« Dis : si vos pères, vos enfants, vos frères, vos épouses, vos clans, les biens que vous gagnez, le négoce dont vous craignez le déclin et les demeures qui vous sont agréables, vous sont plus chers que Dieu, Son messager et la lutte dans le sentier de Dieu, alors attendez que Dieu fasse venir Son ordre. Et Dieu ne guide pas les gens pervers. »
(Sourate 9, verset 24)

Classifier Mollah Krekar, qui a aujourd'hui 52 ans, dans la catégorie des musulmans qui préfèrent la vie profane norvégienne au *jihad* « dans le sentier de Dieu » revient à assassiner sa personnalité symbolique. Voilà pourquoi sa réponse est très agressive :

« Depuis 1982, je me suis exilé dans divers pays. Moi, pendant cette guerre, je n'étais pas au Kurdistan pour l'abandonner ? Ils ont oublié que, lors de la première guerre avec l'UPK, à Kalar, j'ai sauvé l'honneur de centaines de nos sœurs, avant qu'elles ne soient violées par les combattants de l'UPK. Ils ont oublié que j'ai sauvé leurs hommes avant qu'ils ne soient humiliés. De plus, quelle est la relation entre ma famille et ce conflit ? Est-ce qu'un dirigeant de Bzotnawa a fait participer sa femme au combat pour que je ramène la mienne de

¹⁷⁰ Ibid.

Norvège ? Et même, ces gens ont oublié que, avant la guerre, j'avais ramené ma femme et mes enfants de Norvège, nous vivions dans deux chambres sales, d'anciens cabinets de toilettes que nous avons refaits, et pourtant nous vivions avant cela au coeur de la providence norvégienne. Quand mes enfants étaient au Pakistan, ils étaient dans la première classe, mais ils n'ont pas pu terminer l'année parce que les Nations-Unis nous ont envoyés en Norvège. Là-bas non plus, ils n'ont pas pu finir la première classe, parce que nous sommes revenus à Silêmanî, et même à Silêmanî ils n'ont pas fini leurs études, parce qu'ils sont revenus en Norvège... Ce n'est pas du courage d'éloigner ta famille d'une providence que les mécréants nous ont proposée ? Personnellement, je préfère que tous les militants amènent leur famille en Europe pour qu'ils puissent ensuite retourner au Kurdistan et lutter pour leur cause dans les montagnes kurdes¹⁷¹. »

Ces propos de Mollah Krekar ne sont qu'un exemple qui montre combien l'univers post islamiste, que nous allons étudier en détails dans les chapitres suivants, a changé ! Un marqueur majeur de cet univers est la banalisation de la lutte islamiste de Bzotnawa, phénomène qui le conduit vers la domestication de son programme. Si, avant la guerre globale, la lutte islamiste visait directement le *Dar al-kufr* de l'UPK et du PDK, dans l'univers post islamiste, elle vise explicitement les frères-ennemis à l'intérieur de Bzotnawa.

Cette banalisation de la lutte oblige les acteurs de l'islam ouvert (Osman Abdelaziz, Ali Abdelaziz, Mohamed Barzanji, Ahmad Kaka Mahmoud...), mais aussi les acteurs de l'islam fermé (Ali Bapir, Krekar...) d'entrer dans le processus de la négociation pour partager l'espace politique kurde, considéré auparavant comme *Dar al-kufr*. C'est ce que nous appelons la « domestication » ou le passage de l'islamisme à l'islamo-nationalisme, comme le dit Olivier Roy à propos de l'islam politique en général¹⁷².

¹⁷¹ Entretien de Mollah Krekar avec la revue *Standard* n° 27, août 2008, Kurdistan d'Irak.

¹⁷² Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992.

Chapitre 3

L'islamisme comme projet social

À partir des années 1990, l'Irak entre dans une autre phase de son histoire, qualifiée de tragique par de nombreux chercheurs, hommes politiques, économistes et militaires. L'invasion du Koweït et sa libération par une coalition de 33 pays, l'embargo sur l'Irak, le soulèvement des chiïtes au mois de mars 1991, la libération du Kurdistan d'Irak la même année, l'embargo de l'Irak sur le Kurdistan libre, les guerres entre les milices kurdes, le projet de déstabilisation de la part des Iraniens, celui de réislamisation sunnite de la part des Saoudiens... Tous ces éléments ensemble construisent ce qu'on appelle la tragédie irakienne. C'est dans ce contexte de grande complexité que, par le biais de ses multiples actions sociales, l'islamisme des Frères Musulmans s'impose et devient, à partir de 2003, la deuxième force politique au Kurdistan d'Irak.

Qu'est ce que l'action sociale islamiste ? Comment un parti politique islamiste réinvestit ses actions sociales dans la réalisation de son projet politique ? Quelle est la nature de ce lien qui relie les ONG islamiques aux mouvements de l'islam politique ? Y a-t-il une spécificité kurde ? Comment la réislamisation fonctionne-t-elle dans une société empoisonnée par les guerres, les embargos, le totalitarisme et la pauvreté ? Comment, par ses actions sociales, l'islam politique transforme son échec idéologique en victoire dans le champ politique ?

Dans ce chapitre, nous tentons de développer ces problématiques et d'élaborer quelques clarifications dans ces zones obscures. Après avoir décrit la situation irako-kurde comme le terrain de crises sociales, économiques et politiques, nous essayerons de mettre en évidence l'action sociale islamiste sur ce terrain en crise.

Le terrain : une crise sociale, économique et politique de grande envergure

Le 6 août 1990, l'Irak est soumis à un embargo total de la part de la communauté internationale, décrété par la résolution 661 de l'ONU, puis renforcé par la résolution 670 du

25 septembre 1990, qui étend l'embargo au trafic aérien¹⁷³. Plus d'un demi-million d'enfants de moins de cinq ans seraient morts à cause des sanctions. Tony P. Hal, congressiste américain, écrit après sa visite en Irak :

«Même si les sanctions étaient levées rapidement, les gens que j'ai rencontrés en Irak auraient un sombre avenir. Parce que leurs enfants sont dans un triste état; un sur quatre est mal nourri et un sur 10 dépérit, affamé ou malade. La principale cause de mortalité infantile, la diarrhée, est 11 fois plus répandue en Irak que partout ailleurs et la polio, qui avait été éradiquée du Moyen-Orient, est redevenue une plaie. Les écoles et le système d'assainissement sont ruinés ; les hôpitaux manquent d'équipements et de médicaments de base. Les gens ordinaires ont épuisé leurs réserves et leur santé à essayer de survivre avec deux à six dollars par mois... Il faudra attendre une génération avant que la population irakienne se relève¹⁷⁴. »

Chaque mois, la malnutrition tue plus de 4 500 enfants de moins de cinq ans, selon les estimations d'une étude réalisée en août 1999 par l'UNICEF. Dans l'univers de la tragédie irakienne, il n'y a pas un domaine où la nécessité immédiate ne s'impose pas, comme le confirme un des responsables de l'UNICEF à Bagdad:

«Nous faisons pour le gouvernement ce qu'il ne peut plus faire à cause de l'embargo : construire des centres de santé, des maisons, des écoles, réparer les égouts, les usines de traitement de l'eau, les imprimeries, les fabriques de craie... La tâche est énorme et il faut faire vite pour sauver les enfants. Nous devons surtout les renvoyer à l'école pour que cette "génération de l'embargo" ne soit pas perdue pour le pays¹⁷⁵. »

¹⁷³ Pierre-Jean LUIZARD, *La question irakienne*, Paris, Fayard, 2002, p.159.

¹⁷⁴ Sophie Boukhari, « Embargo contre l'Irak : crime et châtimeant », publié sur le site d'UNESCO. http://www.unesco.org/courier/2000_07/fr/ethique.htm

¹⁷⁵ *Ibid.*

Sur le plan de l'éducation, le budget a baissé de 90% en 10 ans, passant de 230 millions de dollars en 1991 à 23 millions en 2001 ! 83% des écoles primaires doivent être réhabilitées¹⁷⁶. Sur le plan social, l'absence de perspective et l'embargo ont accéléré l'atomisation de la société irakienne. Comme le dit Pierre-Jean LUIZARD. La chute d'une grande partie de la population dans la pauvreté extrême a généré la disparition de la classe moyenne irakienne :

« Cette classe était la plus importante numériquement jusqu'en 1990, et la manifestation la plus tangible de ce qui était considéré comme l'un des principaux acquis du régime¹⁷⁷. »

Le pays est détruit par les bombes des alliés : entre 320 et 350 tonnes d'uranium appauvri ont été larguées sur l'Irak en 1991. L'Irak de 1991 se trouve sur la cendre, il est devenu tout simplement une société de poussière.

Au Kurdistan, les conditions sociale, économique, politique et sanitaire ne sont pas meilleures : elles ne cessent de se détériorer de manière catastrophique. Les zones récemment libérées sont totalement paralysées par le double embargo, celui des Nations-Unis sur l'Irak, et celui de Bagdad sur le Kurdistan. Ce dernier a pris effet le 18 octobre 1991, quand « l'État-major irakien décide d'évacuer son armée des grandes villes du Kurdistan pour se replier à Kerkuk, Khanakin et Sinjar¹⁷⁸. »

L'embargo de Bagdad sur le Kurdistan met en scène la misère extrême de la population kurde. Bagdad ferme les grandes portes, les Kurdes ne reçoivent plus qu'environ 35% de leurs besoins en vivres et 15% de leurs besoins en énergie¹⁷⁹. La misère s'impose et devient très visible, partout. Il n'y a plus rien : plus d'électricité, plus d'eau potable, plus d'essence, plus de pétrole. Le chômage augmente terriblement, les fonctionnaires ne sont pas payés depuis plusieurs mois. Désormais, le Kurdistan fait partie du monde préhistorique.

¹⁷⁶ Josette Tagher Roche, « Génération sacrifiée », publié sur le site d'UNESCO : http://www.unesco.org/courier/2000_07/fr/ethique2.htm

¹⁷⁷ Pierre-Jean LUIZARD, *La question irakienne*, Paris, Fayard, 2002, p.167.

¹⁷⁸ Chris Kutschera, *Le défi kurde ou le rêve fau de l'indépendance*, Paris, Bayard, 1997, p. 116.

¹⁷⁹ *Ibid.*

Pour compléter la scène, le 20 juillet 1992, l'armée irakienne consolide l'embargo et l'impose de manière totale : plus rien ne passe de Bagdad au Kurdistan. Les conditions socioéconomiques au Kurdistan deviennent plus que jamais insupportables. Les familles vendent tout ce qu'elles possèdent : la terre, la maison, la voiture, les bijoux, les vêtements, les animaux, les boutiques... et même les filles ! La prostitution comme mode de survie se déploie et les femmes apparaissent comme les premières victimes de cette situation. Voici le récit d'une jeune fille kurde vendue par son père et devenue prostituée, un récit qui décrit parfaitement cette misère extrême.

« Mon père est de Silêmanî, ma mère est morte en 1991 pendant l'exode. Mon père s'est remarié, il m'a vendu pour se remarier avec une femme aveugle, une pauvre femme ! Tous les jours, mon père la frappait comme si elle était un âne... Il m'a vendu à un homme fou, il m'a forcé à me marier avec lui, pour que lui, mon père, se marie avec sa sœur aveugle, tu vois ! Mon père, cet âne, m'a vendue... Mon foutu mari m'a fait deux enfants... Tous les jours, comme si c'était une obligation, lui et ma belle-mère me frappaient partout. La nuit, comme un animal, il me violait au moins trois fois, et la journée je subissais régulièrement sa violence...

Lorsque je quittais la maison pour rentrer chez mon père, lui aussi, à son tour, me frappait et me renvoyait directement chez mon âne [son mari]... Je suis tombée malade, j'avais la migraine, je suis restée à l'hôpital pendant un mois. Quand je suis rentrée à la maison, il m'a frappée avec un câble, sur ma tête, mon dos, partout, et pourtant j'étais enceinte. J'ai encore quitté la maison, quand je suis arrivée chez mon père, il m'a insultée, il m'a battue, ensuite il a rasé ma tête en me disant : « Tu restes avec ton mari »... Tu vois, je n'avais pas le choix, je suis retournée chez mon âne ! Il était au chômage, il m'a demandé de pratiquer la mendicité, de devenir mendicante. Je n'avais pas le choix : tous les matins, il me tirait par les cheveux en me jetant dehors, et le soir, lorsque je rentrais, il prenait tout l'argent pour

s'acheter de l'alcool et nous, moi et mes deux enfants, nous dormions le ventre vide, nous mourrions de faim...

Tu sais, à cette époque, tout est devenu cher, on ne pouvait plus survivre : même avec l'argent issu de la mendicité, on ne pouvait pas acheter deux kilos de farine... Et puis, un jour, ma belle mère m'a fait comprendre qu'on ne pouvait plus vivre comme ça, qu'il faut trouver un autre métier. Un jour, elle est rentrée avec deux hommes et m'a demandé de coucher avec eux. J'ai crié très fort, j'ai refusé, je l'ai insultée, mais c'était vain, elle avait pris sa décision. Elle m'a jetée dans la chambre et le premier homme est entré. Il était trop moche, il avait des boutons partout sur le visage. Il m'a dit : « Déshabille-toi », je lui ai répondu : « Va te faire foutre. » Il est devenu fou, il m'a frappée comme un animal, il m'a violée et il est sorti. J'étais par terre, très fatiguée. Le deuxième est entré. Je me suis tout de suite mise sur le dos, je pleurais très fort, je lui ai dit : « S'il te plaît, fais tout ce que tu veux, mais ne me frappe pas ». Il m'a dit : « Pourquoi je te frapperais ? » Je lui ai rapidement raconté mon histoire et il m'a dit : « Ecoute, moi je ne couche pas avec toi, je te donne 15 dinars pour que tu quittes cette maison. Tu ne dois pas vivre ici. » Alors, j'ai quitté la maison et, un peu plus tard, je me suis prostituée¹⁸⁰... »

La misère de cette femme vendue et perdue résume clairement la situation générale de la société kurde, situation qui oblige les dirigeants politiques à négocier avec Bagdad. Le 30 novembre 1991, Massoud Barzani fait une tentative et rencontre Saddam Hussein à Bagdad. Il lui demande de lever l'embargo sur le Kurdistan en signe de bonne volonté, mais le *raïs*, tout conscient des conséquences dramatiques de son embargo, refuse la demande¹⁸¹. Déçu par l'attitude de Saddam Hussein et touché par la gravité de la situation

¹⁸⁰ Xandan Mohamad et Jaza Serpach, *Oqianusêk le tawan* ("An Ocean of Crimes"), Kurdistan d'Irak, 2007, p. 85.

¹⁸¹ Chris Kutschera, *déjà cité*, p. 118.

socioéconomique, Massoud Barzani demande l'aide des États-Unis, mais elle n'arrivera jamais. Barzani exprime encore une fois sa déception :

« Je leur ai dit que j'avais peur que notre expérience démocratique, notre parlement et notre gouvernement disparaissent dans la tourmente si nous ne trouvions pas une solution à la crise économique. Ils ont répondu qu'ils connaissaient la situation et qu'ils allaient prendre une décision¹⁸². »

Comment sortir de cette crise ? Ces crises ont dépassé les modestes capacités de maîtrise de ces partis politiques, qui n'avaient ni l'expérience de l'auto-gouvernance ni l'expérience du vivre ensemble avec les différences des uns et des autres. Au lieu de trouver des solutions à ces problèmes, ils se sont retrouvés noyés jusqu'au cou dans l'océan de ces crises. C'est à ce moment précis que les guerres des Frères ennemis commencent : guerre de l'UPK et du PDK contre le PKK, guerre de l'UPK contre Bzotnawa, guerre entre le PDK et le PSK, guerre entre l'UPK et le PDK, guerre de Bzotnawa et du PDK contre l'UPK, guerre de l'UPK et du PKK contre le PDK... en bref, la guerre de tout le monde contre tout le monde.

Ils sont nombreux les chercheurs qui pensent que ces guerres sont à la source de l'explosion des problèmes sociaux au Kurdistan, mais nous, au contraire, nous pensons que ces guerres sont la conséquence des crises sociales. Ces dernières ont rendu le contexte si fragile qu'une dispute suffit pour y déclencher la guerre. Les membres du PDK, de l'UPK, de Bzotnawa, du PSK et du PCK sont les enfants de cette société paralysée par les problèmes de l'électricité, de l'emploi, du pouvoir d'achat, de la sécurité, du logement, de la santé, de l'éducation, etc. Dans ces conditions sociales, ces enfants perdent jour après jour les valeurs qui font le sens suprême de leur existence : la kurdicité, le sacrifice pour la patrie, la vie en collectivité, l'amour, le respect, la tolérance, etc. A partir de là, l'esprit de l'individu kurde, quel que soit son groupe politique ou social, se traduit en un espace vide et, pour le remplir, il fait appel à la violence, qui devient son stylo préféré pour écrire sur les pages vides de son existence.

¹⁸²

Chris Kutschera, déjà cité, p. 124.

Nous nous trompons si nous pensons que dans un univers vidé de tous les sens suprêmes de l'existence d'un être kurde les acteurs sociopolitiques peuvent utiliser le conflit civil et la lutte institutionnelle pour gérer leurs différences et leurs intérêts. Nous faisons une erreur objective si nous pensons que, au temps des sens perdus, les militants du PDK, de l'UPK, de Bzotnawa, du PSCK, du PCK et même des mouvements sociaux (étudiants, femmes, ouvriers, jeunes, journalistes, intellectuels, etc.) peuvent construire des cadres institutionnels pour organiser leurs divergences. Au contraire, dans de telles conditions, le recours à la violence comme élément de remplissage des esprits vidés coule presque de source. Dans ce cas, la violence se traduit en un sens alternatif qui n'est pas un héritage historique, mais la construction d'un contexte particulier.

L'action sociale islamiste sur ce terrain en crise

Sous les yeux de Talabani et de Barzani, noyés dans leur guerre fratricide, les associations humanitaires islamistes des Frères Musulmans ont mené, dès la libération de 1991, des actions sociales de proximité qui ont conquis le cœur de la population et ont rempli leurs poches vidées par les nouveaux princes de l'interminable guerre entre les Kurdes. Ces associations se sont mises au service des Kurdes les plus démunis, les plus exclus, les plus marginaux, les plus défavorisés, les plus déshérités. Elles ont remplacé de façon très visible la solidarité traditionnelle déjà fragilisée par l'embargo de l'ONU, les guerres de Saddam Hussein, le sang kurde versé dans les rues par les Kurdes eux-mêmes, le deuxième embargo de Bagdad sur le Kurdistan, etc.

Par ces actions sociales et humanitaires, les Frères Musulmans, qui étaient jusqu'alors très en retard sur la scène politique kurde, ont acquis une forte légitimité populaire. Cette nouvelle manifestation dans l'espace public kurde est encore tangible dans le Kurdistan post Saddam.

Dans un Kurdistan *libéré* de Bagdad, les ONG des Frères Musulmans se voient comme porteuses d'une autre mission : faire en sorte de ne pas abandonner le terrain aux ONG occidentales, chrétiennes ou laïques, qui ont pénétré dans le pays comme une vague dominante du fait de leur proximité avec l'UPK et le PDK, mais aussi du fait de leur savoir-faire et de l'important soutien financier dont elles bénéficient. Les dirigeants des Frères

Musulmans voyaient dans la présence des ONG occidentales une nouvelle conquête idéologique christiano-occidentale du Kurdistan : il fallait faire le maximum pour l'empêcher, non pas par la violence, mais par l'action sociale, en montrant l'alternative islamique.

L'action sociale des ONG islamiques des Frères Musulman mettent en évidence l'échec de l'idéologie du nationalisme kurde : le socialisme. En vidant le socialisme de son sens, les acteurs progressistes kurdes ont laissé :

« Un espace libre pour de nouvelles idéologies contestataires, dans des sociétés déstructurées où soudainement les notions de racines et d'identité resurgissent, dans une quête non pas du retour au passé, mais de la réappropriation de la modernité dans une identité retrouvée. C'est pourquoi les islamistes prônent partout le développement industriel, l'urbanisation, la scolarisation de masse et l'apprentissage des sciences. Ce qu'ils offrent aux opprimés (mostazafin) de tous les pays, c'est le rêve d'accéder à ce monde du développement et de la consommation dont ils se sentent exclus. L'islamisme, c'est la charia plus l'électricité¹⁸³. »

Le fondateur des ONG islamistes des FM kurdes, est une personnalité connue et reconnue tant au Kurdistan que dans le monde arabe. Dr Ali Qaradakh, qui est professeur de jurisprudence islamique à l'Université de Dawha, est un Qatarien d'origine kurde (de la ville de Qaradakh). Cet ami proche de Youssef al-Qardaoui a fondé en 1988 en Allemagne la première ONG islamiste directement liée au FMK. Il l'a nommée *Yakgrtîwî Islamî Kurdî*, « le Lien Islamique Kurde ».

Suite à la libération de 1991, l'ONG d'Ali Qaradakh s'installe au Kurdistan. Elle oriente aussitôt son action sociale vers la réislamisation d'une génération totalement oubliée par les acteurs nationalistes kurdes : les orphelins, les défavorisés, les déshérités, les SDF, les chômeurs, les villageois, les quartiers pauvres des grandes villes, etc.

¹⁸³ Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Le Seuil, 1992, p. 75.

Une génération orpheline ré-islamisée

Le projet social-islamiste de Dr Ali Qaradakhy a débuté avec les orphelins. Dans la conception islamique, l'orphelin est l'enfant mineur qui a perdu son père, même si sa mère est toujours en vie. Sartyp Rojbyani, l'actuel représentant de *Yekgrtu* (Frères Musulmans) aux Pays-Bas et ancien responsable de l'ONG islamiste des FM dans la province de Kerkuk, nous a dévoilé, lors d'un entretien, comment le processus de réislamisation fait partie intégrante de cette prise en charge de l'orphelin.

« Nous avons pris en charge 15 000 orphelins au Kurdistan d'Irak, et quand je vous dis pris en charge, c'est de A à Z. A cette époque, une grande famille pouvait vivre avec 50 dollars par mois, nous donnions 60 dollars à chaque orphelin. Au moment où les acteurs nationalistes kurdes de l'UPK et du PDK produisaient des orphelins par leurs guerres fratricides, nous étions là pour eux : on désignait pour chaque orphelin un Frère qui prenait en charge son éducation, remplaçant le père perdu dans la guerre entre les Kurdes¹⁸⁴. »

Par ces actions, les Frères Musulmans pouvaient veiller de près sur une génération orpheline et préparer son intégration douce dans son école de pensée et son projet politique. Écoutons le récit du parcours d'un orphelin kurde et de sa réislamisation réussie :

« Mon cousin avait 14 ans, c'était un adolescent qui allait au collège. En 1994, il a perdu son père dans la guerre fratricide de l'UPK de Talabani et du PDK de Barzani. Il avait trois sœurs, il ne pouvait pas travailler. D'ailleurs, même les adultes ne pouvaient pas trouver un emploi normal ! Un jour, par le biais d'un ami, j'ai accompagné mon petit cousin orphelin au siège de l'ONG des Frères Musulmans, on a rempli un questionnaire très détaillé : son nom, son prénom, les noms de ses sœurs, de sa mère, son niveau d'études, etc. Rapidement, ils l'ont pris en charge : 60 dollars par moi, mais aussi un cours

¹⁸⁴ Entretien avec Sartyp Rojbyany, le 1 décembre 2008.

particulier à la mosquée. Un mois plus tard, ils ont pris en charge ses sœurs aussi. Chacune recevait 60 dollars par mois et un cours particulier donné par des Sœurs Musulmanes. Ainsi, mon cousin a fini ses études, il est devenu ingénieur, musulman et militant convaincu des Frères Musulmans. Ses sœurs aussi ont fini leurs études. Elles sont mariées avec des Frères, avec qui elles ont fondé des familles. Aujourd'hui, elles sont des militantes de l'organisation des Sœurs Musulmanes¹⁸⁵. »

Ainsi se met en place la machine intelligente et rationnelle de la réislamisation de toute une génération marginalisée, isolée et totalement abandonnée par l'UPK et le PDK. Les Frères Musulmans cherchent une légitimité dans l'action sociale et les fonds dont ils sont pourvus, espérant une nouvelle montée en puissance de leur projet politique. Les Frères Musulmans transforment l'action sociale en « valeur-refuge » par laquelle ils abandonnent l'univers idéologique de leur échec et entrent dans l'univers de l'action politique, avec une nouvelle identité et un nouveau projet.

« Devant le désengagement de l'État, les déficits des services publics, l'absence de démocratie, la corruption, la modernisation avortée¹⁸⁶ », les Frères Musulmans, par le biais de leurs ONG, ont mis en scène un discours basé sur la justice sociale. Ils se présentaient comme les acteurs qui veulent rendre « justice à tous les frères et sœurs musulmans, laissés-pour-compte du développement, et mettre fin aux maux d'une société qui a perdu ses repères et se sent lésée ».

La mosquée comme centre de la réislamisation

Les ONG des Frères Musulmans kurdes réalisent l'ancien rêve de leurs chefs. Quand ils étaient réfugiés en Iran, de 1980 à 1991, ils organisaient déjà, à l'échelle théorique, la réislamisation de la société kurde. Ils plaçaient la mosquée au centre de ce projet : « un village, une mosquée et un frère imam, telle est la meilleure garantie de la réussite de la

¹⁸⁵ Entretien avec Ali Karimzada, le 2 décembre 2008.

¹⁸⁶ Abdel-Rahman Ghandour, *Jihad humanitaire, enquête sur les ONG islamique*, Flammarion, 2002.

réislamisation » nous disait Mohammed Raouf, un chef historique des FMK, ministre du commerce au Kurdistan d'Irak de 2005 à 2009.

Et en effet, dès leur retour en 1991, les FM, par le biais de l'action sociale de leurs ONG, ont pris le contrôle des mosquées, pas seulement dans les villages, mais aussi dans les quartiers défavorisés d'Erbil, de Silêmanî, de Dohok, d'Halabja, etc. Ils ont imposé leurs imams pour animer les prêches du vendredi, lesquels jouent « un rôle très important dans la mobilisation populaire en terre d'islam — c'est la fenêtre hebdomadaire privilégiée pour faire passer un message politique¹⁸⁷. »

« Après la libération du Kurdistan, l'UPK de Talabani et le PDK de Barzani, qui représentaient ensemble le nationalisme kurde, ont trahi leurs promesses aux villageois qui les ont soutenus au cours de leur lutte contre le régime de Bagdad. Au lieu de reconstruire les villages rasés par Saddam Hussein, ils sont entrés en guerre l'un contre l'autre. Nous, les Frères Musulmans, nous avons fait un autre choix : celui de ne jamais porter les armes et de ne jamais laisser tomber les villageois. Par le biais de nos ONG, nous avons reconstruit leurs villages. En même temps, nous avons construit, dans chaque village, une mosquée, une école, une route et un centre de santé. On envoyait nos frères des grandes villes dans ces villages lointains, pour travailler comme imam dans la mosquée, comme médecin dans le centre de santé, comme ouvrier dans la construction des routes, etc.¹⁸⁸ »

Dans ce contexte, la réislamisation se manifeste comme un projet complet et total. Elle fonctionne dans plusieurs espaces à la fois, mais ces espaces sont tous reliés à la mosquée, qui est le centre régulateur de l'action. L'imam de la mosquée est un Frère formé dans une école publique et rééduqué dans la pensée des Frères Musulmans. Sa fonction est de diriger l'ensemble des projets mis en place dans les villages. Ainsi, des villages entiers sont ré-islamisés et intégrés dans l'organisation des FMK. Après la guerre civile, ces villages,

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.88.

¹⁸⁸ Entretien avec Sartyp Rojbayany, le 1 décembre 2008.

qui se trouvent dans les zones contrôlées par l'Union patriotique du Kurdistan, deviennent un enjeu de conflit permanent entre Salahadin Bahadin et Jalal Talabani.

Les sources financières des ONG islamistes au Kurdistan

Mais d'où viennent les fonds de ces ONG ? Tout d'abord de l'Arabie Saoudite. En 1991, après l'exode dont les images spectaculaires ont été relayées par toutes les grandes télévisions occidentales (deux à trois millions de Kurdes réfugiés dans les montagnes !), les ONG humanitaires réagissent. L'Arabie Saoudite envoie sa fameuse Organisation Internationale du Secours Islamique. Alors que, en d'autres lieux, le salafisme saoudien entre en conflit avec l'islamisme des Frères Musulmans, au Kurdistan d'Irak, il se met totalement à la disposition de ces derniers. Pourtant, les FMK n'ont jamais manqué une occasion de décrire le salafisme saoudien comme l'idéologie des bédouins, comme une conception déformée de l'islam, voire comme l'opium des peuples musulmans. A leur tour, les salafistes saoudiens ont toujours saisi l'occasion d'accuser les Frères Musulmans d'être des déviants de l'islam. Dans la littérature salafiste, les Frères Musulmans sont souvent redéfinis comme les Frères du Diable. Mais comment et pourquoi, au Kurdistan d'Irak, les deux parties ont mis leur conflit entre parenthèses et décidé de travailler ensemble ? Comment et pourquoi l'Organisation Internationale du Secours Islamique s'est mis totalement à la disposition des Frères Musulmans Kurdes ? Lors de notre enquête sur cette problématique, nous avons interrogé plusieurs acteurs kurdes, tant islamistes que laïques. C'est le récit du rédacteur en chef de l'hebdomadaire islamiste kurde *Rabûn*, actuellement exilé à Londres, qui semble le plus crédible :

« En 1991, j'étais le rédacteur en chef d'un hebdomadaire proche de Bzotnawa. J'étais avec une brigade de Bzotnawa dans la région de Badinan. Nous avons vu un camion tomber en panne dans le borbier. Il y avait deux personnes arabes, avec de grandes barbes, comme nous, mais ils étaient habillés à la saoudienne.

— « Que faites-vous ici, dans ce borbier du Kurdistan ? », leur avons-nous demandé.

— « Nous sommes l'Organisation Internationale du Secours Islamique, nous sommes venus pour aider les musulmans de ce pays. Mais vous, qui êtes-vous ? »

— « Nous sommes des moudjahidines de Bzotnawa ! », leur avons-nous répondu. Ils avaient l'air très étonnés.

— « Y a-t-il des mouvements jihadistes ici au Kurdistan ? »

— « Bien sûr. »

L'émir de cette brigade était un certain Abdallah, qui avait participé au jihad afghan. Il s'est présenté aux Saoudiens. Ensuite, ils nous ont invités dans un grand restaurant de la région et nous avons mangé ensemble. Ils nous ont filmés avec nos armes, nos Corans, nos barbes et nos vêtements kurdes. Tout cela était quelque chose d'extraordinaire pour eux.

Le lendemain, ils sont revenus avec 18 camions remplis de nourriture. Ils nous ont demandé de les distribuer aux musulmans. Vous vous rendez compte ! 18 camions de nourriture ! Nous nous sommes dit : si cela continue, nous dominerons le terrain. Malheureusement, cette coopération n'a duré qu'un seul jour, car le même jour, au cours d'une réunion, notre émir Abdallah a accusé de tous les maux la direction de Bzotnawa, condamnant notamment leur soumission à la République Islamique de l'Iran chiite. Bref, il a présenté la ligne salafiste de Bzotnawa comme le protecteur de l'islam sunnite au Kurdistan et il a demandé une aide financière au Secours Islamique. Ainsi, les membres de l'organisation ont rapidement typifié Bzotnawa comme la main de l'Iran chiite au Kurdistan. Par conséquent, ils ont coupé toutes leurs relations avec nous, et même avec notre émir.

Au même moment, Dr Ali Qaradakhy, qui maîtrise parfaitement le fonctionnement de la Raison politique saoudienne, rentre au Kurdistan avec son ONG, le Lien Islamique Kurde, qui n'est que le visage social des Frères Musulmans Kurdes. Il établit rapidement le contact avec l'Organisation Internationale du Secours Islamique. Il présente les Frères Musulmans comme la seule organisation islamiste ayant une direction assez homogène et solide pour s'opposer à l'implantation du chiisme iranien au Kurdistan et mettre en place une stratégie de réislamisation sunnite au Kurdistan. Dr Ali avait déjà publié quelques articles dans les grandes revues islamiques du Golfe, dans lesquels il critiquait le rapport de Bzotnawa avec l'Iran chiite. Il leur a donné des copies de ces articles. Bref, il a pu convaincre les Saoudiens de travailler avec son organisation. Ainsi, des millions de dollars de l'Organisation Internationale du Secours Islamique sont tombés sur les comptes des Frères Musulmans. »

Cependant, l'Arabie Saoudite n'est pas la seule source d'argent pour les FMK. Grâce à sa relation avec Youssef Qaradawi, Dr Ali Qaradakhy a pu trouver d'importantes sources de revenus dans les pays du Golfe, mais aussi en Occident. Son ONG a des branches en Allemagne, au Royaume-Uni, en Suède, en Norvège et aux Pays-Bas. Au Kurdistan, plusieurs journaux ont publié une *fatwa* de Youssef Qaradawi selon laquelle l'ONG de Dr Ali Qaradakhy méritait de recevoir la *zakat* (« aumône ») et la *sadaqa* (la bienfaisance) des musulmans du monde entier.

Partie 4. Nationalisation

Chapitre 1 Adieu l'internationale islamiste !

Qu'est ce que l'Internationale islamiste ? Comment est-t-elle perçue dans l'imaginaire politique des Frères Musulmans Kurdes ?

Le 3 mars 1924, Mustafa Kemal a aboli le califat¹⁸⁹. Quatre ans plus tard, en 1928, Hassan El Banna crée l'organisation des Frères Musulmans, en prônant le slogan : « Nous voulons la Nation musulmane¹⁹⁰ ». Or, cette Nation, qui traverse toutes les frontières imposées par les « ennemis de l'islam », ne peut pas exister sans une conception totale et complète de l'islam, c'est-à-dire sans « une idéologie politique¹⁹¹ ». C'est sur la base de cette idéologie que l'instauration d'un Etat islamique est possible, l'Etat qui est la meilleure garantie de la réislamisation de la société. Dans l'imaginaire politique des FMK, cet Etat a un caractère supranational : il englobe l'ensemble des territoires reconnus auparavant comme *Dar al-Islam*. Le guide suprême est imaginé comme le nouveau « commandeur des croyants ». De 1952 à 1991, les Frères Musulmans kurdes vivaient avec cette utopie. Combien de Frères sont morts avec l'espoir de voir, un jour, ce soleil de l'internationale islamiste se lever quelque part dans le monde ! Combien de Frères ont été pendus en chantant : « Mon frère, tu es libre avec tes menottes » (chanson de Sayyid Qutb) ! Combien de Sœurs ont été violées dans les prisons des régimes successifs à Bagdad, en rêvant un jour le retour du « commandeur des croyants » ! Or, 40 ans plus tard, les Frères se voient noyés jusqu'au cou dans les illusions de cette utopie et essayent de trouver une sortie.

En 1991, le retour des Frères dans un Kurdistan libre de l'autorité de Bagdad et gouverné par les acteurs nationalistes kurdes comme un Etat « indépendant de fait » (Habib Ishow) leur donne une chance extraordinaire de sortir de l'utopie de l'Internationale

¹⁸⁹ Xavier Ternisien, *Les Frères Musulmans*, Fayard, 2005, p. 115.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 115.

¹⁹¹ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, p. 29.

islamiste. La situation post Saddam Hussein au Kurdistan est le point de départ d'une nouvelle ère dans l'action politique des Frères : ils abandonnent définitivement l'univers de l'islamisme en se débarrassant de l'islam perçu comme une idéologie politique dont la finalité est de construire un Etat islamique. Cette conversion de l'internationale islamiste en un parti politique civil inscrit dans le champ politique national kurde va ouvrir un autre espace pour l'action politique des Frères, qui, jusque là, ne maîtrisaient que l'éducation de leurs disciples dans les caves de leurs maisons.

Le 5 février 1994, les Frères présentent le projet d'un parti politique au gouvernement d'Erbil. Le parti s'appellera l'Union Islamique du Kurdistan (*Yekgrtuy Islamî Kurdistan*). La fondation d'un parti politique dont le nom comportait l'adjectif « islamique » répondait aussi à un besoin immédiat du gouvernement kurde qui était dirigé par un membre du bureau politique de l'UPK, alors en guerre contre le Mouvement Islamique du Kurdistan d'Irak (*Bzotnaway Islami Kurdistanî Iraq*). Les dirigeants de Bzotnawa mobilisaient toutes leurs capacités politiques et médiatiques pour présenter leur guerre contre l'UPK de Talabani comme « la Guerre entre l'Islam et la Mécréance ». Mais l'UPK voulait donner un autre sens à cette guerre, à savoir « la guerre contre le terrorisme ». Dans ce contexte, la présence d'un autre parti politique comportant l'adjectif « islamique », mais sans armes et sans *moujahid*, ne pouvait que servir la stratégie de guerre contre le *terrorisme*. Cette prise de position de l'UPK servait leur stratégie à court terme, mais était dangereuse pour leur stratégie à long terme, car, 15 ans plus tard, le parti politique de Salahadin Bahadin menacera directement la position de l'UPK dans le champ politique national. Le lendemain, le premier ministre approuve rapidement le projet. Ainsi, le 6 février 1994 devient la date officielle de la fondation de Yekgrtu. Par la suite, le nouveau parti ouvre des sièges dans toutes les villes du Kurdistan.

Contrairement à ce que prétendent les accusations qui pèsent contre lui, Salahadin Bahadin refuse catégoriquement tout accord avec l'UPK de Talabani contre Bzotnawa de cheik Osman Abdelaziz et essaye de donner une autre version de la coïncidence entre la fondation de son parti et la guerre des deux organisations :

« Au mois de septembre 1993, trois mois avant la guerre entre l'UPK et Bzotnawa, je suis allé voir les dirigeants de Bzotnawa. Je leur ai expliqué que, selon la nouvelle loi sur la fondation des partis

politiques, nous allions demander au gouvernement kurde l'autorisation de fonder un parti politique. Les dirigeants de Bzotnawa m'ont répondu : mais comment demandez-vous l'autorisation à un gouvernement jahilite (« ignorant ») ? Vous savez que cela n'est pas licite ? Je leur ai répondu : nous pensons que cela est licite et que nous devons rester dans un cadre légitime... Bref, ils ne voulaient pas comprendre... Après la guerre, le 3 février 1994, j'ai encore rencontré cheik Barzanji, membre du bureau politique de Bzotnawa, je lui ai dit que, dans deux jours, nous allions demander l'autorisation. Il m'a répondu : félicitations, nous aussi, nous allons demander l'autorisation¹⁹². »

Les dirigeants de Bzotnawa, qui se regroupent de nouveau en Iran, refusent cette version de Salahadin Bahadin et pensent que cette apparition de Yekgrtu est le signe d'un complot des Frères et de l'UPK contre leur « jihad sacré ». Ainsi, un autre espace de lutte symbolique, voire physique, entre les deux groupes islamistes s'est construit. Quelques mois plus tard, Fouad Chalabi, un dirigeant de Yekgrtu, est assassiné. Salahadin Bahadin accuse un groupe radical rattaché à Bzotnawa, dont le chef s'appelait cheik Zana. Quelques années plus tard, celui-ci quitte Bzotnawa et fonde un appareil de renseignement islamique, qui va utiliser toutes les catégories de torture contre le PDK et l'UPK. Zana allait jusqu'à infliger à leurs otages les pires sévices sexuels, et, parfois même, jusqu'à couper leurs corps en morceaux. En 2005, Zana a été arrêté, et, le 21 septembre 2006, l'autorité kurde l'a pendu.

La prise de distance de Yekgrtu avec l'internationale islamiste des Frères Musulmans, qui était au début très timide, devient au fur et à mesure plus nette, jusqu'à se montrer provocatrice. Écoutons Abubakr Karwani, membre du bureau politique de Yekgrtu, interrogé sur les rapports du parti avec l'organisation des Frères Musulmans.

« Nous n'avons presque plus rien en commun. Peut-être aujourd'hui, l'adjectif islamique est la seule chose qui nous relie, ou encore le refus de l'utilisation de la violence. Sinon, nous n'avons plus rien en

¹⁹²

Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, le 11 février 2009.

commun. Nous sommes en train de construire une nouvelle expérience de la politique, nous voulons devenir un idéal à suivre... L'organisation des Frères Musulmans est une force politique arabe, elle ne peut pas avancer parmi les peuples non arabes. Elle est sous l'influence de la culture et de la tradition arabes. Elle s'identifie à l'islam et présente son guide suprême comme un nouveau calife dans l'oumma islamique. Cette conception de la politique ne correspond plus à notre modèle de parti politique¹⁹³. »

Cette transformation des Frères et leur conversion en un parti politique intégré dans le champ politique national kurde se manifeste dans plusieurs espaces que nous allons maintenant mettre en lumière.

L'utopie de l'Etat islamique

Dans l'imaginaire politique de l'islamisme, l'Etat islamique est au centre de la « lutte islamique ». L'Etat islamique selon Sayyid Qutb est directement lié à l'autorité de Dieu, car c'est lui qui gouverne et non pas les hommes. Dieu est la source de tous les pouvoirs, y compris le pouvoir politique¹⁹⁴.

Youssef al-Qardawi, qui est une référence en matière de théologie sunnite, pense que l'Etat islamique est singulier, car nous n'avons jamais eu, ni avant l'islam ni après l'islam, un Etat comparable à celui de l'islam. Il est singulier par ses objectifs, par ses méthodes, par ses fondements et par ses particularités. Selon lui, l'Etat islamique n'est pas un Etat théocratique qui s'impose aux gens au nom de Dieu, il n'est pas l'Etat d'hommes de religion qui se prennent pour les représentants de Dieu, il est un Etat civil qui applique l'Islam et qui est basé sur les principes d'*Al Bai'a* (« allégeance ») et d'*Al-Chwra* (« consultation »). La mission de l'Etat islamique est de réaliser la vérité et de faire reculer la fausseté, d'ordonner le bien et d'empêcher le mal¹⁹⁵.

¹⁹³ Entretien avec Abubar Karwani, Hebdomadaire Chawder, Kurdistan d'Irak, le 25 décembre 2006.

¹⁹⁴ Sayyid Qutb, *Jalons sur la route de l'islam*. Traduction française des éditions Ar-Rissala.

¹⁹⁵ http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?pagename=IslamOnline-Arabic-Ask_Scholar/FatwaA/FatwaA&cid=1122528605046

Une des conséquences du passage de Yekgrtu de l'islamisme à l'islamo-nationalisme est le rejet radical de cette conception de l'Etat islamique, qui, de 1952 à 1991, était au cœur de leur projet politique. Désormais, une autre conception de l'Etat se met en place. Il n'est plus perçu comme un impératif religieux, mais comme le résultat de la volonté des individus et des groupes d'organiser eux-mêmes leur vie collective. Dans cette nouvelle phase de l'action politique de Yekgrtu, l'Etat n'est qu'une réponse disponible parmi d'autres à la problématique de la vie au sein d'une collectivité. Pour les nouveaux Frères, la construction d'un Etat au Kurdistan est conditionnée, non pas par l'application de la *Charia*, mais par la prise de conscience des Kurdes eux-mêmes de leur capacité à vivre ensemble, égaux et différents, selon l'expression d'Alain Touraine¹⁹⁶.

Leur nouvelle expérience de l'action politique leur a permis une ouverture extraordinaire qui rend leur parcours extrêmement singulier. Après la fondation de leur parti politique et grâce à un contexte favorable, les Frères ont obtenu le poste de Ministre de la Justice au sein du gouvernement kurde. Pour la première fois dans leur histoire politique, ivres de joie, ils voient un Frère ministre ! Il s'appelle Hadi Ali, il est membre de leur bureau politique. Cette réalité ressemble à un rêve. C'est dans ce rêve que les Frères développent une autre vision du monde politique, dans laquelle l'Etat « islamique » ne sera plus une évidence. Puisque l'Etat est un appareil régulateur de la vie en collectivité par les juridiques, le discours sur l'Etat islamique comme une évidence historique n'a plus de sens. Il ne faut pas confondre les autres formes d'organisations politiques avec celle de l'Etat, nous rappelle Hasan Chamirani, membre du bureau politique de l'Union Islamique, lors d'un entretien chez lui à Halabja en 2008. Hassan Chamirani conteste même l'existence de l'Etat *islamique*. Selon lui, cet Etat n'est que le fruit d'une nouvelle utopie fondée dans l'imaginaire politique de Sayyd Qutb et de ses amis.

« L'Etat n'était jamais et ne doit jamais être islamique. Cela est une nouvelle invention qui n'a pas de justifications dans le Coran et la Sunna ou même dans l'histoire de l'islam. A l'époque du prophète, nous n'avons jamais entendu l'expression « Etat islamique ». A l'époque des omeyyades, l'Etat n'avait pas d'adjectif islamique, il

¹⁹⁶ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Fayard, 1997.

était omeyyade. A l'époque des abbassides et des ottomans, c'était pareil. Nous, les Frères Musulmans kurdes, aujourd'hui, nous pensons que l'Etat doit rester neutre¹⁹⁷. »

Lorsque les Frères obtiennent le Ministère de la Justice, ils n'essayent pas d'islamiser les lois et d'imposer la *Charia*. Au contraire, au moment où les combattants de l'UPK de Talabani et du PDK de Barzani entrent dans une guerre *fratricide*, les Frères fondent leur discours sur l'indépendance de l'Etat *comme une structure de pouvoir normée juridiquement*¹⁹⁸. Ils demandent aux deux partis en guerre de respecter l'indépendance et la neutralité des structures étatiques. Ils mobilisent toutes leurs capacités pour mettre Talabani et Barzani devant leur responsabilité politique. La stabilité et la durabilité de cette nouvelle expérience étatique kurde ne sont pas assurées de manière spontanée, mais elles sont conditionnées par le respect de l'Etat de droit. Cela devient le message essentiel des Frères au moment où les progressistes kurdes les accusaient d'islamiser la société.

Au cours de la reformulation de leur conception de l'Etat, les Frères ont remplacé le concept du « Musulman » par celui du « Citoyen ». Nous ne sommes plus des Musulmans vivant dans un territoire nommé *Dar al islam*, mais des Citoyens d'un territoire politique nommé le Kurdistan. Dans ce sens, l'occidentalisation de Yekgrtu apparaît plus que jamais. Samir Salim, responsable de la province de Silêmanî et membre du bureau politique de Yekgrtu, nous reçoit dans son bureau et nous dit dans un langage très politisé :

« Pour nous, Yekgrtu, l'expérience de l'Etat est une épreuve. Elle met tous les partis politiques à l'épreuve pour savoir qui peut mieux servir les citoyens. Nous parlons des citoyens et non pas des musulmans. Nous ne nous interrogeons pas sur la religion, la langue, la couleur des habitants du Kurdistan : ils sont tous considérés comme des citoyens organisés selon un principe politique¹⁹⁹. »

¹⁹⁷ Entretien avec Hassan Chamirani, Kurdistan d'Irak, Halabja, le 10 juillet 2008.

¹⁹⁸ Alain Cambier, *Qu'est ce que l'Etat*, Librairie philosophique J. Vrin, 2004.

¹⁹⁹ Entretien avec Samir Salim, juillet 2008, Silêmanî, Kurdistan d'Irak.

Cette vision de Yekgrtu est beaucoup plus proche de Machiavel que de Sayyid Qutb. Elle est beaucoup plus occidentaliste qu'islamiste. La volonté de séparer l'action politique et des structures étatiques au Kurdistan place Yekgrtu dans la catégorie des acteurs politiques les plus modernes et les plus civils dans cette région.

« Notre malheur, c'est que, dans notre pays, l'action politique n'est pas autonome. Le pouvoir empêche l'émergence d'une société civile et voit un danger dans l'opposition civile et moderne. Malheureusement, dans notre pays, le pouvoir n'est pas neutre. Il doit laisser à tous les partis politiques la liberté d'apparition au sein de la société civile. Le pouvoir doit protéger tous les acteurs en conflit, et non pas prendre partie pour les uns contre les autres²⁰⁰. »

Dans cette vision du monde des nouveaux Frères Musulmans Kurdes, la nation remplace la théologie comme fondement de l'action politique, mais aussi comme fondement des structures étatiques.

De la Da'wa à la politique

L'islam comme système total et complet qui touche à la fois l'éducation et la politique, la *Da'wa* et le *jihad*, le privé et le public, les rites et l'économie, l'Etat et la société, était la vision du monde des Frères Musulmans de 1952 à 1991. Cette conception totalitaire de l'islam s'est forgée dans plusieurs versets coraniques, notamment le verset 3 de la sourate 5 « Al-Maidah » :

« Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion, et accompli sur vous Mon bienfait. Et j'agrée l'Islam comme religion pour vous. »

Le livre de Sayyid Qutb *Fi Zilal al Qur'an* (« Sous les ombrages du Coran »), qui donne un cadre théorique à cette vision du monde, était leur programme de socialisation islamique, selon lequel ils construisaient « l'individu islamique ». Dans *Fi Zilal al Qur'an*, pour commenter le verset 3 de la sourate 5, Sayyid Qutb écrit :

²⁰⁰

Entretien avec Hassan Chamirani, Kurdistan d'Irak, Halabja, le 10 juillet 2008.

« Ainsi les choses sont claires : un seul Dieu, un seul Créateur, un seul Propriétaire, et donc un seul Gouverneur, un seul Législateur, un seul Ordonnateur, et donc une seule Charia, une seule Méthode, une seule Loi, et puis l'obéissance, la dépendance et la gouvernance selon le Coran. L'Islam et la Croyance ne sont que cela²⁰¹... »

Au cours de leur action politique, notamment de 1979 à 1991, les Frères Musulmans éduquent une génération dans ce que Sayyid Qutb appelle le « déterminisme islamiste ». Ensuite, au moment de leur intégration dans le champ politique kurde, non seulement ils sortent de ce « déterminisme islamiste », mais ils développent aussi une autre idée de « l'autonomie du religieux par rapport au politique ».

Dans les années 70 et 80, l'organisation des FM travaille comme une secte fermée sur elle-même, sans entrer en interactions avec les autres partis politiques (nationalistes, laïques, kurdes, arabes, turkmènees et assyriens), sans prendre parti dans les guerres fratricides, sans se mettre sous la pression des pays voisins (la Turquie, l'Iran, la Syrie, la Jordanie et le Koweït), sans s'exposer devant les États-Unis, l'Europe et les pays arabes. Dans les années 1990, cette équation change radicalement. Les Frères ne sont plus une secte qui ne se préoccupe que de l'éducation d'une génération islamiste dans le « déterminisme qutbiste », mais un parti politique qui est une véritable opposition dans le champ politique, un parti politique qui est invité à tour de rôle par les États-Unis d'Amérique, le Royaume-Uni, la Turquie, l'Iran, la Syrie, l'Arabie Saoudite. Les dirigeants de Yekgrtu ne sont plus de nouveaux imams qui enseignent *Fi Zilal al Qur'an* à la jeune génération dans les mosquées isolées de Halabja, mais des ministres, des parlementaires et des ambassadeurs.

C'est dans cette nouvelle phase de l'action politique que les Frères pensent que l'autonomisation du « religieux pur » par rapport à leur « univers politique » devient une « obligation ». Pour sauver le « religieux », il faut le séparer *ici et maintenant* du politique, nous dit Maouloud Bawamourad, l'homme fort et le théoricien de Yekgrtu.

²⁰¹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al Qur'an (sous les ombrages du Coran)* », Sourate 5, verset 3. La citation de Sayyid Qutb est traduit de l'arabe en français par nous-mêmes.

« Il faut séparer l'univers de la politique de l'univers de la Religion. La politique est un phénomène social, mais la religion, la Da'wa, vise le cœur, le comportement, l'éthique...Je pense qu'une personne ne peut pas être à la fois un bon politicien et un bon prêcheur...Si la Da'wa est le message de Dieu pour l'humanité et si la politique est l'organisation des intérêts des citoyens, alors comment un homme peut-il porter les deux montagnes en même temps ? Je ne suis pas parmi les gens qui ont peur de la séparation de l'Etat et de la religion, cela ne me fait pas peur...Il est vrai que jusqu'à aujourd'hui Yekgrtu n'a pas fait cette séparation de manière très nette, mais nous sommes sur le bon chemin. Cette séparation agit avant tout pour l'amour de notre Da'wa. Je vous donne un exemple. Dans le monde entier, le port du voile est permis, mais ici, au Kurdistan, les acteurs laïques le mettent en cause régulièrement, tout simplement parce qu'il est perçu comme un acte politique. Quand un membre de notre bureau politique prêche dans une mosquée et appelle les femmes à se voiler, cela est perçu comme un acte politique. C'est ainsi que nous mettons nous-mêmes la Da'wa en danger. Si nous continuons de cette façon, toutes les portes seront fermées. Voilà pourquoi il faut libérer la Da'wa de la politique.²⁰²»

Lorsqu'un journaliste de la revue Livîn demande à Maouloud Bawamourad si Yekgrtu est un parti religieux, il répond sans aucune hésitation :

« Bien sûr que non, nous ne sommes pas un parti religieux... Il est vrai que nous sommes un parti islamique kurde, mais nous plaçons les intérêts nationaux de notre peuple au sommet de notre programme politique... En même temps, nous défendons les valeurs religieuses

202

Maouloud Bawamourad, revue Livîn, n°50, Kurdistan d'Irak, 2007.

dans la société. Cela est tout à fait normal, car nous séparons l'univers de la politique de celui de la société²⁰³. »

La sécularisation de l'action politique de Yekgrtu est issue de son intériorisation de l'expérience politique occidentalisée. Évidemment, les Frères évitent d'employer le mot de *sécularisation*, qui est perçu, au Kurdistan, comme un concept de combat contre la religion. Mais le discours de Maouloud Bawamourad et d'Aboubakr Ali sur la séparation entre la *Da'wa* et le *politique* est extrêmement affecté par le processus de la sécularisation. Pour répondre à une invitation de la part d'un pays occidental, les Frères ne retournent plus à la *Charia* ; pour faire une alliance parlementaire avec Barzani et Talabani contre le Groupe Islamique du Kurdistan ou le Mouvement Islamique du Kurdistan, les Frères n'ouvrent plus le Coran ; pour condamner l'action violente d'Ansar Al Islam et la qualifier de *terroriste*, les Frères ne mobilisent plus les livres de Youssyef al-Qarzawi ou de Sayyd Qutb, mais le principe du calcul politique. Dans ce sens, c'est la vision du monde de Yekgrtu qui a changé.

Ce qui est remarquable, dans le cas kurde, c'est que les Frères eux-mêmes sont en train de conceptualiser de manière explicite cette transformation structurelle, mais avec leur propre vocabulaire : l'autonomisation de la *Da'wa* par rapport au *politique*. Dans cette perspective, les islamistes eux-mêmes deviennent les acteurs de la sécularisation de la société kurde.

Ce processus de la sécularisation permet à Yekgrtu de se forger une autre identité et de se repositionner par rapport à la religion. Abubakr Ali, ministre d'Etat et membre du bureau politique de Yekgrtu, s'exprime sur cette nouvelle identité et l'incapacité de l'élite kurde à comprendre cette séparation entre le religieux et le politique, séparation qui a été mise en place, pratiquement, par Yekgrtu :

« Nous pratiquons la politique, nous sommes des politiciens. Sur ce terrain, la question fondamentale n'est pas l'islam comme religion universelle, mais les problèmes sociaux, la justice sociale, les intérêts

²⁰³

Ibid.

du peuple, et tout cela est négociable. Nous négocions tous avec nos partenaires politiques²⁰⁴. »

Les références religieuses du nationalisme de Yekgrtu

Le nationalisme des acteurs islamistes kurdes prend son origine dans le Coran. Autrement dit, ces acteurs nationalisent le sens coranique, ils mobilisent des versets divers pour justifier leur appartenance à la kurdicité.

La spécificité de l'islam politique kurde, c'est qu'il se construit en lien avec une identité ethnique d'un côté (la kurdicité) et une identité religieuse de l'autre (l'islamité). Autrement dit, dans la phase de la nationalisation de la mouvance islamique, la référence ethnico-linguistique n'est pas en contradiction avec la référence religieuse. Au contraire, elles se complètent.

Dans un livre intitulé *Les lignes générales de la stratégie de Yekgrtu*, qui est considéré comme le « manifeste » de Yekgrtu, Salahadin Babakr Mohamad, membre de la direction générale, aborde sa vision de la « kurdicité ». Tout d'abord, il explique l'historicité de la question kurde :

« Le peuple kurde est un des peuples les plus originaux du monde en général et du Moyen-Orient en particulier. Il est le plus grand peuple du monde qui n'a pas encore un Etat-Nation ! Son pays, malgré sa volonté, est divisé en quatre morceaux, sur quatre Etats de la région. Et cela continue jusqu'à aujourd'hui. Cette situation est en soi une grande injustice vis-à-vis de notre peuple. La lutte nationale kurde a pour objectif de sortir de cette injustice... La question kurde est avant tout la question d'un peuple et d'un territoire. D'un peuple parce qu'il a subi l'oppression, l'arabisation, la déportation, la torture et l'Anfal. D'un territoire parce que, depuis le Traité de Lausanne, ce territoire est divisé entre plusieurs pays... »

²⁰⁴

Hebdomadaire *Chawder*, 25 décembre 2006.

Ensuite, il mobilise le Coran, la référence religieuse, pour justifier sa vision islamo-nationaliste de la *kurdcité* :

« Dans l'islam, l'existence de nations et de peuples différents est considérée comme une manifestation de la volonté de Dieu. Dans le Coran, les nations et les peuples apparaissent dans leurs langues et leurs couleurs.

Et parmi Ses signes, la création des cieux et de la terre et la variété de vos idiomes et de vos couleurs. Il y a en cela des preuves pour les savants. (Sourate 30, verset 22)

En même temps, le Coran a fixé une norme qui organise la relation entre ces nations et peuples différents :

Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entreconnaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux. Dieu est certes Omniscient et Grand-Connaisseur. (Sourate 49, verset 13)

Dans cette vision des choses, notre langue et notre couleur kurdes sont des manifestations de la volonté de Dieu ! Celui qui essaye de changer notre langue et notre couleur déclare une guerre contre la volonté de Dieu²⁰⁵. »

Dans la phase théorique de l'Internationale Islamiste, l'idéologie officielle était très opposée à une référence nationale et refusait le cadre de l'Etat-nation au profit de l'*Oumma*. Dans la phase du post islamisme ou de la domestication, Salahadin Bahadin lui-même, le secrétaire général de Yekgrtu, devient le champion défenseur de l'Etat-nation en pleine construction au Kurdistan d'Irak. Il critique par exemple l'usage du dialecte *Kurmandji* dans les écoles de Bahdinan, la région de Massoud Barzani :

²⁰⁵

Salahadin Babakr Mohamed, *Leber roşnay hêla giştêkanî stratîgîetî Yekgrtuy Islamî Kurdistan* (« Les lignes générales de la stratégie de Yekgrtu »), éditions Jin, 2002.

« La langue de l'apprentissage [le dialecte sorani] ne doit pas devenir un enjeu politique. Elle ne doit être influencée par la régionalité et la tribalité. Au Kurdistan et depuis longtemps, le sorani est la langue de l'apprentissage et de la science. Si aujourd'hui chaque région demande de faire des études avec son dialecte, il n'y aura plus un Kurdistan uni²⁰⁶. »

De même, sur la chaîne *Al Jazeera*, dans l'émission *Sans frontières* d'Ahmad Mansour, face à un islamo-nationaliste arabe qui manifeste régulièrement son hostilité à la fondation d'un Etat kurde, Salahadin Bahadin mobilise toutes ses références religieuses et nationales pour justifier la légitimité d'un Etat-nation au Kurdistan. Dans le discours des islamistes kurdes en Irak, cet Etat-nation kurde se construit comme une réaction à l'arabité, très rarement à la turquicité ou à l'iranité. « *Vous avez 22 pays arabes, pourquoi un Etat kurde serait inacceptable ?* », demande Salahadin Bahadin à Ahmad Mansour²⁰⁷.

La nationalisation de l'islam politique kurde restructure le discours islamiste. Si dans la phase de l'Internationale islamiste leur discours ne visait que l'Etat, dans la phase du post islamisme il vise à la fois l'Etat et la nation. L'Etat islamique cède la place à l'Etat-nation. Cette conversion de l'islam politique kurde au nationalisme s'explique par son entrée dans le champ politique national, laquelle conduit Yekgrtu à s'identifier à une kurdicité construite sur un imaginaire politique dans lequel se forge le concept de l'Etat-nation kurde.

Le discours politique de Yekgrtu ne vise plus l'ensemble des musulmans. Leur unité et leur souveraineté collective constituent une *Oumma* qui sera leur expression politique, mais vise plutôt l'ensemble des citoyens au Kurdistan, y compris les turkmènees, les Yezidis, les Failis, les Kakeys, les Chrétiens et les Juifs.

« Nous avons la même religion que les islamistes irakiens arabes, mais, sur le plan politique et idéologique, nous n'avons rien en commun. Nous sommes le produit d'une réalité kurde qui a ses

²⁰⁶ Salahadin Bahadin, « Réponse et clarification », hebdomadaire *Yekgrtu*, 27 novembre 2006.

²⁰⁷ Entretien avec Salahadin Bahadin, chaîne de télévision *Al Jazeera*, 31 mars 2008.

*propres problématiques, ses propres thématiques. Cette réalité kurde est en rupture totale avec la réalité arabe*²⁰⁸. »

Lors d'une conférence à Londres qui réunissait 500 personnalités islamiques, arabes et anti-kurdes pour lesquelles les mots de « fédéralisme » et d'« autonomie kurde » sont *illicites*, Ali Qaradakhly a fait un exposé brillant sur le droit *licite* du peuple de fonder non pas seulement le fédéralisme, mais un Etat indépendant²⁰⁹.

L'équation chiite-sunnite dans la vision politique de Yekgrtu

Lorsque, au tout début des années 1980, Salahadin Bahadin s'exile dans la ville de Pawa en Iran, il prend l'initiative de fonder la branche iranienne de l'organisation des Frères Musulmans. La première étape consiste à déployer les Frères kurdes irakiens exilés avec lui dans les villes kurdes de Pawa, Jawanroud, Krmansha, Sanandaj, Saqz, Bana et Sardasht. La deuxième étape consiste à déployer les Kurdes iraniens, éduqués et organisés par les Frères irakiens, dans les grandes villes iraniennes comme Téhéran. Le but avoué de ces opérations était de « sauver la communauté sunnite dans l'Iran chiite de l'imam Khomeiny ». Dans les années 80, ce discours dominant des FM ne revêtait aucun marqueur ethnique, linguistique, régionaliste ou nationaliste. Il était purement communautaire : c'était le sunnisme contre le chiisme.

Le démarrage de l'action politique *sunnite* de Salahadin Bahadin se trouve directement confrontée à deux obstacles : l'un vient du sunnite Muftizada, l'autre du chiite Khomeiny. Bien avant l'arrivée de Salahadin et de ses Frères au Kurdistan d'Iran, le groupe d'Ahmadi Muftizada nommé *Maktabi Coran* (« l'Ecole du Coran ») se considérait comme le seul représentant de la communauté sunnite en Iran, et, sur cette base, il a été accepté par l'Ayatollah Khomeiny comme le chef négociateur avant d'être condamné à la prison à perpétuité. La revendication de représentation de la communauté sunnite par Salahadin Bahadin rencontre naturellement l'opposition du groupe d'Ahmadi Muftizada. C'est dans ce contexte qu'une violence symbolique oppose les militants des deux groupes dans les grandes villes et villages du Kurdistan d'Iran. Si l'opposition entre ces deux groupes reste de

²⁰⁸ Entretien avec Maouloud Bawamourad, hebdomadaire *Awene*, 10 janvier 2008.

²⁰⁹ Entretien avec Dr. Ali Qaradakhly, hebdomadaire *Komal*, le 24 mars 2007.

l'ordre symbolique, l'opposition entre l'Ayatollah Khomeiny et Salahadin Bahadin dépasse largement ce cadre. Comme Ahmadi Mouftizada, Salahadin Bahadin est à son tour incarcéré dans une toute petite chambre individuelle où il ne peut ni s'allonger ni rester debout. « *Mais grâce à l'intervention de l'organisation internationale des Frères Musulmans auprès de l'autorité iranienne, j'ai été rapidement libéré.* », affirme Salahadin Bahadin²¹⁰.

Par la suite, le passage de l'islamisme à l'islamo-nationalisme, le retour des Frères dans un Kurdistan libéré de Saddam Hussein, la fondation de Yekgrtu par les Frères et leur intégration dans le champ politique *national* kurde vont transformer la structure du discours des FMK, qui ne sera plus confessionnel ou communautaire, mais national ou ethno-linguistique.

Dans cette nouvelle phase de l'action politique, la vision de l'équation sunnite-chiite par Yekgrtu s'est totalement politisée. Elle mobilise dorénavant la kurdicité comme référence déterminante. Le discours post islamiste de Yekgrtu se fonde sur l'intérêt du peuple kurde, non plus sur la communauté sunnite comme l'opposée de la communauté chiite. Reprenons comme exemple la vision de Yekgrtu après la chute de Bagdad en 2003.

Dans l'Irak post Baas, le débat sur la reconstruction de la république prend un espace considérable. Chaque parti politique se voit dans l'obligation de donner une réponse à cette question : comment, sur quelle base et avec qui nous participons à la refondation de la République ?

Comme la majorité des acteurs politiques irakiens, Yekgrtu choisit l'option du consensus entre l'ensemble des forces qui représentent la diversité irakienne. Mais en même temps, Yekgrtu pense que les Kurdes doivent toujours garder un œil sur leur relation avec la communauté sunnite arabe en Irak, car le Kurdistan et les sunnites arabes ont des intérêts réciproques.

« Tout d'abord, la refondation de l'Irak sur la base du consensus doit être une priorité pour nous, les Kurdes. Mais ce consensus n'aura pas

²¹⁰ Entretien avec la revue *Harem*, n° 50.

lieu sans une force modérée qui représente la communauté sunnite, en l'occurrence le parti islamique²¹¹. »

La politique sunnite de Yekgrtu dans l'Irak post Saddam Hussein est un calcul purement pragmatique, car Yekgrtu se soucie maintenant des intérêts du Kurdistan d'Irak et non plus de ceux des frères sunnites irakiens. Bawamourad, le penseur de Yekgrtu, indiquent cinq éléments qui imposent l'exigence d'une bonne relation kurdo-sunnite²¹² :

1. L'Irak est entouré de gouvernements arabes et sunnites, qui influencent régulièrement le processus politique, mais aussi économique, culturel, social, etc.

2. La normalisation de la situation de Kerkuk et les efforts de son rattachement au Kurdistan mettent les Kurdes face à face avec les frontières des régions sunnites.

3. Les forces politiques et les gouvernements qui s'opposent au fédéralisme sont majoritairement sunnites.

4. Jouer dans un champ politique nécessite d'avoir plusieurs choix. Les Kurdes ont des accords stratégiques avec les chiites du Sud ; une bonne relation avec les sunnites montre que les Kurdes ont d'autres choix.

5. Aujourd'hui, avec les votes des chiites, le président de l'Irak est un Kurde. Une bonne relation avec les sunnites protège les Kurdes d'être régulièrement accusés d'être les défenseurs de la marginalisation des sunnites dans l'Irak après Saddam.

Cette vision politique *déconfessionnalisée* de Yekgrtu est fondamentalement rejetée par le Parti Islamique, qui représente les Frères Musulmans arabes irakiens. Pour eux, la variable chiite-sunnite est déterminante. Ils pensent que le premier danger, en Irak, ne vient pas des Etats-Unis, mais de l'Iran ; le premier danger n'est pas l'occidentalisation de l'Irak, mais sa *chiitisation*. Les Frères irakiens arabes considèrent l'Iran comme l'ennemi numéro un. A plusieurs reprises, notamment sur la chaîne *Al Jazeera*, Tariq Hachimi, le président du Parti Islamique et l'actuel vice président irakien, parle du *génocide* sunnite en Irak, *programmé* par l'Iran et *réalisé* par les chiites irakiens.

²¹¹ Entretien avec Maouloud Bawamourad, *Awene*, le 10 janvier 2008.

²¹² *Ibid.*

« Oui, maintenant, il y a un génocide confessionnel en Irak. Je peux comprendre clairement le but de toutes ces opérations dans la zone sunnite. L'objectif est de vider l'Irak des sunnites arabes. Le génocide sunnite en Irak n'est pas différent de celui du Kosovo ou des génocides réalisés dans l'histoire des êtres humains. Et les appareils de l'Etat irakien sont impliqués jusqu'aux os... Et je crois que l'Iran n'est pas très loin de tout ce qui se passe en Irak... L'Iran est devenu l'acteur le plus puissant en Irak²¹³. »

Hachimi demande aux pays arabes *sunnites* d'intervenir pour mettre un terme au génocide *sunnite* et à la domination iranienne. Ce qui est paradoxal, c'est que le guide suprême des Frères Musulmans Internationaux, Mahdi Akif, conteste cette hostilité vis-à-vis de l'Iran :

« L'Iran a le droit, comme Israël, le Pakistan et l'Inde, d'avoir les armes atomiques. Pourquoi eux auraient-ils le droit, mais pas l'Iran ? Vous dites que l'Iran est proche des pays du Golfe, mais le Pakistan et l'Inde ne sont pas très loin de nous. En ce qui concerne l'importation du chiisme dans le monde islamique, pourquoi pas ? Nous avons 56 pays sunnites, mais un seul pays chiite, pourquoi avoir peur de l'importation du chiisme ? Hassan Nasrallah n'est-il pas chiite ? Et pourtant, tout le monde l'a soutenu dans sa guerre contre Israël au cours de l'été 2006²¹⁴. »

Pour comprendre les deux positions opposées de l'irakien Tariq Hachimi et de l'égyptien Mahdi Akif, il faut séparer deux niveaux d'analyse. Au niveau local, Tariq Hachimi vit en chair et en os la tragédie des *sunnites* massacrés dans les rues de Bagdad à travers une volonté de nettoyage confessionnel mise en place par les acteurs chiïtes. D'autre part, au

²¹³ Entretien avec Al Jazeera, le 19 septembre 2005.

²¹⁴ Entretien de Mahdi Akif, le Guide suprême des Frères Musulmans, avec le quotidien *Koweïtien Al-Nahar*, le 25 décembre 2008.

niveau international, l'exigence de la lutte internationale justifie un accord *implicite* avec l'Iran, afin de faire échouer les projets occidentaux dans *le monde islamique*.

Autant Hachimi cherche à mettre en scène le *génocide* sunnite, autant Mahdi Akif cherche une alliance pragmatiste avec l'Iran, autant Salahadin Bahadin cherche à réinvestir la dimension *sunnite* de son *islam politique* pour mieux servir la question de son peuple. Si pendant longtemps Salahadin Bahadin était la voix des *sunnites* au Kurdistan d'Irak et au Kurdistan d'Iran, aujourd'hui il veut devenir la voix d'un peuple dans son intégralité, et il le dit clairement :

« Nous avons bien investi notre dimension sunnite pour mieux servir la question kurde. Nous avons besoin du soutien des sunnites pour protéger notre expérience politique kurde²¹⁵. »

Le souci d'être moderne !

Le débat sur la modernité de leur pensée politique, de leur pratique dans le champ de l'action islamiste, de leur apparition dans l'espace public, de leur attitude sur le rôle de la Raison face au pouvoir de la Révélation et de leur position sur les droits de l'individu, bref *le souci d'être moderne* est un marqueur majeur de l'action politique des acteurs islamistes de Yekgrtu dans la phase du post islamisme. Le souci d'être moderne par rapport aux groupes des salafistes, des soufis et des oulémas traditionnels, mais aussi par rapport aux autres partis nationalistes, conservateurs et de gauche. Sur le terrain de la Raison, les acteurs islamistes font la preuve d'une modernité réussie, mais, sur le terrain des droits de l'individu, ils perdent le pari.

Les salafistes du Kurdistan mettent en cause la *croyance islamique* des militants de Yekgrtu, en les dénonçant comme des acteurs qui remplacent le pouvoir de la Révélation par le pouvoir de la Raison. Selon eux, les Frères kurdes ne sont que les nouveaux mutazilites²¹⁶

²¹⁵ Entretien de Salahadin Bahadin avec le journal *Hawlati* (Kurdistan d'Irak), le 22 novembre 2006.

²¹⁶ Le motazilisme, ou mutazilisme, est une école de pensée théologique musulmane apparue au VIII^{ème} siècle.

et kharidjites²¹⁷ modernes de notre ère. Les Frères contestent ces inculpations et accusent à leur tour les salafistes de *tribalisme*, d'*anti-modernisme* et de *primitivisme*²¹⁸. Bien plus encore, ils présentent le salafisme comme susceptible d'être instrumentalisé par les partis politiques laïques dans leur lutte contre les islamistes modérés. A plusieurs reprises, Salahadin Bahadin lui-même est intervenu afin d'expliquer la position de son organisation par rapport aux critiques des salafistes d'un côté et à celles des modernistes de l'autre.

« Nous ne pensons pas à l'extérieur des textes coraniques, mais à l'intérieur. Nous n'excluons pas le Coran et la Sunna, mais nous les interprétons dans notre contexte moderne²¹⁹. »

Réfléchir dans le texte coranique pour reconstruire le sens de la révélation sur le principe de l'accomplissement de l'intérêt général et de l'annulation des préjudices, qui sont les fondements de la *Charia* islamique, va conduire Yekgrtu à des formes de modernisation à l'occidentale. Tout d'abord, elle adopte le pragmatisme comme le principe régulateur de ses projets politiques et économiques. Dans ce sens, l'idéologie islamiste ne détermine plus leurs rapports aux univers politique et économique. Cette conversion de l'exigence idéologique à l'exigence pragmatiste frappe tous les observateurs, au point que le porte-parole de l'Union Patriotique du Kurdistan note :

« Je n'ai jamais vu dans ma vie une personne aussi pragmatiste que Salahadin Bahadin, et je n'ai jamais vu une organisation aussi pragmatiste que Yekgrtu²²⁰. »

Ensuite, Yekgrtu critique non seulement l'organisation des partis politiques islamiques, mais aussi celle des partis nationalistes ou de gauche, non seulement au Kurdistan, mais dans l'ensemble du Moyen-Orient. En premier lieu, elle refuse le concept d'*al-Gama'a* (الجماعة en arabe), pour la raison suivante :

²¹⁷ Le kharidjisme ou kharijisme (arabe : خوارج [khawarej], *dissidents*) est une branche de l'islam, née du refus de l'arbitrage entre Ali et Mu'âwīya à l'issue de la bataille de Siffin qui les avaient opposés en 657.

²¹⁸ <http://www.salafikurd.com/Files/pdf/kwtwbtaza/raddesaedahmed.pdf>

²¹⁹ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, le 11 février 2009.

²²⁰ Entretien de l'auteur avec Mala Bakhtyar, porte-parole de l'UPK, le 22 septembre 2007.

« La Gama'a a besoin d'un émir et se propose comme le refuge de tous les musulmans. Elle est une conception plutôt religieuse. Nous ne sommes pas une al Gama'a al islamia, mais un parti politique moderne, avec une super structure islamique, autrement dit, avec l'islam comme référence²²¹. »

Le refus du concept d'*Al Gama'a* et l'acceptation du concept de parti est une transformation structurale dans le parcours de ces acteurs islamistes, lequel s'est forgé dans un processus historiquement et socialement complexe. Il s'agit du passage douloureux de l'univers de l'Internationale islamiste à l'islamo-nationalisme, autrement dit de leur intégration dans le champ politique. Dans ce champ, Yekgrtu veut se montrer comme l'acteur exemplaire le plus moderne, critiquant le modèle de parti sur lequel l'Union Patriotique du Kurdistan ou le Parti Démocratique du Kurdistan se sont construits. Ainsi, Aboubakr Ali, membre du bureau politique de Yekgrtu, demande que l'on décompose le modèle marxiste-léniniste, qu'il juge totalement dépassé, et que l'on suive le modèle occidental :

« Nous sommes convaincus que, jusqu'à aujourd'hui, le modèle léniniste organise nos partis islamistes ou laïques. Nous préférons le modèle occidental, grâce auquel nous pouvons faire participer une grande partie de la population. Il y a même un débat au sein des dirigeants de notre parti sur la suppression de notre bureau politique pour redistribuer et décentraliser le pouvoir²²². »

Yekgrtu est l'unique parti politique, islamiste ou laïque, qui n'est pas armé et qui ne revendique pas l'usage des armes pour des motifs politiques. Aujourd'hui, le Groupe Islamique ou le Mouvement Islamique, le Parti Communiste ou le Parti Socialiste ne sont plus armés, surtout depuis le début de l'occupation de l'Irak par les Etats-Unis en 2003, mais ils n'ont jamais supprimé de leurs programmes l'usage des armes pour des motifs politiques. Dans cette perspective, Yekgrtu est le seul parti *civil* dans le champ politique kurde, et ses

²²¹ Entretien avec Aboubakr Ali, membre du bureau politique de Yekgrtu, hebdomadaire *Chawder* (Kurdistan d'Irak), le 25 décembre 2006.

²²² *Ibid.*

dirigeants soulignent régulièrement cette dimension, qui est à leurs yeux le signe de la maturité de leur conscience politique et de leur sens des responsabilités vis-à-vis de la démocratie en cours de construction au Kurdistan.

Le souci d'être moderne, de se mettre en scène comme moderne, de se présenter au monde extérieur comme des acteurs modernes est au cœur de leur action politique. Au Parlement, à Bagdad comme à Erbil, les parlementaires de Yekgrtu s'habillent à l'occidentale : costume, cravate, chaussures italiennes, barbe rasée, langage doux... Souvent, dans leurs conférences de presse, ils répètent le témoignage d'un diplomate suédois qui aurait dit que Yekgrtu pourrait être un parti politique suédois, car, du fait de sa *civilité* et de son *programme démocratique*, il ressemble plus aux partis politiques suédois qu'aux partis du Moyen-Orient²²³.

Cependant, sur le terrain des droits de l'individu, les acteurs islamistes de Yekgrtu apparaissent plus comme conservateurs que comme modernes, mais tout est relatif. Bien sûr, si nous les comparons aux libéraux occidentaux, pour qui la reconnaissance des droits de l'individu constitue un principe fondamental de la modernité, alors oui les acteurs de Yekgrtu sont des conservateurs purs et durs.

« La modernité n'est plus une forme de vie sociale, mais le couple de forces opposées et complémentaires qui donnent à une société un complet contrôle d'elle-même : tout ici est création, action, travail d'un côté et, de l'autre, liberté sans limite et rejet de toute moralisation de la vie publique qui limiterait la liberté de l'acteur²²⁴. »

En réalité, *la liberté sans limite* comme *valeur universelle* entre en contradiction avec les valeurs conservatrices des acteurs islamistes de Yekgrtu. Mais la tragédie des Frères ne s'arrête pas là, parce que, de l'autre côté de la tonnelle, toujours sur le terrain des valeurs, ils sont fortement critiqués et inculpés par les salafistes, qui les accusent d'être trop libéraux, notamment sur le statut de la femme, la musique et la mixité.

²²³ Entretien avec Sartyp Rojbyani.

²²⁴ Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Fayard, 2005, p.122.

« Nous, les salafistes, nous avons expliqué que l'apparition des femmes sur les écrans de télévision, la mixité des femmes et des hommes, la musique, la chanson sont interdits dans l'islam, mais vous, les Frères Musulmans, sous l'influence des partis politiques laïques, sous l'influence de l'Occident et de leurs valeurs séculaires, vous avez mis les femmes musulmanes sur vos écrans de télévision, vous avez autorisé la mixité, la musique, la chanson et la danse... Aujourd'hui, personne ne fait la différence entre vous et les partis politiques laïcs. Vous avez déformé la Religion de Dieu...²²⁵. »

Ils sont donc *bombardés* d'un côté par les modernistes parce qu'ils ne sont pas assez modernes et, de l'autre, par les salafistes parce qu'ils sont trop modernes. Mais les Frères, en faisant appel à leur réservoir d'interprétation du Coran et de la modernité, s'efforcent de montrer les salafistes, mais aussi les modernistes, comme des extrémistes avec qui il n'est pas possible de bâtir l'avenir d'une société démocratique. En même temps, ils se proposent comme la voie du « juste milieu » : ni fanatiques religieux, ni extrémistes modernistes, mais acteurs de la réconciliation entre religion et modernité. Ils s'appuient en cela sur le Coran lui-même. « C'est ainsi que Nous avons fait de vous la Communauté du Juste Milieu » (Sourate 2, verset 143).

Entre l'AKP et le Hamas : à la recherche d'un modèle !

Au cours de leur combat pour *la libération et l'indépendance* au 20^e siècle, les Kurdes ont mis à l'épreuve tous les modèles politiques : marxiste-léniniste, maoïste, trotskiste, nationaliste, libéral, social-démocrate, et enfin *international islamiste*. Le Kurdistan irakien est devenu le terrain d'examen de tous ces modèles, l'un après l'autre, ou plusieurs à la fois. Aujourd'hui, avec l'émergence de l'Union Islamique du Kurdistan (Yekgrtu) en tant que deuxième force politique au Kurdistan après la coalition de l'UPK et du PDK, l'univers politique se transforme et dépasse les modèles politiques du 20^{ème} siècle. Il nous semble que la gauche radicale ou la droite libérale, ou encore les *socialisto-nationalistes* kurdes, ne monopolisent plus les différents capitaux dans le champ politique, et leurs positions sont, à long terme, menacées par la montée en puissance de Yekgrtu, que nous pouvons qualifier de

²²⁵

<http://www.salafikurd.com/Files/pdf/kwtwbtaza/raddesaedahmed.pdf>

« mouvement *post islamiste* ». Ce nouvel acteur politique est-il plus proche de l'islam politique turc ou de l'islam politique palestinien ? Sur quelle image va-t-il se reconstruire : celle de l'AKP ou celle du Hamas ? Va-t-il suivre le modèle instauré par Erdogan ou celui de Khaled Mashal ?

Si Yekgrtu, lui-même issu de la mouvance des Frères Musulmans, partage la conviction du guide suprême des Frères Musulmans égyptiens, Mohammed Mahdi Akef, né le 12 juillet 1928, il se voit dans l'obligation de prendre le Hamas comme un idéaltype à suivre politiquement.

« Malgré tout, le Hamas a prouvé sa maturité. En ce qui concerne le rapport entre les FM et le Hamas, je vous dis que le Hamas est un prolongement de la pensée des FM. Cela est tout à fait normal... Vous me parlez d'un Etat islamique à Gaza, et alors, où est le problème ? Un Etat islamique n'est-il pas mieux qu'un Etat laïque ou sioniste ? Aujourd'hui, le Hamas est devenu un idéal islamique à suivre.²²⁶ »

Mais prendre le Hamas comme un idéal est très problématique pour Yekgrtu, parce que, autant il y a des ressemblances entre les deux groupes, autant ils sont séparés par de profondes divergences.

Pendant les longues années de la lutte nationale palestinienne, les Frères Musulmans palestiniens, choisissant le silence total, refusèrent de participer au combat armé. Mais au commencement du soulèvement de 1987, ils se trouvèrent face à une occasion historique d'entrer dans le champ national palestinien. En déclarant la lutte armée, le Hamas avait pour objectif de réconcilier identité religieuse et identité nationale. La naissance officielle du Hamas (*al Harakat al-muqawama al-islamiyya*, « mouvement de la résistance islamique ») est proclamée en janvier 1988 à Gaza.

Au Kurdistan d'Irak, nous trouvons une situation relativement identique. Pendant toutes les guerres des Kurdes avec Bagdad, de 1961 à 1991, les Frères Musulmans kurdes ont adopté l'option du silence et le rejet total de la lutte armée. Mais, avec le déclenchement du soulèvement de 1991 et la *libération* du Kurdistan, ils reviennent

²²⁶ Entretien du Guide suprême des Frères Musulmans, Mahdi Akif, avec le quotidien *Koweïtien Al-Nahar*, le 25 décembre 2008

massivement au pays. En fondant leur parti politique, Yekgrtu, ils pénètrent dans le champ politique et deviennent un acteur incontournable de la scène kurde. La différence entre le Hamas et Yekgrtu, c'est que le premier a choisi la lutte armée et l'action politique, tandis que le deuxième a adopté exclusivement l'action politique.

Paraphrasons un instant le mode de pensée de Yekgrtu. La Palestine est occupée par les *Juifs* venus de tous les coins du monde, mais le Kurdistan est *occupé* par les musulmans arabes de l'Irak (les Kurdes emploient encore le mot d'*occupotio*n pour désigner la présence arabe irakienne au Kurdistan). Il est de l'ordre de l'évidence que le statut *juif* dans la mémoire politico-religieuse de Yekgrtu n'est pas celui de *l'Arabe musulman* qui occupe le Kurdistan. Si la lutte armée du Hamas est légitime contre un ennemi *juif* qui vient de l'autre bout du monde pour occuper un pays musulman, en l'occurrence la Palestine, l'occupation du Kurdistan par les *Arabes musulmans* ne justifie pas la lutte armée. Certes, comme celle des *Juifs*, l'occupation arabe a démoli le Kurdistan : l'utilisation des armes chimiques en 1988, les fosses communes, la disparition de 200 000 kurdes, la politique de la Terre brûlée, la destruction des 4600 villages sont autant de sévices comparables à ceux commis par les Israéliens. Malgré tout, le musulman n'a pas le droit de tuer son frère musulman. Certes, ils ont commis des péchés, mais il y a d'autres moyens pour les empêcher. Il faut éviter la *fitna* malgré les sacrifices. Ainsi pense Yekgrtu.

Si la lutte armée sépare les deux groupes, tous deux issus des Frères Musulmans, le rêve de l'indépendance de leur pays les relie. La lutte armée du Hamas a pour objectif l'indépendance totale et complète de la Palestine. En fait, ce dernier considère l'ensemble de la Palestine comme un *waqf*, c'est-à-dire une propriété religieuse indivisible. De la même façon, Yekgrtu, tout comme les autres acteurs politiques kurdes (y compris le PDK et l'UPK), a beau afficher le fédéralisme comme objectif de son programme politique, il n'en vise pas moins, sur le terrain, l'indépendance du Kurdistan.

Un autre marqueur commun est leur capacité à mobiliser les ressources religieuses afin de justifier leurs projets de nature politique. Au contraire du Fatah en Palestine et du PDK-UPK au Kurdistan, le Hamas et Yekgrtu maîtrisent parfaitement l'art de *l'exploitation* de la religion, et ils se voient comme les porte-paroles légitimes de l'interprétation et de l'adaptation du Coran et de la Sunna à la réalité sociale, politique et économique. C'est justement là que réside le handicap des acteurs laïcs, nationalistes ou socialistes kurdes et

palestiniens. Il est vrai que l'indépendance de la Palestine ou du Kurdistan est un but suprême qui réunit tous ensembles islamistes et laïques, mais la capacité et la légitimité à mobiliser des ressources religieuses les séparent, car ils ne sont pas tous en mesure de bénéficier de ce principe. Quand Nawshirwan Moustafa, l'ex vice secrétaire général de l'UPK de Talabani, fait appel à des références coraniques pendant l'enterrement d'un combattant kurde tué dans la guerre contre Ansar Al Islam, personne ne le prend au sérieux ! Mais quand Mollah Krekar, le fondateur d'Ansar Al Islam fait un discours dans une mosquée ou dans une salle de conférence, en citant les versets coraniques et en les appliquant à la réalité du jour, les larmes coulent et le cri d'Allah Akbar monte au ciel.

A l'échelle régionale, la ressemblance est beaucoup moins affirmée que la différence. Le Hamas bénéficie de l'attention et du soutien de l'Iran et de la Syrie. Au contraire, Yekgrtu est perçu par la République islamique de l'Iran comme un danger pour sa sécurité nationale, parce qu'il est à l'origine de la fondation en Iran de l'organisation des Frères Musulmans, qui a pour stratégie de défendre la communauté sunnite dans la République chiite et a la volonté de se présenter comme son porte-parole. Ce n'est pas pour rien qu'à la fin des années 1980 l'Etat iranien a arrêté Salahadin Bahadin, le secrétaire général actuel de Yekgrtu, et l'a mis dans une prison isolée. De plus, une grande partie du financement et du soutien iranien au Komal (le groupe islamique du Kurdistan dirigé par Ali Bapir) et au Bzutnawa (le Mouvement Islamique du Kurdistan fondé par cheik Osman Abdelaziz) a pour but de limiter la montée en puissance de Yekgrtu tant au Kurdistan irakien qu'au Kurdistan iranien.

A l'échelle internationale, l'équation change de couleur. Les Etats-Unis et les pays européens considèrent le Hamas comme une organisation terroriste, avec qui ils ne négocient pas. Mais les Etats-Unis et l'UE acceptent Yekgrtu comme un parti politique à part entière. Le secrétaire général et les délégations de Yekgrtu sont régulièrement invitées par les Etats-Unis et les pays de l'UE. Nous avons presque tous les mois une délégation en Europe, aux Etats-Unis et en Turquie. Salahadin Bahadin était membre du Conseil du gouvernement transitoire irakien, fondé par l'administration « d'occupation » dirigée par Paul Bremer en juillet 2003. Au mois de janvier 2005, Salahadin Bahadin reçoit dans son bureau politique à Erbil une délégation britannique. Au mois de décembre 2005, une délégation de Yekgrtu et une délégation des Etats-Unis se rencontrent à Bagdad. Au mois de

mars 2006, il préside une délégation de Yekgrtu et arrive aux Pays-Bas ; il va en Allemagne, en Norvège, en Suède et en Belgique. Au mois d'octobre 2007, il reçoit une délégation américaine pour parler de la reconstruction du Kurdistan. Au mois de septembre 2008, il a été invité au congrès du Parti Démocrate américain. Bref, autant le Hamas est maudit par les Etats-Unis et les pays de l'UE, autant Yekgrtu apparaît comme fréquentable.

Tout au contraire du Hamas qui ne veut pas « *exposer l'appareil du mouvement à une éventuelle répression* », Yekgrtu exhibe en plein jour tout son appareil politique, social et religieux, et son oppression de la part du PDK ou de l'UPK reste comme une hypothèse sérieuse et facilement praticable. Dans un entretien exclusif, Mala Bakhtyar, membre dirigeant de l'UPK, n'exclut pas le recours à la force pour stopper l'expansion de Yekgrtu. En pleine préparation pour les élections de 2005, les combattants du Parti Démocratique du Kurdistan de Massoud Barzani ont attaqué tous les sièges de Yekgrtu à Dohok, Akré, Zakho, Kidish, Bardarach et Chaklawa. Les victimes se comptent par dizaines. Parmi elles, on trouve les dirigeants régionaux de Yekgrtu. De plus, les agresseurs ont brûlé tous les sièges. Massoud Barzani s'excuse auprès de Salahadin Bahadin et manifeste son désaccord ! Malgré tout, Yekgrtu a bien reçu le message et, avec un grand pragmatisme politique, il a avalé cette expérience douloureuse.

Un des points forts du Hamas et de Yekgrtu, c'est qu'ils sont *en mesure de capitaliser la colère de la population* palestinienne et kurde contre la corruption de l'autorité palestinienne et du gouvernement kurde. Le combat des deux groupes contre les corrompus et les corrupteurs du Fatah d'une part, du PDK et de l'UPK d'autre part, est devenu une arme efficace pour chasser les dominants d'hier. La problématique de la main purifiée est régulièrement mise en valeur par les deux organisations : « *Comment peut-on comparer la main purifiée d'un musulman pratiquant avec celle d'un nationaliste laïc ?* », se demandent les islamistes kurdes. Le musulman pratiquant est toujours surveillé par sa foi, mais qu'est-ce qui empêche un nationaliste laïc de ne pas voler l'argent du peuple ? Personne, selon les islamistes. Il y a bien, dans la société kurde et palestinienne, une réalité qui crédibilise cette thèse. Le budget de l'année 2008 du Kurdistan d'Irak était de 8 milliards de dollars, plus que pour la Syrie ou la Jordanie ! Les acteurs politiques kurdes, comme ceux du Fatah palestinien, sont noyés dans la corruption. Jusqu'à aujourd'hui, personne ne sait quelle part de ce budget le PDK de Monsieur Barzani et l'UPK de Monsieur Talabani gardent pour eux !

Michael Robin, un chercheur américain, suite à son enquête sur le PDK et l'UPK, a publié un article dans lequel il dit clairement que Monsieur Barzani a un capital de deux milliards de dollars et que Monsieur Talabani a quatre cent millions de dollar. Ainsi, les partis nationalistes kurdes donnent eux-mêmes à Yekgrtu les armes pour se faire battre.

Comme le Hamas, Yekgrtu relie les identités nationale et religieuse et efface la contradiction entre les deux. Il se définit comme kurde musulman ou comme musulman kurde, non comme musulman tout court ou comme kurde tout court. Mais, en même temps, comme le Hamas, Yekgrtu rejette l'ordre social régularisé par la tradition et, depuis 1991 jusqu'à aujourd'hui, il a mis en marche un mouvement social qui modifie au fur et à mesure les structures sociales de la société kurde. A ce niveau, Yekgrtu et le Hamas se rejoignent dans leur représentation des acteurs de la classe moyenne destabilisée par le chômage, l'incertitude de l'avenir, la précarité, le pouvoir d'achat, la corruption des grands acteurs politiques, etc.

Le Hamas représente la résistance militaire et culturelle contre l'occupation, Yekgrtu incarne la résistance politique et éthique contre la corruption. Le Hamas aujourd'hui menace directement la position du Fatah dans le champ politique national palestinien ; de même, Yekgrtu, tout en niant être une alternative au PDK ou à l'UPK, reste comme l'opposition la plus sérieuse de Talabani et Barzani.

Le modèle du Hamas n'est pas la seule option de Yekgrtu. Il y a aussi le modèle du Parti de la Justice et du Développement (AKP, *Parti Adalet ve Kalkinma Partisi*) de Recep Tayyip Erdogan, à qui s'identifie régulièrement Yekgrtu. En effet, Yekgrtu ne renonce pas à son parcours dans l'histoire de l'islam politique et ne nie pas son identité religieuse, mais, comme l'AKP par rapport au Parti de la Prospérité (RP, *Refah Partisi*) de Necmettin Erbakan, Yekgrtu s'est largement démarqué des enjeux, des stratégies, des normes organisationnelles, du programme d'islamisation et de l'idéologie des Frères Musulmans, mais aussi du radicalisme du Mouvement Islamique du Kurdistan (Bzutnawa) de Cheikh Osman Abdelaziz et d'Ansar al Islam de Mollah Krekar.

Comme l'AKP, Yekgrtu accepte sans hésitation le régime de la démocratie. Tout au contraire de Bzutnawa ou de Komal, qui considèrent, à l'échelle théorique, la démocratie comme « la sortie de la religion de Dieu », Yekgrtu déclare dans son programme politique qu'il a pour objectif la démocratie comme régulateur de l'Etat et de la société. De plus, il

critique continuellement le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani sur leurs pratiques qui mettent en cause la démocratie, et il s'identifie comme le gardien d'une démocratie à plein temps.

En revanche, une question fondamentale sépare Yekgrtu de l'AKP : celle de la laïcité. L'AKP reconnaît le principe de la laïcité tel qu'il est appliqué en Turquie. Les dirigeants de ce parti s'identifient comme laïcs et emploient le mot de laïcité sans craindre de perdre leur foi religieuse. La position de Yekgrtu sur le principe de la laïcité n'est pas tout à fait claire : tantôt il critique le discours radical des laïcs kurdes en les accusant d'imiter la laïcité agressive à la française, tantôt il déclare que « la laïcité comme principe de la neutralité de l'Etat n'est pas si mal ».

Une autre analogie entre le Yekgrtu et l'AKP réside dans leur parcours étatique. Ni l'AKP ni le Yekgrtu ne sont des accidents récents dans la vie politique. L'AKP est l'enfant d'une mouvance qui a une expérience de 39 ans au sein de l'Etat turc. En 1969, Necmettin Erbakan, le père de l'islamisme turc, s'est présenté aux élections avec d'autres candidats islamistes indépendants et a été élu à Konya. Ensuite, il fonde son premier parti islamiste, le Parti de l'Ordre national (*Milli Nizam Partisi*).

« Mais après "le coup de palais de 1971", qui vit l'armée contraindre le Parlement à renvoyer le gouvernement Demirel, ce parti fut interdit par la Cour constitutionnelle. L'expérience avait été de courte durée mais cette mouvance s'était trouvé un leader, ce qui est très important dans la logique de fonctionnement des partis en Turquie. Necmettin Erbakan, qui symboliquement décida de s'exiler en Suisse après la dissolution du Milli Nizam Partisi, allait, en effet, devenir la figure de proue de l'islamisme turc pendant une trentaine d'années. »

Yekgrtu, quant à lui, a 15 ans d'expérience au sein du gouvernement kurde. Ces dirigeants ont occupé plusieurs postes importants. De 1994 à 2009, Yekgrtu a préparé une génération d'hommes d'Etat, une génération qui est passé de la périphérie au centre du pouvoir, à Erbil, mais aussi à Bagdad depuis la chute de Saddam Hussein. Cette génération est marquée par le pragmatisme, la rationalité et la diplomatie. Omar Barzanji, l'ambassadeur irakien à Beyrouth, qui est une personnalité visible de Yekgrtu, nous confirme

qu'il est temps de supprimer l'adjectif *islamique* des partis politiques, car « nous sommes le parti de tous les citoyens, nous sommes un parti politique et non un parti religieux. »

« En 2002, l'AKP obtient 34,22 % des voix, 363 des 550 sièges de l'Assemblée nationale. Le résultat des élections législatives du 22 juillet 2007 a confirmé, et conforté, la place de l'AKP dans le champ politique. Le parti a réuni 46,7 % des voix et sort grand vainqueur des élections avec 341 députés, ce qui lui permet de recomposer un gouvernement solide. Depuis 52 ans en Turquie, aucun parti au pouvoir n'était sorti aussi renforcé des élections, augmentant le nombre de ses voix de 40 % par rapport à 2002 (de 10,7 à 16,3 millions de voix) ». Bien loin derrière l'AKP, Yekgrtu n'obtient en 2005 que 6 des 111 sièges de l'Assemblée nationale kurde à Erbil, et 5 des 275 sièges de l'Assemblée nationale irakienne à Bagdad. Cette différence majeure entre le succès de l'AKP et l'échec de Yekgrtu (bien qu'il occupe la deuxième place au Kurdistan) se trouve dans la capacité de mobilisation des couches sociales contre la dégradation de la situation économique et sociale. L'AKP a parfaitement réussi à capitaliser et réinvestir la colère de plusieurs générations turques contre des acteurs politiques qui ont jeté la Turquie dans des crises sociales et économiques, mais aussi politiques. La tragédie de Yekgrtu est qu'il capitalise la même colère des générations kurdes contre une situation sociale, économique et politique fortement marquée par la corruption et la *partisanisation* de la société, mais il ne la réinvestit pas. Jusqu'à aujourd'hui, Yekgrtu n'a pas réussi à mobiliser les classes populaires, les classes moyennes et les cadres de la société kurde, qui sont tous touchés d'une manière ou d'une autre par cette colère noire.

Tandis que l'AKP propose réellement un modèle pour « *faire la politique autrement* » (Jean Marcou), un modèle qui dépasse les modèles politiques classiques turcs, le Yekgrtu reste pratiquement incapable de se différencier des autres partis politiques kurdes et de suivre le modèle de l'AKP afin de « *faire la politique autrement* ». Aujourd'hui, sous prétexte de l'instabilité de l'expérience gouvernementale kurde, Yekgrtu n'est ni l'opposition ni le pouvoir, il est les deux à la fois. Il a des ministres à Bagdad et à Erbil, mais il fait comme s'il ne faisait pas partie du pouvoir irakien et kurde. Il accuse le gouvernement de corruption, mais il demande plus de postes au même gouvernement. Pour les élections régionales au Kurdistan en 2005, il constitue une liste avec le PDK et l'UPK, mais pour les élections

nationales, il se sépare du PDK et de l'UPK. Tandis que les électeurs de toutes les sensibilités (turcs, kurdes, ouvriers, cadres, etc.) se tournent vers l'AKP et mettent leur confiance en Recep Tayyip Erdogan, les électeurs de Yekgrtu restent dans des cercles géographiquement et socialement très limités.

Cependant, nous pouvons parler d'un autre phénomène commun aux deux organisations. Il s'agit d'une transformation structurale fondamentale par rapport à leur formation au sein de l'islam politique. Pour dissimuler cette transformation chez l'AKP, les adversaires politiques de Recep Tayyip Erdogan l'accusent souvent d'avoir un programme caché qui se manifeste dans certains moments où il perd le contrôle de ses sentiments, et ils donnent comme exemple le poème de Ziya Gökalp récité par Erdogan : « *Les minarets sont nos baïonnettes, les coupoles nos casques, les mosquées nos casernes et les croyants nos soldats* ». Mais c'est l'arbre qui cache la forêt ! La création de l'AKP n'est pas seulement une séparation entre Recep Tayyip Erdogan et Necmettin Erbakan, mais aussi une transformation idéologique radicale. Au lieu de fonder son nouveau parti avec les anciens cadres de *Refah- Fazilet- Saadet*, il s'est ouvert sur l'ensemble de la société civile en frappant la porte des intellectuels, des femmes, des acteurs sociaux, des hommes d'affaires, des universitaires, de la jeunesse, de toutes les composantes ethniques et religieuses. A la place d'une confrontation avec des termes comme « laïcité », « occidentalisation » ou « modernité », il préfère la mise en scène d'une communication pertinente avec les acteurs de la société turque. Chez Yekgrtu, la rupture structurale avec son passé *international islamiste* est nette, mais deux éléments le différencient de l'AKP. Le premier est que cette transformation structurale n'a pas été engendrée par une dissidence au sein de leur organisation : ce sont les cadres de *l'international islamisme* qui sont devenus les acteurs de cette transformation. Le second est que Yekgrtu, jusqu'à présent, n'a pas franchi le pas de l'ouverture *réelle* sur la société civile. Pour devenir membre de Yekgrtu, l'individu doit passer par un processus de réislamisation moralisatrice. Il doit passer par *un cours individuel hebdomadaire* dans lequel un professeur de Yekgrtu refait toute son éducation. Ce programme de réislamisation met des barrières entre le Yekgrtu et les compétences de la société civile.

La façon de traiter le *terrorisme islamiste* met en scène, chez l'AKP et Ykgрту, deux modes de comportements différents, mais tous deux de nature politique. Voici ce que dit à ce propos Jean Marcou, professeur de droit public à l'Institut d'études politiques de Grenoble et pensionnaire scientifique à l'Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul (IFEA), où il dirige depuis 2006 l'Observatoire de la vie politique turque :

« Recep Tayyip Erdogan s'est obstiné à refuser de qualifier "d'islamistes" ces attentats (les attentats d'Istanbul de novembre 2003), manquant là une occasion unique de montrer ce qui pouvait distinguer sa formation d'un extrémisme religieux radicalisé recourant au terrorisme. Ce comportement s'explique probablement par des impératifs essentiellement électoraux et populistes. Les milieux les plus militants du parti souhaitaient notamment éviter de donner l'impression de lier religion et terrorisme à une opinion publique par ailleurs peu familiarisée avec la distinction entre islam et islamisme. »

Yekgrtu prend la direction opposée. Il fait directement le lien entre une interprétation radicale de l'islam, en l'occurrence Ansar al-Islam, et le terrorisme. Tout en condamnant la *violence islamiste* d'Ansar al-Islam, Yekgrtu met en valeur l'importance de son école de pensée islamique, qu'il qualifie de « *juste au milieu* ». Le calcul politique de Yekgrtu est simple : plus il montre du doigt la menace que fait peser sur la population le radicalisme islamiste d'Ansar al-Islam, plus il se fait accepter et respecter par la société kurde. Salahadin Bahadin le dit clairement :

« Si nous n'étions pas sur le terrain, vous, les laïques kurdes, seriez tous massacrés par les mouvements radicaux jihadistes kurdes. Heureusement que nous sommes là et que notre parti a pu ouvrir ses bras pour toute une génération islamiste et l'islamiser sur le principe du « juste au milieu », sur le principe d'une conception moderne et civile de l'islam, qui accepte le dialogue et le débat. Sinon, le Kurdistan était prêt à devenir un autre Afghanistan ou une autre Algérie. Malheureusement, les acteurs nationalistes kurdes ne

comprennent pas encore cette problématique, et ils nous voient toujours comme un obstacle.»

Nous remarquons *deux* méthodes différentes, mais avec *une* même nature politique. La religion comme élément structurant est totalement absente de ces deux méthodes. Tandis que l'AKP cherche à conserver son électorat, Yekgrtu est à la recherche de sa position dans le champ politique.

Le Hamas ou l'AKP, la Palestine ou la Turquie, vers quel modèle l'islam politique kurde en général et le Yekgrtu en particulier vont-ils se tourner ? Aujourd'hui personne n'est en mesure de le dire. L'intégration de l'un de ces modèles par les islamistes kurdes est directement liée à l'évolution du champ politique en Irak et au Kurdistan. Plus le champ politique dérive vers les modes de violence comme moyens de communication entre les acteurs, plus le modèle du Hamas s'impose aux islamistes kurdes. En revanche, plus le champ politique se démocratise, s'institutionnalise et se régularise, plus le modèle de l'AKP devient disponible.

Chapitre 2

La fin du jihad

De la division à la conversion en démocratie

Au début de l'année 1994, quand Yekgirtu apparaît sur la scène politique, les dirigeants de Bzotnawa lance à partir de l'Iran une guerre brutale contre l'UPK. Alors, la République Islamique, dans le but de trouver une solution à ce problème qui touche ses frontières, invite monsieur Talabani et Cheik Ali Abdelaziz, le frère de cheikh Osman et le numéro deux de Bzotnawa. Les deux hommes se trouvent face à face à Téhéran en présence de monsieur Mouhamadi, le responsable du bureau de l'Irak et le représentant officiel de l'ayatollah Ali Khamenei²²⁷. Après une semaine de négociation, ils signent un traité en douze points. C'est ainsi que Bzotnawa revient au Kurdistan d'Irak et participe au gouvernement de l'UPK, en acceptant le Ministère de la Justice et le Ministère des Affaires religieuses. Cette participation nous amène vers une autre étape très importante dans le parcours des islamistes kurdes, étape que nous appelons la nationalisation de l'islam politique kurde.

La défaite militaire de Bzotnawa face à l'UPK a ouvert une grande porte dans le champ national pour toutes les tendances de l'islam politique kurde. Cette défaite a aussi affaibli l'islam de Sayyid Qutb à l'intérieur de Bzotnawa, car il était le premier responsable de cette guerre. Tandis que Mollah Krekar prend le chemin du radicalisme extrême, Ali Bapir va s'adapter aux nouveaux changements et essayer de construire une conception nationaliste de l'islam.

Le 21 août 1999, Cheikh Osman Abdelaziz décède. La même année, Bzotnawa et le Mouvement du Soulèvement Islamique Kurde, connu sous le nom de *Raperin* (« Soulèvement ») s'unissent et choisissent Cheikh Ali Abdelaziz comme Guide suprême. Ce nouveau parti garde le nom de Bzotnawa, mais il y rajoute l'adjectif *yakbun* (« unifié »).

Cette union ne va pas durer. En 2001, deux groupes très importants quittent Bzotnawa. Le premier est constitué de la ligne d'Ali Bapir et d'une grande partie de l'ex-

²²⁷ A la mort d'ayatollah Khomeini, Ali Khamenei est élu guide suprême par l'Assemblée des experts le juin 1989.

Raperin. Le deuxième est constitué de la ligne de Krekar et de la brigade de Soran. Le premier devient le Groupe Islamique du Kurdistan connu sous le nom de Komal, avec Ali Bapir pour émir ; le deuxième devient *Jund al-Islam* (le futur Ansar al Islam), avec Krekar pour émir. Du fait de cette division, Bzotnawa devient le mouvement islamique le plus faible.

Plus précisément, le 30 mars 2001, après 14 ans de combat parmi les dirigeants de Bzotnawa, Ali Bapir, avec une grande partie du bureau politique et de la direction nationale, quitte l'organisation et fonde un autre parti. A ce jour, la plupart des bases de Bzotnawa au Kurdistan étaient contrôlées par Komal, sauf celles d'Halabja et de Khormal. A Sirwan, une commune proche d'Halabja, les combattants de Komal et ceux de Bzotnawa entrent en guerre fratricide, guerre au cours de laquelle ils utilisent plusieurs catégories d'armes²²⁸.

Dans ce contexte très sensible pour les islamistes, Mollah Krekar, membre du bureau politique de Bzotnawa et réfugié politique en Norvège, envoie deux télécopies à partir d'Oslo aux acteurs en conflit. Krekar déclare qu'il reste neutre et qu'il ne soutient personne. Mais l'explosion de la situation dépasse l'envie de Krekar. Les militants du Komal d'Ali Bapir attaquent la mosquée du Jihad fondée par Krekar à Silêmani et contrôlent le siège de la radiotélévision de Bzotnawa. Krekar envoie en vain une délégation de son groupe qui s'appelait *Islah* (« Réforme ») pour négocier avec Komal et récupérer la mosquée du Jihad et le siège de la radiotélévision. Au lieu de négocier avec Krekar, les nouveaux dirigeants de Komal parlent de leur position dominante dans le champ politique islamique :

« Suite à la fondation du groupe islamique du Kurdistan (Komal), jour après jour, notre base de militants s'est élargie. La majorité des militants qui ont abandonné le combat se tourne vers nous. Les militants en Europe reprennent contact. Dans la région de Badinan et de Soran, les chefs et les militants nous rejoignent²²⁹. »

Devant la progression de Komal, Krekar décide de quitter son confort norvégien et de retourner dans les montagnes du Kurdistan. Ali Bapir, le chef de Komal, veut l'accueillir à la frontière, mais Krekar refuse, car il veut envoyer un message à tous les acteurs islamistes et

²²⁸ *Hawlati*, n° 25, 3 juin 2001.

²²⁹ *Hawlati*, n° 26, 10 juin 2001.

laïques. Krekar est un acteur politique qui s'est formé dans l'histoire de la lutte politique kurde. Il comprend parfaitement la nature des mécanismes qui régularisent cette lutte. Il est aussi conscient de sa position et de celles des autres dans le champ politique. Pragmatiste et réaliste, Krekar maîtrise le jeu de la défense de sa position dans le champ islamiste. Parlant parfaitement l'arabe littéraire, Krekar a une extraordinaire capacité à mobiliser les versets du Coran et de la Sunna pour justifier ses projets politiques. Rien n'est définitif chez lui, tout est négociable et calculable : lorsqu'il revient au Kurdistan, il refuse l'accueil proposé par Ali Bapir, mais, quelques jours plus tard, il prend l'initiative et va à Ahmadawa, la capitale de Komal, pour rendre visite à ce dernier. En construisant ses jugements dans la vie de tous les jours, Krekar applique le principe de la rationalité produit par la modernité occidentale. Mais cela est vrai aussi pour son adversaire, Ali Bapir. Ce dernier, en 1992, dans son célèbre livre sur la Croyance et le Parlement, dit clairement que le Parlement est une association à Dieu et que la participation aux élections démocratiques est considérée comme une sortie de l'islam. Le même Ali Bapir, en 2005, participe aux élections et gagne six sièges au Parlement.

Le président du bureau politique de Bzotnawa, Kamil Haj Ali, critique la dissidence d'Ali Bapir et de son groupe et la qualifie de « catastrophe pour l'islam au Kurdistan », mais, pour Ali Bapir, cette dissidence est devenue une obligation religieuse pour sauver l'islam au Kurdistan. Écoutons Kamil Haj Ali :

« En effet, cette dissidence est une catastrophe. Maintenant, l'important n'est pas qui a la majorité ou la minorité, mais c'est de protéger les musulmans de la fitna et de pouvoir dialoguer ensemble. Nous devons nous réunir encore, car la division n'est pas dans notre intérêt. Nous sommes tous Bzotnawa. La division est peut-être légitime pour les partis laïques, mais pas pour nous, tout simplement parce que nous sommes des musulmans²³⁰. »

Et maintenant écoutons Ali Bapir :

« Nous ne nous considérons pas comme des dissidents, parce que nous sommes sur le vrai chemin de Bzotnawa. Le problème, c'est que

²³⁰ . Hawlati, n° 26, 10 juin 2001.

l'ancienne direction de Bzotnawa ne voulait pas appliquer le programme et la stratégie sur lesquelles nous nous sommes réunis. Aujourd'hui, nous sommes partout, à Silêmani, à Dohok, à Soran, à Erbil, à Bîtwên, à Pishtdar, à Garmian, à Sharazur. Nous sommes dans l'ensemble du pays. Nous ne sommes pas des dissidents, mais le même Bzotnawa avec un autre nom. Nous avons éliminé des personnes qui n'ont pas pu continuer avec nous sur le chemin de l'islam. Ces personnes ont toujours été un problème pour notre action, notamment le guide suprême de Bzotnawa²³¹. »

L'analyse de ces données nous conduit à un principe méthodologique : pour comprendre la réalité des acteurs islamistes, nous refusons de partir du Coran et de la Sunna, mais nous devons partir des conditions sociales, politiques, économiques dans lesquelles ils se forment. Ce principe apparaît dans tous les espaces. Ce n'est pas le Coran et la Sunna qui déterminent la pratique politique des acteurs islamistes, mais c'est au contraire cette pratique qui détermine la conception que ces acteurs ont du Coran et de la Sunna.

Pour le premier acteur, cette dissidence est une catastrophe ; pour le deuxième, c'est une correction de l'action islamique. Pour le premier, il faut se réunir rapidement ; pour le deuxième, il faut abandonner pour toujours l'idée de l'union avec des mauvaises personnes.

Ce débat ne divise pas Bzotnawa en deux, mais en quatre, si nous comptons le groupe de Krekar, qui quitte Bzotnawa sans entrer dans le Komal d'Ali Bapir, et les salafistes jihadistes, qui fondent la première organisation islamiste revendiquant le terrorisme comme méthode de travail.

Le 15 juin 2001, Krekar prend le chemin de Silêmanî et, avec la permission de Komal qui contrôle la mosquée du Jihad, il prononce le prêche du vendredi. Son discours indigné les chefs de Komal, qui décident de ne plus jamais le laisser faire le prêche du vendredi dans cette mosquée. Rappelons que presque tous les militants et sympathisants du *jihad* dans la province de Silêmani viennent dans cette mosquée pour faire la prière collective du vendredi. Cette mosquée est considérée comme la tribune du *jihad* au Kurdistan.

²³¹ *Ibid.*

Dans cette semaine du 15 au 22 juin 2001, les événements s'enchaînent rapidement. On assiste à l'explosion des conflits : entre Komal et Bzotnawa, entre Komal et Islah (Krekar), entre Bzotnawa et Jund al-Islam, entre Jund al-Islam et Komal, entre Islah et Bzotnawa. Il ne faut pas oublier que tous ces groupes se trouvent dans la région de Sharazur au Nord-Est de l'Irak, et principalement dans les trois villes Halabja, Khormal et Byara. Leurs bases militaires et leurs centres politiques sont collés les uns aux autres. Ils se croisent tous les jours, mais ils ne se parlent plus. Dans ce contexte, Komal demande à Jalal Talabani la permission de quitter la région de Sharazur et de s'installer dans la région de Qaradakh, qui est sous le contrôle de l'UPK. Talabani refuse cette proposition et ne veut pas transporter la *fitna* inter islamiste dans une de ses régions. Dans la même semaine, la République Islamique d'Iran invite une délégation de Komal à Téhéran, elle invite aussi le guide suprême de Bzotnawa. Elle veut réconcilier ces groupes militaires qui se trouvent sur ses frontières, mais c'est en vain.

La même semaine, le groupe *Tawhid* (« Unicité de Dieu »), celui qui a assassiné François Hariri (membre influent du PDK), quitte la région d'Erbil et arrive dans la région de Sharazur :

« Au début, dit Ali Bapir, le groupe Tawhid faisait partie de Komal. Quand le PDK a mis la pression sur nos militants, sur nos mosquées et sur nos activités islamistes, les membres de ce groupe n'ont pas pu, comme nous, accepter cette pression, et ils nous ont quittés... Les membres de Tawhid ont un sentiment particulier pour nous, ils se sentent plus proches de nous que les autres. Mais nous n'avons pas une relation organisationnelle avec eux²³². »

Une semaine plus tard, le 28 juin 2001, Komal décide de faire une démonstration de force, en mettant en place un défilé de ses troupes avec des armes lourdes et légères. Il veut envoyer plusieurs messages à plusieurs acteurs :

- Aux islamistes : Komal est en position de dominant et il ne faut pas le déranger.

²³²

Hawlati, n° 26, 10 juin 2001.

- A l'UPK : Komal est le mieux placé pour être le représentant légitime de la mouvance islamiste au Kurdistan, avec lequel il faut signer des accords.
- A la République Islamique de l'Iran : Komal est devenu une réalité objective et il faut le reconnaître ; l'ère de Bzotnawa est finie.
- Aux islamistes kurdes qui ont décidé de rester chez eux pour se protéger de la *fitna* : maintenant, Komal est devenu plus fort et ne laisse pas la *fitna* s'installer dans la région ; ils peuvent donc rejoindre la caravane.

Mais ce défilé militaire ne se passe pas comme prévu, parce que les forces militaires de Bzotnawa, les moudjahidines du groupe Islah de Krekar et ceux de la Brigade de Soran n'acceptent pas que Komal mette en scène sa force militaire dans leur espace. Au début, Komal voulait faire son défilé sur les sommets des montagnes de Golp, Sargat et Sheram. Mais, suite au refus de tous ces acteurs, il a fait le défilé entre Girdigo et Khormal.

Comme son appareil militaire, Komal met en marche son appareil diplomatique aussi. Il essaie de convaincre Krekar pour rejoindre sa direction. Ce dernier fixe cinq conditions pour entrer en négociation avec les chefs du Komal.

« Avant que Komal mette en oeuvre son coup d'état, j'ai parlé avec Monsieur Ali Bapir à Silêmani, j'ai parlé avec Monsieur Abdelstar à Londres. Je leur ai dit que je ne pouvais pas les soutenir si je n'étudiais pas pendant cinq mois : 1. leur programme, 2. leurs relations, 3. leur argent, 4. leur organisation (tanzim), 5. leur gestion de la lutte islamique. Je dois savoir ce que représente pour eux la lutte au Kurdistan. Est-ce une lutte entre la croyance (al iman) et la mécréance (al kufr) ou pas²³³ ? »

Encore une fois Krekar, à l'état pratique, montre qu'il n'est pas enfermé dans un corpus de dogmes religieux et que, pour lui, en tant qu'acteur politique, tout peut être mis sur la table de la négociation.

²³³ Hawlati, n° 29, 1er juillet 2001.

Pendant que Komal essaie de réunir un maximum de militants dans son organisation, la République Islamique de l'Iran propose sa médiation. Le 8 juillet 2001, elle invite trois personnalités fondamentales : Ali Bapir (Komal), Ahmad Kaka Mahmoud (Bzotnawa) et Cheik Mohamad Barznji (indépendants). Elle élimine Krekar de cette invitation. Au moment où les dirigeants de l'islam politique jihadiste entrent dans un processus de pourparlers à Téhéran, Krekar apparaît sur la Une de *Hawlati*, un hebdomadaire kurde indépendant qui a une influence visible au Kurdistan. Il fait une déclaration très provocatrice qui lui coûtera très cher. Il dit que « *Oussama Ben Laden est la couronne de l'Oumma islamique*²³⁴ ». Cette déclaration intervient deux mois et trois jours avant l'événement historique du 11 septembre 2001.

Comme les fois précédentes, la négociation de Téhéran échoue. Ali Bapir rentre à Khormal, Ahmad Kaka Mahmoud à Halabja et Cheik Barzanji à Sargat. Une semaine plus tard, les deux chefs kurdes, Barzani et Talabani, interviennent à leur tour. Le président du PDK reçoit Ali Abdelaziz, le guide suprême de Bzotnawa. Le secrétaire général de l'UPK, lors d'une réunion publique avec les habitants de la région de Sharazur, s'en prend aux islamistes qui ne veulent pas que le gouvernement kurde s'installe dans cette région et mette en place les services publics. Talabani menace d'employer la force pour imposer l'Etat de droit²³⁵. Mais lui-même savait que, dans ces conditions, il n'est pas en mesure d'imposer sa domination aux islamistes.

Dans ce contexte instable, un événement important s'est produit, un événement qui suscitera quelques mois plus tard un vif débat au Conseil de Sécurité des Nations-Unis. Il fait même parler le président des Etats-Unis et les chefs de son armée. Au 1^{er} septembre 2001, dix jours avant que les hommes de Ben Laden n'attaquent New-York et Washington, le groupe Tawhid, la brigade de Soran et le Centre Islamique de Byara fondent ensemble l'organisation de *Jund al Islam* (« Les soldats de l'islam »). Cette organisation se différencie rapidement de Komal et de Bzotnawa.

²³⁴ *Hawlati*, n° 30, 8 juillet 2001.

²³⁵ *Hawlati*, n° 31, 15 Juillet 2001.

Premièrement, contrairement à Komal et Bzotnawa qui ne recrutent que des Kurdes, *Jund al Islam* recrute des Arabes, des Afghans, des Pakistanais, des Iraniens sunnites et des Européens. Cette nouvelle organisation propose un islam déterritorialisé.

Deuxièmement, si Komal et Bzotnawa ont gardé les fonctionnaires civils dans leurs zones de contrôle, *Jund al Islam* a licencié dès sa fondation tous les fonctionnaires de l'Etat, avec l'injonction de quitter la région au plus vite. *Jund al Islam* a déclaré que, désormais, c'était le règne de la *sharia* dans cette région.

Troisièmement, au cours de la première semaine après sa fondation, *Jund al Islam* a désarmé les combattants de tous les partis politiques kurdes non islamistes. Pour *Jund al Islam*, ils sont tous des gardiens de la nouvelle *jahyilia* (« ignorance »).

Quatrièmement, *Jund al Islam* attaque les espaces où la femme apparaît. Le groupe a publié une fatwa selon laquelle les femmes ne doivent pas sortir de leur maison, sauf pour des nécessités de premier degré. Et quand elles sortent, elles doivent être accompagnées par un *mahram* (celle ou celui avec qui le mariage est interdit pour toujours). Aucun groupe islamique kurde n'est d'accord avec cette fatwa.

Cinquièmement, *Jund al Islam* a unilatéralement déclaré la guerre contre tous les partis politiques kurdes laïques, sans exception. Pour ce groupe, les mécréances de Talabani, de Barzani, de Mouhamad Haj Mahmoud, de Qadir Aziz se complètent. Il faut les combattre tous ensemble. Trois jours avant le 11 septembre 2001, l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani envoie tous ses combattants (*peshmerga*) vers la région de Sharazur et se prépare pour attaquer *Jund al Islam*. L'appareil diplomatique de l'UPK rencontre Cheik Ali Abdelaziz, le guide suprême de Bzotnawa, pour lui demander de rester neutre.

Quelques jours plus tard, les bombardements de l'UPK commencent, puis l'attaque terrestre débute. Les consultants américains sont visibles partout et proposent leur aide, qui jusque là était très limitée pour l'UPK. Malgré tout, les combattants de *Jund al Islam* non seulement résistent, mais gagnent toutes les batailles. De septembre à décembre 2001, l'UPK a attaqué plusieurs fois les zones contrôlées par *Jund*, notamment la commune de Byara et ses montagnes, mais elle n'a jamais réussi à récupérer un mètre carré. Jalal Talabani, le secrétaire général de l'UPK, finit par perdre son sang froid et, par le biais d'Ali Bapir, le chef de Komal, envoie un message à *Jund al Islam* :

« Dis-leur que, s'ils n'abandonnent pas le combat, s'ils n'acceptent pas la réconciliation, je serais obligé de demander à l'armée iranienne d'intervenir. Si l'Iran ne m'écoute pas, je demanderai l'intervention de l'armée américaine. Je fais tout pour qu'ils disparaissent²³⁶. »

Dans cette période de guerre, l'UPK est entrée dans une négociation difficile avec celui qui est connu comme le plus radical des islamistes : Mollah Krekar. Lui-même était en pleine négociation avec *Jund al Islam* pour dissoudre l'organisation actuelle et fonder ensemble une nouvelle organisation qui s'appellera *Ansar al Islam* (« les Partisans de l'Islam »). L'UPK soutenait Krekar pour réaliser cet objectif. Talabani espérait qu'il serait moins difficile de négocier avec cette nouvelle organisation. Finalement, le 5 décembre 2001, l'accord entre *Jund al Islam* et *Islah* est signé. Ainsi, *Ansar al Islam* est né et Krekar devient son chef. Nous reviendrons sur ce mouvement dans notre cinquième partie.

Grâce au charisme de son chef et à l'activisme de ses militants, Komal est devenu un acteur incontournable au Kurdistan. Sa position dans le champ politique et au Parlement kurdes vient directement après celles du PDK-UPK et de Yekgrtu. Avec ses 6 sièges sur 111, Komal conserve confortablement son avance sur le Parti Socialiste de Mohamed Haj Mahmoud, le Parti Zahmatkêshan de Qadir Aziz, le Parti Communiste et Bzotnawa.

Conscient de l'émergence de ce nouvel acteur politique, soucieux de traiter avec ce qui est (et non avec ce qui devrait être), Jalal Talabani coupe le budget de Bzotnawa et le donne désormais à Komal. Ce budget tourne autour de cinq millions de dinars suisses. Cette décision fait perdre la tête aux dirigeants de Bzotnawa qui demandent en vain la médiation de la République Islamique.

A la fois mouvement jihadiste et parti politique hyperactif pour prendre la tête de la mouvance islamiste au Kurdistan, Komal, de sa fondation en 2001 jusqu'à l'invasion de l'Irak en 2003, ne parvient pas à surmonter les contradictions de sa double identité. Peu à peu, les dirigeants de Komal se rendent compte que, dans le monde d'après le 11 septembre, le *jihad* et la politique ne vont pas de pair, notamment lorsque leurs frontières sont entremêlées avec celles d'un *Ansar al Islam* connu et reconnu à l'échelle internationale comme une organisation terroriste.

²³⁶

Ali Bapir, *Ashkenj u zindans* (« Torture et prison »), éditions Komal, 2006, p. 63.

Pendant la préparation de la guerre en Irak par les Etats-Unis, plusieurs journalistes kurdes et internationaux interrogent le chef de Komal sur sa position : entre-t-il en guerre contre l'armée américaine qui va occuper l'Irak ou bien soutient-il la guerre contre Saddam Hussein ? Le chef de Komal, Ali Bapir, répond :

« Komal est un cas particulier, on ne soutient ni Ansar al Islam ni les forces américaines. On a prouvé que Komal a un programme, une stratégie et une politique indépendante. On ne veut pas que notre dossier soit mélangé avec ceux des autres. Mais si un acteur nous impose la guerre, on se défendra, naturellement. Nos armes servent à nous défendre contre les agressions, quelles que soient leurs sources... Nous ne pouvons pas empêcher les Etats-Unis d'envahir l'Irak, mais s'ils nous agressent, nous nous défendrons²³⁷. »

Le 12 mars 2003, Ali Bapir fait cette déclaration, mais il ne dit pas comment Komal se défendra face aux Etats-Unis : par les actions terroristes ou par la guérilla urbaine ? Komal est-il vraiment en position d'entrer en guerre défensive contre les Etats-Unis d'Amérique ? La réponse va s'avérer négative. En effet, le 20 mars 2003, la guerre de « libération » de l'Irak commence, et, le 21 mars 2001, les missiles tomahawks pleuvent sur Komal et Ansar al Islam. Leurs bases sont totalement détruites, notamment dans les villages de Khormal, Qalarêzine, Dergay Chêkhan, Gulp, Darî Bermera, Zerdehale, Serget, Haney Din, Khargîlan²³⁸. Komal a perdu 46 de ses moujahidins ! Il est totalement dépassé par cet événement, il ne sait pas comment réagir ! Ali Bapir lui-même avoue son incapacité face au bombardement de ses bases :

« Nous n'avions pas déclaré la guerre contre les Etats-Unis, mais ils nous ont bombardé quand même. Oui, nous n'étions pas d'accord que l'Amérique occupe l'Irak, qu'un pays kefir (« impie ») occupe la terre d'islam, mais nous voulions la chute du régime de Saddam Hussein. Nous étions d'accord que les Etats-Unis ou un autre pays aide

²³⁷ Hawlati, n° 114, 12 mars 2003.

²³⁸ Adel Bakawan, *Le terrorisme comme construction sociale*, Edition Ranj, 2007, p. 487.

l'opposition irakienne à en finir avec Saddam Hussein, mais nous n'étions pas d'accord avec l'occupation de l'Irak. Si nous n'avions pas vidé nos bases, c'est parce que nous n'étions pas en guerre contre les Etats-Unis et nous ne croyions pas qu'ils entreraient en guerre contre nous. Sinon, qui peut s'exposer si directement aux tirs de ses ennemis²³⁹ ? »

Quelques jours après le début de l'occupation de l'Irak, Ansar al Islam disparaît de la scène politique. Leurs militants se préparent pour une autre guerre dans les rues des villes irakiennes. Komal, au contraire, reste sous le soleil : malgré le bombardement de leurs bases, la direction de Komal choisit l'action politique. Une rumeur circule : les Américains recherchent Ali Bapir. Quelques acteurs politiques laïques recommandent à Ali Bapir de se cacher, car il risque d'être arrêté. Cependant, ce dernier choisit la confrontation diplomatique. Il demande à son bureau des Relations d'organiser une rencontre avec les représentants de l'armée américaine au Kurdistan. Quelques jours plus tard, la rencontre a lieu à Silêmani. Ali Bapir explique sa position sur un ensemble de sujets : sa relation avec Al-Qaïda, sa relation avec l'Iran, sa vision du terrorisme, etc. Quelques jours plus tard, une deuxième rencontre a lieu à Silêmanî. Bapir demande à voir Paul Brimer, le gouverneur de l'Irak. Les Américains promettent d'organiser une troisième rencontre, mais cette fois à l'Hôtel Ashur à Doukan.

Le 9 juillet 2003, Ali Bapir et une délégation de Komal prend le chemin de Doukan. Cinq minutes avant leur arrivée, une brigade de l'armée américaine leur coupe la route : les chars et les soldats sont partout. Ils arrêtent les trois voitures d'Ali Bapir, font descendre les passagers, leur mettent les menottes et des sacs sur la tête. Ali Bapir dit : « Mais nous avons rendez-vous avec vous ! ». Il ne reçoit pas de réponse claire. Ensuite, deux hélicoptères arrivent et les emmènent à Mossoul, puis à Bagdad.

L'arrestation d'Ali Bapir par les Américains dans des circonstances si brutales et malhonnêtes fait de lui une légende au Kurdistan d'Irak. Les informations sur la torture et l'humiliation de cet homme qui a répondu à leur invitation prennent un espace considérable dans la presse kurde. Pendant ses deux ans d'incarcération, Ali Bapir gagne une popularité

²³⁹ Ali Bapir, *Ashkenj u zindans* (« Torture et prison »), Editions Komal, 2006, p. 27.

dont il n'avait jamais osé rêver auparavant. A la suite de cette expérience traumatisante, Komal rend ses armes aux américains et devient un parti civil. En 2005, il participe aux élections nationales et gagne deux sièges au Parlement à Bagdad. A l'échelle du Kurdistan, il gagne six sièges sur cent onze et s'installe au Parlement kurde. Le 27 avril 2005, Ali Bapir est libéré et rentre comme un héros au Kurdistan. Il est accueilli par une grande foule. Tous ces événements ont très visiblement modifié le discours et la pratique d'Ali Bapir et de son organisation. La vision du monde d'Ali Bapir, lorsque, en 1992, il écrit son livre *La question kurde entre la Croyance et le Parlement*, n'a pas grand' chose à voir avec celle du même Ali Bapir en 2006, lorsqu'il écrit *Notre projet islamique*.

L'invasion américaine en 2003 approfondit l'échec du projet de l'islam jihadiste au Kurdistan. Cet échec a commencé avec la défaite de Bzotnawa en décembre 1993, lorsqu'il a perdu sa guerre contre l'UPK de Talabani. L'islam jihadiste kurde, de Bzotnawa (Osman Abdelaziz) à Komal (Ali Bapir), avait pour le but de construire, à partir des institutions étatiques, « un système politique totalisant, qui gérait tous les aspects de la société et de l'économie, en s'appuyant sur les seuls fondements de l'Islam et en refusant le pluralisme politique²⁴⁰. »

Depuis l'invasion américaine, les islams politiques kurdes sont entrés en chair et en os dans le champ politique national, mais avec deux discours : celui de Yekgrtu, qui reconnaît la démocratie comme un système politique, et celui de Komal, qui se met en scène comme un parti politique islamiste conservateur. Avant l'échec de 1993 et l'invasion de 2003, l'action politique de Komal était sous l'influence de l'action jihadiste. Le *jihad* était au centre de son programme. Il liait son existence politique à son bureau militaire. Par conséquent, il était pratiquement absent dans les grandes villes et parmi la population. Pour protéger ses multiples brigades, le bureau militaire de Komal les regroupait toutes ensemble dans les régions de Sharazur et Hawraman, où il y avait même le QG de la direction et les maisons de leurs chefs.

Après l'invasion américaine, Komal a rendu ses armes à l'armée américaine. Il a abandonné les montagnes de Hawraman et le village de Khormal. Il est entré dans les villes du Kurdistan, les grandes comme les petites. Ali Bapir, avec l'aide du premier ministre kurde,

²⁴⁰ Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette Littérature, 2001, p. 7.

a construit à Erbil une grande maison que ses adversaires islamistes appellent « la Maison Blanche ». Le bureau politique s'installe à Silêmanî.

Cette nouvelle période marque pour Komal un changement de stratégie : il ne va plus de l'Etat vers la Société, mais de la Société vers l'Etat. Dans son célèbre livre intitulé *Notre projet islamique*, Ali Bapir le dit clairement :

« Lorsque, à l'échelle individuelle ou collective, le musulman enseigne aux gens la prière, le ramadan, l'éthique, la fraternité, le don, la parenté, le respect, il doit savoir qu'il est au cœur de notre projet islamique. Il ne doit pas penser que, tant que nous n'avons pas fondé un Etat islamique, nous ne réalisons pas notre objectif. Non, parce que chaque élément que je viens d'énumérer est un objectif pour nous. Le cœur de notre projet est de réimplanter la religiosité au sein de la société. Le travail islamique se résume dans cet objectif, nous sommes donc parfaitement dans notre rôle²⁴¹. »

Au cœur de cette nouvelle stratégie, il n'y a pas que l'éthique et l'adoration de Dieu, mais aussi l'islamisation de tous les problèmes sociaux, économiques et politiques de la société kurde. Si dans la période du *jihad* Ali Bapir a mobilisé toutes ses forces afin de trouver les balles pour les fusils de ses moujahidins, aujourd'hui il fait le même effort pour donner des réponses religieuses aux problèmes socio-économiques de la société kurde.

« Nous ne pensons pas que notre combat au sein de la société kurde s'arrête à la critique d'une femme non voilée dans l'espace public ou d'un homme qui fume la cigarette pendant le ramadan. Non, nous pensons que, quand le gouvernement distribue des terrains d'une manière injuste, cela aussi est un acte illicite contre lequel nous luttons. La justice sociale est un fondement de notre projet politique. Il y a des riches qui ont déjà trois maisons et le gouvernement leur

²⁴¹

Ali Bapir, *Notre projet islamique*, Editions Komal, 2006, p. 46.

donne encore des terrains. Cela est injuste, car il y a dans notre société des milliers de pauvres qui n'ont pas même un toit²⁴². »

A la fin des années 1980 et jusqu'à début 1991, Ali Bapir, qui était membre du bureau politique de Bzotnawa, s'opposait farouchement à toutes les alliances avec les partis nationalistes ou avec les partis de gauches. Il les qualifiait de *jahillites*. En 2005, son organisation, Komal, s'allie avec la liste de l'UPK de Talabani et du PDK de Barzani pour entrer au Parlement national à Bagdad. En 2009, il entre dans une alliance avec le Parti Socialiste (Mohamad Haj Mahmoud), le Parti Zahmatkishan (Qadir Aziz) et Yekgrtu pour contrer l'UPK et le PDK. Dans cette nouvelle période, les *illicites* d'hier sont devenus les *licites* d'aujourd'hui.

Tandis que Yekgrtu se présente, à travers le discours de ses dirigeants, comme un parti ouvert sur la question du sécularisme, Komal fait de la lutte contre le sécularisme un de ses objectifs suprêmes. Il faut rappeler que, au Kurdistan, la différence entre la laïcité et le sécularisme n'existe pas. Dans l'imaginaire idéologique, celui des islamistes comme celui des laïques, les deux concepts sont synonymes. Le combat de Komal est donc contre toutes les catégories de sécularisme et de laïcité.

« L'effort de l'UPK et du PDK pour séculariser la pensée, la politique, les médias, la culture, l'éthique, le social, etc. est inacceptable... Souvent, ils nous disent : « Nous sommes tous musulmans, nous n'avons pas besoin d'un parti islamique. » Moi, je dis : « Nous sommes tous des Kurdes, alors nous n'avons pas besoin d'un parti kurde. » Est-ce que cela est vrai ? Non, cet argument n'est pas solide... Le sécularisme n'est pas seulement un danger pour la religion, mais aussi pour notre nation. Aujourd'hui, plus que jamais, nous avons besoin de l'union nationale kurde. La religion est le seul élément qui peut nous réunir autour d'une nation... Regardez ! Quand la Turquie était islamique, elle dirigeait le monde, et depuis qu'elle est devenue laïque, elle ne peut même pas se diriger elle-même... Aujourd'hui, à

²⁴²

Ibid., p. 40.

cause de la sécularisation de notre société, nous sommes confrontés à des milliers de problèmes éthiques et sociaux. Les dirigeants kurdes ne savent pas quoi faire pour trouver des solutions²⁴³. »

Et pourtant, à l'échelle pratique, Komal se trouve dans un processus de sécularisation de ses rapports avec le champ politique kurde, qui a organisé ses normes, ses enjeux, ses intérêts, ses stratégies et ses positions sur une base séculaire. Ce n'est plus la *Charia* qui organise les rapports de Komal avec l'extérieur, mais les intérêts financiers de Komal et sa position dans le champ politique. Sinon, comment expliquer la rencontre d'Ali Bapir et de la responsable des dossiers politiques du consulat américain à Erbil, le 26 février 2009. Lors d'un entretien téléphonique, le représentant de Komal à Londres nous explique :

« Le voyage d'Ali Bapir à Londres, le 25 août 2006, a énervé le PDK et l'UPK, car ils pensent que le Royaume-Uni, en établissant un lien avec Komal, cherche une alternative à Barzani et Talabani. A vrai dire, nous sommes un parti politique et nous avons besoin de bonnes relations avec l'Europe et les Etats-Unis²⁴⁴. »

A Londres ou à Erbil, chez le représentant du consulat américain comme chez celui du consulat français, Ali Bapir a un seul but : renforcer par tous les moyens sa position dans le champ politique et établir le réseau politique le plus large possible. Le jour où il reçoit le représentant du consulat américain à Erbil, il reçoit aussi le consul iranien. Voilà un pragmatisme qui n'a pas grand' chose à voir avec la religiosité à l'état pur.

Cette nouvelle stratégie de Komal a déclenché un débat extrêmement sensible à l'intérieur de l'organisation, où plusieurs lignes politiques sont en compétition. En premier lieu, il y a la ligne de Dilshad Kalarî, l'ancien responsable du bureau militaire de Komal devenu membre du bureau politique. Il n'a jamais donné son accord pour rendre les armes aux Américains. Accusé de soutien au terrorisme d'Ansar Al Islam, il est activement recherché par ces derniers. Depuis 2003, il est réfugié en Iran.

²⁴³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴⁴ Entretien téléphonique avec Moushir Galali, le représentant de Komal à Londres, le 15 avril 2006.

Ensuite vient la ligne d'Aram Qadir, l'ancien responsable du bureau de *tanzim* (« organisation »). Cette personnalité a une influence extraordinaire sur une grande partie des militants de Komal. Salafiste sur le plan idéologique, mais pragmatiste sur le plan politique, Aram Qadir est un ancien membre des Frères Musulmans qui a pris de la distance avec son maître Sidiq Abdelaziz et s'est intégré dans Komal. Aujourd'hui, il est président de la fraction de Komal qui siège au Parlement kurde et fait ses études supérieures au Royaume-Uni.

Il y a aussi la ligne des salafistes de Dilêr Garmîanî qui ne croit pas trop aux actions politiques et s'interrogent sur la légitimité d'un parti politique islamique. N'oublions pas enfin qu'Ali Bapir lui-même dirige la ligne qui domine actuellement Komal.

Chaque ligne est en conflit l'une avec l'autre. L'hétérogénéité de ces lignes fait que l'explosion de Komal devient une hypothèse tout à fait plausible. En 2004, Dilshad Kalarî a émis de fortes critiques envers la direction de Komal sur la Une du journal *Hawlati*. Ali Bapir lui a répondu dans le même hebdomadaire²⁴⁵. La personnalité d'Ali Bapir, qui a tendance à contrôler toutes les institutions de Komal, est également l'objet d'un débat brûlant. Voici comment s'exprime à ce propos le représentant de Komal à Londres :

« La dictature d'Ali Bapir n'est pas meilleure que celle de Talabani ou de Barzani. Son discours sur la Choura n'est qu'un jeu. En réalité, il n'accepte aucune critique. Et cela est un danger pour l'unité de Komal²⁴⁶. »

²⁴⁵ *Hawlati*, le 8 septembre 2004.

²⁴⁶ Entretien téléphonique avec Mushîr Galalî, le représentant de Komal à Londres, le 15 avril 2006.

Chapitre 3

Le nationalisme kurde à l'épreuve de l'islamo-démocratie

La relation entre les partis nationalistes kurdes et les islamistes est le fruit d'une histoire complexe. Depuis une trentaine d'années, leurs acteurs se rencontrent sur plusieurs terrains : le terrain politique, le terrain social, le terrain militaire, etc. Au cours de cette histoire et jusqu'à aujourd'hui, deux phénomènes modifient, reconstruisent et influencent cette relation. Le premier est la Révolution islamique de l'Iran et le retour de l'Ayatollah Khomeiny. La deuxième est la montée en puissance des islamistes turcs et l'expérience politique de l'AKP d'Erdogan.

Le premier phénomène a permis aux islamistes kurdes d'apparaître sur la scène politique et de se faire une place au côté des acteurs nationalistes et communistes kurdes, qui monopolisaient jusque là tous les capitaux du champ politique. Ce moment d'apparition est fondamental pour les islamistes, parce que :

« L'existence publique d'une action collective est dépendante de la capacité de cette dernière à apparaître et à se rendre visible... La question de la visibilité traverse l'histoire des luttes sociales et des différentes modalités de l'action collective... Elle a acquis une place prépondérante dans les préoccupations des acteurs des mouvements sociaux et politiques contemporains²⁴⁷. »

Comme la République Islamique met en scène le Groupe islamique du Kurdistan (*Komal*) et le Mouvement islamique du Kurdistan (*Bzotnawa*), de même l'AKP turc développe, soutien et protège une autre partie, plus importante encore, de l'islam politique kurde, à savoir l'Union Islamique du Kurdistan (*Yekgrtu*), le parti de Salahadin Bahadin. Lors d'un entretien à Erbil, ce dernier nous dit :

« Je rencontre régulièrement les grands responsables de l'AKP, je suis souvent invité pour participer à leurs congrès. Je trouve qu'Erdogan

²⁴⁷ Olivier VOIROL, « Les luttes pour la visibilité », Réseaux n° 129-130, FT R&D / Lavoisier, 2005.

est un homme démocrate, sage et charismatique. Il sait ce qu'il fait. Nous sommes beaucoup plus proches de l'AKP d'Erdogan que du Rafah d'Erbakan, car ce dernier, que j'ai rencontré plusieurs fois, est plus proche d'un dictateur que d'un homme démocrate²⁴⁸. »

En quoi, pratiquement, cette influence turco-iranienne est-elle manifeste ? Comment les acteurs nationalistes kurdes prennent en compte le rôle de la Turquie et de l'Iran, dans leur relation avec les acteurs islamistes ? Quelle est la nature de cette relation ? Comment les nationalistes kurdes construisent-ils l'image de l'islam politique kurde dans la mémoire collective kurde ?

Au cours de notre recherche sur ce terrain, nous avons observé trois modes de relations entre les acteurs nationalistes et les islamistes : le mode de la confrontation, le mode de l'intégration et le mode de l'accusation. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, chacun de ces modes exerce une influence considérable dans le champ politique kurde. Depuis 1980 jusqu'à nos jours, ou bien ces trois modes ont coexisté ou bien ils se sont succédé.

La violence comme mode relationnel entre les acteurs politiques kurdes accompagne la problématique de la représentation au Kurdistan. Les acteurs nationalistes se sont longtemps opposés à propos de la légitimité de la représentation de la question kurde. De 1966, l'année où Jalal Talabani se rallie au gouvernement central contre Mustafa Barzani, jusqu'en l'an 2000, une guerre fratricide déchire les deux principaux partis. Même aujourd'hui, le PDK de Massoud Barzani et l'UPK de Jalal Talabani sont toujours empêtrés dans les irrémédiables conséquences de cette guerre.

Qui doit représenter la question kurde ? D'où vient la légitimité des représentants ? Comment représenter le peuple kurde ? Afin de donner une réponse convaincante, Talabani accusait régulièrement Barzani et vice versa. Pourtant les programmes politiques de l'UPK et du PDK sont relativement identiques. Ils s'identifient comme une force nationaliste, progressiste et moderne, ouverte sur le monde entier.

²⁴⁸ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, le Secrétaire Général de Yekgrtu, le 11 février 2009.

Les islamistes, à leur tour, se trouvent confrontés à la même crise dans la représentation du peuple kurde. Au début des années 1980, lorsqu'Abu Ossama, un Kurde de Mossoul, avec l'aide de la République Islamique d'Iran, fonde l'organisation de l'Armée Islamique dans les grandes montagnes du Kurdistan d'Irak et déclare le jihad contre le régime de Bagdad, il est rapidement écrasé par les combattants de l'UPK de Talabani. La quasi-totalité de ses moudjahidines ont été massacrés. Ainsi, Talabani a mis rapidement fin à la première expérience jihadiste au Kurdistan.

Talabani ne voulait pas laisser naître un autre partenaire politique, avec qui, un jour, il serait obligé de négocier la légitimité de la représentation. Après l'échec de la lutte armée de Mustafa Barzani face à Saddam Hussein (1975), Talabani fonde l'Union Patriotique du Kurdistan (1976). Il frappe avec force l'armée irakienne, mais aussi le reste du PDK de Barzani. Il veut être le seul cheval dans la course. Grâce à sa longue expérience militaire et son vaste réseau populaire, le PDK de Barzani père et fils résiste, et, aujourd'hui, dans le champ politique kurde, il est considéré comme la première force politique, sociale et économique.

La mise en scène de la confrontation avec les islamistes est plus claire dans les années 1990, surtout après la *libération* du Kurdistan et le retour de tous les partis politico-militaires au Kurdistan. Jamais les Kurdes n'ont été aussi divisés que depuis les combats fratricides qui ont commencé juste après les élections et la formation d'un premier gouvernement au Kurdistan d'Irak, en 1992. Leurs conflits internes mettent en danger, non seulement leur nouvelle expérience démocratique, mais aussi la solidarité internationale avec leur cause, transformant le Kurdistan en une poudrière susceptible d'exploser à tout moment.

Au début de la *libération*, les acteurs nationalistes kurdes, Talabani et Barzani, ont promis, non seulement à la société kurde, mais aussi au monde d'entier, d'instaurer un système démocratique dans le Kurdistan post Saddam Hussein. En 1992, ils ont effectivement organisé les élections, qui ont accouché d'un Parlement et d'un Gouvernement. Mais les acteurs nationalistes eux-mêmes ont détruit cette nouvelle démocratie de trois façons.

La première est la mise en place d'un pouvoir en apparence ouvert, mais dans le fond très autoritaire. Certes, il y avait des institutions, mais Talabani et Barzani avaient toujours le

dernier mot sur tout ce qui se passait au Kurdistan, y compris l'accès d'une personne aux études supérieures.

La deuxième est l'installation d'un chaos généralisé dans le bas de la société kurde suite à la *libération* et à la guerre fratricide. Ce chaos a pénétré dans les plus petites unités de la société kurde, y compris entre les membres d'une même famille.

La dernière est le contrôle qu'exerce les deux partis, le Parti Démocratique du Kurdistan et l'Union Patriotique du Kurdistan, sur l'ensemble des institutions étatiques, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales. Ils ont mis en place un processus de *partisanisation* de la société, par lequel la notion de *citoyen* est remplacée par celle de *militant*.

Dans ces conditions, la répression des acteurs islamistes devient une stratégie claire de la part des deux acteurs nationalistes kurdes. Il ne faut pas oublier qu'une partie importante des acteurs islamistes ont donné toutes les justifications possibles aux acteurs nationalistes laïques pour tenter de les éliminer. Au début des années 1990, Ali Bapir et Mollah Krekar ont été le producteur d'un discours anti-démocratique, anti-pluraliste et anti-nationaliste. Dans une vidéo disponible sur internet, Krekar, le futur fondateur d'Ansar Al-Islam arrêté en 2002 par l'Iran et expulsé vers la Norvège où il était réfugié politique, dit :

« Lorsque vous voyez un kurde qui écrit un texte contre l'islam, il faut le tuer sans hésitation : moi, quand je le trouve, je le tue ; toi, quand tu le trouves, tu dois le tuer. Si j'ai une arme, je le tue avec des balles ; sinon, avec des pierres. C'est ainsi que nous devons protéger la Religion de Dieu²⁴⁹. »

Cette catégorie de discours, qui dominait la moitié des années 1990 de Bzotnawa, a semé la peur dans la société kurde. Grâce à leur contrôle des médias, les nationalistes kurdes ont parfaitement réussi à réinvestir cette peur dans leur chasse aux islamistes. Ainsi, en 1993, l'UPK de Talabani nettoie l'ensemble du Kurdistan des moudjahidines de Bzotnawa et capture leur guide suprême, Cheikh Osman Abdelaziz. Quelques mois plus tard, l'Iran

²⁴⁹

<http://www.youtube.com/watch?v=m8jBzvVi-gk&feature=related> [consulté le 13 avril 2009].

oblige Talabani à négocier, avec Cheikh Ali Abdelaziz, le frère du guide et la deuxième personnalité de l'organisation, le retour de Bzotnawa au Kurdistan.

Les nationalistes kurdes n'ont pas toujours besoin des discours radicaux, comme celui de Krekar, pour mettre en place la chasse aux islamistes. Selon leur stratégie, dès qu'il y a une montée en puissance des islamistes, il faut la réduire par la force. Dans ce cas, il n'y a pas de différence entre les islamistes modérés de Yekgrtu (l'Union Islamique de Kurdistan) et Ansar Al-Islam de Mollah Krekar. Pendant les élections du 15 décembre 2005, Yekgrtu prend de la distance avec la liste unie kurde et décide de participer aux élections avec sa propre liste. Yekgrtu pensait que, « *dans l'Irak démocratique de l'après Saddam Hussein, cette décision était un droit constitutionnel de tous les partis*²⁵⁰ ». Mais, en réalité, ni Barzani ni Talabani n'ont pu accepter cette sécession de Yekgrtu. Le 6 décembre 2005, au moment où Yekgrtu se prépare pour les élections, dans la région de Badinan, qui est sous le contrôle de Barzani, les militants du Parti Démocratique du Kurdistan et les peshmergas attaquent les sièges principaux de Yekgrtu à Dohok, à Zako, à Akré, à Amêdi, à Bardarache, et à Chaklawa. Ils brûlent tout ce qui était à l'intérieur, y compris quatre membres de Yekgrtu, dont l'un était membre du bureau politique²⁵¹. Le même jour, Barzani condamne cette agression, comme si les agresseurs n'étaient pas des membres de son parti.

Dans le Kurdistan de Barzani, le problème le plus visible, c'est le décalage entre le discours et la pratique : d'un côté le discours sur la démocratie, la justice, le pluralisme et la société civile, de l'autre les pratiques de tous les jours. D'un côté, les partisans de Barzani tuent quatre membres de Yekgrtu parce qu'ils ont décidé de participer aux élections tout seuls, de l'autre Barzani condamne cet acte avec des mots très durs. Écoutons Barzani :

« Nous avons entendu dire que quelques jeunes de la province de Dohok ont attaqué le siège de Yekgrtu. Nous refusons cet acte et nous le condamnons. Au Kurdistan, selon les lois, tous les partis politiques sont libres et personne ne peut les empêcher de travailler librement. Nous voulons que le gouvernement du Kurdistan empêche la production de ces actes illégitimes, parce qu'ils sont contre la

²⁵⁰ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, le Secrétaire Général de Yekgrtu, le 11 février 2009.

²⁵¹ Adel Bakawan, *L'Irak : de Fayçal à Talabani*. Ranj, Slêmani, 2006.

démocratie, qui est le principe de notre politique et du peuple kurde²⁵². »

Comment Yekgrtu réagit-il ? Comment répond-t-il à l'agression par l'agression ? Dans une société traditionnelle comme celle des Kurdes et avec un parti islamiste comme Yekgrtu, on répond à l'agression par l'agression. Pourtant, Yekgrtu réagit de manière plus démocratique et plus civilisée : le secrétaire général, Salahadin Bahadin, envoie une lettre à Ashraf Qazi, le représentant de l'ONU et de Kofi Anan à Bagdad :

« Monsieur Ashraf Qazi, le représentant de Monsieur Kofi Anan en Irak,

Aujourd'hui, les partisans du Parti Démocratique du Kurdistan, avec l'aide de la police locale, ont attaqué nos sièges principaux dans les villes suivantes : Dohok, Zako, Akre, Amêdi, Bardarache, et Chaklaw. Ils ont tout brûlé. De plus, ils ont tué un membre de notre bureau politique, qui était le président de notre liste électorale à Dohok. A Zako, ils ont tué deux grands membres de notre parti. Il y a des blessés partout. Ils ont pris tout ce que nous avons dans ces sièges. Cet acte terroriste s'explique par le fait que notre parti, Yekgrtu, est populaire et que nous voulons participer aux élections avec notre propre liste : cela n'est pas acceptable pour le PDK. Nous pensons que cet acte représente un véritable danger pour la démocratie et la reconstruction de l'Irak.

Nous savions qu'il y aurait des violences lors des élections au Kurdistan, mais si nous avons décidé de participer aux élections, c'est parce que nous pensions que la présence des alliés, des Nations Unies et de la commission suprême des élections étaient une garantie pour nous protéger.

²⁵²

Adel Bakawan, *Ibid.*

Cet acte du PDK va endommager votre crédibilité dans le pays, si vous ne condamnez pas clairement cet acte terroriste. Et c'est notre droit naturel de vous demander la garantie et la protection²⁵³. »

Face à la répression des nationalistes, les acteurs islamistes adoptent deux réactions différentes. La première est la radicalisation et le glissement vers l'action terroriste. Ainsi, une grande partie de Bzotnawa se regroupe dans l'organisation d'Ansar Al-Islam. La deuxième est la nationalisation et une plus grande ouverture sur la démocratie occidentale. Celle qu'adopte Yekgrtu est un exemple : au contraire d'Ansar Al-Islam, qui répond à la violence des acteurs nationalistes par des attentats, des explosions et des bombes humaines, Yekgrtu demande l'aide des Nations-Unies, de la Turquie et des pays de l'Union-Européenne.

Le mode de la confrontation n'est pas la seule option des nationalistes. A côté de cette stratégie, les nationalistes mobilisent aussi le mode d'intégration des acteurs islamistes dans le jeu politique, qui débouche souvent sur leur banalisation. Sans doute, l'intégration a des limites pour les deux parties. Pour les nationalistes, elle est opérationnelle tant que les islamistes ne menacent pas leur position dominante dans le champ politique et reconnaissent leur position dominée. En revanche, lorsqu'ils deviennent dangereux pour le maintien de cette position, les nationalistes kurdes préfèrent le recours à la stratégie de la répression. Les islamistes, à leur tour, acceptent cette intégration dans la mesure où ils peuvent sauver un minimum de leur religiosité.

En 1987, lorsque cheikh Osman Abdelaziz, avec l'aide et la bénédiction de l'Ayatollah Khomeiny en personne, fonde le Mouvement Islamique du Kurdistan (Bzotnawa), Jalal Talabani, qui avait une très bonne relation à cette époque avec la République Islamique de l'Iran, se rend chez cheikh Osman Abdelaziz pour donner sa bénédiction. Sur une photo prise par le bureau d'Osman Abdelaziz, nous voyons que Jalal Talabani est en train de faire la prière collective derrière cheikh Osman. Pourtant Talabani, l'homme de gauche nationaliste, progressiste et laïque, est connu comme un matérialiste pur ! En réalité, cette prière est plus politique que religieuse. Lorsque, en 1982, Talabani massacre l'Armée Islamique, il a une très mauvaise relation avec l'Iran, mais, en 1987, il conclut une alliance stratégique avec l'Iran

²⁵³

Adel Bakawan, *Ibid.*

contre le régime de Saddam Hussein. Par conséquent, non seulement il ne massacre pas Bzotnawa, mais il se rend à Sanandaj, la ville kurde iranienne où Osman Abdelaziz réside, pour faire sa prière politique derrière ce dernier. En 1994, le même Talabani, alors en guerre contre Bzotnawa, donne aux Frères Musulmans kurdes l'autorisation de fonder leur parti politique : Yekgrtu.

Après la *libération* du Kurdistan en 1991, les partis politiques nationalistes (le PDK et l'UPK) ne disposent pas de ressources économiques à redistribuer à la population, exceptés les droits de douanes — que les intellectuels kurdes accusent les chefs nationalistes Barzani et Talabani de détourner à des fins privées — et des aides très réduites des ONG occidentales. Malgré cela, ils doivent offrir des projets de vie aux jeunes du Kurdistan post Saddam Hussein. Ils veulent éviter que les acteurs islamistes kurdes deviennent l'espoir et le rassembleur de la jeunesse pauvre marginalisée et de la classe moyenne privée de monter sur la scène politique, ce qui est alors l'unique source pratique et rapide d'enrichissement.

Les chefs historiques kurdes, Talabani et Barzani, en mettant en scène leur passé révolutionnaire, en personnifiant le processus de la *libération* du pays et en racontant le martyre des militants de leur parti, essayent de mettre des limites à la montée en puissance des nouveaux acteurs islamistes. Mais, selon nos enquêtes de terrain, la nouvelle génération kurde ne veut pas vivre avec les capitaux du passé des acteurs politiques, mais avec ce qui se passe ici et maintenant. Ce qui détermine la vision et la pratique de cette nouvelle génération n'est pas le martyrisme passé des acteurs nationalistes, mais leur corruption qui envahit aujourd'hui l'ensemble de la société. C'est pourquoi la progression des islamistes, comme unique alternative disponible, est un fait remarquablement visible.

Actuellement, trois niveaux composent la maison politique kurde. Au premier niveau, le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani s'installent confortablement. Ils partagent tout ensemble, de la direction d'une école jusqu'au poste de président de la région fédérale kurde. Au deuxième niveau, il y a Yekgrtu et Komal, deux partis islamistes. Malgré leurs divergences méthodologiques, ces derniers essaient de ne pas défier l'autorité des partis nationalistes kurdes du premier niveau, tout en restant en mesure de capitaliser la colère de la population au cas où celle-ci viendrait à se retourner contre la corruption des acteurs nationalistes. Au troisième niveau, le Parti Socialiste de Mohamed Haj Mahmoud et le

Zahmatkishan de Qadir Aziz, deux partis de gauches, attendent une alliance avec le deuxième ou le premier niveau.

Face à l'autoritarisme et au monopole total du PDK et de l'UPK sur toutes les institutions étatiques au Kurdistan, les habitants des deuxième et troisième niveaux ont construit un cadre politique qui s'appelle l'*alliance des quatre partis*. Les islamistes sont conscients de la faible popularité du parti socialiste et du parti Zahmatkishan, mais ce qui compte pour eux c'est de minimiser le marqueur islamiste de l'opposition à l'autorité de Talabani et Barzani. Plus ils réussissent à donner une dimension nationale et pluraliste à la contestation contre le pouvoir actuel, plus ils se protègent d'une éventuelle répression au nom du danger islamiste. Nous avons demandé à Salahadin Bahadin : pourquoi l'alliance avec un parti socialiste et le parti Zahmatkishan, qui n'ont pas vraiment d'influence sur le déroulement des élections ? Il nous répond :

« Quantitativement nous sommes perdants, mais qualitativement nous sommes gagnants. Si nous pouvons proposer ensemble un autre modèle de politique, avec plus de justice sociale, empêcher la corruption et installer une vraie démocratie, nous nous considérons comme gagnants... De plus, une alliance avec les socialistes et le parti Zahmatkishan, nous protège des extrémistes kurdes... Les nationalistes kurdes veulent faire diversion : nous parlons des problèmes sociaux qui ravagent notre société, tandis qu'eux, ils nous parlent de la religion et de ses dogmes... »

En effet, dans le contexte actuel, l'intégration totale de Yekgrtu et de Komal dans le champ politique est devenue un problème pour le PDK et l'UPK. Après l'occupation de l'Irak par les Etats-Unis en 2003, les deux grands partis kurdes ont conclu une alliance stratégique qui partageait l'ensemble du Kurdistan entre eux : le poste de président de la République irakienne pour l'UPK et le poste de président du Kurdistan pour le PDK ; le poste de président du Parlement pour l'UPK et le poste de Premier ministre pour le PDK, etc. Cette alliance stratégique est directement destinée, à l'intérieur du Kurdistan, à atténuer les efforts des acteurs islamistes pour devenir une alternative disponible et crédible. Comment peut-on se permettre de critiquer l'autorité kurde, se demandent le PDK et l'UPK, alors que

nous n'avons pas encore récupéré Kerkuk et Khanakin, que nous n'avons pas réglé la question du fédéralisme, que nous avons encore des problèmes avec Bagdad sur le budget annuel du Kurdistan, sur le pétrole, etc. ?

C'est alors que les acteurs nationalistes mobilisent le troisième mode, à savoir l'accusation. Accuser celui ou celle qui ose critiquer leur domination totale, leur contrôle sans limite et leur corruption globalisée. Sur la liste des accusés, nous trouvons, à côté des journaux indépendants Hawlati et Awene, les islamistes de Yekgrtu et de Komal, les socialistes et le parti Zahmatkishan, mais aussi les intellectuels qui osent écrire un article sur la corruption d'un responsable du PDK ou de l'UPK.

La stratégie de l'accusation se manifeste sous plusieurs formes. Elle commence sous la forme de la mobilisation des appareils médiatiques des deux partis contre celui qui touche leur position dans le champ, et finit au tribunal avec une lourde amende. C'est le cas du journal *Hawlati*. Le 13 janvier 2008, *Hawlati* publie un reportage traduit de l'anglais selon lequel Barzani possède deux milliards de dollars et Talabani quatre cents millions. Talabani porte plainte contre *Hawlati*, et, le 15 mars 2009, le tribunal de Slêmani lui donne raison en condamnant le journal à une amende de douze millions de dinars irakiens (huit mille euros)²⁵⁴.

Lorsque les nationalistes-progressistes kurdes accusent Yekgrtu de fondamentalisme, d'obscurantisme et d'anti-démocratie, Salahadin Bahadin se moque de la faiblesse de leur analyse stratégique :

« Si nous, Yekgrtu, n'étions pas sur le terrain, vous, les laïques kurdes, vous auriez tous été massacrés par les mouvements radicaux jihadistes kurdes comme Ansar Al-Islam. Heureusement que nous étions là et que notre parti a pu ouvrir ses bras à toute une génération et l'islamiser selon le principe du juste milieu, s'appuyant sur une conception de l'islam moderne, civile et ouverte au dialogue et au débat. Autrement, le Kurdistan était prêt à devenir un autre Afghanistan ou une autre Algérie. Malheureusement, les acteurs

²⁵⁴

<http://www.awene.com/hawlati/hawlati.aspx> [consulté le 13 avril 2009]

nationalistes kurdes ne comprennent pas encore cette problématique et nous voient toujours comme un obstacle. »

Et il rajoute :

« Dès qu'ils se trouvent dans une impasse ou simplement en crise, les nationalistes kurdes nous attaquent. Ils trouvent en nous des excuses à leurs échecs. Il est vrai que nous n'utilisons pas la force et que nous ne portons pas d'armes, mais la pression et la violence que l'on exerce contre nous doit avoir des limites²⁵⁵. »

²⁵⁵ Entretien de l'auteur avec Salahadin Bahadin, le Secrétaire Général de Yekgirtu, le 11 février 2009.

Partie 5. Néo-fondamentalisation

« Ne combattez-vous pas des gens qui ont violé leurs serments, qui ont voulu bannir le Messager et alors que ce sont eux qui vous ont attaqués les premiers ? Les redoutiez-vous ? C'est Dieu qui est plus digne de votre crainte si vous êtes croyants ! Combattez-les. Dieu, par vos mains, les châtiara, les couvrira d'ignominie, vous donnera la victoire sur eux et guérira les poitrines d'un peuple croyant. »
(Sourate 9 verset 13-14)

« Nulle contrainte en religion ! Car le bon chemin s'est distingué de l'égarement. Donc, quiconque mécroit au Rebelle tandis qu'il croit en Dieu saisit l'anse la plus solide, qui ne peut se briser. » (Sourate 2, verset 256)

La naissance du terrorisme islamiste au Kurdistan

Dans les chapitres précédents, nous avons mis en perspective le glissement progressif de Yekgrtu et Komal vers la transformation en un mouvement islamo-démocratique. A partir de maintenant, nous entrons dans un univers radicalement différent : celui d'Ansar Al-Islam, une première organisation qui revendique le terrorisme comme un moyen de la lutte islamiste.

Le premier problème de cette organisation est lié à celui de l'identité. Chez Yekgrtu et Komal, l'identité reflète le social avec toutes ses questions et préoccupations. Chez Ansar Al-Islam, l'identité est un miroir qui ne reflète que le haut et le bas du social et non le social dans son intégralité. Autant Yekgrtu et Komal essaient de traduire l'identité en une source productrice qui leur permet de se transformer en une force sociale réelle, autant Ansar Al-Islam refuse d'entrer dans le champ politique national et de se transformer en une force sociale réelle. Cette nouvelle organisation présente son identité comme l'appartenance à une communauté qui est plutôt virtuelle que réelle.

Au contraire de Yekgrtu et Komal, Ansar refuse d'entrer dans le jeu « pouvoir-opposition ». Dans la vision politique de Yekgrtu et Komal, les autres partis politiques kurdes (l'UPK, le PDK, le PCK, le PSK, Zahmatkishan) sont perçus comme des adversaires politiques, mais dans celle d'Ansar Al-Islam, ils sont tous typifiés comme des ennemis. Dans l'univers de Yekgrtu et Komal, la présence d'un adversaire critiquable, négociable et supportable est disponible, mais dans celui d'Ansar l'adversaire est un ennemi à abattre tout de suite. Ansar Al-Islam imagine la société comme une structure homogène : celui qui dérange cette homogénéité entre dans le rôle de l'ennemi. Ce dernier n'est plus uniquement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur. A partir de cette vision, l'espace d'Ansar Al-Islam devient un théâtre d'assassinats, de tortures et de nettoyages.

Avant l'apparition d'Ansar Al-Islam, le débat principal chez Yekgrtu et Komal était centré sur la problématique suivante : comment piloter la société kurde telle qu'elle est ? Comment devenir l'expression des intérêts des classes et groupes sociaux de cette société ?

Dès sa fondation, Ansar Al-Islam a renversé le débat et s'est posé une autre question : comment reconstruire la société selon l'utopie d'une communauté virtuelle, à savoir l'Oumma ?

Alors que Komal et Yekgrtu négociaient pendant des jours avec l'UPK et le PDK pour obtenir un poste de directeur général dans un ministère, Ansar Al-Islam s'est imposé avec le slogan « Tout ou rien ». Ce slogan conduit tout le monde vers le concept de la « rupture », qui ferme toutes les portes de la négociation, du consensus et du pluralisme.

Dans cette partie de notre thèse sur l'islam politique kurde, nous allons analyser en détails six actions de la lutte armée « jihadiste » d'Ansar Al-Islam. Ces six actions sont six moments fondateurs de l'identité et de la structuration de cette organisation.

Action 1 : le massacre du village Khêly Hama, le 23 septembre 2001.

Action 2 : l'organisation de l'assassinat du premier ministre, le 2 avril 2002.

Action 3 : la profanation des tombes des cheiks Nakishbandi, le 20 juillet 2002.

Action 4 : l'assassinat du négociateur de l'UPK, le 8 février 2003.

Action 5 : la capitale du Kurdistan brûle, le 1 février 2004.

Action 6 : l'arrivée des voitures piégées à Silêmanî, le 25 octobre 2005.

Dans les chapitres suivants, nous pénétrons dans le processus complexe et l'historicité, mais aussi dans la sociologie de la mise en scène de ces actions. Nous

associons la descriptibilité de la scène à son analyse, afin de comprendre l'organisation d'Ansar telle qu'elle est.

Chapitre 1

Le massacre du village Khêly Hama (23 septembre 2001)

Du 9 au 23 septembre 2001, les régions de Hawraman et Halabaja vivent un danger noir. Le groupe de *Jund Al-Islam* (« les soldats de l'islam ») rassemble toutes ses brigades et se prépare à attaquer les forces militaires de l'UPK, qui voulaient à leur tour nettoyer la région de *Jund Al-Islam*. A ce moment, *Jund* publie deux déclarations. La première vise les habitants de Hawraman et Sharazour et la deuxième vise les tribus du Kurdistan. Par les deux déclarations, *Jund* explique :

« Depuis trois mois, l'UPK amène ses forces militaires dans la région de Sharazour et Hawraman. Elle menace directement notre situation jihadiste. Nous avons demandé de ne pas participer à cette guerre. Ne vous laissez pas exploiter par Jalal Talabani, c'est un apostat qui a le projet de nourrir cette nouvelle guerre avec le sang de vos enfants²⁵⁶. »

En même temps, le groupe *Jund Al-Islam* répartit ses brigades sur les montagnes de Shnrwê et autour de Halabaja, Sirwan et Khormal. L'UPK, qui avait mobilisé Komal et Bzotnawa pour négocier avec *Jund* et trouver une solution rationnelle, est convaincue que ce problème ne peut trouver de solution que par la force. C'est dans ces conditions que le massacre de Khéli Hama se produit, précisément le 23 septembre 2001. La version officielle de l'UPK est différente de celle de *Jund Al-Islam*. Selon le journal officiel de l'UPK, dans le village de Khéli Hama, les brigades de *Jund Al-Islam* ont capturé plusieurs combattants de l'UPK puis les ont tués les uns après les autres en leur coupant la tête. La télévision de l'UPK montre les têtes coupées de ces combattants²⁵⁷, mais la version officielle de *Jund Al-Islam* est tout à fait différente. Le responsable du bureau de l'information de *Jund* s'explique :

²⁵⁶ Hawlati, n° 40, 16 Septembre 2001.

²⁵⁷ Hawlati, n° 42, 30 septembre 2001.

« L'UPK est le premier responsable de cette guerre, parce que deux jours avant le combat, par la médiation des habitants, nous avons demandé aux combattants de l'UPK de quitter le village de Khéli Hama, mais eux, avec une arrogance incroyable, ils ont refusé notre demande. Et même, une nuit avant, nous avons appris qu'ils avaient voulu nous attaquer, mais qu'ils ne l'avaient pas fait à cause de la pluie. Je confirme que nous n'avons capturé aucun combattant de l'UPK. Ils sont tous morts au cours du combat. Et pourtant, nous avons besoin de prisonniers pour faire des échanges. De plus, notre religion ne nous permet pas de jouer avec le corps des morts, même si c'est le corps de l'ennemi²⁵⁸. »

Les ethnométhodologues pensent que chaque récit est une construction particulière et singulière. Chaque récit est soumis aux contraintes issues de l'ensemble des intérêts, des enjeux et des stratégies de son producteur. Cet ensemble change de forme en fonction des situations *ici et maintenant*²⁵⁹. Cette thèse a une crédibilité relative. Il est vrai que chaque récit est singulier, mais ils n'ont pas la même force d'influence et à la fin un d'entre eux, par sa force de communication et d'argumentation, s'imposera et deviendra la vérité d'un événement. Cependant le récit dominant pénètre dans la mémoire collective et il devient une structure structurante des structures politiques, sociales et étiques. Nous allons donner quelques exemples qui mettent en perspective cette conception. Ici, il y a deux choses importantes.

La première est la différence. Nous mettons en scène plusieurs récits d'acteurs hétérogènes qui diffèrent les uns des autres dans leurs conceptions idéologiques et politiques, dans leurs appartenances sociales et professionnelles.

La deuxième est l'indépendance. La source qui diffuse ces récits n'est ni l'UPK ni *Jund Al-Islam*, c'est une source indépendante : le journal *Hawlati*. Un journal libre, objectif et

²⁵⁸ Hawlati, n° 51, 3 décembre 2001.

²⁵⁹ Alain COULON, *L'Ethnométhodologie*, Presses Universitaires de France, 1987.

indépendant. Dans ce journal, aussi bien les dirigeants de *Jund Al-Islam* que les chefs de l'UPK expriment leur vision du monde.

Les deux éléments sont méthodologiquement intéressants, notamment lorsque nous travaillons dans le champ sociologique. Selon notre conception, le sociologue est une personne qui met entre parenthèses sa subjectivité tout au long de la recherche scientifique. A l'instant de la recherche, il n'est ni croyant ni incroyant, ni de droite ni de gauche, ni religieux ni laïque, car, pour pouvoir analyser les situations de manière objective, il se met au-dessus de ces contradictions.

Fazil Heider est membre de la direction de Yekgrtu ; en septembre 2001, il était responsable de la première fédération. Influencé par le récit dominant de l'UPK sur le massacre de Khéli Hama, il intervient pour exprimer l'opinion de Yekgrtu sur la violence, le terrorisme et la sécurité au Kurdistan :

« Nos principes de pensée et nos stratégies reflètent la structuration de Yekgrtu. Nous condamnons l'usage des armes pour régler les conflits, car il détruit la sécurité du Kurdistan. Dès le début de son apparition, Yekgrtu a montré qu'il est un parti réformiste et qu'il refuse toutes les justifications de l'usage de la violence... Nous condamnons l'assassinat des prisonniers et la profanation de leur cadavres. L'homme doit être respecté dans toutes les situations, y compris quand il tombe en captivité²⁶⁰. »

Cette déclaration de Fazil Heider met en perspective plusieurs éléments qui participent à la structuration de la vision du monde de Yekgrtu. Ces éléments sont les suivants :

1. L'usage de la force pour réaliser des objectifs politiques est catégoriquement condamné par Yekgrtu. Le parti remet en cause l'action de tous les mouvements jihadistes dans le monde en général et au Kurdistan en particulier. Le refus de la violence n'est pas un tactique de *l'ici et maintenant*, mais un des principes de leur école de pensée. C'est à partir de cette base que se trace la première ligne de

²⁶⁰ *Hawlati*, n° 42, 3 septembre 2001.

démarcation entre Yekgrtu et les autres mouvements islamistes (Komal, Bzotnawa, Jund Al-Islam devenu Ansar Al-Islam). La plupart des intellectuels et des politiciens kurdes et même la majorité des diplomates occidentaux avec qui j'ai mené des entretiens ne reconnaissent pas cette ligne de démarcation : ils mettent Yekgrtu, Komal, Bzotnawa et même, quelquefois, Ansar Al-Islam dans la même valise. Pourtant, la différence entre Yekgrtu et Ansar est comparable à la différence entre le Parti communiste italien et les Brigades Rouges.

2. Un des facteurs qui pousse Yekgrtu à condamner si fortement la violence est la menace qu'elle fait peser sur la sécurité du Kurdistan. Une fois de plus, le parti montre son intégration dans le champ national et sa capacité à combiner l'identité nationale et l'identité religieuse. Au contraire de *Jund Al-Islam*, qui travaille pour détruire l'ensemble des institutions étatiques kurdes, Yekgrtu se met en scène comme son protecteur.

3. Dès sa fondation comme parti politique civil en 1994, Yekgrtu travaille dans deux champs : le politique et le social. Il se définit comme un acteur qui connaît et reconnaît les lois, les règles, les normes, les stratégies et les enjeux de chaque champ. Ainsi il refuse l'idée de coup d'Etat, la révolution et la prise de pouvoir par la force pour rétablir le système du champ tel qu'il est revendiqué par *Jund Al-Islam*.

4. Yekgrtu est un parti politique. De même qu'il influence les partis nationalistes dans leur action, de même il est influencé par eux. Nous sommes dans un mouvement réciproque. La déclaration de Fazil Heider retranscrite ci-dessus le fait clairement apparaître. Le fait de condamner l'assassinat des prisonniers est une victoire du récit de l'UPK contre celui de *Jund Al-Islam*, qui déclare qu'il n'a tué aucun prisonnier.

Pourtant, la classe intellectuelle et politique kurde pense que cette déclaration de Yekgrtu n'est pas assez claire et que Yekgrtu ne se différencie pas assez du terrorisme de *Jund Al-Islam*. La tragédie de Yekgrtu est d'être accusé des deux côtés. Les islamistes jihadistes l'accusent d'occidentalisation et les nationalistes-progressistes l'accusent d'obscurantisme. Voici le commentaire de l'un de ces derniers sur cette déclaration de Yekgrtu :

« Jund Al-Islam est un groupe terroriste qui hait la vie. A travers le massacre de Khéli Hama, il met en scène son identité. Tout le monde le condamne clairement, sauf Yekgrtu. Contre le consensus national, Yekgrtu ne considère pas les combattants de Jund Al-Islam comme des terroristes. Et pourtant, tous les jours, Yekgrtu veut nous faire croire qu'il s'est intégré dans le champ national kurde. Or, nous savons tous que le programme et la stratégie de Jund Al-Islam ne correspondent pas aux rêves et aux intérêts nationaux kurdes et qu'il faut tracer une ligne de démarcation claire et nette entre nous et le terrorisme de Jund Al-Islam. Nous regrettons l'attitude de Yekgrtu face au massacre de Khéli Hama. Yekgrtu n'a pas pu comprendre la tristesse et la blessure causées par cette catastrophe nationale, il a raté une occasion de s'affirmer comme un parti qui exprime la conscience nationale kurde²⁶¹. »

Il faut savoir que Twana Osman, l'auteur de cet article intitulé « Arrêt sur l'attitude de Yekgrtu », n'est pas un militant de l'UPK. Au contraire, il est connu pour ses virulentes critiques contre l'UPK et le PDK. Twana Osman est un intellectuel kurde libre et indépendant, ce qui est rare au Kurdistan. Et pourtant, dans cette situation, il est totalement sous l'influence du récit dominant de l'UPK. Ce qui est problématique, c'est que Twana Osman ne voit pas la transformation historique de Yekgrtu et son rejet radical de la violence. Cela montre que les acteurs politiques et intellectuels kurdes ne sont pas encore prêts à accepter totalement l'intégration d'un acteur politique avec des références islamistes. Et pourtant, dans le champ national, il y a des acteurs politiques avec des références marxistes, progressistes, maoïstes, trotskistes ou conservatistes.

Il est vrai que *Jund Al-Islam* a gagné la bataille de Khéli Hama contre l'UPK, mais il a perdu la bataille de la mémoire collective : Talabani a parfaitement su donner de *Jund Al-Islam* l'image d'un groupe barbare, sauvage et sanglant. Examinons la position

²⁶¹

Ibid.

de cheikh Mohamed Barzanji, le guide symbolique de Komal (Groupe Islamique du Kurdistan), sur le massacre de Khéli Hama :

« La situation tendue dans la région de Halabja et Hawraman est un danger pour la vie quotidienne des habitants et aussi pour les intérêts suprêmes du Kurdistan. Voilà pourquoi les partis en conflit doivent régler leurs problèmes de manière politique et pacifique. Nous, Komal, nous travaillons pour la stabilisation de notre pays et l'implantation de la paix au sein de notre peuple. En ce qui concerne l'assassinat des prisonniers, nous le condamnons sans condition, car les oulémas de la charia sont tous opposés à cette pratique et ils demandent le respect humain aux prisonniers. Notre prophète et ses compagnons ont traité les prisonniers avec beaucoup de respect humain, c'est pour cela qu'ils ont pu diffuser l'islam dans les quatre coins du monde. Enfin, je prie pour que Dieu protège notre peuple et notre pays de tous les malheurs²⁶². »

Dans ce discours du Guide suprême de Komal, plusieurs éléments sont en jeu. Au moment où Barzanji produit ce discours (septembre 2001), Komal est une organisation à la fois politique et jihadiste. Au niveau géostratégique, son QG est situé entre *Jund Al-Islam* au Nord (Byara), *Bzotnawa* à l'Est (Halabja), le parti socialiste à l'Ouest (Gulakhana) et l'UPK au Sud.

1. Cheik Mohamed Barzanji, en tant qu'acteur politique, est à la recherche d'un espace politiquement stable où son organisation puisse *exister* et travailler de manière civile. *Jund Al-Islam* refuse radicalement cette conception de l'espace commun avec les partis nationalistes ou de gauche. Selon *Jund*, le monde est divisé en deux, *Dar al-Islam* (le territoire de l'islam) et *Dar al-Kufr* (le territoire de la mécréance) ; entre les deux, il n'y a que la guerre. C'est ainsi que l'islamo-nationalisme de Komal se différencie du néo-fondamentalisme de *Jund*.

²⁶²

Ibid.

2. Dans l'univers de Komal, ce qui détermine leur position n'est pas l'intérêt de l'*Oumma* islamique, mais celui du Kurdistan des Kurdes. Dans ce cas, l'intérêt du peuple kurde peut être le principe suprême sur lequel un consensus national est possible. Cet élément supprime concrètement les frontières entre les militants de Komal et la question nationale kurde. Le guide de Komal ne parle pas de la légitimité des intérêts nationaux du peuple kurde, il ne se pose même pas la question, parce que, dans sa vision des choses, ces intérêts eux-mêmes sont devenus une source de légitimation. Ici, il ne parle plus de la *charia*, mais de l'intérêt ! Dans la vision du monde de *Jund*, cela est une association claire et nette à Dieu (*shirk*) et le porteur de ce discours sort de la Religion de Dieu.

3. Dans cette situation, Komal est un acteur qui préfère une gestion civile des conflits politiques. A la place des fusils, il mobilise les techniques de négociation et de débat. Barzanji essaie de supprimer la nature religieuse du conflit entre *Jund Al-Islam* et l'UPK et lui donner une nature politique, donc profane. Cette stratégie bouleverse la vision du conflit de *Jund*, qui croit que sa guerre contre Talabani est un combat contre les juifs et les croisés ; et il lui donne une dimension sainte. C'est pourquoi les militants de *Jund* et d'*Ansar Al-Islam* n'ont jamais hésité à considérer cheikh Mohamed Barzanji comme un *mushrik* ou *râfidha*²⁶³. Azzam Keykhsrau Neby, un intellectuel proche de *Jund*, réside au Royaume-Uni. Dans l'hebdomadaire *Islam Post*, il défie Barzanji en lui disant :

« Si tu te déshabilles, on voit clairement sur ton corps les blessures de la commémoration d'Ashûra²⁶⁴ comme pour les Râfidhites... Nous n'avons aucun doute que tu te flagelles et te mutiles pendant cette cérémonie, tout simplement parce que tu as été éduqué et formé par les ayatollahs iraniens²⁶⁵. »

²⁶³ Le mot *Râfidhite* (« hérétique ») est le terme utilisé par les sunnites pour qualifier les chiïtes. C'est un terme péjoratif.

²⁶⁴ La commémoration du massacre de l'imam Hussein et de 72 membres de sa famille et partisans par le califat omeyyade à Kerbala en Irak. Elle a lieu le 10^{ème} jour du mois musulman de Mouharram et le deuil se poursuit pendant 40 jours jusqu'à l'*Arbaïn*.

²⁶⁵ *Islam Post* du 5 janvier 2009. Site : www.islampost.org

Il est vrai que le rapport avec la République Islamique de l'Iran est un problème complexe qui dépasse *Komal* et *Jund*. Les dirigeants de *Komal* (Ali Bapir et Mohamed Barzanji) voient en Iran un allié stratégique de leur action politique, mais pour les dirigeants de *Jund* la relation avec l'Iran n'est qu'une tactique, ils ne cachent pas que selon eux le chiisme est une secte déviante de l'islam.

4. Dans ce discours de Barzanji, nous remarquons la présence et la domination du récit de l'UPK. Barzanji se voit dans l'obligation de condamner l'assassinat des prisonniers et il mobilise la *charia* pour justifier sa position. Le fait d'aborder la question des prisonniers signifie que *Komal* aussi, comme *Yekgrtu* et les autres acteurs politiques, est tombé dans le piège de l'UPK. Voilà pourquoi les dirigeants de *Jund Al-Islam* se révoltent contre *Komal* et l'accusent de tous les maux. Un dirigeant de *Jund*, l'actuel *Ansar Al-Islam*, n'a pas hésité à qualifier Ali Bapir de « transsexuel », l'insulte suprême pour les dirigeants et militants de *Komal*. Plus les radicaux accusent ou insultent *Komal*, plus *Komal* s'éloigne d'eux et s'intègre dans le champ politique national. La tragédie de Khéli Hama témoigne de cette réalité.

Jund Al-Islam a-t-il vraiment tué les quarante cinq prisonniers de l'UPK ? Aujourd'hui, nous ne sommes pas en mesure de donner une réponse objective, car *Jund* récuse tous les arguments avancés par l'UPK en faveur du "oui".

Qui a gagné la bataille de Khéli Hama ? *Jund Al-Islam* a sans doute gagné sur le plan militaire, mais il a perdu la bataille de l'identité et de la mémoire. *Jund* est né en 2001 et c'est la même année que Khéli Hama entre dans la mémoire collective kurde comme une tragédie nationale. L'UPK a réussi à convaincre la majorité des acteurs, aux échelles locale et nationale comme aux échelles nationale et internationale, que *Jund* est l'auteur diabolique de ce livre noir du terrorisme.

Chapitre 2

La tentative d'assassinat sur le premier ministre (2 avril 2002)

Au mois de février 2002, l'UPK, qui est une force politique réaliste et pragmatiste, essaie de normaliser sa relation avec les organisations islamistes. Après plusieurs échecs militaires, elle est convaincue que, à ce moment, seule la diplomatie et la négociation peuvent régler ses problèmes avec les islamistes dans les zones qu'elle contrôle.

En 2002, le Kurdistan d'Irak a été divisé en deux : une partie gouvernée par l'UPK, une autre par le PDK. Un gouvernement à Silêmanî avec Berhem Salih, et un autre à Erbil avec Nêchirewan Barzani.

Suite à une longue négociation avec Komal et dans la perspective de sa nouvelle stratégie, le gouvernement de Berhem Salih (UPK), décide de donner au groupe islamiste deux ministères et un million de dinars suisses par mois.

Le 11 février 2002, l'UPK et Komal signent un nouveau traité pour vivre ensemble. Loin de l'image de soi que Komal met en scène, le processus de la négociation se met en place. L'islam politique a la volonté de convaincre le monde que ses cadres idéologiques, politiques, économiques et éthiques prennent leur source dans la religion et que ces cadres sont stables dans le temps et l'espace. Ce qui est remarquable, c'est qu'une grande partie des intellectuels locaux, nationaux et même internationaux participent à la mise en forme de cette image et représentation voulue par l'islam politique. La vision qu'ont ces intellectuels du rapport de l'islam politique avec l'islam est fortement influencée par la vision des mouvements islamistes eux-mêmes. En réalité, en prenant de la distance, nous observons que la vie quotidienne des acteurs islamistes est tout à fait à l'opposé de la représentation de l'islamisme mise en scène par les acteurs islamistes et renforcée par les intellectuels. Dans la vie de tous les jours, les cadres politiques, sociaux, économiques et même éthiques changent en fonction des situations dans lesquelles ils se trouvent. Pendant la négociation avec l'UPK, Komal a remis sur la table tous ses cadres : le politique, le militaire, l'économique, etc. Si Komal a obtenu un million de dinars suisses et deux ministères, c'est

parce qu'il a abandonné son ancien cadre idéologique, selon lequel une organisation islamique ne peut pas accepter l'argent du gouvernement kurde, car cet argent vient des douanes, qui sont illicites selon la *charia*. En 1993, Ali Bapir a déclaré la guerre totale et globale contre l'UPK de Talabani, parce qu'il pensait que ce dernier représentait le territoire de la mécréance et qu'il fallait l'abattre. Maintenant, non seulement il accepte son argent, mais en plus il participe à son gouvernement. Où est donc la stabilité dans le temps et dans l'espace du cadre général de son islam politique, si ce n'est une utopie ?

Le succès du traité de l'UPK et de Komal ne dépend pas seulement du glissement de ce dernier vers l'islamo-nationalisme, mais dépend aussi du passage radical d'Ansar Al-Islam vers le néo-fondamentalisme.

Il faut rappeler que de septembre à décembre 2001, le groupe de *Jund Al-Islam* et la ligne de Mollah Krekar ont lancé un processus de pourparlers entre eux. Au mois de décembre, les deux groupes forment ensemble l'organisation d'*Ansar Al-Islam* avec Mollah Krekar pour chef et Abdallah Chafi'i comme adjoint. L'UPK et Talabani en personne soutiennent publiquement la nomination de Mollah Krekar comme chef d'*Ansar*, estimant que ce dernier a la capacité et la volonté de contrôler l'action terroriste de cette organisation.

Talabani a personnellement reçu Mollah Krekar dans son QG à Silêmanî, mais, au contraire de *Komal* d'Ali Bapir, *Ansar Al-Islam* n'a pas beaucoup de choses à mettre sur la table de la négociation. En même temps, Mollah Krekar lui-même était fortement critiqué par les membres de son organisation par rapport à ses rencontres avec Talabani.

Pendant que Mollah Krekar était à Silêmanî pour négocier une paix durable entre *Ansar* et l'UPK, trois jihadistes de son organisation attaquent le premier ministre de l'UPK et tentent de l'assassiner devant sa maison, au cœur de Silêmanî. Le 2 avril 2002, la tentative d'assassinat sur la personne de Berhem Salih tombe comme une « catastrophe » sur l'ensemble de la région. L'organisation de l'assassinat du premier ministre Berhem Salih par *Ansar Al-Islam* peut être comparée à l'assassinat d'Aldo Moro par les Brigades Rouges italiennes. Comme l'assassinat d'Aldo Moro a construit un mur entre la population et les Brigades Rouges, ainsi la tentative d'assassinat du premier ministre kurde a provoqué la colère noire de la population contre *Ansar Al-Islam*.

Le 2 avril 2002, à 16 heures, trois kamikazes d'*Ansar Al-Islam* attaquent Dr Berhem Salih à l'arme légère lorsqu'il revient chez lui en compagnie de ses gardes du corps. Quand il descend de sa voiture, les trois kamikazes lancent leur attaque. Chaque kamikaze attaque d'un côté, les balles pleuvent sur le premier ministre, ses gardes du corps se mettent tout de suite en place et défendent Dr Berhem. A ce moment, Mala Bakhtyar²⁶⁶, dont le siège était situé non loin du domicile de Dr Berhem, arrive avec ses peshmergas en soutien au premier ministre assiégé. Il demande à son cameraman de filmer la scène et maîtrise tout de suite la situation. Il met Dr Berhem à l'abri et donne l'ordre à ses peshmergas d'empêcher par tous les moyens l'avancement des kamikazes qui voulaient la tête du premier ministre, connu parmi les islamistes comme l'Homme fort de la CIA au Kurdistan. Après un lourd combat, le bilan était le suivant : deux kamikazes tués, le troisième blessé et capturé. Dr Berhem est sauvé, mais il a perdu cinq de ses gardes du corps²⁶⁷.

L'UPK se sent blessé dans sa profondeur. Au cœur de sa capitale, *Ansar* attaque son premier ministre. Le soir, *Kurdsat*, la chaîne parabolique de l'UPK, montre les images de Dr Berhem en réunion avec Talabani, Mala Bakhtyar, Kosret Rasul, etc. Berhem est déstabilisé. Talabani, énervé, promet la vengeance. Ce dernier bloque toutes ses relations avec Mollah Krekar, le chef d'*Ansar*, qui lui-même retourne à Byara, où il se sent plus que jamais isolé. La population descend dans la rue, les partis politiques, islamistes et laïques, condamnent tous ensemble *Ansar Al-Islam*. Les mouvements sociaux, les intellectuels, les journalistes, les femmes, les étudiants, bref, l'ensemble de la société se soulève contre *Ansar Al-Islam*, c'est la rupture totale.

Mais *Ansar* n'a jamais pris en compte la colère, l'intérêt et le rêve de la population, tout simplement parce qu'il n'est pas un mouvement social ou un parti politique comme les autres. Si *Ansar* se présentait comme l'expression des intérêts et des rêves des musulmans au Kurdistan et s'il voulait représenter la volonté de la société kurde, il prendrait sans doute en compte cette contestation populaire et s'interrogerait sur son action. Mais parce qu'il est une organisation néo-fondamentaliste, il n'accorde aucune considération à la contestation des musulmans kurdes.

²⁶⁶ Ancien chef militaire de la *révolution* kurde, aujourd'hui membre du bureau politique de l'UPK.

²⁶⁷ Entretien de l'auteur avec Mala Bkhtiar le 22 septembre 2007.

Pour mieux comprendre cette contestation populaire et la rupture entre *Ansar* et la société, mais aussi pour une mise en perspective de cet événement qui a présenté *Ansar Al-Islam* sur la scène internationale comme un groupe terroriste proche d'*Al-Qaïda*, un examen de plusieurs éléments est indispensable. Commençons par la personnalité de Dr Berhem.

La personnalité de l'acteur visé

Dr Berhem Salih est un des acteurs relativement dominants dans le champ politique kurde. Nous disons "relativement" parce que, au Kurdistan, seuls Talabani et Barzani ont une domination totale et sans limite. La personnalité de Dr Berhem a deux sources principales.

La première est l'origine sociale de sa famille. Les parents qui ont amené cet enfant au monde ne sont pas une famille défavorisée de la périphérie de la ville de Silêmanî, loin des centres culturels, politiques ou littéraires. Au contraire, sa famille vit dans le quartier le plus chic de la ville, proche de tous les centres culturels, politiques et économiques. Son père est un des avocats les plus réputés de la ville. Sa mère est l'activiste féministe la plus visible. Sans oublier qu'il y a un lien de parenté entre la famille de Dr Berhem et la famille de Barzani, le président du Parti Démocratique du Kurdistan. La mère de Dr Berhem est la sœur de Nêchirewan Barzani, le cousin de Massoud Barzani et le premier ministre de la partie du Kurdistan qui est contrôlée par le PDK. Ce lien avec la famille de Barzani est un capital symbolique pour un acteur politique au Kurdistan. Nous savons qu'aujourd'hui, dans ce pays, tout passe par la famille de Barzani ou celle de Talabani. Le pouvoir et l'influence d'un acteur politique ou même économique est mesuré au degré de sa proximité ou de sa distance avec l'une des deux familles. Dans ces conditions, Dr Berhem a beaucoup de cartes à jouer. D'un côté, il est le premier ministre du Kurdistan de Talabani, de l'autre il est le cousin germain de Nêchirewan, le premier ministre du Kurdistan de Barzani.

La deuxième source est la personnalité de Dr Berhem lui-même. Né en 1960, cet homme a rejoint l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani en 1976, à l'âge de seize ans, pour participer à la guerre avec Bagdad depuis les montagnes du Kurdistan. De 1976 au 1979, il est arrêté plusieurs fois par la police de Saddam Hussein. En 1979, à l'âge de 19 ans, il quitte le pays et prend le chemin éternel de l'Europe, plus précisément du Royaume-Uni. Il fait ses études dans les grandes universités de ce pays et obtient son doctorat en informatique. Cet homme parle à la fois le kurde, l'arabe, le persan et l'anglais. Dr Berhem est l'une des rares personnalités de l'UPK qui n'a pas exercé le métier de *peshmerga*. Il n'a

jamais utilisé les armes dans sa vie. Au Kurdistan, les gens l'appellent le "doux politicien". Les militants de Dr Berhem mobilisent cette dimension de son histoire pour le mettre en scène comme l'homme politique de la situation et lui donner une légitimité démocratique, mais ses adversaires au sein de l'UPK exploitent cette dimension pour le disqualifier en disant qu'il n'a pas la légitimité de la Révolution, car il n'a jamais tiré une balle pour la libération.

Au cours des années 1990, Talabani nomme Dr Berhem comme membre du bureau politique et comme représentant de l'UPK, non seulement en Europe, mais aussi dans tout l'Occident. Pendant ces années, Dr Berhem construit un réseau politique très vaste à l'échelle occidentale. De Washington à Londres, Dr Berhem devient l'homme le plus fréquentable de l'UPK et même, dans une certaine mesure, plus que Talabani lui-même. À partir des années 2000, Talabani change de stratégie et ramène Dr Berhem au Kurdistan. Il le nomme premier ministre à la place de Kosrat Rassoul Ali.

Ansar Al-Islam est tout à fait conscient que le choix de Dr Berhem comme cible aura un écho aux échelles locale, nationale et internationale. Le choix n'est donc pas arbitraire et il n'y a pas seulement quelques kamikazes apolitiques derrière cette action. Au contraire, celui qui a choisi et planifié cette assassinat manqué est une Raison politique qui comprend l'équation complexe de la politique dans cette région du monde. Assaysh, le FBI de Talabani, a mis en évidence l'identité des trois kamikazes (Salam Abubakr, Kamaran Moriasy et Abu Assym), mais il n'a jamais trouvé l'identité de cette Raison politique qui a organisé l'assassinat.

Le poste de premier ministre

Le poste de premier ministre compose un autre niveau de cet événement. Après le poste de président du Kurdistan, qui était alors occupé par Talabani, le poste de premier ministre est la plus importante instance exécutive au Kurdistan. L'attaque contre Dr Berhem est une agression contre le sommet du pouvoir. Il est vrai que le premier ministre a échappé à la mort et que les kamikazes ont été tués, mais les jihadistes d'*Ansar Al-Islam* ont récolté une victoire singulière relativement à leur stratégie, qui est de semer la peur dans le cœur des individus, des familles, des organisations et de l'ensemble de la société. Par cette action, les jihadistes d'*Ansar Al-Islam* ont ancré dans l'espace kurde la conviction suivante : personne n'est à l'abri de leur attaque ; ils peuvent assassiner qui ils veulent, où et quand ils

veulent. Le message est le suivant : si nous pouvons arriver au premier ministre, le sommet du pouvoir, nous pouvons arriver à tous.

Le danger de ce message réside dans la pensée suivante : si Byara est *Dar al- Islam* ("le territoire de l'islam"), alors le reste du Kurdistan est *Dar al Kufr* ("le territoire de la mécréance"). Ainsi, pour celui qui ne s'installe pas à Byara, l'assassinat devient légitime. A partir de cette vision du monde, *Ansar Al-Islam*, comme les autres groupes jihadistes néo-fundamentalistes, sème la peur dans la population. Cette stratégie n'est pas exclusivement islamiste. Les organisations terroristes en France, en Espagne ou en Italie l'ont déjà pratiquée²⁶⁸. L'importance sociologique d'*Ansar Al-Islam* réside dans le fait que c'est la première qu'une organisation terroriste professionnelle met en place cette stratégie au Kurdistan, semant une peur noire dans le coeur de chaque Kurde.

Le théâtre de la scène : la ville de Silêmanî

La Ville de Silêmanî²⁶⁹ comme théâtre de la scène compose un autre niveau de cet événement majeur dans l'histoire du terrorisme au Kurdistan. Cet événement n'aurait pas la même signification si Silêmanî n'en avait pas été le théâtre. Par exemple, si nous mettions Halabja à la place de Silêmanî, le sens de cet événement changerait de façon radicale.

Au moment où Dr Berhem subit cette attaque, Silêmanî est la capitale du gouvernement du Kurdistan de l'UPK et tous les ministères se trouvent dans la ville. Dans cette capitale, le plus grand appareil de renseignement de l'UPK est en place, il s'appelle *Zanyarî*. La fidélité des habitants de la ville à l'UPK est une histoire continue. Silêmanî est considéré comme la capitale culturelle du Kurdistan. Dans cette ville, il y a 150 télévisions, radios, journaux et revues. Les membres du bureau politique de l'UPK vivent dans la ville et sont protégés par plusieurs murs de gardes du corps. Lorsque les kamikazes attaquent Dr Berhem, ils sont conscients de cette dimension de la ville. Ils savent l'impact de leur action sur la psychologie de l'UPK et sur celle de Talabani en personne. L'imaginaire qui a planifié cette attaque s'est formé dans une modernité qui calcule toutes les conséquences d'une telle action. Cet imaginaire parie sur plusieurs enjeux.

²⁶⁸ Cf. Arnaud Blin, Gérard Chaliand, *Histoire du terrorisme : De l'Antiquité à Al Qaida*, Bayard, 2006.

²⁶⁹ Ville du Nord-Est de l'Irak. Fondée en 1784 par Suleyman Pacha Baban, elle compte environ un million d'habitants.

Le premier enjeu est le défi lancé au plus grand appareil de renseignement de l'UPK, formé et soutenu notamment par la CIA. À l'autre bout du Kurdistan, depuis la montagne de Hawraman, trois kamikazes rentrent dans la ville et attaquent le premier ministre devant sa maison ! Oui, cela est un vrai défi pour l'appareil *Zanyarî* !

Ensuite, *Ansar* parie sur l'enjeu des médias dans le monde. Le soir, deux heures après l'attaque, Kurdsat, la chaîne parabolique de l'UPK, montre les premières images d'une réunion urgente entre Talabani, Berhem, Kosrat, Mala Bakhtyar, etc. Dr Berhem crie « L'UPK ne tombera jamais ». La Une du journal *Hawlati* affiche les images horribles et les récits dignes des grands films hollywoodiens. Les journaux arabophones, anglophones et même francophones commentent cet événement.

Deux jours après, le 4 avril 2002, la population de Silêmanî descend dans la rue pour protester contre l'attaque d'*Ansar Al-Islam*. Cette immense manifestation met en scène la gravité de l'attaque contre le premier ministre, mais cela entre tout à fait dans la stratégie d'*Ansar Al-Islam*. La mise en scène de la gravité de cette attaque par cette manifestation est une affirmation de la puissance d'*Ansar Al-Islam* au Kurdistan.

« Aucune des parties impliquées dans la lutte contre le terrorisme ne peut se permettre d'éviter de parler du terrorisme, mais plus elles en parlent, plus elles renforcent la cause terroriste, en lui conférant un statut, une visibilité et un objectif. C'est ainsi que les systèmes politiques et d'informations, qui sont censés protéger les civils de la menace du terrorisme mondial, s'affaiblissent progressivement face au danger²⁷⁰. »

Ansar n'est pas à la recherche d'une réponse à une demande sociale ou politique, mais d'un statut et d'une visibilité extraordinaire. Et c'est ainsi que le système politique de l'UPK et le système médiatique aident involontairement *Ansar Al-Islam* pour réaliser sa stratégie.

Une autre signification de cette action est la remise en cause de la relation de l'UPK avec les habitants de la ville. Depuis la *révolution*, Silêmanî est la base la plus importante de

²⁷⁰ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du terrorisme*, Galilée, 2003, p.219.

l'UPK. Dans cette ville, Talabani gagne toutes les élections contre ses adversaires nationalistes, communistes ou islamistes. Une telle attaque dans le cœur de cette ville et contre le premier ministre avait besoin d'une longue préparation et d'une présence à la fois forte et discrète dans la ville. Il est évident que, sans l'aide des habitants de Silêmanî, les kamikazes ne peuvent pas pénétrer dans le quartier le plus protégé. D'ailleurs, l'un des trois kamikazes, Salam Abubakr, est originaire de Silêmanî, plus précisément du quartier de Karêzewshk. Ainsi, *Ansar* sème le doute entre l'UPK et la population de sa capitale.

L'imaginaire hollywoodien

Dans le Kurdistan d'aujourd'hui, la presse indépendante est un acteur très important dans l'espace public, et un acteur, même s'il est au début de son chemin, peut agir fortement sur l'opinion publique. Cette presse a un marché ouvert. Les actionnaires qui subventionnent les journaux indépendants calculent leurs stratégies selon le principe du bénéfice. Ce qui compte, c'est la quantité vendue. Dans cette perspective, il faut chercher les informations qui excitent le public, les récits qui produisent le choc et les réalisations qui suscitent l'imaginaire.

Sur ce terrain, personne mieux que les terroristes ne peut donner une réponse à cette demande du marché de la presse. *Ansar Al-Islam*, comme une organisation moderne, comprend la complexité de la logique de ce marché et sait monopoliser la Une des journaux. De plus, le réalisateur de l'attaque contre le premier ministre maîtrise parfaitement l'art du cinéma. Il propose aux journaux kurdes une scène de violence esthétique qui excite beaucoup de plaisir chez les journalistes, mais aussi chez les lecteurs. Voici un résumé de plusieurs récits publiés sur la Une des journaux.

A quatre heures de l'après midi, Dr Berhem, habillé à l'occidental, arrive chez lui. Il descend de sa voiture, distribue des sourires à ses gardes du corps, et, au moment où il se dirige vers la porte, trois kamikazes foncent sur lui. À sa droite, à sa gauche et en face, il est pris d'assaut. Les balles pleuvent, on se croirait dans une série américaine. Il comprend tout de suite que les terroristes sont à quelques pas de lui. Ses gardes de corps ouvrent le feu, une vraie bataille commence. À ce moment, Mala Bakhtyar arrive au secours de Dr Berhem. Il trouve ce dernier avec un pistolet dans la main, tremblant. Il le met à l'abri et donne l'ordre à ses peshmergas d'empêcher les kamikazes de s'approcher davantage, lui-même prend une kalachnikov et participe. Quelques minutes plus tard, le combat s'arrête. Deux

kamikazes ont été tués, le troisième est blessé et capturé ; Dr Berhem a perdu cinq de ses gardes du corps.

Pendant plusieurs semaines, ce récit circule dans les pages de tous les journaux. Personne ne cherche la réalité de ce récit : ce qui compte pour les lecteurs, c'est le plaisir de la lecture et la suscitation de l'imaginaire. Ils admirent la dimension esthétique de ce film hollywoodien.

Position de l'islamo-nationalisme

Comment les mouvements de l'islam politique kurde (Yekgirtu, Komal et Bzotnawa) ont réagi face à cette action d'Ansar Al-Islam ?

L'arrêt sur les réactions de ces mouvements a une importance particulière, parce que l'islamo-nationalisme, ce nouvel acteur politique, trouve un autre espace de visibilité où il peut exprimer sa nouvelle structuration idéologique et politique.

L'islam, religion universelle riche d'une histoire de mille quatre cent ans, a pour principe fondamental l'union et le vivre ensemble des musulmans. Les musulmans du monde entier, quelle que soit leur nationalité, sont d'accord pour que l'originalité de leur religion se manifeste dans leur fraternité et leur vivre ensemble. Le Coran met en avant une dizaine de versets pour argumenter et imposer le principe de la fraternité aux musulmans. C'est l'univers naturel d'une religion monothéiste. De l'autre côté, nous avons l'univers de la politique, qui est un espace où agissent plusieurs forces sociales appartenant à une société particulière dont le principe régulateur n'est pas la morale, mais les intérêts et les enjeux du pouvoir. Dans cet espace, tout est en mouvement : il est impossible de parler d'un principe éternel, car avec le changement des contextes, les principes changent à leur tour.

Un parti politique religieux est un groupe qui s'enferme dans un ensemble de dogmes et de valeurs déterritorialisées. Ce groupe, ou plutôt cette secte, ne peut pas avoir de considérations pour les conditions sociales, politiques et économiques, parce qu'elle mène ses actions selon une utopie. A l'opposé d'un parti religieux, un parti politique est une organisation calculatrice qui analyse les contextes, les situations, les *ici et maintenant*, les intérêts, les stratégies, les enjeux, les luttes avec des adversaires provisoires, etc. Ce qui conduit l'action d'un parti politique, ce n'est pas le principe du licite ou de l'illicite, mais celui de la rationalité.

Cependant, nous pourrions poser la question suivante : Yekgrtu, Komal et Bzotnawa sont-ils des partis religieux ou des partis politiques ?

La réponse est très complexe. Leurs adversaires politiques ou idéologiques ne cessent pas de présenter l'identité de ces mouvements comme une identité religieuse enfermée dans un ensemble de valeurs stables dans le temps et l'espace. Ceci est conforme au rêve de ces mouvements, qui veulent être identifiés comme des partis religieux, mais, dans la vie de tous les jours, ils sont des partis politiques, engagés dans le pragmatisme et la rationalité pure. Dans le même temps, c'est dans leur intérêt de s'identifier comme les porteurs des valeurs religieuses universelles. C'est par ce biais qu'ils peuvent mobiliser des individus et des groupes sociaux vivant encore dans des utopies religieuses qui leur donnent le sens de la vie et de la mort.

Tout d'abord, ces mouvements islamistes ne composent pas un groupe homogène et ils n'apparaissent à aucun moment comme les porteurs de valeurs universelles. Si c'était le cas, ils auraient condamné le gouvernement de l'UPK et ouvert leurs bras à leurs frères musulmans d'Ansar Al-Islam, mais nous observons le contraire : les trois partis politiques condamnent fortement Ansar Al-Islam et manifestent leur soutien au premier ministre Dr Berhem Salih. Les trois n'hésitent pas à qualifier les kamikazes de terroristes.

Chapitre 3

La profanation des tombes des cheiks Naqshbandi (20 juillet 2002)

Trois mois et 18 jours après l'attaque contre le premier ministre kurde, le 20 juillet 2002, à Byara où se trouve le siège principal d'Ansar Al-Islam, les jihadistes de cette organisation montrent une autre face de leur identité néo fondamentaliste.

Il faut rappeler que pendant longtemps Byara a été le Vatican de tous les soufis de la confrérie Naqshbandi, qu'ils soient kurdes, arabes, iraniens ou turcs. Ils venaient tous et se regroupaient dans la mosquée centrale du village, où les corps des grands cheikhs Naqshbandi étaient enterrés dans de grandes tombes, des tombes saintes pour les soufis.

Alors que les diplomates des Nations-Unies désignait Ansar al-Islam comme un dangereux groupe terroriste, alors que l'UPK et les Etats-Unis préparaient une attaque contre leurs bases militaires (elle aura lieu au mois de mars 2003), les membres de la mouvance jihadiste sont entrés dans la grande mosquée du village de Byara, ils ont ouvert les tombes des grands cheikhs Naqshbandi et ont déplacé les corps dans un endroit inconnu. C'était le 20 juillet 2002.

Pourquoi ce groupe a-t-il ouvert les tombes de ces grands cheikhs ? Quelle est l'origine de cette action ? Quelle est l'idéologie qui justifie cette profanation ? Quels sens les militants d'Ansar Al-Islam donnent-ils à cette opération ? Pourquoi Yekgrtu, Komal et Bzotnawa ont-ils boycotté Ansar Al-Islam ? Ce boycott est-il une position pragmatiste ou idéologique ?

Avant d'aborder l'ensemble de ces questions, nous allons décrire la scène telle qu'elle a été racontée par les Kurdes en général, mais aussi par les responsables et les militants d'Ansar Al-Islam. Ensuite, nous passerons à la phase d'analyse.

L'organisation d'Ansar Al-Islam est un rassemblement de plusieurs groupes extrémistes : le groupe de *Tawhid* ("unicité de Dieu"), le groupe d'*Islah* ("réforme"), le

groupe de *Markaz* ("base"), le groupe des anciens salafistes de Bzotnawa, etc. Depuis qu'ils sont présents dans cette région, l'idée de l'ouverture des tombes des grands cheikhs suscite l'enthousiasme des jihadistes, notamment de ceux qui venaient du groupe de *Tawhid*. Dès le début, les militants demandent de mettre fin aux visites des tombes, qu'ils considèrent comme illicites. Sous la pression des militants, le 8 septembre 2001, deux jours avant les attentats de New-York, le bureau des affaires de la *charia* au sein d'Ansar Al-Islam demande officiellement à la direction du parti de fermer définitivement la porte des mausolées des cheikhs et le *Khanaka* de Byara (lieu d'étude et de prière, mais aussi centre d'hébergement pour les itinérants soufis).

Huit mois et onze jours s'écoulent entre cette demande et la profanation des tombes. Ce temps écoulé est très significatif : il montre l'absence de consensus à l'intérieur d'Ansar, non pas à propos de la légitimité de cette opération, car ils sont tous d'accord sur ce point, mais à propos de la méthode et du moment approprié. Plus le temps passe, plus les militants deviennent violents : ils ne supportent plus la présence des pèlerins, des mausolées et du *Khanaka*. C'est pourquoi, à la fin de leur débat, ils décident d'en finir définitivement avec ce problème : il ne faut pas seulement interdire le pèlerinage, mais il faut même en supprimer les traces.

Dans cette conviction et sans l'accord final de la direction ou de leur chef Mollah Krekar, une brigade d'Ansar dirigée par Hemn Banisharani attaque, le 20 juillet 2002, les mausolées qui se trouvaient dans la grande mosquée de Byara. Les jihadistes détruisent tout ! Ils ouvrent les tombes des grands cheikhs, notamment celles des cheikhs Husamadin Naqshbandi, Aladin Naqshbandi et Najmadin Naqshbandi. Ces tombes se trouvaient dans ces mausolées depuis des centaines d'années. La brigade a ramassé les restes des cadavres et les a enterrés de façon invisible dans le jardin d'un militant d'Ansar dans le village de Khormal²⁷¹. Ainsi, les corps des grands cheikhs Naqshbandi ont disparu après des siècles de sainteté et de visibilité à travers les grands mausolées. Le lendemain, c'est tout un pays, toute une société qui se sentent profanés.

²⁷¹

Hasan YASIN, « Le Biarwe bo Faluja », *Kurdistani nwê*, n° 3724, 17 juillet 2005.

Les superstructures salafistes et la question de la profanation !

La profanation des mausolées, ou plutôt leur destruction, exprime une autre conception de l'islam, qui est souvent nommée "wahabisme", "salafisme" ou encore "néo-fondamentalisme".

Pour définir et identifier le néo-salafisme jihadiste, il faut mettre à l'épreuve un projet qui est en rupture avec les 1400 ans d'histoire de l'islam. Tout d'abord, il ne faut pas confondre le projet du néo salafisme avec celui de l'islam politique. Il est vrai que, comme chez les néo-salafistes, dans l'islam politique d'Hassan Al-Banna (fondateur des Frères Musulmans en 1928) à Salahadin Bahadin (fondateur de Yekgrtu en 1994), il y a une demande de retour à l'islam et une mobilisation des versets coraniques et des hadiths du prophète, mais une ligne de démarcation, qu'on peut appeler la « saoudisation », sépare les deux projets. La « saoudisation » du néo-salafisme se fait sur plusieurs niveaux.

Elle se fait d'abord sur le niveau référentiel. Pour obtenir une *fatwa* sur la légitimité d'une action, les néo-salafistes se réfèrent régulièrement aux grands cheikhs saoudiens qui n'ont jamais visité le lieu dans lequel l'action se produira. Cette *fatwa* dépasse donc le territoire et le temps et fait abstraction des conditions sociales des individus et des groupes. Ici, nous pouvons donner l'exemple de la profanation ou de la destruction des mausolées Naqshbandi à Byara. La brigade d'Ansar qui en est l'auteur n'a pas demandé la *fatwa* d'un cheikh kurde ou même de son chef politique (Mollah Krekar), mais elle a demandé la *fatwa* d'un cheikh saoudien. Plus précisément, ils ont consulté le cheikh Mahmoud Akka et, après sa mort, son élève Ali Khzeyr²⁷².

Le néo-salafisme, qui se revendique comme la seule interprétation de l'islam légitime et disponible, n'est pas en réalité une organisation politiquement homogène, mais il est composé d'entités hétérogènes.

Nous avons des groupes dont l'objectif est la lutte contre la *bid'ah*. La *bid'ah* (« innovation, idée nouvelle, hérésie ") est perçue comme une agression par les

²⁷²

Ibid.

salafistes parce qu'elle est, disent-ils, en contradiction avec les prescriptions de Dieu et de son prophète et qu'elle détourne les musulmans de la pratique religieuse telle qu'elle est concrétisée dans le Coran et la Sunna. La révélation ayant pris fin avec la mort du Prophète, aucun ajout à la religion n'est toléré.

*« Aujourd'hui, J'ai parachevé pour vous votre religion, et J'ai complété
Ma Faveur sur vous, et J'ai choisi pour vous l'Islam comme religion. »*
(Sourate 5, verset 3)

Nous avons d'autres groupes dont l'objectif est la lutte contre l'occidentalisation de l'*Oumma* (« la communauté des croyants »). Il y a des groupes qui conçoivent leur lutte islamique dans le *jihād*. Il y a aussi des groupes qui fondent leur lutte sur la base de la D'awa pure (« appel à l'islam »). Mais dans certaines situations, nous pouvons observer la présence de tous ces objectifs dans la structuration d'un seul groupe et Ansar Al-Islam est un exemple.

Le salafisme de ces groupes dépasse totalement celui proposé et identifié par Hassan Al-Banna (1906-1949), Sayyid Abul Ala Maududi (1903-1979) ou Sayyid Qutb (1906-1966). L'enjeu pour ces groupes néo-salafistes, ce n'est pas le salafisme au sens traditionnel, mais un autre modèle qui traverse l'identité du salafisme traditionnel accepté par tous les musulmans.

Les ennemis des néo-salafistes sont aussi divers, mais parmi eux, les soufis sont l'ennemi le plus dangereux parce qu'ils menacent directement l'unicité de Dieu, qui est le cœur de l'islam. Dans la théorie islamique des néo-salafistes, celui qui pratique la visite des mausolées est un mécréant, celui qui rend visite à la tombe du prophète est accusé de polythéisme, celui qui lit le coran en groupe et à voix haute est un innovateur²⁷³. Par conséquent, les soufis, qui pratiquent tout ce qu'on vient de citer, sont des hérétiques. Pour un néo-salafiste jihadiste, le combat contre les soufis est prioritaire par rapport aux ennemis de l'extérieur de l'islam, à savoir l'Occident, parce

²⁷³ Abdellatif El Azizi, « Fermeture des écoles coraniques. La fatwa de la discorde », *La Gazette du Maroc*, mise en ligne le 03 Octobre 2008.

que la menace des soufis est proche, elle est dans la Maison de l'Islam, mais celle de l'Occident est loin, elle peut attendre.

Le néo-salafiste est un acteur qui est à la recherche de la construction du sens de son action et non pas de son résultat. Il ne prend jamais en compte la contestation ou l'opinion publique. Ce qui compte pour lui, c'est le sens qu'il a construit et pour lequel il est prêt à tous les sacrifices. C'est dans ce sens imaginé et utopique que les néo-salafistes jihadistes d'Ansar Al-Islam ont détruit les mausolées des grands cheikhs Naqshbandi, qui était un capital symbolique pour les Kurdes. Pour mieux comprendre cette thèse, nous allons examiner les trois contextes dans lesquels Ansar a produit l'action de la profanation : les contextes local, régional et international, qui ne sont pas du tout favorables à la mise en place une telle action. Sous l'influence de son imaginaire, nous allons voir comment Ansar fait abstraction de ces contextes.

Le contexte local

Le 20 juillet 2002, Ansar est en guerre sanglante contre tous les partis politiques kurdes, sauf Yekgrtu, Komal et Bzotnawa. Quelques mois auparavant, il avait déclaré le *jihad* contre tous les partis nationalistes et de gauche : le PDK (Barzani), l'UPK (Talabani), le PSK (Mohamed Haj Mahmoud), le Parti Zahmatkishan (Qadir Aziz), le Parti Communiste, etc.

Le 3 juillet 2002, les brigades d'Ansar Al-Islam attaquent la ville de Halabja, où les combattants de ces partis les attendaient. Ce jour-là, des milliers de balles sont tombées sur la ville. Voici le témoignage d'un habitant de la ville de Halabja, que j'ai interviewé chez lui en 2009 :

« Les enfants pleuraient. Ils avaient peur. Personne ne pouvait sortir. Le feu pleuvait partout. Mon Dieu, on pensait que c'était la fin du monde. On se demandait : « Pourquoi, nous, les habitants de cette ville, on n'a pas le droit de vivre tranquille ? Pourquoi nous obligent-ils à souffrir autant ? Quand Saddam est parti en 1991 et qu'on est revenu, on disait : « ça va, tout est fini, on n'aura plus problème. » Mais voilà, on meurt encore une fois ! Je me disais : Mon Dieu, ce

n'est pas juste, dans mon pays libre, je ne suis pas libre, mon enfant ne peut pas aller à son école, parce les moudjahidines d'Ansar Al-Islam et les peshmergas ont enflammé l'enfer sur la route de son école²⁷⁴... »

Suite à cette offensive, neuf peshmergas de l'UPK ont été tués et six ont été blessés. Du côté d'Ansar, il y avait deux jihadistes tués et sept blessés. C'est au cœur de ce contexte que la brigade de Hemn Banisharani a détruit les mausolées, déplacé les corps des grands cheikhs, fermé le Khanaka de Byara et provoqué la colère noire de la population. Si les néo-salafistes jihadistes avaient pris en compte l'opinion publique, ils n'auraient jamais touché les mausolées, surtout pas dans ce contexte de guerre. Au contraire, ils font abstraction de la population et partent d'une utopie issue de l'imagination ; c'est pourquoi ils détruisent ce qu'ils perçoivent comme les symboles du polythéisme.

Le contexte régional

Le contexte régional n'était pas non plus favorable à Ansar. Depuis sa fondation, Ansar a une très mauvaise relation avec la République Islamique de l'Iran. Les ayatollahs, comme tous les hommes d'Etat, prennent en compte les intérêts nationaux de leur pays et établissent leurs stratégies de politique extérieure à partir de ces intérêts. Il est vrai que l'Iran a souvent fait des efforts pour utiliser Ansar comme une carte de pression sur les autres partis politiques kurdes irakiens, mais la République Islamique est tout à fait consciente qu'elle ne peut pas maîtriser l'action jihadiste d'Ansar Al-Islam et que son développement peut être une menace, sur le long terme, pour les intérêts nationaux de l'Iran. Dans la mémoire politique iranienne, l'image d'Ansar n'est pas très différente de celle des talibans afghans. Comme il n'a pas pu domestiquer les talibans, il ne pourra pas non plus domestiquer Ansar. La République Islamique est consciente de la structuration idéologique et politique d'Ansar. Elle sait que dans la vision du monde d'Ansar il n'y a pas beaucoup de différence entre un chiite et un soufi, voire entre ces deux catégories et les « ennemis » de l'islam.

²⁷⁴

Entretien de l'auteur avec Salam Ahmad, le 6 février 2009, à Halabja.

Chez Ansar, la relation avec l'Iran chiïte était claire. Les militants de mollah Krekar savait que pour les ayatollahs, Ansar ne peut être qu'une carte de pression et qu'il y a de longues frontières entre eux, qui se mettent en scène comme l'unique représentation possible du Coran et de la Sunna, et les chiïtes Râfidhites. Ce n'est pas pour rien que le 12 septembre 2002, un an et un jour après le 11 septembre 2001, la République Islamique de l'Iran arrête Mollah Krekar à l'aéroport de Téhéran et l'expulse vers les Pays-Bas, qui l'expulsent à leur tour vers la Norvège. Cela ne signifie pas qu'Ansar et l'Iran ne se sont pas mutuellement exploités, tirant chacun leur épingle du jeu. Au contraire, ces deux acteurs sont encore aujourd'hui dans une relation d'exploitation.

Le contexte international

La préparation de l'occupation de l'Iran par les Etats-Unis et l'exploitation de la carte d'Ansar Al-Islam par l'administration Bush était une évidence chez les jihadistes d'Ansar. Ils savaient que la CIA cherchait à ramasser le maximum d'arguments et de preuves pour justifier le processus de l'occupation. Et ils savaient aussi que l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani était un allié des Etats-Unis et qu'elle mobilisait toute ses capacités pour convaincre les Etats-Unis d'un lien entre le terrorisme d'Ansar et le régime de Saddam Hussein.

Cependant, chaque opération terroriste d'Ansar aide mieux les Etats-Unis et l'UPK à envahir l'Irak de Saddam. Ce qui est frappant, c'est que les jihadistes d'Ansar savaient que l'occupation de l'Irak commencerait par eux : la pluie des missiles tomahawks contre leurs bases militaires, puis l'attaque terrestre pour nettoyer de leurs traces les villes et villages de la région. Cependant, malgré leur connaissance du contexte international, les jihadistes d'Ansar ont détruit les mausolées des grands cheikhs Naqshbandi.

Cet événement était une occasion d'or pour l'UPK de Talabani, qui a mobilisé toutes ses ressources pour faire apparaître au grand jour la violence de cette organisation, tant au Kurdistan que dans le reste du monde. Talabani a pu convaincre les Kurdes et les Américains que la barbarie des jihadistes d'Ansar ne touchait pas seulement les vivants, mais aussi les morts.

Cette mobilisation porte ses fruits. Le 5 février 2003, Colin Powell, le Secrétaire d'Etat des Etats-Unis, donne, devant le Conseil de Sécurité de l'ONU, des preuves très controversées de l'existence d'armes de destruction massive en Irak et du lien entre Saddam Hussein et Al Qaida. Dans son rapport, Colin Powell cite Ansar Al-Islam comme la corde qui relie Al Qaida et Saddam Hussein. Voici un extrait de ce rapport :

« Je veux plus particulièrement attirer votre attention sur le lien entre l'Iraq et le réseau terroriste d'Al-Qaïda. L'Iraq aujourd'hui abrite un réseau de terroristes dangereux mené par Abu Musab Al-Zarqawi, un associé et un collaborateur de Oussama Ben Laden. Zarqawi, un Palestinien né en Jordanie, s'est engagé lors de la guerre en Afghanistan il y a plus d'une décennie. De retour en Afghanistan en 2000, il supervisait un camp d'entraînement dont l'une des spécialités était l'utilisation de toxines. Lorsque notre coalition a chassé les Talibans, le réseau Zarqawi a contribué à installer un autre camp d'entraînement pour le maniement et la fabrication de toxines, en particulier le ricin, ainsi que des explosifs dans le nord-est de l'Iraq.

Bagdad dispose également d'un lieutenant au plus haut niveau hiérarchique au sein de l'organisation radicale Ansar Al-Islam qui contrôle le nord-est de l'Iraq. En 2000, cet agent iraquien a offert protection à Al-Qaida dans cette région. Certains des membres d'Al-Qaida ont accepté cette offre et ils s'y trouvent aujourd'hui. Les activités de Zarqawi ne sont pas limitées à cette région mais il s'est rendu en mai 2002 à Bagdad pour y être soigné et il y est resté deux mois. Lors de son séjour, près d'une vingtaine d'extrémistes y ont établi une base opérationnelle. Ils coordonnent les mouvements d'argent et de personnes dans la capitale iraquienne depuis huit mois maintenant. Nous savons que ces agents sont en contact avec Zarqawi car ils sont en contact avec l'un des ses lieutenants. A partir de ce réseau de terroristes en Iraq, Zarqawi peut diriger son réseau au Moyen-Orient et au-delà. Nous, aux Etats-Unis, nous avons perdu en

Jordanie un ami cher en la personne de Lawrence Foley. L'assassin a avoué recevoir de l'argent et des armes de Zarqawi pour ce meurtre. Les allégations de l'Iraq selon lesquelles le Gouvernement iraquien ignore tout des déplacements de Zarqawi ne sont pas plausibles. Nos démarches visant l'extradition de Zarqawi n'ont rien donné. Celui-ci est toujours libre.

Le terrorisme de Zarqawi n'est pas confiné au Moyen-Orient. Son réseau a organisé des tentatives d'attentat en France, au Royaume-Uni, en Espagne, en Italie, en Allemagne et en Russie. Selon des prisonniers, Abu Atiya, un lieutenant de Zarqawi, a ordonné en 2001 à neuf terroristes d'Afrique du nord de mener des attaques aux toxines et à l'explosif. Des membres de ce réseau ont été arrêtés en France, au Royaume-Uni, en Espagne et en Italie. Au total, 116 agents terroristes impliqués dans ce réseau ont été arrêtés.

Nous savons que les membres des services de renseignement irakiens et des membres du réseau Al-Qaida se sont rencontrés à plusieurs reprises. A un niveau élevé, ils se sont rencontrés au moins huit fois depuis le début des années 90. Un prisonnier appartenant au réseau Al-Qaida nous a dit que Saddam Hussein est davantage disposé à aider Al-Qaida après les attentats en 1998 de nos Ambassades du Kenya et de la République-Unie de Tanzanie qui l'ont impressionné tout comme l'a impressionné l'attaque contre le USS Cole en 2000. Des Irakiens continuent de rendre visite à Ben Laden installé dans sa nouvelle maison en Afghanistan. Le lien entre Bagdad et les autres organisations terroristes est clair. En 1999, par exemple, le Hamas a ouvert un Bureau à Bagdad²⁷⁵. »

Lorsqu'Ansar, qui vivait dans le village de Byara, à l'autre bout du monde, pénètre dans le Conseil de Sécurité de l'ONU, ce n'est pas un hasard aveugle. Derrière cette

²⁷⁵

<http://www.un.org/News/fr-press/docs/2003/CS2444.doc.htm>

pénétration, il y a un long travail de mobilisation diplomatique de l'UPK de Talabani. Le 20 février 2003, les Etats-Unis d'Amérique mettent Ansar Al-Islam sur la liste des organisations terroristes²⁷⁶.

Les jihadistes d'Ansar Al-Islam voient que toutes les portes sont fermées : la porte des partis nationalistes kurdes, la porte des pays voisins (surtout depuis l'arrestation de mollah Krekar en Iran et son expulsion vers la Norvège), la porte de l'Occident. La seule porte encore ouverte est celle des islamistes kurdes de Komal et Bzotnawa. Pour isoler définitivement Ansar, Jalal Talabani essaie de fermer cette porte aussi.

Ansar et ses adversaires islamistes

Le rapprochement de Talabani des islamistes kurdes déchira le lien religieux qui devait exister entre Ansar Al-Islam et les autres organisations islamistes au Kurdistan. Les dirigeants d'Ansar se voient dans l'obligation de construire plusieurs catégories de relations avec l'ennemi qu'est pour elle le nationalisme kurde.

La première catégorie est celle de « l'alliance avec les mécréants pour les intérêts profanes ». Ansar va mettre Komal et Bzotnawa dans cette catégorie. Trois éléments importants participent à la construction de cette catégorie.

- La position d'Ansar sur la négociation avec les partis politiques nationalistes et laïques. Ansar refuse catégoriquement toutes les négociations et considère le rapprochement avec eux comme le rapprochement avec la mécréance qui met en danger la croyance des musulmans. Contre ce principe idéologique d'Ansar, Komal et Bzotnawa rencontrent régulièrement Jalal Talabani et Massoud Barzani. Cette pratique provoque la méfiance d'Ansar vis-à-vis de Komal et Bzotnawa.
- Le 15 novembre 2001, l'UPK signe un accord à Téhéran avec Komal et Bzotnawa. Ansar Al-Islam réagit tout de suite et pense que cet accord est un complot contre lui, surtout le dixième article de cet accord :

²⁷⁶ <http://usinfo.state.gov/xarchives/display.html?p=washfile-french&y=2003&m=February&x=20030224155340landeau@pd.state.gov0.704632>

« Bzotnawa et Komal condamnent les actions d'Ansar Al-Islam contre les habitants des régions de Hawraman et Sharazour. Ces actions sont dirigées contre l'islam et ses enseignements. Nous travaillons par tous les moyens au règlement de ce conflit²⁷⁷. »

- Deux déclarations du bureau politique de Bzotnawa et de Komal vont mettre le feu et casser le petit lien qui existait encore entre eux et Ansar. Les deux déclarations condamnent fermement la politique et la stratégie militaire d'Ansar Al-Islam en le qualifiant d'ennemi des intérêts du peuple kurde²⁷⁸. Komal quant à lui remet en cause l'idéologie radicale d'Ansar et pense que les jihadistes de cette organisation n'ont rien compris au message de l'islam²⁷⁹.

C'est dans ces conditions qu'Ansar Al-Islam construit la première catégorie et y intègre Komal et Bzotnawa.

La deuxième catégorie est celle de « la sortie de la religion ». Il s'agit de Yekgrtu et de l'Union des Oulémas du Kurdistan. Dans la vision religieuse d'Ansar, le danger représenté par un membre de Yekgrtu n'est pas moindre que celui représenté par un laïc nationaliste et progressiste : comme ce dernier détruit l'islam de l'extérieur, le premier le détruit de l'intérieur.

La troisième catégorie est celle « des amis du *jihad* ». Il s'agit de toutes les personnalités de Komal et de Bzotnawa qui soutiennent le *jihad* d'Ansar contre la mécréance de l'UPK de Talabani. Il est vrai que, au sein de Komal et de Bzotnawa, il y a des acteurs politiquement majeurs qui soutiennent le *jihad* d'Ansar contre les nationalistes kurdes, comme Tahsin Ali Abdelaziz, le fils du Guide suprême de Bzotnawa, ou Dlashad Garmiani, membre du bureau politique de Komal et responsable de la branche militaire.

²⁷⁷ Hamed GOHARY, *Bashwri Kurdistan le nîwan du helbjardn da*, Blawkrawy Kawe, 2005, p. 417.

²⁷⁸ *Hawlati*, n° 89, 9 septembre 2002.

²⁷⁹ *Ibid.*

La quatrième catégorie est celle de « la mise entre parenthèse » de tous les acteurs islamistes qui ont abandonné Yekgrtu, Komal et Bzotnawa et leurs visions du conflit, mais qui n'ont pas adhéré non plus à la vision d'Ansar Al-Islam. Les jihadistes d'Ansar ne les accusent pas de mécréance ou d'alliance avec les ennemis de Dieu.

C'est ainsi que nous pouvons rendre compte de la nature de la crise qui relie Ansar aux autres organisations islamistes. Ansar al-Islam est en guerre contre les partis nationalistes, en conflit avec l'Iran chiite, en crise avec les autres partis islamistes que sont Yekgrtu, Komal et Bzotnawa, elle est considérée comme une organisation terroriste par les Etats-Unis, mais, malgré cette situation catastrophique sur le plan stratégique, elle attaque les tombes des grands cheikhs Naqshbandi et détruit leurs mausolées.

La colère de la société civile

La difficulté des jihadistes d'Ansar ne reste pas seulement à ce niveau. La destruction des mausolées approfondit les écarts entre eux et l'ensemble de la société kurde. La singularité d'Ansar Al-Islam est qu'il met en scène un modèle d'action collective qui est différent de celui des autres partis politiques, islamiques ou laïques, qui veulent représenter les intérêts et les demandes de la population kurde. Ansar non seulement ne représente pas les intérêts et les demandes de la population, mais il les considère comme des *harams* (« interdits ») ou des *shirks* (« associations à Dieu »).

Sans doute, ce mur en fer entre Ansar et la société est un objet de jouissance pour l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani, mais aussi pour les autres partis islamistes et laïques. Ils réinvestissent parfaitement la colère de la population pour présenter Ansar comme une organisation *barbare, sauvage* ou *diabolique*. Devant une grande foule de la région de Sharazur, Jalal Talabani, le secrétaire général de l'UPK, s'investit dans le processus de la diabolisation des jihadistes d'Ansar Al-Islam. Voici des extraits de son discours :

Extrait 1

« Nous croyons aux opinions différentes et en la démocratie. La démocratie de notre gouvernement du Kurdistan est ouverte à tout le

monde : à la gauche et à la droite, aux islamistes et aux laïques, aux socialistes et aux communistes, au PDK et à l'UPK. Récemment, devant les amis de la République Islamique de l'Iran, j'ai dit : « Dites-moi, dans le monde entier, y compris dans l'Iran islamique, y a-t-il ailleurs qu'au Kurdistan un gouvernement qui a autorisé les organisations islamistes à avoir des radios, des télévisions, des journaux libres ? »

Extrait 2

« Le groupe d'Ansar Al-Islam, dès le premier jour de sa fondation, a déclaré la guerre contre tous les partis politiques kurdes. Il nous considère comme des mécréants, des apostats, des agents des Juifs et des croisés. Il a déclaré le jihad contre nous. Vous savez bien ce que cela veut dire ! Il s'autorise à nous tuer. Les jihadistes d'Ansar disent que l'UPK est mécréant et qu'il faut égorger ses militants. »

Extrait 3

« Nous avons reçu des informations selon lesquelles les jihadistes d'Ansar planifiaient l'invasion de la ville de Halabja et de ses alentours. Nous avons envoyé quelques unes de nos forces militaires pour protéger la population et empêcher cette invasion. Nos amis de Bzotnawa (Mouvement Islamique du Kurdistan) ont râlé en disant : « Il ne faut pas déployer les forces militaires dans la région ». Mais moi, je vous dis que cela est normal, le gouvernement du Kurdistan a le droit et le devoir de protéger ses frontières et sa population. »

Extrait 4

« Toute la société kurde est contre Ansar Al-Islam. Pour la première fois, l'UPK et le PDK luttent ensemble contre cette organisation terroriste. Monsieur Barzani nous a envoyé de l'argent et des armes, de même que les autres partis politiques. De plus, vous l'avez vu, des

milliers de Kurdes ont manifesté et boycotté les actions terroristes d'Ansar... Nous considérons ce groupe comme une organisation apostat et éloignée de l'islam. Les membres du groupe d'Ansar sont les nouveaux khawarej²⁸⁰ (« dissidents ») du Kurdistan²⁸¹. »

Ce qui compte dans ce contexte, ce n'est pas la question de la véracité de ce que dit Jalal Talabani, car la recherche de la « vérité » des choses n'est pas une préoccupation sociologique, mais comment, à travers ses mots, il propose l'univers d'Ansar Al-Islam comme une vérité. Comment construit-il la réalité objective d'Ansar Al-Islam ? Le succès de Jalal Talabani se cache dans le processus de la mise en scène d'Ansar al-Islam comme un groupe barbare, sauvage, terroriste et dissident de l'islam. En même temps, le désintéressement des jihadistes d'Ansar Al-Islam de cette diabolisation et de cette colère populaire est tout-à-fait remarquable.

La destruction des mausolées et la profanation des corps des grands cheikhs qui symbolisent la culture et la tradition de tout un peuple est le symbole vivant de la sortie de la culture et de la tradition par les jihadistes d'Ansar al-Islam. Cette sortie les conduit vers une conversion en un néo-salafisme marqué par la déculturation et la déterritorialisation.

²⁸⁰ Le kharijisme est avec le sunnisme et le chiïsme l'une des trois principales branches de l'islam. Il se divise à son tour en diverses communautés et tendances.

²⁸¹ Hamed GOHARY, *Bashwri Kurdistan le nîwan du helbjardn da, Blawkrawy Kawe*, 2005, p. 414.

Chapitre 4

L'assassinat du négociateur

(8 février 2003)

Quarante trois jours avant l'invasion de l'Irak par les États-Unis, le village de Gamishtapa, proche de la ville de Halabja, devient le théâtre d'un massacre singulier dans l'histoire du néo-salafisme kurde. Le 8 février 2003, quelques jihadistes d'Ansar Al-Islam assassine une personnalité de la région : Shawket Haj Moushir, un membre de la direction de l'UPK qui avait été nommé comme négociateur pour entrer en pourparlers avec Ansar Al-Islam.

Entre le massacre de Khéli Hama, l'attaque contre Dr Berhem et la destruction des mausolées, l'Union Patriotique du Kurdistan n'a jamais cessé de négocier en secret avec Ansar Al-Islam, soit avec sa direction, soit avec ses militants. L'UPK choisit Shewket Haj Mushir, son Homme des missions impossibles, comme le grand négociateur avec Ansar, qui est assassiné selon un scénario des plus tragiques.

Le 8 février 2003, trois jihadistes d'Ansar arrivent à Gamishtapa, un village dans la zone de l'UPK. Ils se trouvent face à face avec Shewket Haj Mushir, dans la maison d'un villageois, lui-même membre de l'UPK. En apparence, les jihadistes négociaient leur dissidence du *jihad* et leur intégration dans la société civile. Les gardes du corps de Shewket étaient à l'extérieur de la maison.

Avant d'arriver au village, ces trois jihadistes ont prit toutes les précautions imaginables. Encore une fois, nous avons l'impression de visionner un film hollywoodien. Le soir même, plusieurs voitures de responsables d'Asaish (le FBI kurde) quittent Halabja et prennent la route du village de Gamishtapa. Lorsqu'elles arrivent à Zalm, une des voitures se rend à Khormal avec trois membres d'Asaish à son bord. Ces trois personnes devaient rester chez un jihadiste d'Ansar pendant la durée de l'entrevue pour garantir que les trois jihadistes négociants n'auront pas de problème. Trois membres de l'UPK chez un jihadiste d'Ansar, contre trois jihadistes d'Ansar à Gamishtepe avec le

négociateur de l'UPK ! Shewket était accompagné de deux personnalités de l'UPK : Hikmet Haj Osman et Sardar Gafur.

Les jihadistes étaient armés de kalachnikovs. Au moment où Shewket buvait son thé, les jihadistes ont ouvert le feu et tué les trois négociateurs de l'UPK. Ensuite, ils ont jeté des grenades vers l'extérieur, massacrant les gardes du corps de l'UPK, mais aussi des femmes et des enfants qui se trouvaient là par hasard. Aussitôt après, ils sont montés dans une voiture et ont roulé vers Khormal et Byara. Le lendemain, la radio d'Ansar a qualifié cette opération d'action héroïque²⁸².

Quatre éléments fondamentaux participent à l'identification de cet événement comme un moment majeur dans l'histoire de la violence islamiste au Kurdistan d'Irak. Dans les pages suivantes, nous pénétrons dans les profondeurs de ces éléments, afin de mettre en évidence le caractère majeur de cet événement.

Le Sujet assassiné

L'assassinat de Shewket Haj Mushir est la fin de l'histoire de l'Homme des missions impossibles de Jalal Talabani. Shewket est né en 1947 dans le village de Tapissafa à Sharezur. En 1967, il finit le lycée et rejoint la révolte du général Barzani contre Bagdad. Lors de la fondation de l'UPK en 1976, il devient l'un de ses chefs visibles. Il reste fidèle à son parti jusqu'à son assassinat en 2003.

Pendant son enterrement, Nawshirwan Mustafa, alors vice secrétaire général de l'UPK, devant une foule extraordinaire, fait un discours très significatif. A travers ce discours, le sujet assassiné se manifeste avec toute sa force, il fait parler le porte-parole de la Maison Blanche et les gouvernements occidentaux. Écoutons Nawshirwan Mustafa :

« Mesdames, Messieurs, au nom de l'UPK et de moi-même, je vous remercie pour votre participation à l'enterrement de notre martyr Shewket Haj Mushir. Je vous présente à tous mes condoléances. L'assassinat du frère Shewket n'est pas seulement une perte pour sa famille, pour sa tribu Jaff et pour l'Union Patriotique du Kurdistan, il

²⁸² Hawlati, n° 110, 10 Février 2003.

est une perte pour l'ensemble de notre peuple. Avec la disparition du frère Shewket, nous perdons tous un héros qui a consacré sa vie à sa patrie et au combat pour sa libération. Il faut rappeler que la première réunion de la nouvelle révolution kurde, en 1961, a eu lieu chez son père. A cette époque, Shewket était un adolescent. Six ans plus tard, il est entré dans la révolution et, depuis, il ne l'a jamais quitté. En 1976, après la chute du général Barzani, il faisait partie de la première brigade des peshmergas revenus au Kurdistan pour combattre l'armée de Saddam Hussein. Frère Shewket n'était pas un homme régionaliste, il pensait à l'échelle nationale. Il était peshmerga à Silêmanî, à Erbil, à Dohok, à Kerkuk, partout au Kurdistan. Quand le peuple avait besoin de lui, il était toujours disponible. Quand la révolution avait besoin de lui, il était là. Il était un acteur politique, social, militaire. Il était tout à la fois. Malheureusement, il est tombé dans le piège des maudits d'Ansar Al-Islam. Dieu sait qu'il était innocent. Je prie pour que Dieu l'envoie au paradis. Je prie aussi pour que Dieu punisse deux fois les maudits d'Ansar Al-Islam, une fois ici-bas en les exterminant, et une fois là-bas en les faisant cohabiter avec les diables et les ennemis de l'Islam²⁸³. »

Le vice secrétaire général de l'UPK présente l'assassinat de Shewket comme une « catastrophe nationale ». Tout d'abord, il s'appuie sur l'appartenance sociale du sujet assassiné. Ensuite, il mobilise son histoire révolutionnaire jusqu'à son martyre. Pour mieux nationaliser cette « catastrophe », Nawshirwan Mustafa met en avant l'identité de Shewket comme un militant qui va au-delà du tribalisme et du régionalisme. Nawshirwan, qui un nationaliste matérialiste athée, se réfugie dans les références religieuses pour condamner les jihadistes d'Ansar Al-Islam.

Ce discours vise directement deux processus. Le premier est celui de l'image du sujet assassiné et le deuxième est celui du cadre religieux de l'UPK. Dans le premier,

²⁸³

Kurdistanî Nwê, 10 Février 2003.

Nawshirwan reconstruit encore une fois l'identité du sujet comme celle d'un héros national :

- Il fait partie d'une grande famille.
- Il a participé au combat de la libération.
- Il a tiré la première balle de la nouvelle révolte kurde.
- Il est resté fidèle à sa patrie jusqu'à sa mort.

Le deuxième processus est la dimension religieuse que Nawshirwan donne à son discours. En effet, l'UPK de Talabani adopte la même stratégie que l'islam politique, à savoir l'exploitation de la religion à des fins politiques. Comme Yekgrtu, Komal et Bzotnawa, l'UPK de Talabani fait appel aux ressources religieuses pour mieux mobiliser la population contre l'action violente d'Ansar Al-Islam. Peut-être l'UPK gagne-t-elle des points, mais elle perd le pari de la laïcité républicaine et de l'idéologie progressiste. Ce n'est pas la première fois que l'UPK met en avant sa dimension religieuse. Jalal Talabani lui-même dit qu'il n'est pas seulement l'enfant d'une grande famille religieuse, mais aussi un pèlerin régulier de la Mecque ! Lorsque nous-mêmes nous l'avons rencontré, dans son bureau à Qalacholan, nous avons remarqué ce verset coranique :

« Ô mon peuple, voyez-vous si je me base sur une preuve évidente émanant de mon Seigneur, et s'il m'attribue de Sa part une excellente donation ? Je ne veux nullement faire ce que je vous interdis. Je ne veux que la réforme, autant que je le puis. Et ma réussite ne dépend que de Dieu. En Lui je place ma confiance, et c'est vers Lui que je reviens repentant. » (Sourate 11, verset 88).

Lors de notre dernière visite au bureau politique de l'UPK à Silêmani, en 2008, nous avons remarqué plusieurs personnes en train de faire leur prière du midi. Dans le bureau politique de Yekgrtu, nous ne le remarquons pas plus. Au siège du journal officiel de Nawshirwan Mustafa, nous avons remarqué la prière collective des journalistes. Bref, aujourd'hui, le « religieux » est plus que jamais visible dans les multiples espaces communs de l'UPK de Talabani.

L'acteur

Le 10 février 2003, l'Union des oulémas au Kurdistan publie une déclaration qui condamne fermement l'assassinat de l'Homme des missions impossibles de l'UPK. Le plus observable, dans ce contexte, c'est l'identification du langage des oulémas à celui du vice secrétaire général de l'UPK. Dans les deux cas, l'identité d'Ansar Al-Islam est construite avec les mêmes éléments langagiers et les mêmes ressources. Cependant, la mosquée des oulémas et le parti des politiciens fusionnent pour dénoncer une situation tragique, une de ces situations dans lesquelles nous n'avons pas forcément la possibilité de séparer Marx et Mahomet ou l'ici-bas et l'au-delà.

Dans leur déclaration, les oulémas confirment, comme les jihadistes d'Ansar Al-Islam, que la guerre entre l'UPK et Ansar est le *jihad* recommandé par le Coran et la Sunna, mais ils font diversion. Selon eux, ce sont les militants d'Ansar qui sont entrés dans l'excommunication et ont divisé l'unité des musulmans. Il est donc tout à fait normal que Jalal Talabani déclare le *jihad* contre eux ! Selon les oulémas, Shewket Haj Mushir a gagné sa place au paradis et les morts d'Ansar ont fait le choix d'aller en enfer. Lisons ensemble cette déclaration :

« Nous profitons de l'occasion de l'Aïd pour vous souhaiter une bonne fête à vous et à tous les musulmans du monde. Nous prions pour que Dieu accepte le pèlerinage des musulmans et leurs sacrifices. Malheureusement, le groupe d'Ansar Al-Islam, qui est devenu l'ennemi de Dieu et de l'islam, n'a pas respecté la période de la fête et a assassiné Shewket Haj Mushir, l'enfant de la patrie et de la révolution kurde. Les terroristes d'Ansar doivent savoir que nous sommes fiers de notre martyr qui a donné sa vie à la paix et à la stabilité de notre pays. Par ses services à son pays, le martyr Shewket va rejoindre la caravane des habitants du Paradis. Les ennemis de la nouvelle indépendance du Kurdistan, à savoir Ansar Al-Islam, ne veulent pas que nous vivions en paix, c'est pourquoi ils complotent

jour et nuit contre nous. Nous prions pour que Dieu punisse les ennemis de notre peuple et envoie nos martyrs au Paradis²⁸⁴.»

Nous revenons encore une fois au principe méthodologique selon lequel Olivier Roy analyse et produit le savoir sur le rapport des musulmans au Coran et la Sunna : la question n'est pas de savoir ce que dit vraiment le Coran, car, comme tout texte sacré, son sens est ambivalent et dépendant de la lecture et de l'interprétation qu'en font les hommes. La Bible a pu servir à justifier autant l'Inquisition que François d'Assise. Le Coran, comme tout texte religieux, peut faire l'objet de lectures différentes. Ce qui compte, c'est ce que les musulmans disent que le Coran dit ; et la diversité de leurs réponses, en l'absence d'une Église centralisée, montre bien l'inanité de chercher une vérité unique, même si chacun, bien sûr, se réclame de cette vérité. Les oulémas, comme les jihadistes d'Ansar Al-Islam, se réfèrent aux mêmes textes coraniques pour justifier les uns l'assassinat des autres, les uns l'extermination des autres et les uns l'excommunication des autres. Comme disait Youssef Al-Qarazawi, le Coran ne parle pas, ce sont les hommes qui le font parler.

Le lieu

La géostratégie de cet événement est une dimension importante, car elle le charge d'un sens particulier. Shewket Haj Mushir n'a pas été assassiné dans les zones contrôlées par Ansar Al-Islam, ni dans les zones que Komal ou Bzotnawa contrôlaient jusqu'à avril 2003 (Halabja et Khormal). Il a été assassiné dans un village qui est considéré comme une base de l'UPK. Dans ce sens, la fin de l'Homme des missions impossible n'est pas seulement la disparition d'une personnalité, mais aussi un défi lancé par Ansar à l'UPK, un défi qui veut dire : on peut vous tuer même dans votre maison, sur votre lit.

Par ce message, les jihadistes approfondissent la stratégie de la peur dans les espaces publics et privés au Kurdistan, la stratégie de la peur à tous les niveaux. Les jihadistes voulaient que chaque citoyen sente qu'il n'est pas en sécurité, qu'il est nulle

²⁸⁴

Ibid.

part en sécurité, même pas dans son lit. Ils voulaient implanter la présence d'un jihadiste dans l'esprit de chaque citoyen. Deux jours après l'opération de Gamishtepe, un citoyen du nom de Salih Mussa, qui avait assisté à cette soirée tragique, livre son témoignage, mettant en relief la stratégie de la peur et de la panique mise en place par Ansar :

« Le soir du 8 février 2003, Shewket et ses amis sont venus chez moi. Nous avons parlé de la situation politique en Irak et de la préparation de l'invasion américaine. Ensuite, Shewket m'a dit qu'il allait recevoir quelques invités et que je pouvais m'en aller pour me reposer. Je lui ai dit : « Fais comme chez toi. » Ensuite, je suis rentré dans ma chambre avec mes enfants et mes cousins. Shewket a reçu ses invités. À 21h30, la situation a explosé. Le bruit des balles cassait la tête. Nous sommes tout de suite sortis de la maison. Ils ont tué mon fils Siamand, qui n'avait que 17 ans. Ils tiraient partout. Après mon fils, ils ont tué Fatima, ma nièce, qui avait 26 ans, puis Hassan, mon cousin de 30 ans. Moi et mon petit-fils de 3 ans avons été blessés. Mon Dieu, c'était l'enfer. Vous avez entendu : l'enfer²⁸⁵ ! »

Ce témoignage a été publié sur la une de *Hawlati*, le plus grand journal au Kurdistan. Il a été lu et raconté par des milliers de citoyens ! Ansar a parfaitement réalisé sa stratégie : semer la peur dans les rangs ennemis²⁸⁶.

Le moment

Si l'opération de Gamishtepe n'avait pas eu lieu au moment où le monde entier se préparait à regarder l'invasion de l'Irak par la plus grande puissance du monde, aurait-elle eu la même signification ? Si elle n'avait pas eu lieu à ce moment précis, le porte-parole de la Maison Blanche serait-il intervenu pour la condamner fermement ?

Sans doute que non. L'un des éléments qui rendent cet événement visible à l'échelle internationale est la relation chaotique entre les États-Unis et l'Irak de Saddam

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Gérard CHALIAND et Arnaud BLIN, *Histoire du terrorisme de l'Antiquité à Al Qaida*, Bayard, 2006, p. 41.

Husseïn. Le rapport entre les deux pays a connu différents degrés. Avec le changement de situation, le degré du rapport entre les deux pays changeait, vers le haut ou vers le bas. Dans les années 1970, les États-Unis soutiennent la révolte du général Barzani contre Saddam Hussein. Des années 1980, ils soutiennent Saddam Hussein contre l'Iran de Khomeiny, etc. Avec l'attaque des enfants du jihad contre les tours jumelles, nous remarquons une transformation rapide.

Depuis le 11 septembre 2001, le rapport entre les deux pays ne change plus le degré, mais de nature. Le 16 novembre, le Conseil de Sécurité des Nations-Unies décide d'obliger l'Irak à accepter le retour des inspecteurs. Le même mois, les grandes personnalités de la Maison Blanche lancent une opération médiatique contre le maître de Bagdad. Saddam est accusé d'une part de posséder des armes de destruction massive, et d'autre part de collaborer avec Al Qaida, par le biais d'Ansar Al-Islam. De ce fait, Ansar Al-Islam monte sur la scène internationale. La CIA, *Zanyari* (le service secret de l'UPK) et *Parastin* (le service secret du PDK) mobilisent toutes leurs capacités pour ramasser le maximum de documents sur Ansar pour prouver le lien entre Krekar et Saddam, entre Byara et Bagdad.

Cependant, tous les mouvements d'Ansar sont placés sous une observation stricte et minutieuse. Depuis le moment où l'organisation a déclaré le *jihad* contre les partis politiques laïques en 2001, jusqu'au moment où leur chef Mollah Krekar déclare sur la une de Hawlati : « Oussama Ben Laden est la couronne de la Oumma islamique », Ansar devient une cible importante pour les États-Unis du président Bush.

En même temps, deux éléments intérieurs participent à la visibilité internationale de l'organisation d'Ansar. Le premier est l'arrivée des jihadistes afghans, saoudiens, égyptiens, libanais, syriens, etc. à Byara pour rejoindre leurs frères jihadistes kurdes. Après l'occupation de l'Afghanistan en 2001 par les États-Unis, les jihadistes afghans devaient trouver un endroit où ils pouvaient se regrouper, s'organiser et continuer le *jihad*. Un de ces jihadistes est Abou Moussab Al-Zarqaoui²⁸⁷.

²⁸⁷ Chef de la branche d'Al-Qaida en Irak, né le 20 ou le 30 octobre 1966 à Zarqa en Jordanie et mort le 7 juin 2006 à Bakouba en Irak.

Le deuxième élément est la configuration des nouveaux modes d'action violente qui n'existaient pas auparavant au Kurdistan d'Irak : attentat, bombe humaine, assassinat, voiture piégée, etc. Jamais Bzotnawa n'a utilisé ces moyens contre l'UPK ou le PDK, et le mouvement est pourtant en guerre avec les nationalistes kurdes depuis sa fondation en 1987. La singularité d'Ansar apparaît sur ce terrain. L'arrivée des frères jihadistes afghans a enraciné une fois de plus cette nouvelle configuration des outils de combat.

Par le biais de ces deux éléments, Byara a parfaitement suscité la curiosité des Américains pour qu'ils cherchent des liens entre l'Irak de Saddam Hussein et Al-Qaida. En réalité, Saddam Hussein avait-il un lien avec Al-Qaida ou Ansar ? La réponse n'est pas évidente, comme le prétendait l'administration de Bush. Le parti Bass est un acteur laïque, progressiste pour qui la religion se résume à une affaire privée. À partir de ce principe, l'aide aux organisations religieuses et jihadistes devient un des tabous de Saddam Hussein. Parallèlement, le parti Bass a plusieurs ennemis qui sont aussi les ennemis d'Al-Qaida et d'Ansar. Dans ce cas, une coopération provisoire entre les deux est tout à fait rationnelle, mais, pour l'affirmer avec certitude, il faudra des preuves. L'administration Bush mobilise en vain tous ses réseaux pour en trouver. En l'absence de preuves tangibles, la Maison Blanche se tourne vers la brutalité et la violence *barbare* d'Ansar Al-Islam contre les Kurdes, qu'elle s'efforce de mettre en scène. C'est au moment où l'on met en place cette stratégie que le porte-parole de la Maison Blanche intervient pour condamner l'assassinat de Shewket Haj Mushir :

« L'administration du Président Bush condamne l'assassinat du général Shewket Haj Mushir, qui était l'un des chefs de la résistance kurde d'Irak. Le Secrétaire d'État et les dirigeants kurdes sont d'accord sur le fait qu'Ansar Al-Islam est une organisation terroriste... Cet assassinat se produit au moment où les États-Unis et leurs alliés kurdes se préparent pour libérer l'Irak. Saddam Hussein essaie d'utiliser Ansar Al-Islam pour déstabiliser nos alliés kurdes...²⁸⁸. »

Cependant, l'assassinat de Shewket s'intègre dans les grands dossiers internationaux et se traduit en une affaire stratégique. Gamishtepe, un village de l'autre bout du monde, pénètre à la Maison Blanche, et Talabani, qui a perdu tous les combats militaires contre Ansar Al-Islam, obtient une grande victoire diplomatique, qui débouchera quelques jours plus tard sur la disparition totale et complète d'Ansar de la région de Hawraman.

Chapitre 5

L'ère des bombes humaines

(1^{er} février 2004)

Le 19 mars 2003, trente neuf jours après l'assassinat de Shewket Hej Mushir, les États-Unis et leurs alliés déclenchent la troisième guerre d'Irak, connue sous le nom de « Opération Iraqi Freedom ».

À 21h30, les bombardements aériens commencent. La deuxième nuit où Bagdad nage dans un océan de bombes, Byara, la capitale d'Ansar Al-Islam, brûle toute entière sous les missiles tomahawks américains. Les 21, 22 et 25 mars, toutes les bases militaires d'Ansar sont détruites dans les villages suivants : Byara, Qalizêryne, Dargaishkhan, Gulp, Darybermara, Zardehale, Serget, Handydn, Khargylan.

En même temps, les peshmergas de Talabani et les Marines américains lancent l'offensive terrestre d'Halabja vers Byara et ses alentours. Sans aucune résistance considérable, les villages tombent les uns après les autres sous le contrôle des peshmergas et des marines. Avant même la *libération* de Bagdad, la totalité de la région de Hawraman est libérée et les jihadistes d'Ansar Al-Islam ont disparu.

En effet, les jihadistes, pour se protéger d'un tel bombardement et d'une telle offensive, avait déjà préparé la stratégie de la disparition. Les dirigeants d'Ansar avaient proposé deux options pour disparaître. La première est l'option iranienne : tous les jihadistes non kurdes pouvaient disparaître rapidement et sans problème en Iran. Entre la dernière base militaire d'Ansar sur les montagnes de Hawraman et le premier village iranien, il n'y a que 20 minutes de marche à pied. La deuxième option est celle de la société civile kurde : tous les jihadistes kurdes doivent disparaître dans les grandes villes au Kurdistan d'Irak, en se normalisant : se raser la barbe, ne pas aller à la mosquée, s'habiller à l'occidentale, etc.

La résurrection

Une grande partie des acteurs politiques au Kurdistan pensaient que le retour des peshmergas, l'arrivée des marines et la disparition des jihadistes d'Ansar signifiait la fin et la mort définitive d'Ansar au Kurdistan, mais les événements postérieurs prouvent le contraire. Cela signifiait seulement la fin d'un mode de combat des jihadistes d'Ansar, qu'on peut décrire comme un mélange de terrorisme et de guérilla. La fin de Byara signifie effectivement la fin de ce mode de combat et l'entrée dans une période où le terrorisme devient la seule option des jihadistes.

Cette nouvelle période ne change pas seulement la méthode de combat, mais aussi la singularité d'Ansar Al-Islam. Avant l'occupation de l'Irak, Ansar Al-Islam était la seule organisation jihadiste disponible en Irak. Tous les jihadistes du monde arrivés en Irak s'intégraient dans Ansar, y compris Abou Moussab Al-Zarqaoui. À partir du 9 avril 2003, date officielle de l'occupation de l'Irak par les forces américaines, cette réalité change, car dans l'Irak post Saddam Hussein, des dizaines d'organisations jihadistes apparaissent sur la scène. Cependant, la quantité considérable des organisations terroristes ne remet pas en cause la résurrection d'Ansar avec des actions beaucoup plus violentes qu'auparavant. Suivons rapidement l'enchaînement des événements qui ont facilité le retour d'Ansar.

Le 4 avril 2003, les marines arrivent à l'aéroport de Bagdad. Le même jour, Saddam Hussein apparaît, pour la dernière fois, dans le quartier d'Al-Mansour. La foule crie : « Par notre sang, par notre âme, on se sacrifie pour toi, ô Saddam. » La télévision irakienne diffuse ces images en direct. Quelques minutes plus tard, comme les jihadistes d'Ansar, Saddam Hussein va disparaître.

Le 6 avril 2003, les Anglais contrôlent Bassora. Le 9 avril, les chars américains entrent à Bagdad. Sans que Saddam Hussein puisse mettre à exécution sa menace de les égorger, les marines contrôlent la capitale d'Haroun al-Rashid. Après 21 jours, la guerre est finie, la totalité de l'Irak est tombée dans les mains des marines.

La fin du régime de Saddam Hussein est le début d'un chaos généralisé dans l'ensemble du pays, excepté le Kurdistan. Les palais de Saddam, les institutions de l'État,

les ministères, le musée de Bagdad, tout a été vidé par tout le monde : les nouveaux partis politiques, les mafias, les voleurs, les sociétés privées, etc.

A ce moment, la peur, l'instabilité, l'insécurité et la vengeance font plier le pays. Les problèmes de l'électricité, de l'eau potable, du pétrole paralysent les citoyens. Les frontières irakiennes se sont ouvertes sur le monde et pour le monde. Tout le monde pouvait entrer et sortir quand et comme il voulait.

Dans ces conditions chaotiques, les jihadistes d'Ansar reviennent de l'Iran. Cette fois, ils ne prennent pas le chemin des montagnes, mais celui des grandes villes arabes sunnites, et ils rejoignent leurs frères qui étaient restés en Irak. La nouvelle rencontre entre les deux va rapidement déboucher sur plusieurs problèmes. Depuis leur séparation, chaque petit groupe d'Ansar était dirigé par un chef, maintenant ils se posent la question de la direction : qui doit diriger les frères jihadistes à l'intérieur du pays ? Mollah Krekar est en résidence surveillée à Oslo, il n'a plus de titre de voyage. Abu Abdoulah Shafi'i, la deuxième personnalité d'Ansar, n'est plus l'homme du consensus : les jihadistes non kurdes, que son manque de charisme n'avait pas convaincus, ont décidé de trouver une alternative. Finalement, avec l'aide d'une partie des jihadistes kurdes, qui n'acceptaient pas non plus la direction d'Abu Abdoulah Shafi'i, les jihadistes arabes ont fondé une nouvelle organisation jihadiste qui s'appelle : Ansar Al-Sunna (« les partisans de la Sunna »).

Le 20 septembre 2003, cinq mois et neuf jours après l'occupation de l'Irak, Abu Abdullah Hassan Mahmoud, le chef d'Ansar Al-Sunna, met en ligne une déclaration dans laquelle il annonce la fondation de son organisation et demande aux Irakiens de rejoindre rapidement le chemin du *jihad* contre les juifs et les croisés qui occupent la terre des musulmans. Voici la traduction que nous proposons de cette déclaration :

« Il est évident que, après l'occupation de l'Irak par l'ennemi mécréant, le jihad en Irak est devenu une obligation individuelle « Fardh al-ayn » pour tous les musulmans. Ceux qui ont levé le drapeau du jihad béni sont des partisans de la Sunna et d'Al-

Jama'a²⁸⁹ qui suivent le chemin des gens monothéistes et des ancêtres musulmans. Tout a commencé par une prise de conscience, chaque moujahid dans sa région se référant au Coran et à la Sunna. Parmi eux, il y avait des oulémas, des prêcheurs et des militaires. Mais nous savons tous que notre mission est très grande, il s'agit de l'avenir de l'Oumma.

Notre objectif n'est pas seulement la fin de l'occupation, mais aussi l'instauration de la charia sur cette terre islamique. Sinon, à quoi bon obliger les occupants à quitter le pays ? Pour qu'il soit dirigé par les laïcs irakiens ou les apostats ou les agents des Américains d'origine irakienne ? Un musulman peut-il être mordu par un serpent deux fois au même endroit ?

Dans cette perspective, un groupe de moudjahidines, de politiciens, de militaires, d'oulémas et de personnes qui maîtrisent la gestion de la lutte islamique ont décidé de rassembler le maximum de groupes jihadistes, du Sud au Nord de l'Irak, dans une seule Armée islamique, afin de mettre en place le programme du jihad basé sur le Coran, la Sunna et la tradition des ancêtres pieux.

Nous avons nommé cette organisation l'Armée d'Ansar Al-Sunna. Nous appelons tous nos frères d'Iman et de Jihad à rejoindre cette armée, afin de réaliser l'espoir des musulmans et établir un État Islamique qui protégera l'Islam et les musulmans.

La main de Dieu est avec Al-Jam'a, le diable est là quand on est seul, il est loin quand on est deux. Le loup mange le mouton perdu. Cette Armée, avec l'aide de Dieu, est l'espoir de l'Oumma, elle est son épée contre ses ennemis de l'intérieur et de l'extérieur, elle est aussi son espoir pour réaliser la Religion de Dieu sur cette terre. (...)

²⁸⁹

« Le groupe » (des musulmans).

Louanges à Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux et que la paix et les bénédictions soient sur le Messager d'Allah, sur sa famille, ses compagnons et ceux qui suivent sa guidée.

Abu Abdallah Hasan Ben Mahmoud
Émir de l'Armée d'Ansar Al-Sunna
Le 22/ 07/1424 (20/09/2003)²⁹⁰

Cette déclaration permet de comprendre le fonctionnement de la raison politique des groupes jihadistes néo-salafistes. Le chef de l'Armée d'Ansar Al-Sunna considère l'Irak comme une partie du *Dar al-Islam*. En réalité, cette vision est plus politique qu'idéologique : selon les définitions des néo salafistes jihadistes d'Ansar Al-Sunna et d'Ansar Al-Islam, l'Irak ne peut pas faire partie de *Dar al-Islam*. Par exemple, la définition de Mollah Krekar, le fondateur d'Ansar Al-Islam, est la suivante :

« Dar al-Islam est le pays dont les habitants sont musulmans et dont le gouvernement est islamique. Dar al kufr est le pays dont les habitants sont des mécréants et dont le gouvernement n'est pas islamique²⁹¹ □. »

Les jihadistes d'Ansar savent bien que, depuis sa fondation en 1921, l'Irak n'a jamais été dirigé par un gouvernement islamique. Au contraire, au cours des quatre-vingt années de son histoire, l'Irak était toujours le centre de production des modèles anti-religieux. Théoriquement, les jihadistes ne peuvent pas se permettre de considérer l'Irak comme une partie de *Dar al-Islam*. Et pourtant, Ansar al-Sunna insiste sur le fait que l'Irak est une terre islamiste. Cela lui permet de trouver des justifications pour imposer le *jihad* comme une obligation individuelle.

Cependant, la conversion du discours de l'idéologie à la réalité rapproche les jihadistes d'Ansar du principe du pragmatisme, régulièrement mis à jour par les mouvements post-islamistes. Ainsi, les jihadistes mettent un pied dans la modernité et

²⁹⁰ Nous avons récupéré cette déclaration sur le site officiel de cette organisation qui n'est plus active depuis 2005.

²⁹¹ <http://www.zady.org>

laissent l'autre dans l'histoire. Autrement dit, l'histoire se transforme en une source afin d'y trouver des justifications pour les pratiques modernes.

Cette déclaration met l'accent sur la résistance comme le fait des acteurs sunnites. Elle considère la communauté sunnite comme l'espace naturel où les héros de la résistance islamiste « contre les Juifs et les croisés » se lancent pour libérer l'ensemble de l'Irak. Il ne faut pas oublier que, dans la raison politique des deux Ansar, la société kurde en Irak fait partie de la communauté sunnite. En réalité, par la mobilisation de la communauté sunnite et la provocation de la mémoire, les jihadistes d'Ansar vise, avant les Américains, la communauté chiite avec tous ses symboles religieux. Mais pourquoi ce sentiment violent contre les chiites ? D'où vient cette haine profonde ? Quelles sont les sources d'identification des chiites comme le mal irakien ? Pourquoi sont-ils considérés par les jihadistes d'Ansar comme des ennemis au même titre que « les Juifs et les croisés » ?

Pour répondre à toutes ses questions, nous devons faire un tour rapide dans l'histoire de ce pays qui aujourd'hui s'appelle l'Irak. En 1638, les Ottomans occupent l'Irak. Ils ne sont pas venus seulement avec leurs soldats et leur armée, mais aussi avec leur religion. Ils étaient les porteurs d'un discours basé sur les notions de califat, de fraternité islamique, de réunification de la terre islamique et de *l'Oumma*.

Au cours de l'histoire, l'occupation d'un territoire ennemi s'est toujours accompagné de discours sur diverses valeurs, au nom desquelles les occupants pouvaient imposer leur domination aux occupés. Ce qui nous intéresse ici n'est pas en soi l'occupation de l'Irak par les Ottomans, mais c'est la réaction des habitants de la Mésopotamie devant cette occupation. La Mésopotamie était alors composée de trois grandes communautés : les chiites au Sud, les sunnites au centre et les Kurdes au Nord. Comment ces trois communautés réagissent-elles face à l'occupation ? Et quelles sont les conséquences de cette réaction sur la vie sociale, politique et économique des habitants de la Mésopotamie ?

Après mes recherches dans les sources historiques, je suis arrivé à la conclusion suivante. L'occupation de la Mésopotamie par les Ottomans a donné lieu à trois réactions différentes : celle des sunnites, celle des chiites et celle des Kurdes. En 1638, lorsque les Ottomans entrent à Bagdad, la communauté sunnite les reçoit les bras grand ouverts et se

met à leur service. Cette alliance entre les occupants et les occupés était stratégique pour les deux parties. D'une part, cette alliance permettait aux Ottomans d'opprimer la communauté chiite et d'empêcher tout rapprochement entre l'empire séfévide en Iran et les chiites. Dans l'imaginaire politique des Ottomans, les chiites étaient en effet considérés comme les espions de l'Iran chiite, qui était en concurrence permanente avec l'empire ottoman. Ainsi, pour les Ottomans, punir la communauté chiite signifiait humilier l'empire séfévide. D'autre part, les sunnites, considérés par les Ottomans comme des frères de doctrine, ont été favorisés grâce à leur collaboration avec les occupants. Ils ont obtenu des places très importantes et sont même devenus des agents dominants dans le champ politique, économique et social. Ceci eut pour conséquence le déplacement des sunnites de la campagne vers la ville pour se regrouper autour des Ottomans, qui favorisaient les villes. Depuis toujours, les sunnites rêvaient de devenir un jour assez forts pour imposer la doctrine sunnite à tous les musulmans de la Mésopotamie, et ils pensaient que, grâce à leur collaboration avec les occupants ottomans sunnites, ils pouvaient réaliser ce rêve.

Grâce à cette collaboration avec les occupants, la communauté sunnite, qui ne constitue que 20% de la population, a pu gouverner la Mésopotamie de 1638 à 1917, c'est-à-dire pendant deux cent soixante-dix-neuf ans !

Mais au cours de cette période, l'imagination irakienne a construit une très mauvaise image de cette communauté : pendant ces deux cent soixante-dix-neuf années de gouvernance et de collaboration des sunnites, les Irakiens, dans leur mémoire collective, ont donné aux sunnites l'image de vendeurs de la patrie. Le sunnite est pour eux un traître qui a mis sa main dans la main des occupants. En même temps, l'imagination irakienne identifiait les chiites comme des héros, des protecteurs de la patrie, et, si aujourd'hui la communauté chiite constitue la majorité de la population irakienne, c'est en partie grâce à ce patriotisme, car un grand nombre d'Irakiens sunnites qui ne bénéficiaient pas de la présence des Ottomans, en particulier les grandes tribus de la campagne, sont devenus chiites à ce moment.

Pour bien construire cette identité de héros, de défenseur de la patrie et de la justice, les chiites mobilisaient l'ensemble de leur histoire. Dans les grandes mosquées, pendant la prière du vendredi ou dans les cérémonies de l'Achoura, ils essayaient de relier leur patriotisme à leur histoire de combat pour la justice et contre la tyrannie.

En 656, Ali Ben Abu Talib, cousin et gendre du Prophète, a déplacé le siège du califat de Médine à Koufa²⁹² pour s'opposer à la tyrannie des Omeyyades. Cinq ans plus tard, en 661, il fut assassiné. Dix-neuf ans plus tard, en 680, les Omeyyades égorgèrent le fils d'Ali, Hussein. Ces deux événements ont une place structurante dans l'identité des chiïtes, qui, à cette époque comme en tous temps, reconstruisaient, selon les situations, leurs rapports avec ces deux événements afin de justifier leurs actions.

Pendant près de trois siècles d'occupation ottomane, les chiïtes irakiens n'ont jamais accepté de collaborer. Ils étaient au contraire dans un mouvement de révolte permanente, mais ils ont payé cher cette révolte. Ils étaient considérés comme des héros, il est vrai, mais ils étaient des héros marginalisés par le pouvoir central, des héros condamnés à une mort éternelle.

Au nord de l'Irak, dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Kurdistan et ce que les Ottomans appelaient le « vilayet » de Mossoul, la situation n'était pas meilleure pour les Ottomans, même si les problèmes se manifestaient autrement. Pour rendre compte de l'état d'esprit des Kurdes vis-à-vis de l'Empire ottoman, il suffit de citer l'exemple de la lettre qu'un émir kurde a envoyé au Roi de France au 17^{ème} siècle. Dans cette lettre, il écrivait :

« C'est moi qui suis empereur dans ce pays, et non le sultan ottoman... S'il est plus fort que moi, je suis plus noble que lui²⁹³. »

L'empereur était tout à fait conscient du danger que représentait la recherche par les Kurdes d'une identité propre. Il savait qu'ils ne se considéraient ni comme des Perses ni comme des Turcs, ni comme des Arabes. Cette identité et ce particularisme se manifestaient clairement dans cette lettre adressée au roi de France. Cette recherche d'identité est le signe de l'échec du « vivre ensemble ». Dans la mémoire politique kurde, les Ottomans ont toujours été considérés comme des occupants, et non comme des frères musulmans : l'identité de l'islamité, qui avait été mise sur le marché par les Ottomans, n'a jamais eu de clients kurdes, et elle n'a jamais remplacé la notion de kurdicité. Dans cette lettre, il y a un moi et un autrui. Il est vrai que le rapport de force n'est pas équilibré entre les deux, mais on voit clairement qu'ils sont deux antagonistes et que leurs rapports sont déterminés par la

²⁹² Ville de l'Irak actuel, près de Nadjaf et Kerbala.

²⁹³ Chris Kutschera, *Le Mouvement national kurde*, Flammarion, 1979. p. 13.

domination des positions : d'un côté, un empire est dominant du fait de sa force militaire et économique ; de l'autre, un peuple est dominé du fait de sa faiblesse militaire et économique. Cette domination des Ottomans se manifestait par une violence extraordinaire contre les Kurdes et les chiites.

Or, la violence produit la violence. Des séries de révoltes éclatent : l'ensemble du Kurdistan se soulève contre les occupants. En 1828, l'émir Badrakhan se soulève et déclare l'indépendance du Kurdistan. Cette dernière ne durera que jusqu'en 1847, date à laquelle l'empereur met en ruine le palais présidentiel de l'émir. Quelques années plus tard, un autre chef kurde, Obeidallah Nahri, se révolte contre l'empire et envoie ce message aux gouvernements européens :

« Les chefs, les princes du Kurdistan, qu'ils soient sujets turcs ou sujets persans, et les habitants du Kurdistan sont tous unis et d'accord pour estimer que les affaires ne peuvent pas continuer comme cela avec les deux gouvernements, et que quelque chose doit être fait pour que les gouvernements européens, ayant compris la situation, fassent une enquête... Le peuple kurde est un peuple à part... Nous voulons que nos affaires soient entre nos mains²⁹⁴. »

Mais les Occidentaux n'ont jamais entendu ce message et ils n'ont jamais voulu l'entendre. Cette fois, c'est l'Empire chiite des Séfévides qui envahit le Kurdistan et écrase le rêve de l'indépendance du Kurdistan. Mais la révolte d'Obeidallah Nahri n'est ni la première ni la dernière. A compter de 1806, date de la première révolte kurde menée par les Babans, « douze autres révoltes éclatent au cours du siècle, qui prouvent la continuité de la résistance kurde à la Sublime Porte²⁹⁵. »

Entre les deux feux kurde et chiite, les sunnites apparaissent aux yeux des occupants ottomans comme des alliés stratégiques et, grâce à cette alliance ou collaboration, les sunnites gouverneront l'Irak pendant 279 ans.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.18.

²⁹⁵ Hamit Bozarslan, La question kurde, Presses de Sciences Po, 1997, p. 23.

Au début du XX^{ème} siècle, juste avant la chute de l'Empire Ottoman, la pensée du nationalisme kurde se forme et s'institutionnalise au Caire avec le nationalisme arabe et à Istanbul avec le nationalisme turc²⁹⁶.

En 1914, l'Empire Ottoman était profondément affaibli en Mésopotamie. Au Sud, dans le *vilayet* de Bassora, une haine historique structure la mémoire collective des chiite vis-à-vis des Ottomans ; au Nord, dans le *vilayet* de Mossoul, le nationalisme kurde et le rêve de l'indépendance s'enflamment contre un Empire qui a profondément blessé leur identité ; au centre enfin, la communauté sunnite de Bagdad, qui collaboraient avec les occupants, a compris qu'il était temps de changer de stratégie et de se tourner vers le nationalisme arabe.

Les sunnites, par leur intelligence, par leur statut économique et politique, pouvaient bien comprendre que le marché politique avait changé ses produits, que l'idéologie du sunnisme n'était plus à la mode et que le pari sur les Ottomans était un pari sur le cadavre d'un âne. Pour protéger leur statut, ils devaient trouver une autre solution.

Telle est la situation quand, le 6 novembre 1914, les Britanniques arrivent à Fao. Le 11 mars 1917, l'armée britannique entre à Bagdad. Le 11 novembre 1920, ils mettent en place un gouvernement provisoire à Bagdad. Le 23 août 1921, Faysal est couronné roi de l'Irak. Le 5 février 1922, les alliés signent le traité de Lausanne, qui met fin à la guerre avec la Turquie sans régler le sort du *vilayet* de Mossoul, revendiqué par Moustafa Kemal en Turquie.

La communauté chiite, au nom du patriotisme, lance une guerre brutale contre les nouveaux occupants, qui sont venus de loin. Les grands ayatollahs chiites ont fait des *fatwas* pour dire que le combat contre les Britanniques est une obligation religieuse et qu'il faut faire le *jihad*. Pour répondre à cette *fatwa*, des milliers de chiites prennent les armes et entrent dans une vraie bataille qui a coûté très cher aux Anglais. De Fao à Bagdad, ils perdent 150 000 soldats, mais, dès leur arrivée dans la capitale, la communauté sunnite les attend les bras ouverts. A ce moment, qui est celui de la fondation de l'Irak moderne, cette communauté a dit adieu à l'identité islamique de l'empire ottoman, et elle s'est présentée

²⁹⁶ Admon Garib, *Al Haraka al kawmia al kurdia* (Le mouvement national kurde), Dar al Nahar, Beyrouth, 1973, p. 18.

comme la porteuse de l'idéologie du nationalisme, qui était mise sur le marché par les occupants anglais.

Dans cet instant historique, les sunnites ont à nouveau donné aux chiites l'occasion de les considérer comme des traîtres et des collaborateurs éternels, qui à tout moment sont prêts à vendre leur pays pour leurs intérêts. A nouveau, les chiites étaient le symbole de l'héroïsme éternel contre l'injustice et l'occupation.

Dans le *vilayet* de Mossoul, les Kurdes se sont aussi soulevés pour leur indépendance : si toutes les nations ont le droit de fonder un Etat, pourquoi pas nous ? Les Kurdes étaient prêts à mettre la main dans la main des Anglais, mais à condition qu'ils reconnaissent l'indépendance du Kurdistan, ce qui n'est jamais arrivé. Au début, ils ont promis aux Kurdes de reconnaître leur indépendance, mais, sous l'influence de la Turquie de Kamal Atatürk et de l'Irak de Faysal, les Anglais ont trahi les Kurdes. C'est pourquoi ces derniers se soulèvent contre les britanniques, et le Kurdistan devient l'enfer des soldats anglais.

Les sunnites profitent de cette situation. Au Sud, les chiites sont en guerre dès le premier jour de l'arrivée des occupants ; au Nord, une nation réclame son indépendance par la lutte armée ; ce n'est qu'au centre, dans le triangle sunnite, que les occupants trouvent le calme et la sécurité. Le résultat est le suivant : le 23 août 1921, Faysal, un sunnite, est couronné roi de l'Irak. De cette manière, la communauté sunnite, avec l'aide des occupants, va gouverner l'Irak pendant encore 82 ans, de 1638 à 2003 : 365 ans de gouvernance, mais toujours en collaboration avec les occupants !

L'année 2003 est le moment des grands changements, c'est le moment de la rupture avec une longue histoire, c'est le moment de l'inversion des rôles : les collaborateurs d'hier deviennent les patriotes d'aujourd'hui, et vice versa. Les dominants d'hier deviennent les dominés d'aujourd'hui. 2003 en Irak est un moment qui ressemble à la chute de Hitler, à la chute du mur de Berlin, à la chute des tours jumelles à New York.

Le 20 mars 2003, les Américains bombardent l'Irak de Saddam Hussein, et les troupes anglo-américaines envahissent l'Irak à partir du Koweït, qui est un pays voisin, arabe et musulman. Le 24 mars, ils ouvrent un autre front au Nord, en collaboration avec la

communauté kurde. Le 9 avril 2003, le premier char américain entre à Bagdad. La guerre n'a duré que trois semaines.

Lorsque, le 6 novembre 1914, l'armée britannique arrive à Fao, elle a besoin de passer par trois années de guerre pour entrer à Bagdad, mais lorsque, le 23 mars 2003, les Américains arrivent à Fao, ils n'ont besoin que de trois semaines pour entrer à Bagdad. Pour arriver à Bagdad en 1917, les Britanniques ont perdu plus de 150 000 soldats, mais en 2003, les Américains ont perdu moins de dix soldats ! Comment expliquer cette différence ?

Le facteur majeur a très probablement été la position de la communauté chiite, qui a pris de la distance avec ses positions précédentes et a décidé, cette fois, d'entrer dans le camp des dominants. Après quatre siècle d'exclusion et d'oppression, les chiites ont adopté une attitude pragmatique : ils ont mis leur main dans la main des occupants et ils ont choisi la logique de la diplomatie et le chemin de la négociation avec les grandes forces internationales. Or, cette fois-ci, c'est la communauté sunnite qui est entrée dans une logique de résistance et de soulèvement. Si les Américains sont entrés à Bagdad en trois semaines, c'est parce que, au Sud de l'Irak, la communauté chiite, qui compose 60% de la population, était dans leur camp. Il ne faut pas oublier que la communauté kurde, qui représente 20% de la population, était aussi de leur côté : seuls les 20% restants, les sunnites, ont décidé de se battre contre les Américains. En somme, au moins 80% des Irakiens n'étaient pas opposés à la chute de Saddam Hussein. Ce que signifie cette victoire-éclair, c'est la faiblesse de la communauté sunnite dans ce pays.

Cette guerre et la chute de Saddam Hussein ont bouleversé le champ politique irakien. Ce qui se passe à ce moment, ce n'est pas le remplacement d'un gouvernement par un autre, ce n'est pas un coup d'Etat : c'est le renversement de l'Etat irakien des sunnites. A ce moment, après des siècles d'exclusion et de marginalisation, les deux communautés chiite et kurde qui composent 80% de la population collaborent avec les occupants et montent sur la scène politique. Pour la première fois dans l'histoire de ce pays, un Kurde, Jalal Talabani, devient Président de la République, et un chiite, Ibrahim Al Jafari, devient le premier ministre.

La chute du régime de Saddam Hussein, au début, est perçue comme la tragédie du siècle de la communauté sunnite qui se transforme en une source de lutte armée pour tous

les jihadistes sunnites. La montée en puissance des communautés chiite et kurde pousse la communauté sunnite à se jeter dans les bras des jihadistes de type néo-salafistes.

Un autre élément qui apparaît dans la déclaration du chef de l'Armée d'Ansar est la désignation de deux objectifs de leur jihad islamique. Le premier est la libération de l'Irak des occupants. Le second est l'instauration d'un État islamique. La question de l'État chez les néo-salafistes jihadistes, de Ben Laden à Zarkawi, est très complexe. Tout d'abord, ils ne parlent que de temps à autre de l'État et, quand ils en parlent, ils ne disent pas de quel État islamique il s'agit ? Mais que peut être un État islamique pour les néo-salafistes jihadistes ? Est-il l'endroit où la *charia* est appliquée ? Si la réponse est positive, alors l'Arabie Saoudite, le Pakistan, le Soudan, le Koweït et une dizaine d'autres pays sont des États islamiques. Paradoxalement, dans la vision du monde de ces organisations néo-salafistes jihadistes, aucun de ces États n'est typifié comme un État islamique. Et si l'État islamique n'est pas un État où est appliqué la *charia*, quel est-il ? Jusqu'à aujourd'hui, les néosalafistes n'ont pas encore répondu à cette question.

Un rapide retour sur l'expérience afghane peut nous aider à clarifier ce paradoxe. Lorsque l'Afghanistan était occupé par l'Union Soviétique, les mouvements jihadistes parlaient sans cesse de la mise en place d'un État islamique après la libération, mais ces mouvements n'ont jamais dit deux phrases significatives sur la nature de cet État islamique et, après la libération, ils sont entrés dans une guerre fratricide qui continue encore aujourd'hui. La situation actuelle des organisations jihadistes irakiennes ressemble à celle des organisations afghanes. Si un jour ces organisations libèrent l'Irak de l'occupation américaine, n'entreront-elles pas dans une guerre fratricide beaucoup plus violente que celle des Afghans ?

En tous cas, il semble que la question de l'État n'est pas prise au sérieux par les néo-salafistes jihadistes, qui ne se fatiguent pas avec elle. Ce qui compte le plus pour ces acteurs, c'est le *jihad* : ce dernier n'est plus un moyen, mais un véritable objectif en soi. Ils ne se posent pas la question « Pourquoi fait-on le jihad ? » mais plutôt « Pourquoi ne le ferait-on pas ? » Ainsi, tuer les Américains et les Irakiens qui ne font pas partie des leurs devient le but suprême qui détermine la nature de l'action de ces acteurs.

Le terrorisme comme seule arme de combat

Avant l'occupation de l'Irak en 2003, les trois grands mouvements jihadistes kurdes, Komal, Bzotnawa et Ansar, contrôlaient l'ensemble de la région de Hawraman. Cette période a commencé en 1995 et s'est terminée en 2003. Les jihadistes appellent cette période l'âge d'or de l'action islamique.

Au cours de cette période, Ansar Al-Islam a utilisé les deux modes de combat, à savoir la guérilla et le terrorisme. Mais depuis que l'organisation ne contrôle plus la région d'Hawraman et qu'elle est discrètement revenue dans les villes, le terrorisme est sa seule option disponible. Les dirigeants d'Ansar n'ont plus la possibilité d'organiser, à partir de Byara, des combats de front et une guérilla contre l'autorité kurde de Talabani et Barzani. C'est dans les caves des villes de Mossoul, Kerkuk, Khanaqin et Baquba que se rencontrent et se préparent « *les nouveaux martyrs d'Allah* », comme les appelle Farhad Khosrokhavar²⁹⁷... ces martyrs qui se feront exploser au milieu d'un restaurant, d'un bar, d'une base militaire, d'un centre de l'UPK ou du PDK, d'un pont ou d'un point de contrôle.

Depuis le mois d'avril 2003, alors que le reste de l'Irak brûle dans l'enfer du terrorisme, la relative stabilité qui règne au Kurdistan frappe tous les observateurs. Les jihadistes d'Ansar cherchaient une occasion d'ébranler cette stabilité. Le 1^{er} février 2004, profitant des cérémonies traditionnelles de présentation de vœux à l'occasion de la célébration de la fête musulmane du Sacrifice, deux kamikazes mêlés à la foule ont pu pénétrer dans les locaux des deux principaux partis politiques kurdes et s'y faire exploser au moment de serrer la main des responsables kurdes présents.

L'un des kamikazes, déguisé en mollah, s'était mêlé à la foule des visiteurs du Parti démocratique du Kurdistan (PDK) tandis que son collègue se présentait au même moment dans les locaux de l'Union patriotique du Kurdistan (UPK), situés à une dizaine de kilomètres de là. Ils avaient dissimulé sous leur ample soutane des ceintures bourrées d'explosifs puissants mêlés à de la grenaille afin d'en augmenter l'effet dévastateur. En ce jour de fête du pardon musulman, les services de sécurité kurdes, d'habitude très vigilants, avaient suspendu les fouilles corporelles par courtoisie pour les milliers de visiteurs venus présenter leurs vœux, tout en prenant des dispositions contre des attaques éventuelles de voitures

²⁹⁷

Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2003.

piégées. Ce manque de vigilance a été exploité par des terroristes qui étaient depuis longtemps à l'affût et dont plusieurs tentatives avaient auparavant été déjouées par la police kurde.

Le bilan de ce double attentat est extrêmement lourd : cent cinq morts et près de deux cents blessés. De nombreux responsables kurdes figurent parmi les tués, dont : Sami Abdulrahman, secrétaire du bureau politique du PDK, vice-Premier ministre du Gouvernement régional kurde, ainsi que son fils ; Chawkat Cheikh Yazdine, secrétaire général du Conseil des ministres à Erbil, membre du comité central du PDK ; Saad Abdulla, ministre de l'Agriculture, membre du bureau politique du PDK ; Akram Mantik, gouverneur d'Erbil ; Mahdi Khoshnaw, vice-gouverneur d'Erbil, ainsi que son fils ; Mahmud Halo, vice-ministre de l'Agriculture ; Ahmad Rojbayani, maire d'Erbil ; Nariman Abdul-Hamid, chef de la police d'Erbil ; Hijran Barzani, responsable politique du PDK ; Chakhawan Abbas, responsable des forces de Peshmerga et membre de la direction de l'UPK ; Mula Muhammad Bahirka, chef du bureau de l'UPK à Erbil ; Bahroz Kashka, membre de la direction de l'UPK à Erbil et Khosrow Shera, membre de la direction de l'UPK à Erbil. Adnan Mufti, membre de la direction de l'UPK et ancien vice-Premier ministre du Gouvernement régional kurde de Silêmanî a été grièvement blessé. Six journalistes et cameramen de Kurdistan-TV, qui transmettait en direct la cérémonie, ont également été tués. Toutefois, leurs prises de vue ont permis l'identification immédiate de l'un des kamikazes.

Cette tuerie survenue le jour d'une fête musulmane sacrée a provoqué un véritable traumatisme psychologique au sein de la population kurde. Les autorités kurdes ont décrété un deuil de trois jours qui a été très largement observé dans l'ensemble du Kurdistan. Un peu partout, les communautés kurdes des pays voisins, mais aussi celles d'Europe, d'Asie centrale et des Etats-Unis se sont associées à ce deuil national en organisant des cérémonies commémoratives pour rendre hommage aux victimes et des marches silencieuses contre le terrorisme. Le Conseil du gouvernement irakien a de son côté décrété un deuil de trois jours dans l'ensemble de l'Irak où des attentats similaires avaient déjà frappé les communautés chiites. De nombreux gouvernements étrangers ont envoyé des messages de condoléances. Après Washington, Londres et Berlin, Paris, par la voix du ministre des Affaires étrangères Dominique de Villepin, a exprimé son émotion et sa sympathie envers les victimes.

Même les députés kurdes de l'ancien parti de la Démocratie (DEP) Leyla Zana, Orhan Dogan, Hatip Dicle et Selim Sadak, emprisonnés en Turquie depuis 10 ans, ont pu, le 11 février, du fond de leur prison, adresser un message de condoléances à Massoud Barzani et Jalal Talabani, respectivement président du Parti démocratique du Kurdistan (PDK) et secrétaire général de l'Union patriotique du Kurdistan (UPK).

« Nous présentons nos condoléances à nos frères tués et souhaitons un prompt rétablissement à nos frères blessés lors de l'attaque. Nous présentons nos condoléances à notre peuple et condamnons avec aversion cette attaque félonne. Nous partageons votre peine et celle de votre peuple dans notre cœur. Notre peine est collective.

Nul ne devrait ignorer qu'aucune force, aucune attaque et aucune provocation ne pourra éloigner notre peuple de son but. Nous pensons et espérons que les sentiments d'union et de solidarité de notre peuple dispersé aux quatre coins du monde se renforceront plus encore. Notre peuple surmontera les obstacles susceptibles d'entraver le chemin de la paix par l'union, la solidarité réciproque et le soutien et rejoindra le monde démocratique... Nous partageons votre peine avec des sentiments de solidarité chaleureuse et nous vous présentons une nouvelle fois nos condoléances. Avec nos sentiments, nos respects et toute notre amitié... »

Le message des députés a été lu dans son intégralité dans les journaux télévisés des deux chaînes de télévision par satellite, Kurdistan TV et Kurdsat, qui émettent à partir du Kurdistan irakien et sont très regardées par les Kurdes du Proche-Orient et d'Europe. Les mêmes chaînes ont pendant plusieurs semaines ouvert leurs antennes à un large débat public sur les moyens de combattre le terrorisme et de consolider les institutions démocratiques kurdes.

Le 1^{er} février 2004 est devenu pour les Kurdes l'équivalent du 11 septembre 2001 pour les Américains. La tragédie a renforcé la conscience nationale kurde, elle a uni dans un élan de solidarité l'ensemble des Kurdes par-delà les frontières, les clivages politiques, les divergences confessionnelles et les particularismes régionaux. Pour éviter la survenue de tels

désastres, les autorités kurdes ont pris une série de mesures de sécurité incluant une surveillance accrue des milices islamistes et des frontières du Kurdistan²⁹⁸.

Ibrahim Palani, un caméraman de la chaîne internationale Kurdsat, filmait la scène en temps réel. Son témoignage est le suivant :

« Il était 9h30 du matin, je me suis rendu au siège de l'UPK pour filmer la cérémonie de la fête. J'ai souhaité une bonne fête à tout le monde. Ensuite, Adnan Mufti (membre du bureau politique de l'UPK et ex-président du Parlement kurde) est arrivé. J'ai commencé à filmer tout le monde... Et puis les dirigeants de l'UPK, Azad Chawshin, Zahir Joxuyn et même l'artiste Idris Sangawy sont arrivés. J'ai pris une photo d'Idris. Après, nous avons allumé deux cigarettes. Au moment où on fumait, le siège a explosé de manière incroyable. Les murs sont tombés, les fenêtres se sont brisées en mille morceaux, le sang coulait, il y avait des mains, des jambes et des têtes sans corps, on voyait de tout, c'était la fin du monde ! J'ai retrouvé rapidement ma caméra, j'ai filmé la scène horrible. Adnan Mufti était par terre, il était gravement blessé. J'ai vu un enfant de 6 ans, son père était mort et lui, il criait, il demandait de l'aide. Les autres dirigeants de l'UPK étaient déjà morts²⁹⁹. »

Le 5 février 2004, Abu Abdallah Hassan Ben Mahmoud, le chef d'Ansar, tout fier de son action, met en ligne cette déclaration.

Les deux opérations-martyres d'Erbil

Au Nom de Dieu, le Miséricordieux, le très Miséricordieux

« Ce n'est pas vous qui les avez tués : mais c'est Dieu qui les a tués. Et lorsque tu lançais (une poignée de terre), ce n'est pas toi qui lançais : mais c'est Dieu qui lançait, et ce pour éprouver les croyants d'une

²⁹⁸ <http://www.institutkurde.org/publications/bulletins/list.php> [consulté le 18 avril 2009]

²⁹⁹ Fouad OSMAN, « Le yady yeky Swbat da », *Kurdistanî Nwê*, 1^{er} février 2007.

belle épreuve de Sa part ! Dieu est Audient et Omniscient. » (Sourate 8, verset 17)

Ce message s'adresse tout d'abord aux pères et mères qui ont perdu leurs enfants depuis que les croisés sont entrés dans le pays des musulmans, aux musulmans dont les maisons ont été détruites par les croisés et leurs agents, aux musulmans qui ont été torturés dans les prisons des croisés et leurs agents, à toutes les personnes sur cette planète qui appartiennent à la Sunna et la Jama'a.

Je vous informe que deux de nos frères martyrs — que Dieu les accepte comme martyrs ! — ont attaqué la capitale des complots diaboliques contre les moudjahidines. Il s'agit d'Erbil au Nord de l'Irak. Ainsi, nous avons deux fêtes, la fête du sacrifice et celle du massacre des ennemis de l'islam, amis des croisés et des juifs. Mais nous sommes étonnés de la diversion des musulmans qui ne connaissent rien de leur religion et ne font pas la différence entre les soldats de Dieu et les soldats du diable !

Tous les musulmans sunnites savent que les croisés ne pouvaient pas entrer à Kerkuk et Mossoul sans l'aide de l'Union Patriotique du Kurdistan de l'apostat Talabani et du Parti Démocratique du Kurdistan de l'apostat Barzani, qui a été éduqué en Israël par les Juifs depuis son enfance. Après la chute du régime mécréant du Baas, ces deux partis mécréants ont facilité le contrôle de Kerkuk et de Mossoul par les croisés. Par cet acte, ces deux partis ont humilié la communauté sunnite dans ce pays. Dieu nous dit dans le Coran :

« Ô les croyants ! Ne prenez pas pour alliés les Juifs et les Chrétiens; ils sont alliés les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour alliés, devient un des leurs. Dieu ne guide certes pas les gens injustes. » (Sourate 5, verset 51).

Les oulémas sont tous d'accord que celui qui prend les mécréants comme alliés contre les musulmans, il sort de l'islam et devient mécréant. Cela est un principe stable de l'islam. Depuis longtemps, on cherchait une occasion de frapper ces despotes qui ont une longue histoire de guerre contre l'islam et les musulmans. Leurs mains sont rouges du sang des moudjahidines, voilà pourquoi nous avons réduit nos attaques dans leurs sièges principaux pour ne toucher que ces ennemis de l'islam.

Aujourd'hui, nous remarquons que les oulémas de Talabani et de Barzani condamnent nos opérations héroïques. Mais où étaient-ils quand Talabani l'apostat a coopéré avec les croisés pour massacrer nos frères à Byara ? Où étaient-ils quand les missiles tomahawks rasaient nos maisons, nos enfants et nos femmes ? Où étaient-ils quand les avions américains, avec l'aide de Talabani et Barzani, ont brûlé nos villages, nos mosquées et nos bases pendant 8 jours ? Nous prions pour qu'un jour, ces oulémas voient la réalité telle qu'elle est.

Enfin, nous demandons aux musulmans de ne plus se rendre dans les centres de l'UPK et du PDK, parce que ces deux opérations ne sont que le début d'une vague de bombes humaines, de frères qui ont envie d'aller rapidement au Paradis. Les ennemis de Dieu verront bientôt ce qui les attend.

Louanges à Allah, le Tout Miséricordieux, le Très Miséricordieux et que la paix et les bénédictions soient sur le Messager d'Allah, sur sa famille, ses compagnons et ceux qui suivent sa guidée.

*Abu Abdallah Hasan Ben Mahmoud
Émir de l'Armée d'Ansar Al-Sunna
Le 05 février 2004*

Le double attentat d'Erbil laissera une empreinte sans pareille dans la mémoire de tous ceux qui, à travers l'Irak, ont vu sur l'écran de leur téléviseur l'effondrement des deux grand sièges du PDK et de l'UPK dans la capitale du Kurdistan, hier symbole de la puissance

sécuritaire, politique et militaire du nationalisme kurde, désormais tableau de ruine et de trouble, entraînant dans la mort des centaines personnes.

Les jihadistes d'Ansar comparent les doubles attentats d'Erbil à ceux de New York et Washington le 11 septembre 2001. Mais s'ils peuvent justifier le massacre des habitants de New York et Washington par le fait que ces derniers ne sont pas musulmans, comment justifient-ils le carnage des habitants d'Erbil connus pour leur piété, qui étaient venus ce jour-là souhaiter une bonne fête à leurs frères musulmans ? Ces musulmans n'étaient pas venus spécialement pour les deux partis, mais ils passaient par toutes les maisons sur leur route, au hasard. Pourquoi la croyance de ces musulmans n'a pas pu les protéger devant les opérations-martyres des kamikazes d'Ansar ? Les jihadistes d'Ansar répondent que c'est Dieu lui-même qui a tué ces « musulmans ». C'est pour se justifier de cela que le chef d'Ansar cite ce verset au début de sa déclaration : *« Ce n'est pas vous qui les avez tués : mais c'est Dieu qui les a tués. Et lorsque tu lançais (une poigne de terre), ce n'est pas toi qui lançais : mais c'est Dieu qui lançait, et ce pour éprouver les croyants d'une belle épreuve de Sa part ! Dieu est Audient et Omniscient. »* Dans cette utopie, Dieu est mobilisé pour abattre ses fidèles ! Il est vrai que les deux kamikazes ont réussi à tuer quelques dirigeants importants des deux partis, mais en même temps ils ont massacré des enfants et des vieillards qui n'étaient ni du PDK ni de l'UPK.

En réalité, cette opération ressemble à la vengeance d'une victime envers son bourreau. Le chef d'Ansar met en avant « l'identité blessée³⁰⁰ » de ces jihadistes, laquelle permet de comprendre le mobile d'une telle opération-martyre. Cette identité est fondamentalement négative parce qu'elle est à la recherche d'une vengeance destructive. Pour se venger, elle ne détruit pas seulement son ennemi, mais elle se détruit elle-même aussi. Nous trouvons la même identité chez Ben Laden lorsqu'il jure :

« Par Allah qui a élevé les cieux sans colonnes, (...) jamais l'Amérique ne dormira tranquille tant que dureront les souffrances des Palestiniens et des enfants d'Irak³⁰¹ ! »

³⁰⁰ Michael Pollak, *Une identité blessée : Etudes de sociologie et d'histoire*, Métailié, 1993.

³⁰¹ Gilles Kepel, *Fitna*, Gallimard, 2004, p. 14.

Chapitre 6

Quand les voitures piégées arrivent à Silêmanî !

(25 octobre 2005)

Depuis la chute de Bagdad le 9 avril 2003 jusqu'aux opérations-martyre du 1^{er} février 2004, le Kurdistan d'Irak était l'endroit le plus stable dans l'ensemble du pays. Il y avait un consensus entre les acteurs kurdes, tant les nationalistes que les islamistes, pour mettre en scène le Kurdistan comme la maison la plus sûre en Irak. Ce qui compte, ce n'est pas la véracité de cette thèse, mais le degré de réussite de ces acteurs dans la réalisation de cette mise en scène.

En réalité, les acteurs politiques kurdes ont bien réussi à comparer le Kurdistan des Kurdes et l'Irak des Arabes. Autant l'Irak est instable, autant le Kurdistan est stable ; autant l'Irak est terrorisé, autant le Kurdistan est sûr ; autant l'Irak est religieux, autant le Kurdistan est séculaire ; autant l'Irak est communautaire, autant le Kurdistan est démocratique ; autant l'Irak est barbare, autant le Kurdistan est tolérant, etc. L'importance des opérations-martyres du 1^{er} février 2004 ne se comprend qu'à la lumière de sa capacité à briser cette image du Kurdistan. Le déchirement de cette image touche directement l'économie de cette région fédérale et blesse par conséquent l'identité du nationalisme kurde, qui se présente comme le protecteur de cette singulière expérience fédérale kurde.

Avant les opérations-martyre du 1^{er} février, les acteurs nationalistes kurdes avaient entamé un débat avec la société civile par rapport aux questions fondamentales posées par le Kurdistan post Saddam Hussein : la question de Kerkuk, la question du fédéralisme, la question du pétrole, la question de la justice sociale, la question de la démocratie, la question des mouvements sociaux, etc. Les acteurs politiques et sociaux se rencontraient régulièrement, ils étaient en pleine négociation pour réorganiser la société kurde. Ce processus venait de démarrer, la relation entre les acteurs commençait à inaugurer une nouvelle historicité, dans un mouvement ascendant vers la démocratisation. Petit à petit, les écarts entre les acteurs politiques enfermés dans leurs palais et le reste de la société se réduisaient.

Les opérations-martyres du 1^{er} février ont enterré ce processus de démocratisation, et c'est là que réside leur importance stratégique et sociologique. À partir de cette date, les autorités kurdes mettent entre parenthèses toutes les questions sociales et démocratiques, et ouvrent un débat violent sur la question de la sécurité nationale. Les premières victimes de ce débat sont les islamistes qui sont entrés dans le champ politique kurde. À cause de la plus banale des accusations, un islamiste pouvait se retrouver en prison pour des mois, voire des années, sans aucun procès. Avant le 1^{er} février 2004, le principe était : « Chaque islamiste qui se voit reprocher une infraction est présumé innocent tant que sa culpabilité n'a pas été légalement et définitivement établie. ». Après les opérations-martyres, ce principe devient : « Chaque islamiste est présumé coupable jusqu'au moment où il apporte la preuve de son innocence³⁰². » Ainsi, des centaines de membres de Komal, de Bzotnawa et même de Yekgrtu ont été conduits dans les prisons des services secrets de l'UPK et du PDK.

La stratégie sécuritaire des autorités kurdes va contrôler d'une main de fer l'ensemble du Kurdistan. Malgré tout, vingt et un mois plus tard, le 25 octobre 2005, les voitures chargées de bombes d'Ansar font fi de toutes les mesures de sécurité et pénètrent à Silêmanî, la ville la plus sûre et la plus tranquille du Kurdistan³⁰³. Ce jour là :

« Une vague d'attentats à Silêmanî, jusque-là épargnée par les violences, est intervenue quelques heures avant l'organisation d'un défilé des peshmergas, en présence du président Talabani. Un triple attentat suicide contre le convoi d'un responsable kurde et le siège des peshmergas a, le 25 octobre, fait 13 tués et 26 blessés. Un kamikaze a fait sauter sa voiture piégée devant un immeuble abritant des peshmergas, faisant 11 morts dans le sud de la ville. Quelques instants plus tôt, deux autres kamikazes avaient lancé deux voitures piégées contre un responsable kurde, Mulla Bakhtiar, membre du bureau politique de l'Union patriotique du Kurdistan (UPK), alors qu'il quittait son domicile. L'intéressé a échappé à ce double attentat mais deux de ses gardes du corps ont été tués, a annoncé la police. Une

³⁰² Adel Bakawan, *Le terrorisme comme construction sociale*, éditions Sardam, 2007.

³⁰³ *Le Monde*, 25 octobre 2005.

quatrième voiture piégée a été découverte près de l'hôtel Ashti, dans le centre de la ville, où résident habituellement des journalistes étrangers. Lors d'un raid mené le 28 octobre contre la maison d'un individu suspecté dans ce triple attentat, deux personnes ont été tuées et une troisième blessée. Le raid a été conduit par « une unité mixte de la police et des peshmergas kurdes dans le quartier d'Omar Koueir, au nord-est de la ville », a indiqué Sarkout Hassan, chef de la sécurité de Silêmanî. Des roquettes antichars et des armes légères ont été utilisées lors de l'opération, a-t-il précisé, ajoutant que le suspect a fait exploser un mur de l'habitation, tuant un officier des peshmergas et blessant un autre. Le suspect, « un membre du groupe extrémiste Ansar al-Sunna, a été blessé lors du raid et est décédé lors de son transfert à l'hôpital ». « Les forces de sécurité kurdes ont identifié les cellules responsables de ce triple attentat et tentent de les arrêter pour les traduire en justice », a indiqué Sarkout Hassan sans autre précision³⁰⁴. »

Le président de la République, Jalal Talabani en personne, réagit et accuse les jihadistes d'Ansar :

« Il y a trois mois, par le biais de nos services secrets, nous avons su qu'un activiste d'Ansar du nom de Bakhtiar préparait cette opération à partir de la ville de Mossoul. Notre service à Silêmanî observait l'opération et contrôlait la situation. Malheureusement, les Américains arrêtent Bakhtiar à Mossoul. Notre agent, qui était en contact avec lui, n'avait plus accès aux informations sur l'état de l'avancement de cette opération. Les trois voitures, bourrées d'explosifs, avaient pour but la présidence du gouvernement kurde, le Ministère des Peshmergas et Mala Bakhtiar. Le responsable de cette

³⁰⁴

<http://www.institutkurde.org/publications/bulletins/list.php> [consulté le 18 avril 2009]

opération à Silêmani est une personne connue sous le nom de Hallo, qui a pu s'échapper et disparaître³⁰⁵. »

Dans un entretien de quatre heures, Mala Bakhtiar, la cible principale des jihadistes d'Ansar, nous a livré un récit autobiographique, depuis son enfance jusqu'à aujourd'hui. Il pense que, un jour où l'autre, il sera assassiné par les opérations-martyres des jihadistes d'Ansar et il veut laisser son histoire derrière lui, me demandant de ne publier son intégralité qu'après sa mort. Avec son autorisation, nous reprenons quelques paragraphes de cet entretien qui concerne l'organisation de son assassinat avorté du 25 octobre 2005 :

« J'ai pris mon petit déjeuner avec ma famille. À 9h38, je suis parti avec mes trois voitures de gardes du corps. J'allais à mon bureau. On était sur la route principale. J'étais au téléphone avec un ami. J'ai vu une voiture exploser juste devant nous. Ma voiture était fortement déstabilisée. J'ai dit à mon chauffeur de rester concentré. Je n'avais pas fini ma phrase qu'une deuxième voiture a explosé, détruisant ma première voiture, où se trouvaient une partie de mes gardes du corps. J'ai demandé à mon chauffeur d'arrêter la voiture tout de suite. J'ai pris ma kalachnikov et je suis descendu de la voiture, ainsi que le reste de mes gardes du corps. Le sang coulait de partout. La troisième voiture n'a pas pu exploser tout de suite. Le terroriste l'a conduite devant le Ministère des Peshmergas, où il a pu se faire exploser. Quelques minutes plus tard, la police et tous nos services sont arrivés sur place. Ils ont contrôlé la situation. Moi, je suis retourné chez moi en taxi avec le reste de mes gardes du corps, parce que c'était l'endroit le plus proche³⁰⁶. »

Pourquoi les jihadistes ont-ils choisi Mala Bakhtiar ? En réalité, la personnalité de l'acteur politique Bakhtiar est un élément déterminant dans la production de cet événement. Bakhtiar est l'un des membres les plus actifs du bureau politique de l'UPK, qui

³⁰⁵ <http://www.hawlati.com> [consulté le 20 octobre 2007]

³⁰⁶ Entretien avec Mala Bakhtiar, le 22 septembre 2007 à Paris.

s'est construit, en tant que sujet à travers une histoire de trente-cinq ans de combat et de militantisme. Parmi les dirigeants des partis nationalistes kurdes, il est l'homme le plus visible, et propose un projet de lutte contre l'islam politique à tous les niveaux. Au sein de son journal *Chawder* (« L'Observateur »), il a une équipe de journalistes dont le travail est de se concentrer sur l'action politique et militaire des islams politiques dans le monde.

A l'âge de 14 ans, Bakhtiar rejoint la révolte kurde contre le gouvernement de Bagdad. Il devient militant d'un groupe marxiste-léniniste qui s'appelle Komala. À l'âge de 18 ans, la direction de cette organisation lui confie la responsabilité de la région de Khanaqin où il est né, puis la responsabilité de Bagdad. En 1976, après la chute du général Barzani et la victoire de Saddam Hussein, Bakhtiar prend le chemin de la montagne, où, avec Jalal Talabani, Nawshirwan Mustafa et les autres, il déclare la nouvelle *révolution* contre Bagdad.

Dans les années quatre vingt, il quitte l'Union Patriotique du Kurdistan de Talabani et fonde une nouvelle organisation nommée *Alay shorish* (« Le drapeau de la révolution »). Quelques mois plus tard, il est arrêté par Jalal Talabani. Le bureau politique de Komala, dirigé par Nawshirwan Mustafa, qui était l'un des axes de l'UPK, accuse Bakhtiar de haute trahison et donne l'ordre de son exécution par balle. Talabani s'oppose à cette décision et préfère le garder en prison. Ainsi, Bakhtiar passe quatre ans en prison dans les grandes montagnes du Kurdistan. Ce n'est qu'au moment de la libération du Kurdistan, en 1991, que Talabani le libère. Le monde a changé et Bakhtiar voit clairement ce changement. La fondation de Bzotnawa en 1987 et son apparition à partir de 1992 dans l'espace public du Kurdistan post Saddam Hussein change radicalement la vision de Bakhtiar. Il décide d'entrer en négociation avec Talabani et d'intégrer son organisation à l'UPK. Après quelques mois de négociation, il signe un accord qui assimile son organisation à l'UPK. Lui-même devient membre de la direction générale.

Ses adversaires à l'intérieur de l'UPK, notamment le vice secrétaire général Nawshirwan Mustafa, ont tout fait pour empêcher son ascension vers le bureau politique et son apparition comme acteur majeur dans l'espace politique. Mais lui qui est déjà passé par toutes ces étapes maîtrise parfaitement le jeu de la transformation des positions dans un champ. Au cours des années quatre-vingt-dix, il construit une très bonne relation avec Jalal Talabani et sa famille, au point que le fils aîné de Jalal Talabani demande la main de sa fille.

Par le mariage de sa fille avec le fils de Talabani, Bakhtiar devient l'homme le plus proche du secrétaire général de l'UPK, notamment depuis que Nawchirwan Mustafa a commencé à critiquer l'autoritarisme de Jalal Talabani et son contrôle de l'UPK. Au fur et mesure, Bakhtiar devient membre du bureau politique, puis porte-parole de l'UPK, responsable des organisations démocratiques de l'UPK, président de la fédération olympique du Kurdistan, rédacteur en chef du journal *Chawder*, négociateur de l'UPK, responsable général des relations internationales de l'UPK, etc.

Aujourd'hui, Bakhtiar, avec l'aide de Talabani lui-même, prépare l'UPK post Talabani, car ce dernier a d'importants soucis de santé. Il se voit comme le futur secrétaire général de l'UPK, surtout depuis que Nawchirwan Mustafa a quitté l'UPK pour fonder une société d'information du nom de *Wusha* (« Mot »).

Les adversaires de Bakhtiar à l'extérieur de l'UPK sont beaucoup plus nombreux, notamment les acteurs de l'islam politique. Chez les islamistes de toutes les catégories, Bakhtiar est connu comme un progressiste, un athée, un laïc, un anti islam. Il est vrai que Bakhtiar a une position très dure à propos des islamistes et même de l'islam en tant que religion :

« Avant tout, je te dis que l'islam est la religion de la nation arabe. Il y a des centaines de preuves et toi qui es un spécialiste dans ce domaine, tu le sais bien. L'homme ne peut pas devenir un bon musulman s'il n'est pas arabe. Cela est une évidence. Aujourd'hui, Yekgrtu, Komal et Bzotnawa travaillent sur l'arabisation de notre peuple. Ils sont tous des organisations obscurantistes, anti modernité, anti progrès, anti liberté. Ils veulent nous imposer une culture qui date de 1400 ans, une culture arabe, religieuse, barbare et sauvage. Mon combat principal au Kurdistan est d'empêcher ces organisations de gagner du terrain, de ré-islamiser la société et d'imposer la charia. Je resterai au Kurdistan même si encore mille fois ils essayent de m'assassiner³⁰⁷. »

³⁰⁷

Entretien avec Mala Bakhtiar le 22 septembre 2007 à Paris.

Le conflit entre Bakhtiar et ses adversaires islamistes est arrivé au sommet. Les jihadistes utilisent tous les moyens pour l'éliminer. Lors de mon travail sur le terrain à Silêmanî au mois de juillet 2008, Bakhtiar m'a invité à un repas dans le plus grand restaurant de la ville. Lorsque je suis arrivé, à 20h, devant le restaurant, j'ai trouvé une véritable armée, à l'intérieur comme à l'extérieur. Je lui demande ce qu'il se passe. Comme à son habitude, il rit très fort en me répondant : « C'est pour ta sécurité ». Aujourd'hui, il est plus que jamais menacé. Récemment, Abdoullah Hasan Sorani, le porte-parole des Brigades d'Al-Qaida au Kurdistan, le nouveau nom d'Ansar Al-Islam, a menacé Bakhtiar dans un communiqué en le qualifiant d'ennemi de Dieu³⁰⁸.

³⁰⁸ <http://www.dorbeen.com/> [consulté le 15 juillet 2007]

Partie 6. Déconversion

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »

Déclaration universelle des droits de l'Homme, 1948

« Quiconque a renié Dieu après avoir cru... - sauf celui qui y a été contraint alors que son cœur demeure plein de la sérénité de la foi - mais ceux qui ouvrent délibérément leur cœur à la mécréance, ceux-là ont sur eux une colère de Dieu et ils ont un châtiment terrible. »

Sourate 16, verset 107

Chapitre 1

De la conversion à la déconversion

1. Conversion

L'islamisme n'est pas seulement un projet politique qui vise directement l'État, mais aussi une idéologie complète et totale³⁰⁹, une reconfiguration de l'islam ou plutôt la fabrication d'une nouvelle religion à partir de l'islam, un système qui concerne tous les aspects de la vie : le social, l'économie, la politique, la guerre, l'éthique, etc. C'est ainsi que l'explique Said Hawa (1935-1989), l'un des idéologues des Frères Musulmans à l'échelle internationale, dans son livre *Le soldat de Dieu culturellement et moralement*³¹⁰, un classique de la littérature islamiste. Ce projet accompagne l'individu de sa naissance (ou de sa deuxième naissance pour les *born again* ou reconvertis³¹¹) à sa tombe.

Cependant, nous pouvons nous permettre de définir l'islamisme comme une nouvelle configuration de la religion, en laquelle les musulmans et les non musulmans ont pour obligation de se convertir massivement. Cette « nouvelle religion », à savoir « l'islam dans l'islam », s'élabore dans un registre qui s'oppose non seulement au nationalisme, au socialisme ou au capitalisme, mais aussi à l'islam comme il est perçu et compris par les musulmans. Dans ce cas, une rupture radicale sépare la nouvelle religion des islamistes de l'islam des musulmans.

Trois éléments majeurs identifient la « nouvelle religion » des islamistes, qui est en contradiction évidente avec l'islam historique mis en scène par les oulémas. Ces éléments

³⁰⁹ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi al-tariq* (« Jalons sur la route de l'islam »), traduction française, Editions Ar-Rissala, Bruxelles, sans date. La version arabe, plus crédible, est disponible sur ce site :

<http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=18&book=1832> (consulté le 27 septembre 2009)

³¹⁰ Said Hawa, *Jund Allah saqafatan we akhlaqan*, en français *Le soldat de Dieu culturellement et moralement*, éditions Dar As-Salam, 1998.

³¹¹ Olivier Roy, *La sainte ignorance*, Le Seuil, 2008.

sont la révolution politique, la charia et la question de la femme³¹². Les islamistes mobilisent à la fois la modernité et le Coran pour forger leur « nouvelle religion ».

Selon la vision du monde de l'islamisme, les « musulmans » d'aujourd'hui vivent dans une *jahiliyya* « qui désigne l'état d'« ignorance » dans lequel vivaient les Arabes avant la Révélation de l'islam au prophète Mohamed³¹³. » Les islamistes modernes comparent les « musulmans » d'aujourd'hui avec les Arabes païens de la première *jahiliyya*. Comme les païens de l'époque primitive, les musulmans de l'époque moderne doivent passer par une reconversion totale et complète. Dans son livre majeur *Ma'alim fi al tariq* (« Jalons sur la route »), Qutb appelle :

« L'émergence d'une nouvelle génération coranique qui pourra bâtir dans le monde contemporain une nouvelle communauté de sens, islamique, sur les ruines du nationalisme, comme le prophète et sa génération avaient édifié la communauté des croyants sur les décombres du paganisme arabe qu'ils avaient détruit³¹⁴. »

Le concept de *jahiliyya* chez Sayyid Qutb remet en cause l'authenticité de la croyance des musulmans du monde moderne. De Taha Hussein (1889-1973), romancier et essayiste égyptien, à Nasr Hamid Abu Zaid (né le 7 octobre 1947), professeur et chercheur en études islamiques, une vague d'intellectuels est exclue de la Communauté des Croyants³¹⁵ sous l'influence de cette reconfiguration de l'islam. Le *takfir* est une accusation très grave :

« Par ce terme, qui dérive de kufr (« impiété »), on déclare impie quelqu'un qui est, ou se prétend, musulman, on l'excommunie, en le mettant au ban de la Communauté des Croyants, de l'Oumma³¹⁶. »

C'est le cas de Marywan Halbjayy, l'auteur d'un livre intitulé « Le sexe, la charia et la femme³¹⁷ », qui a été condamné à mort par les islamistes du nord d'Irak en 2006 et qui a

³¹²Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992, p. 53.

³¹³Gilles Kepel, *Jihad*, Gallimard, édition 2000, p. 53.

³¹⁴*Ibid.*, p. 53.

³¹⁵Ali Harb, *Al istilab wel irtitad*, éditions Al markaz al saqafi al arabi, Liban, 1997.

³¹⁶Gilles Kepel, *Jihad*, Gallimard, 2000, p.63.

quitté le pays pour se réfugier en Suède. C'est le cas aussi de Hawjin Amin, un « déconverti » de l'islamisme. Après la publication de quelques articles sur l'islam, il a été la cible d'un assassinat avorté devant sa maison à Silêmanî. Les jihadistes d'Ansar Al-Islam l'ont attaqué et gravement blessé. En 1992, dans l'Égypte de Hosni Moubarak, l'intellectuel Farag Foda a été assassiné sous les yeux de l'Etat pour ses livres critiques, notamment *La vérité absente*³¹⁸. En 1995, Abu Zaid éprouva quelques difficultés à être promu professeur titulaire et une polémique sur ses écrits gonfla jusqu'à conduire à l'annulation de son mariage pour apostasie, dans un procès fondé sur la *hisba*³¹⁹. Après la décision de la Cour Égyptienne, menacé de mort par des groupes fondamentalistes, il s'enfuit en Hollande, où il réside encore aujourd'hui.

Avec l'émergence de cette nouvelle reconfiguration, totale et complète, de l'islam, la question de la reconversion (*born again*) des « musulmans » en islam devient une problématique fondamentale chez les islamistes, car, il ne suffit pas :

« Que la société soit composée de musulmans, il faut qu'elle soit islamique dans son fondement et sa structure : ils [les islamistes] introduisent donc une distinction entre ce qui est « musulman » et ce qui est « islamique », distinction qui légitime l'usage que nous faisons du mot islamisme³²⁰. »

La réislamisation des musulmans n'est qu'une conversion de l'islam en cette « nouvelle religion » inventée et proposée par les islamistes. Le terme *born again* désigne les individus autrefois écartés de la religion qui revendiquent une nouvelle naissance en tant que musulmans.

2. Déconversion

La déconversion, pour nous, est une sortie, douce ou brutale selon le parcours de l'individu, de cette « nouvelle religion », à savoir l'islamisme, et même dans certaines

³¹⁷ Marywan Halabjany, *Le sexe, la Charia et la femme*, Kurdistan d'Irak, 2005.

³¹⁸ Farag Foda, *La vérité absente*, édition Dar Al fikr, 1990.

³¹⁹ La *hisba* est la conformité absolue avec la *charia*.

³²⁰ Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992, p. 53.

conditions, de l'islam en général. La déconversion a toujours existé. Ce qui est nouveau, c'est qu'aujourd'hui le processus de la déconversion se met en marche suivant un choix individuel et dans des contextes très divers.

La déconversion est un phénomène fortement visible au sein des mouvements islamistes, toutes catégories confondues (Frères Musulmans, Jihadistes, Salafistes, soufis, indépendants). Elle va de pair avec le phénomène de la conversion en islam politique, à son tour fortement visible.

La déconversion se développe soit à l'intérieur des mouvements de l'islam politique (il s'agit alors d'acteurs qui espèrent une réforme radicale, mais qui, ne la trouvant pas, se trouvent en définitive condamnés à mourir, partir ou se taire), soit à l'extérieur de ces mouvements avec des formes variées selon le parcours de chaque acteur.

Plusieurs éléments relient les récits des acteurs de la déconversion. Au début, il y a souvent le parcours subjectif de la personne qui déclenche un « sentiment d'insatisfaction » ou un « échec ». Ensuite commencent ses interrogations sur son vécu individuel et collectif. A la recherche de soi, il entre dans le processus de la déconversion qui se manifestera à plusieurs niveaux. Au fur et à mesure, la religion cesse d'être une référence dans la vie des acteurs qui entrent dans ce processus. Dans le même temps, la religion gagne de l'importance en devenant le terrain de préoccupation, de réflexion et d'interrogation de ces acteurs. Voilà le paradoxe de la déconversion : plus ses acteurs sortent de l'emprise de la religion, plus la religion se place au centre de leur « retour sur soi ».

Le retour sur soi est l'acte d'interrogation persistante de la vision qui fait de la religion la condition d'existence de la société et le principe suprême du sens de la vie individuelle et collective d'une personne. Le retour sur soi est une mise en cause de toutes les « illusions religieuses ³²¹ » qui sont considérées comme la base de toute société humaine. Avant d'entrer dans le processus de la déconversion, la religion était le principe de la structuration de la vie sociale de l'acteur. Le retour sur soi est un déchirement, souvent brutal et dramatique, de ce principe. Cependant, la religion se transforme en un « fait historique » (Gauchet) doté d'un commencement et d'une fin. Cette transformation conduit l'acteur vers une reconfiguration totale et complète du rapport avec soi et la société.

³²¹Alain Touraine, *Le Monde des Femmes*, Fayard, 2006. Voir le chapitre « Femmes musulmanes ».

3. Reconfiguration

Cette reconfiguration va changer, de l'extérieur comme de l'intérieur, la nature de l'acteur sorti de la conversion. L'extérieur n'est plus la source génératrice des normes qui régularisent la vie sociale de l'acteur et l'intérieur n'est plus un espace soumis à des normes imposées par un pouvoir divin et invisible. Au contraire, l'intérieur de l'acteur se traduit en un espace autonome où l'acteur se dicte le sens de la vie en société.

L'essence de la religion, dit Marcel Gauchet, « c'est d'être contre l'histoire et contre ce qui nous l'impose comme destin³²². » Nous appelons ces acteurs « déconvertis » justement parce que, souvent, ils sortent de cette essence et deviennent les auteurs de leur destin. C'est le passage radical du « pur pouvoir, anonyme, de la loi » à « la loi du pouvoir, lequel est par nature pouvoir de la loi, puissance de la changer ou de la produire³²³. »

La déconversion est une rupture avec une catégorie de croyances communes qui ne conduit pas forcément l'acteur à adhérer à une autre catégorie de croyances communes, mais qui entraîne obligatoirement une transformation individuelle, laquelle provoque souvent la naissance d'une nouvelle approche idéologique. L'univers subjectif d'un « déconverti » est composé de plusieurs motifs qui trouvent leur origine dans le parcours singulier de l'acteur et qui le poussent à mettre un terme à son passé pour construire une autre histoire.

4. Apostasie

Pourquoi n'emploie-t-on pas le concept d'apostasie à la place de celui de déconversion ? Ne s'agit-il pas du même phénomène ?

Tout au contraire des mécréants et des « associationnistes³²⁴ » qui, selon les versets coraniques, n'ont le choix qu'entre la mort et la conversion en islam, aucune peine fixe (*hadd*) n'est déterminée contre les apostats. En ce qui concerne les « associationnistes », le Coran dit :

³²² Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, p. 35.

³²³ *Ibid.*, p. 35.

³²⁴ Le terme *shirk* (« associé ») signifie l'association d'autres dieux ou d'autres êtres à Dieu, en leur accordant l'adoration qui n'est due qu'à Dieu seul.

« Tuez les associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la Salat et acquittent la Zakat, alors laissez-leur la voie libre, car Dieu est Pardonneur et Miséricordieux. »
(Sourate 9, verset 5)

En revanche, en ce qui concerne les apostats, certes le Coran blâme ceux qui renient l'islam, mais aucun châtement terrestre n'est prévu à leur rencontre ; ils payeront cher dans l'au-delà, mais rien n'est prévu ici-bas³²⁵ :

« Et ceux parmi vous qui adjureront leur religion et mourront infidèles, vaines seront pour eux leurs actions dans la vie immédiate et la vie future. Voilà les gens du Feu : ils y demeureront éternellement. » (Sourate 2, verset 217)

Malgré l'absence de peines (*hadd* au singulier, *hudud* au pluriel) dans le Coran, l'histoire politique des sociétés islamiques donne des significations particulières au phénomène de l'apostasie, notamment avec la mort du prophète et le début du pouvoir califal, quand les apostats prennent la direction d'une révolte contre l'autorité centrale du calife à Médine. La révolte de ces apostats était à la fois un événement religieux et un événement politique : elle n'était pas seulement une sortie brutale de la foi islamique, mais aussi une sortie violente du pouvoir califal qui venait de se mettre en place. C'est à ce moment sensible et fragile de l'histoire du califat qu'émerge le travail de « théorisation » et de « légitimation » du *jihad* contre les apostats.

La reconfiguration du concept d'« apostasie » et sa transformation en une arme de combat politique est justifiée par un « hadith³²⁶ » du prophète de l'islam qui dit : « Celui qui change de religion, tuez-le³²⁷ ». Cependant, l'apostasie n'est plus seulement une agression

³²⁵Eric CHAUMONT et Marie-Thérèse URVOY, « Apostasie », in *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir Moezzi, éditions Robert Laffont, 2007, p. 63.

³²⁶L'ensemble des paroles, actes et approbations du prophète Mohamed.

³²⁷« *Man baddala dīnahu faqtulūhu* », cf. Eric CHAUMONT et Marie-Thérèse URVOY, « Apostasie », in *Dictionnaire du Coran*, sous la direction de Mohammad Ali Amir Moezzi, éditions Robert Laffont, 2007, p. 65.

contre Dieu, mais aussi contre la Communauté des croyants, et par conséquent la peine ne doit plus seulement être exécutée dans l'au-delà, mais aussi ici-bas.

Le concept d'apostasie concerne une personne qui abandonne l'islam et non pas seulement un groupe, une école ou une conception de l'islam. Cependant, il ne peut pas englober les acteurs qui sortent de l'islam politique, mais continuent à s'identifier comme musulmans. Ils abandonnent la *doxa* de l'islamisme, mais ils restent musulmans et personne ne peut les accuser d'apostasie. Ainsi, le concept d'apostasie montre ses limites vis-à-vis de la population que nous étudions. En revanche, le concept de déconversion, qui se définit comme la perte de l'ensemble des principes sur lesquels une croyance est construite, est disponible pour comprendre et analyser toutes les catégories de cette population que nous appellerons les « déconvertis ».

5. Individu

Les récits des acteurs que nous avons appelé « déconvertis » mettent en scène la décomposition des cadres islamistes, qui avaient pour but de déterminer l'ensemble de la vie de ses adhérents. Cette décomposition chez les « déconvertis » fait émerger des formes multiples de l'Individu, capable de prendre de la distance avec son expérience islamiste et d'interroger son avenir.

Dans les récits que nous avons étudiés, nous trouvons un individu qui a la volonté de mettre entre parenthèses les règles, les normes, les autorités et même toute une expérience islamiste qui l'empêche de se construire en tant qu'individu. Cet individu refuse de se réduire à une organisation politique qui réfléchit et décide à sa place, qui lui dicte le bien et le mal dans la vie de tous les jours. C'est un individu « rebelle » qui préfère la résistance à l'obéissance et la liberté à la soumission, un individu qui sort de la logique de la collectivité d'émotions, d'actions et de réactions des islamistes pour se tourner vers une logique individuelle et un univers propre.

Le déconverti s'identifie souvent comme un individu qui a eu accès à la connaissance et qui a maintenant la volonté de se transformer en une personne indépendante et autonome. Dans cette perspective, pour obtenir ses droits et déterminer ses devoirs, il ne

fait plus appel à un pouvoir supérieur, à une collectivité religieuse ou politique ou les deux à la fois, mais à lui-même et à son univers individuel.

Certains déconvertis choisissent, après leur déconversion, d'entrer dans une collectivité politique, mais ce choix est purement individuel. Ils pensent que, dans cette collectivité, ils ont davantage de possibilités pour accomplir leur lutte et donner un sens plus large à leur combat. Dans ce cas, la collectivité est perçue comme un soutien à la réalisation de soi, à l'accomplissement de l'individualité de l'acteur.

Le combat des acteurs de la déconversion apparaît comme une lutte pour se reconnaître et se faire reconnaître comme des individus libres, indépendants et autonomes. Comme des êtres singuliers. Le singulier au sens du « à nul autre pareil », comme disait Michel Legrand³²⁸.

La lutte du déconverti contre tous les interdits imposés par les islamistes ou tout simplement par sa religion (sexe, femmes, musique, cinéma, discothèque, alcool, etc.) est la lutte d'un individu à la recherche de ses droits. Droits contre interdits, voilà la phrase qui décrit parfaitement le combat de ces individus.

³²⁸Michel Legrand, « Événement et biographie », in *Analyse de la singularité de l'action*, Éditions PUF, 2000, p. 85.

Chapitre 2

Des récits singuliers de déconversion

Les récits des acteurs que nous avons appelé « déconvertis » mettent en scène la décomposition des cadres islamistes, qui avaient pour but de déterminer l'ensemble de la vie de ses adhérents. Cette décomposition chez les « déconvertis » fait émerger des formes multiples de l'individu, ce qu'Alain Touraine appelle le *sujet*³²⁹, capable de prendre de la distance avec son expérience islamiste et d'interroger son avenir.

L'individu, c'est d'abord une réalité biologique. Il y a individu dès lors qu'un organisme faisant corps se détache de l'environnement et « se meut par lui-même » (Aristote)³³⁰.

Dans les récits que nous allons présenter, nous trouvons un individu qui a la volonté de mettre entre parenthèses les règles, les normes, les autorités et même toute une expérience islamiste qui l'empêche de se construire en tant qu'individu. Cet individu refuse de se réduire à une organisation politique qui réfléchit et décide à sa place, qui lui dicte le bien et le mal dans la vie de tous les jours. C'est un individu « rebelle » qui préfère la résistance à l'obéissance et la liberté à la soumission, un individu qui sort de la logique de la collectivité d'émotions, d'actions et de réactions des islamistes pour se tourner vers une logique individuelle et un univers propre.

Le déconverti s'identifie souvent comme un individu qui a eu accès à la connaissance et qui a maintenant la volonté de se transformer en une personne indépendante et autonome. Dans cette perspective, pour obtenir ses droits et déterminer ses devoirs, il ne fait plus appel à un pouvoir supérieur, à une collectivité religieuse ou politique ou les deux à la fois, mais à lui-même et à son univers individuel.

³²⁹ Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Éditions Fayard, 2005.

³³⁰ Michel Legrand, « Événement et biographie », in *Analyse de la singularité de l'action*, Éditions PUF, 2000, p. 85.

Certains déconvertis choisissent, après leur déconversion, d'entrer dans une collectivité politique, mais ce choix est purement individuel. Ils pensent que, dans cette collectivité, ils ont davantage de possibilités pour accomplir leur lutte et donner un sens plus large à leur combat. Dans ce cas, la collectivité est perçue comme un soutien à la réalisation de soi, à l'accomplissement de l'individualité de l'acteur.

« Nous ne devenons pleinement sujet que quand nous acceptons comme notre idéal de nous reconnaître — et de nous faire reconnaître comme individu — comme être individués, défendant et reconstruisant leur singularité, et donnant, à travers nos actes de résistance, un sens à notre existence³³¹. »

Ce paragraphe résume parfaitement une partie de la lutte des acteurs de la déconversion, à savoir se reconnaître et se faire reconnaître comme des individus libres, indépendants et autonomes. Comme des êtres singuliers. Le singulier au sens du « à nul autre pareil », comme disait Michel Legrand.

Le singulier : « À ne jamais confondre avec le particulier qui renvoie à ce qui appartient en propre à certaines choses ou à certaines personnes et qui n'est pas commun à d'autres personnes, à d'autres choses de même espèce³³². »

La lutte du déconverti contre tous les interdits imposés par les islamistes ou tout simplement par sa religion (sexe, femmes, musique, cinéma, discothèque, alcool, etc.) est la lutte d'un individu à la recherche de ses droits. Droits contre interdits, voilà la phrase qui décrit parfaitement le combat de ces individus.

Dans les pages suivantes, nous allons présenter dix récits de déconversion. Au cours de notre travail sur le terrain, en Europe et au Kurdistan, nous avons rencontré une cinquantaine de personnes qui entrent dans le cadre conceptuel de la déconversion tel que nous l'avons défini plus haut. Vingt-cinq d'entre eux ont accepté de nous offrir leur

³³¹ Alain Touraine, *Un nouveau paradigme*, Éditions Fayard, 2005.

³³² Michel Legrand, « Événement et biographie », in *Analyse de la singularité de l'action*, Éditions PUF, 2000, p. 85.

témoignage, le récit de leur déconversion. Dans ce chapitre, nous présentons un échantillon de dix récits, mais, dans le chapitre suivant, notre analyse se nourrira de l'ensemble des récits.

Rebaz

Aux Pays-Bas, j'ai rencontré un homme qui avait passé une bonne partie de sa vie parmi les Frères Musulmans Kurdes, au sein du parti *Yekgrtu*. Aujourd'hui, il est devenu un athée pur et dur, un athée qui se fait le chantre d'un combat unilatéral non seulement contre les Frères Musulmans, mais aussi contre l'islam en tant que religion.

Cet homme que nous nommons Rebaz est un Kurde de nationalité néerlandaise, âgé entre 35 et 40 ans, marié et père de deux enfants. Ingénieur, il jouit d'une situation sociale confortable.

Grâce à mon réseau relationnel, il a accepté de m'accueillir chez lui. Lorsque je suis arrivé, à 21 heures, il m'attendait avec son épouse. Il m'a proposé du café, du thé, mais aussi du vin rouge et de wiski. Dès le début, il voulait me faire comprendre que, chez lui, il n'y a plus de place pour la question du licite et de l'illicite (*halal* et *haram*).

Rebaz a une grande bibliothèque chez lui. Il lit en kurde, en arabe, en hollandais, et même en anglais. Dans sa bibliothèque, nous trouvons toutes les catégories de livres. Des grands classiques islamiques aux grands philosophes occidentaux, on trouve de tout. Rebaz nous fait bien comprendre combien il est fier de sa bibliothèque.

Dans une pièce de son appartement, face à face, Rebaz me raconte son histoire avec l'islam et l'islam politique. Il faut souligner que Rebaz reconstruit ses souvenirs dans un univers occidental où les objets de la vie de tous les jours, qui n'ont rien à voir avec son univers kurde, agissent sur sa mémoire. Sa mémoire recompose ses souvenirs à l'aide de tout ce qui l'entoure *ici et maintenant*. Ce qui compte donc, ce n'est pas les souvenirs à l'état pur, car ils n'existent pas, ou ce qui s'est passé dans l'histoire avec l'islamisme et l'islam, mais comment, aujourd'hui, il reconstruit son passé, comment il le met en scène et l'interprète.

« J'étais un membre actif de Yekgrtu (l'Union Islamique du Kurdistan). Un membre très engagé. J'appelais régulièrement les gens à rejoindre Yekgrtu. Depuis l'âge de 15 ans, je suis Yekgrtu. Ma vie n'avait aucun sens à l'extérieur de Yekgrtu. Une petite barbe (le symbole de mon

islamité), les cinq prières quotidiennes, la peur de Dieu, la préparation pour aller au Paradis, l'appel de ma famille, de mes amis et de mes collègues à l'islam de Yekgrtu constituaient mon programme de tous les jours. Aujourd'hui, je me demande : " Comment ai-je pu changer tout ça et sortir de ce passé qui me dérange encore et encore ? "

Ma femme aussi était Yekgrtu. Voilée et conservatrice, elle ne sortait de la maison qu'avec un mahram³³³. Militante de Yekgrtu, elle participait aux activités de l'organisation des sœurs musulmanes. Tous les deux, moi ingénieur et elle professeur de langue arabe dans un collège pour filles, nous composions une vraie famille idéale pour Yekgrtu... jusqu'à notre arrivée en Europe occidentale.

Lorsque nous sommes arrivés dans ce pays (Pays-Bas), petit à petit notre vision du monde a changé. La justice sociale, la liberté, l'égalité femme-homme, le respect des droits de l'homme, la démocratie, etc. Toutes ces valeurs ont fortement influencé notre vision des choses. Je ne me sentais pas bien. Triste et aliéné, je savais que j'étais en train de perdre quelque chose de très cher. J'ai donc décidé d'interroger mon passé, mon idéologie, mes références.

³³³

Personne de la même famille avec qui on ne peut se marier.

J'ai commencé par le Coran. Avant, je le lisais avec un esprit soumis, capturé, obéissant, un esprit qui lisait pour le goût, le plaisir et aussi la satisfaction de Dieu. Je lisais sans me poser la question de la véracité des significations ou des sens des versets. J'admirais la grandeur du Coran, qui est la parole de Dieu pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Souvent, en lisant le Coran, je pleurais et je pleurais avec tout mon cœur, j'entrais en communication directe avec Dieu comme si je lui parlais personnellement.

Quand j'ai décidé d'ouvrir le Coran ici aux Pays-Bas, je n'avais plus cet esprit. Devant un livre important, le Coran, je me sentais libre. Cette liberté est un sentiment étrange, elle envahissait mon existence, en même temps elle me faisait peur ! Peur de quoi ? Je n'en savais rien. Je lisais les sourates, l'une après l'autre. Je trouvais des contradictions dramatiques : le rapport entre le jihad et la tolérance, l'homme et la femme, la vie et la mort, Dieu et ses créatures, l'arabité de l'islam et les autres nations, etc.

Je me suis trouvé devant un Coran qui contient des textes banals, comme tous les livres historiques. Par exemple, dans la sourate 109, il dit : " Ô vous les infidèles ! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de

ce que j'adore. Je ne suis pas adorateur de ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. A vous votre religion, et à moi ma religion. " Quand je lisais ce texte, je me disais : mais où est le miracle de ce texte ? Pourquoi dit-on que le Coran est inimitable ? Qui ne peut pas imiter cette sourate ? Où est le caractère miraculeux de ce texte ?

Ensuite, j'ai ouvert les grands livres de la sunna. J'ai relu la biographie de Prophète. Je ne te cache pas que j'ai eu un choc démesuré ! Cet homme en qui je voyais l'idéal à suivre, le sommet de l'éthique, la référence unique, est totalement noyé dans le sexe. Il avait treize femmes en même temps et la plus petite n'avait que neuf ans. Mohammed demande la main de cette dernière à Abû Bakr, le père de la fillette, qui deviendra le premier Commandant des Croyants après la mort du Prophète. Ce dernier lui dit : « Mais nous sommes frères ! » Mohammed répond : « Oui, nous sommes frères en religion, mais elle est halal pour moi ». Ce Hadith, on le trouve dans le livre d'Al-Boukhari, et nous savons tous qu'Al-Boukhari est l'homme le plus crédible chez les musulmans sunnites de tous les temps. A'icha, cette petite fille, n'avait que 6 ans quand Mohamed a demandé sa main. Si tu ne me crois pas, lis le Hadith 114 dans le Sahîh de Muslim, où cette petite fille raconte elle-même son histoire. "

A ce moment, il sort de sa bibliothèque le *Sahîh* de Muslim et me montre le Hadith suivant :

« Aïcha a dit : J'avais six ans lorsque le Prophète m'épousa, neuf ans lorsqu'il eut effectivement des relations conjugales avec moi. Nous nous rendîmes à Médine. J'avais eu la fièvre pendant un mois, et avais perdu mes cheveux, mais ils repoussèrent abondamment et m'arrivèrent jusqu'aux épaules. Ma mère, Umm Rûmân, vint me trouver tandis que j'étais sur une balançoire, entourée de mes compagnes. Elle m'appela et je me rendis à son appel sans savoir ce qu'elle voulait de moi. Elle me prit par la main, me fit rester sur la porte de la maison, jusqu'à ce que ma respiration haletante se fût calmée. Elle me fit ensuite entrer dans la maison où se trouvaient des femmes Ansâr³³⁴ qui me dirent : "A toi le bonheur, la bénédiction et la meilleure fortune !". Ma mère m'ayant livrée à ces femmes, celles-ci me lavèrent le visage et la tête et se mirent à me parer. J'avais à peine fini que l'Envoyé d'Allah entra, lorsqu'il était encore le matin. Alors on me remit entre ses mains. »

« Tu sais qu'à l'âge de 18 ans, Aïcha, cette petite fille, est devenue veuve, parce que Mohamed, son mari qui avait 62 ans, est mort. Elle ne se remariera jamais. Comment tu appelles ça ? N'est-ce pas de la pédophilie à l'état pur ? Comment j'ai pu suivre pendant toutes ces années un homme comme ça ?

Bref, j'ai petit à petit quitté Yekgrtu. J'ai énormément parlé avec mes anciens responsables, pendant des jours et des nuits. Ils essayaient de me convaincre que tout ce que je dis n'est que la voie du diable et qu'il faut retourner sur le bon chemin, mais eux, ils ne savaient pas que j'avais déjà trouvé mon vrai chemin.

³³⁴

Les Ansâr sont les musulmans de Médine qui ont accueilli les Mecquois après l'Hégire.

Aujourd'hui, je ne crois plus en Dieu ou en l'Islam, et je suis en guerre avec toutes les personnes, toutes les organisations qui volent la jeunesse des enfants kurdes en les islamisant et les intégrant dans des illusions religieuses ou politiques. Mon combat aujourd'hui est de montrer que la religion en général et l'islam en particulier sont les premiers obstacles sur le chemin de la sortie des ténèbres, sur le chemin du progrès. On ne peut pas être libre quand on est condamné par toutes les illusions du passé. Ce combat, je le mènerai à partir des grandes universités occidentales. Actuellement, je me suis réinscrit à l'université, je refais ma formation de manière scientifique, je me prépare bien, car le chemin est long, la mission est difficile et l'ennemi est très dangereux.

Heureusement que ma femme est là. Dès le début, elle aussi, elle a commencé à s'interroger comme moi. Elle a lu énormément. Des jours et des nuits on a discuté ensemble. Aujourd'hui, comme tu le vois, elle n'est plus voilée, elle est devenue libre. Dans notre frigo, tu trouves toutes les catégories d'alcool. Le matin, on fait du sport ensemble, elle court la tête nue. Je te dis : elle est devenue libre. »

Saman

Saman est un père de famille d'une quarantaine d'années. Il vit à Londres, ville qui est considérée par les Irakiens comme leur deuxième capitale.

Avant de s'exiler, il appartenait à la mouvance jihadiste de Bzotnawa. Depuis les années 1980, il militait pour faire aboutir le rêve d'un Kurdistan indépendant fondé sur la charia islamique et dirigé par les hommes éduqués selon le programme d'islamisation de Sayyid Qutb. L'idéal kurde de Saman était Mollah Krekar, qui interprétait « parfaitement » la vision de Sayyid Qutb au Kurdistan.

Dans les années 1980, il participait au jihad contre le gouvernement national de Saddam Hussein. Dans les années 1990, il s'adonnait au jihad contre le gouvernement régional du Kurdistan. Aujourd'hui, Saman a non seulement abandonné le jihad, mais aussi la religion, qui est, selon lui, « la source de tous les malheurs du monde et de l'histoire ».

Les bras ouverts, montrant beaucoup d'intérêt pour ma recherche, Saman m'a accueilli dans sa maison londonienne. Son envie de comprendre et d'analyser son passé, son expérience et son parcours au sein de l'islamisme jihadiste était manifeste. Sa croyance en les sciences sociales comme un moyen de production de savoir sur son passé a totalement remplacé sa croyance religieuse. Hier, il passait sa vie dans les mosquées, parmi les textes coraniques, dans l'interprétation des hadiths et sur le terrain du jihad. Aujourd'hui, il passe sa vie dans les grandes bibliothèques, parmi les grands livres des sciences sociales, dans l'interprétation des grandes théories et sur le terrain de la connaissance.

Pour Saman, l'Occident est « l'avenir », « le sauveur » et « le salut » de l'humanité. Le modèle occidental de société est la seule « option disponible » et « raisonnable » pour vivre ensemble en paix. Au cours de ses années à Londres, il a refait l'éducation de ses enfants selon son idéal occidental.

J'ai rencontré ses filles, habillées en pantalon moulant ou en mini-jupe, sportives et ouvertes. Elles m'ont montré les photos de leur vie au Kurdistan, lorsqu'elles étaient des petites filles voilées du pied à la tête, et elles les comparaient avec leur réalité d'aujourd'hui. Cela les faisait rire.

« Dans les années 1980, j'étais un militant du jihad au Kurdistan. Je pensais que, après l'échec

du nationalisme kurde, seul un mouvement jihadiste pouvait réaliser le rêve de l'indépendance du Kurdistan.

Moi, je viens d'une famille musulmane pratiquante, sunnite et chafiite. Depuis mon adolescence, je pratique l'islam : la prière, le ramadan, la lecture du Coran, l'apprentissage de l'arabe, la mosquée avec mon père, etc. A partir de l'âge de 17 ans, je suis tombé dans les mains des islamistes kurdes. À la maison, avec mon père, on connaissait un islam traditionnel, mais avec les islamistes, j'ai rencontré un islam contestataire et révolutionnaire.

Dans les années 1980, les dirigeants de l'islam jihadiste au Kurdistan m'ont mis dans un programme de réislamisation. Moi, je parlais arabe, je pouvais lire facilement les livres proposés par le professeur qui était en charge de me reconstruire de A à Z. J'ai commencé directement par *Fi Zilal al Qur'an* (« Sous les ombrages du Coran ») de Sayyid Qutb. Ce livre a changé beaucoup de choses dans ma vie. Ensuite, j'ai lu *Ma'alim fi tarîq* (« Jalons sur la route »), qui a radicalement bouleversé ma vie, notamment le chapitre sur « une génération coranique unique ». Je voyais en moi un Coran qui marchait sur la terre du Kurdistan. Toute ma vie prenait ses sources dans le Coran expliqué par Sayyid Qutb.

Cette nouvelle vie a détruit mes relations avec mon père, avec ma mère et avec le reste de ma famille. Je ne considérais plus ma famille comme musulmane, je pensais qu'ils étaient tous dans une *jahiliyya* moderne et qu'ils devaient se reconverter à l'islam identifié par Sayyd Qutb.

Je me suis marié. Ma première condition pour ma femme, c'était le hijab total, de la tête au pied. Ma femme a accepté, elle mettait même les gants. Après, on a fait trois filles. Je les ai éduquées selon le programme de Sayyd Qutb.

Après la libération du Kurdistan, en 1991, nous sommes tous revenus à Erbil. Bzotnawa a participé aux élections, mais nous n'étions pas très contents, car on ne croyait pas au Parlement. On voulait un Kurdistan indépendant construit sur la base de la charia.

Quelques mois plus tard, la guerre entre Bzotnawa et l'UPK de Talabani a commencé. Nous avons perdu des milliers de militants et de moujahids. J'ai perdu des amis très proches dans cette guerre. Théoriquement, je devais me dire : ce n'est pas grave, parce qu'ils vont tous au Paradis. Mais cela ne s'est jamais passé comme ça ! La nuit, dans mon lit, je voyais les visages de mes amis morts pendant le combat. Ils me parlaient. J'ai commencé à réfléchir, à m'interroger individuellement. Je parlais avec ma femme. Elle m'écoutait avec beaucoup d'attention.

Petit à petit, j'ai pris de la distance avec les moudjahidines de Bzotnawa. Ils venaient à la maison, chez moi. J'étais très froid avec eux. Ils ne comprenaient pas. Et moi, je ne voulais pas entrer en discussion avec eux, je savais qu'ils ne me comprendraient jamais, qu'au contraire ils me jugeraient tout de suite.

Dans la deuxième moitié des années 1990, j'ai parlé avec ma femme et mes filles. Je leur ai dit que je ne me sentais pas bien au Kurdistan et que j'avais envie de quitter le pays pour aller en Europe. Ma femme m'a tout de suite donné son accord. Elle pensait que j'étais en danger au Kurdistan. Pourtant, j'étais encore croyant, je pratiquais l'islam correctement. J'allais à la mosquée pour faire mes prières quotidiennes.

En 1997, j'ai quitté le pays, je me suis installé au Royaume-Uni. J'ai obtenu les papiers et j'ai fait venir ma femme et mes enfants. C'est ici, en Europe occidentale, dans ce pays, que ma vie a radicalement changé.

Quand je suis arrivé, je me suis fixé un objectif : comprendre ce qui s'est passé dans ma vie, me comprendre moi-même, comprendre à la fois mon passé et le monde dans lequel je vis. Pour réaliser cet objectif, je me suis dit : il faut apprendre correctement la langue de ce pays, car cela me permettra d'avoir accès à toutes les

ressources scientifiques qui faciliteront ma mission.

À la maison, le débat a commencé : comment envoyer mes filles à l'école, voilées ou la tête nue ? En réalité, on n'en savait rien. Ni moi, ni ma femme, on ne savait plus rien. On a laissé le choix aux filles. Au début, elles y allaient avec le voile, mais, peu à peu, elles l'ont laissé tombé.

Lorsque j'ai appris correctement la langue, je me suis lancé dans un programme de lecture philosophique, mais aussi dans les sciences sociales, notamment tout ce qui concerne le fait religieux et la religion en général. Plus j'approfondissais ma lecture, plus je prenais de la distance avec l'islam et la religion. D'abord, j'ai abandonné la prière, ensuite le ramadan. Après, j'ai arrêté d'acheter de la viande halal. J'ai aussi abandonné la barbe et la moustache.

Un jour, je me suis posé la question : Dieu peut-il exister ? C'était la première fois que j'avais le courage de me poser cette question. Des jours et des nuits durant, j'ai lu et j'ai réfléchi. J'ai lu Marx, j'ai lu Darwin, j'ai lu Sartre, j'ai lu Nietzsche, j'ai même relu les philosophes arabes classiques, mais je n'ai jamais pu répondre à cette question : est-ce que Dieu existe vraiment ? Aujourd'hui, cette question ne me dérange plus, car Dieu lui-même est

définitivement sorti de mon univers. Il est sorti petit à petit. Je ne lui ai même pas demandé, mais il a peut être lui-même senti qu'il n'avait plus de place chez moi, alors il m'a laissé tranquille.

Depuis que suis sorti de l'islamisme et de l'islam, je vois le monde autrement. Mon rêve n'est plus un Kurdistan indépendant construit sur la base de la charia, mais un Kurdistan indépendant construit sur la démocratie, les droits de l'homme, la tolérance, bref sur les valeurs occidentales. Pour moi, l'Occident est l'idéal type selon lequel nous devons reconstruire notre société kurde.

En ce qui concerne les islamistes kurdes, il faut mettre en place des projets de socialisation et d'éducation séculaire pour ne pas laisser les enfants kurdes tomber dans leurs pièges. L'objectif proche des islamistes n'est plus la fondation d'un Etat islamique, mais la préparation d'une « génération coranique unique » comme disait Sayyd Qutb. Pour réaliser cet objectif, ils prennent en charge la réislamisation des individus de leur adolescence jusqu'à leur mort. L'autorité kurde a besoin d'une prise de conscience, elle doit mettre en place des programmes de socialisation laïques, et moi, je mets toutes mes forces dans ce domaine, je ne veux pas que la jeunesse kurde tombe dans les ténèbres comme j'y suis tombé moi-même.

Aujourd'hui, à la maison, nous sommes tous motivés. Même ma femme ! Elle va régulièrement à l'école pour apprendre la langue. Moi, je fais mes études supérieures en sciences sociales. Ma grande fille a envie de finir ses études en sciences politiques et d'entrer au Kurdistan pour aider le gouvernement kurde. Ma deuxième fille a envie d'étudier la médecine et la troisième veut faire du droit. Bien sûr que nous nous sentons britanniques, parce que nous avons cette nationalité, mais le Kurdistan restera dans notre sang. Nous sommes tous les cinq engagés, nous servons par tous les moyens ce pays qui a besoin de toutes les compétences.

Jalaladine

Ami proche du secrétaire général de Yekgrtu et gendre de l'un des fondateurs des Frères Musulmans Kurdes, Jalaladine était l'un des écrivains islamistes les plus lus de ces trente dernières années. Agé d'une cinquantaine d'années, marié et père de plusieurs enfants, Jalaladine a une histoire très singulière avec l'islam politique kurde.

Proposé par le chef de Yekgrtu comme un des théoriciens de la pensée islamiste au Kurdistan, Jalaladine est l'auteur de plusieurs livres sur les grandes personnalités du soufisme dans le monde. Il a écrit sur Abdelkader Gailani, sur Said Nawrasi, sur Halaj, etc. Ses livres ont été distribués par les Frères et les militants devaient les lire pour mieux intérioriser les valeurs spirituelles.

Actuellement, il vit avec sa famille aux Pays-Bas. Sa sortie de l'islamisme et de l'islam est très particulière. Il est vrai que Jalaladine n'est plus le porteur d'un projet islamiste et qu'il n'est plus non plus un musulman ordinaire. Il est à la recherche de l'invention « d'un Dieu et d'une religion kurdes ».

Aux Pays-Bas, il a construit une école kurde, où il éduque, avec son épouse, une nouvelle génération kurde selon un programme nationalisto-religieux très particulier. Le combat de Jalaladine a pour but de mettre en place tous les projets sociaux-éducatifs qui peuvent empêcher « la tragédie de la réislamisation de la société kurde » !

Depuis sa sortie de l'islamisme et de l'islam, Jalaladine est maudit par sa famille, ses amis, son ancien parti, et même par une grande partie de la société traditionnelle kurde. Il ne peut plus rêver de retourner un jour vivre au Kurdistan de façon définitive. Pour cette raison, il s'est radicalement intégré dans la société hollandaise.

Sa maison est un espace de débat continu. Son épouse est aussi une intellectuelle qui est entrée dans ce que nous appelons le processus de la déconversion. Tous les deux pensent que, aujourd'hui, l'Occident est « le peuple choisi par Dieu pour être l'idéal de l'humanité » !

Dans son école, le matin, devant le drapeau du Kurdistan, les enfants chantent l'hymne national kurde « Ey reqib ». Ils leur enseignent la nouvelle conception de Dieu, de la

religion, de l'islam et de la kurdicité selon Jalaladine et son épouse. En même temps, ils leur enseignent les valeurs de la « société occidentale ».

Jalaladine accorde une grande importance à la question de l'éthique. Découvrir que l'homme peut être athée et en même temps avoir une éthique stricte a été pour lui un moment fondamental. Dès l'enfance, il avait été éduqué selon le principe que l'homme qui n'a pas de croyance ne peut pas avoir une éthique. La cause de sa rupture avec l'islamisme et l'islam est à chercher de ce côté, comme nous le verrons dans son récit.

J'étais un des écrivains les plus lus de Yekgrtu. J'avais une relation complexe avec le chef actuel de Yekgrtu, Salahadin Bahadin. On se voyait régulièrement. On parlait toujours de mes projets intellectuels, de mes livres et de mes articles.

Depuis les années 1980, je connais cet homme. On travaillait ensemble dans l'organisation des Frères Musulmans, devenu Yekgrtu en 1994. Moi, j'avais depuis toujours un penchant pour l'étude du soufisme et de son univers. Je voulais réconcilier l'idéologie des Frères Musulmans et l'univers des soufis. D'ailleurs, Hassan Al Banna lui-même avait cette envie. J'ai écrit des livres et des articles sur les grands hommes connus comme les piliers du soufisme.

Dans les années 1980, lorsque l'organisation des Frères Musulmans n'était pas encore mêlée au monde politique et que l'éducation et la réislamisation de la nouvelle génération étaient notre seule préoccupation, mes produits intellectuels avaient toute leur place. Mais à

partir de 1994, tout a changé. La politique a totalement changé la nature de Yekgrtu. Les principes d'éthique, la morale des années 1980, l'innocence des individus, les mains propres des militants, rien n'est comme avant.

Je vois que Yekgrtu abandonne jour après jour ces principes, avec son programme et ses rêves des années 1980. Il se banalise, il devient un parti politique comme l'UPK, le PDK et les autres. Il fait des alliances avec les pays voisins, il rencontre les services secrets de tous les pays, même ceux de Saddam Hussein. Cette transformation brutale et rapide de notre organisation était le début d'une prise de distance et d'une auto-interrogation chez moi. Je me disais : Qu'est-ce qui ne va pas ? Où est le problème ? Cette question m'a tuée, j'ai passé beaucoup de temps à réfléchir, à analyser ce qui s'était passé.

Je n'avais encore jamais quitté le Kurdistan. Je me suis dit que la réponse à cette question méritait peut-être d'aller voir ailleurs, à l'autre bout du monde, en Europe, qui est pour nous une autre civilisation. J'ai pris la décision de quitter le pays et d'aller très loin. J'ai prévenu ma femme et mes enfants.

Ma femme est la fille d'un chef historique des Frères Musulmans kurdes, le professeur de Salahadin Bahadin en personne. J'avais énormément de respect pour cet homme, je ne savais pas

comment lui annoncer mon départ. J'ai laissé la mission à ma femme.

En passant par Istanbul, je suis venu ici en Europe occidentale. Je me suis installé dans ce pays (Pays-Bas). Depuis plus de 10 ans, je fais de la recherche. Malgré mon âge, je suis allé à l'université, j'ai refait mes études supérieures, en philosophie et en théologie. En même temps, j'ai énormément étudié les sociétés européennes. Laisse-moi te dire : le Coran disait : « Vous êtes la meilleure communauté » (Sourate 3, verset 110), mais aujourd'hui je crois que cette « meilleure communauté » n'est plus la communauté des musulmans, mais qu'il s'agit des Européens, parce qu'ils sont les porteurs de la justice sociale, des droits de l'homme, des valeurs universelles d'organisation de la société, de progrès et surtout de respect de l'individu.

Je te dis qu'aujourd'hui la société kurde n'a plus besoin d'un islam venu du désert de l'Arabie Saoudite, de la mentalité des bédouins et de la culture des tribus qui imposaient leurs traditions à cette religion. La société kurde n'a plus besoin d'un Dieu arabe qui se présente à travers le sabre et le chameau, d'un Dieu qui a envie de tuer ses créatures, qui crée l'enfer pour brûler les hommes, qui répond à ses désirs par le sang et la violence. La société kurde a besoin d'un Dieu pacifique, doux et moderne, d'un Dieu qui permet

la naissance d'une société de droit, d'une société démocratique et juste, d'une société de tolérance.

Ici, dans ce pays, j'ai ouvert une école kurde pour les enfants des immigrants kurdes d'Irak, d'Iran, de Turquie et de Syrie, pour tous les Kurdes, sans différence. Dans mon école, moi et ma femme, on enseigne cette conception. On éduque la nouvelle génération kurde aux Pays-Bas, en espérant qu'un jour ils retourneront au Kurdistan pour diffuser notre réflexion.

Moi et ma femme, on pense que, à cause de notre passé et de ce grand changement dans notre vie, nous ne pouvons plus vivre au Kurdistan. À tout moment, un activiste peut mettre fin à notre vie. C'est pourquoi nous nous concentrons sur l'éducation de cette nouvelle génération.

En ce moment, je lis beaucoup l'Avesta de Zarathoustra. Le zoroastrisme a été fondé au cours du 1^{er} millénaire av. J-C. au Kurdistan. Le zoroastrisme est la première et la dernière religion des Kurdes. Je pense que Dieu est une notion abstraite, les hommes peuvent la construire selon leurs conditions de vie. Les Arabes ont créé leur Dieu dans leur contexte, les Grecs aussi. Et pourquoi pas les Kurdes ? Puisque la société a toujours besoin d'un Dieu, pourquoi ne pas créer un Dieu kurde, une religion kurde ?

Tu sais, jusqu'à aujourd'hui, les musulmans kurdes de cette ville viennent chez moi. Ils me consultent par rapport à des questions comme : le ramadan, la prière, le voile, la viande, l'alcool, etc. Pour le ramadan, je leur dis : manger quand vous avez faim, car Dieu n'a pas envie de vous punir. Pour la prière, je leur dis : ce qui compte ce n'est pas les gestes, mais un lien direct avec Dieu ; si vous n'avez pas de temps pour faire la prière, ce n'est pas grave, mais garder votre cœur avec votre Dieu. Pour le voile, je réponds : le voile ne fait pas partie de la religion, mais de la tradition des Arabes de l'époque du prophète. Dans cette tradition, le voile était le symbole de la soumission des femmes aux hommes. Aujourd'hui, nous vivons dans une société qui repose sur l'égalité totale entre les femmes et les hommes. Si l'essence de l'islam est le respect de l'Homme, alors il faut intégrer cette valeur de l'égalité et supprimer tout ce qui conduit la femme vers la soumission, y compris le voile. Je ne peux pas dire à ces gens que tout cela n'est que des illusions, ils ne vont pas l'accepter. Ils sont des profanes. Il faut leur parler selon le degré de leur intelligence.

Récemment, je suis entré au Kurdistan. J'ai observé la vie des gens. J'ai rencontré une partie de mes anciens amis de Yekgrtu. Ils avaient le même discours, la même idéologie, la même réflexion et les mêmes pratiques. J'ai fait très

attention de ne pas dévoiler tout ce qui est dans ma tête. D'ailleurs, discuter avec ces gens ne sert à rien, parce qu'ils ne t'écoutent jamais, ils sont déterminés par une réislamisation strictement réglementée, automatisée et programmée. Ils ne sont pas dans une démarche compréhensive, mais dans un système de jugement. Tu parles et eux, ils jugent si tu es un bon musulman ou pas.

Ce qui est tragique au Kurdistan, c'est que le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani sont noyés dans la corruption et ont abandonné le domaine social aux islamistes, qui « récupèrent » les exclus, les marginaux, les pauvres, les villageois, les paysans, les banlieusards, etc. J'ai remarqué que la réislamisation marche parfaitement dans ces milieux. Pendant que le PDK et l'UPK s'occupent de leurs poches, de leurs comptes bancaires, de leurs projets immobiliers en Occident, les islamistes prennent en charge les groupes et les individus qui se sentent abandonnés au bout de la route et dont nous savons qu'ils composent la majorité de la société kurde.

Lorsque je suis revenu aux Pays-Bas, j'ai décidé de mieux m'organiser et de mieux mobiliser mon projet intellectuel pour mieux servir une société livrée aux islamistes.

Abdallah

Originaire d'Halabja, Abdallah est un homme de 35 ans, divorcé et père de deux filles. Maître de conférence à l'université de Silêmani, chargé de cours de sociologie, Abdallah vit dans une peur permanente, la peur d'être assassiné. Il y a quelques années, il a été la cible d'une tentative d'assassinat devant chez lui, il a reçu plusieurs balles !

Abdallah est le fils d'un imam de la mouvance des Frères Musulmans, il a été éduqué dès l'enfance dans l'islam et la pensée des Frères. Au début, il a été choisi par les Frères Musulmans pour exercer les fonctions d'éducateur. Responsable de plusieurs cellules des Frères, Abdallah devait éduquer les membres de ses cellules selon le programme de la réislamisation des Frères Musulmans.

Tous les soirs, après la prière collective à la mosquée, il donnait un cours général sur les valeurs fondamentales de l'islam. Ensuite, chaque membre suivait un cours particulier hebdomadaire dans lequel Abdallah devait détruire la socialisation de la personne et la reconstruire totalement et complètement selon les principes des Frères.

Abdallah décrit son père comme un imam très conservateur et fidèle aux Frères. À aucun moment il ne nous parle de sa mère, comme si elle n'existait pas ! Ayant beaucoup voyagé en Iran et en Irak, Abdallah parle parfaitement le persan et l'arabe. Provocateur et conflictuel, Abdallah est toujours dans la confrontation. Il met le doigt là où ça fait mal. Il emploie de dures paroles face à un adversaire.

L'entrée d'Abdallah dans la déconversion s'est faite par les livres interdits qui se trouvaient dans la bibliothèque de son père, comme nous allons le voir dans son récit. Plusieurs fois, il désignait sa déconversion comme une « tragédie », mais j'avais l'impression qu'il ne pouvait pas vivre autrement, c'est-à-dire qu'il avait domestiqué et intériorisé cette tragédie, ou encore qu'il avait besoin de cette tragédie pour continuer à vivre.

À cause de sa déconversion, il a eu beaucoup de problèmes au sein de son université, il a été « insulté » et même « frappé ». Il trouve que c'est « un scandale d'insulter ou de frapper un prof à cause de ses idées intellectuelles ». Il a essayé plusieurs fois de quitter le Kurdistan et d'aller en Occident, en vain. Chaque fois, il s'est fait arrêter par la police turque et expulser vers le Kurdistan. Aujourd'hui, il a accepté sa réalité et se perçoit à tout moment comme la cible d'une nouvelle tentative d'assassinat. Voici son récit.

Je suis le fils d'un imam. Je viens d'une grande famille partagée entre l'Iran et l'Irak. Nous existons des deux côtés de la frontière. L'amour de ma famille pour la religion, l'islam sunnite, est très profond. Mon père, depuis les années 1970, est membre de l'organisation des frères musulmans. À la maison, il nous a tous éduqués, non seulement sur les principes de l'islam, mais aussi sur les principes de l'islamisme proposé par les Frères.

Dès mon enfance, mon père m'a enseigné le Coran. Je n'étais pas encore à l'école que je lisais le Coran. Ensuite, il m'a inscrit dans la seule école arabe qui existait encore dans notre ville. J'ai fait toutes mes études en arabe. Je lisais et écrivais en arabe.

Au fur et à mesure, moi aussi, je me suis intégré, de manière automatique, dans l'organisation des Frères Musulmanes. Parce que l'arabe était ma langue d'étude, j'ai avancé vite et je me suis rendu indispensable. Ils avaient besoin de moi pour beaucoup de choses. Par exemple, pour traduire en kurde les grands textes de Sayyid Qutb, de Fathi Yakun, de Said Hawa, etc..

À la maison, nous avons une grande bibliothèque. Mon père achetait tous les livres islamiques et même non islamiques. Souvent, il ne les lisait pas, c'était juste pour enrichir sa bibliothèque. En même temps, il faisait très

attention que je ne lise pas les livres interdits pour mon âge, notamment les livres des ennemis de l'islam !

Je me souviens qu'un jour je voulais lire les livres d'Ibn Hazm, mais mon père ne m'a pas laissé le faire. Je lui ai dit : il n'est pas l'ennemi de l'islam, il est un savant musulman ! Il m'a répondu : « mais sa pensée est très dangereuse ». En fait, mon père était très conservateur en ce qui concerne l'éthique et les femmes. Et Ibn Hazm, le grand savant islamique de son temps, est très ouvert par rapport à ces deux domaines. Je te donne un exemple.

Selon Ibn Hazm, un homme qui demande la main d'une femme a le droit de voir la totalité du corps de cette femme avant le mariage, parce que c'est avec ce corps qu'il va vivre et donc c'est tout à fait normal de le voir tout nu avant de s'engager. Il ne faut pas oublier qu'Ibn Hazm est un théologien de souche andalouse, il est né et socialisé dans une société différente de la société dans laquelle je vis. Chez moi, la femme est un interdit, il ne faut pas lui parler, parce que sa voix est haram, il ne faut pas voir son visage, parce que le diable se cache derrière sa beauté, il faut attendre jusqu'au jour du mariage ! Et donc, dans une telle société, la fatwa d'Ibn Hazm fait peur aux imams comme mon père. Mais plus il m'interdisait de lire cet homme, plus j'avais envie de le lire. C'était

également le cas pour le motazilisme³³⁵. Il ne me laissait jamais lire les livres des motazilites.

Lorsque mon père allait en voyage ou sortait de la maison, je lisais attentivement tous les livres interdits dans notre bibliothèque. Ce qui a totalement changé ma vie, c'est d'abord la pensée motazilite, qui a remis en cause tout ce que j'ai appris des Frères Musulmans. De Dieu à la Raison, en passant par le Coran, les motazilites ont modifié ma vision du monde. Petit à petit, j'ai commencé à parler avec mes amis les plus proches, qui étaient tous des militants des Frères Musulmans, comme moi. Je faisais peur à tout le monde. Ils m'ont conseillé de garder mes idées pour moi-même, sinon j'aurais beaucoup de problème.

Mais je n'ai jamais pu gardé mes idées pour moi-même. Au contraire, je suis entré en pleine discussion avec les dirigeants des FM sur toutes les problématiques : Dieu, le Coran, l'Histoire, la Charia, l'État islamique, le voile, le statut de la femme, etc. A la fin, ils m'ont jeté d'hors. Ils m'ont dit que je ne faisais plus partie des FM. Ce jour-là, mon père était déçu et très triste, il pensait qu'il avait raté l'éducation de son enfant.

³³⁵

Al-mutazala en arabe.

Au fil des années, j'ai développé d'autres problématiques auxquelles la philosophie islamique ne pouvait pas répondre. Je me suis donc tourné vers la philosophie occidentale. Grâce à ma connaissance de la langue arabe, j'ai pu lire presque toute la philosophie occidentale, de Socrate à Sartre, en passant par Marx et Durkheim. J'ai découvert un monde extraordinaire, un monde étrange, riche et important. Un monde qui m'a aidé à reconstruire non seulement ma personnalité, mais aussi ma vision du monde. C'est grâce à ce monde que j'ai développé une pensée à moi, une pensée selon laquelle la religion est chargée d'autres sens, d'autres significations et d'autres missions.

Je n'oublie pas que je vis dans une société intolérante, fermée sur elle-même et qui n'accepte pas la différence. C'est pourquoi j'ai essayé à plusieurs reprises de quitter le Kurdistan et de m'installer dans un pays occidental où je serais en sécurité. Mais je n'ai jamais réussi. Aucun pays occidental ne veut de moi, et ma vie est toujours en danger.

Un soir, j'étais chez moi, à la maison, j'étais en train de rédiger un article pour une revue. Quelqu'un sonne, je me lève et j'ouvre la porte. La personne était masquée, j'ai pensé que c'était un de mes amis qui me faisait une blague. Mais non, elle a sorti un pistolet et a tiré

plusieurs balles en me disant : « Voici la peine de l'apostasie, je t'envoie en enfer ». Ensuite, il a disparu dans le noir. Mon Dieu, j'étais par terre, le sang coulait de mon corps, j'étais gravement blessé. J'ai perdu conscience. Ma famille et mes voisins ont appelé la police. Je me suis retrouvé dans un lit d'hôpital. Heureusement, je ne suis pas mort, juste blessé, gravement blessé.

Pendant quelques mois, je suis resté à l'hôpital. Je ne me sentais plus en sécurité. L'image de cette personne masquée me revenait tout le temps. Je me disais : il peut revenir à tout moment et finir sa mission. Mais bon, finalement je suis sorti de l'hôpital et je me suis retrouvé chez moi, encore une fois face à la société, face à moi-même et face à mon projet intellectuel.

J'ai plusieurs fois essayé de sortir du pays et de me faire accepter dans un pays européen, toujours sans résultat. J'ai donc décidé d'accepter ma réalité et de me trouver face à face avec elle. J'ai décidé de continuer mon combat intellectuel, même si je n'ai aucune garantie en ce qui concerne ma vie. De toute façon, un jour ou l'autre, nous mourrons tous.

Abdelkader

Jihadiste idéaliste, Abdelkader était un membre actif de Bzotnawa. Enfant des quartiers défavorisés d'Erbil, la capitale du Kurdistan d'Irak. Il vient d'une famille ouvrière de condition modeste, il a grandi dans la misère et la pauvreté : manque d'électricité, d'eau

potable, de télévision, de voiture, de livres, etc. Dans son récit, Abdelkader met en scène son « identité blessé », qui, prenant racine dans sa jeunesse, l'a conduit vers l'islamisme.

Face à sa misère, Abdelkader observe l'univers des quartiers des nouveaux riches qu'on appelle « les nouveaux pharaons ». Leurs voitures, leurs maisons, leurs télévisions, leurs voyages, leurs vêtements mettent en évidence la séparation de leur univers et de celui des pauvres de la capitale.

Cette situation ne pousse pas Abdelkader à entrer dans les partis politiques de la gauche kurde, parce qu'il pense qu'une grande partie des « nouveaux pharaons » est composée des acteurs de gauche. C'est pourquoi il s'identifie rapidement aux acteurs islamistes.

Après plusieurs années au sein de Bzotnawa à Erbil, Abdelkader décide d'aller directement à Halabja, la capitale des islamistes kurdes. Il a envie de voir l'expérience de son idéal islamiste dans ce territoire dirigé par Bzotnawa. Justement, c'est là que l'histoire de sa sortie de l'islamisme commence pour le conduire en Europe occidentale.

Dans le récit d'Abdelkader, nous trouvons un langage très soutenu, un vocabulaire intéressant, des concepts riches comme ceux d'individualisme, de justice sociale, d'idéal-type, etc. Il a le souci de passer par un travail de théorisation pour mettre son passé dans un cadre conceptuel.

J'étais un militant actif dans une organisation islamiste au Kurdistan, je voyais en l'islam une idéologie politique totale et complète sur laquelle nous allions fonder bientôt un État islamique, un État qui appliquerait la charia telle qu'elle est. À cette époque, je croyais que cette idéologie avait toutes les capacités pour répondre aux demandes sociales des individus et des groupes sociaux de la société kurde.

Je vivais à Erbil, la capitale du Kurdistan, dans un quartier périphérique de la ville où on

n'avait pas souvent l'électricité. La nuit, on était devant les bougies ou les lampes à pétrole. Il n'y avait pas de télévision, on écoutait la radio. Il n'y avait pas l'eau potable non plus. Les logements de notre quartier étaient tous catastrophiques, la misère étant partout.

Le quartier des nouveaux riches du PDK et de l'UPK était complètement à l'opposé de nous. Eux, ils avaient tout : la voiture dernier modèle, la parabole, l'électricité 24 heures sur 24, des logements sur trois ou quatre niveaux, l'eau potable, etc.

Deux mondes opposés dans ma ville, le monde des riches et le monde des pauvres. Pour moi, l'islamisme était la seule option qui pouvait réduire les écarts entre les deux mondes. Je ne croyais plus à la gauche kurde ou au nationalisme, car leurs membres étaient eux-mêmes les premiers acteurs de cette nouvelle classe sociale qu'on appelait au Kurdistan « les nouveaux pharaons ».

À cette époque, les militants et les dirigeants des organisations islamistes vivaient dans les mêmes conditions que nous. Je m'identifiais à eux, je pensais qu'ils pouvaient représenter parfaitement nos désirs, nos rêves et nos intérêts. Mais leur première expérience de pouvoir m'a déçu.

Au milieu des années 1990, le Kurdistan d'Irak a été divisé en trois territoires avec trois

autorités : Erbil, l'autorité du PDK, à Silêmanî l'autorité de l'UPK et à Halabja l'autorité de Bzotnawa. J'ai décidé de quitter Erbil pour m'installer dans le territoire de l'islam à Halabja.

Mon idéal islamique, construit par Sayyd Qutb dans ses livres, notamment dans La justice sociale en islam, m'accompagnait. Je pensais qu'à partir d'Halabja nous allions mettre en pratique l'idéal de l'État islamique, dans lequel le bonheur, la liberté, l'égalité, la justice sociale, le travail, la reconstruction, la disparition des écarts entre les pauvres et les riches seront des options concrètement disponibles. Je me disais que lorsque nous mettrons en place cet idéal de l'État islamique à Halabja et que les habitants du Kurdistan verraient notre idéal, ils mettraient la pression sur l'UPK et le PDK pour reconstruire l'ensemble du Kurdistan selon notre idéal.

Malheureusement, j'ai été déçu. Je me suis installé à Halabja, où, jour après jour, sous l'autorité de Bzotnawa, les riches devenaient plus riches et les pauvres devenaient plus pauvres. Les militants de Bzotnawa ne pouvaient pas manger correctement, mais les dirigeants accumulaient deux, trois ou quatre femmes ! Ils avaient de belles voitures dernier modèle. Les militants n'avaient pas les moyens de se déplacer d'un village à un autre, mais les dirigeants se

déplaçaient en avion, de Téhéran à Damas ou à Ryad.

Les habitants de la région d'Halabja vivaient dans une tragédie permanente. C'était pire que dans notre quartier à Erbil. Dans notre idéal islamique, ils sont tous devenus chômeurs, ils vivaient dans des logements misérables, sans électricité, sans eau potable, sans route, sans hôpital actif, sans services sociaux. De plus, je remarquais qu'ils ne se sentaient pas libres dans notre idéal islamique. Comment peuvent-ils se sentir libres si, à tout moment, un moujahid de Bzotnawa peut frapper leur porte et accuser un membre de leur famille d'espionnage pour l'UPK ou le PDK ? Comment peuvent-ils se sentir libres si les footballeurs n'ont pas le droit de jouer au foot en portant des shorts, car on leur dit que le short est haram dans l'islam ? Comment peuvent-ils se sentir libres s'ils ne peuvent pas écouter de la musique, regarder un film où une femme et un homme jouent ensemble ?

Sans entrer dans les détails, j'ai non seulement été déçu, mais j'ai aussi décidé de prendre de la distance avec un idéal qui ne peut pas transformer leurs porteurs dans la réalité. Qu'est-ce que je fais de slogans qui ne sont pas réalisables ? J'ai donc quitté Halabja et je suis rentré à Erbil avec Barzani.

Malgré notre situation économique, j'avais fini mes études universitaires. J'étais avocat. Quand je suis revenu à Erbil, j'ai décidé de pratiquer mon métier et, en même temps, de réfléchir sur ce qui s'est passé dans ma vie, en particulier sur ma relation avec le monde politique.

Au fur et à mesure, je ne me suis plus du tout senti porter l'idéal islamiste. Je n'avais plus le sentiment de l'appartenance. Je me sentais seul dans mon petit monde. Je me suis marié et j'ai fait un enfant, mais je me sentais toujours seul. J'avais perdu un univers dans lequel il y avait beaucoup de mouvements, beaucoup d'actions. Aujourd'hui, je pratique mon métier, je suis dans mon cabinet, je reçois les gens, je travaille, mais je suis seul.

Cette solitude m'a conduit vers moi-même, vers ce que j'appelle aujourd'hui l'individualisme, chose insupportable aux yeux de ma grande famille. C'est pourquoi j'ai décidé de quitter définitivement cette société et de prendre le chemin de l'Europe. De Halabja à Erbil, puis d'Erbil à Stockholm, un grand voyage m'a confronté à de grandes épreuves.

Au niveau de la religion, je me sens toujours musulman, mais être musulman ne regarde que moi-même. Je ne laisse personne intervenir dans mes affaires religieuses. Je pratique ma religion dans

mon espace privé. Je fais mes cinq prières quotidiennes, je fais le ramadan, je ne mange que halal, mais je ne fais plus partie d'aucune organisation politique, ni islamiste, ni nationaliste, ni de gauche.

J'ai obtenu la nationalité de ce pays, je me sens citoyen de ce pays à cent pour cent. Je travaille pour le ministère des affaires étrangères de ce pays. Mes enfants vont à l'école, ma femme apprend la langue. Elle ne travaille pas, nous n'en avons pas besoin, elle s'occupe de mes enfants, c'est déjà un travail à plein temps.

Aujourd'hui, je me sens en paix, je me suis habitué à ma solitude, à mon égo, à mon individualisme. Je me suis réconcilié avec ma religion. Je la prends dans son état pur, je ne la mélange plus avec les affaires profanes.

Je lis sans cesse, je lis les produits scientifiques qui concernent la religion et la politique. J'ai envie de comprendre ce qui s'est passé dans ma vie. J'ai besoin d'outils scientifiques pour m'investir dans cette démarche, c'est pourquoi je me suis inscrit en thèse de sciences sociales, je vais faire mon doctorat.

Karwan

Eduqué, préparé et réislamisé par Yekgrtu, Karwan est un médecin généraliste qui entre dans le processus de la déconversion de l'islamisme tout en restant musulman. D'abord militant très engagé dans l'idéal islamiste, à savoir la construction de l'Etat sur la base de la *charia*, Karwan devient quelques années plus tard un « musulman laïque » qui ne veut mélanger sa religion pure et le monde politique.

D'origine sociale très modeste, issu d'une famille illettrée, Karwan a la « chance » de faire connaissance, au collège, avec des militants de Yekgrtu qui lui ouvrent la porte de la culture et de la politique.

Chez lui, comme il nous le disait, il y avait tous les jours des problèmes entre son père autoritaire et le reste de la famille. Un père violent qui s'énervait très vite, qui frappait tout le monde, parce qu'il « n'avait pas un autre moyen de communication ». Grâce à ses rencontres au collège, Karwan sort radicalement du système éducatif de sa famille. Les Frères le prennent en charge. En quelques mois, ils le reconstruisent.

Sa conversion en islamisme est un choc éducatif pour son père, qui n'a jamais vu dans sa vie le type de comportement qu'adopte son fils. C'est un choc aussi pour ses frères et sœurs, car il leur a montré qu'une autre éducation est possible.

Un jour, son père commence à agresser sa mère, comme c'est son habitude. Lui qui était auparavant très passif, cette fois-ci il se révolte et se met devant son père, protégeant sa mère et lui disant : « Si tu veux frapper ma mère, il faudra passer sur mon cadavre ». Depuis ce jour, son père a compris que quelque chose avait changé et sa mère a compris qu'elle avait finalement quelqu'un pour la défendre contre son mari.

Au fur et à mesure, notamment quand Karwan devient médecin généraliste, sa famille devient très fier de lui. Il prend pratiquement la place de son père et devient la source de toutes les décisions importantes à la maison. Ce n'est plus son père qui ramène l'argent à la maison, mais c'est lui. Son salaire mensuel est plus important que le salaire annuel de son père. « C'est pourquoi mon père a volontairement accepté son changement de position », nous dit Karwan.

En même temps, sa déconversion entre parfaitement dans le cadre interprétatif de Marcel Gauchet, à savoir la sortie de la religion. La sortie de Karwan ne signifie pas

l'émergence d'une sorte d'athéisme chez lui. Au contraire, il est toujours musulman et croyant, mais il veut individualiser sa religiosité. Autrement dit, sa religion ne régularise plus sa manifestation publique. Lisons ensemble son récit.

« Je suis médecin généraliste. Le matin, je travaille à l'hôpital public, et l'après midi je travaille dans mon cabinet. En ce moment, j'ai une vie calme et tranquille. Je ne dérange personne et personne ne me dérange. Au contraire, j'ai de très bonnes relations avec tout le monde, je rends service aux citoyens sans faire la différence.

Ce que je te dis, cela va de soi pour toi, parce que tu penses que c'est la mission habituelle de chaque médecin. Tu as raison, mais dans mon cas, il y a d'autres éléments qui agissent sur cette évidence. Je vais te raconter mon histoire.

Je suis né à Darbandikhan [une ville touristique proche de Silêmanî]. Je viens d'une famille très pauvre, vraiment pauvre. Mon père était le gardien d'une école. Ma mère était femme au foyer. Mes sœurs aussi, elles se marient et restent aux foyers. Mon père et ma mère ne savaient ni lire ni écrire. À la maison, on n'avait pas de livre, on n'avait pas la culture du livre. On regardait la télé. Il n'y avait pas beaucoup de communication entre mes parents et nous, les enfants. Mon père, il ne maîtrisait que les ordres : fais ci, fais ça, ne fais pas ci, ne fais pas cela. Il ne m'a jamais raconté une

histoire avant de dormir, il ne m'a jamais amené au cinéma, au parc, à la piscine. Il ne m'a jamais fait écouter Beethoven ou Chopin.

Quand je suis arrivé au collège tout a changé, ma vie a basculé. Je suis tombé sur des amis de Yekgrtu, des Frères Musulmans. Ils étaient très gentils, doux et intelligents. Ils m'ont amené dans un club sportif, ils m'ont intégré dans une équipe de foot. Ces frères avaient un autre langage, un autre comportement qui n'avait rien avoir avec celui de mes parents. Ils parlaient de sujets très intéressants : le respect des parents, la prière, le ramadan, la lecture des livres, des revues et des journaux.

Puis ils m'ont conduit chez un professeur de notre collège. Il était très gentil, très intelligent. Il nous a donné un cours sur un thème dont je me souviens encore aujourd'hui : « Comment aller au Paradis ? ». Le titre de son cours m'a beaucoup plu. Après ce premier cours, j'ai décidé de continuer avec ce cours.

Grâce à ces Frères et surtout à mon prof, je me suis mis à la lecture des livres islamiques, mais aussi des livres de l'école. Je suis devenu un élève très sérieux. Mon père ne comprenait rien de cette grande transformation. Il était content, mais il ne comprenait rien. Petit à petit, j'ai ouvert la porte de notre pauvre maison pour les

livres. Cela n'est-il pas un événement extraordinaire ?

J'ai décidé d'apprendre l'arabe et l'anglais. Mon amour pour le livre m'a conduit vers l'apprentissage des langues. D'abord l'arabe, ensuite l'anglais. J'ai demandé à mon prof de me trouver deux Frères professeurs d'arabe et d'anglais. Lui, il m'a beaucoup encouragé. Il était impressionné par ma volonté d'avancer, d'apprendre et de comprendre.

J'ai fini le collège avec de très bonnes notes, puis j'ai eu mon bac, toujours avec de bonnes notes. J'ai appris l'arabe et l'anglais. Avec l'aide des Frères, j'ai réussi à m'inscrire à la fac de médecine à Erbil.

À la fac, je suis devenu une des figures militantes du mouvement des étudiants des Frères Musulmans. On était en conflit permanent avec le mouvement des étudiants de l'UPK, du PDK, des communistes, des socialistes, etc. Deux projets étaient en conflit, le projet de la réislamisation des étudiants et le projet de la sécularisation des étudiants. Nous étions les porteurs du premier projet et eux, ils étaient les porteurs du deuxième.

Pendant mes études de médecine, Yekgrtu m'envoyait souvent dans des villages lointains. Ma mission était d'exploiter mon métier de médecin pour ré-islamiser ces pauvres villageois et les

intégrer dans la pensée de Yekgrtu. Dans ces villages, je proposais mes services comme médecin, mais je donnais aussi des cours, j'orientais les jeunes vers les institutions de Yekgrtu, etc. Je n'étais pas un simple médecin au service des citoyens, mais un médecin engagé dans la vie politique. Je croyais vraiment à la politique et à l'idéal de Yekgrtu. Je croyais que Yekgrtu pouvait se différencier de l'UPK et du PDK. C'est pour ça que je militais avec tout mon cœur et mes énergies.

J'ai fini mes études, je suis devenu médecin généraliste. Depuis la chute de Saddam Hussein, je remarque qu'il n'y a vraiment pas beaucoup de différences entre Yekgrtu et les autres partis politiques nationalistes (le PDK et l'UPK), socialistes (le PC et le PC) et islamistes (Komal et Bzotnawa).

Dans son programme de réislamisation, il condamne la corruption du PDK et de l'UPK, mais il participe en même temps à leur gouvernement corrompu, obtenant un ou deux ministères.

Dans le processus d'éducation des individus, Yekgrtu met en évidence la dimension diabolique du PDK et l'UPK, mais en même temps il fait des alliances avec eux.

Dans nos réunions hebdomadaires, nous critiquions et condamnions Komal et Bzotnawa. Nous les considérons comme les mauvais représentants

de l'islam, mais sur la scène et devant les journalistes les dirigeants de Yekgrtu disent que Komal et Bzotnawa sont nos frères.

À l'intérieur de Yekgrtu, nous sommes tous condamnés à écouter l'ordre qui vient de la direction et à les exécuter sans réfléchir, il n'y a aucune pratique démocratique à l'intérieur de Yekgrtu, mais à l'extérieur nous mettons Yekgrtu en scène comme le parti le plus démocratique du monde.

Tous les jours, devant les médias, nous parlons de l'égalité entre femmes et hommes, mais à l'intérieur de Yekgrtu, nous séparons les femmes et les hommes. Par exemple, dans une réunion comme le congrès, les femmes s'assoient d'un côté et les hommes de l'autre.

On parle de la liberté des individus, mais à l'intérieur de Yekgrtu, chaque personne a un référent qui surveille toutes les pratiques de son référent. Si le matin, tu ne vas pas à la mosquée pour participer à la prière collective, il te rappelle que tu as fait un péché !

Bref, tous les jours j'observais les contradictions entre la théorie et la pratique, l'intérieur et l'extérieur, le haut et le bas de Yekgrtu. J'ai remarqué la distance entre l'islam comme religion universelle pure et Yekgrtu comme parti politique de référence islamique.

Au fur et à mesure, je ne me retrouvais plus dans l'identité de Yekgrtu, je ne me sentais plus Yekgrtu, je ne sais pas si tu me comprends. Cela est un sentiment, je me sentais plus Yekgrtu. Je voulais sortir de toutes ces contradictions, je voulais être homogène avec moi-même, avec mon islam à moi. Un islam correct, net et pur.

Un jour, devant mon ordinateur, j'ai écrit ma démission. Je l'ai envoyé par email à mon référent. Il est venu chez moi, il a fait tout pour me convaincre, mais c'était beaucoup trop tard. C'était fini pour moi. Je suis définitivement sorti de Yekgrtu, de l'islamisme. Je suis redevenu un musulman simple et normal. Et crois-moi, je vis très bien avec mon islam à moi.

J'ai un contact individuel et direct avec mon Dieu, je ne passe par personne. Personne ne me surveille pour voir si je fais la prière ou pas, si je fais le ramadan ou pas, si je suis un bon musulman ou pas. Je suis un musulman libre. »

Karim

Salafiste à la saoudienne, barbe longue, pantalon court, porteur d'un grand siwak, Karim était le type idéal proposé par le salafisme. Au cours des années 90, il était en guerre non seulement contre les partis nationalistes, marxistes, laïques, progressistes, mais aussi contre tous les partis politiques islamistes, parce qu'il pensait que le vrai musulman ne doit pas se mêler de politique.

Pendant ces années, il a participé plusieurs fois à la destruction des tombes, des mausolées et des grandes statues. Chez lui, il a effacé toutes les cassettes audio et vidéo de ses frères et sœurs. Il a enregistré à la place la lecture du Coran et les discours des grands cheiks saoudiens. Cela a « provoqué un grand conflit à la maison », nous dit Karim.

Provocateur, le Karim salafiste se voyait comme le représentant de Dieu sur terre... jusqu'au jour où il rencontre une grande personnalité d'un parti politique islamiste, avec qui il débat « sérieusement » sur tous les sujets fondamentaux. Suite à ce débat qui se fait en plusieurs fois, Karim abandonne le salafisme et se convertit à l'islamisme.

De la Da'wa à la politique, du salafisme à l'islamisme, Karim devient militant de Yekgrtu et choisit le champ journalistique. Il commence à travailler pour le journal officiel de Yekgrtu, pendant plusieurs années. Cette entrée dans le champ journalistique lui ouvre des portes « intéressantes », qui le conduisent vers l'univers de la déconversion totale et complète.

Par le biais de son métier, il va rencontrer des intellectuels de toutes les catégories, qui abordent toutes les problématiques. Lui, en tant que journaliste islamiste, il se trouve totalement désarmé face à ce genre de débat. Il n'a jamais lu un livre sur la Nation, l'État, la Démocratie, l'État-Nation, l'Individualisme, le Structuralisme, les droits de l'Homme, etc. Or, en tant que journaliste islamiste, il devait s'expliquer sur ces thèmes ! C'est à partir de ce moment qu'il se met à lire des livres de sciences sociales et que son histoire avec la déconversion commence.

« Mon histoire est très particulière. Elle ne ressemble à celle de personne. Je me demande

comment j'en suis arrivé là. A partir de quoi j'ai commencé et comment j'ai terminé ?

J'ai fini avec mon passé, mais je t'assure qu'aujourd'hui, il est le terrain de la recherche de moi-même, mais aussi de la lutte contre tous les islamistes qui veulent instaurer un État islamique ou islamiser la société kurde.

Oui, je suis combattant de l'UPK, je suis journaliste. Je milite pour une société séculaire, un État laïque, un système social-démocrate juste.

Au début des années 1990, j'étais un salafiste pur avec une grande barbe, un Coran, des livres de cheikh Boukhari et de cheikh Muslim. J'apprenais par cœur le Coran et les livres de Hadiths de Boukhari et Muslim. Au début, je pensais comme un salafiste saoudien, c'est-à-dire que le musulman doit éviter la politique, les élections, la musique, les photos, les statues, le visage de la femme, la mixité, etc. Tout ça c'est *haram*.

Mon Dieu, j'ai détruit ma relation avec combien de personnes à cause de mes convictions !

J'ai été en guerre contre ma famille, contre ma tribu, contre les organisations islamistes, contres les partis laïcs, contre les communistes, bref contre tout le monde. Je te raconte quelque chose.

Un jour, un ami très proche de mon père est venu à la maison. Il était soufi. Je l'ai provoqué

en lui disant qu'il n'y a aucune différence entre un soufi et un païen. Il s'est énervé, il m'a insulté, il m'a accusé d'être un agent de l'Arabie Saoudite. Mon pauvre père a beaucoup essayé de le calmer, en vain. Il a quitté notre maison et il n'est jamais revenu.

Avec ma sœur, c'était plus grave. Le jour de son mariage, je lui ai demandé de mettre le voile et ne pas organiser une fête païenne, mais elle et son mari, ils ont refusé mes demandes. Je leur ai dit que s'ils ne m'écoutaient pas j'allais « foutre le bordel » et mettre le feu aux poudres. Avec ma grande barbe et mon grand siwak en main, je menaçais tout le monde. Mon père m'a conduit dans une pièce pour me donner quelques conseils, je lui ai dit que ce n'est pas moi qui avais décidé que les choses soient ainsi, que c'était notre Dieu unique qui avait décidé, qu'il fallait obéir sans se poser la question. Mon père était très intelligent, il a compris que je ne changerais pas d'avis, il m'a demandé de rester dans la pièce le temps de convaincre tout le monde. Je lui ai donné mon accord. Quand il est parti, il a fermé la porte à clef et il n'est revenu que le soir tard, quand tout était fini. La fête était finie, ma sœur et son mari étaient entrés chez eux. Pendant une semaine, j'étais en colère.

Quelques années plus tard, j'ai été invité par un membre influent d'un parti politique islamiste kurde. Il voulait qu'on discute ensemble sur la légitimité de l'action politique en islam. J'ai donné mon accord. On s'est rencontré plusieurs fois. Au fur et à mesure, il m'a influencé. Finalement, je suis devenu militant de son parti.

Dans ce parti, je suis redevenu une personne normale. J'ai rasé ma barbe, j'ai mon siwak à côté. J'ai commencé à m'habiller comme tout le monde, à l'occidentale. Le parti m'a demandé de travailler pour son journal officiel. Mon histoire commence à partir de ce moment.

Comme journaliste, j'ai rencontré différents intellectuels, des penseurs laïques, nationalistes, progressistes, libéraux, etc. J'ai été confronté à de nombreux débats, livres et articles. Tout cela m'a mis devant des questions très sérieuses pour lesquelles je n'avais aucune réponse. Le monde qui m'entourait n'était plus celui d'un soufi qui se met vite en colère ou un père qui m'enferme dans une pièce, mais celui des intellectuels qui débattaient de questions très sérieuses, des questions de tous les domaines : Dieu, la vie, la mort, la politique, la religion, l'économie, le social, la lutte, le conflit, la société, la démocratie, les droits de l'Homme, etc.

Je me sentais faible, sans connaissance, désarmé face à tous ces débats. J'ai donc décidé de lire ce qu'ils lisaient. J'ai repris les bibliographies de leurs livres, de leurs articles et j'ai commencé à lire tout ce qui était disponible au Kurdistan, en kurde et en arabe. J'ai lu de grands livres occidentaux traduits en arabe et en kurde. Plus je lisais, moins je me sentais musulman.

La lecture a changé tout d'abord ma vision de la religion. J'étais encore membre de mon parti islamiste, mais je ne croyais plus en Dieu, je ne me sentais plus musulman. La religion pour moi est devenue un phénomène historique, un fait social, non plus une vérité éternelle.

Je vivais très mal cette situation. D'un côté je ne croyais plus en Dieu, de l'autre j'étais encore membre d'un parti islamiste. Sans calculer les conséquences sociales de ma décision, j'ai un jour envoyé ma lettre de démission à mon responsable. Je lui ai dit « Adieu ».

Quand, après être sorti de l'islamisme, je suis sorti de l'islam, je me suis senti vide, je me suis trouvé face à moi-même, je me disais : mais qu'est-ce que je dois faire de ma vie, de moi-même ? Je n'avais plus de mission.

À la recherche de la réponse à cette question, j'ai choisi l'Union Patriotique du Kurdistan comme

un parti politique au sein duquel je vais militer contre tous les mouvements conservateurs, obscurantistes et islamistes.

J'ai donc trouvé ma mission, qui est celle de militer pour l'instauration d'un État laïque, d'une société séculaire, d'un régime démocratique au Kurdistan.

Depuis que je suis apparu au sein de l'UPK, les islamistes me considèrent comme un apostat. J'ai reçu des menaces à plusieurs reprises. Ils pensent que j'ai trahi leur cause, leur religion et leur mission. Moi, je m'en fiche. Je me sens bien, je crois que je suis sur le bon chemin. Je ne quitterai jamais le Kurdistan, je resterai ici. Mon combat est ici et non pas ailleurs.

Syrwan

Fils d'un communiste, Syrwan est devenu militant d'une organisation jihadiste par le biais de ses amis de lycée. Il rêvait qu'un jour son fils chanterait l'Internationale parmi le Parti Communiste. Il souhaitait que son fils reproduise son parcours d'un demi-siècle de combat sur le chemin du marxisme, mais les conditions sociales et l'émergence de l'islamisme dans sa région proposent une autre identité à son fils.

À la maison, le conflit entre Syrwan et son père, un islamiste et un communiste, rend la vie insupportable. Le soir, son père veut regarder la chaîne du Parti Communiste, Syrwan souhaite que tout le monde regarde la chaîne de Bzotnawa. Après 20 heures, le père a envie de regarder un film, Syrwan propose de regarder un discours vidéo de Mollah Krekar ! Autour du repas. Comme d'habitude, son père met du vin libanais sur la table, Syrwan mobilise tous les arguments pour débarrasser le vin. A la fin du repas, son père allume une cigarette ; Syrwan, qui pense que fumer est illicite, manifeste son mécontentement, etc. Son père n'en croit pas à ses yeux et se demande : « Comment mon fils, qui n'a pas encore 18 ans, s'est transformé en une créature de cette sorte ? ».

Ce conflit est gelé lorsque Syrwan quitte sa ville pour entrer à l'université à Silêmanî, où il emménage avec des membres de Bzotnawa. Ils mangent tous ensemble par terre dans de grandes pièces, les toilettes et les douches sont communes. C'est la vie en collectivité avec les islamistes jihadistes de Bzotnawa.

L'entrée à l'université n'est pas seulement un espace de vie collective avec les militants, mais aussi une ouverture sur un monde intellectuel dans lequel le niveau scientifique de chaque individu détermine sa position. Au fur et à mesure, l'ouverture sur ce monde va conduire Syrwan vers l'univers de la déconversion totale et complète.

Je viens d'une famille communiste. Mon père était membre du Parti Communiste. À la maison, on avait tous les livres de Marx et Lénine, en kurde et en arabe. Mon père lisait énormément les journaux. Il souhaitait que je sois communiste comme lui. Mais, l'histoire ne se répète jamais !

Dans les années 90, on habitait dans la région de Ranya. À cette époque, la pauvreté, le chômage, la guerre civile, l'absence des services sociaux dans notre région rendait la vie de chaque personne très difficile. Les acteurs nationalistes kurdes, qui promettaient un monde meilleur, ne s'adonnaient qu'à la domination et au contrôle du pouvoir.

À cette époque, j'étais un adolescent, je remarquais que les islamistes avaient un discours différent, une pratique différente. Ils parlaient d'autre chose. Dans notre misère, ils nous parlaient de la mort sur le chemin de Dieu, ils nous parlaient du Paradis, d'un monde meilleur, de la proximité avec Dieu et son Prophète.

En même temps, ils critiquaient l'UPK et le PDK. Ils parlaient de la corruption, de la justice sociale, d'un Kurdistan indépendant. Quand j'étais au lycée, j'étais entouré d'amis qui allaient, presque tous, à la mosquée. Ils écoutaient les cassettes de Krekar, d'Ali Bapir et d'autres. Au fur et à mesure, je me suis trouvé à la mosquée, parmi les islamistes. J'ai commencé par l'apprentissage du Coran et des hadiths. Ensuite, je me suis intégré dans l'organisation et je suis devenu militant.

Mon changement a bouleversé mon père. Il ne comprenait rien. Non seulement je ne suis pas devenu communiste, mais en plus je me suis intégré

dans l'organisation de leur ennemi principal, à savoir les islamistes.

Tous les jours, il y avait des problèmes à la maison. Moi, j'étais très provocateur, je voulais convertir ma mère et mes sœurs à ma nouvelle idéologie, cela était inacceptable pour mon père. Ainsi, notre maison s'est transformée en un espace conflictuel entre un fils islamiste et un père communiste.

Pour finir mes études supérieures, j'ai quitté la maison et notre région. Je suis allé à Silêmanî, la capitale culturelle du Kurdistan. À l'université, le débat entre les étudiants laïques et les étudiants islamistes était très chaud. Les problématiques principales étaient les droits de l'Homme en islam, la mixité entre les femmes et les hommes, la démocratie, les valeurs occidentales et l'islam, l'amour avant le mariage, etc.

Au début, j'étais, sans réfléchir, l'un des défenseurs les plus durs de l'islam. Je ne réfléchissais pas, je défendais. Mon objectif n'était pas de comprendre ce qui se passe autour de moi, mais de gagner le conflit, de se mettre en scène comme fort, courageux et convaincant. La question principale était : comment mobiliser le maximum d'étudiants ?

Cela a duré pendant mes deux premières années à l'université. C'est à partir de la troisième année que les choses ont changé. Tu sais, ce genre de débats ne te laisse pas indifférent. Inconsciemment, il agit sur toi. Un jour, je me suis demandé :

Et si ces laïcs avaient raison ? Et s'ils disaient la vérité ? Mais pourquoi ne pas écouter et comprendre ce qu'ils disent ? Pourquoi je suis obligé d'être toujours dans la confrontation ?

Le soir, j'allais à la salle Roshnbiri, la salle des conférences à Silêmanî. J'écoutais les grandes figures intellectuelles kurdes. Ils débattaient avec beaucoup de rigueur les problématiques qui concernaient la religion. J'avais très envie de participer à leurs débats, mais je n'avais pas les compétences. J'ai décidé de lire leurs productions intellectuelles. J'ai acheté leurs revues et leurs livres. Plus je lisais, plus le doute s'installait dans mon cœur. J'avais peur pour ma foi. Quand je faisais la prière je ne pleurais plus ! Mauvais signe. Quand je lisais le Coran, mon cœur ne battait plus ! Je me disais : ça sent mauvais ! J'ai continué, j'avais peur, mais j'ai essayé de contrôler ma peur.

Dans la deuxième étape, j'ai commencé à lire les grands livres de Hadi Alaway, de Nasr Hamid Abu Zaid, de Mohamed Arkoun, les grands penseurs

du monde arabe. Et là, non seulement ma foi a été déstabilisée, mais aussi détruite. Les grands livres m'ont mis devant mes illusions religieuses. Au fur et à mesure, j'ai tout perdu : la foi, la prière, le Coran, les hadiths, le ramadan, tout, j'ai tout perdu.

De zéro, je devais commencer de zéro. Mais commencer par quoi ? Pas de réponse.

Pendant longtemps, j'ai interrogé mon passé, mon islamisation, mon intégration dans une organisation islamiste. J'ai fait un travail sur moi-même. Sans demander l'aide des autres, je me suis engagé à faire ce travail sur moi-même. Ensuite, je suis arrivé à un résultat : il ne faut pas abandonner le terrain. Il faut aider ceux qui ont besoin d'aide pour sortir de leurs illusions.

Suite à cette réflexion, j'ai décidé volontairement de m'engager dans l'Union Patriotique du Kurdistan. Je crois que ce parti est le mieux placé pour conduire ce combat. Aujourd'hui, je suis le directeur d'une des télévisions paraboliques de ce parti.

Mon père ne comprenait plus rien. Lorsque j'ai quitté la maison pour aller à l'université, il me voyait comme un islamiste obscurantiste. Aujourd'hui, je sors de l'université, il me voit comme un progressiste moderne. Il était totalement

perdu. Mais entre l'UPK et l'islamisme, il est évident qu'il préfère l'UPK.

Je ne te cache pas que je ne me sens pas 100% en sécurité. Je reçois tous les jours des menaces multiples. Je suis identifié comme un traître, un apostat qui a quitté non seulement son organisation islamiste, mais aussi sa religion. Je reçois des emails avec des versets coraniques qui menacent les infidèles et les apostats. Je reçois les fatwas des grands oulémas classiques sur la peine de mort pour les apostats. Je reçois aussi de doux conseils qui me demandent de réfléchir et de penser à mon avenir.

Personnellement, je suis bien protégé, j'ai des gardes du corps, mais toutes ces menaces agissent sur ma psychologie, et pourtant je ne quitte pas mon pays, je reste ici. Je peux aller en Europe, je peux obtenir le statut de réfugié politique. L'Occident est mon idéal, mais je le réalise ici, dans mon pays. Si nous abandonnons tous le terrain, les islamistes vont gagner le combat. Si je meurs, ce n'est pas très grave, je mourrais comme un martyr.

Ma télévision joue un rôle très important dans ce combat. J'ai mis en place des émissions de toutes les catégories qui peuvent servir le processus de la sécularisation de la société kurde. Je choisis les invités selon leurs appartenances idéologiques et politiques. La

population est très contente de ce que je propose. Voilà pourquoi je dois rester ici au Kurdistan. Je préfère mourir dans l'enfer de mon pays et non pas dans le paradis des autres.

Abdalhaq

Abdalhaq est un garçon originaire de Silêmanî, devenu citoyen britannique. L'histoire de sa conversion à l'islamisme commence avec le deuxième mariage de sa mère avec un Frère Musulman, et son entrée dans le processus de la déconversion est le résultat d'un conflit fort entre ses désirs d'homme et les interdits de sa religion en général et de l'islamisme en particulier.

Nous avons rencontré Abdalhaq chez lui à Londres. Il a un appartement au cœur de cette ville. Sur les murs, il a mis un grand portrait de David Beckham, le grand footballeur anglais. « Le portrait de David Beckham remplace celui d'Hassan al Banna chez moi. Au Kurdistan, j'avais un grand portrait du fondateur des Frères Musulmans, aujourd'hui c'est celui de Beckham » dit Abdalhaq.

À côté de la photographie de Beckham, il avait mis un portrait d'Angelina Jolie, une grande actrice internationale. « Celui-là remplace le portrait de Zinab Gazali, la plus grande militante et responsable des Sœurs Musulmanes. » Il nous dit cette phrase en rigolant.

Abdelhaq adore les films d'actions, les drames. Il regarde aussi la série « 24 heures ». Il a acheté toutes les saisons. Il raconte avec enthousiasme les aventures de Jack Bauer.

Au Kurdistan, il a passé une bonne partie de sa jeunesse entre les mosquées, les prières, les mois de ramadan, les livres islamiques et les Frères Musulmans. Aujourd'hui, après le travail, il passe son temps dans les discothèques et dans les bars, avec de belles filles anglaises. Il boit de l'alcool, il fume des cigarettes. Bref, il « croque la vie telle qu'elle est », comme il le dit lui-même.

J'ai 28 ans. Actuellement, je vis à Londres. J'ai obtenu la nationalité britannique. Je suis le citoyen de ce pays, qui me propose ce que je cherchais quand j'étais membre d'une organisation islamiste au Kurdistan.

Je viens d'une famille recomposée. J'étais très petit quand mon père a été tué par les adversaires du gouvernement. Mon père travaillait

pour une institution du gouvernement. La nuit, ils sont venus et ils l'ont tué.

Ensuite, ma mère s'est remariée. Son mari était un islamiste, un Frère Musulman, très engagé. Avant, nous n'étions pas une famille islamiste. À la maison, on avait un Coran, mais personne ne le lisait. Il dormait sur une étagère, tranquille, il ne nous dérangeait pas, et on ne le dérangeait non plus.

Mon grand frère buvait de l'alcool avec ses amis dans sa chambre, personne ne le dérangeait. Ils buvaient de l'alcool, ils faisaient la fête, ils chantaient, ils étaient très heureux.

Souvent, le soir, avec mes sœurs, mes frères et ma mère, on regardait ensemble un film de guerre ou d'action. On était une famille homogène. Il n'y avait pas de conflit entre frères et sœurs, ou entre les enfants et ma mère.

Quand le printemps arrivait, on se préparait tous ensemble, frères, sœurs, mère, on montait dans la grande voiture de mon grand frère et on allait pique-niquer au bord d'un lac ou dans un parc. On rigolait, on jouait, on mangeait ensemble. On n'avait pas beaucoup d'interdits. Et puis, cet homme est arrivé.

Lorsqu'il s'est marié avec ma mère, il était comme un SDF, il avait consacré sa vie à son organisation, les « Frères Musulmans ». Après le

mariage, il s'est installé chez nous. Il s'est fixé une mission : ré-islamiser l'ensemble de la famille. Il avait beaucoup d'expérience dans le domaine de la *Da'wa* [appel à l'islam]. Il était un homme calme, doux, patient et intelligent. Il appliquait à la lettre le verset coranique qui disait :

« Par la sagesse et la bonne exhortation, appelle [les gens] au sentier de ton Seigneur et discute avec eux de la meilleure façon, car c'est ton Seigneur qui connaît le mieux celui qui s'égare de son sentier et c'est Lui qui connaît le mieux ceux qui sont bien guidés. » (Sourate 125, verset 16)

Au début, à part ma mère, personne ne voulait l'écouter. Au contraire, nous l'embêtions par tous les moyens. Par exemple, quand il faisait la prière, nous mettions de la musique très fort ou quand il faisait le ramadan, nous mangions devant lui. Mais cet homme ne s'est jamais énervé, il gardait la tête froide. Il ne voulait pas échouer dans la réalisation de sa mission.

Au fur et à mesure, il a réussi et il nous intégré non seulement dans l'islam, mais aussi dans les Frères Musulmans. Mes sœurs ont mis le voile, moi et mes frères nous avons laissé pousser notre barbe, et nous avons pris la route de la mosquée. Nous allions à la mosquée cinq fois par jour.

Petit à petit, notre maison s'est transformée en une école des Frères et des Sœurs Musulmanes. Ils venaient tous à la maison pour se rencontrer et faire leur cours avec leurs profs. Ma mère a mis une pièce à leur disposition. Ils venaient quand ils voulaient.

Moi aussi, je suis devenu un militant des Frères Musulmans. J'ai fini le bac et je suis allé à l'université. J'avais une belle voix. Quand je lisais le Coran à haute voix, les Frères pleuraient. Pour nous, l'université était un espace pour se livrer à la chasse aux étudiants, en vue de leur réislamisation.

Moi, mon grand problème avec les Frères était les interdits. Il ne fallait pas regarder les filles, n'avoir aucune relation avec elles. Il ne fallait pas trop rire parce que ce n'est pas bien pour la foi d'un musulman. Il ne fallait pas trop regarder la télé parce que le temps d'un musulman est très appréciable et qu'il ne faut pas le perdre comme ça. Il ne fallait ni toucher l'alcool ni s'approcher des gens qui le consomment. Il ne fallait pas lire les livres des mécréants parce qu'ils sont très dangereux.

J'étais entouré par les interdits. Tout était interdit. Tous les désirs ont été reportés dans l'au-delà : la femme, l'alcool, la cigarette, le sexe, le voyage, les films, les discothèques, etc. Mon prof me promettait soixante douze vierges

blanches comme la neige, aux yeux bleus comme le ciel. Mais c'était trop, je ne pouvais plus. J'étais totalement perturbé entre mon corps et ma religion, entre mes désirs et mes Frères, entre moi-même et les autres.

Le pire était la maison. Je ne pouvais parler à personne de ce que je vivais. Je ne devais et je ne pouvais parler à personne, surtout pas à ma famille. J'avais peur d'un drame, d'une tragédie.

Comment sortir de cette situation ?

Je me posais mille fois cette question. Je ne savais pas quoi faire. Un jour, je me suis dit : pourquoi ne pas partir vers l'Europe, comme tous les jeunes Kurdes ? Pourquoi ne pas se cacher dans un pays Européen, où personne ne peut me surveiller ? Cette idée m'a plu.

Je l'ai trouvée pertinente. J'ai convaincu ma famille de l'importance économique de mon voyage en Europe. Il est vrai que ma famille n'était pas riche. Elle avait besoin de ressources pour vivre. À cette époque, il y avait la guerre civile au Kurdistan, le chômage et la misère étaient partout. Ma famille n'était pas épargnée par tout cela.

J'ai pris mon sac et je suis parti avec un groupe et un passeur. Je suis passé par la Turquie, par la Grèce, par l'Italie, par la France pour arriver ici, à Londres. Mon Dieu, quand je suis arrivé et que je me suis installé, je me

sentais libre. Ce sentiment est incroyable, il m'a envahi.

Quand je suis arrivé, je faisais encore la prière, j'étais encore pratiquant, mais au fur et à mesure j'ai tout abandonné. La prière, le ramadan, le Coran, les Hadiths, la nourriture halal, etc. Je n'avais plus besoin de tout ça pour me sentir bien.

Je ne sais pas si tu me crois ou pas, mais je te dis qu'aujourd'hui, pour moi, le Paradis, c'est Londres. Le Paradis est ici. La journée, je travaille, je rentre chez moi, je me repose. Le soir, avec mes amis anglais, je vais en discothèque. Je consomme de l'alcool. Je ne suis pas marié, et donc je me permets de faire l'amour avec de très belles filles anglaises, qui sont là en chair et en os. Elles ne m'attendent pas dans un Paradis dans lequel je ne sais pas si j'entrerais ou pas.

Je regrette de tout mon cœur de n'avoir pas vécu tout cela lorsque j'étais adolescent. Nous avons perdu notre adolescence dans les versets coraniques, dans les mosquées, dans les prières. Au nom de Dieu et de son Paradis, nous avons tout perdu. Mais heureusement que je suis là. Aujourd'hui, je vis, je suis très heureux. J'envoie régulièrement l'argent à ma famille. Eux, ils pensent que je suis toujours l'homme pratiquant du Kurdistan. Moi, je ne leur dis rien,

je ne veux pas qu'ils souffrent. S'ils sont contents dans leur vie, avec leur islam et ses interdits, pourquoi je les perturberais. »

Khalid

La région de Hawraman se trouve sur la frontière entre l'Iran et l'Irak. Elle sépare le Kurdistan d'Irak et le Kurdistan d'Iran. C'est une région montagneuse. Les habitants ont leur propre dialecte qui s'appelle Hawrami. Ils sont connus pour l'ouverture d'esprit, la beauté et l'intelligence. Khalid est originaire de cette région.

Dès son adolescence, Khalid est pris en charge par les Frères Musulmans, plus précisément par l'imam de leur mosquée, envoyé par les Frères. Cet imam met Khalid dans un programme de réislamisation stricte, qui passe tout d'abord par la reconstruction de l'éthique. L'imam avait pour but de vider Khalid de son éducation familiale, de sa socialisation, de son langage populaire, de ses valeurs villageoises et de reconstruire sa personnalité comme celle d'un acteur universel.

Yekgrtu (l'Union Islamique du Kurdistan) utilise plusieurs niveaux de discours : un niveau de discours pour l'extérieur, discours qui se veut démocratique, qui respecte la liberté individuelle, l'égalité entre les sexes, le pluralisme et la tolérance ; un autre niveau de discours pour l'intérieur de Yekgrtu, pour la base des militants, discours qui est très conservateur. Pour devenir membre de Yekgrtu, l'individu doit entrer dans un processus d'éducation par lequel il devient une personne passive qui ne se pose jamais de question, mais qui applique les ordres qui viennent de ses supérieurs.

Souvent, ce programme réussit parfaitement, mais pas toujours. Dans le cas de Khalid, non seulement les Frères ne réussissent pas à l'éduquer dans leur système d'éthique, mais il devient radicalement l'inverse de leur idéal.

Dans le récit de Khalid, nous trouvons une identité de Yekgrtu qui se présente plutôt comme une secte que comme une organisation politique, une secte qui va très loin dans le contrôle de ses adhérents : parce que Khalid a écrit une lettre d'amour à une fille de sa faculté, les Frères Musulmans l'ont conduit jusqu'à un cimetière et l'ont mis dans une tombe pour qu'il vive en chair et en os l'expérience de la mort et de la colère de Dieu contre une personne qui commet des péchés. Voici son récit :

Je viens de la région de Hawraman. Je suis
d'origine Hawrami, une région qui sépare le

Kurdistan d'Irak du Kurdistan d'Iran. Nous sommes des montagnards. Ce qui nous sépare du reste du Kurdistan, c'est tout d'abord notre dialecte, mais aussi notre ouverture vis-à-vis de la femme et du sexe.

Avant l'arrivée de l'islamisme au sommet de la montagne, nos villageois avait une certaine liberté et ouverture d'esprit. Femmes et hommes, nous mangions tous ensemble, nous nous réunissions ensemble dans une pièce, nous rigolions ensemble, nous jouions ensemble, nous travaillions ensemble. Un imam de notre mosquée s'occupait de la prière collective, du mariage, du ramadan, des conflits sociaux entre les familles, etc.

Lorsque les islamistes sont arrivés dans notre région, tout a changé. Ils ont travaillé durement pour modifier notre mode de vie et notre organisation sociale, et ils ont bien réussi.

Moi, j'étais tout petit quand je suis tombé dans leur piège. Avec mon père, tous les vendredis, j'allais à la mosquée pour faire la prière collective.

Un jour, le nouvel imam de notre mosquée, un Frère Musulman, a demandé à mon père de m'envoyer suivre ses cours coraniques, où les enfants apprennent gratuitement l'arabe et le Coran. Il a dit à mon père que si j'apprenais le Coran par cœur, je pourrais amener plusieurs personnes au Paradis. Ensuite, il a cité des versets coraniques

et des hadiths. Mon père, sans hésitation, a donné son accord. Le lendemain, je me suis trouvé dans un cours. Ainsi, mon histoire avec l'islamisme a commencé.

Au cours des années, j'ai appris le Coran par cœur, j'ai appris les hadiths de Boukhari et Muslim. Ensuite, j'ai appris l'arabe parfaitement, j'ai lu les livres de Hassan Al Banna, de Saïd Qutb, de Mohamed Qutb, de Saïd Ha'wa, de Butti, etc. Moi-même, je suis devenu un des militants les plus actifs de la région.

Quand j'ai fini mes études et que j'ai eu mon bac, j'ai été accepté à l'université d'Erbil. J'ai quitté ma région de Hawraman pour m'installer dans la capitale, où les Frères de cette ville m'attendaient.

Les Frères avaient loué un grand immeuble de plusieurs étages pour les Frères étudiants qui font leurs études à Erbil. Yekgrtu, qui représente les Frères Musulmans Kurdes, payait le loyer.

Les dirigeants de Yekgrtu ne voulaient pas qu'on se perde dans la capitale. Ils pouvaient nous surveiller parfaitement. Nous mangions tous ensemble, nous dormions dans des chambres collectives. Dans chaque chambre, on avait un responsable, qui était directement nommé par Yekgrtu. Il surveillait tout : nos prières, nos lectures du Coran, nos discussions, nos rapports sociaux, nos engagements au niveau des études, nos

notes, nos relations avec nos parents, etc. Il est vrai que nous étions nourris, logés et blanchis par Yekgrtu, mais il est vrai aussi que nous étions tous prisonniers de cadres très stricts. Cela n'était plus supportable. Je me sentais vraiment mal. Et ce malaise apparaissait parfaitement sur mon visage.

J'étudiais les sciences politiques et en cours on débattait sur tous les sujets d'importance. Parmi tous les étudiants de notre classe, moi et une fille du PDK, libre et non voilée, nous étions les plus visibles, parce que nous participions activement au cours de nos professeurs. Petit à petit, je me sentais proche de cette fille. J'avais quelque chose pour elle. Un jour, j'ai décidé de lui écrire une lettre d'amour, et à partir de ce moment ma tragédie a commencé.

J'ai écrit la lettre, mais je n'avais pas encore décidé de la lui donner. Je suis allé à l'université en laissant la lettre dans ma chambre. Le soir, quand je suis revenu, il y avait une ambiance bizarre dans la résidence, ça sentait mauvais. Je suis rentré dans la chambre. Il y avait notre responsable en compagnie du responsable général de la résidence. J'ai tout de suite compris qu'un événement extraordinaire s'était passé pour que tous ces responsables soient là.

J'ai salué tout le monde. Ils m'ont répondu en me demandant de m'asseoir. Ensuite, ils m'ont montré la lettre que j'avais écrite pour la fille de ma classe. J'étais vraiment choqué. Comment ont-ils trouvé cette lettre ? Comment se sont-ils permis de lire ma lettre sans me demander ?

Eux, ils pensaient que cette lettre était la fin du monde, que c'était une catastrophe pour un musulman pratiquant, que c'était un échec pour leur programme d'éducation.

Pendant des heures et des heures ils m'ont parlé, ils m'ont conseillé, ils m'ont rappelé la torture de Dieu quand je mourrais et que je serais tout seul dans la tombe. Encore pire, une nuit obscure, ils m'ont demandé de les suivre. Ils m'ont amené au cimetière, j'avais très peur. Il y avait une tombe vide. Ils m'ont dit : « Tu va tester la mort ». Ils m'ont demandé d'entrer dans la tombe et de m'allonger. J'ai fait comme ils voulaient. Dans cette nuit obscure, ils ont commencé à réciter les versets coraniques qui parlent de la torture après la mort. Et puis ils me disaient :

« Toi, pense que tu es vraiment mort, comment réponds-tu à ton Dieu ? Est-ce que la fille peut venir à ton secours ? Peut-elle effacer ton péché ? »

Ils parlaient, ils me menaçaient, et même l'un d'entre eux pleurait très fort. Tu vois, tout ça n'est pas facile.

Cette expérience était le début d'une rupture pour moi. J'ai commencé à me poser des questions, à interroger mon idéologie, mon parti, mon passé, mon présent, mon avenir, ma vie.

J'ai fini mes études universitaires et j'ai aussitôt quitté Erbil. Je suis rentré dans mon village, au sommet de la montagne. J'ai pensé que là-bas je trouverais la paix et que je serais tranquille. Mais non, dans mon village, je me sentais étranger, je ne me retrouvais plus dans leur système de vie et de communication. Je ne m'identifiais plus à leur vie collective. Je n'allais même pas à la mosquée, je ne participais plus aux prières collectives. Cela est très mal vu.

Les gens, surtout les Frères de mon village, ont commencé à me critiquer clairement. Mon père ne cessait pas de me dire : « c'est l'heure de la prière ». Le matin la prière, le midi la prière, l'après-midi la prière, le soir la prière, la nuit la prière ! Je me disais : quand tout ça s'arrêtera-t-il ?

La catastrophe était le ramadan. Personne ne mangeait, et moi, je faisais semblant de ne pas manger. Un jour, ma mère m'a attrapé dans la cuisine : j'avais très faim, je mangeais. Elle

voulait hurler. Je l'ai suppliée d'arrêter et de ne pas prévenir mon père. J'avais peur qu'il fasse une crise cardiaque. Elle a accepté en me demandant de ne plus jamais refaire ça. À ce moment là, j'ai pris une décision : quitter définitivement le pays et aller là où je serais totalement libre.

Sans dire au revoir à ma famille, j'ai quitté la maison. Je suis allé à Silêmanî. J'ai trouvé un passeur. Avec l'aide financière de mon cousin qui travaillait dans le commerce, le passeur m'a conduit jusqu'à Istanbul, puis Athènes, Rome, Paris et finalement Londres. J'ai mis quatre mois pour arriver à Londres.

Ici, je me sens totalement libre, autonome, indépendant. Personne ne me dit : « Allez, fais ta prière » ou « Fais le ramadan » ou encore « Ne sors pas avec les filles ». Je fais ce que je veux. Je me suis fixé une règle : venger le passé perdu. Je sors avec autant de filles que possible. Je consomme de l'alcool, je fume des cigarettes. Je vais régulièrement au cinéma, au théâtre, en discothèque. Je vais à la plage, je suis le maître de mon corps.

La mosquée, la Da'wa, les Frères, l'éducation, le Coran, les hadiths, tout cela est derrière moi. Je regarde l'avenir. Regarder l'avenir, profiter de la vie telle qu'elle est...Je ne sais pas si Dieu

existe ou pas, mais s'il existait, il devrait nous laisser tranquilles.

Chapitre 3

Une théorie de la déconversion

La tension provoquée par la déconversion illustre les difficultés auxquelles sont aujourd'hui confrontés les déconvertis dans le champ religieux et dans le champ politique. Il s'agit de dépasser les dogmes, les rites, les symboles qui sacralisent religieusement leur vie quotidienne, mais aussi de dissoudre les structures de leurs cadres collectifs islamistes pour se transformer en individus autonomes et libres.

L'islamisme comme une manifestation de la modernité a été vécu comme une expérience tragique chez ces individus et a été remplacé par une autre manifestation de la modernité, à savoir l'« individualisme ». Dans ce cas, il y a une ressemblance entre le déclin du communisme et le déclin de l'islamisme. Après la chute du « socialisme réel » en 1989, dit Miroslav Tížik, l'idée du communisme a été remplacée par une idée aussi moderne, l'idée d'individualisme. Cette nouvelle valeur officielle est fondée sur le même principe que l'idée du communisme³³⁶. Dans tous les cas que nous avons étudiés, la déconversion marque l'entrée dans un univers de confrontation avec soi-même et l'espace social dans lequel l'acteur se trouve.

Pour décrire leur déconversion propre, les « ex-islamistes » ont adopté diverses expressions. Ils ont décrit le processus de la déconversion comme « prise de conscience », « sortie des illusions », « retour vers soi », « autre référence éthique ». Ils ont décrit la vie avant la déconversion comme « gâchis », « perte », « tragédie », « soumission » ou comme « prison ». Par contre dans leur univers de la déconversion, ils ont trouvé « le goût de la vie », « la liberté », « l'Occident : la meilleure communauté ». Ils avouent : « Si l'Oumma était auparavant la meilleure communauté choisie par Dieu, aujourd'hui l'Occident peut revendiquer cette place. »

³³⁶ Miroslav Tížik, « La conversion comme sacralisation du monde », *Société* n° 74, 2001/4.

Ainsi, la déconversion est reconfigurée comme un processus individuel qui est directement liée au monde singulier de chaque individu. Dans ce processus, le sacré est radicalement transformé et a perdu toutes ses significations religieuses, c'est ce que j'appelle le *sacré désacralisé*. Autrement dit, ce processus propose une modernité qui a été selon Max Weber désenchantement du monde, désacralisation d'un côté et rationalisation de l'autre³³⁷. Avec leur déconversion, les déconvertis abandonnent l'univers sacré de l'islamisme et parfois aussi celui de l'islam pour entrer dans l'univers profane tel qu'il est. Deux univers antagonistes qui ont deux régimes de fonctionnement différents et forcément contradictoires. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, le grand Durkheim disait :

« Les êtres sacrés ne se distinguent pas seulement des profanes par les formes étranges ou déconcertantes qu'ils affectent ou par les pouvoirs plus étendus dont ils jouissent ; mais, entre les uns et les autres, il n'y a pas de commune mesure.³³⁸. »

La particularité des acteurs que nous avons étudiés est qu'ils n'acceptent pas le principe d'autonomie des mondes sacré et profane, mais qu'ils perçoivent une interpénétration entre les deux mondes. Dans leurs récits, ils essaient de mettre en évidence la dimension profane du sacré (« L'islamisme n'est qu'un fait politique et social dans un contexte particulier », « L'islam n'est que le phénomène historique d'une société arabe tribale et obscurantiste ») et la dimension sacré du profane (« Ma vie est ici et maintenant », « Après la mort, le voyage s'arrête, voilà pourquoi nous devons sacraliser la vie de chaque individu »).

³³⁷ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Pocket, 1989.

³³⁸ Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), Presses Universitaires de France, Paris, 1968, p. 63.

Une version électronique de ce livre est disponible sur le site de l'Université du Québec : http://classiques.ugac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html

Mon étude sur les « déconvertis » m'a permis de distinguer cinq types principaux qui nous permettent d'avoir une vision d'ensemble de ce phénomène et de construire une « théorie de la déconversion³³⁹ ». Il s'agit des tendances suivantes :

- La déconversion comme apparition des nouveaux *atheos*
- La déconversion comme individualisation de la religiosité
- La déconversion comme recherche d'une nouvelle religion
- La déconversion comme source du militantisme
- La déconversion comme sacré désacralisé.

³³⁹ Pour la question de l'élaboration de la théorie sur le terrain et à partir des données, les livres d'Anselm Leonard Strauss sont des références incontournables, notamment *Les fondements de la recherche qualitative : techniques et procédures de développement de la théorie enracinée* (Editions Universitaires de Fribourg, 2004).

La déconversion comme apparition des nouveaux *atheos*

« Les religions sont comme les vers luisants : pour briller, elles ont besoin d'obscurité. Un certain degré d'ignorance générale est la condition de toutes les religions, le seul élément dans lequel elles peuvent vivre. » Arthur Schopenhauer

« Les religions, en particulier les religions monothéistes et en particulier le christianisme, sont une manifestation d'une volonté de puissance descendante, c'est une consolation pour les faibles face à un monde intrinsèquement incompréhensible et douloureux. » Friedrich Nietzsche

La déconversion comme sortie totale et complète non seulement de l'islamisme, mais aussi de l'islam en tant que religion, marque le premier type de ce phénomène. Les acteurs qui se trouvent dans ce type de déconversion affirment l'inexistence de Dieu et refusent d'admettre les entités supranaturelles.

Nous pouvons décrire ces acteurs comme les *atheos*³⁴⁰ (sans-dieu) des temps modernes. Non seulement les nouveaux *atheos* refusent les normes et les enseignements de l'Islam, mais encore ils revendiquent leur sortie totale et complète de l'univers de Dieu.

L'expérience islamiste des acteurs qui se trouvent dans la catégorie des *atheos* était auparavant l'unique source productrice du sens de la vie et de la mort. La perte de cette source se transforme en perte du sens de l'existence. Par conséquent, l'*atheos* se met à la recherche d'autres sources du sens de l'existence. Écoutons Rebaz.

« J'étais un membre actif de Yekgrtu (l'Union Islamique du Kurdistan). Un membre très engagé. J'appelais régulièrement les gens à rejoindre Yekgrtu. Depuis l'âge de 15 ans, je suis Yekgrtu. Ma vie n'avait aucun sens à l'extérieur de Yekgrtu. Une petite barbe (le symbole de mon islamité), les cinq prières quotidiennes, la peur de

³⁴⁰ Dans la Grèce Antique, l'*a-theos* est celui qui ne croit pas aux dieux.

Dieu, la préparation pour aller au Paradis, l'appel de ma famille, de mes amis et de mes collègues à l'islam de Yekgrtu constituaient mon programme de tous les jours. »

Dans les récits des nouveaux *atheos* kurdes, nous observons souvent une dépendance presque automatique entre la conversion des hommes à l'islamisme et celle de leur épouse. Cette dépendance trouve ses origines dans la position sociale de la femme dans la société kurde, où jusqu'à aujourd'hui la femme est considérée comme inférieure, soumise et fragile. Violences domestiques, abus sexuels, menaces de morts, insultes, mariages forcés, kidnapping, abandon de la scolarité sous la menace... ce sont les violences auxquelles sont confrontées les femmes au Kurdistan, dit à un journaliste de l'AFP, Aziz Mohammed, le ministre kurde des Droits de l'homme³⁴¹. Selon les informations du Ministère de l'intérieur kurde, entre 1992 et 2006, 12 000 femmes kurdes ont été assassinées ou se sont tuées du fait des contraintes sociales qu'elles subissent.

Lors de mes recherches sur le terrain au Kurdistan, j'ai interrogé plusieurs femmes qui avaient une profession, exerçaient un emploi et avaient des revenus. Elles me disaient que, chaque mois, elles donnaient leur salaire à leurs époux. Pour elles, cette habitude est tout à fait normale, car l'homme est le « roi de la maison », c'est l'homme « qui prend les décisions », c'est l'homme « qui dépense l'argent ».

C'est dans ces conditions que, lorsque Rebaz se convertit à l'islamisme, en l'occurrence celui de Yekgrtu, son épouse le suit.

« Ma femme aussi était Yekgrtu. Voilée et conservatrice, elle ne sortait de la maison qu'avec un mahram. Militante de Yekgrtu, elle participait aux activités de l'organisation des sœurs musulmanes. Tous les deux, moi ingénieur et elle professeur de langue arabe dans un collège pour filles, nous composions une vraie famille idéale pour Yekgrtu... jusqu'à notre arrivée en Europe occidentale. »

³⁴¹

« Les crimes d'honneur, un fléau tenace au Kurdistan irakien », AFP, le 25 mai 2005.

Lorsqu'il se convertit à l'islamisme, son épouse l'accompagne et, lorsqu'il se déconvertit, elle l'accompagne aussi.

« Dès le début, elle aussi, elle a commencé à s'interroger comme moi. Elle a lu énormément. Des jours et des nuits on a discuté ensemble. Aujourd'hui, comme tu le vois, elle n'est plus voilée, elle est devenue libre. Dans notre frigo, tu trouves toutes les catégories d'alcool. Le matin, on fait du sport ensemble, elle court la tête nue. Je te dis : elle est devenue libre. »

La conversion à l'islamisme constitue une intériorisation des manières d'être³⁴² d'un groupe ou d'un individu, de son regard sur les choses et de sa relation avec son univers à lui. La réislamisation est un processus d'intériorisation des valeurs, des normes et des dispositions qui forment l'identité de l'individu. Cette identité apparaît à travers la manifestation de l'individu ou de ses manières d'être, de sentir, de penser et d'agir. Le rapport de Rebaz avec le Coran, lorsqu'il était encore dans son univers islamiste, en est un exemple.

« Avant, je lisais le Coran avec un esprit soumis, capturé, obéissant, un esprit qui lisait pour le goût, le plaisir et aussi la satisfaction de Dieu. Je lisais sans me poser la question de la véracité des significations ou des sens des versets. J'admirais la grandeur du Coran, qui est la parole de Dieu pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Souvent, en lisant le Coran, je pleurais et je pleurais avec tout mon cœur, j'entrais en communication directe avec Dieu comme si je lui parlais personnellement. »

Mais la réislamisation comme système de normes, de règles, de valeurs et de dispositions ne peut pas garder son unité durable dans le temps et l'espace, parce que son porteur entre en interactions avec d'autres réalités sociales hétérogènes. Lorsque Rebaz arrive aux Pays-Bas, il se trouve dans une réalité sociale radicalement différente de celle

³⁴²

Expression de Pierre Bourdieu.

construite, au Kurdistan, par le processus de la réislamisation. Aux Pays-Bas, le système de la réislamisation de Rebaz entre en interaction avec le système de l'occidentalisation.

« Lorsque nous sommes arrivés dans ce pays (Pays-Bas), petit à petit notre vision du monde a changé. La justice sociale, la liberté, l'égalité femme-homme, le respect des droits de l'homme, la démocratie, etc. Toutes ces valeurs ont fortement influencé notre vision des choses. Je ne me sentais pas bien. Triste et aliéné, je savais que j'étais en train de perdre quelque chose de très cher. J'ai donc décidé d'interroger mon passé, mon idéologie, mes références. »

Cette interrogation de son expérience vécue et donc de sa réislamisation est le début d'une grande transformation, d'une forte reconfiguration de son identité individuelle qui déchire brutalement le système de sa socialisation islamiste et le conduit vers un autre système de valeurs, de normes, de règles et de dispositions qui forment sa nouvelle identité. N'oublions pas cependant que l'identité n'est autre que « le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions³⁴³. » En effet, l'intervention des nouveaux processus de socialisation aux Pays-Bas et l'univers de l'occidentalisation reconstruisent l'identité de Rebaz, qui n'est jamais définitive. C'est ainsi que Rebaz n'a plus « peur » devant la lecture des versets coraniques, il se sent « libre ».

« Quand j'ai décidé d'ouvrir le Coran ici aux Pays-Bas, je n'avais plus cet esprit. Devant un livre important, le Coran, je me sentais libre. Cette liberté est un sentiment étrange, elle envahissait mon existence, en même temps elle me faisait peur ! Peur de quoi ? Je n'en savais rien. Je lisais les sourates, l'une après l'autre. Je trouvais des contradictions dramatiques : le rapport entre le jihad et la tolérance, l'homme et la femme, la vie et la mort, Dieu et ses créatures, l'arabité de l'islam et les autres nations, etc. »

³⁴³

Claude Dubar, *La socialisation*, Éditions Armand Colin, 3^{ème} édition, 2000, p. 109.

Cette nouvelle identité se permet de chercher les « contradictions » dans la religion, qui est sensée être la source de la vérité. Une religion, dit Paul DESALMAND, « est dite *révélée* quand elle repose sur l'idée que Dieu a transmis la vérité à des prophètes. Ces prophètes ont ensuite transmis cette vérité au peuple. Des textes l'ont conservée pour les générations à venir. Ces textes contiennent donc la parole de Dieu, d'où leur caractère sacré et intangible³⁴⁴. » Justement, Rebaz est à la recherche des contradictions dans la parole de Dieu, le Coran, pour contester ensuite son caractère sacré.

« Je me suis trouvé devant un Coran qui contient des textes banals, comme tous les livres historiques. Par exemple, dans la sourate 109, il dit : " Ô vous les infidèles ! Je n'adore pas ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. Je ne suis pas adorateur de ce que vous adorez. Et vous n'êtes pas adorateurs de ce que j'adore. A vous votre religion, et à moi ma religion. " Quand je lisais ce texte, je me disais : mais où est le miracle de ce texte ? Pourquoi dit-on que le Coran est inimitable ? Qui ne peut pas imiter cette sourate ? Où est le caractère miraculeux de ce texte ? »

Par le discours sur la découverte de l'historicité du Coran, qui contient des « contradictions », des « incohérences » et des « banalités », les *atheos* se débarrassent de la première source fondamentale de l'islam, à savoir le Coran. Pour compléter leur déconversion, les *atheos*, mobilisant un ensemble de justifications, par exemple la mise en scène du prophète Mohamed comme un « pédophile », terminent avec la deuxième source fondamentale de l'islam, à savoir la Sunna.

« Ensuite, j'ai ouvert les grands livres de la Sunna. J'ai relu la biographie de Prophète. Je ne te cache pas que j'ai eu un choc démesuré ! Cet homme en qui je voyais l'idéal à suivre, le sommet de l'éthique, la référence unique, est totalement noyé dans le sexe. Il avait treize femmes en même temps et la plus petite n'avait que neuf ans. Mohammed demande la main de cette dernière à Abû Bakr, le

³⁴⁴ Paul DESALMAND, *L'athéisme expliqué aux croyants*, Éditions du Navire en Pleine Ville, 2007, p. 27.

père de la fillette, qui deviendra le premier Commandant des Croyants après la mort du Prophète. Ce dernier lui dit : « Mais nous sommes frères ! » Mohammed répond : « Oui, nous sommes frères en religion, mais elle est halal pour moi ». Ce Hadith, on le trouve dans le livre d'Al-Boukhari, et nous savons tous qu'Al-Boukhari est l'homme le plus crédible chez les musulmans sunnites de tous les temps. Aïcha, cette petite fille, n'avait que 6 ans quand Mohamed a demandé sa main. Si tu ne me crois pas, lis le Hadith 114 dans le Sahîh de Boukhari, où cette petite fille raconte elle-même son histoire. [Dans sa bibliothèque, il sort le Sahîh de Boukhari et me montre le Hadith] Tu sais qu'à l'âge de 18 ans, Aïcha, cette petite fille, est devenue veuve, parce que Mohamed, son mari qui avait 62 ans, est mort. Elle ne se remariera jamais. Comment tu appelles ça ? N'est-ce pas de la pédophilie à l'état pur ? Comment j'ai pu suivre pendant toutes ces années un homme comme ça ? »

Dans cet extrait, nous remarquons clairement la déconversion totale et complète d'une personne qui auparavant pleurait en lisant le Coran et était prête à se sacrifier pour l'amour de son prophète. La reconfiguration radicale de l'identité montre la brutalité de la rupture avec le passé islamiste détesté et contesté. Nous pouvons imaginer la blessure profonde de cette rupture chez une personne pour qu'elle se permette de « reconstruire » la personnalité du prophète Mohamed comme celle d'un « pédophile ». Au cours de notre rencontre, je remarquais, dans sa voix, dans ses gestes et sur son visage, les traces d'une souffrance terrible. Conscient de la gravité de son discours, Rebaz n'avait pas peur d'être assassiné dans une rue de son pays d'accueil. C'est pourquoi il essaie, à un moment donné, d'expliquer les territoires de son nouveau monde aux islamistes de Yekgrtu :

« J'ai énormément parlé avec mes anciens responsables, pendant des jours et des nuits. Ils essayaient de me convaincre que tout ce que je dis n'est que la voie du diable et qu'il faut retourner sur le bon chemin, mais eux, ils ne savaient pas que j'avais déjà trouvé mon vrai chemin. »

Les nouveaux *atheos* kurdes, vivant à Londres, Amsterdam ou Silêmanî, se réfugient dans le Progrès de la pensée, qui leur permet d'expliquer l'Homme, la Société et le Monde de manière rationnelle. « La force de la religion n'est pas autre chose que notre propre faiblesse face au néant », disait André Comte-Sponville³⁴⁵. Pour les nouveaux *atheos* kurdes, le progrès dans le domaine de la pensée se caractérise par la victoire de « l'esprit scientifique » sur « l'esprit religieux ». Selon eux, la Science remplace la Religion. Cela est une victoire sans retour. Pour l'« esprit religieux », le monde est habité par des volontés. Pour l'« esprit scientifique », il est régi par des lois. Une volonté s'infléchit, une loi est immuable³⁴⁶.

Cependant, l'athéisme des ex-islamistes se transforme en une source de militantisme. Les nouveaux *atheos* kurdes pensent qu'au moment où les organisations islamistes, les grandes et petites religions et leurs militants se mettent en ordre de bataille, où les croyances religieuses envahissent les sociétés, où la laïcité a de plus en plus de mal à se séparer des religions, le militantisme athée devient l'urgence immédiate.

« Aujourd'hui, je ne crois plus en Dieu ou en l'Islam, et je suis en guerre avec toutes les personnes, toutes les organisations qui volent la jeunesse des enfants kurdes en les islamisant et les intégrant dans des illusions religieuses ou politiques. Mon combat aujourd'hui est de montrer que la religion en général et l'islam en particulier sont les premiers obstacles sur le chemin de la sortie des ténèbres, sur le chemin du progrès. On ne peut pas être libre quand on est condamné par toutes les illusions du passé. Ce combat, je le mènerai à partir des grandes universités occidentales. Actuellement, je me suis réinscrit à l'université, je refais ma formation de manière scientifique, je me prépare bien, car le chemin est long, la mission est difficile et l'ennemi est très dangereux. »

³⁴⁵ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Éditions Alban Michel, 2006, p. 22.

³⁴⁶ Paul DESALMAND, *L'athéisme expliqué aux croyants*, Éditions Le navire en pleine ville, 2007, p. 14.

Le passage radical d'un militantisme islamiste à un militantisme athée est clair. Les nouveaux *atheos* militants pensent que la religion est le producteur des massacres, des tortures, des tragédies et des misères. Ils ne voient en la religion que les Croisades, les guerres, le *jihad*, les attentats du 11 septembre 2001, le terrorisme, l'intolérance, le fanatisme, les illusions, etc. Et lorsque nous les interrogeons sur les « massacres », les « tragédies » et les « génocides » mis en place par les non croyants comme Staline, Mao Tsé-Toung ou Pol Pot, ils se sentent gênés et préfèrent chercher des justifications.

La déconversion comme individualisation de la religiosité

Très loin de la première catégorie de déconversion qui conduit ses acteurs vers un athéisme radical et un militantisme antireligieux, la déconversion chez les acteurs de la deuxième catégorie apparaît comme le processus de la séparation, théorique et pratique, entre d'un côté l'expérience religieuse et, de l'autre, le politique et le culturel. Autrement dit, comme le triomphe de la sécularisation. Ce à quoi nous assistons, dit Olivier Roy, « sous des formes diverses, c'est bien en réalité à des tentatives de constituer l'islam comme une *simple religion*, fondée avant tout sur la foi individuelle et le libre choix de rejoindre (ou non) la communauté³⁴⁷. »

Dans le contexte de ces acteurs, nous remarquons une transformation d'une certaine conception de l'islam, notamment la conception des islamistes qui voient dans l'islam une idéologie politique sur laquelle on construit un État qui appliquera la charia. Cette transformation se traduit en la mise en scène de l'islam comme un cadre de foi et de valeurs réduit à la sphère privée. De ce fait, à travers les pratiques de ces acteurs se développe un type d'individualisation de la religiosité.

Ce phénomène ne signifie pas obligatoirement une sortie de la croyance religieuse, mais, comme le dit Marcel Gauchet, la « sortie d'un monde où la religion est structurante, où elle commande la forme politique des sociétés et où elle définit l'économie du lien social³⁴⁸. » Alors que dans l'univers des nouveaux *atheos* kurdes la religion est catégoriquement exclue, dans l'univers des « croyants séculaires » la religion continue d'exister, mais à l'intérieur d'un cadre privé. Il s'agit d'une religiosité adaptée à la situation de chaque individu.

Cette catégorie de « déconversion » permet aux individus de s'émanciper de tous les systèmes symboliques totalisants qui prétendent être la source du sens islamique. L'individualisation de la religiosité, dans ce cas, se transforme en un univers antagoniste de tous les univers islamistes (et même islamiques) construits collectivement. C'est une individualisation méfiante qui soupçonne toutes les actions religieuses mises en place par une collectivité.

³⁴⁷ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Éditions du Seuil, 2002, p. 79.

³⁴⁸ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Éditions Gallimard, 1997, p. 13.

L'individu de cet univers est un acteur capable de se mouvoir et d'agir dans des contextes différents. Il est dans un processus continu de construction et de reconstruction de son identité individuelle. Le premier marqueur de cette identité est qu'elle n'est pas figée une fois pour toutes. Au contraire, elle porte en elle la fluidité et l'instabilité, elle est l'objet d'une métamorphose visible et transparente. C'est une identité *consciente* qui n'est pas programmée par la précédenance islamiste ou une action collective islamiste. Une identité *consciente* déconnectée symboliquement de toutes les significations de la religion proposées par la culture de sa société d'origine, mais aussi par les organisations islamistes. Dans ce sens, la déconversion produit *un individu musulman postmoderne*, qui se caractérise par son autonomie, son indépendance et sa capacité à se construire en tant qu'individu de droit, comme disait Alain Touraine³⁴⁹.

L'individualisation de la religiosité transforme l'acteur en une personne libre qui n'a de comptes à rendre à aucune autorité religieuse. Il fait ses choix, il prend ses décisions et il détermine ses comportements de manière autonome. C'est un individu qui affirme l'autosuffisance religieuse, laquelle le rend autonome vis-à-vis des institutions productrices de *fatwas*. Il ne s'identifie plus et ne se dirige plus en fonction de références externes, mais internes. Il mobilise toutes les ressources nécessaires pour ne dépendre que de lui-même et s'occuper exclusivement de son soi.

Mais si ces individus qui sont les produits de cette catégorie de déconversion ont pu se reconstruire comme des personnes autonomes, non seulement vis-à-vis des organisations islamistes et des institutions religieuses, mais aussi vis-à-vis des cadres déterminés socialement, c'est parce qu'ils jouissent d'une bonne situation socio-économique, ou bien grâce à leur présence en Occident (le cas d'Abdelkader qui se trouve en Suède et travaille pour le Ministère des affaires étrangères suédois), ou bien grâce à leur profession et leur statut dans le champ de l'emploi au Kurdistan (le cas de Karwan, qui est médecin généraliste). Loin de « la fatigue d'être soi³⁵⁰ » ou de « l'individu incertain³⁵¹ » théorisés par Alain Ehrenberg, la déconversion met en scène un individu qui est indissociablement

³⁴⁹ Alain Touraine, *Le Monde des Femmes*, Éditions Fayard, 2006.

³⁵⁰ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*, Éditions Odile Jacob, 1998.

³⁵¹ Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Éditions Hachette, collection « Pluriel Référence », 1999.

propriétaire de lui-même³⁵² et qui a pour défi de devenir un *soi* souverain et un *individu* autonome.

Au début de sa vie, Abdelkader, comme Karwan, était porteur de l'idéal islamiste mis en place par les grands idéologues Hassan Al Banna (1906-1949), Sayyid Abul Ala Al Maududi (1903-1979) et Saiyyd Qutb (1906-1966) : un État construit sur la charia qui diffusera la justice sociale, la sécurité et la richesse dans le monde.

« J'étais un militant actif dans une organisation islamiste au Kurdistan, je voyais en l'islam une idéologie politique totale et complète sur laquelle nous allions fonder bientôt un État islamique, un État qui appliquerait la charia telle qu'elle est. À cette époque, je croyais que cette idéologie avait toutes les capacités pour répondre aux demandes sociales des individus et des groupes sociaux de la société kurde. »

Les mots *shaml* (« total ») et *kaml* (« complet ») sont des adjectifs régulièrement employés par Sayyid Qutb pour montrer la globalité de l'islam : l'islam aborde, selon lui, tous les aspects de la vie et même de la mort : la politique, l'économie, l'État, l'éthique, la spiritualité, le social, etc. Le rêve d'Abdelkader était à ce moment de trouver ici et maintenant, dans cette idéologie totale et complète, une réponse positive à la misère de sa condition sociale.

« Je vivais à Erbil, la capitale du Kurdistan, dans un quartier périphérique de la ville où on n'avait pas souvent l'électricité. La nuit, on était devant les bougies ou les lampes à pétrole. Il n'y avait pas de télévision, on écoutait la radio. Il n'y avait pas l'eau potable non plus. Les logements de notre quartier étaient tous catastrophiques, la misère étant partout. »

³⁵²

Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Éditions du Seuil, 2009.

Le mot « pauvreté » est le plus adapté à la situation d'Abdelkader : il qualifie le manque de ressources matérielles qui permettent à chaque individu de vivre et de survivre : la nourriture, l'accès à l'eau potable, les vêtements, le logement, mais aussi l'accès à l'éducation et aux soins, l'exercice d'une activité professionnelle respectable. Si dans le monde l'Etat est censé lutter contre la pauvreté, le pouvoir étatique dans le Kurdistan de Barzani et Talabani non seulement ne réduit pas la pauvreté, mais il en est le producteur.

« Le quartier des nouveaux riches du PDK et de l'UPK était complètement à l'opposé de nous. Eux, ils avaient tout : la voiture dernier modèle, la parabole, l'électricité 24 heures sur 24, des logements sur trois ou quatre niveaux, l'eau potable, etc. Deux mondes opposés dans ma ville, le monde des riches et le monde des pauvres. Pour moi, l'islamisme était la seule option qui pouvait réduire les écarts entre les deux mondes. »

Le témoignage d'Abdelkader décrit l'époque où le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani retournent au Kurdistan (1991), sans Saddam Hussein. Au lieu de se concentrer sur la reconstruction du pays, les deux partis détournent les ressources économiques du Kurdistan, puis entrent dans une guerre fratricide qui dure quatre ans. Ainsi, Talabani et Barzani continuent la destruction du Kurdistan mise en place par les régimes consécutifs de Bagdad. Cette guerre fratricide a enterré l'idéal des mouvements nationalistes et gauchistes kurdes : l'idéal d'une société social-démocratique, d'une société de droit, d'un pouvoir laïque, d'un système de justice sociale, etc. Elle a fait émerger une nouvelle classe sociale *bourgeoise*, composée des grands responsables de l'UPK et du PDK, mais aussi des autres partis politiques gauchistes. Cette nouvelle classe sociale se distingue, à toutes les échelles, du reste de la société. Au Kurdistan, le peuple appelle ces gens « les nouveaux pharaons ». Plus cette classe se distingue de la société, moins elle gagne l'estime des exclus et des pauvres qui composent la plus grande partie de la société. Et moins elle gagne leur estime, plus elle les *jette* dans les bras des mouvements islamistes.

« Pour moi, l'islamisme était la seule option qui pouvait réduire les écarts entre les deux mondes. Je ne croyais plus à la gauche kurde ou au nationalisme, car leurs membres étaient eux-mêmes les premiers

acteurs de cette nouvelle classe sociale qu'on appelait au Kurdistan les nouveaux pharaons. À cette époque, les militants et les dirigeants des organisations islamistes vivaient dans les mêmes conditions que nous. Je m'identifiais à eux, je pensais qu'ils pouvaient représenter parfaitement nos désirs, nos rêves et nos intérêts. »

La condition sociale misérable dirige Abdelkader vers l'idéal islamiste, mais parce que la politisation de la religion se concrétise dans l'exercice du *pouvoir*, et parce que l'exercice du *pouvoir*, quelque soit sa nature, a ses propres règles et normes, qui ne sont pas forcément en accord avec l'idéal de base (islamiste, socialiste, libéral, etc.). Abdelkader sera rapidement désenchanté :

« Mais leur première expérience de pouvoir m'a déçu. »

Quoi qu'en disent les acteurs, disait Olivier Roy dans *L'échec de l'islam politique*, « toute action politique est création automatique d'un espace de laïcité, ou retour d'une segmentation traditionnelle. Cela marque la limite de la politisation d'une religion, de toute religion³⁵³. »

« Au milieu des années 1990, le Kurdistan d'Irak a été divisé en trois territoires avec trois autorités : Erbil, l'autorité du PDK, à Silêmanî l'autorité de l'UPK et à Halabja l'autorité de Bzotnawa. J'ai décidé de quitter Erbil pour m'installer dans le territoire de l'islam à Halabja.

*Mon idéal islamique, construit par Sayyid Qutb dans ses livres, notamment dans *La justice sociale en islam*, m'accompagnait. Je pensais qu'à partir d'Halabja nous allions mettre en pratique l'idéal de l'État islamique, dans lequel le bonheur, la liberté, l'égalité, la justice sociale, le travail, la reconstruction, la disparition des écarts entre les pauvres et les riches seront des options concrètement disponibles. Je me disais que lorsque nous mettrons en place cet idéal*

³⁵³

Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique*, Éditions du Seuil, 1992, p. 39.

de l'État islamique à Halabja et que les habitants du Kurdistan verraient notre idéal, ils mettraient la pression sur l'UPK et le PDK pour reconstruire l'ensemble du Kurdistan selon notre idéal.

Malheureusement, j'ai été déçu. Je me suis installé à Halabja, où, jour après jour, sous l'autorité de Bzotnawa, les riches devenaient plus riches et les pauvres devenaient plus pauvres. Les militants de Bzotnawa ne pouvaient pas manger correctement, mais les dirigeants accumulaient deux, trois ou quatre femmes ! Ils avaient de belles voitures de dernier modèle. Les militants n'avaient pas les moyens de se déplacer d'un village à un autre, mais les dirigeants se déplaçaient en avion, de Téhéran à Damas ou à Ryad. »

Le choc entre l'idéal et la réalité est émouvant pour Abdelkader, qui ne pouvait pas accepter l'intégration des acteurs islamistes, supposés être jihadistes, dans le même cadre de comportement et d'action que l'UPK de Talabani et le PDK de Barzani. L'intériorisation des modes d'exercices du pouvoir, de la corruption et des pratiques de visibilité des acteurs nationalistes ou gauchistes par les islamistes du Royaume d'Halabja n'était pas un fait intelligible pour Abdelkader. Il remarque qu'il n'y a pas tant de différences entre les acteurs islamistes et les acteurs laïques, entre le Royaume de Bzotnawa et ceux de Talabani et Barzani. Dans le Royaume de Bzotnawa à Halabja, il a compris que l'idéal islamiste ne peut plus incarner la protestation et la frustration d'individus, de familles et de groupes sociaux qui vivent dans la misère sociale, économique et politique. Il a compris que l'idéal islamiste ne peut plus inventer un nouveau modèle de société, différent de celui de l'UPK et du PDK :

« Les habitants de la région d'Halabja vivaient dans une tragédie permanente. C'était pire que dans notre quartier à Erbil. Dans notre idéal islamique, ils sont tous devenus chômeurs, ils vivaient dans des logements misérables, sans électricité, sans eau potable, sans route, sans hôpital actif, sans services sociaux. De plus, je remarquais qu'ils ne se sentaient pas libres dans notre idéal islamique. Comment peuvent-ils se sentir libres si, à tout moment, un moujahid de Bzotnawa peut frapper leur porte et accuser un membre de leur

famille d'espionnage pour l'UPK ou le PDK ? Comment peuvent-ils se sentir libres si les footballeurs n'ont pas le droit de jouer ou foot en portant des shorts, car on leur dit que le short est haram dans l'islam ? Comment peuvent-ils se sentir libres s'ils ne peuvent pas écouter de la musique, regarder un film où une femme et un homme jouent ensemble ? »

Lors de son voyage au Royaume de Bzotnawa à Halabja, Abdelkader était à la recherche d'un modèle politique et économique différent. Or, il a trouvé chez les dirigeants de Bzotnawa le même fonctionnement que chez Barzani et Talabani. La seule différence entre les deux est la question des mœurs et du statut personnel. Le discours sur le voile, la prière collective, l'alcool, la musique, le mariage, le sexe, bref le discours sur la mise en place de la *charia* à l'échelle des mœurs occupe tous les espaces. Or, Abdelkader cherchait la justice sociale, la redistribution de la richesse, l'accès aux soins, la sécurité des citoyens, la construction de logements sociaux pour les pauvres, la création d'emploi pour les chômeurs, etc. Cette distance entre le rêve et le réel, entre la théorie et la pratique, est perçu par Abdelkader comme un échec, ce qui va provoquer chez lui un passage de l'islamisme radical, pour qui la réislamisation de la société passe par un pouvoir étatique, vers le début d'une prise de distance, d'une réflexivité sur soi, et finalement vers un individualisme à l'occidental.

« Sans entrer dans les détails, j'ai non seulement été déçu, mais j'ai aussi décidé de prendre de la distance avec un idéal qui ne peut pas transformer leurs porteurs dans la réalité. Qu'est-ce que je fais de slogans qui ne sont pas réalisables ? J'ai donc quitté Halabja et je suis rentré à Erbil de Barzani.

Malgré notre situation économique, j'avais fini mes études universitaires. J'étais avocat. Quand je suis revenu à Erbil, j'ai décidé de pratiquer mon métier et, en même temps, de réfléchir sur ce qui s'est passé dans ma vie, en particulier sur ma relation avec le monde politique.

Au fur et à mesure, je ne me suis plus du tout senti porter l'idéal islamiste. Je n'avais plus le sentiment de l'appartenance. Je me sentais seul dans mon petit monde. Je me suis marié et j'ai fait un enfant, mais je me sentais toujours seul. J'avais perdu un univers dans lequel il y avait beaucoup de mouvements, beaucoup d'actions. Aujourd'hui, je pratique mon métier, je suis dans mon cabinet, je reçois les gens, je travaille, mais je suis seul.

Cette solitude m'a conduit vers moi-même, vers ce que j'appelle aujourd'hui l'individualisme, chose insupportable aux yeux de ma grande famille. C'est pourquoi j'ai décidé de quitter définitivement cette société et de prendre le chemin de l'Europe. De Halabja à Erbil, puis d'Erbil à Stockholm, un grand voyage m'a confronté à de grandes épreuves. »

Le concept d'individualisme moderne se construit dans un processus qu'on peut l'appeler l'individualisation des personnes, qui bouleverse le rapport entre le *je* et le *nous*. Les grands sociologues, notamment Norbert Elias dans *La Société des individus*, ont produit une grande connaissance sur cette problématique. Dans ce livre, Elias écrit : « La structure des sociétés évoluées de notre temps a pour trait caractéristique d'accorder une plus grande valeur à ce par quoi les hommes se différencient les uns des autres, à leur "identité du *je*", qu'à ce qu'ils ont en commun, leur "identité du *nous*"³⁵⁴. »

Cette capacité des individus à se différencier les uns des autres dans les sociétés occidentales pousse Abdelkader à abandonner sa société holiste, où les structures familiales, tribales et sociétales s'imposent aux individus. Dans son livre *Le souci de soi*, Michel Foucault revient sur ce concept en essayant de distinguer les trois dimensions principales. Foucault écrit : « Mais à propos de cet individualisme qu'on invoque si souvent pour expliquer, à des époques différentes, des phénomènes très divers, il convient de poser une question plus générale. Sous une telle catégorie, on mêle bien souvent des réalités tout à fait différentes. Il convient en effet de distinguer trois choses : l'attitude individualiste,

³⁵⁴ Norbert Elias, *La Société des individus*, Éditions Fayard, 1991, p. 208.

caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité [...] ; la valorisation de la vie privée [...] ; enfin, l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut. Ces attitudes, sans doute, peuvent être liées entre elles [...]. Mais ces liens ne sont ni constants ni nécessaires³⁵⁵.» Il distingue ainsi trois figures hétérogènes³⁵⁶, souvent confondues sous le terme d'individualisme :

- l'autonomie personnelle
- l'importance de la vie privée
- le souci de soi

Dans le cas d'Abdelkader, nous remarquons la figure d'un individu qui quitte son idéal politique, sa société et son pays, cherchant, à la fois, son autonomie, une vie privée et son souci de soi. En réalité, la déconversion (sortie de l'islam politique) signifie pour Abdelkader une reconversion à cet individualisme bien défini par Michel Foucault. Mais à aucun moment, au moins dans le parcours d'Abdelkader, cet individualisme n'apparaît « négatif »³⁵⁷, parce qu'il n'empêche pas Abdelkader de s'intégrer, *parfaitement*, dans la société suédoise et de devenir un cadre au sein du Ministère des affaires étrangères suédoises.

« Au niveau de la religion, je me sens toujours musulman, mais être musulman ne regarde que moi-même. Je ne laisse personne intervenir dans mes affaires religieuses. Je pratique ma religion dans mon espace privé. Je fais mes cinq prières quotidiennes, je fais le ramadan, je ne mange que halal, mais je ne fais plus partie d'aucune organisation politique, ni islamiste, ni nationaliste, ni de gauche.

³⁵⁵ Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Éditions Gallimard, 1984, p.59.

³⁵⁶ Philippe Corcuff, « Le pari démocratique à l'épreuve de l'individualisme contemporain » in *Revue du Mauss*, 2005- 1, n° 25, p. 65 à 78.

³⁵⁷ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Éditions Fayard, 1995, p. 747.

J'ai obtenu la nationalité de ce pays, je me sens citoyen de ce pays à cent pour cent. Je travaille pour le ministère des affaires étrangères de ce pays. Mes enfants vont à l'école, ma femme apprend la langue. Elle ne travaille pas, nous n'en avons pas besoin, elle s'occupe de mes enfants, c'est déjà un travail à plein temps.

Aujourd'hui, je me sens en paix, je me suis habitué à ma solitude, à mon égo, à mon individualisme. Je me suis réconcilié avec ma religion. Je la prends dans son état pur, je ne la mélange plus avec les affaires profanes. »

Cependant, nous remarquons les effets d'une sécularisation qui renforce les faits purement religieux, comme le notait Olivier Roy dans son livre *L'islam mondialisé*³⁵⁸. C'est-à-dire que les faits « religieux » se séparent des faits « politiques » et apparaissent dans leur état pur. Dans le contexte d'Abdelkader, la religion est non seulement sécularisée, mais aussi domestiquée, personnalisée, individualisée et même singularisée. Ainsi, Abdelkader se fait pénétrer dans le processus de l'individualisation du social, selon la terminologie de Marcel Gauchet, pour qui « tout le destin de l'individualisme contemporain se concentre dans ce renversement qui ramène en force l'individu destitué par ailleurs. Non seulement le social organisé repose sur l'individu, mais il produit de l'individualisation³⁵⁹. »

³⁵⁸ Oliver Roy, *L'islam mondialisé*, Éditions du Seuil, 2002, p. 114.

³⁵⁹ Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme*, Éditions Gallimard, 2007, p. 267.

La déconversion comme recherche d'une nouvelle religion

La particularité du phénomène de la déconversion est qu'elle n'a pas qu'un seul visage, qu'elle ne produit pas qu'un seul type ou qu'une seule catégorie. Elle n'est pas un « acte terminé », selon l'expression d'Alfred Schütz³⁶⁰, mais une « action » en cours. L'action est « un processus de conduites intentionnelles qui tente de réaliser un projet sur lequel donc elle se fonde³⁶¹. » Le mot *processus*, que l'on utilisera pour qualifier la *déconversion*, vient du latin *pro* « vers l'avant » et de *cedere*, *cessus* « aller, marcher » ; il y a donc l'idée d'aller de l'avant dans le mot *processus*³⁶².

Ce mot est donc particulièrement adapté pour qualifier le type de déconversion que nous abordons maintenant. Ici, la déconversion se met en scène comme la recherche de la fabrication ou de l'invention d'une nouvelle religion nationalisée, d'une religion qui s'enrichit des sciences humaines et sociales occidentales, mais aussi de toutes les traditions religieuses, y compris l'islam.

Contre les nouveaux *atheos* kurdes, pour qui la religion est « l'opium du peuple » dont il faut se débarrasser définitivement, les acteurs de cette catégorie pensent plutôt comme Voltaire, qui disait : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer... et comme c'est justement le cas, l'homme s'en est chargé. » Ils comprennent l'importance et l'utilité d'une religion dans la survie d'une nation, dans la vie collective d'une société et dans le parcours subjectif d'un individu ; c'est pourquoi ils placent la construction et l'invention d'une nouvelle religion au centre de leurs préoccupations.

Cependant, les acteurs de cette catégorie de déconversion, loin des nouveaux *atheos* progressistes qui considèrent la religion comme une illusion dont l'impact social, politique, économique et éthique diminue au fur et à mesure que la société se modernise, mettent en

³⁶⁰ Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Éditions Klincksieck, 2008.

³⁶¹ Jérôme Melançon, « La compréhension phénoménologique du monde social », texte paru dans lavedesidees.fr, le 20 mars 2008.

³⁶² Felix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Éditions Hachette, 2000, p. 1257.

scène au contraire la continuité des effets de la religion. Ils sont plus proches d'Alexis de Tocqueville que de Karl Marx :

« Il est nécessaire que les hommes aient des croyances dogmatiques, c'est-à-dire des opinions qu'ils [reçoivent de confiance et sans les discuter] ; de telles croyances sont nécessaires aussi bien pour vivre en société [Il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables] que pour vivre seul [Si l'homme était forcé de se prouver à lui-même toutes les vérités dont il se sert chaque jour, il n'en finira point]³⁶³. »

Cette nouvelle religion nationalisée est fortement marquée par un élément qu'on peut appeler « l'occidentalisation ». La présence réelle (Jalaladine) ou virtuelle (Abdallah) des *déconvertis* en Occident est un facteur déterminant dans leur nouvelle vision du monde. L'occidentalisation, comme un programme de resocialisation ou de reconstruction de leur personnalité, permet aux ex-islamistes de « se penser » (Olivier Roy) et d'avoir un idéal selon lequel la société, la nation et l'État kurdes doivent être construits. Pendant les années de leur *lutte islamiste*, ces acteurs avaient un idéal qui s'appelait l'« Oumma ». Dans le Coran, Dieu nomme les musulmans comme « la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes » (Sourate 3, verset 110). Dans son livre majeur *Fi Zilal al Qur'an* (« Sous les ombrages du Coran »), Sayyid Qutb ainsi interprète ce verset de cette façon :

« Dieu lui-même pousse cette meilleure communauté à sortir des ténèbres et à apparaître sur la scène. Cette meilleure communauté a un rôle particulier, une position particulière et une considération particulière. Cela doit être clair pour l'Oumma islamique. Elle doit comprendre sa vérité, son importance, et son rôle. Elle doit savoir qu'elle est là pour être un idéal et diriger le monde. Cela est la volonté de Dieu. Cette Oumma ne doit pas apprendre des autres Nations jahilites (ignorantes) ; au contraire, elle doit toujours avoir des choses à leur apprendre et leur transmettre et ne pas accepter le contraire,

³⁶³

Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologie et religion*, Éditions PUF, 2001, p. 46.

parce que l'Oumma a une vision du monde correcte, un système social, un cadre d'éthique et une connaissance juste et elle doit la transmettre à l'ensemble de l'humanité ; c'est pourquoi elle est là pour diriger le monde³⁶⁴. »

Cette vision des musulmans comme la « meilleure communauté » était pendant des décennies un facteur majeur dans la mobilisation du militantisme islamiste. Elle se traduisait en un sentiment de supériorité à l'échelle mondiale et une fierté historique suprême. La déconversion est arrivée pour remettre en cause de manière extrême la place et même la définition de cette « meilleure communauté ». En effet, les déconvertis croient encore en l'existence d'une « meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes », seulement ce ne sont plus les musulmans qui la composent, mais les occidentaux ; ce n'est plus l'Oumma qui la représente, mais l'Occident. Autrement dit, dans leur nouvelle vision du monde, l'Occident, par son système social, sa démocratie, sa culture, son progrès, son modèle de société, de nation et d'État, devient « la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes ». C'est une transformation radicale dans le parcours d'un individu islamiste.

Dans l'imaginaire des acteurs déconvertis, l'Occident est l'avenir de l'humanité. Elle est la seule option disponible. Elle est une expérience singulière du monde contemporain, expérience qui révèle un ensemble de forces actives exprimant le rêve, l'envie et l'intérêt des hommes modernes, un ensemble de forces qui se renouvellent dans l'espace et le temps. L'Occident n'est plus pour les déconvertis un continent comme les autres, mais une terre promise. C'est pourquoi leur sortie de l'islam ou de l'islamisme équivaut souvent à leur entrée en Occident, qu'elle soit physique ou virtuelle.

Etudions plus précisément le cas de Jalaladin :

« J'étais un des écrivains les plus lus de Yekgrtu. J'avais une relation complexe avec le chef actuel de Yekgrtu, Salahadin Bahadin. On se

³⁶⁴ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al Qur'an*, op. cit., commentaire de Sourate 3, verset 110. Le paragraphe est traduit par nous-mêmes.

voyait régulièrement. On parlait toujours de mes projets intellectuels, de mes livres et de mes articles. Depuis les années 1980, je connais cet homme. On travaillait ensemble dans l'organisation des Frères Musulmans, devenu Yekgrtu en 1994. »

Nous remarquons que le phénomène de la déconversion n'affecte pas seulement les exclus, les marginaux ou les militants du *bas* de l'échelle, mais aussi les cadres dirigeants du *haut* de l'échelle. Jalaladine est un ami proche de longue date du chef de Yekgrtu (l'Union Islamique du Kurdistan). Il est marié avec la fille de l'un des fondateurs de l'organisation des Frères Musulmans au Kurdistan. Écrivain et intellectuel, il a été lu par les militants et les dirigeants islamistes. Au moment où il a une bonne position politique, sociale et économique, il décide de sortir non seulement de l'islamisme, mais aussi de l'islam ! Il abandonne tout (confort, reconnaissance, carrière, etc.) et prend volontairement le chemin de l'exil. Mais que s'est-il passé pour que Jalaladine change radicalement de vie ?

Dans son témoignage, Jalaladine remonte très loin. Il pense que sa *déconversion* a des origines dans son adhésion au soufisme, qui le sépare depuis toujours des autres FM kurdes, qui voyaient dans cette école *le mal* et *la déviance*.

« Moi, j'avais depuis toujours un penchant pour l'étude du soufisme et de son univers. Je voulais réconcilier l'idéologie des Frères Musulmans et l'univers des soufis. D'ailleurs, Hassan Al Banna lui-même avait cette envie. J'ai écrit des livres et des articles sur les grands hommes connus comme les piliers du soufisme.

Dans les années 1980, lorsque l'organisation des Frères Musulmans n'était pas encore mêlée au monde politique et que l'éducation et la réislamisation de la nouvelle génération étaient notre seule préoccupation, mes produits intellectuels avaient toute leur place. »

Dans cette citation, nous trouvons deux éléments importants qui participent au lancement du processus de déconversion chez Jalaladine. Le premier est subjectif, il s'agit de sa position, en tant qu'écrivain, dans le champ islamiste. Dans les années 1980, la priorité des Frères Musulmans est l'éducation et la préparation d'une « génération coranique

singulière » comme disait Sayyid Qutb³⁶⁵. Pour cela, les Frères avaient besoin de productions intellectuelles dans le domaine de l'éthique, du spirituel et du social. A ce moment, les Frères s'isolent et abandonnent provisoirement la politique pour se consacrer entièrement à l'éducation. Un tel contexte favorisera les livres éducatifs d'un *soufisme réislamisé* par Jalaladine lui-même. Il ne propose pas le soufisme à l'état brut, il reformule son histoire, sélectionne ses fondateurs et reconstruit sa vision. Ainsi, au fur et à mesure, Jalaladine devient un auteur fréquentable, une référence privilégiée. Quand cet élément cesse de fonctionner, Jalaladine se sent radicalement déstabilisé. Dans les années 1990, lorsque Saddam Hussein retire son armée du Kurdistan et qu'une nouvelle ère commence pour tous les acteurs politiques kurdes, laïques ou islamistes, les FM entrent dans le champ politique national et adopte la logique des jeux politiques. Les FM (Yekgrtu) ne font plus seulement de l'éducation pure, ils ne mélangent plus la logique de la religion avec celle de la politique. Ils font le politique avec la politique et le religieux avec la religion. Autrement dit, ils se sécularisent sans accepter théoriquement le sécularisme.

« Mais à partir de 1994, tout a changé. La politique a totalement changé la nature de Yekgrtu. Les principes d'éthique, la morale des années 1980, l'innocence des individus, les mains propres des militants, rien n'est comme avant. Je vois que Yekgrtu abandonne jour après jour ces principes, avec son programme et ses rêves des années 1980. Il se banalise, il devient un parti politique comme l'UPK, le PDK et les autres. Il fait des alliances avec les pays voisins, il rencontre les services secrets de tous les pays, même ceux de Saddam Hussein. »

Une situation paradoxale ! Jalaladine critique l'entrée de Yekgrtu dans le champ politique, il critique sa sécularisation, sa banalisation et donc son occidentalisation, mais lorsque lui-même prend de la distance, il se trouve en chair et en os dans le même processus d'occidentalisation, de façon beaucoup plus radicale que Yekgrtu.

³⁶⁵ Sayyid Qutb, *Ma'alim fi tariq*, op. cit.

« Cette transformation brutale et rapide de notre organisation était le début d'une prise de distance et d'une auto-interrogation chez moi. Je me disais : Qu'est-ce qui ne va pas ? Où est le problème ? Cette question m'a tuée, j'ai passé beaucoup de temps à réfléchir, à analyser ce qui s'était passé.

Je n'avais encore jamais quitté le Kurdistan. Je me suis dit que la réponse à cette question méritait peut-être d'aller voir ailleurs, à l'autre bout du monde, en Europe, qui est pour nous une autre civilisation. J'ai pris la décision de quitter le pays et d'aller très loin. J'ai prévenu ma femme et mes enfants.

À la recherche d'une réponse à ces questions, Jalaladine prend la route, pensant que la vérité n'est pas ici, mais ailleurs. Il agit ainsi comme les grands soufis de l'époque des Abbassides, à la différence près que les soufis ne changeaient pas d'univers culturel. Jalaladine au contraire pénètre dans un univers culturel qui lui fera reconstruire sa culture, sa religion, son système d'éthique, sa socialisation, etc.

« En passant par Istanbul, je suis venu ici en Europe occidentale. Je me suis installé dans ce pays (Pays-Bas). Depuis plus de 10 ans, je fais de la recherche. Malgré mon âge, je suis allé à l'université, j'ai refait mes études supérieures, en philosophie et en théologie. En même temps, j'ai énormément étudié les sociétés européennes. Laisse-moi te dire : le Coran disait : « Vous êtes la meilleure communauté » (Sourate 3, verset 110), mais aujourd'hui je crois que cette « meilleure communauté » n'est plus la communauté des musulmans, mais qu'il s'agit des Européens, parce qu'ils sont les porteurs de la justice sociale, des droits de l'homme, des valeurs universelles d'organisation de la société, de progrès et surtout de respect de l'individu. »

Ici, la déconversion se manifeste dans son état le plus clair. L'Occident remplace l'Oumma et les occidentaux remplacent les musulmans ! Le Coran même est mobilisé pour justifier ce déplacement. C'est la fin de l'islam pour une personne qui a sacrifié une grande

partie de sa vie à son idéal. Cette fin conduit Jalaladine à travailler pour fabriquer une nouvelle religion, avec un nouveau Dieu nationalisé.

« Je te dis qu'aujourd'hui la société kurde n'a plus besoin d'un islam venu du désert de l'Arabie Saoudite, de la mentalité des bédouins et de la culture des tribus qui imposaient leurs traditions à cette religion. La société kurde n'a plus besoin d'un Dieu arabe qui se présente à travers le sabre et le chameau, d'un Dieu qui a envie de tuer ses créatures, qui crée l'enfer pour brûler les hommes, qui répond à ses désirs par le sang et la violence. La société kurde a besoin d'un Dieu pacifique, doux et moderne, d'un Dieu qui permet la naissance d'une société de droit, d'une société démocratique et juste, d'une société de tolérance. »

Il redéfinit l'islam comme une production de la mentalité bédouine ! Au Kurdistan, le mot « bédouin » est une insulte qui peut provoquer des bagarres et des conflits, voire des guerres et des morts. Jalaladine insulte donc une grande religion universelle en la qualifiant de bédouine. En même temps, il définit le Dieu de l'islam comme un Arabe qui vient de l'Arabie Saoudite pour arabiser son pays, le Kurdistan. Il propose un Dieu kurde, non violent, moderne et tolérant ! Pour réaliser son objectif, il met en place un projet concret :

« Ici, dans ce pays, j'ai ouvert une école kurde pour les enfants des immigrants kurdes d'Irak, d'Iran, de Turquie et de Syrie, pour tous les Kurdes, sans différence. »

À travers son école, il donne un cadre réel au rêve de tous les nationalistes kurdes, à savoir un Kurdistan unifié. Dans cet espace qu'il a fondé lui-même avec son épouse, les Kurdes d'Irak, d'Iran, de Turquie et de Syrie, pourtant si différents dans leurs dialectes, leurs cultures et leurs façons d'être, se rencontrent et se resocialisent dans le programme de Jalaladine.

« Dans mon école, moi et ma femme, on enseigne cette conception. On éduque la nouvelle génération kurde aux Pays-Bas, en espérant

qu'un jour ils retourneront au Kurdistan pour diffuser notre réflexion. »

Si dans les années 1980, à Halabja, Jalaladine a éduqué une « génération coranique singulière » pour les Frères Musulmans Kurdes, il se voit aujourd'hui, aux Pays-Bas, dans l'obligation de rendre la dette, c'est-à-dire de rééduquer une génération kurde dans une religion nationalisée et inventée par lui-même, une religion qui n'oublie pas le zoroastrisme, considéré par les nationalistes kurdes comme l'unique religion des Kurdes, sans s'y réduire complètement.

« En ce moment, je lis beaucoup l'Avesta de Zarathoustra. Le zoroastrisme a été fondé au cours du 1^{er} millénaire av. J-C. au Kurdistan. Le zoroastrisme est la première et la dernière religion des Kurdes. »

Le rêve de Jalaladine dépasse le zoroastrisme. Lorsque je m'entretenais avec lui, j'avais l'impression qu'il avait une grande envie de jouer le rôle d'un nouveau prophète. Il pensait qu'il avait une mission, qu'il était là pour accomplir une mission :

« Je pense que Dieu est une notion abstraite, les hommes peuvent la construire selon leurs conditions de vie. Les Arabes ont créé leur Dieu dans leur contexte, les Grecs aussi. Et pourquoi pas les Kurdes ? Puisque la société a toujours besoin d'un Dieu, pourquoi ne pas créer un Dieu kurde, une religion kurde ? »

La déconversion comme source d'engagement politique

Comme elle provoque l'athéisme, l'individualisme ou la fabrication d'une nouvelle religion, la déconversion peut également se transformer en une source de militantisme et d'engagement politique. L'engagement d'individus au sein d'organisations – partis politiques, syndicats, associations diverses – est une problématique importante de la déconversion.

L'engagement des ex islamistes apparaît comme un « combat » très dangereux pour l'acteur lui-même. À chaque moment, il risque sa vie, mais il continue. La question de la mort est omniprésente chez tous les déconvertis. Elle dérange leur présent, elle suscite leur avenir, elle interroge leur passé. Quelquefois elle leur fait peur, d'autre fois elle les fait réfléchir et les pousse à chercher des réponses et des explications dites scientifiques pour se consoler. Rien ne dérange plus les déconvertis que la mort des personnes avec qui ils ont partagé des moments de leur existence. S'ils peuvent oublier leur mort comme un fait reporté qui n'est pas encore arrivé, ils ne peuvent pas oublier la mort de leurs proches. Le philosophe André Comte-Sponville explique parfaitement cet état :

« Reste la mort des autres, et elle est autrement réelle, autrement douloureuse, autrement insupportable. C'est là que l'athée est le plus démuni. Cet être qu'il aimait plus que tout— son enfant, son parent, son conjoint, son meilleur ami —, voilà que la mort le lui arrache. Comment n'en serait-il pas déchiré ? Aucune consolation pour lui, aucune compensation, juste ce petit peu d'apaisement parfois : l'idée que l'autre, au moins, ne souffrira plus, qu'il n'a pas, lui, à supporter cette horreur, cet arrachement, cette atrocité... Il faudra beaucoup de temps pour que la douleur s'atténue, peu à peu, pour qu'elle devienne supportable, pour que le souvenir de celui qu'on a perdu, de plaie ouverte qu'il était d'abord, se transforme progressivement en

nostalgie, puis en douceur, puis en gratitude, presque en bonheur...³⁶⁶ »

Transformer l'horreur de la mort en bonheur de la vie peut être une porte de sortie pour un individu qui quitte un ensemble de croyances religieuses et se lance dans une bataille contre son aliénation.

Suite à la perte de leurs évidences islamistes ou religieuses, les ex-islamistes, les nouveaux *déconvertis* rejoignent souvent l'Union Patriotique du Kurdistan de Jalal Talabani pour s'engager dans un combat tout d'abord contre les organisations islamistes (Yekgrtu, Komal, Bzotnawa, Ansar, Salafi), ensuite contre les religions en général (islam, christianisme, judaïsme)... Et ce combat, ils le mènent au nom du Progrès, de la modernité et des droits de l'Homme.

L'UPK de Talabani en général et en particulier le siège principal du théoricien de l'UPK, Mala Bakhtyar, sont devenus le lieu de rencontre des ex-islamistes. Lors de notre voyage au Kurdistan d'Irak, nous avons remarqué que cette personnalité de l'UPK, qui est par ailleurs membre du bureau politique, rédacteur en chef d'un hebdomadaire, président de la fédération olympique du Kurdistan, président du bureau des ONG de l'UPK et porte parole de l'UPK, a ouvert toutes les portes pour celui ou celle qui quitte l'islam politique. Dans son journal, les ex islamistes occupent des postes de cadre. Un déconverti est responsable des pages internationales, un autre est responsable des pages politiques, un autre est responsable des affaires religieuses, un autre encore est responsable d'une ONG. Lors d'un dîner dans un grand restaurant à Silêmanî, il arrive avec plusieurs déconvertis. Je lui dis en plaisantant : « Ce soir, les déconvertis gagnent parce qu'ils sont majoritaires. » Il me répond avec un grand rire : « C'est moi le gagnant, parce que je les ai rassemblés. »

Autour de la table, je remarque toutes les catégories d'alcool, même le vin rouge de Bordeaux ! La consommation d'alcool accompagne un discours sur le danger de l'émergence des femmes voilées, des barbes longues, de la construction des mosquées, de l'islamisation des écoles par les professeurs militants, de l'absence d'un contre-programme de socialisation moderne de la part des partis qui s'identifient comme progressistes. Ce soir-là,

³⁶⁶ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Éditions Alban Michel, 2006, p. 20.

autour de ce dîner, les déconvertis avaient envie de refaire le monde ! Et le théoricien de l'UPK, avec sa tête blanche et sa grande moustache qui rappelle l'époque où il était un marxiste révolutionnaire, les écoute attentivement et prend en compte ce qu'ils disent. Pour lui, l'avenir du Kurdistan est directement lié au conflit entre les forces *obscurantistes* (les islamistes) et les forces *modernistes* (les laïcs). Dans ce combat, il a besoin de tout le monde, notamment des déconvertis, qui ont une connaissance large du fonctionnement des mouvements islamistes.

Syrwan est un déconverti, très proche du théoricien de l'UPK. Il voit en lui son nouveau Prophète. Grâce à ce lien fort, mais aussi grâce à ses compétences, il est devenu le directeur d'une chaîne parabolique au Kurdistan. Il s'agit d'une des télévisions de l'UPK. Marqué par le passage du communisme familial à l'islamisme radical, le récit de Syrwan montre bien le parcours d'un combattant engagé sur la route de la mort :

« Je viens d'une famille communiste. Mon père était membre du Parti Communiste. À la maison, on avait tous les livres de Marx et Lénine, en kurde et en arabe. Mon père lisait énormément les journaux. Il souhaitait que je sois communiste comme lui. Mais, l'histoire ne se répète pas ! »

Dans le contexte des années 1970, quand le mouvement communiste en Irak avait une forte base populaire, un soutien international et une représentation politique, le père de Syrwan entre dans le parti communiste. Pendant 20 ans, il milite pour l'instauration d'un Etat prolétaire. Il n'a jamais pensé que son propre fils entrerait dans ce qu'il nomme les *forces obscurantistes*. Et pourtant, ce sera le cas. Le père ne voulait pas voir la grande transformation de l'époque, le changement de contexte et l'émergence d'autres représentations politiques.

« Dans les années 90, on habitait dans la région de Ranya. À cette époque, la pauvreté, le chômage, la guerre civile, l'absence des services sociaux dans notre région rendait la vie de chaque personne très difficile. Les acteurs nationalistes kurdes, qui promettaient un

monde meilleur, ne s'adonnait qu'à la domination et au contrôle du pouvoir. »

Non seulement l'époque a changé et les organisations communistes sont marginalisées, mais on assiste aussi à l'échec du nationalisme et à la banalisation de son idéal. L'épreuve du pouvoir désacralise l'éthique révolutionnaire des nationalistes du PDK et de l'UPK. Le Kurdistan post Saddam Hussein n'est pas reconstruit, la richesse n'est pas redistribuée, la démocratie n'est pas instaurée. Au contraire, la guerre civile est déclarée, le Kurdistan divisé, l'autoritarisme imposé et le Parti a remplacé l'Etat, la société.

« À cette époque, j'étais un adolescent, je remarquais que les islamistes avait un discours différent, une pratique différente. Ils parlaient d'autre chose. Dans notre misère, ils nous parlaient de la mort sur le chemin de Dieu, ils nous parlaient du Paradis, d'un monde meilleur, de la proximité avec Dieu et son Prophète.

En même temps, ils critiquaient l'UPK et le PDK. Ils parlaient de la corruption, de la justice sociale, d'un Kurdistan indépendant. Quand j'étais au lycée, j'étais entouré d'amis qui allaient, presque tous, à la mosquée. Ils écoutaient les cassettes de Krekar, d'Ali Bapir et d'autres. Au fur et à mesure, je me suis trouvé à la mosquée, parmi les islamistes. J'ai commencé par l'apprentissage du Coran et des hadiths. Ensuite, je me suis intégré dans l'organisation et je suis devenu militant. »

La force du discours des acteurs islamistes réside en grande partie dans le lien entre l'ici-bas et l'au-delà. Leur discours n'est pas seulement de l'ordre de l'abstrait, mais il s'attaque aussi au concret. Même lorsque ce discours aborde l'au-delà, il le met toujours dans un cadre concret et matériel : le Paradis pour un musulman signifie des palais, du sexe, du vin, du miel, du lait et de la vie éternelle dans le plaisir. En attendant ce Paradis, l'islamiste mobilise toutes ses ressources, au moins théoriquement, pour reconstruire le Kurdistan (l'ici-bas) sur l'image du Paradis (l'au-delà). C'est ainsi que Syrwan est attiré par l'islamisme au point d'intégrer la mouvance.

« Mon changement a bouleversé mon père. Il ne comprenait rien. Non seulement je ne suis pas devenu communiste, mais en plus je me suis intégré dans l'organisation de leur ennemi principal, à savoir les islamistes.

Tous les jours, il y avait des problèmes à la maison. Moi, j'étais très provocateur, je voulais convertir ma mère et mes sœurs à ma nouvelle idéologie, cela était inacceptable pour mon père. Ainsi, notre maison s'est transformée en un espace conflictuel entre un fils islamiste et un père communiste. »

Pendant ma recherche sur le terrain au Kurdistan, j'ai remarqué que, dès qu'un membre d'une famille se convertit à l'islamisme, l'espace familial est reconfiguré et apparaît comme un lieu de conflit permanent. L'islamiste s'implique dans son projet de réislamisation de la société en commençant par sa propre famille. C'est un principe de la Da'wa islamique : quand Mohamed devient Prophète, il commence par islamiser son épouse, puis sa famille et ses amis. Or, dans chaque famille, une tradition et des cadres bien ancrés pré-existaient à la conversion à l'islamisme de l'un de ses membres. Dès lors, la confrontation semble inévitable.

Pour chaque acteur déconverti, il y a un début, une porte d'entrée. Pour Syrwan, ce début est le jour où il a quitté sa ville pour s'inscrire à l'université de Silêmanî. Si dans un contexte particulier une personne devient islamiste, dans un autre contexte elle peut changer et devenir tout autre chose.

« Pour finir mes études supérieures, j'ai quitté la maison et notre région. Je suis allé à Silêmanî, la capitale culturelle du Kurdistan. À l'université, le débat entre les étudiants laïques et les étudiants islamistes était très chaud. Les problématiques principales étaient les droits de l'Homme en islam, la mixité entre les femmes et les hommes, la démocratie, les valeurs occidentales et l'islam, l'amour avant le mariage, etc.

Au début, j'étais, sans réfléchir, l'un des défenseurs les plus durs de l'islam. Je ne réfléchissais pas, je défendais. Mon objectif n'était pas de comprendre ce qui se passe autour de moi, mais de gagner le conflit, de se mettre en scène comme fort, courageux et convaincant. La question principale était : comment mobiliser le maximum d'étudiants ?

Cela a duré pendant mes deux premières années à l'université. C'est à partir de la troisième année que les choses ont changé. Tu sais, ce genre de débats ne te laisse pas indifférent. Inconsciemment, il agit sur toi. Un jour, je me suis demandé :

Et si ces laïcs avaient raison ? Et s'ils disaient la vérité ? Mais pourquoi ne pas écouter et comprendre ce qu'ils disent ? Pourquoi je suis obligé d'être toujours dans la confrontation ? »

Dans ses interactions avec le monde intellectuel et laïc, Syrwan mobilise la totalité de son expérience islamiste et de son stock de connaissances³⁶⁷. Il essaie de jouer un nouveau rôle : celui d'un intellectuel islamiste qui défend l'islam et l'idéologie islamiste. Il a intériorisé son rôle, mais à un moment donné il sent que son « stock de connaissances » est épuisé et que ce dernier ne peut plus lui fournir les armes pour se défendre. Il commence donc à s'interroger sur les liens qu'il entretient avec son univers islamiste et avec ses adversaires. Compte tenu de l'épuisement de son « stock de connaissances », il cherche à la reconstituer.

« Le soir, j'allais à la salle Roshnbiri, la salle des conférences à Silêmani. J'écoutais les grandes figures intellectuelles kurdes. Ils débattaient avec beaucoup de rigueur les problématiques qui concernaient la religion. J'avais très envie de participer à leurs débats, mais je n'avais pas les compétences. J'ai décidé de lire leurs productions intellectuelles. J'ai acheté leurs revues et leurs livres. Plus je lisais, plus le doute s'installait dans mon cœur. J'avais peur pour ma

³⁶⁷ Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Editions Armand Colin, 2006.

foi. Quand je faisais la prière je ne pleurais plus ! Mauvais signe. Quand je lisais le Coran, mon cœur ne battait plus ! Je me disais : ça sent mauvais ! J'ai continué, j'avais peur, mais j'ai essayé de contrôler ma peur. »

La salle Roshnbiri (« Intellectualité » ou « Culture ») est le lieu de rencontre des grands intellectuels kurdes de Silêmanî. Elle a été créée par le régime de Saddam Hussein. Dans cette salle, les dirigeants du régime à Silêmanî animaient leurs conférences et organisaient leurs rencontres. Après la « libération » du Kurdistan, elle est devenue la salle des conférences et des rencontres des intellectuels kurdes. Dans cette salle, nous avons l'impression que les tabous tombent ! Les intellectuels abordent, sans hésitation, les problématiques les plus sensibles. Moi-même, un jour, j'ai assisté à un débat sur le tabou le plus dangereux, à savoir le respect de l'homosexualité ! C'est dans cette salle que, petit à petit, Syrwan perd sa foi et les pleurs provoqués par la lecture du Coran. C'est également sous l'influence de cette salle qu'il se met à « ouvrir les livres³⁶⁸ ».

« Dans la deuxième étape, j'ai commencé à lire les grands livres de Hadi Alaway, de Nasr Hamid Abu Zaid, de Mohamed Arkoun, les grands penseurs du monde arabe. Et là, non seulement ma foi a été déstabilisée, mais aussi détruite. Les grands livres m'ont mis devant mes illusions religieuses. Au fur et à mesure, j'ai tout perdu : la foi, la prière, le Coran, les hadiths, le ramadan, tout, j'ai tout perdu. De zéro, je devais commencer de zéro. Mais commencer par quoi ? Pas de réponse. Pendant longtemps, j'ai interrogé mon passé, mon islamisation, mon intégration dans une organisation islamiste. J'ai fait un travail sur moi-même. Sans demander l'aide des autres, je me suis engagé à faire ce travail sur moi-même. Ensuite, je suis arrivé à un résultat : il ne faut pas abandonner le terrain. Il faut aider ceux qui ont besoin d'aide pour sortir de leurs illusions. »

³⁶⁸ Débat télévisé entre Jacques Derrida et Régis Debray en 2004 : <http://www.paris4philo.org/article-3564358.html>

Cependant, la déconversion apparaît comme l'émergence de la capacité de l'acteur à se reconstruire, dans son expérience vécue, en tant qu'individu, capable d'« ouvrir les livres » (Régis Debray), de prendre de la distance, de réfléchir sur soi-même et son univers et de faire des choix. Ainsi, il devient son propre fondement et sa propre légitimité (Alain Touraine). Cela consiste à dire : l'individu entre dans un processus d'autocréation de lui-même. Il est vrai que, pour entrer dans ce processus, Syrwan fait appel aux grands penseurs du *monde islamique* comme Hadi Alaway, Nasr Hamid Abu Zaid ou Mohamed Arkoun, mais nous savons que, à la lecture d'un livre, chaque individu construit son propre sens. Autrement dit, il ne lit pas ces auteurs à l'état brut, mais il reconfigure leurs pensées dans son expérience singulièrement vécue.

Ainsi, l'engagement de l'acteur (« Il ne faut pas abandonner le terrain ») se traduit comme une décision individuelle. Il n'y a aucune obligation, aucune sanction si l'individu ne s'engage pas. Au contraire, le désengagement le met à l'abri des attaques de ses anciens Frères. Dès lors, ce comportement implique le « libre arbitre de l'individu », qui impose à lui-même l'accomplissement d'un « devoir moral³⁶⁹ ».

« Suite à cette réflexion, j'ai décidé volontairement de m'engager dans l'Union Patriotique du Kurdistan. Je crois que ce parti est le mieux placé pour conduire ce combat. Aujourd'hui, je suis le directeur d'une des télévisions paraboliques de ce parti. »

Traditionnellement, l'Union Patriotique du Kurdistan (UPK) est connu comme l'expression de la gauche kurde et le Parti Démocratique du Kurdistan (PDK) comme l'expression de la droite kurde. Talabani, le secrétaire général de l'UPK, est le vice président de l'Internationale Socialiste. Il définit son organisation comme un mouvement moderniste et progressiste, qui a pour but d'instaurer un système sur la base de la social-démocratie. Les intellectuels kurdes se regroupent souvent autour de l'UPK, notamment les anti-traditionalistes et les anti-religion. Talabani leur propose personnellement l'emploi, le logement, la voiture et la sécurité. Malgré tout cela, les déconvertis vivent dans une inquiétude croissante. L'accusation d'apostasie les accompagne toute leur vie. En l'absence

³⁶⁹ Stéphanie Vermeersch, «Entre individualisation et participation : l'engagement associatif bénévole » in *Revue française de sociologie*, Volume 45, 2004.

d'une *Église islamique* qui peut faire des *fatwas* institutionnalisées, chaque individu islamiste se voit en mesure de signer une *fatwa* contre les déconvertis et mettre fin à sa vie. Le déconverti est tout à fait conscient du fonctionnement du processus de la *fatwa* chez les islamistes, notamment chez les salafistes, car il a vécu personnellement l'individualisation de la *fatwa*. C'est parce que ses inquiétudes ont des origines dans son « stock de connaissances », qu'il ne peut pas faire comme si l'UPK et Talabani pouvaient le protéger.

« Je ne te cache pas que je ne me sens pas 100% en sécurité. Je reçois tous les jours des menaces multiples. Je suis identifié comme un traître, un apostat qui a quitté non seulement son organisation islamiste, mais aussi sa religion. Je reçois des emails avec des versets coraniques qui menacent les infidèles et les apostats. Je reçois les fatwas des grands oulémas classiques sur la peine de mort pour les apostats. Je reçois aussi de doux conseils qui me demandent de réfléchir et de penser à mon avenir. Personnellement, je suis bien protégé, j'ai des gardes du corps, mais toutes ces menaces agissent sur ma psychologie, et pourtant je ne quitte pas mon pays, je reste ici. Je peux aller en Europe, je peux obtenir le statut de réfugié politique. L'Occident est mon idéal, mais je le réalise ici, dans mon pays. Si nous abandonnons tous le terrain, les islamistes vont gagner le combat. Si je meurs, ce n'est pas très grave, je mourrais comme un martyr. »

Parmi les acteurs qui appartiennent à d'autres catégories de déconversion, certains sont aussi passés d'un engagement fort pour l'islamisme à un engagement fort contre l'islamisme, mais cet engagement reste de l'ordre individuel et se fait souvent à partir de l'Occident, où les conditions de sécurité sont meilleures qu'au Kurdistan. La particularité de la catégorie que nous étudions dans ce chapitre est que l'acteur qui lui appartient s'engage, par un choix individuel, avec une connaissance large des dangers inhérents, dans une action collective où il se donne pour mission la confrontation directe avec son ex idéologie, son ex expérience, et ses ex Frères.

L'Occident semble être l'unique idéal disponible chez tous les acteurs déconvertis, au point que la déconversion est presque synonyme d'occidentalisation, mais cela se réalise individuellement chez chaque acteur. C'est-à-dire que l'idéal occidental est domestiqué, individualisé et approprié par les individus déconvertis dans des contextes différents. Si Jalaladine veut changer le Kurdistan et l'occidentaliser à travers son école aux Pays-Bas, Syrwan s'investit dans ce changement et cette occidentalisation par le biais d'une action collective au sein de l'UPK, sur le terrain, où le risque de mourir est très élevé :

« Si je meurs, ce n'est pas très grave, je mourrais comme un martyr. »

La déconversion comme sacré désacralisé

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.³⁷⁰ »

Si on peut considérer la déconversion comme la nouvelle sacralisation du monde profane, c'est en conséquence du fait que le déconverti a fait connaissance avec les nouveaux éléments de la vie de tous les jours et que par divers moyens, il a la possibilité de pénétrer dans l'univers de la fascination pour les plaisirs d'ici-bas et non plus dans celui de la fascination pour les plaisirs de l'au-delà, à savoir le Paradis. Le déconverti ne se conserve pas à chaud pour les soixante-douze vierges, blanches comme neige, aux yeux bleus comme le ciel, car il « les a trouvées dans les grandes discothèques de Londres » me disait un déconverti, lors de mon entretien avec lui.

Plusieurs éléments sont en jeu. Le premier est la rupture avec l'espace : le passage d'un espace sacralisé (la mosquée) à un espace désacralisé (la discothèque). De même, au moment de leur conversion à l'islamisme, ils transformaient, par un ensemble de rites, tous les espaces profanes en espaces sacrés. Dans ce processus, la salle de conférence de Roshnbiri à Silêmanî ou la salle de Média à Erbil devenaient un espace de cérémonie mis en place par l'islamisme, en parfaite harmonie avec son programme de réislamisation.

Lors de leur regroupement dans une salle comme Roshnbiri ou Média, les islamistes commencent par la récitation de plusieurs versets coraniques. Un silence total couvre la salle, et si le fidèle peut pleurer, c'est encore mieux.

Ensuite, la personne qui dirige la cérémonie commence son discours avec un ensemble de versets coraniques, empruntant un ton musical destiné à toucher la zone sentimentale des fidèles. Enfin, l'orateur interprète le Coran en s'appuyant sur les événements du monde. En mobilisant le chemin vers l'au-delà, il offre à tous les islamistes la possibilité d'obtenir la satisfaction de Dieu, laquelle passe forcément par la mise en place d'un lien fort entre ici-bas et l'au-delà.

³⁷⁰

Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 51.

Dans leurs rencontres, ils distinguent le bien (*al-ma'ruf*) du mal (*al-munkar*), ce qui est permis (*halal*) des interdits (*haram*), les choses importantes (satisfaction de Dieu) des choses sans importance (satisfaction des désirs), les objets ordinaires (avoir une télévision) des objets extraordinaires (le *Sahîh* de Boukhari et Muslim).

Les thèmes habituellement exposés dans les cérémonies sont l'injustice sociale, la bonne éducation, la violence des non musulmans vis-à-vis de l'humanité, la vie après la mort, la valeur de la famille, le risque du sexe avant le mariage, la solidarité avec tous les musulmans du monde, etc.

Depuis leur déconversion, ces acteurs entrent dans un processus inverse. Ils essaient de désacraliser, non seulement les espaces profanes, mais aussi les espaces les plus sacrés. Cette désacralisation passe souvent par la parole : se moquer de la place de l'imam dans la mosquée, du tapis de la prière, du *siwak*, de la barbe, du voile, des rencontres des étudiants dans les écoles coraniques, etc.

Il est fondamentalement important de souligner que, par le biais de leur mémoire, les déconvertis mobilisent leur expérience de l'islamisme et de l'islam pour reconstruire leur passé. Loin de la conception de Bergson, qui pense que la mémoire est le lieu des souvenirs conservés³⁷¹, le passé islamiste ou musulman, raconté par le déconverti, n'est qu'un passé reconstruit par la mémoire de la personne elle-même. Dans son célèbre livre *Les cadres sociaux de la mémoire*, Maurice Halbwachs explique que la mémoire n'est pas le réservoir du passé, mais qu'elle est en interaction avec le présent, qu'elle le reconstruit³⁷².

Lorsque Abdelhaq et Khalid évoquent les souvenirs de leur passé islamiste, c'est une pure construction de leur mémoire, influencée parfaitement par le mode de vie de la société anglaise. En faisant appel aux éléments concrets qui se trouvent dans la réalité londonienne, la mémoire d'Abdelhaq ou Khalid reconstruit leurs souvenirs de l'islamisme, qui n'existent jamais à l'état brut.

« Je viens de la région de Hawraman. Je suis d'origine Hawrami, une région qui sépare le Kurdistan d'Irak du Kurdistan d'Iran. Nous

³⁷¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, édition PUF, 2008.

³⁷² Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994, p. VI.

sommes des montagnards. Ce qui nous sépare du reste du Kurdistan, c'est tout d'abord notre dialecte, mais aussi notre ouverture vis-à-vis de la femme et du sexe. »

La région de Hawraman est historiquement connue comme une des bases du parti communiste. Depuis les années 1950, le communisme est arrivé dans cette région montagneuse. Par leur vision du monde et leur pratique dans la vie de tous les jours, les communistes reconstruisent le mode de vie des habitants de Hawraman. La femme est *émancipée* (avec la réserve que ce mot n'a pas le même sens qu'en Occident). On ne voyait que rarement le voile ! Pendant les visites, les femmes et les hommes se mélangeaient, il n'y avait pas de séparation entre les deux. Comme les hommes, les femmes aussi avaient le droit de chanter et de danser. Partout, l'alcool et sa consommation étaient visibles. Le mariage forcé, la violence conjugale, la polygamie ont été très réduits. Et puis, à partir des années 1980, les Frères Musulmans sont arrivés.

« Avant l'arrivée de l'islamisme au sommet de la montagne, nos villageois avait une certaine liberté et ouverture d'esprit. Femmes et hommes, nous mangions tous ensemble, nous nous réunissions ensemble dans une pièce, nous rigolions ensemble, nous jouions ensemble, nous travaillions ensemble. Un imam de notre mosquée s'occupait de la prière collective, du mariage, du ramadan, des conflits sociaux entre les familles, etc. Lorsque les islamistes sont arrivés dans notre région, tout a changé. Ils ont travaillé durement pour modifier notre mode de vie et notre organisation sociale, et ils ont bien réussi. »

La région de Hawraman devient le terrain d'une forte confrontation entre, d'un côté, la resocialisation progressiste et moderniste dans sa version communiste et, de l'autre, la réislamisation conservatrice et moralisante dans sa version islamiste. L'arrivée des Frères Musulmans et la mise en place de ce projet renverse le rapport de forces, notamment à l'échelle sociale, car l'islamisme devient, au fur et à mesure, une « évidence visuelle »

(Olivier Roy³⁷³) et une « utopie mobilisatrice ³⁷⁴» (Gilles Kepel). L'apparition de l'islamisme dans la région de Hawraman et le renversement du rapport de forces dans les domaines du droit, du social et de la morale n'est pas un fait isolé, il s'inscrit dans un contexte global. Par exemple, dans l'Égypte de Nasser, qui voulait faire de son pays un modèle d'État laïque progressiste et socialiste pour le reste du monde arabe, la Constitution précise que la *charia* est la source principale du droit. Même dans l'Irak de Saddam Hussein, sous ce régime baasiste, socialiste et laïque, la *charia* était toujours la source principale du droit. Dans l'Irak post Saddam, à l'ère des Américains, la Constitution n'accepte aucune loi en contradiction avec la *charia*. Le même article a été voté en juin 2009 au Parlement régional du Kurdistan d'Irak pour apparaître dans la Constitution kurde. Les islamistes kurdes, Yekgrtu et Komal, ont imposé à Barzani, le président du Kurdistan, la *charia* comme source principale du droit. Au Pakistan, au Soudan, au Koweït, en Arabie Saoudite, en Jordanie, en Algérie, en Tunisie, au Maroc et j'en passe, la réislamisation par la mise en place de la *charia* est une réalité remarquable. C'est ainsi que la logique locale s'intègre, sans perdre sa particularité, dans la logique globale du fonctionnement des grands phénomènes.

« Moi, j'étais tout petit quand je suis tombé dans leur piège. Avec mon père, tous les vendredis, j'allais à la mosquée pour faire la prière collective. Un jour, le nouvel imam de notre mosquée, un Frère Musulman, a demandé à mon père de m'envoyer suivre ses cours coraniques, où les enfants apprennent gratuitement l'arabe et le Coran. Il a dit à mon père que si j'apprenais le Coran par cœur, je pourrais amener plusieurs personnes au Paradis. Ensuite, il a cité des versets coraniques et des hadiths. Mon père, sans hésitation, a donné son accord. Le lendemain, je me suis trouvé dans un cours. Ainsi, mon histoire avec l'islamisme a commencé. »

Ce phénomène est une invention purement *frériste*. Cette catégorie d'imam n'a pas grand chose en commun avec les oulémas qui, traditionnellement, dirigeaient les mosquées. Lors de mon travail sur le terrain, au Kurdistan, j'ai rencontré un membre dominant du

³⁷³ Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Éditions Seuil, 2002, p. 45.

³⁷⁴ Gilles Kepel, *Jihad*, Éditions Gallimard, 2003, p. 49.

bureau politique de Yekgrtu. Je l'ai interrogé sur la fabrication et le rôle de ces imams. Il avait une explication brillante. Selon lui, si la révolution iranienne a gagné du terrain, c'est parce que l'imam Khomeiny a pu mobiliser les imams des mosquées, qui mobilisaient à leur tour la population. Il donnait l'exemple d'habitants d'un quartier ou d'un village qui se rendaient cinq fois par jour à la mosquée pour participer à la prière collective, sans parler de la grande prière collective du vendredi. Ils sont donc dans une relation régulière avec la mosquée. « Si l'imam de cette mosquée est un Frère qui diffuse notre conception de l'islam, alors on gagne du terrain ».

Aujourd'hui, dans une grande partie des villages au Kurdistan, notamment lorsque Talabani et Barzani ont été en guerre fratricide, Yekgrtu a réalisé son programme. Prenons l'exemple d'un village de Charazour que j'ai moi-même visité. Yekgrtu a construit une mosquée et y a nommé l'un des imams fabriqués dans son usine. Âgé de 24 ans, il a construit un centre médical dirigé par un Frère médecin. Il a également reconstruit l'école du village où, tous les jours, les instituteurs, des sœurs voilées et des frères barbus, viennent de Halabja pour enseigner. Les trois institutions ensemble - la mosquée, l'école et le centre médical - appliquent *parfaitement* le programme de la réislamisation du village. Ils vous donnent les médicaments *gratuitement*, mais ils vous envoient à la mosquée pour reconstruire votre personnalité de A à Z. C'est ce qui s'est passé avec Khalid, dans la région de Hawraman.

« Au cours des années, j'ai appris le Coran par cœur, j'ai appris les hadiths de Boukhari et Muslim. Ensuite, j'ai appris l'arabe parfaitement, j'ai lu les livres de Hassan Al Banna, de Saïd Qutb, de Mohamed Qutb, de Saïd Ha'wa, de Butti, etc. Moi-même, je suis devenu un des militants les plus actifs de la région. Quand j'ai fini mes études et que j'ai eu mon bac, j'ai été accepté à l'université d'Erbil. J'ai quitté ma région de Hawraman pour m'installer dans la capitale, où les Frères de cette ville m'attendaient. Les Frères avaient loué un grand immeuble de plusieurs étages pour les Frères étudiants qui font leurs études à Erbil. Yekgrtu, qui représente les Frères Musulmans Kurdes, payait le loyer.

Les dirigeants de Yekgrtu ne voulaient pas qu'on se perde dans la capitale. Ils pouvaient nous surveiller parfaitement. Nous mangions tous ensemble, nous dormions dans des chambres collectives. Dans chaque chambre, on avait un responsable, qui était directement nommé par Yekgrtu. Il surveillait tout : nos prières, nos lectures du Coran, nos discussions, nos rapports sociaux, nos engagements au niveau des études, nos notes, nos relations avec nos parents, etc. Il est vrai que nous étions nourris, logés et blanchis par Yekgrtu, mais il est vrai aussi que nous étions tous prisonniers de cadres très stricts. Cela n'était plus supportable. Je me sentais vraiment mal. Et ce malaise apparaissait parfaitement sur mon visage. J'étudiais les sciences politiques et en cours on débattait sur tous les sujets d'importance. Parmi tous les étudiants de notre classe, moi et une fille du PDK, libre et non voilée, nous étions les plus visibles, parce que nous participions activement au cours de nos professeurs. Petit à petit, je me sentais proche de cette fille. J'avais quelque chose pour elle. Un jour, j'ai décidé de lui écrire une lettre d'amour, et à partir de ce moment ma tragédie a commencé. J'ai écrit la lettre, mais je n'avais pas encore décidé de la lui donner. Je suis allé à l'université en laissant la lettre dans ma chambre. Le soir, quand je suis revenu, il y avait une ambiance bizarre dans la résidence, ça sentait mauvais. Je suis rentré dans la chambre. Il y avait notre responsable en compagnie du responsable général de la résidence. J'ai tout de suite compris qu'un événement extraordinaire s'était passé pour que tous ces responsables soient là. J'ai salué tout le monde. Ils m'ont répondu en me demandant de m'asseoir. Ensuite, ils m'ont montré la lettre que j'avais écrite pour la fille de ma classe. J'étais vraiment choqué. Comment ont-ils trouvé cette lettre ? Comment se sont-ils permis de lire ma lettre sans me demander ?

Eux, ils pensaient que cette lettre était la fin du monde, que c'était une catastrophe pour un musulman pratiquant, que c'était un échec

pour leur programme d'éducation. Pendant des heures et des heures ils m'ont parlé, ils m'ont conseillé, ils m'ont rappelé la torture de Dieu quand je mourrais et que je serais tout seul dans la tombe. Encore pire, une nuit obscure, ils m'ont demandé de les suivre. Ils m'ont amené au cimetière, j'avais très peur. Il y avait une tombe vide. Ils m'ont dit : « Tu va tester la mort ». Ils m'ont demandé d'entrer dans la tombe et de m'allonger. J'ai fait comme ils voulaient. Dans cette nuit obscure, ils ont commencé à réciter les versets coraniques qui parlent de la torture après la mort. Et puis ils me disaient : « Toi, pense que tu es vraiment mort, comment réponds-tu à ton Dieu ? Est-ce que la fille peut venir à ton secours ? Peut-elle effacer ton péché ? » Ils parlaient, ils me menaçaient, et même l'un d'entre eux pleurait très fort. Tu vois, tout ça n'est pas facile. »

Une interrogation légitime s'impose : comment se fait-il qu'un parti politique post islamiste comme Yekgrtu, qui s'identifie comme un parti moderne et démocrate, soit si conservateur à l'échelle éducative ?

Au cours de notre recherche, nous avons montré le passage de Yekgrtu de l'internationale-islamiste à l'islamo-nationalisme, de l'islamisme au post islamisme. Ce passage a conduit Yekgrtu à séparer l'univers de la politique de l'univers de l'éducation. Yekgrtu fait du politique avec la logique du champ politique, c'est-à-dire avec les stratégies, les enjeux, les normes, les règles et les intérêts qui déterminent le champ politique kurde, qui est un champ totalement sécularisé. Pour gagner les élections, Yekgrtu fait des alliances avec le Parti socialiste et le Parti des ouvriers. Pour participer au pouvoir, il signe des accords avec Talabani et Barzani. En même temps, le même Yekgrtu met en place un programme éducatif hyper conservateur, notamment dans le domaine des valeurs. À l'extérieur, Yekgrtu montre une identité d'ouverture, de tolérance, de démocratie, de société civile, de liberté, d'égalité, de débat, mais à l'intérieur cette identité change radicalement et on observe son contraire : le membre passe par un programme strictement fermé. À tout moment de sa vie, il est surveillé ou mis dans un sentiment de surveillance. C'est un individu soumis, passif, qui reçoit l'ordre de la direction et l'applique sans réfléchir. Je pense que, pour décrire Yekgrtu,

nous pouvons dire que ce parti est politiquement séculaire et moralement conservateur. Ce constat est généralisable, comme le montre la conclusion à laquelle est arrivée Olivier Roy lors de sa recherche sur les mouvements islamistes :

« Notre thèse est donc que la forme de l'islamisation post-islamiste correspond non à un déclin de la religion, mais à une forme de laïcisation de l'espace dans lequel les pratiques religieuses se développent. Le développement de l'islamisme a donc eu un effet paradoxal : celui de renforcer le champ politique au détriment du religieux. Ou plus exactement d'accentuer l'autonomisation du religieux par rapport au politique³⁷⁵. »

Cette autonomisation dont parle Olivier Roy est évidente dans le cas de Yekgrtu et précisément dans le récit de Khalid. Ce Yekgrtu qui gouverne l'Irak post Saddam Hussein avec d'autres forces politiques (il a des ministres à Bagdad et à Erbil et des ambassadeurs dans le monde entier) a un grand réseau diplomatique local, national, régional, et international, basé sur le pragmatisme, la rationalité et les intérêts. Mais lorsqu'il s'agit de l'éducation de l'un de ses membres, il se transforme en un « monstre conservateur », disait Omed Qaradakhi, un spécialiste de Yekgrtu³⁷⁶.

Cette éducation « monstrueuse », conservatrice, qui a pour but de former des personnes domestiquées, soumises et passives, a toutes les chances de provoquer à l'inverse chez d'autres personnes une déstabilisation radicale et donc une prise de distance qui les conduira à ce que nous appelons la déconversion. C'est justement le cas de Khalid.

« Cette expérience était le début d'une rupture pour moi. J'ai commencé à me poser des questions, à interroger mon idéologie, mon parti, mon passé, mon présent, mon avenir, ma vie. J'ai fini mes études universitaires et j'ai aussitôt quitté Erbil. Je suis rentré dans mon village, au sommet de la montagne. J'ai pensé que là-bas je trouverais la paix et que je serais tranquille. Mais non, dans mon

³⁷⁵ Olivier Roy, *Islam mondialisé*, Éditions Seuil, 2002, p. 45.

³⁷⁶ Entretien de l'auteur avec Omed Qaradakhi, le 10 février 2009, au Kurdistan.

village, je me sentais étranger, je ne me retrouvais plus dans leur système de vie et de communication. Je ne m'identifiais plus à leur vie collective. Je n'allais même pas à la mosquée, je ne participais plus aux prières collectives. Cela est très mal vu. Les gens, surtout les Frères de mon village, ont commencé à me critiquer clairement. Mon père ne cessait pas de me dire : « c'est l'heure de la prière ». Le matin la prière, le midi la prière, l'après-midi la prière, le soir la prière, la nuit la prière ! Je me disais : quand tout ça s'arrêtera-t-il ? La catastrophe était le ramadan. Personne ne mangeait, et moi, je faisais semblant de ne pas manger. Un jour, ma mère m'a attrapé dans la cuisine : j'avais très faim, je mangeais. Elle voulait hurler. Je l'ai suppliée d'arrêter et de ne pas prévenir mon père. J'avais peur qu'il fasse une crise cardiaque. Elle a accepté en me demandant de ne plus jamais refaire ça. À ce moment là, j'ai pris une décision : quitter définitivement le pays et aller là où je serais totalement libre. »

Suite à cette expérience douloureuse et tragique, Khalid sort petit à petit de l'islamisme et même des pratiques religieuses. Il abandonne Yekgrtu et ses Frères en pensant qu'il sera, chez lui, dans sa région, libre et tranquille. Mais cela n'est qu'une illusion, car la société de son village, réislamisée et contrôlée par les frères de Yekgrtu (un imam et une mosquée, une école et plusieurs instituteurs, un centre médical et un médecin : tous Yekgrtu), agit et met la pression, dans la vie de tous les jours, sur sa personnalité. Il est sorti d'un programme éducatif strictement moralisé et moralisant pour entrer dans un déterminisme socialement et religieusement construit. Mais lui, grâce à sa prise de distance, à sa réflexivité et son envie d'être libre, décide d'abandonner tout : la famille, la tribu, le village, le pays, et aller où il sera livré à lui-même et où il pourra se reconstruire en tant qu'individu autonome.

« Sans dire au revoir à ma famille, j'ai quitté la maison. Je suis allé à Silêmanî. J'ai trouvé un passeur. Avec l'aide financière de mon cousin qui travaillait dans le commerce, le passeur m'a conduit jusqu'à

Istanbul, puis Athènes, Rome, Paris et finalement Londres. J'ai mis quatre mois pour arriver à Londres. Ici, je me sens totalement libre, autonome, indépendant. Personne ne me dit : « Allez, fais ta prière » ou « Fais le ramadan » ou encore « Ne sors pas avec les filles ». Je fais ce que je veux. Je me suis fixé une règle : venger le passé perdu. Je sors avec autant de filles que possible. Je consomme de l'alcool, je fume des cigarettes. Je vais régulièrement au cinéma, au théâtre, en discothèque. Je vais à la plage, je suis le maître de mon corps. La mosquée, la Da'wa, les Frères, l'éducation, le Coran, les hadiths, tout cela est derrière moi. Je regarde l'avenir. Regarder l'avenir, profiter de la vie telle qu'elle est... Je ne sais pas si Dieu existe ou pas, mais s'il existait, il devrait nous laisser tranquilles. »

C'est ici que la déconversion de Khalid apparaît comme un processus de désacralisation de tout ce qui était sacré dans sa socialisation islamiste (ne pas toucher l'alcool, ne pas avoir de rapports sexuels avant le mariage, ne jamais aller en discothèque, ne jamais rater une prière ou le ramadan, etc.). Dans sa socialisation, toutes ces pratiques ont été hautement sacrées. Nous avons vu comment Khalid a été puni pour une seule lettre d'amour qu'il avait écrit à une fille ! Lorsqu'il arrive à Londres, il entre dans le mouvement inverse, c'est-à-dire qu'il sacralise le contraire de toutes ces pratiques. Il boit de l'alcool, il fume, il se livre à des pratiques sexuelles, il va en discothèque, etc.

La déconversion comme désacralisation du sacré ou comme sacralisation du profane apparaît comme la mise en scène d'un individu qui déchire les déterminismes sociaux, religieux et culturels et affirme son « droit à la liberté et à la responsabilité³⁷⁷ » devant soi-même.

³⁷⁷

Alain Touraine, *Le Monde des Femmes*, Fayard, 2006, p. 214.

CONCLUSION

Une histoire sociopolitique de l'islamisme

La naissance de l'islamisme sunnite en Irak a un lien direct avec la montée en puissance de la mouvance communiste dans l'Irak arabe et de la mouvance nationaliste dans l'Irak kurde. Au début des années 1950, on assiste à la genèse de l'islamisme en Irak, tout d'abord à Mossoul, ensuite à Bagdad et finalement à Halabja. Sa formation se fait dans un espace où la domination du communisme et du nationalisme est écrasante.

L'idéologie du parti communiste irakien, fondé en 1934, avait à ce moment une forte capacité à mobiliser tous les groupes sociaux : étudiants, femmes, ouvriers, plèbe urbaine, universitaires, chômeurs, agriculteurs, paysans, etc. Les grandes manifestations de Bagdad, de Najaf ou de Bassora mettent en évidence cette dimension mobilisatrice de l'idéologie communiste. Le débat public, notamment dans l'Irak arabe, se forgeait autour des concepts, des vocabulaires et des thèmes proposés et imposés par le parti communiste (les classes sociales, la distribution de la richesse, la religion comme opium du peuple, l'Etat prolétaire, le fonctionnement de la bourgeoisie, la libération des mœurs, l'émancipation des femmes, etc.).

Le Parti Communiste Irakien a réussi à éduquer toute une génération irakienne sur la base de ces valeurs. Lors de chaque manifestation, cette nouvelle génération au drapeau rouge descendait dans la rue en chantant l'Internationale. Les militants communistes ont été les premiers acteurs de cette scène où aujourd'hui nous voyons les militants islamistes avec leur drapeau vert.

La montée en puissance du PCI n'était pas seulement un danger pour le régime royaliste irakien, mis en place en 1921 par les Britanniques, mais aussi pour toutes les forces conservatrices, traditionnelles et religieuses de la société irakienne. Le modèle de société identifié et proposé par le PCI met en cause l'ensemble des structures sociales, politiques, économiques et éthiques de la société irakienne. Plus le PCI avançait dans l'Irak arabe (Bagdad, Bassora, Mossoul, Najaf, Karbala, Nasiriya, Amarra, Ramadi, Falloujah, etc.), plus le

régime royaliste et les groupes conservateurs, traditionnels et religieux se sentaient en danger. Dans ce contexte, toutes les résistances à l'idéologie communiste étaient les bienvenues.

En même temps, dans l'Irak kurde (Silêmanî, Erbil, Dohok, Kerkuk, Halabja, Ranya, Qaladza, etc.) la mouvance nationaliste kurde, de tendance socialiste, envahit la rue et s'impose comme la mouvance dominante. Proches du Parti Communiste Irakien, les chefs du Parti Démocratique du Kurdistan d'Irak, fondé en 1946 sur le même modèle que le PCI, mais dans une perspective nationaliste, a mobilisé l'opinion publique kurde autour des slogans nationalistes : l'Etat kurde, le peuple kurde, la langue kurde, l'histoire et la géographie du Kurdistan, la littérature kurde, etc.

Les dirigeants de la mouvance nationaliste kurde ont éduqué toute une génération, très récemment alphabétisé dans les écoles publiques, dans un programme de socialisation basé sur la kurdicité. Les poèmes de Piremêrd et de Bêkas, les pensées d'Ibrahim Ahmad et d'Hamza Abdoullah, la personnalité charismatique du général Barzani, qui, dans les années 1950, était réfugié politique en URSS, ont été mis en avant dans le processus de formation d'une nouvelle génération révolutionnaire. Le PDK avait pour but de reconstruire la société kurde sur la base des valeurs anti traditionnelles et anti religieuses, il s'identifiait comme un parti politique progressiste et laïque. Comme le PCI, le PDK menace donc deux acteurs : d'une part l'Etat central, parce qu'il a un programme nationaliste qui a indirectement pour but l'indépendance du Kurdistan, et d'autre part l'ensemble des structures sociales construites dans une histoire traditionnelle et religieuse.

Ainsi, l'Etat central et les acteurs conservateurs arabes et kurdes ont deux ennemis communs, à savoir les communistes arabes et les nationalistes kurdes. Ce sont deux ennemis radicaux qui pensent que le moment est venu de changer le cours de l'histoire et de prendre les choses en main par la voie politique, sinon par la force. Le premier a pour objectif de renverser le Royaume Irakien et d'instaurer à sa place une république communiste, le deuxième souhaite couper l'Irak en deux et déclarer l'indépendance du Kurdistan.

C'est dans ces conditions que Mohamad Mahmoud Sawaf revient d'Égypte, où il a rencontré Hassan al Banna et d'autres dirigeants des Frères Musulmans. Sawaf se trouve dans un contexte qui ressemble énormément à celui de l'Égypte. Il avait reçu des FM égyptien l'autorisation de travailler en leur nom dès son arrivée sur le sol irakien.

Originaire de Mossoul, homme religieux de formation, enfant de la grande tribu des Chamars, Sawaf se met au travail, au nom de Dieu et sur la base de la nouvelle idéologie. Mossoul, Bagdad puis Halabaja sont les trois espaces dans lesquels les trois premières cellules des Frères Musulmans ont été formées. Les conditions socio-politiques sont tout à fait favorables à l'apparition de ce nouvel acteur. Sur le plan politique, l'Etat central avait besoin de mettre sur le marché une idéologie qui pouvait concurrencer le communisme arabe et le nationalisme kurde. Sur le plan social, les conservateurs avaient aussi besoin d'une nouvelle organisation qui puisse mettre fin à la remise en cause des structures religieuses et traditionnelles de la société. Le problème est qu'un contexte favorable n'est pas une condition suffisante pour mettre en scène un acteur capable de réfléchir et de mettre en place des actions politiquement et socialement adaptées à la situation. L'absence d'une élite qui puisse maîtriser le jeu politique, analyser les rapports de force, comprendre le fonctionnement du pouvoir en place, identifier le rôle de l'opposition, déterminer le message adressé à la population, désigner les stratégies politiques et économiques, mettre en place un programme de socialisation d'une nouvelle génération, etc. est un obstacle qui a handicapé toutes les actions de cette nouvelle organisation en Irak, mais aussi au Kurdistan.

De 1950 à 1970, pendant les vingt ans de l'action islamiste des Frères Musulmans, l'organisation reste comme un étranger à l'extérieur du champ politique irakien et kurde. Elle n'a pas pu se faire reconnaître comme un acteur politiquement majeur, qui a la possibilité d'agir sur le cours des événements dans ce pays où les révoltes, les tortures, les coups d'états, les guerres, les assassinats, les élections, les référendums, etc. ne manquent pas. Le 24 février 1955, l'Irak rejoint le pacte de Bagdad réunissant la Grande-Bretagne, le Pakistan, l'Iran et la Turquie. La population descend dans la rue, toutes les organisations patriotiques se manifestent et refusent ce pacte, sauf les Frères Musulmans. Le 14 juillet 1958, la monarchie est renversée et la république est fondée, tous les acteurs politiques ont dit leur mot, sauf les Frères Musulmans. En 1961, les Kurdes déclarent une nouvelle guerre contre le gouvernement de Bagdad. Le 8 février 1963, les baasistes font leur premier coup d'Etat. Le 18 novembre 1963, Abdeslam Aref chasse les baasistes et prend le pouvoir. Le 17 juillet 1968, les baasistes font leur second coup d'Etat ; tout le monde dit quelque chose sauf les Frères Musulmans. Pendant ces vingt ans d'existence politique, l'Organisation des FM

arabes et kurdes ressemble à un acteur muet, sourd et aveugle : elle fait comme s'il ne voyait rien, n'entendait rien et ne parlait jamais.

Malgré cette absence totale de la scène politique, Saddam Hussein exécute, en 1970, plusieurs têtes importantes de l'Organisation des Frères Musulmans, dans la perspective de nettoyer l'espace sunnite des adversaires susceptibles de monter, un jour, sur la scène politique. Ensuite, un an après, le 4 avril 1971, Saddam Hussein demande à la direction générale des Frères Musulmans de dissoudre définitivement leurs organisations irakienne et kurde. Pour protéger la vie de ses membres, le Secrétaire général Abdelkarim Zidane prononce une fatwa dramatique selon laquelle aucun frère ou sœur n'a la légitimité de travailler au nom des Frères Musulmans en Irak et au Kurdistan.

Depuis cette fatwa, les Frères arabes abandonnent concrètement l'action politique pour se consacrer aux études et s'intégrer dans les différents domaines de la société irakienne. Désormais, on remarque des Frères intégrés dans la nouvelle armée irakienne, pilotant les avions qui bombardent les zones où les opposants de Saddam Hussein se réfugient, on remarque des Frères médecins, des Frères ingénieurs, des Frères hommes d'affaire... mais plus un seul Frère n'exerce d'action politique. Seule une toute petite élite, n'arrivant pas à accepter cette fatwa de leur chef, quitte l'Irak et rejoint l'Organisation Internationale des Frères Musulmans, notamment à Dubaï et Dawha.

Dans le Kurdistan des Frères Musulmans kurdes, la situation est radicalement différente. A partir du 11 mars 1970, suite à un accord entre le général Barzani et Saddam Hussein, la région kurde devient autonome. Les appareils policiers de Saddam Hussein ne règnent plus. Aucun Frère n'est exécuté, personne n'est incarcéré. Au contraire, le général Barzani avait un grand respect pour Cheikh Osman Abdelaziz, le numéro un des Frères kurdes. Il le recevait dans son QG les bras grand ouverts. Malgré ce contexte favorable à la continuité de l'action islamiste, Cheikh Osman Abdelaziz se soumet à l'obligation religieuse de la fatwa d'Abdelkarim Zidane et dissout l'Organisation des Frères Musulmans au Kurdistan. Cette décision de Cheikh Osman déclenche un vif débat au sein des Frères Musulmans kurdes. Les dirigeants s'interrogent sur sa légitimité religieuse. Pendant que la discussion divise les Frères, la situation change au Kurdistan.

Le 24 avril 1974, les avions français achetés récemment par Saddam Hussein bombardent la ville de Kaladza. Le 27 avril 1974, les mêmes avions bombardent la ville

d'Halabja, qui devient une ruine jonchée de cadavres d'enfants, de femmes et de vieillards. La population kurde remarque des avions Mig 17, Mig 21, Mig 23 partout dans le ciel du Kurdistan. Le 6 mars 1975, Saddam Hussein et le chah d'Iran signent un accord historique à Alger. Un jour après, toutes les divisions de l'armée irakienne attaque le Kurdistan de façon inhabituelle. Le conseil général de la révolution kurde sent que l'attaque est cette fois-ci très dangereuse et particulière : Saddam Hussein veut gagner la guerre à tout prix. Il la gagne en effet et met fin pour quelques temps à la révolte kurde. Le 30 mars 1975, le général Barzani regarde pour la dernière fois les montagnes du Kurdistan dans lesquelles il a passé la moitié de sa vie et, par le chemin de Haji Omaran, il quitte pour toujours sa patrie et émigre aux États-Unis, où il mourra en 1979, peu de temps après la chute du Chah d'Iran.

Cette situation est dramatique. Au moment où toute la société kurde étaient aux prises avec l'échec de la *révolution* du général Barzani et l'invasion du Kurdistan par l'armée irakienne, les Frères Musulmans kurdes débattaient entre eux la question de la légitimité de l'action islamiste. Ils se demandaient : est-il licite de dissoudre l'Organisation parce que le pouvoir nous l'a demandé ? Est-il licite d'écouter l'émir quand il n'a pas de preuves issues du Coran ou de la Sunna ? Est-il licite d'obéir aux ordres lorsqu'ils ne sont pas dans l'intérêt des musulmans ?

Lorsque le général Barzani quitte le terrain et déclare la fin de la *révolution*, le nationalisme kurde pénètre dans un échec catastrophique. Il abandonne la représentation de la question kurde, il jette les armes et se réfugie en Iran ou aux États-Unis. Le contexte est, encore une fois, favorable pour que l'islamisme prenne la place et occupe le terrain, mais faute de l'absence d'une élite capable de comprendre le contexte et de prendre la bonne décision, l'islamisme approfondit sa marginalisation. Le caractère dominant de cette direction réside dans son incapacité à réunir des catégories différentes de la société kurde pour contrôler la représentation de la lutte kurde contre Bagdad et construire de l'idéologie islamiste un mécanisme de mobilisation de masse jusqu'à la conquête du pouvoir.

Aujourd'hui, les acteurs islamistes comme Mollah Krekar et Ali Bapir reconnaissent qu'à cette époque la direction de la mouvance islamiste a commis une erreur stratégique en s'isolant de la scène politique et en abandonnant le terrain à Jalal Talabani, qui, en fondant

en 1976 l'Union Patriotique du Kurdistan, a pris la direction de la lutte kurde vers l'autodétermination.

Les conséquences de ce choix sont troublantes. Une partie des dirigeants de la mouvance islamiste est exclue de Halabja et envoyée vers les villes du Sud de l'Irak, majoritairement chiite. Une deuxième partie s'est intégrée dans l'armée irakienne modernisée par Saddam Hussein. Une autre partie a pris le chemin de l'exil.

De 1971 à 1979, l'islamisme ne se manifeste qu'à l'échelle individuelle. Il est un processus d'auto-formation. Les consignes sont claires. Il n'y a pas d'organisation, mais un travail d'auto-éducation de chaque personne qui s'identifie comme islamiste. Ainsi, la petite base construite en 1952 est abandonnée au bord de la route. Elle est livrée à elle-même. Le Frère doit faire un choix et assumer les conséquences de son choix.

Cette stratégie de l'action islamiste, mise en place pour protéger les Frères de l'oppression de Saddam Hussein, sera pour eux une grande source de problèmes. Au fil du temps, chaque Frère, isolé dans sa ville, va développer une nouvelle compréhension et une nouvelle méthodologie de *travail islamiste*, qui n'est pas forcément homogène avec celles des Frères des autres villes. Sans réelle possibilité de se rencontrer et de soumettre leurs idées au débat, plusieurs modes de pensée émergent. Ainsi, chaque Frère devient un axe indépendant et, le jour où ils décideront de se regrouper dans une seule organisation, cette diversité de pensée les brisera comme des éclats de verre.

La république islamique et l'émergence de l'islam jihadiste

En 1979, le monde islamique change de couleur. Au cours de cette année, le général Zia-ul-Haq décrète l'islamisation du Pakistan, c'est un événement important qui aura des conséquences dans le monde entier. A la fin de cette année, le coup d'Etat en Afghanistan, son invasion par l'URSS et la déclaration du *jihad* par les mouvements islamistes changent le cours de l'histoire. La même année, Saddam Hussein s'autoproclame président de la République irakienne après avoir obligé son prédécesseur Hassan Al-Baker à démissionner. C'est encore cette même année que le général Barzani meurt aux États-Unis. Cependant, parmi tous ces événements qui marquent *le monde islamique*, c'est bien sûr la fondation de

la République Islamique de l'Iran qui aura la plus grande influence sur la mise en scène de la mouvance islamiste au Kurdistan.

C'est à partir de cette expérience iranienne que la mouvance islamiste kurde transforme l'islam en une réalité politique, sociale et culturelle, disponible et accessible à tout le monde. En effet, ce ne sont pas seulement des frontières géographiques qui relient cette dernière à l'Iran, mais aussi des frontières idéologiques.

Cet idéal révolutionnaire islamiste accessible et disponible juste de l'autre côté de la frontière, et la mise en place, par les nouveaux dirigeants de Téhéran, du processus d'islamisation des questions palestinienne et libanaise, jusque là purement nationalistes, fait rêver les islamistes kurdes. Ces faits leur font croire que leur jour de gloire est arrivé, à savoir qu'ils vont pouvoir islamiser la question kurde avec l'aide et le soutien de la République Islamique. En même temps, l'intelligence islamiste de l'ayatollah Khomeiny ne va pas tarder à réagir et établir des contacts avec toutes les catégories de la mouvance islamiste au Kurdistan d'Irak.

Le PDK de Barzani se range derrière la République contre Saddam Hussein, mais aussi contre le Parti démocratique du Kurdistan d'Iran. L'UPK de Talabani ne va pas tarder à rejoindre cette alliance. Cela rend l'islamisation de la cause kurde beaucoup plus compliquée que celle de la Palestine ou du Liban. Tandis que dans ces deux pays les acteurs nationalistes et progressistes étaient opposés à la République Islamique, au Kurdistan d'Irak les acteurs nationalistes et progressistes avaient des accords stratégiques avec la République Islamique contre le régime de Saddam Hussein. Comment donc islamiser la question kurde dans ces conditions ?

Au début, la stratégie est radicale, l'ayatollah Khomeiny souhaite une islamisation totale et complète de la question kurde. Il envoie ses représentants à Halabja pour rencontrer Cheik Osman Abdelaziz et les autres dirigeants de la mouvance islamiste. Un dialogue se met en place entre les deux parties. La mouvance islamiste envoie une délégation importante à Téhéran, où elle rencontre des personnalités de premier plan dans le régime islamiste. Les Frères Musulmans kurdes participent activement à ce dialogue. Ils

ont l'intention de déclarer le combat armé contre le gouvernement de Bagdad. Les conditions des Frères Musulmans sont lourdes et inacceptables pour les dirigeants de la République Islamique. Ils souhaitent que la République Islamique fournisse des armes à leurs moudjahiddines, soutienne le *jihad* sur les plans politique et médiatique, établisse un budget pour le *jihad*, ouvre des bureaux du *jihad* dans les grandes villes iraniennes et construise des camps de préparation militaire pour les moudjahiddines kurdes. En contrepartie, ils ne proposent rien à part la solidarité et la fraternité islamiques. Cela montre combien les calculs des Frères Musulmans ne sont ni rationnels ni réalistes, combien ils sont novices par rapport à la complexité du monde politique.

Pendant que les Frères Musulmans kurdes étaient à Téhéran en pleine négociation avec les ayatollahs, les Frères exilés en Arabie Saoudite et aux Émirats Arabes Unis interviennent rapidement et s'opposent à tous les accords avec la République Islamique en guerre avec l'Irak de Saddam Hussein. Il faut prendre en compte deux éléments importants qui déterminent cette position des Frères exilés.

Le premier est la relation conflictuelle entre la République Islamique de l'Iran et l'Arabie Saoudite sur la légitimité islamique. L'Iran mettait en cause la légitimité islamique de l'Arabie et vice versa. Pour l'Iran, l'islam de l'Arabie est un processus de soumission à la domination américaine. Pour l'Arabie, l'islam de l'Iran est une déviation de l'islam en tant que religion monothéiste. Dans cette vision des choses, l'Arabie déploie toute une littérature critique sur la dimension chiite de la République Islamique et présente le chiisme comme le mal absolu de l'histoire de l'islam.

Le deuxième élément est la guerre prématurée entre l'Irak, qui représente le nationalisme arabe, et la nouvelle République Islamique de l'Iran. Les nationalistes arabes ont mobilisé toute leur puissance pour montrer que l'Iran de Khomeiny ne représente qu'un nouveau nationalisme persan mélangé au chiisme ; un nationalisme persan qui a le projet de l'hégémonie non seulement sur le monde arabe, mais sur toute la région ; un nationalisme persan qui s'alimente de l'histoire de l'islam dans la perspective de la fondation d'un nouvel empire à la Safavide. Dans la mémoire collective des nationalistes arabes, les Safavides sont identifiés négativement. Ils sont représentés comme les *ennemis* de la nation arabe. Dans cette mémoire collective, qualifier une personne de safavide est une accusation grave. C'est

pourquoi Saddam Hussein n'a jamais cessé d'accuser la République Islamique de l'Iran d'être Safavide³⁷⁸.

Ces deux éléments, le salafisme saoudien et le nationalisme arabe, pèsent sur la prise de position des Frères Musulmans exilés, qui obligent les Frères Musulmans kurdes à abandonner la négociation avec Téhéran et entrer à la maison. Les Frères exilés ont transmis leur décision comme un ordre venant de *Maktab Al-Irshad*, la plus grande institution de l'organisation internationale des Frères Musulmans, à qui tous les Frères doivent l'obéissance sans se poser de question. Lorsqu'ils reçoivent l'ordre, les Frères kurdes disent « Nous ne pouvons qu'obéir aux ordres ». C'est ainsi que la première étape des efforts iraniens pour implanter une organisation islamiquement crédible dans la résistance kurde se traduit par un échec.

Au moment où l'islamisme représenté par les Frères Musulmans kurdes abandonne toute idée de coopération stratégique et même technique avec la République Islamique, le nationalisme kurde se range dans le camp de l'ayatollah Khomeiny. Depuis la chute du général Barzani en 1975, le Parti Démocratique du Kurdistan était comme un otage du Chah de l'Iran. Ses dirigeants n'avaient plus de liberté d'action, ni politique ni militaire. Lorsqu'en 1979 l'ayatollah Khomeiny met fin au régime du Chah et instaure la République Islamique, le PDK se trouve dans de nouvelles conditions qui lui permettent de réapparaître sur la scène. Massoud Barzani, le fils du général Mustafa Barzani, quitte les États-Unis d'Amérique et entre en Iran. Il rencontre personnellement l'ayatollah Khomeiny et le président Refsanjani³⁷⁹. Les objectifs du PDK sont clairs. Massoud Barzani demande une aide financière, car il n'a plus d'argent, et une aide logistique, car il n'a plus d'armes. Les dirigeants iraniens acceptent les deux demandes, mais à condition que le PDK nettoie le Kurdistan d'Iran des combattants du Parti Démocratique du Kurdistan d'Iran. Autrement dit, Barzani doit déclarer une guerre contre un parti politique qui est connu à l'échelle mondiale

³⁷⁸ La dynastie des Safavides a gouverné l'Iran de 1501 à 1732. Cette dynastie est connue pour son indépendance et l'unification de la Perse, mais aussi pour la mise en place du chiisme duodécimain comme religion officielle. Ali Wardi, *Lamhât 'ijtimâ'iyya min târîkh al-'Irâq al-hadîth* (« Aspects sociaux de l'histoire moderne de l'Irak »), éditions Shari'at, Iran, 2003, p. 99.

³⁷⁹ Chris Kutschera, *Le Défi kurde ou le rêve fou de l'indépendance*, Éditions Bayard, 1997, p. 47.

comme le représentant du peuple kurde en Iran. Sans aucune considération pour les conséquences de cette guerre sur la relation entre le peuple kurde en Iran et le peuple kurde en Irak, Massoud Barzani accepte la condition iranienne et entre dans une guerre brutale contre ses frères kurdes d'Iran. Au grand jour, dans les grandes villes du Kurdistan d'Iran, les combattants du PDK chassent les opposants kurdes de la République Islamique. Massoud Barzani déclare :

« Désormais nous sommes alliés à notre véritable ami dans la région³⁸⁰. »

Le PDK n'est pas le seul parti nationaliste qui signe une alliance stratégique avec l'Iran. En 1986, l'UPK de Jalal Talabani rejoint aussi la République islamique et s'engage plus radicalement que le PDK auprès des ayatollahs. La même année, les combattants de l'UPK conduisent quelques brigades de l'armée iranienne aux installations pétrolières de Kerkuk. Ils les bombardent ensemble. Cette opération vise directement l'économie de l'Irak de Saddam Hussein. Le peuple kurde d'Irak va le payer très cher : c'est à la suite de ce bombardement que Saddam Hussein décide de lancer les opérations connues sous le nom d'*Anfal*, opérations au cours desquels 182 000 kurdes seront enterrés dans des fosses communes au Sud de l'Irak.

Suite à ses accords stratégiques avec Barzani et Talabani, la République Islamique a-t-elle abandonné l'idée de l'islamisation de la lutte kurde au Kurdistan d'Irak ? La réponse est non. Pendant qu'ils étaient en pleine négociation avec les Frères Musulmans kurdes, les dirigeants iraniens travaillaient sur d'autres axes dans le champ islamiste kurde. Au début, ils ont aidé un certain Abu Oussama, un kurde de Mossoul, à fonder une organisation jihadiste. Ensuite, ils ont fait appel à Cheikh Mohamed Barzanji, un savant islamique connu au Kurdistan d'Irak pour ses positions contre le régime de Saddam Hussein. Avec le soutien de l'Iran, Barzanji déclare la résistance islamiste armée contre Bagdad. Il nomme son organisation le Lien Islamique.

Le mouvement de Barzanji reconnaît l'autorité religieuse de l'ayatollah Khomeiny et se met totalement à la disposition de la stratégie de la République Islamique. Cheikh Barzanji

³⁸⁰ *Ibid.* p. 57.

lui-même croyait que cette République était le *Dar al islam* et l'imam Khomeiny le commandant des Croyants³⁸¹. Le grand handicap de ce mouvement est l'absence d'une base solide enracinée dans la société kurde. Cheikh Barzanji était connu et reconnu en tant que savant islamique anti régime, mais au-delà de sa personnalité charismatique, il n'a jamais eu un programme organisationnel, une ligne politique ou des disciples organisés dans une mouvance. C'est pourquoi son mouvement reste comme l'école d'un « professeur sans élèves³⁸² ».

Au fur et à mesure, les ayatollahs comprennent qu'une islamisation totale et complète de la mouvance kurde est impossible, car la domination du PDK et de l'UPK est totale. Ils ont des bases solides à toutes les échelles : politique, sociale, historique et même économique. De plus, ils sont des alliés de Téhéran contre Bagdad. Cependant, la République change de stratégie. Au lieu d'une islamisation totale, elle essaie de faire une véritable place aux islamistes dans la mouvance kurde. Cette nouvelle stratégie permet à la République d'avoir des relations multiples avec des acteurs multiples au sein de cette mouvance. Par conséquent, la République aura la possibilité de jouer plusieurs cartes à la fois. La carte du PDK contre l'UPK, et vice versa, la carte des marxistes contre les islamistes, et vice versa. Enfin, la carte de tous acteurs contre Bagdad et vice versa.

En 1987, l'arrivée en Iran de Cheikh Osman Abdelaziz, le guide suprême des Frères Musulmans kurdes irakiens, ouvre une grande porte à la réalisation de cette nouvelle stratégie. Cheikh Osman mobilise toute ses capacités pour convaincre l'organisation internationale des Frères Musulmans de déclarer le *jihad* contre le régime de Saddam Hussein. Dans cette perspective, il envoie des délégations partout, mais en vain. Les Frères Musulmans sont clairs : pas de *jihad* contre Bagdad. Cheikh Osman est déçu par cette position. Après quatre décennies à la tête des Frères Musulmans au Kurdistan, il décide de désobéir aux ordres et de déclarer le *jihad* contre Bagdad. Il fonde le Mouvement Islamique au Kurdistan (*Bzotnawa*). La République Islamique demande à Barzanji et à son mouvement

³⁸¹ Mollah Krekar, « L'iranisme et ses cartes dans le champ islamique au Kurdistan d'Irak », article publié sur son site : <http://www.durbeen.org/news.php?readmore=28> (consulté le 22 août 2009).

³⁸² Maurice Duverger, *Les partis politiques*, Éditions Armand Colin, 1976, p. 120.

de s'intégrer à Bzotnawa et d'accepter l'autorité de Cheikh Osman. Barzanji obéit aux ordres. Il devient membre du bureau politique et le porte-parole de Bzotnawa. La République demande aussi à Talabani et Barzani de reconnaître Bzotnawa comme le représentant de la mouvance islamique au Kurdistan et de l'intégrer dans la mouvance kurde. Sous la pression et les contraintes de la République, l'UPK et le PDK reconnaissent Bzotnawa³⁸³. Talabani rend visite à Cheikh Osman Abdelaziz, chez lui à Sanandaj en Iran, et fait la prière derrière lui. Ce geste est très fort, il signifie que Talabani accepte cheikh Osman, non seulement comme un acteur politique, mais aussi comme une autorité religieuse. Il signifie aussi que Talabani comprend que le monde a changé et qu'il veut construire une autre identité pour son ego politique : si au cours des années 1950, 1960 et 1970 il s'est identifié comme un marxiste révolutionnaire, à partir de ce moment il s'identifie comme un musulman nationaliste qui lutte pour une cause juste.

Bzotnawa ressemble plutôt à un front qu'à un parti : un front qui réunit des mouvances antagonistes. Au sein de ce front, nous pouvons identifier trois lignes politiques et idéologiques majeures.

La première est la ligne des Frères Musulmans dissidents, représentée par Cheik Osman Abdelaziz, le chef de Bzotnawa. La relation de cette ligne avec la République Islamique est très complexe. À l'échelle idéologique, elle ne reconnaît pas le principe *Wilayat al-Faqih* (le principe de la primauté des religieux sur le pouvoir politique) développé et mis en place par l'ayatollah Khomeiny. Elle ne reconnaît pas non plus le *chiisme duodécimain* comme cinquième école de l'islam, mais elle ne l'excommunie pas. Elle choisit une attitude très prudente et n'aborde jamais cet aspect idéologique. À l'échelle politique, tout change. Cette ligne reprend tous les vocabulaires et concepts politiques la République Islamique sur la domination occidentale, le régime de Saddam Hussein, la stratégie du *jihad*, etc. Pour ne pas être accusés de chiisme, les dirigeants de cette ligne se rendent régulièrement en Arabie Saoudite, aux Émirats-Arabes-Unis et dans d'autres pays. Sur la relation entre l'Arabie Saoudite et Bzotnawa, Mollah Krekar dit :

³⁸³

Entretien de l'auteur avec Mala Baxtyar, le 22 septembre 2007, Paris.

« Par le biais de Cheikh Flaih Samarayy, l'Arabie Saoudite a établi un lien avec Bzotnawa. L'argent de l'Arabie arrivait à partir du Pakistan. L'Iran craignait que l'Arabie infiltre ses espions dans Bzotnawa. Au début, les ayatollahs pensaient que j'étais le pont entre Bzotnawa et l'Arabie. Et pourtant, moi, je n'avais pas le droit d'entrer en Arabie Saoudite, même pas pour le pèlerinage, parce que dans mes prêches du vendredi, je critiquai au grand jour la politique de l'Arabie Saoudite³⁸⁴. »

Conscientes de ce pragmatisme, les ayatollahs de la République ne font pas entièrement confiance à Cheik Osman et ils ne le laissent pas sans surveillance et sans contrôle.

La deuxième ligne est celle du mouvement du Lien Islamique théoriquement dissout, mais pratiquement en activité au sein de Bzotnawa. Cette ligne est représentée tout d'abord par Cheikh Barzanji, ensuite par Ali Bapir. L'alliance entre Barzanji et Bapir dure encore aujourd'hui : le premier est le guide suprême de Komal, le deuxième son émir. Les adversaires de ces deux acteurs au sein de Bzotnawa disent qu'ils reconnaissent tous deux le principe de *Wilayat al-Faqih* de Khomeiny et Khamenei. Eux-mêmes n'ont jamais contesté ou confirmé cette hypothèse. Par contre, tous les deux déclarent publiquement que la République Islamique de l'Iran est aux islamistes du monde entier ce que l'URSS est aux communistes du monde entier. Si ce symbole tombe, l'ensemble de la mouvance islamiste tombera. C'est pourquoi ils pensent que la défense de la République Islamique de l'Iran est une obligation individuelle comme la prière. Ainsi, la République ne cessera jamais de soutenir, de financer et d'armer Cheikh Barzanji et Ali Bapir. Autant l'Arabie Saoudite donnait de l'argent à la ligne de Cheik Osman, autant l'Iran en donnait à la ligne de Cheik Barzanji et Ali Bapir.

³⁸⁴ Mollah Krekar, « L'iranisme et ses cartes dans le champ islamique au Kurdistan d'Irak », article publié sur son site : <http://www.durbeen.org/news.php?readmore=28> [consulté le 22 août 2009].

La dernière ligne des salafistes jihadistes est représentée par Mollah Krekar. Après avoir passé au moins dix-sept ans au sein des Frères Musulmans, Krekar prend un chemin radicalement différent à la suite de son voyage au Pakistan et sa rencontre avec Abdullah Azzam. Au Pakistan, il devient professeur d'université. Il rencontre les grands dirigeants du *jihad* afghan : Hekmatyar, Sayyaf, Rabbani... mais il sera davantage marqué par sa rencontre avec les idéologues jihadistes d'origine égyptienne, notamment Dr Ayman Al Zawahiri et Oussama Ben Laden. Krekar n'a jamais caché qu'il avait rencontré Ben Laden et Al Zawahiri dans les années 1980. Au cours de ces années, Krekar se forme dans la théorie du salafiste jihadiste Abdallah Azzam. Lors de la fondation de Bzotnawa en 1987, il demande l'autorisation du retour à Azzam. Tout en travaillant pour la formation d'une génération selon l'islam salafiste jihadiste, Krekar s'intègre dans Bzotnawa.

Ce sont trois lignes différentes, trois idéologies contradictoires et trois acteurs antagonistes qui se réunissent dans le cadre général de Bzotnawa. Aujourd'hui, la situation a évolué ainsi : Krekar a fondé *Ansar Al-islam*, Ali Bapir et Cheikh Barzanji ont créé *Komal* et les héritiers de Cheik Osman sont restés dans *Bzotnawa*.

Le temps des grandes transformations

La *libération* du Kurdistan en 1991 est le début de la fin de l'islamisme au Kurdistan. La fin de l'islamisme ne signifie pas bien sûr la fin de l'existence politique des mouvements islamistes, mais la fin d'une idéologie dans laquelle une vision particulière de l'Etat et de la société a été forgée. L'élite islamiste au Kurdistan remarquait que cette idéologie conduit dans l'impasse la mouvance islamiste, non seulement au Kurdistan, mais aussi dans le monde entier.

Lorsque la mouvance est au pouvoir, les crises sociales, politiques et économiques envahissent la société. Les expériences afghane et soudanaise ont construit des sociétés de la misère. Lorsque la mouvance est réprimée, elle produit une violence terrible. Les expériences égyptienne et algérienne mettent parfaitement en scène la barbarie de cette violence. Lorsqu'elle est dans une coalition gouvernementale, elle ne maîtrise pas la gestion

des conflits, ce qui la conduit à l'échec. Les expériences jordanienne et turque expriment clairement cette incapacité à gérer une relation conflictuelle.

Au Kurdistan d'Irak, la même idéologie conduit la mouvance islamiste dans l'impasse. Lorsque les grands partis politiques kurdes forment une coalition contre le régime de Saddam Hussein et invitent Bzotnawa à y participer en tant que branche importante de l'opposition irakienne, les dirigeants de ce parti refusent au nom du principe de *al wala wal bara'a*, l'un des plus importants de l'islamisme. Selon ce principe, le musulman n'a pas le droit d'entrer dans une alliance ou une coalition avec les impies et donc avec le Parti Démocratique, l'Union Patriotique, le Parti Socialiste, etc. Pendant plusieurs années, cette décision idéologique irréaliste a isolé Bzotnawa de la scène politique.

De même, le *jihad* contre l'Union Patriotique du Kurdistan a été déclaré sans réfléchir aux conséquences d'un tel acte : toutes les bases militaires de Bzotnawa ont été détruites, une centaine de moudjahidines ont été tués, le guide suprême cheikh Osman a été capturé avec plusieurs centaines de militants.

Après cette défaite, les dirigeants de Bzotnawa se regroupent de nouveau en Iran et décident, avec l'aide logistique de l'armée iranienne, d'envahir la région de Halabja. Après plusieurs jours de combat, ils contrôlent Halabja et une grande partie de sa région. Toujours sous l'influence de cette idéologie, Bzotnawa met en place un émirat islamiste non déclaré. Il gouverne Halabja comme un parti totalitaire et autoritaire. La musique, la danse, le théâtre, les manifestations contestataires sont interdites. La situation économique se dégrade, les routes, les écoles, les hôpitaux sentent l'odeur du Moyen-Âge. L'électricité et l'eau potable deviennent rares. La pauvreté et la misère s'imposent à la population. En même temps, au sein de Bzotnawa, une nouvelle classe opportuniste profite de la situation : la voiture dernier modèle, la maison de plusieurs étages, le mariage avec quatre femmes, les gardes du corps sont les signes distinctifs des membres de cette nouvelle classe sociale.

C'est dans ce contexte global et local qu'il faut comprendre et interpréter les grandes transformations de la mouvance islamiste au Kurdistan. La reconfiguration touche tous les domaines : idéologie, stratégie, vision de l'avenir, manifestation dans la société,

interaction avec les acteurs politiques, intellectuels et sociaux, rapport à la littérature, à l'art, à la musique, etc. L'élite islamiste du temps des grands changements remet en cause les thèses de Saiyyd Qutb sur la lutte islamique, l'existence politique dans la société, le concept de l'Etat islamique, le jihad, etc. Cette élite prend de la distance théorique avec Saiyyd Qutb et invente une nouvelle conception islamiste qui lui permet de s'adapter à ce qui se passe ici et maintenant.

De ce fait, ce n'est plus l'idéologie qui fait l'expérience concrète dans la vie de tous les jours, mais c'est l'inverse. Par exemple, le discours de cette catégorie d'islamistes sur le sécularisme, la laïcité, la société civile, les droits de l'homme, la démocratie, le Parlement, les élections et l'Occident prend forme dans leurs interactions concrètes avec les autres. Dans les années 1970 et 1980, Ali Bapir voyait l'Occident comme l'ennemi numéro un de l'islam ; en 2007, lorsqu'il est invité par le gouvernement britannique au Royaume-Uni, il demande aux 2000 membres de Komal qui se trouvent dans ce pays de s'intégrer dans la société anglaise, tout en gardant leur identité islamique : le Royaume-Uni n'est plus l'ennemi numéro un, mais une société dans laquelle on doit s'intégrer.

Le changement le plus radical et le plus visible est l'intégration de la mouvance islamiste dans le champ politique kurde. Elle se fait connaître et reconnaître comme un acteur majeur dans le champ. Cette intégration passe tout d'abord par son adaptation aux règles, aux normes, aux stratégies et aux enjeux du champ politique kurde.

Leur intégration dans le champ politique change aussi leur discours sur le concept de démocratie. Pendant ses 40 ans d'existence politique, la mouvance islamiste définissait la démocratie comme une association à Dieu (*shirk*) et le régime parlementaire comme un combat des impies contre le pouvoir de Dieu. Dans les années 1970 et 1980, elle produit une grande littérature sur l'originalité du système islamique face au régime démocratique. Dans la période post-islamiste, à partir de 1991, la transformation est radicale : la mouvance participe aux élections, entre au Parlement, accepte les postes ministériels au sein du gouvernement séculaire.

Le 19 mai 1992, les élections ont lieu pour la première fois au Kurdistan. Les Frères Musulmans et Bzotnawa forment une liste commune et font ensemble la campagne

électorale. Sur les 105 sièges, ils n'obtiennent même pas un seul siège. Treize ans plus tard, le 30 janvier 2005, les deuxièmes élections parlementaires ont lieu. Treize listes sont en concurrence pour les 111 sièges du Parlement : la mouvance islamiste obtient 15 sièges et devient la deuxième force politique après la liste du PDK et de l'UPK. Les troisièmes élections ont lieu le 25 juillet 2009. La mouvance islamiste forme une coalition avec deux partis de gauche, le Parti Socialiste et le Parti Zahmatkishan. Elle pense que cette fois elle obtiendra au moins 25 sièges. La déception est totale : elle n'obtient que 13 sièges sur 111, et sur les 13 il y a 3 sièges qui vont aux deux partis de gauche. Bzotnawa, qui participe tout seul, obtient 2 sièges. Au total Yekgrtu, Komal et Bzotnawa récupère 12 sièges : la mouvance islamiste perd 3 sièges par rapport aux élections de 2005.

Comment comprendre et interpréter ces résultats ?

En 1992, après trente années d'isolement politique et dix années d'exil (principalement en Iran), la mouvance islamiste, toutes tendances confondues, rentre au Kurdistan. Sans aucune expérience électorale, sans une base sociale solide, elle décide de participer aux élections, à côté des partis nationalistes et de gauche qui dirigent le peuple kurde depuis 1946. Sans un programme clair, sans des propositions concrètes, les acteurs islamistes s'engagent dans une très mauvaise campagne électorale. Pendant les grands rassemblements, par exemple dans une ville comme Silêmanî, au lieu de s'occuper des grands problèmes de la population (la pauvreté, le chômage, l'injustice sociale, la violence contre les femmes, etc.) et présenter des projets pour les quatre années à venir, les islamistes faisaient de grands discours sur les *harams* (« interdictions ») : écouter de la musique, permettre la mixité, raser la barbe, aimer les non musulmans, voter pour les laïques, boire de l'alcool, fumer des cigarettes, regarder les femmes, aimer la vie ici-bas, etc. La mouvance se comportait comme une secte conservatrice renfermée sur elle-même et non comme un acteur politique ouvert sur la société.

Face à cette mouvance politiquement débutante et socialement vide, nous trouvons les partis nationalistes de Talabani et de Barzani qui maîtrisaient depuis une quarantaine d'années toutes les stratégies, toutes les règles et tous les enjeux du champ politique. Barzani et Talabani, chacun de son côté, mobilisaient la foule. Ils promettaient la

reconstruction du Kurdistan, le fédéralisme, le travail, le logement, l'électricité, la redistribution de la richesse, une bonne relation avec la Turquie et l'Iran, l'ouverture sur le monde occidental, la liberté pour tout le monde, l'émancipation des femmes, etc. Ils jouaient avec les sentiments nationaux, par exemple la question de Kerkuk.

C'est dans ce contexte que la mouvance islamiste sort de cette élection avec zéro siège. Que s'est-il donc passé pour que 13 ans plus tard, en 2005, elle devienne la deuxième force politique au Kurdistan en obtenant 15 sièges sur 111 ?

La montée en puissance de la mouvance islamiste kurde entre 1992 et 2005 dépend de plusieurs facteurs. Persécutée, encrassée, torturée puis isolée, marginalisée et exilée depuis le début de son existence politique en 1952, c'est la première fois (1991) que la mouvance islamiste se trouve dans un espace de visibilité et d'action légitime. Depuis quarante ans, elle est à la recherche d'un moment et d'un espace libres pour mettre en place la stratégie de la *daw'a* (appel à l'islam).

Au commencement, la *daw'a* n'était pas seulement une stratégie de la mouvance, mais elle était la raison de son existence. Si la mouvance doit exister, c'est parce que la *daw'a* a besoin d'un outil par lequel s'exprimer, se manifester et se rendre visible. Dans cette perspective, son slogan était le verset 108 de la sourate 12 :

« Voici ma voie, j'appelle les gens [à la religion] de Dieu, moi et ceux qui me suivent, nous basant sur une preuve évidente. Gloire à Dieu ! Et je ne suis point du nombre des associateurs. »

La *daw'a* est un programme de réislamisation de la société par le bas. Hassan al-Banna, le fondateur des FM disait :

« Nous voulons l'individu musulman, puis la famille musulmane, la société musulmane, l'Etat musulman et enfin la nation [au sens d'oumma] musulmane³⁸⁵. »

³⁸⁵ Xavier Ternisien, *Les Frères musulmans*, Fayard, Paris, 2005, p.30.

Mais comment, pratiquement, réaliser ce rêve ? se demandaient les dirigeants de la mouvance islamiste exilés dans les camps de réfugiés en Iran. Ils ne perdaient pas leur temps, ils se préparaient dans l'espoir qu'une occasion se présenterait d'en finir avec le régime de Saddam Hussein et d'entrer dans un Kurdistan libre. Ils lisaient énormément, ils réfléchissaient, ils analysaient et planifiaient la mise en marche de la stratégie de la *daw'a* vers une réislamisation totale de la société par le bas. Lorsque, en 1991, ils reviennent au Kurdistan sans Saddam Hussein, ils ont déjà un projet complet qui vise directement, mais doucement, tous les domaines de la société. Prenons l'exemple d'un quartier d'Erbil ou d'un village de la région de Silêmanî. Dans l'imaginaire politique de l'élite islamiste, la réislamisation de ce village passe par la mise en place de plusieurs projets.

Il s'agit de la construction d'une mosquée où un imam islamiste anime les prières collectives et devient la référence religieuse et sociale de la population. Il s'agit de la construction d'une école publique où les professeurs sont des militants islamistes qui établissent de bonnes relations avec les élèves et réinvestissent ces relations à l'extérieur de l'école pour intégrer ces élèves dans une éducation islamiste. Il s'agit de créer un centre de soins médicaux géré par des médecins islamistes, par lesquels le visage social de la mouvance apparaît au grand jour. Et finalement, le projet de la réislamisation du village ou du quartier se met en place par une coordination active entre l'imam, le professeur et le médecin. C'est la trinité de la réislamisation !

La mouvance avait calculé la mise en place de son projet sur une période de longue durée. Elle se donnait un temps indéterminé, mais un élément extérieur est venu accélérer la marche de la réislamisation : la guerre civile entre les deux grandes formations kurdes, le PDK et l'UPK. A partir de 1994, le Kurdistan irakien devient le terrain d'une guerre fratricide entre Barzani et Talabani. Pour battre Talabani, le président du PDK fait appel à l'armée turque. Les Turcs fixent le prix : le PDK doit aider l'armée turque à éliminer le PKK (le Parti des Travailleurs du Kurdistan en Turquie). Barzani s'engage dans cette voie. En même temps, Talabani fait appel à l'armée iranienne. La République Islamique fixe aussi le prix : l'UPK doit aider l'armée iranienne à éliminer le Parti Démocratique du Kurdistan d'Iran. Talabani, qui n'a pas vraiment d'autre choix, s'engage à son tour cette voie.

Toutefois, sous les yeux de Saddam Hussein isolé à Bagdad et des États-Unis, deux fronts entrent en guerre : d'un côté la Turquie et Barzani, de l'autre l'Iran et Talabani. Cette guerre brise en grande partie les rêves de l'indépendance, de la reconstruction du pays, de la redistribution de la richesse. Elle généralise la misère, la pauvreté, le chômage, l'exclusion. Elle transforme la patrie en un enfer qui brûle ses enfants, en un désert qui condamne sa jeune génération à l'exil en Occident. Pendant que les modernistes, nationalistes et progressistes kurdes étaient occupés par le nettoyage physique des uns des autres, la mouvance islamiste, par le biais de ses ONG, a accéléré le processus de réislamisation de la société kurde.

A côté de la guerre civile des Frères nationalistes kurdes, un autre élément prépare la montée en puissance de la mouvance islamiste, à savoir la corruption. Comme pour le nationalisme palestinien, la corruption devient le marqueur le plus visible de l'identité du nationalisme kurde lorsqu'il arrive au pouvoir. A l'image de Yasser Arafat, Talabani et Barzani apparaissent comme les acteurs les plus corrompus du Moyen-Orient. Dans un rapport rédigé par Michael Rubin, chercheur et journaliste américain, publié d'abord aux États-Unis sous le titre « Is Iraqi Kurdistan a Good Ally ? », puis au Kurdistan sur la une du journal *Hawlati* sous le titre « Les dirigeants n'ont pas la confiance des États-Unis³⁸⁶ ». Le sous-titre indiquait : « Barzani a accumulé deux milliards de dollars et Talabani deux cent millions de dollars ». Michael Rubin montre les détails de ces informations sur la corruption des dirigeants kurdes. Ce rapport déstabilise le PDK et l'UPK. *Hawlati* est réédité plusieurs fois. Talabani porte plainte à Silêmanî contre *Hawlati* et Michael Rubin³⁸⁷.

En effet, le budget annuel du Kurdistan dépasse les dix milliards de dollars pour quatre millions d'habitants répartis dans trois provinces : Silêmanî, Erbil et Dohok. Ce budget est plus élevé que ceux de pays comme la Jordanie ou la Syrie. Mais où va cet argent, se demandent les Kurdes ? À la corruption, bien entendu.

³⁸⁶ *Hawlati*, le 13 janvier 2008.

³⁸⁷ Les anglophones peuvent lire ce rapport sur ce site :

<http://www.meforum.org/1822/is-iraqi-kurdistan-a-good-ally#Roiname.COM>

Chaque année, l'UPK le PDK prélèvent chacun 35 millions de dollars sur ce budget. En 2006, dans la ville de Silêmanî, 32 000 fonctionnaires fictifs ont deux à trois salaires³⁸⁸. Il s'agit en réalité de militants de l'UPK ou du PDK qui travaillent pour les partis et non pour l'Etat. Lors de son voyage à Paris en 2007, Talabani déclare que, dans sa ville de Silêmanî, il y a 20 milliardaires et 2000 millionnaires³⁸⁹ ! Et pourtant, au cours de mes voyages dans cette ville, j'observe une misère généralisée à toutes les échelles : manque d'électricité, manque d'eau potable, flambée du prix de la nourriture, insuffisance des revenus, augmentation du chômage. La ville ne renvoie aucun signe d'un développement en marche. Un policier me dit :

« Je touche 400 dollars par mois. Je suis marié et j'ai trois enfants. Je paie 150 dollars de loyer. Il me reste 250 dollars. Le 10 du mois, je n'ai plus rien dans ma poche. Je ne sais pas quoi faire. J'ai un travail à plein temps, mais je ne peux pas nourrir correctement mes enfants. »

La situation de ce policier, qui ne fait pas partie de l'UPK ou du PDK, reflète la condition de vie de la majorité de la population. Par la corruption, une classe sociale riche est montée sur scène, composée de « nouveaux pharaons » qui vivent dans un paradis imaginaire : un jour à Silêmanî, un autre jour à Londres ; un jour à Erbil, un autre jour à Dubai... Le monde est très petit pour eux. Au même moment, le reste de la population vit dans une pauvreté mortelle. Il y a encore des familles qui vendent leurs filles aux mafias kurdes et irakiennes et aux réseaux de prostitutions pour survivre³⁹⁰. Il y a encore des milliers de familles qui rêvent d'envoyer un de leurs enfants en Occident pour qu'il devienne une source d'économie de survie.

³⁸⁸ Centre des statistiques au Kurdistan :

<http://bnkurd.jeeran.com/kurd/archive/2006/9/92252.html>

³⁸⁹ <http://www.penusikurd.dk/Mallperr/hemecor/2007/02/03/753.PHS>

³⁹⁰ Xandan Mohamad et Jaza Serpach, *Oqianusêk le tawan* (« An Ocean of Crimes »), Kurdistan d'Irak, 2007.

Cette condition socioéconomique est un facteur majeur de l'accélération du processus de réislamisation de la société du fait des actions sociales qui sont organisées par les ONG de la mouvance islamiste. Néanmoins, il y a un autre facteur fondamental qui participe à l'apparition de la mouvance islamiste comme alternative disponible : il s'agit de la mauvaise gestion des conflits avec Bagdad, Ankara, Téhéran et Damas.

Depuis qu'il gouverne le Kurdistan (1992), le nationalisme kurde n'a réglé aucun problème fondamental avec les quatre capitales.

Avec Bagdad, il y a plusieurs dossiers sur la table de négociation : le fédéralisme du Kurdistan, le pétrole kurde, Kerkuk, les peshmergas. Il est vrai que la constitution irakienne reconnaît le fédéralisme du Kurdistan, mais nous savons tous que les grands acteurs politiques irakiens, par leurs discours et leurs pratiques de tous les jours, remettent en cause cette constitution. Aujourd'hui, ils sont tous d'accord, y compris les Kurdes, pour la modifier. Nous ne pouvons garantir que ces acteurs ne supprimeront pas un jour le fédéralisme de la constitution. L'échec du nationalisme kurde est qu'il n'a pas pu convaincre les acteurs irakiens et qu'il a imposé le fédéralisme par la force. D'après ma recherche sur le terrain, les Kurdes ont le sentiment que, dès que l'Etat irakien se stabilisera et réorganisera ses forces militaires, sécuritaires et économiques, il remettra en cause ce fédéralisme fragile et incertain.

Le terrain du pétrole est beaucoup plus complexe. En dehors des familles de Barzani et de Talabani, personne ne sait vraiment comment, pour combien et jusqu'à quand les contrats pétroliers sont signés au Kurdistan. Seules les deux familles connaissent la véritable nature de ces contrats. Le gouvernement central de Bagdad demande des clarifications et de la transparence. Il veut que les contrats et les revenus du pétrole kurde soient maîtrisés par Bagdad et non pas par Erbil. Les deux familles de Barzani et Talabani refuse catégoriquement cette demande. Selon Ashti Hawrami, le ministre des Ressources naturelles du Kurdistan, le Kurdistan comptait exporter 250.000 barils par jour à la fin de cette année. Actuellement, il exporte 100 000 barils par jour³⁹¹. Jusqu'à aujourd'hui, le problème divise Erbil et Bagdad.

³⁹¹

AFP, le 9 mai 2009.

Plus que le fédéralisme et le pétrole, le dossier de Kerkuk, très sensible et difficile, met en scène l'échec du nationalisme kurde. Tous les partis nationalistes kurdes en Irak parient sur la régularisation et le rattachement de Kerkuk au Kurdistan. Et pourtant, cela peut durer encore un siècle. Voici une analyse rapide de la situation.

L'occupation de l'Irak par les États-Unis en 2003 et la libération de la ville de Kerkuk par les peshmergas de Talabani et de Barzani a entraîné le retour massif des Kurdes et des Turkmènes chassés par Saddam Hussein. Les Kurdes ont-ils pu reconstruire leur image positivement dans la mémoire collective de la ville ? Ont-ils pu convaincre les Arabes et les Turkmènes qu'ils peuvent vivre ensemble en paix et en sécurité dans un Kerkuk kurde ? Rien n'est moins sûr ! Au contraire, depuis 2003, plus que jamais, les divisions idéologico-politiques ont produit, pour la première fois dans l'histoire de cette ville, une division géographique des quatre communautés, qui étaient autrefois mélangées, tant géographiquement que socialement. Cette division géographique se manifeste de la manière suivante :

- La communauté kurde se regroupe au nord-est de la ville et occupe les quartiers suivants : Azadi, Chorja, Iskan, Ilach, Chatrlou, etc.
- La communauté turkmène se regroupe au centre et au sud-ouest de la ville et occupe les quartiers suivants : Ahmedai, Route de Bagdad, Kdr, Awchi, Sarki.
- La communauté arabe se regroupe à l'Ouest et au Sud-Est de la ville et occupe les quartiers suivants : Hay Nasser, Hay Askari, Arouba, Hay Wasstine, Hwria.
- La communauté assyrienne se regroupe au Nord-ouest de la ville et occupe les quartiers suivants : Arafa, Ahmad-Aga, Sarké, Saha-Tiran, Tssin.

Cette séparation géographique se fait dans un processus de type hyper communautaire et devient plus visible jour après jour. Si, dans les années 50, les ouvriers turkmènes et kurdes vivaient ensemble dans les quartiers marginaux pendant que les bourgeois kurdes et turkmènes vivaient ensemble dans les quartiers favorisés, aujourd'hui, un ouvrier turkmène préfère vivre avec un bourgeois turkmène plutôt qu'avec un ouvrier

kurde, et vice versa. C'est ce que dit Ali Mahmoud, président du Centre Halabja contre l'Anfalisation et le Génocide du peuple kurde.

Encore aujourd'hui, au contraire de ce que laissent paraître les discours médiatiques, le PDK de Barzani et l'UPK de Talabani ont pour priorité la logique de la partisanisation, et non la logique de la kurdicité. Cette politique fatigue fortement les Kurdes de Kerkuk, mais aussi les militants de ces deux partis eux-mêmes. Nous observons deux types de comportements différents de la part du PDK et de l'UPK sur la question de Kerkuk.

Le comportement du PDK est de type provocateur : le parti de Barzani sait que la ville de Kerkuk est le centre de la popularité de l'UPK de Talabani, et il sait aussi que Talabani, à cause de sa position dans le champ politique irakien (président de la République), ne peut se permettre de distribuer des déclarations nationalistes sur Kerkuk. L'UPK choisit donc un autre type de comportement, qu'on peut nommer « action douce » : ne provoquer ni les Turkmènes ni les Arabes ni les Assyriens, mais travailler dans une ambiance de fraternité et convaincre les uns et les autres que le rattachement de Kerkuk ne sera jamais une menace pour eux. Ainsi, l'UPK veut stabiliser sa région de popularité, mais cela n'est pas dans l'intérêt du PDK, dont les dirigeants distribuent des déclarations brutales contre les autres communautés de Kerkuk. On peut citer les menaces de Barzani, qui a provoqué non seulement les autres communautés de Kerkuk, mais aussi la Turquie ! Barzani avait menacé Ankara d'intervenir dans la question sensible de la minorité kurde de Turquie si les autorités turques s'opposaient au projet de rattacher la ville pétrolifère de Kerkuk à la région autonome kurde d'Irak qu'il dirige. Barzani disait :

« Si la Turquie interfère dans (le dossier de) Kerkuk pour seulement quelques milliers de Turkmènes, alors nous agirons au sujet des trente millions de Kurdes en Turquie ».

Selon la constitution irakienne, article 140, le gouvernement irakien doit composer une commission pour régler le problème de Kerkuk. Le travail de cette commission passe par trois étapes. Elle doit normaliser la situation de la ville (mois de mars 2007). Elle doit faire les statistiques de la ville et de ses banlieues (avril-juillet 2007). Elle doit organiser le référendum (le 31 décembre 2007). Le gouvernement doit mettre 200 millions de dollars à

disposition de la commission de normalisation, mais cela reste, du moins jusqu'à maintenant, d'ordre théorique, car la commission n'a pas encore ce budget.

Comment les États-Unis se comportent-ils avec la question de Kerkuk ? Il y a deux réponses disponibles : si les Américains réussissent à stabiliser le pays, démocratiser le pouvoir, américaniser la société, gagner la guerre contre les terroristes, il y a une forte chance pour qu'ils soutiennent le rattachement de Kerkuk au Kurdistan. Mais si la situation reste telle qu'elle est (violence, terrorisme, résistance, instabilité, etc.), il y a une forte chance pour que les Américains appliquent le rapport Baker-Hamilton sur l'Irak, qui est perçu par les Kurdes comme une menace.

En ce qui concerne la Turquie, nous pensons que la mise en évidence de sa position et de ses types de comportements dans la ville de Kerkuk ne sont pas très compliqués. Elle est présente, en chair et en os, dans la ville de Kerkuk. Elle est là par le biais de ses agents de renseignements, de ses organisations non gouvernementales, et encore par le biais du *Front Turkmène*, la plus grande force politique de la communauté turkmène. Dans la mémoire politique kurde, ce Front est représenté comme un outil pur du *service de renseignement turc*, et il ne représente en aucun cas la communauté turkmène ! Les Kurdes veulent ridiculiser et marginaliser le Front turkmène sur la scène politique, et ainsi l'exclure de cette dernière. Mais paradoxalement, plus les Kurdes mettent en avant cette stratégie, plus le Front Turkmène renforce sa position et sa popularité parmi la communauté turkmène. Les Kurdes saisissent bien ce paradoxe, sans pour autant changer de stratégie ! Cela vient de ce qu'on appelle « la Raison Politique kurde », qui n'est pas capable de penser scientifiquement et objectivement les faits politiques. Il ne faut jamais oublier que la structure qui domine encore une grande partie de cette « Raison Politique » est une structure traditionnelle et sentimentale, construite dans une histoire métaphysique.

Par contre, l'apparition de l'Iran comme un acteur principal qui peut influencer les règles de jeu dans la ville de Kerkuk est un élément extraordinaire. Comment et pourquoi la République Islamique de l'Iran intervient-elle dans les affaires de Kerkuk ? L'Iran pratique une politique multidimensionnelle au Kurdistan. Officiellement, il a de bonnes relations avec les deux grands partis politiques kurdes et avec le gouvernement régional du Kurdistan. Sur

le terrain, nous pouvons observer la crédibilité de cette politique officielle : l'Iran, au contraire de la Turquie, a reconnu officiellement le GRK et est en pleine coopération diplomatique, économique, culturelle avec le Kurdistan de Talabani et Barzani.

Pourtant, cette politique change radicalement de couleur quand il s'agit de Kerkuk. Au contraire de la Turquie, l'Iran ne distribue pas de déclarations hostiles contre le rattachement de Kerkuk au Kurdistan, et il dit qu'il accepte toutes les décisions qui viennent du peuple irakien. Mais cette politique officielle n'a aucune crédibilité sur le terrain, car l'Iran veut perturber le travail de la commission de normalisation par le biais de deux groupes importants : le groupe de Moqtada Sadr (chiite) et le groupe d'Ansar al-Islam (sunnite).

Les origines du groupe de Sadr se trouvent parmi les Arabes chiites implantés par le régime de Saddam Hussein dans la ville de Kerkuk. Ces Arabes, qui se trouvent en ce moment à l'Ouest et au Sud-est de la ville, sont bien organisés et armés par l'Iran. Selon les observateurs kurdes, ces disciples de Sadr sont mêlés à des attentats, des vols, des assassinats, des prises d'otages, etc.

L'Histoire d'Ansar al-Islam est différente. Après la libération en 2003 de la région de Hawraman par les peshmergas et les Américains, les combattants d'Ansar al-Islam abandonnent leurs camps militaires qui se trouvaient dans cette région montagneuse, sur la frontière qui sépare l'Iran et le Kurdistan. Pendant quelques mois, ils disparaissent dans les grandes villes du Kurdistan d'Iran. Après le chaos généralisé en Irak, ils s'organisent de nouveau et rentrent dans les zones sunnites arabes irakiennes. A partir de la ville de Mossoul, le groupe d'Ansar met en place une organisation secrète dans la ville de Kerkuk, et ainsi l'ère des attentats suicides commence ! Ansar al-Islam est un groupe radical de l'Islam politique kurde : au niveau idéologique, il est en désaccord total avec la République islamique d'Iran, mais au niveau pratique, tous les deux sont en pleine coopération.

L'Iran veut garder une bonne relation avec un Kurdistan sans Kerkuk, car il est faible et ne deviendra jamais une menace pour l'unité du territoire iranien, mais un Kurdistan avec Kerkuk peut devenir sur le long terme une menace réelle, et il faut donc éviter le rattachement de Kerkuk au Kurdistan.

Depuis 1970 (l'époque du général Barzani) jusqu'à nos jours, le nationalisme kurde n'a pas pu régler la question de Kerkuk. La population que j'ai interrogée moi-même pendant mon travail de terrain ne croit plus aux promesses de Talabani et Barzani. La classe intellectuelle pense que le nationalisme kurde utilise la question de Kerkuk comme un outil de mobilisation de la foule.

Le problème des peshmergas n'est pas moins complexe que celui de Kerkuk. En 1992, le nationalisme kurde promet de dissoudre ses milices et de former une armée régulière, une armée qui protège les intérêts suprêmes du Kurdistan. Non seulement il n'a pas pu réaliser sa promesse, mais il a renforcé ses milices et les a utilisées dans ses guerres fratricides. Dans l'Irak post Saddam Hussein, le gouvernement central met en place le projet d'unification de l'armée irakienne, ce qui équivaut à la dissolution des milices kurdes. Le nationalisme kurde refuse ce projet et le perçoit comme une menace. La tragédie du nationalisme kurde est qu'il ne peut ni régler ce problème avec le gouvernement central en intégrant ses milices dans l'armée nationale ni abandonner ses milices pour mettre en place une armée régionale kurde.

Ces quatre dossiers (le fédéralisme, le pétrole, la ville de Kerkuk et les peshmergas) sont également les sources des troubles stratégiques avec la Turquie, l'Iran et la Syrie. La diplomatie kurde ne peut pas convaincre, elle ne maîtrise pas l'art de la négociation. Elle ne dispose pas de centres d'analyse stratégique. C'est une diplomatie basée sur l'instant, le moment, l'envie, le sentiment et les calculs des négociateurs, nous disait Nawshirwan Mustafa, le président du Mouvement du Changement au Kurdistan, l'ex numéro deux de l'UPK.

De 1992, où la mouvance islamiste n'obtient pas un seul siège au Parlement, à 2005, où elle obtient 15 sièges, les échecs du nationalisme kurde se rendent visibles pour tous. Les acteurs nationalistes montrent qu'ils ne sont pas capables de diriger un gouvernement juste. Dans la même période, la mouvance islamiste pénètre dans toutes les structures sociales et essaie de proposer ce qu'elle appelle l'alternative des « mains purifiées ». Seule sur le terrain de l'opposition, la mouvance se transforme petit à petit en un acteur civil, capable de capitaliser la colère noire de la population contre le nationalisme kurde. Elle a même reçu le

soutien d'une partie de la classe intellectuelle kurde. Les dirigeants de la mouvance ont été reçus par les grandes capitales du monde comme Washington et Londres. Salahadin Bahadin m'a dit qu'aux élections de 2009 la mouvance islamiste gagnerait au moins 30 sièges. En réalité, elle a perdu 3 sièges : aujourd'hui, l'ensemble de la mouvance islamiste kurde (Yekgrtu, Komal et Bzotnawa) n'a que 13 sièges, contre 59 pour le PDK et l'UPK et 25 pour la liste du Changement de Nawshirwan Mustafa.

Que s'est-il passé entre 2005 et 2009 pour que la mouvance perde la confiance de la population ? Ces résultats prouvent-ils que le processus de la réislamisation est en panne ? La mouvance recule politiquement, mais recule-t-elle aussi socialement ?

Dans le but de mieux observer pour acquérir une connaissance meilleure de ce qui se passe sur le terrain, nous avons décidé de nous rendre au mois de juillet 2009 au Kurdistan d'Irak. Suite à un travail quotidien (observation, enquête, entretien, rencontre, etc.), nous avons identifié cinq facteurs majeurs qui ont construit le recul de la mouvance islamiste.

Le premier est l'émergence du Mouvement du Changement de Nawshirwan Mustafa. Entre les deux élections de 2005 et 2009, un événement majeur bouleverse les rapports de force à l'intérieur du champ politique kurde. Nawshirwan Mustafa, le numéro deux de l'Union Patriotique du Kurdistan de Jalal Talabani, l'un des fondateurs de cette organisation qui domine tous les capitaux depuis 1991 au Kurdistan, quitte son poste de vice secrétaire général et décide de faire de la politique autrement. Tout d'abord, il fonde une grande entreprise médiatique nommée *Wushe* (« Mot »), qui dispose d'une chaîne parabolique (KNN), d'un journal (Rojname) et d'un site Internet (www.sbeiy.com).

Par le biais de ces médias, Nawshirwan lance un combat direct et transparent contre l'UPK et le PDK, en particulier sur sept terrains : la corruption, l'emploi, le pouvoir d'achat, la question de Kerkuk, le problème du pétrole, le statut des peshmergas et le fédéralisme. Dans son journal et sur l'écran de sa télévision, qui est très regardée au Kurdistan, Nawshirwan Mustafa n'hésite pas à parler courageusement des échecs multiples de l'UPK et du PDK. Il est le premier à avoir dévoilé que ces deux partis prélèvent chaque année 70 millions de dollars sur le budget du Kurdistan. Il est le premier à avoir dénoncé le monopole

des familles de Barzani et de Talabani sur les contrats pétroliers. Il est le premier à avoir critiqué au grand jour la corruption du GRK (le Gouvernement Régional du Kurdistan), etc.

Au fur et à mesure, une bonne partie du bureau politique et de la direction de l'UPK rejoint Nawshirwan Mustafa. Lorsque les élections de 2009 s'approchent (elles auront lieu le 25 juillet), Nawshirwan forme une liste électorale et l'appelle *Goran* (« Changement »). La constitution de cette liste déstabilise Talabani. Président de la République irakienne, Talabani quitte son palais présidentiel de Bagdad et rentre aussitôt à Silêmanî. Dans le but de l'empêcher de participer aux élections avec sa liste dissidente, il envoie plusieurs messages d'amitié à Nawshirwan. Ce dernier ne lui a jamais répondu. Convaincu que Nawshirwan Mustafa ne fera pas marche arrière, Talabani change de stratégie et oriente l'UPK vers une alliance, qui ressemble plutôt à une fusion, avec le PDK de Massoud Barzani. Certains n'hésitent pas à parler de la capitulation totale de l'UPK face au PDK. Du début du mois de mars au 24 juillet 2009, Talabani en personne fait la campagne pour la liste commune de l'UPK et du PDK, qui s'appelle « Kurdistanî ». Fatigué et malade, Talabani apparaît comme un renard blessé. J'étais à Halabja la Nouvelle lorsqu'il est venu pour faire la campagne pour Barzani et la liste Kurdistanî. Ses gardes du corps et ses grosses voitures étaient beaucoup plus nombreux que les auditeurs. Trois mille personnes protègent Monsieur le Président ! Le discours était désordonné, incohérent. A chaque instant, je me disais qu'il allait tomber sur scène.

Au même moment, la liste du Changement a fait appel à l'orateur le plus connu du monde kurde, à savoir Farhad Sangawî. Pendant la révolte kurde contre Bagdad, c'est lui qui a inspiré l'esprit de sacrifice dans la population kurde. Lorsque Farhad fait un discours, le Kurde se sent embarqué par ses mots, par sa voix, par ses mouvements, c'est une mise en scène parfaite pour la mobilisation d'une foule déjà en colère contre le pouvoir en place.

Trois jours avant les élections, à 23 heures du soir, je prends la voiture et je roule sur la grande avenue Seholeke à Silêmanî. L'avenue est couverte par une population bleue, la couleur de la liste du Changement. Tout était bleu : les hommes et les femmes, les jeunes et les anciens... tous crient tous ensemble « *Aygorîn* » (« On va le changer »). C'est à dire : on va tout changer, tout est possible. Cette nuit-là, j'ai compris qu'une opposition laïque était

née au Kurdistan et qu'à partir de ce jour la mouvance islamiste n'était plus la seule alternative disponible.

Le deuxième facteur qui explique le recul de la mouvance islamiste est sa division intérieure. Yekgrtu et Komal refusent de constituer une liste islamiste commune. Pour des motifs stratégiques, ils ne veulent pas apparaître comme une alliance islamiste contre une alliance laïque. Ils refusent aussi d'intégrer Bzotnawa dans la liste du Service et de la Réforme. La population qui vote habituellement pour les islamistes n'apprécie pas cette attitude. Komal et Yekgrtu intègrent deux partis de gauche, avec qui ils n'ont rien en commun, et excluent Bzotnawa, dont les membres s'identifient comme leurs frères en islam. Les calculs de Salahadin Bahadin ont été clairs, comme il me l'a avoué. Je l'ai interrogé chez lui sur cette question. Il était tout à fait conscient que les deux partis de gauche ne pouvaient obtenir même un siège, mais dans cette période délicate de l'histoire du Kurdistan, pour montrer que Yekgrtu a aussi une identité ouverte et démocratique, Salahadin intègre la gauche et exclut Bzotnawa. Salahadin pense que le dossier de Bzotnawa est très chargé à l'échelle internationale et régionale. Pour lui, l'image de Bzotnawa est liée à celle du terrorisme d'un côté et à celle de l'espionnage pour l'Iran de l'autre. À l'échelle stratégique, les calculs de Salahadin Bahadin étaient corrects, mais le problème vient de son électorat, qui n'est pas forcément aussi stratégique et qui vote selon le degré de son appartenance islamique. Comme nous l'avons observé, contre toutes les analyses de Komal et de Yekgrtu, qui pensaient que les électeurs islamistes ne voteraient pas pour Bzotnawa et que ce dernier n'obtiendrait pas un seul siège comme en 2005, Bzotnawa obtient deux sièges.

Affaibli par ses divisions internes et sans vrai chef charismatique depuis la mort d'Ali Abdelaziz (son guide général à Londres), Bzotnawa a perdu la popularité qu'il avait dans les années 1990. Les deux sièges, qui correspondent à 37 000 votes, viennent majoritairement des musulmans pratiquants de Yekgrtu et de Komal, qui pensent que l'alliance avec deux partis de gauche est *illicite* dans l'islam et que les musulmans doivent rester les uns avec les autres. Mollah Krekar, qui considère les élections comme une *association* à Dieu, a demandé de voter massivement pour Bzotnawa.

Le troisième facteur de recul de la mouvance islamiste est sa position par rapport à la Constitution. Pendant la campagne électorale, le Parlement kurde, dominé par le PDK et l'UPK, prépare une Constitution pour le Kurdistan d'Irak, qui donne beaucoup de pouvoir au Président du Kurdistan, à savoir Massoud Barzani. Une grande partie de la classe intellectuelle kurde et tous les journaux indépendants ont rejeté cette version de la Constitution, pensant qu'elle allait créer les conditions de l'émergence d'un dictateur de type Saddam Hussein.

La liste du Changement rejette à son tour cette Constitution. La mouvance islamiste est prise dans un piège. Au début, elle a refusé la Constitution, pour deux raisons principales. La première parce qu'elle ne répond pas au minimum de leurs références religieuses et la deuxième parce qu'elle donne trop de pouvoir au président du Kurdistan. Massoud Barzani invite les dirigeants de la mouvance islamiste et les interroge sur leurs hésitations. Les islamistes s'expliquent sur les deux points. Barzani donne son accord pour intégrer dans la Constitution les références religieuses demandées par les islamistes, à condition qu'ils ne parlent plus des pouvoirs donnés au Président du Kurdistan et qu'ils votent pour la Constitution. Ravis et satisfaits, les islamistes sortent de cette réunion et déclarent qu'ils vont voter pour la Constitution. Certes, idéologiquement, ils ont marqué un but, mais, politiquement, non seulement ils ont perdu le soutien et la confiance de la classe intellectuelle et des médias indépendants, déjà en colère contre le pouvoir en place, mais en plus, désormais, leur identité est liée à celle de l'UPK et du PDK. Ils sont devenus la cible d'une série de critiques de la part des intellectuels et des journalistes, qui agissent petit à petit sur l'opinion publique au Kurdistan. Au final, la Constitution n'est pas passée. La liste du Changement a gagné le combat et les islamistes ont commis une erreur politique.

Le quatrième facteur est la faiblesse de leur campagne électorale et leur manque d'imagination théâtrale. Salahadin Bahadin, le président de la liste, se rend certes dans les grandes villes du pays en compagnie d'Ali Bapir et des autres personnalités de sa liste, mais, dès qu'il monte sur scène pour faire son discours, les plaisanteries fusent de partout. La jeune génération déforme les phrases de son discours en l'imitant. On lui prête la voix des marchands de pain ambulants qui, tous les matins, dans les grandes villes, crient avec une

voix très caractéristique : « Voiiiiiciii le pain chuuuuuuud ! Painnnnn chuuuuuuud, sortez de vos maisonnnnnns, pain chuuuuud ! ». Personnellement, j'ai assisté à plusieurs reprises à la retransmission en direct du discours de Salahadin Bahadin. J'ai vu comment cette nouvelle génération, y compris les membres de Yekgrtu, s'amuse à imiter Salahadin Bahadin.

En réalité, Salahadin est une personne timide qui ne maîtrise pas la confrontation avec le public. Lorsqu'il est face à une personne ou un petit groupe de personnes, il se sent très bien et contrôle parfaitement la situation, mais, face à la foule, il perd ses moyens. Cela est lié à son histoire personnelle. Toute sa vie, il a travaillé en souterrain contre le régime. Il ne s'est jamais trouvé face à un public, au grand jour. Il a toujours dirigé son organisation à partir des chambres fermées. Aujourd'hui, l'époque a changé, la nature de l'action islamiste a changé, il est dans l'obligation de se mettre à la tête d'une grande liste et de diriger la campagne électorale, de se rendre dans les grandes villes et de se trouver face à des milliers d'individus. Il se ridiculise et met en scène ses difficultés personnelles, qui deviennent l'objet des blagues et des imitations de la nouvelle génération.

Le cinquième et le dernier facteur de l'échec électoral de la mouvance islamiste est l'ambiguïté de son discours politique. La constitution d'une liste commune avec deux partis de la gauche impose bien évidemment une reconfiguration du discours politique sur le fédéralisme, le pétrole, les droits des individus, la démocratie, le statut de la femme, l'Occident, les problèmes sociaux, les relations internationales du GRK, etc. Lorsque la mouvance était seule dans une liste, elle était cohérente avec elle-même et avec ses grandes transformations historiques, mais cette alliance *prématurée* déchire leur cohérence et, par conséquent, elle tombe dans l'ambiguïté sur plusieurs dossiers : le fédéralisme, le pétrole, la corruption, Kerkuk, la démocratie, etc. Face à ce discours ambigu des islamistes, la liste du Changement apparaît claire et cohérente sur tous les dossiers, cela rend la tâche très compliquée à la mouvance islamiste. L'homme de la rue kurde se trouve d'un côté face au vocabulaire et aux concepts élastiques de la mouvance islamiste et de l'autre côté face au discours simple de la liste du Changement. Il préfère celui qui parle directement avec ses envies et ses sentiments à celui qui ne sait pas ce qu'il dit.

Le soir du 25 juillet 2009, vers 19 heures, la mouvance islamiste a compris qu'elle avait raté une occasion historique, qu'elle avait perdu une élection extraordinaire et que, si

elle ne répare pas ses erreurs stratégiques, elle sera définitivement remplacée par la liste du Changement, qui devient au fur et à mesure le Mouvement du Changement.

Est ce que cet échec signifie-t-il également un échec du processus de la réislamisation ? La réponse est non. Tout d'abord, une bonne partie des militants islamistes, qui ne croyaient plus en la capacité de la mouvance islamiste à être le véritable acteur du changement face à la corruption et l'injustice sociale imposées par le gouvernement en place, ont voté pour la liste du Changement, sans pour autant abandonner leur pratique religieuse ou leur religiosité. À ce niveau, ils sont pratiquants religieusement et laïques politiquement. Membres de Yekgrtu, de Komal ou de Bzotnawa, musulmans et islamistes, mais convaincus que, dans le contexte actuel, la liste du Changement peut mieux répondre à leurs aspirations que celle de leur mouvance, ils votent pour un Nawchirwan Mustafa laïque, tout en restant croyants et pratiquants. Sur ce terrain, le processus de la réislamisation n'est pas en panne. Au contraire, il fonctionne à la perfection, car il conduit une bonne partie des militants islamistes vers une forme particulière de *laïcité provisoire*, à savoir la séparation entre le domaine de la politique et le domaine de la religion.

C'est le cas d'une grande partie de la population kurde. Reprenons par exemple la province de Silêmanî, où la mouvance islamiste est née. Depuis 55 ans, elle met en place le processus de la réislamisation par le bas. Dans chaque ville ou village, et presque dans chaque quartier, elle a construit des mosquées et désigné des imams islamistes pour surveiller la construction ou la reconstruction de la personnalité de chaque individu, une personnalité fondée sur un ensemble de valeurs conservatrices et sur un ensemble de pratiques religieuses. Pourtant, dans cette province, la victoire de la liste du Changement est écrasante (46% des voix) et la défaite de la liste de la mouvance islamiste est catastrophique. Elle ne vient même pas en deuxième position ! Très loin derrière la liste *Kurdistanî* du PDK et de l'UPK, la mouvance islamiste se voit dans une crise politique et s'interroge sur le vote de son électorat. Elle a compris qu'un électeur porteur de valeurs conservatrices ne vote pas forcément pour elle. Elle a compris aussi que la réislamisation de l'individu ne détermine par automatiquement son vote et sa préférence politique. Quelques jours avant les élections, j'ai rencontré des musulmans pratiquants qui me disaient « On aime Yekgrtu, mais on vote pour la liste du Changement ». Ils me disaient « On aime Ali Bapir, mais on vote pour

Nawchirwan Mustafa, parce que lui seul peut changer ce qui se passe au Kurdistan ». Cette nouvelle situation fait agir rapidement toute la direction de la mouvance islamiste. Yekgrtu, Komal et Bzotnawa sont en pleine révision de leur vision de la politique et de la religion. Ils refont leurs calculs stratégiques, car les élections municipales et nationales sont en cours.

Si cette défaite doit signifier quelque chose, elle n'est que l'intégration totale et complète de la mouvance islamiste dans le champ politique kurde. Et si cette intégration doit signifier quelque chose, elle n'est que la fin du projet de l'islamisme, à savoir la fondation d'un Etat islamique sur la base de la charia.

L'intégration de la mouvance islamiste dans le champ politique a fait naître deux phénomènes extraordinairement radicaux et antagonistes : le radicalisme et la déconversion. Depuis la fondation de la République Islamique de l'Iran, la mouvance islamiste, notamment Bzotnawa et Komal, était le porteur du *jihad*. Elle proposait un espace confortable à tous les salafistes jihadistes kurdes, et parfois d'autres nationalités, pour se réaliser à l'intérieur de la mouvance traditionnelle. Mollah Krekar lui même était membre du bureau politique.

Petit à petit, depuis la première participation de Bzotnawa au gouvernement kurde (1996), les salafistes jihadistes ont pris de la distance et, en 2001, avec Mollah Krekar pour émir, ils ont fondé l'organisation d'Ansar al Islam. Plus la mouvance s'intègre dans le champ politique, plus Ansar al Islam se radicalise. De 2001 à 2008, Ansar a frappé, par tous les moyens, le pouvoir et la société : explosions, voitures piégées, attentats suicides, assassinats, opérations militaires, etc.

Malgré sa différence idéologique et confessionnelle avec la République Islamique de l'Iran chiite, Ansar adapte une stratégie pragmatiste avec les ayatollahs de Téhéran. Traqué à la fois par les États-Unis et les peshmergas de l'UPK et du PDK, Ansar n'a pas d'autre choix que de se réfugier en Iran et d'accepter les conditions du pouvoir chiite. Cependant, dès que se dégrade la relation diplomatique ou économique entre le GRK et la République Islamique, cette dernière « fait monter les enchères » en mobilisant la carte d'Ansar. Dès lors, la série des opérations martyres commencent et le Kurdistan vit une tragédie. Et si depuis 2008 Ansar al Islam a *presque* disparu de la scène, c'est parce que la relation entre Erbil et Téhéran fonctionne parfaitement. Des milliers d'entreprises iraniennes se sont déployées au Kurdistan, deux consulats iraniens se sont installés à Erbil et Silêmanî, Talabani se rend

régulièrement en Iran, les délégations culturelles des deux côtés de la frontière font des allers-retours permanents, l'opposition kurde iranienne a été éradiquée par Barzani et Talabani, le Kurdistan d'Irak n'est plus le terrain d'opérations contre la République Islamique. Dans ces conditions, l'Iran a imposé un moratoire à Ansar al Islam. Ce dernier n'a pas vraiment eu d'autre choix que d'accepter et d'attendre une occasion pour réapparaître sur la scène, sinon disparaître définitivement.

Le deuxième phénomène est radicalement différent de celui d'Ansar al Islam. Il s'agit des acteurs islamistes qui ne supportent plus les valeurs conservatrices de la mouvance islamiste et qui décident de quitter l'islamisme. La sortie de l'islamisme entraîne souvent, mais pas toujours, une sortie radicale de l'islam en tant que religion. Cependant, l'acteur devient un athée pur et dur et déclare une guerre sans merci contre l'islam et l'islamisme. Nous appelons ce phénomène la « déconversion ». Il s'agit d'une sortie tout d'abord de l'islamisme comme projet politique, ensuite de l'islam comme religion monothéiste. Plus la mouvance islamiste apparaît comme conservatrice à l'échelle des valeurs, plus la déconversion se généralise. C'est pourquoi, aujourd'hui, que nous allions à Londres, Berlin, Amsterdam, Stockholm, Erbil, Silêmanî ou Halabja, nous rencontrons de nouveaux déconvertis qui rejoignent la caravane de la déconversion.

Bibliographie

ABUD Salam, *Saqafat al unfa fi al Irak* (« La culture de la violence en Irak »), Editions Manchurat al Jamal, 2002.

AFLAK Michel, *Fi Sabil al Bass* (« Pour l'amour de Bass »), Bagdad, 1959.

AHMAD Chawan, *Islami syasy* (« L'Islam politique »), Editions Runakbiri, Kurdistan d'Irak, 2004.

AL NEFISI Abdallah, *Al fikr al haraki litaiarat al islamia* (« La pensée de la mouvance des tendances islamistes »), Editions Al Sharyke al rwbyyan linashr wal tawzy', Koweït, 1995.

ALI-MOEZZI Mohammad, *Dictionnaire du Coran*, Editions Robert Laffont, Paris, 2007.

ARKOUN Mohammed, *De Manhattan à Bagdad*, Desclée de Brouwer, 2003.

BAKAWAN Adel, *L'Irak: de Fayçal à Talabani*, Editions Ranj, Kurdistan, 2006.

BAKAWAN Adel, « La mémoire collective kurde », *Hawlati* du 7 juin 2006.

BAKAWAN Adel, « Seul comme Dieu : une étude sociologique de la position des Frères Musulmans Kurdes pendant la chute du général Barzani », *Hawlati* du 2 juillet 2006.

BAMARNI Ahmed, *Au printemps kurde : moi, peshmerga, je donne mon âme*, Ramsay, 1999.

BAPIR Ali, *Chareserî kêsheî kurde le nêwan Iman u Parlamanda* (« La question kurde entre la foi et le Parlement »), Kurdistan d'Irak, 1992.

BAPIR Ali, *Ashkence u zindan* (« Torture et prison »), Editions Komal, Kurdistan d'Irak, 2006.

BAPIR Ali, *Kar u projey islamiman* (« Notre projet islamique »), Editions Komal, Kurdistan d'Irak, 2006.

BAPIR Ali, *Waq'yy Kurdistan û w dydyky islamyane* (« La réalité du Kurdistan et la vision islamique »), Kurdistan d'Irak, Editions Tafsir, 2008.

BARZANI Masoud, *Al-Barzani wal haraka al-tahrurya al-kurdy* (« Barzani et le mouvement de libération kurde »), Erbil, 2002.

BATATU Hanna, *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements of Irak*, Book II, New Jersey, Princeton University Press, 1978.

BAUD Jacques, *Encyclopédie des terrorismes et violences politiques*, Lavauzelle, 2003.

BOZARSLAN Hamit, *La question kurde*, Presses de Sciences Po, 1997.

BRAQUET Emmanuel, *Les Kurdes des nomades aux rebelles*, H. Peladan, 1975.

CESARI Jocelyne, *Faut-il avoir peur de l'Islam ?*, Presses de Sciences Po, 1997.

CHUKRU MEHMED Sekban, *La question kurde : le problème des minorités*, Presses Universitaires de France, 1933.

COHEN Claudine, *Grandir au quartier kurde*, Institut d'ethnologie, 1975.

CRÉPON Marc, *L'imposture du choc des civilisations*, Pleins Feux, 2002.

DERRIDA Jaques, HABERMAS Jürgen, *Le Concept du 11 septembre*, Galilée, 2004.

DORIN Bernard, *Les Kurdes : destin héroïque, destin tragique*, Gambais, 2005.

GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985

GAUCHET Marcel, *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie - Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris, 1998.

GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2002.

GAUCHET Marcel, *La démocratie de notre temps*, Genève, 2003.

HALABJAYY Marywan, *Cins û sheryat û jin* (« Le sexe, la Charia et la femme »), Kurdistan d'Irak, 2005.

HUNTINGTON Samuel, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997.

IBN AL-QAYYIM AL-JAWZIYYAH, *Ahkam ahl al-dhimma* (« Les principes des gens de la *dhimma* »), Editions Dar al ilam lil amalaiyn, 1983, tome 1, p. 366.

IRWANI Muslih, *Ayn û nasionalism le Kurdistanî Iraq* (« Religion et nationalisme au Kurdistan d'Irak »), Kurdistan d'Irak, 2002.

- JOXE Alain, *L'Empire du chaos*, La Découverte, 2002.
- KAUFMANN Jean-Claude, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004.
- KEPEL Gilles, *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Seuil, 1990.
- KEPEL Gilles, *Chronique d'une guerre d'Orient*, Gallimard, 2002.
- KEPEL Gilles, *Fitna: guerre au coeur de l'islam*, Gallimard, 2004.
- KEPEL Gilles, *Jihad : expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2004.
- KEPEL Gilles, *Al Qaïda dans le texte*, PUF, 2005.
- KHOSROKHAVAR Farhad, *Sociologie de la révolution iranienne*, Presses de la FNSP, 1993.
- KHOSROKHAVAR Farhad, Olivier Roy, *Comment sortir d'une révolution religieuse ?*, Seuil, 1999.
- KHOSROKHAVAR Farhad, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Flammarion, 2002.
- KREKAR Fatih, *Al Haraka al Islamia fi Kurdistan* (« Le mouvement islamique au Kurdistan »), Pakistan, 1988.
- KRMANJ Chirko, *Besyasykrdny islam* (« La politisation de l'islam »), éditions Sardam, Kurdistan d'Irak, 2005.
- KUTSCHERA Chris, *Le Mouvement national kurde*, Flammarion, 1979.
- KUTSCHERA Chris, *Le défi kurde ou Le rêve fou de l'indépendance*, Bayard, 1997.
- KUTSCHERA Chris, *Le livre noir des crimes de Saddam Hussein*, Oh ! Editions, 2005.
- LIAUZU Claude, *Empire du mal contre Grand Satan*, Armand Colin, 2005.
- LUIZARD Pierre-Jean, *La Formation de l'Irak contemporain*, CNRS, 1991.
- MAHOUD KARIM Hassan, *Kurdistan le berdemy ftwhaty islamida* (« Le Kurdistan devant l'invasion islamique »), Kurdistan d'Irak, éditions Tichk, 2007.
- MEDDEB Abdelwahab, *La Maladie de l'islam*, Seuil, 2002.
- MIDDLE EAST WATCH (Département de Human Rights Watch), *Génocide en Irak - La campagne d'Anfal contre les Kurdes*, Karthala, 2003.

MORE Christiane, *Les Kurdes aujourd'hui : mouvement national et partis politiques*, Harmattan, 1984.

NIKITINE Basile, *Les Kurdes - Etude historique et sociologique*, Paris, 1956.

OSMA Chwan, *Kurdisan û prosey be islamikrdny kurd* (« Le Kurdistan et le processus de l'islamisation des Kurdes »), éditions Tama, 2002.

PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Gallimard, 2003.

QADIR Aram, *Islam û syaset* (« Islam et politique »), Kurdistan d'Irak, Editions Tichk, 2007.

QEREDAXY Fazil, *Beislamikrdni kurd* (« L'islamisation kurde »), Kurdistan d'Irak, Editions Tichk, 2006.

QUTB Sayyid, *Mukwimat al taswr al islami*, Dar al Sharq, 1988

RACHID Aram, *Jahalti islam û cyhani nwê* (« L'ignorance de l'islam et le monde moderne »), Kurdistan d'Irak, troisième édition, 2008.

RAMADAN Tariq, *Dâr ash-shahâda : L'Occident, espace du témoignage*, Editions Tawhid, 2002.

RANDAL Jonathan, *Oussama. La fabrication d'un terroriste*, Albin Michel, 2004.

RAUFER Xavier, *Atlas de l'islam radical*, Editions du CNRS, Paris, 2007.

REDISSI Hamadi, *L'Exception islamique*, Seuil, 2004.

RÉMOND René, *Du mur de Berlin aux tours de New York*, Bayard, 2002.

ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, Seuil, 1992.

ROY Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Hachette, 1995.

ROY Olivier, *La Nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Seuil, 1997.

ROY Olivier, *L'islam mondialisé*, Editions du Seuil, 2002.

ROY Olivier, *Kaboul Washington : géopolitique de l'après 11 septembre*, Seuil, 2002.

ROY Olivier, *Réseaux islamique : la connexion afghano-pakistanaise*, Autrement, 2002.

ROY Olivier, *La laïcité face à l'islam*, Editions Stock, 2005.

SAINT-PROT Charles, *Histoire de l'Irak : de Sumer à Saddam Hussein*, Ellipses, 1999

SYWAYLÎ Idris, *Reutî islamî le bashurî Kurdistan 1946-1991*(« La mouvance islamique au Sud du Kurdistan - 1946-1991 »), Editions Ganc, Kurdistan d'Irak, 2006.

TOURAINÉ Alain, *Un nouveau paradigme*, Fayard, 2005.

WIEVIORKA Michel, *Sociétés et terrorisme*, Fayard, 1988.

WIEVIORKA Michel, *La violence*, Hachette, collection « Pluriel », 2005.

Chronologie de l'islam politique kurde

- 1952.** Fondation des Frères Musulmans Kurdes à Halabja.
- 1971, 4 avril.** Dissolution des Frères Musulmans irakiens et kurdes.
- 1980.** Fondation de l'Armée Islamique du Kurdistan par Abbas Abdellah Chahin, avec le soutien de l'Iran et de la Libye.
- 1981.** Fondation du Groupe d'Ansar par les Frères Musulmans.
- 1982.** Le Groupe d'Ansar envoie en Iran une délégation présidée par Salahadin Bahadin.
- 1982.** Arrivée des islamistes égyptiens extrémistes à Erbil, par exemple de Mohamed l'Egyptien.
- 1985.** Fondation du Lien Islamique du Kurdistan par Mohamed Barzanji (mouvement militaire).
- 1985.** L'Irak utilise les armes chimiques contre les Iraniens.
- 1986.** L'Iran organise une conférence sur les crimes de Saddam et les opposants sont invités.
- 1987, mai.** Soulèvement d'Halabja.
- 1987, 15 mai.** Cheikh Osman Abdelaziz quitte Halabja pour l'Iran.
- 1987, 18 mai.** Fondation du Mouvement Islamique au Kurdistan (Bzotnawa).
- 1988, 16 mars.** Halabja est gazée.
- 1988.** Fin de la guerre Iran-Irak.
- 1990.** Invasion du Koweït.
- 1991.** Soulèvement du Kurdistan.
- 1991.** Retour des islamistes au Kurdistan.
- 1992.** Bzotnawa et les Frères Musulmans kurdes participent aux élections. Les islamistes dans leur ensemble n'obtiennent que 5%.
- 1993.** Guerre entre l'UPK et le PDK.

1994, 6 février. Fondation de l'Union Islamique du Kurdistan (Yekgrtu).

1996. Négociation entre Bzotnawa et l'UPK à Téhéran.

1997. Participation de Bzotnawa au gouvernement de l'UPK.

1999. Fusion de Bzotnawa avec le groupe de Cheikh Sediq Abdelaziz.

2001. Fondation de Komal (Groupe Islamique du Kurdistan) et d'Ansar al Islam.

2003. Invasion de l'Irak par l'armée américaine.

2005, 5 décembre. Ali Bapir rend visite à Talabani et le remercie de diriger l'Irak avec une si grande sagesse.

2005, 6 décembre :

- ✓ Le PDK attaque Yekgrtu à Badinan et tue trois membres de ce parti.
- ✓ Barzani et le Parlement condamnent cette agression.
- ✓ Yekgrtu mobilise l'opinion publique contre le PDK.
- ✓ Yekgrtu accuse Mollah Baktyar.
- ✓ Salahadin Bahadin envoie une lettre au représentant Achraf Qazi.
- ✓ Le Bureau Politique de Yekgrtu condamne l'agression.

2005, 15 décembre :

- ✓ Komal entre dans la liste du PDK et de l'UPK.
- ✓ Yekgrtu sort de cette liste.
- ✓ Bzotnawa participe aux élections avec sa propre liste.

2005, 20 décembre. Nêchirewan Barzani rend visite à Salahadin Bahadin pour s'excuser de l'agression du PDK contre l'UIK à Dohok.

2005, 30 décembre. La mouvance islamiste (Yekgrtu, Komal et Bzotnawa) obtient 15 sièges sur 111 au parlement du Kurdistan. Elle devient la deuxième force politique.

2007. Ali Bapir est invité à Londres par les autorités britanniques.

2008. Salahadin Bahadin est invité à Washington par les autorités américaines.

2009. La mouvance islamiste fait une alliance électorale avec la gauche kurde, contre l'alliance de Barzani et Talabani.

2009, 25 juillet. Elections au Kurdistan d'Irak. La mouvance islamiste n'obtient que 13 sièges sur 111. Cela est considéré par les islamistes comme une catastrophe. La liste laïque du Changement obtient 25 sièges. Celle de Barzani et Talabani en obtient 59.

Septembre 2009 : La mouvance islamiste lance le projet d'une grande révision de sa stratégie.

Novembre 2009 : Yekgrtu et Komal reste comme opposition au sein du Parlement. Bzotnawa participe au gouvernement.

Novembre 2009 : Komal et Yekgrtu se séparent. Ils décident de participer aux élections irakiennes, prévues pour le mois de janvier 2010, séparément. Bzotnawa rejoint l'alliance de Barzani et Talabani.

Table des matières

Sommaire	3
Introduction	5
Prologue : un processus de mutation ininterrompue	6
Le terrain de recherche et ses éléments fondateurs	12
Difficultés soulevées par ce terrain	14
Biographie des principaux acteurs	17
Cheikh Osman Abdelaziz (1922-1999)	17
Salahadin Bahadin (1950)	18
Sediq Abdelaziz	20
Cheik Mohamed Barzanji (1945).....	21
Ali Bapir (1961)	22
Mullah Krekar (1954)	24
Ali Abdelaziz (1929-2007)	27
Partie 1 Formation	29
Chapitre 1 La naissance de l'islamisme kurde : du Caire à Halabja (1952-1970)	29
Mohamed Mahmud Sawaf, le père fondateur de l'islamisme irakien.....	29
L'enseignement de Cheikh Amjad Al Zahawi	30
Les études supérieures en Egypte et la rencontre avec Hasan Al Banna.....	30
Le retour à Bagdad et la fondation des Frères Musulmans irakiens.....	31
Sawaf au Kurdistan : le contexte du conflit nationaliste.....	33
Mohmed Mahmoud Sawaf et Cheikh Osman Abdelaziz : les Frères Musulmans contre le nationalisme laïque.....	36
Les Frères Musulmans Kurdes comme arme contre le communisme et le nationalisme ?.....	37
Chapitre 2 L'islamisme kurde en tant que spectateur (1970-1979)	39
1968-1974. L'Irak de Saddam Hussein et l'Irak du général Barzani : l'enfer et le paradis des Frères Musulmans	39
1974-1979. La chute du général Barzani.....	44
Analyse de l'attitude des islamistes dans ce contexte délicat	48
Chapitre 3 La naissance des mouvements jihadistes au Kurdistan (1980-1988)	51
L'influence de la révolution iranienne	51

La guerre fratricide entre les islamistes et les partis laïques kurdes	59
La division interne : Sediq Abdelaziz et Salahadin Bahadin	60
Partie 2 Manifestation	65
Chapitre 1 La « libération » du Kurdistan et le retour des islamistes (1988-1991)	65
Contexte historique : l'oppression des Kurdes et la libération du Kurdistan.....	65
La question de la visibilité des islamistes dans l'espace social kurde	68
Islamisme et structures sociales kurdes : le choc de la rencontre	72
La situation des Frères Musulmans kurdes.....	76
Chapitre 2 Les islamistes à l'épreuve des élections parlementaires (1992)	79
Contexte historique : les élections du 19 mai 1992	79
L'organisation des élections met en difficulté les islamistes kurdes	80
La candidature de Cheikh Osman : sur le chemin de la division	87
Chapitre 3 Femmes musulmanes Militantes et Jihadistes	91
Partie 3. Confrontation	107
Chapitre 1 L'islam fermé et l'islam ouvert.....	107
Le déterminisme islamique.....	109
Les sept catégories d'actes dans la loi islamique	112
Dar al-Islam et Dar al-Kufr	113
L'ère des nouvelles <i>Fatwas</i> et des nouveau <i>Muftis</i>	117
Le piège de l'islam fermé	121
La notion de complot	128
Chapitre 2 La guerre globale et l'échec de l'islam fermé.....	132
Kefri, le berceau des extrémistes laïques et islamistes.....	132
Le massacre de Ranya	132
La victoire de <i>Dar al-kufr</i>	134
La réorganisation en Iran	136
Chapitre 3 L'islamisme comme projet social	140
Le terrain : une crise sociale, économique et politique de grande envergure	140
L'action sociale islamiste sur ce terrain en crise	146
Une génération orpheline ré-islamisée	148
La mosquée comme centre de la réislamisation	149
Les sources financières des ONG islamistes au Kurdistan	151

Partie 4. Nationalisation	154
Chapitre 1 Adieu l'internationale islamiste !	154
L'utopie de l'Etat islamique	157
De la Da'wa à la politique	160
Les références religieuses du nationalisme de Yekgrtu	164
L'équation chiite-sunnite dans la vision politique de Yekgrtu	167
Le souci d'être moderne !	171
Entre l'AKP et le Hamas : à la recherche d'un modèle !	175
Chapitre 2 La fin du jihad De la division à la conversion en démocratie	186
Chapitre 3 Le nationalisme kurde à l'épreuve de l'islamo-démocratie	202
Partie 5. La néo-fondamentalisation	213
Introduction La naissance du terrorisme islamiste au Kurdistan	214
Chapitre 1 Le massacre du village Khêly Hama (23 septembre 2001)	217
Chapitre 2 La tentative d'assassinat sur le premier ministre (2 avril 2002)	225
La personnalité de l'acteur visé	228
Le poste de premier ministre	229
Le théâtre de la scène : la ville de Silêmanî	230
L'imaginaire hollywoodien	232
Position de l'islamo-nationalisme	233
Chapitre 3 La profanation des tombes des cheiks Naqshbandi (20 juillet 2002)	235
Les superstructures salafistes et la question de la profanation !	237
Le contexte local	239
Le contexte régional	240
Le contexte international	241
Ansar et ses adversaires islamistes	244
La colère de la société civile	246
Chapitre 4 L'assassinat du négociateur (8 février 2003)	249
Le Sujet assassiné	250
L'acteur	253
Le lieu	254
Le moment	255

Chapitre 5 L'ère des bombes humaines (1^{er} février 2004)	259
La résurrection	260
Le terrorisme comme seule arme de combat.....	272
Chapitre 6 Quand les voitures piégées arrivent à Silêmanî ! (25 octobre 2005)	279
<i>Partie 6. La déconversion</i>	286
Chapitre 1 Qu'est ce que la « déconversion » ?	287
Chapitre 2 Des récits singuliers de déconversion	295
Rebaz	298
Saman	304
Jalaladine	311
Abdallah	318
Abdelkader.....	323
Karwan	330
Karim	337
Syrwan	343
Abdalhaq.....	350
Khalid	357
Chapitre 3 Une théorie de la déconversion	Erreur ! Signet non défini.
La déconversion comme apparition des nouveaux <i>atheos</i>	368
La déconversion comme individualisation de la religiosité	376
La déconversion comme recherche d'une nouvelle religion	386
La déconversion comme source d'engagement politique	394
La déconversion comme sacré désacralisé.....	404
CONCLUSION	414
Une histoire sociopolitique de l'islamisme	414
La république islamique et l'émergence de l'islam jihadiste	419
Le temps des grandes transformations	427
<i>Bibliographie</i>	449
<i>Chronologie de l'islam politique kurde</i>	454

