

Charisme d'action, charisme mystique, néo-Umma¹ à la source du djihadisme européen : l'exemple de Toulouse et sa région²

Abderrahim El Janati

Doctorant en science politique
Idetcom, Université Toulouse Capitole

Introduction

La ville de Toulouse peut être considérée comme un territoire historiquement important pour comprendre la genèse des mouvements djihadistes locaux en France et en Europe. En effet, le démantèlement de la filière dite d'Artigat en 2007 et le déclenchement de plusieurs attentats à Toulouse et Montauban en mars 2012 par Mohammed Merah permettent de repérer une dynamique forte et inédite de groupuscules islamistes implantés dans la région toulousaine depuis les années 1990, voire au-delà³. À la suite de ces événements tragiques, certains journalistes ont commencé à pointer du doigt un certain Maxime Santos⁴ considéré comme « le mentor de la filière djihadiste » et Jaffar⁵ comme « complice de l'islamisme⁶ ». Certes, ces deux leaders charismatiques ont pu façonner la configuration de l'islamisme dans la région toulousaine. En fait, dès la fin des années 1970 et le début des années 1980, la ville de Toulouse va se transformer en point de rassemblement de différents groupes islamistes composés d'étudiants et d'ouvriers. Ces derniers avaient acquis, dans leurs divers groupes d'appartenance (Frères musulmans, Tabligh, soufisme, chiïsme...), une grande expérience en matière de gestion et de structuration du champ islamique toulousain. La plupart de ces jeunes se sont investis dans l'ouverture des lieux de culte musulman pour pouvoir pratiquer leur religion et conserver une pratique assidue. Cette première tentative va

¹ La néo-Umma est une grande famille composée de différentes personnes, de différentes nationalités et de différentes origines unies par la foi islamique et par l'amour du prophète Mohammed. Son objectif est la défense de la personne musulmane et la guidance de l'humanité tout entière.

² Les données de cet article sont tirées d'une enquête de terrain menée dans le cadre d'une thèse de doctorat en science politique en préparation intitulée provisoirement « Socio-histoire de l'islam à référentiel radical à Toulouse ». Cette thèse est sous la direction de Jérôme Ferret. Cette enquête a été réalisée grâce au financement du projet ANR SoV (2016-2021) piloté par la FMSH en partenariat avec la MSHS Toulouse (USR 3414, CNRS). Enfin, cet article est une version condensée d'un chapitre intitulé « Charisma of action, mystical charisma, neo-Umma source of European Jihadism : the example of Toulouse and its region », à paraître in Ferret, J. et Khosrokhavar, F., (dir.), *Family and Jihadism : the French Experience*, Routledge (accepté par l'éditeur Kevin McDonald).

³ Le dépouillement des archives départementales de la Haute-Garonne, dans le cadre de la préparation de la thèse de doctorat, montre que la ville de Toulouse avait connu la transplantation des structures islamistes dès le début des années 1940.

⁴ Le nom a été anonymisé.

⁵ Le nom a été anonymisé.

⁶ <https://www.marianne.net/debattons/editos/cachez-ce-djihadisme-quils-ne-sauraient-voir>.

être soldée par l'ouverture d'un petit lieu de culte Nafar⁷ qui marque le début d'une nouvelle étape de transplantation de l'islam dans une période post-coloniale. Elle donne naissance à «l'individualisme religieux» (Hervieu-Leger, 1999 : 157 et suiv.) musulman et permet au jeune imam Mohammed Jaffar de s'occuper de la constitution de la « famille musulmane » à Toulouse. Cet imam va dès le début endosser les habits d'un guide exerçant l'islam « comme langue c'est-à-dire comme un instrument de communication et comme un instrument de connaissance » (Bourdieu, 1971 : 295). Cette stratégie lui a permis d'acquérir l'estime des jeunes fidèles. Ces derniers ont fini par trouver en lui le père ou le grand frère de leur famille musulmane toulousaine. Au même moment, Toulouse va connaître l'émergence d'une autre personnalité complètement différente de celle de Jaffar : Maxime Santos. Cette figure de l'islamisme radical n'acceptera pas de prendre place dans l'institution classique de l'islam toulousain alors qu'il aurait pu avoir un rôle à y jouer. Il va préférer s'isoler dans un petit village pour implanter non pas une mosquée, mais une confrérie. Cet isolement lui a permis d'être suivi par un bon nombre de jeunes qui voyaient en lui un homme saint et mystique.

L'objectif de ce papier est de tenter de mettre en place une analyse sociologique du charisme du clerc musulman et son influence dans la construction de la famille jihadophile élargie. Notre démarche s'appuie sur l'œuvre wébérienne, mais aussi sur les travaux de Farhad Khosrokhavar, surtout ceux qui concernent l'anthropologie de la famille. Cette démarche sera renforcée par la mobilisation de différents matériaux et méthodes (archives, observation participante, questionnaires, analyse de discours institutionnels). Notre objectif est de comprendre comment «on obéit au chef en tant que tel, chef qualifié charismatiquement en vertu de la confiance personnelle en sa révélation, son héroïsme ou sa valeur exemplaire et dans l'étendue de la validité de la croyance en son charisme» (Weber, 1995 : 289-290) pour arriver à susciter un « enchantement affectif » (Bourdieu, 1980 : 189) nécessaire pour avoir un sentiment de vivre dans la néo-Umma imaginaire.

De ce fait, deux figures du charisme seront étudiées dans ce papier : le charisme qui naît à l'intérieur de l'institution musulmane classique et qui est implanté dans une grande ville moderne (Jaffar) et un autre charisme forgé par son caractère confrérique (Maxime Santos) qui a choisi comme territoire de prédication et d'endoctrinement une commune rurale presque isolée (Artigat).

⁷ Nous avons choisi d'anonymiser ce lieu de culte en lui donnant le nom de Nafar qui signifie dans la langue arabe classique un groupe de personnes soudé par les liens de fraternité et de solidarité avec une dynamique d'équipe pour mener à bien un projet commun.

La perspective ici défendue est de savoir d'une part, comment l'institution islamique, en l'occurrence la mosquée Nafar, participe dans la naissance et le renforcement du charisme du clerc musulman. D'autre part, comment une personne au départ totalement inconnue arrive à imposer son charisme dans une zone rurale presque invisible et créer une famille jihadophile.

Présentation du terrain d'enquête

Les données mobilisées dans cet article ont été tirées de mes enquêtes réalisées sur le terrain toulousain. La première, entamée depuis le début de 2012, a duré jusqu'à 2017, dans le cadre de la préparation d'une recherche sur la construction des mosquées à Toulouse. J'ai effectué cette enquête en tant qu'observateur et aussi en tant que chargé de mission auprès du Conseil Régional du Culte Musulman dans la région du Midi-Pyrénées. Ce statut m'a permis de participer à différentes réunions institutionnelles (mairie, préfecture...) et de collecter un ensemble de données, par le biais d'entretiens formels et informels, avec les acteurs musulmans engagés dans la gestion de la question musulmane à Toulouse et dans sa région.

La deuxième enquête a commencé en septembre 2018 et a duré jusqu'en juin 2020. Elle m'a permis de faire une cartographie des mosquées situées à Toulouse et dans sa région afin de compléter la sociohistoire et la sociogéographie de l'islam et ses institutions sociales. Cette connaissance m'était nécessaire pour analyser la transplantation des infrastructures de l'islam à référentiel radical dans la région toulousaine depuis plusieurs décennies.

Lors de mes enquêtes du terrain, la fréquentation des mosquées et l'enregistrement des prêches et des cours religieux dans différentes mosquées ont été utiles pour avoir un ensemble de données nécessaires pour étudier et analyser les discours religieux islamiques dans les institutions sociales musulmanes de la région toulousaine. En outre, les contacts permanents avec les acteurs musulmans : imams, gestionnaires et acteurs associatifs et jeunes musulmans engagés m'ont permis de constituer un panel représentatif d'acteurs impliqués politiquement et de fidèles engagés.

Pour l'écriture de cet article, j'ai pu extraire de mes enquêtes les données concernant deux clercs musulmans influents de Toulouse et de sa région. De ce fait, j'ai focalisé ma réflexion sur la construction du charisme de Jaffar, imam et recteur de la mosquée Nafar et celui de Maxime Santos. Mohammed Jaffar est un chercheur au CNRS qui a pu construire son charisme à travers son dynamisme dans le champ islamique local et national dès le début des années 1980. Il a pu nouer des contacts avec différents acteurs islamiques et aussi avec un ensemble d'intellectuels français et arabo-musulmans lors des conférences animées mensuellement, à Toulouse, par Tariq Ramadan. Son activisme politico-islamique lui a permis d'occuper une place primordiale dans la configuration de l'islam toulousain et de devenir le référent principal de l'islamisme dans cette ville et sa région. Le deuxième clerc musulman, Maxime Santos, a pu forger son charisme en dehors de l'institution classique de l'islam local. Devant la difficulté d'avoir un entretien, je me suis basé sur les témoignages de ceux qui l'ont rencontré ou de ceux qui ont participé à des rencontres organisées chez lui. Ces témoignages ont servi de base à la rédaction de cet article.

Construction du charisme et production de la néo-famille

La transplantation d'un néo-islamisme radical⁸ à Toulouse, au début des années 1980, a démontré l'incapacité des pères pour s'imposer en tant que connaisseurs de l'islam face à leurs enfants. Ces derniers « reprochent à leurs parents d'avoir une compréhension primitive, voire fausse du sens de la vie qui se cristallise sur un islam frelaté, d'être des musulmans domestiqués par le pouvoir laïque en France, d'être des "musulmans de France" ou des "musulmans d'Angleterre" au lieu d'être des musulmans tout court » (Khosrokhavar, 2018 : 273). Or, la contestation de l'autorité patriarcale au sein de l'institution familiale musulmane conduit les jeunes à chercher un nouveau cadre familial en dehors de la famille classique avec le désir de retrouver un « père musulman tout court ». À cet effet, et dans sa quête du sens, les jeunes ré-islamisés ou convertis trouvent dans la « maison de Dieu » (mosquée et communauté confrérique) le substitut de la maison du père. Et par conséquent, le clerc charismatique musulman se substitue au père biologique affaibli, déchu ou absent. Faisant office de père dans la néo-famille décapitée, le clerc charismatique finit par permettre au jeune de revivre dans une nouvelle famille et d'accepter volontairement la nouvelle autorité « patriarcale ». Mais comment se construit le charisme du clerc musulman et comment arrive-t-il à répondre aux attentes de ses suiveurs ?

Deux exemples du terrain toulousain pourraient apporter une réponse à ces deux questions : Mohammed Jaffar et Maxime Santos. Ces deux personnages ont déployé des effets charismatiques parce qu'ils ont pu répondre aux attentes de leurs adeptes. Et comme l'explique Turner le charisme est la capacité de satisfaire des besoins et de répondre à des attentes qui semblaient impossibles (Turner, 1993 : 425).

Mohammed Jaffar est le plus ancien imam de la ville de Toulouse et aussi de toute la région du Midi-Pyrénées. Son parcours est unique en comparaison avec d'autres imams arrivés au début des années 1970. Il n'était pas ouvrier comme l'imam de la mosquée Amal⁹ du quartier Stalingrad¹⁰ où un commerçant comme l'actuel président de la mosquée Anoual¹¹ transplantée dans la même ville, mais un simple étudiant qui a pu forger sa personnalité et son statut d'imam dans les conflits

⁸ Dans le cadre de notre travail et en consultant les archives départementales de la Haute-Garonne, nous avons remarqué que la ville de Toulouse avait connu, dès le début des années 1940, la transplantation d'un islamisme radical sous forme de structures et d'actions islamo-nationalistes. En revanche, dès le début des années 1990, la ville va connaître un nouveau type d'islamisme radical (néo-islamisme) marqué par une dynamique de réislamisation qui va de pair avec la mondialisation et une reconstruction de la néo-Umma globalisée.

⁹ Le nom a été anonymisé.

¹⁰ Le nom du quartier a été anonymisé.

¹¹ Le nom de la mosquée a été anonymisé.

idéologiques¹² et ethniques¹³ et sous la domination sécuritaire légitime des pouvoirs publics nationaux et locaux. Il a pu s'imposer comme une personnalité incontournable de l'islam dans la ville de Toulouse. Sans aucune appartenance affichée à une organisation islamiste ou à un pays étranger, l'imam de la mosquée Nafar a pu constituer un réseau puissant lui permettant d'être défendu et protégé contre tout soupçon d'une exclusion ethnique de certaines personnes ou groupes ou d'une « fermeture monopolistique » de la communauté des fidèles (Winter, 2004 : 65). Sa conception « managériale » de la gestion d'un lieu de culte musulman a fait de lui un leader charismatique et un guide puissant capable de modeler, à sa façon, la configuration de l'islam dans la ville de Toulouse et de s'imposer comme porte-parole d'une jeunesse stigmatisée et crispée.

Par son charisme, il a pu construire un lien infaillible entre lui et les jeunes, malgré son parcours d'imam « blédard » et africain. Il a pu finalement mettre en place une communauté d'actions diversifiées. Et par conséquent, il a fini par renforcer sa base et multiplier ses projets, même ceux qui n'ont aucune concordance apparente avec la fonction initiale d'un imam. Avec l'émergence d'une nouvelle conception managériale d'un lieu de culte, Mohammed Jaffar s'est fait attribuer de nouvelles prérogatives lui permettant de s'imposer comme chef d'un clan ou d'une tribu. En effet, la gestion tribale de la mosquée du Nafar a fait de lui le chef spirituel, religieux et politique d'une grande famille. Cette dernière est en élargissement perpétuel. Jaffar a su dépasser le rôle classique d'imam de la diaspora qui se réduisait à un rôle purement religieux. Selon lui, la grande famille a été longtemps stigmatisée et a beaucoup souffert pour préserver sa religion et protéger ses enfants. Pour cela, il a su tirer profit de cette stigmatisation pour construire une « "communauté imaginée" » cristallisée autour de l'islam et de la culture ethno-familiale [qui] répond à la racialisation dominante de la religion [...] » (Césari, 2004 : 41).

Pour y parvenir, il a commencé par constituer son équipe composée de jeunes stigmatisés. Ces derniers le considèrent désormais comme leur Cheikh¹⁴. Cependant, le fait d'être chercheur à l'université a permis à Mohammed Jaffar d'être proche des étudiants musulmans surtout des

¹² Depuis le début des années 1990, la mosquée Nafar devient le point de rassemblement de différents groupes : Salafistes, wahhabites, convertis. Ces derniers cherchent à fragiliser la position de l'imam à l'intérieur comme à l'extérieur de la mosquée.

¹³ Considérés comme protecteur de l'islam et des musulmans, les Berbères surtout marocains cherchaient à récupérer cette mosquée et imposer leur gestion, mais ils vont échouer face à la mobilisation de l'équipe de représentation de Mohammed Jaffar.

¹⁴ Le Cheikh est une personnalité douée d'intelligence et d'un grand savoir religieux.

scientifiques¹⁵. En outre, les points de ressemblance entre lui et les jeunes de la cité lui ont permis d'être beaucoup plus proche d'eux. Il les guide « à distance » et les encourage à prendre de « bonnes décisions ». Jawad¹⁶ est un ancien secrétaire général d'une mosquée à Toulouse et docteur en chimie. Il était obligé de suivre les conseils de Jaffar :

J'ai raconté à l'imam Mohammed Jaffar tout ce que je vois dans cette mosquée c'est-à-dire, ce que l'imam fait chaque fois quand il voulait se rendre en Algérie. Il prend l'argent de la mosquée. La dernière fois, il avait pris 5000 euros pour aller passer ses vacances en Algérie. Il a deux femmes, une musulmane et une autre juive... Quand j'ai parlé à Jaffar, il m'a conseillé de lâcher cette mosquée si je n'arrivais pas à avoir la caisse de la mosquée¹⁷.

Jawad a fini par quitter cette mosquée pour occuper la fonction d'un chargé de communication à la mosquée Nafar.

D'autres exemples montrent que les fidèles ou ses « apôtres » islamistes le suivent sans se poser de questions, quel que soit leur niveau d'études ou leur situation socioprofessionnelle. Il a su capter, par la force de son charisme, tous les stigmatisés et toutes les vulnérabilités sociales (Ferret et Khosrokhavar, 2017). Son charisme est né suite à des épreuves difficiles qu'il a connues depuis son arrivée en France. Il représente, dans les récits des jeunes de cité, l'exemple du musulman intimidé, marginalisé à cause de sa religion dans un pays non musulman. Il est devenu l'idole de la plupart des jeunes qui subissent les mêmes épreuves et qui doivent résister pour réussir leur parcours dans une société qui les empêche d'avancer. Mohammed Jaffar donne l'exemple que tout est possible tout en restant musulman pratiquant, sans avoir recours à ce processus d'intégration qui ne pourrait que détruire l'identité musulmane et mettre en péril le projet de la production d'une nouvelle famille musulmane.

Mohammed Jaffar insiste sur l'usage social de l'identité islamique dans la formation de la néo-famille musulmane. Cette dernière ne pourrait se construire qu'en opposition au monde social dominant. C'est dans ce sens que l'intégration signifie pour lui imitation de ceux qui insultent le prophète et que, par conséquent, tout effort pour s'intégrer dans la société et pour respecter le mode de vie à la française est en soi un péché impardonnable puisque son auteur périra en enfer.

¹⁵ Lors de notre consultation des archives départementales de la Haute-Garonne des années 1940-1960, nous avons remarqué que les étudiants de confession musulmane qui rejoignaient les islamo-nationalistes étaient majoritairement inscrits dans les facultés de science et de médecine. Les étudiants d'autres branches étaient quasiment absents des groupes des étudiants musulmans politisés.

¹⁶ Le nom a été anonymisé.

¹⁷ Jawad, Français d'origine algérienne, doctorant à l'université Paul Sabatier et secrétaire d'une mosquée toulousaine. Entretien formel mené le 15 avril 2013 dans une mosquée à Bagatelle.

Mais il ne pourrait avoir cette influence au sein de la communauté sans son «équipe de représentation... [un] tout ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine particulière» (Goffman, 1973 : 81). Cette équipe l'a soutenu au cours de son exercice de la fonction de l'imamat. De fait, Mohammed Jaffar a connu un nombre important de conflits : une fois à cause d'un converti¹⁸ qui voulait lui reprendre la mosquée et une autre fois à cause d'un marocain qui voulait lui reprendre la fonction d'imamat. Mais l'entourage ou l'équipe formée de toute pièce par lui arriva à le protéger, non pas seulement en tant qu'imam, mais aussi en tant que guide suprême et père de la néo-famille musulmane toulousaine.

Il ne faut pas sous-estimer les rapports que Mohammed Jaffar avait tissés avec les étudiants scientifiques de confession musulmane et qui lui ont permis de renforcer sa position comme un grand frère, avant de devenir un vrai père idéologique et spirituel d'une jeunesse en quête d'un père musulman, pratiquant et éclairé. Même après son absence pour un postdoctorat réalisé à l'étranger, son équipe a pu mettre en échec toutes les convoitises des frères ennemis de la mosquée. Directement après son retour, il décida de mettre en place une organisation réunissant les mosquées de Toulouse. L'objectif de cette organisation musulmane est double : implanter de nouvelles structures islamiques et redynamiser celles qui sont déjà existantes pour renforcer la visibilité de la néo-famille islamique dans l'agglomération toulousaine. Cette organisation est implantée dans la Mosquée Nafar et présidée par Mohammed Jaffar.

La deuxième personnalité charismatique est celle de Maxime Santos. Issu d'une grande famille nationaliste syrienne, Maxime Santos est une personnalité religieuse musulmane qui a incarné la figure de l'islamiste radical dans la région du Midi-Pyrénées depuis le début des années 1990. Son parcours militant et son savoir religieux lui ont conféré une légitimité religieuse auprès de ceux qui l'ont côtoyé en commençant par les frères Clain, Sabri Issid, les frères Merah. Sa formation religieuse dans la mouvance des Frères musulmans et son héritage militant familial lui ont permis d'acquérir le titre d'émir¹⁹. Il est le seul en France qui s'est vu conférer ce titre « honorifique » par ses disciples. Naturalisé français en 1983 après avoir passé une dizaine d'années sur le territoire français, sa naturalisation n'a jamais suscité un débat de fond comme ce fut le cas concernant la

¹⁸ Selon certains témoignages, le converti était Fabien Clain. Ce dernier voulait avoir une mosquée pour pouvoir prêcher son islam radical.

¹⁹ Dans l'organisation politico-administrative, la fonction d'émir se résume à l'application de la politique générale du calife.

naturalisation de Jaffar²⁰. Arrivé en France au début des années 1970, il décida au début de s'installer à Strasbourg avec un certain nombre de ses compatriotes. Quelques mois plus tard, il adhère à l'Association des Étudiants Islamiques de France (AEIF). Cette dernière décida, au début des années 1980, d'implanter des lieux de culte musulmans dans le sud de la France et précisément à Toulouse et à Bordeaux. Le dynamisme associatif islamique, mis en place par l'association islamique (AEIF), l'obligea de se déplacer dans le Sud, probablement pour participer à ce grand projet islamique de l'association frériste. Son analyse de la configuration islamique toulousaine ne l'encouragea pas à y rester pour ne pas rentrer en conflit avec les acteurs islamiques toulousains. En fait, sa culture islamique frériste lui a permis de profiter de la situation catastrophique de la configuration islamique de Toulouse²¹. En effet, depuis la fin des années 1970 et le début des années 1980, la ville de Toulouse va connaître une ébullition au sein des groupes musulmans locaux qui manquent de leadership. En fait, les conflits politico-religieux déclenchés en Europe (Bosnie), en Afrique (Soudan) au Maghreb (Algérie), en Asie (Afghanistan) et au Proche-Orient (Irak) étaient vus par les jeunes fraîchement convertis à l'islam comme une guerre contre l'islam et les Musulmans. Ces conflits géopolitiques vont devenir un alibi pour chercher un leader charismatique. Au même moment les mentors du jihad cherchaient à récupérer les jeunes, lassés par un ensemble de structures islamiques classiques qui ne répondait pas à leurs attentes, pour alimenter l'aile djihadiste²². Ces jeunes, qui baignaient déjà dans la délinquance et la violence juvéniles²³, se trouvaient obligés, surtout après les attentats du 11 septembre 2001, de chercher un leader charismatique. Cependant, la seule personnalité qui prétendait donner une explication purement religieuse à la situation de l'islam et des musulmans dans le monde était Maxime Santos. Ce dernier s'est transformé en conférencier en géopolitique capable de donner une explication purement apocalyptique de la situation. Son objectif était la mobilisation des jeunes issus de la famille

²⁰ Le rejet de la demande de naturalisation de Mohammed Jaffar fut basé sur son appartenance à une association islamique en l'occurrence AEIF, sa participation à des émissions et des colloques pour mieux faire connaître la religion musulmane et aussi d'avoir été directeur d'une revue musulmane.

²¹ Dès le début des années 1980, la ville de Toulouse s'est transformée en terrain de règlement de comptes entre différentes obédiences islamistes et origines géographiques : sunnites et chiïtes, salafistes et soufis, Algériens et Marocains...

²² Les organisations islamo-nationalistes faisaient appel à certaines personnes violentes, musulmanes ou non musulmanes pour exécuter des attaques violentes au nom d'Allah. Au début des années 2000, les stratèges d'Al-Qaida recommandaient l'endoctrinement des personnes violentes pour alimenter la branche terroriste. Ils recrutaient des personnes qui savent manier les armes c'est-à-dire les délinquants transformés en islamistes radicaux.

²³ Dans le [compte-rendu du procès en appel de A. Merah et F. Malki](#), on trouve que les jeunes djihadistes commencèrent à fréquenter les mosquées directement après les attentats du 11 septembre 2001 tout en restant délinquants. Par contre, au début de 2010, certains d'entre eux avaient stoppé complètement les comportements déviants pour s'occuper de leur nouvelle vie religieuse.

<https://www.afvt.org/wp-content/uploads/2019/04/Compte-rendu-VF.pdf> (consulté le 20 mars 2020).

patriarcale décapitée (Khosrokhavar, 2018 : 280) en les transformant en amoureux et défenseurs de l'islam et des musulmans.

Dans un cadre « salafisé » et « salafisant », enrichi par les éléments d'un mode de vie traditionnel, l'homme barbu habillé en blanc donnait l'impression de vivre dans une époque lointaine. Accompagné de sa femme, il reçoit alors ses nouveaux disciples inquiets de leur vie dans un monde cruel qui les stigmatise et les humilie. Or sa petite communauté confrérique représentait la famille patriarcale stable et purifiée où le père est habilité à montrer à ses nouveaux enfants, le chemin vers un monde meilleur. Sa communauté prenait la forme d'une confrérie composée d'un maître ou d'un père spirituel (Maxime Santos) et de disciples prêts à suivre le chemin tracé par leur maître spirituel et idéologique. Maxime Santos représentait, à cette époque, le militant engagé dans la défense de l'islam et des musulmans.

Par son charisme en construction continue et son savoir religieux, Maxime Santos a réussi à constituer autour de lui un groupe de *ghoraba*²⁴ (les étrangers). Ce groupe composé de personnes ayant le sentiment d'être considérées comme étrangères et inacceptables dans la société parce qu'elles sont musulmanes. Pour se protéger de la société où elles se trouvent et qui leur impose son ordre social, juridique, politique et historique, elles se mettent à l'abri de tout ce qui pourrait les éloigner d'une pratique rigoureuse de leur religion²⁵. Ce groupe était malheureusement prêt à se lancer dans une guerre acharnée contre les « mécréants »²⁶. Ce groupe séduit par le charisme muet (Ferret, 2021) de son mentor a pu mettre en place les piliers d'un nouveau modèle de l'islam radical : l'organisation radicale d'un islamisme confrérique. Cette dernière, « est un réseau de fidèles réunis autour d'une figure sainte, ancienne ou récente, autour de son lignage et de ses disciples » (Triaud, 2010 : 831). La confrérie islamiste d'Artigat se trouve protégée par les disciples de Maxime Santos. Cependant, le charisme et le silence des saintes de ce dernier obligent chaque personne de lui prêter allégeance comme forme de confiance en soi et de sanctification de la confrérie islamiste

²⁴ Le terme *ghoraba* signifie, dans la culture musulmane, les personnes qui resteront, même très minoritaires, attachées à leur islam dans des pays qui ne veulent plus de l'islam.

²⁵ Abdelkader Merah avait arrêté de fréquenter les femmes après sa conversion à l'islam radical. Par contre, il a continué de commettre des actes délinquants. Cela n'est pas contradictoire avec les enseignements des islamistes radicaux qui autorisent le vol, le viol... des non musulmans puisque cela fait partie du jihad.

²⁶ Dans un témoignage de l'ex-femme d'Abdelghani Merah, son fils Théodore, qui assistait aux cours d'apprentissage de la religion musulmane à la mosquée ou dans les appartements, voulait se convertir parce qu'il a entendu dans les réunions organisées par les islamistes toulousains que les musulmans vont tuer tous les mécréants : <https://www.afvt.org/wp-content/uploads/2019/04/Compte-rendu-VF.pdf>

et son maître. La construction de cette figure charismatique capable de récupérer les jeunes délinquants et de les islamiser a redynamisé l'islamisme confrérique dans la région.

Finalement, on ne peut pas imaginer la naissance d'une personnalité charismatique sans l'existence du groupe qui légitime et donne sens à ce charisme. En même temps, on ne peut pas imaginer l'existence d'un groupe influent sans la présence d'une personnalité charismatique. Malheureusement, Weber « n'a jamais expliqué de façon satisfaisante pourquoi le caractère extraordinaire d'un individu pouvait pousser certaines personnes à se dévouer, à conférer une autorité et à sentir une confiance absolue dans le chef. En d'autres termes, Weber n'est pas parvenu à éclaircir les raisons qui font qu'une relation, un lien émotionnel, peut s'établir entre une personne extraordinaire et ceux qui la perçoivent comme telle » (Berenson, 2010 : 65). Mais les deux exemples précédents nous donnent quelques explications de cette relation entre le clerc charismatique et la néo-famille où l'un construit l'autre dans une alchimie mystérieuse.

Le charisme de fonction²⁷ et d'action²⁸ au service de la famille décapitée

Le charisme de Mohammed Jaffar est visiblement polymorphe. Mohammed Jaffar a su incarner le chef de famille au sein de « la maison de Dieu » considérée par les jeunes issues de la famille décapitée comme leur propre « chez soi ». Dans ce cadre néo-familial, il leur permet de devenir acteurs d'« un ensemble particulier d'actions sociales » (Berger, 1973 : 126). Ces dernières ne pourraient se faire que dans un cadre institutionnel et structurel permettant à Mohammed Jaffar d'imposer son autorité de père charismatique comme substitut au père déchu. De ce fait, la constitution d'une équipe de représentation (Goffman, 1973 : 81) composée de jeunes issus de la famille décapitée lui a permis de transformer sa mosquée en un « corps objectivé de règles, de rapports de pouvoir, de savoirs et de savoir-faire, inscrit de surcroît dans des lieux et des rites pour partie hérités du passé donc tenu par des logiques sur lesquelles les individus ont d'autant moins de prise qu'elles sont l'objet d'un incessant travail de légitimation, mais sans que cette institution ait d'autre existence concrète que la multiplicité des pratiques auxquelles s'activent ceux qui, de leur propre mouvement, la font vivre » (Lagroye, 2002 : 227). Les personnes qui intègrent la mosquée Nafar sont tenues de respecter son cadre institutionnel. Autrement dit, ils sont obligés de s'engager

²⁷ Le charisme de fonction transforme le clerc musulman en source de légitimité et de communication divinisée. Ce charisme permet au clerc musulman d'exercer une forme de domination légitimée par son statut de père spirituel et infallible.

²⁸ Le charisme d'action est intimement lié au charisme de fonction. Il permet au clerc musulman de se constituer en leader imposant une forme de quotidienneté de l'action nécessaire pour une prolongation de sa légitimité en tant que personnalité charismatique.

pour sa survie et de participer activement à la construction de ses représentations. Ces dernières ont pour fonction la présentation de la mosquée comme étant seule légitime pour parler au nom des musulmans non seulement de la ville de Toulouse mais aussi de toute la région. C'est dans ce sens que les activités des membres de la mosquée Nafar dépassent largement le rôle joué par un groupe religieux. La mosquée n'est pas l'endroit où s'établit le Royaume spirituel comme précisait Sohm à propos de l'Église, c'est-à-dire « Là où est le Christ, là est l'Église. [...] L'Église, le peuple de Dieu, signifie un peuple spirituel ; le Royaume qui est établi dans l'Église est un Royaume spirituel ; la chrétienté ne forme pas un État, pas plus qu'une association politique mais un pouvoir spirituel » (Heurtin, 2014 : 127). Mais elle (la mosquée) est l'endroit où se produisent les infrastructures de la néo-Umma.

Mohammed Jaffar est arrivé à faire de sa mosquée un lieu de rassemblement où les fidèles partagent les mêmes fragilités. Les suiveurs se rassemblent et s'investissent dans la survie de ce lieu considéré pour eux comme un réel « chez soi ». Cela nous conduit à emprunter cette réflexion à Julien Fretel à propos des partis politiques : « Dire qu'un parti politique réunit des individus qui se ressemblent, autant qu'il rassemble ceux qui, en quelque sorte, lui ressemblent, fait partie des nombreuses évidences de la sociologie politique » (Fretel, 2010 : 195). Cette ressemblance entre adhérents appartenant à la même mosquée fait de cette dernière un corps homogène, même s'il existe une différence de degrés d'appartenance ou de croyance entre ces mêmes adhérents. C'est dans ce sens que la mosquée, représentée par son imam Mohammed Jaffar, construit pour les fidèles « un environnement dans lequel on se sent "chez soi" et où l'on peut réaliser ce plein accomplissement de son désir d'être que l'on identifie au bonheur » (Bourdieu, 1997 : 178). Ce sentiment de bonheur se construit au fur et à mesure que l'adhérent suit et investit son temps et son argent pour la mosquée. Cette dernière devient sa propre maison et sa propre famille où le sentiment de *se sentir utile* devient une réalité.

Comment ce « père de famille », toujours présent, Mohammed Jaffar, arrive-t-il à exiger le respect de ses directives qui donnent sens à son charisme d'actions ? Ce dernier exige un « mode de domination qui est en même temps un mode d'obéissance » (Weber, 1959 : 37) mais sans aucune contrainte.

Ainsi, si le « père » dans la famille musulmane toulousaine manque de connaissances religieuses et perd en conséquence le respect de ses enfants, Mohammed Jaffar arrive à profiter de cette faiblesse comme il profite de son absence pour construire la néo-famille. De ce fait, Mohammed

Jaffar est plus qu'un imam : il est un cheikh qui incarne le savoir religieux lui donnant le droit d'être révééré par les fidèles. Il est une référence religieuse pour ses adeptes. Ces derniers, conscients de ses lacunes en matière religieuse, persistent à le suivre et à le prendre pour un grand savant religieux dans la région. De son côté, Mohammed Jaffar arrive manifestement à tirer profit de cette déficience. Lors d'une séance de questions-réponses, avant le prêche d'un vendredi, Mohammed Jaffar informe ses fidèles de certaines de ses erreurs qu'un fidèle lui a signalées. En même temps, il assure ses suiveurs que : « Même les grands savants musulmans pourraient se tromper²⁹ ». Se comportant comme un « grand homme [qui] est à la fois quelqu'un qui usurpe et qui affronte le groupe ou ses valeurs » (Moscovici, Paillard, 1985 : 173), Mohammed Jaffar arrive à toucher si fort ses suiveurs en renonçant au caractère distinctif d'un chef religieux autoritaire qui ne sait que blâmer et sanctionner. Il montre son intérêt pour les actions de bonté envers ses fidèles et une grande générosité envers les plus démunis, sans oublier d'avoir de l'indulgence pour ceux qui le critiquent. Par contre, cette indulgence pourrait avoir ses limites si sa mosquée est mise en cause. Pour défendre sa mosquée, il endosse les habits d'un guerrier infatigable.

Une autre action le conduit à « tuer » symboliquement le père biologique déjà déchu. Le mariage halal lui donne l'occasion de revivre l'enterrement du père biologique absent et affaibli et de se présenter comme le représentant légal des futurs mariés. Et malgré l'opposition de la famille de la fille ou du garçon, Mohammed Jaffar insiste et déclare le couple marié religieusement. B. B., grande sœur d'une fille d'une vingtaine d'années qui s'est mariée à la mosquée de Mohammed Jaffar, raconte :

Ma petite sœur sortait avec un Français³⁰, elle était amoureuse de lui. Ma famille ne voulait pas qu'elle se marie avec lui... Elle a fini par trouver un moyen en demandant à Mohammed Jaffar de lui faciliter cette union dans le halal (rendre le mariage licite). Quand ma famille a pris connaissance de ce mariage, elle a appelé Mohammed Jaffar et l'a menacé de porter plainte contre lui... je lui ai parlé moi aussi. Il a essayé de me convaincre en disant que le jeune français s'est converti à l'islam et que le mariage est licite. Je lui ai dit : « mais qui t'a donné le droit d'organiser le mariage de ma petite sœur sans l'autorisation de sa famille. Comment oses-tu faire cela sans cette autorisation pourtant obligatoire pour la validité du mariage ? »³¹.

²⁹ Déclaration de Mohammed Jaffar lors d'un cours religieux avant le prêche de vendredi, octobre 2019 auquel j'ai assisté dans le cadre de mes observations participantes.

³⁰ Dans le langage familial des familles musulmanes, le Français représente celui qui n'est pas musulman et par conséquent, la femme musulmane ne doit pas se marier avec lui.

³¹ Entretien avec B. B., jeune Française d'origine algérienne, vendeuse dans un magasin de prêt-à-porter à Toulouse. Entretien semi-directif mené le 22 février 2014 chez la dame dans le quartier du Pont des Demoiselles.

En fait, si le mariage halal lui a permis de se présenter comme le représentant légal de la personne au mariage, la conversion à l'islam lui permet d'endosser les habits du prophète et de faire revivre ses fidèles dans une époque lointaine. Vendredi midi et devant un nombre important de fidèles, Mohammed Jaffar invite la personne concernée à venir faire sa profession de foi³². Après la déclaration de foi par la personne concernée, les voix se lèvent en criant « Allah Akbar » comme signe de gloire et en même temps comme une représentation *in vivo* de la communauté prophétique de Médine.

Finalement, ce charisme d'action fait de lui le seul à avoir l'autorité et le pouvoir de prendre les décisions importantes, nécessaires pour la survie de l'institution et l'élargissement de la néo-famille. Il peut même décider de qui pourrait faire partie du réseau de sa mosquée et qui ne devrait pas en faire partie³³. Son charisme de fonction comme celui d'action ne font pas de lui un personnage omniprésent, mais il lui arrive de déléguer une partie de ses tâches à un tiers comme le constate un représentant d'une communauté religieuse qui a souhaité garder l'anonymat : « il assiste que rarement aux réunions. Il envoie toujours quelqu'un pour le représenter³⁴ ».

En outre, l'élargissement de son réseau islamique au niveau local, national et international renforce son charisme et impose légitimement son autorité religieuse. Ce réseau finit par donner naissance à un environnement islamique capable d'inclure ceux qui suivent la même idéologie frériste (Ternisien, 2002) ou la même démarche et le même objectif que lui. Cette islamisation structurelle et institutionnelle facilite l'islamisation individuelle et précipite une islamisation collective sans rentrer en conflit immédiat avec les institutions françaises légitimes. Par son maraboutisme³⁵ et l'éducation islamique d'une part, le mariage halal et la conversion à l'islam d'autre part, la néo-famille finit par devenir une infrastructure essentielle dans la structuration de la néo-Umma de Toulouse et au-delà.

³² Elle constitue le premier pilier de l'islam. La personne atteste qu'il n'y a pas de divinités en dehors d'Allah et le prophète Mohammed est son messager. Après cette attestation, la personne devient musulmane.

³³ Mohammed Jaffar avait donné son accord pour qu'une association musulmane active à Toulouse soit soutenue par son équipe et pour avoir une place à l'intérieur de la mosquée, sous forme d'un petit dépôt pour que cette association puisse stocker les produits collectés et destinés aux plus démunies. Par contre, il a refusé qu'une mosquée soit membre d'une grande structure islamique présidée par lui.

³⁴ Entretien informel avec J., représentant d'une communauté religieuse à Toulouse lors d'une rencontre au Conseil de l'Ordre des médecins, 31 mars 2017.

³⁵ Le maraboutisme n'est pas utilisé ici dans un sens péjoratif, mais pour montrer le caractère tribal de la gestion de la question musulmane par Mohammed Jaffar à Toulouse. Ce dernier pourrait se transformer en guérisseur pour faire soigner, même à distance, les personnes qui font appel à lui.

Le charisme mystique au profit de la famille jihadophile

Maxime Santos n'a jamais eu tendance à garder une équipe autour de lui. Chaque membre de la famille jihadophile faisait des va-et-vient sans avoir l'ambition de rester. Sa communauté confrérique, présentée sous forme d'une démarche consciente menée par lui pour donner sens à une nouvelle structure de l'islam radical et violent dans la région, est par définition un cadre de référence permettant aux disciples de se libérer des structures islamiques classiques et de se positionner activement dans le champ djihadiste. La structure de l'islamisme confrérique, transplantée à Artigat, tire sa légitimité du charisme mystique mis en avant par Maxime Santos, pour disculper son projet anti-sociétal et révolutionnaire. Il fonde son charisme sur un ensemble d'éléments tirés de l'histoire même de l'islam radical et aussi du soufisme. Par son isolement, il cherchait «à élaborer un mode de vie particulier, un contre-monde spécifique» (Lapeyronnie, 2008 : 11-12), mais sans tenter de s'enfermer complètement dans une enclave. Dans le cas de Maxime Santos, l'isolement est un acte de piété et de sainteté. Il est aussi une protection vis-à-vis de cette société qui le stigmatise.

Dans son isolement, il se présente comme un saint ou un prophète aux yeux de ses disciples. Ces derniers finissent par croire en sa sainteté puisque seuls les saints et les prophètes arrivaient à se séparer de leur groupe d'appartenance pour imposer l'ordre divin. Pour renforcer son charisme mystique, il agit comme le père des prophètes, Abraham, qui avait choisi de se séparer de sa communauté d'appartenance pour invoquer Dieu : «Je m'écarte de vous tous, comme de cela que vous invoquez en place de Dieu. J'invoquerai mon seigneur : peut-être ne laissera-t-il pas mon invocation frustrée³⁶». Or, si le père des prophètes chez les musulmans avait choisi l'isolement émotionnel, le père de la communauté d'Artigat en fait autant pour imposer sa sainteté et sa grandeur par rapport à tous les acteurs musulmans de la région. Par son silence des saints, il a réussi à attirer vers lui les membres de la famille jihadophile d'origine maghrébine et aussi française.

Le charisme mystique d'un Maxime Santos n'est pas basé sur un simple silence de gens peureux qui auraient peur de parler de tout ce qu'ils savent ou des ignorants qui ne trouvent rien à dire, mais sur le silence des saints. Par ce silence contemplatif, il donnait l'impression à ceux qui l'ont côtoyé d'être en face d'«un savant qui a lu le Coran³⁷», c'est-à-dire une personne qui a découvert les secrets de la parole divine. Son silence des saints exige le respect. C'est une force qui

³⁶ Coran sourate 19 verset 48.

³⁷<https://www.afvt.org/wp-content/uploads/2019/04/Compte-rendu-VF.pdf> p.54

domine pacifiquement et inconsciemment la personne et impose un ordre qui prédit une transformation, un changement et une révolution morale et matérielle de l'environnement de tous ceux qui l'ont rencontré. Par son silence des saints, Maxime Santos donnait l'impression qu'il entendait la voix de Dieu. Il sacralise son silence, comme sa parole, et il conduit, modestement, les jeunes délinquants vers un monde imaginaire et surréaliste. Il savait que nombre d'entre eux se préparaient pour rejoindre Al-Qaida (Merah) ou l'État islamique (frères Clain), mais il a préféré garder le silence pour conserver son titre honorifique d'émir. Ce dernier ne pourrait exister sans calife. Il est le représentant de ce dernier dans un émirat musulman (Artigat). De ce fait, Maxime Santos avait réussi à vivre cette histoire purement liée à une lecture djihadiste de l'organisation politico-administrative de l'islam où l'émir, chef d'une principauté musulmane, répond favorablement à l'appel du jihad lancé par le calife (Ben Laden et Al Baghdadi). Et par conséquent, la majorité de ceux qui l'ont fréquenté ont rejoint l'État islamique et ont fini par mourir en « martyr ». Son discours sur la mort en martyr et sur la sanctification de sa communauté d'Artigat conduisait ses adeptes djihadistes à intercéder en faveur d'un monde musulman meilleur par une mort en martyr. Et par transitivité, les martyrs regagnent le paradis et rachètent les péchés de leurs proches et profitent des 72 vierges qui attendent chacun d'entre eux. Pour eux, la mort n'est plus une fin douloureuse de leur existence sur terre, mais un départ pour une vie meilleure. Pour la personne morte en martyr comme pour l'Umma musulmane, mourir en martyr c'est donner vie à l'Umma.

Par contre, le djihadiste ne pourra profiter de cet ensemble de bénéfices que s'il prête allégeance à son émir³⁸. L'allégeance, selon la tradition, suit un rituel respectant les principes fondamentaux nécessaires pour l'efficacité du serment. En fait, l'allégeance à l'émir se fait individuellement en posant la main sur le Coran avec une arme dessus. Cela signifie que la personne, en prêtant allégeance à son émir, se conforme à la parole de Dieu en utilisant les armes pour la mettre en pratique. Autrement dit, il s'agit de confirmer le recours au jihad armé si les circonstances l'exigent. Par contre, l'allégeance à Maxime Santos était partielle et non pas totale : comme « émir », et non comme calife, il exige une allégeance partielle pour le bon fonctionnement de la communauté djihadiste globale. Le jihad se fait localement et se légitime globalement. L'affaire

³⁸ Les mentors du jihad se basent sur une parole prophétique : « Toute personne mourant sans contracter une allégeance, elle ne sera pas considérée comme musulmane à sa mort ». C'est ce qui oblige tous les djihadistes de prêter allégeance à leur émir avant de faire le jihad ou de laisser un papier prêtant allégeance au calife comme on a tendance à l'entendre après presque chaque attentat.

Merah a montré l'existence de cette double allégeance partielle et totale³⁹. En outre, l'allégeance implique aussi l'acceptation du référent idéologique de la famille djihadiste. Maxime Santos, malgré sa connaissance de la religion musulmane et sa maîtrise des principes fondamentaux du jihad islamiste ne pouvait pas se permettre de se positionner en tant qu'idéologue du jihad pour les membres de sa famille djihadiste d'Artigat. Les jeunes qui fréquentaient la communauté d'Artigat ont fini par partir dans d'autres pays arabo-musulmans pour se rapprocher du référent idéologique du jihad islamique. À cet effet, le départ en Égypte ou au Soudan n'était pas uniquement pour apprendre la langue arabe et la religion musulmane, mais aussi pour rechercher le référent idéologique qui pourrait leur donner son accord et légitimer religieusement leurs actes⁴⁰. Par contre, et après la déclaration du califat (EI), toute personne est devenue libre de commettre les attentats sans attendre l'accord d'un référent idéologique du jihad comme le confirme l'annonce de Abou Mohammed Adnani, l'ancien porte-parole de l'État islamique :

Si vous pouvez tuer un incroyant américain ou européen — en particulier les méchants et sales Français — ou un Australien ou un Canadien, ou tout citoyen des pays qui sont entrés dans une coalition contre l'État islamique, alors comptez sur Allah et tuez-le de n'importe quelle manière⁴¹.

Si l'émir Maxime Santos n'était pas le référent idéologique du groupe, il a quand même joué un rôle de grande importance dans la constitution de la famille djihadiste à Toulouse. Par son charisme mystique et prophétique, Maxime Santos a pu constituer autour de lui une famille jihadophile purifiée. La purification de la famille djihadiste apparaît dans le mariage. En réalité, le mariage n'est pas une simple relation pour établir des liaisons et des connexions entre les membres de la famille djihadiste, mais il est aussi un moyen de purification. En fait, le mariage de la mère de Mohammed Merah avec Mohammed Essid, ou celui de Souad Merha avec Abdelouahed el Baghdadi après son divorce de son premier mari qui ne voulait pas se convertir au salafisme, relèvent de ce cas de figure. Mohammed Merah demandait déjà à sa sœur de lui trouver une femme pieuse : il finira par se marier avec une jeune fille salafiste. La même chose aussi pour le reste de la famille jihadophile qui exige « la pureté jihado-salafiste » comme condition sine qua non de la

³⁹ Après l'accomplissement des actes terroristes, Al-Qaida avait fait son communiqué en précisant que Merah était l'un des leurs et qu'il était un soldat d'Allah qui avait accompli son devoir sur terre. Cette information venue de l'organisation mère du jihad global avait conduit, parfois difficilement, les spécialistes du djihadisme à balayer l'expression du loup solitaire dans leur analyse du terrorisme islamiste.

⁴⁰ L'itinéraire djihadiste de Mohammed Merah devrait nous interpeller. Pourquoi ce terroriste ne pouvait-il pas commettre ses actes qu'après son retour de certains pays étrangers alors qu'il pouvait les commettre auparavant ? Parmi les principes fondamentaux du jihad armé, l'acte en question doit être justifié et légitimé par un savant religieux de renom.

⁴¹<https://www.sudouest.fr/2014/09/22/daech-appelle-au-meurtre-de-civils-francais-incroyants-1679792-4803.php>

validité du mariage. Or le recours au mariage comme facteur de purification de la famille djihadiste pourrait expliquer le désir des djihadistes toulousains de se constituer en communauté idéale (Khayra Umma). Cette dernière, composée exclusivement de « bonnes personnes »,⁴² est la seule capable, selon eux, de mettre l'humanité entière sur la bonne voie. Maxime Santos, par son charisme mystique et prophétique, a pu convaincre ses « apôtres » de la pureté de sa communauté d'Artigat surgie pour conduire les femmes et les hommes vers le califat. Cette dernière deviendra, aux yeux de tous les djihadistes, le symbole de la communauté élue par Dieu pour guider l'humanité vers le bon chemin. L'obéissance, le mariage salafiste et l'engagement dans la mouvance djihadiste pourraient expliquer l'influence de Maxime Santos sur les membres de la famille jihadophile. Mais ce qui est sûr c'est qu'il s'agit bien d'« un processus de fabrication initiatique respectant des étapes : valorisation de l'identité initiale, déconstruction de cette identité et construction d'une identité finale [...] » (Ferret, 2015 : 29). Autrement dit, il ne suffit pas d'être un simple musulman pour devenir djihadiste, mais il faut déconstruire cette identité musulmane soft et reconstruire une autre beaucoup plus active et réactive, capable de guider la personne vers le champ de la guerre sainte. Le travail de la personnalité charismatique est énorme puisqu'elle est la seule personne qui peut à tout moment potentiellement réactiver les identités meurtrières, sans jamais pouvoir les stopper une fois activées.

La néo-Umma comme traitement de l'angoisse

L'angoisse chez les islamistes est ancienne et profonde. En fait, depuis l'abolition du califat musulman en 1924, le désir de certains savants religieux musulmans de refonder cette institution politico-administrative était ardent. Les religieux considèrent le califat comme une institution nécessaire à la création de l'Umma musulmane⁴³. La naissance de l'Organisation des Frères musulmans en 1928 réactiva l'idée du califat dans le monde musulman avec un projet d'abolir toutes les frontières géographiques séparant les territoires musulmans pour pouvoir élargir l'espace physique de l'Umma musulmane. Mais pour recréer le califat, il est nécessaire d'avoir un calife élu et reconnu par les musulmans de la planète. Une fois, le calife intronisé, il lui reviendrait de choisir ses émirs. Ces derniers le représenteront alors dans différentes principautés musulmanes.

⁴² Dans le cadre du mariage, un salafiste n'acceptera pas de se marier qu'avec une salafiste et l'inverse est vrai. Dans l'idéologie salafiste radicale, la bonne personne ne pourra être que salafiste et djihadiste.

⁴³ Cette idée n'était pas partagée par les savants musulmans éclairés. L'œuvre d'Ali Abderraziq (1888-1966), « L'Islam et les fondements du pouvoir » publié en 1925, un an après l'abolition du califat, réfute les fondements religieux du califat. Pour Ali Abderraziq, le califat n'est qu'un effort humain pour avoir une organisation politico-administrative. Il n'est pas considéré comme une obligation religieuse islamique.

On a cru que ce rêve frériste ne pourrait jamais voir le jour. Mais en juin 2014, le monde a été stupéfié devant la déclaration d'un certain supposé calife des musulmans qui portait un nom plein de sens et de messages : Abou Bakr Al Baghdadi Al Qourachi⁴⁴ qui affirmait vouloir instaurer une communauté musulmane mondiale. Ce jeune citoyen irakien, docteur en sciences religieuses, a longtemps été connu par son isolement et son silence, même s'il était depuis longtemps actif dans le militantisme djihadiste. Son parcours idéologique lui a permis d'avoir de connaissances importantes sur l'ensemble des groupes qui composent aujourd'hui les communautés musulmanes de diverses obédiences depuis le soufisme et le wahhabisme jusqu'au salafisme Qotbiste (salafiya al qotbiya). Par son habileté et son silence des saints, il est arrivé à constituer autour de lui un groupe puissant et à se déclarer comme calife des musulmans. Admirateur de Saddam Hussein « le repentini »⁴⁵, Al Baghdadi finit par reprendre quelques techniques de terrorisation des populations surtout chiïtes et yézidis. Il devient calife grâce aux franges reléguées du parti Baas, composées de militaires et des stratèges qui l'ont soutenu dans son projet d'accession au pouvoir.

Son porte-parole estimait que le califat était « le rêve de tout musulman et le souhait de tout djihadiste [...], qu'avec l'annonce du califat, il est désormais de leur devoir de prêter allégeance au calife Ibrahim. [...] vous n'avez aucune excuse religieuse pour ne pas soutenir cet État. Sachez qu'avec l'établissement du califat, vos groupes ont perdu leur légitimité. Personne ne peut ne pas prêter allégeance au califat »⁴⁶. La naissance du califat de l'État islamique a permis la réactivation du jihad surtout que l'appareil médiatique djihadiste et propagandiste islamique arrivait manifestement à mobiliser les femmes, les hommes et aussi les enfants pour les convaincre de la réalisation de l'État islamique. Depuis 2014 et suite à un grand pouvoir de séduction mené par EI, le nombre de départs pour le jihad en terre du califat n'a cessé d'augmenter. À Toulouse, le démantèlement de la filière des velléitaires toulousains⁴⁷ a montré la persévérance des jeunes pour

⁴⁴ Le choix de ce nom n'est pas anodin, Abou Bakr Al Bagdadi Al Qourachi signifie le premier calife de la communauté musulmane (Abou Bakr) issu de la même tribu que le prophète Mohammed (Qouraych) et chef d'une ville (Baghdad) considérée comme carrefour des sciences et résidence préférée des grands savants musulmans depuis 762 jusqu'à sa chute en 1917. Le choix de ce pseudonyme avait pour objectif de légitimer religieusement son califat. La même chose pour son successeur Abou Ibrahim Al Hachemi Al Qourachi.

⁴⁵ Directement après son invasion du Koweït et face à la réaction de la société internationale, Saddam Hussein s'est islamisé radicalement pour gagner la sympathie de l'Umma musulmane. Il écrivit avec son sang « Allah Akbar » sur le drapeau irakien. Il ferma les boîtes de nuit et interdit la vente du vin. Il se transforma en « bon musulman », chose qui va plaire à Al Baghdadi.

⁴⁶ *Le Monde*, 29 juin 2014. Disponible sur :

https://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/06/29/l-euil-proclame-l-etablissement-d-un-califat-islamique-et-change-de-nom_4447568_3218.html (consulté le 24 mars 2020).

⁴⁷ https://www.lepoint.fr/societe/prison-ferme-pour-six-velleitaires-du-jihadisme-20-02-2017-2106140_23.php

partir s'installer dans le territoire du califat. Cette jeunesse toulousaine, qui malgré la mise en place d'une néo-famille patriarcale (mosquée de Nafar et son réseau) et une famille jihadophile (la communauté d'Artigat) voit dans l'engagement politico-religieux une solution pour compenser et dissimuler une angoisse profonde. Les jeunes des deux sexes ont la certitude que la société où ils vivent les humilie et les marginalise parce qu'ils sont musulmans pratiquants. Ces djihadistes vivent leur présence dans la société française comme une épreuve difficile à surmonter.

Ce sentiment d'angoisse les pousse soit à quitter leur pays pour tenter de construire la néo-Umma imaginaire. De ce fait, le djihadiste se voit comme l'instrument de Dieu. Il est « conscient que sa conduite — du moins en son caractère fondamental et son idéal constant (propositum obediencie) — repose sur une force qui œuvre en lui à l'augmentation de la gloire de Dieu, donc qu'une telle conduite est non seulement voulue, mais surtout agie par Dieu » (Weber, 1964 : 131-132). Or l'incapacité de devenir l'« élu de Dieu » l'angoisse énormément. Il interprète son existence dans une société non musulmane comme une malédiction ou un châtement divin. Certes, il est musulman, mais sa pratique rigoureuse de l'islam ne lui procure pas satisfaction. Pour se libérer de cette angoisse, il se projette dans l'utopie de la néo-Umma comme seule capable de le libérer.

Cependant, la communauté idéale pour les djihadistes doit avoir deux obligations pour qu'elle soit réelle :

- i. Premièrement, « la communauté (Umma) a l'obligation de soumettre politiquement le monde à l'islam. Ils donnent ainsi un sens spécial et spatial au jihad. Celui-ci vise moins à convertir les incroyants à l'islam [...] qu'à soumettre politiquement le monde à l'islam » (Laroui, 2006 : 124). Leur culture djihadiste basée sur les idées de Sayyed Qotb et son frère Mohammed Qotb leur impose de se mobiliser pour se débarrasser de leur angoisse. Pour eux « le moment est venu pour que l'Umma islamique prenne sa responsabilité et réaliser ce que Dieu attendait d'elle [...]. L'Umma musulmane n'est pas un territoire où s'appliquait l'islam ni un peuple dont les ancêtres vivaient, à une époque donnée, sous la domination musulmane. Mais l'Umma islamique est un ensemble humain [...] dont sa vision du monde, sa vie, sa situation, son organisation, ses valeurs et son équilibre dépendent de la voie (Minhaj) islamique » (Qotb, 1979 : 7-8).
- ii. Deuxièmement, les islamistes réactivent le concept de l'Umma musulmane pour imposer une nouvelle définition de l'islam et du musulman. Pour eux, le vrai musulman est dorénavant celui qui œuvre pour le bien de la communauté musulmane et qui cherche à

anéantir tout ce qui pourrait entraver sa constitution. Pour y arriver, les « surmusulmans » (Benslama, 2016) sont obligés de recourir au jihad pour protéger l'Umma islamique (Faraj, 1981) et imposer une organisation du pouvoir politique à référentiel religieux. Max Weber résume cette démarche de la constitution de la nation (Umma) en expliquant que : « le concept de nation nous renvoie constamment à la relation avec la puissance politique. Il est donc évident, si tant est que le national signifie quelque chose d'unitaire que ce sera aussi une sorte de passion (pathos) spécifique. Dans un groupe d'hommes unis par la communauté de langue, de confession religieuse, de mœurs ou de destin, cette passion se liera à l'idée d'une organisation du pouvoir politique déjà existante ou ardemment désirée qui lui soit propre, et elle sera d'autant plus spécifique que l'accent aura été placé davantage sur la puissance politique possédée par la communauté ou cette aspiration pathétique à une puissance politique abstraite possédée en tant que telle » (Weber, 1971 : 427). En réalité, la communauté djihadiste d'Artigat démontre la force de cette aspiration pathétique à voir s'instaurer une puissance politique fondée sur un référentiel islamiste radical. Pour la première fois en Europe, la région toulousaine voit naître sur son territoire une communauté qui « propose in vitro une néo-famille imaginaire [...] [qui] assure un sentiment de fraternité entre ses membres » (Khosrokhavar, 2020 : 2).

On trouve aussi la même aspiration pathétique dans l'organisation de la mosquée Nafar et son réseau. Elle se présente sous forme d'une communauté englobant frères et sœurs de différentes origines dans un seul objectif de créer la néo-Umma. En outre, le dynamisme que connaissent les organisations islamistes radicales à Toulouse comme ailleurs, dépasse largement les frontières. Sans ouverture, ces organisations ne pourraient en aucun cas mobiliser un nombre important de jeunes djihadistes. Ces derniers composés de nationaux, de binationaux et de résidents étrangers, de musulmans de naissance et de convertis, arrivent, sous l'influence d'une personnalité charismatique, à donner sens à leur communauté sacralisée. Pour l'islamiste, les quartiers, les villes ou même les pays ne sont que les lieux de résidence c'est-à-dire des lieux statiques. Or le territoire ne fait pas la personnalité djihadiste ou charismatique mais, au contraire, c'est la personnalité charismatique qui fait le territoire (Elboudrari, 1985) comme elle pourrait produire les personnes djihadistes. Finalement, la personnalité charismatique, dans un espace décloisonné, transforme les suiveurs en porteurs du message. Ce message, qui selon le fondateur de l'organisation des Frères musulmans « contient la vie de notre patrie et la force de la nation musulmane. Notre groupement sera en premier et foncièrement une idée avec toutes ses implications et toutes les actions qui en découlent.

Nous sommes des frères au service de l'Islam... » (Carré, 1983 : 680). Or la prédication comme mission prophétique devient complètement déterritorialisée. Cette déterritorialisation, comme le savent bien les islamistes radicaux, est nécessaire pour se libérer de l'angoisse qui pèse sur eux via la construction mythique de la néo-Umma.

Conclusion

La figure charismatique du clerc musulman à Toulouse et à Artigat pourrait être comparée à celle du « virtuose » au sens wébérien du terme (Weber, 1964 : 130). Avec une aspiration parfois chaotique à dominer un territoire, les deux figures charismatiques s'imposent comme constructeurs de l'Umma, métaphoriquement comparée à une société idéale où seuls les « vrais musulmans » pourraient avoir le pouvoir politique et exiger une obéissance même sous la contrainte. Depuis le début des années 2000, la ville de Toulouse connaît la transplantation de nouvelles « institutions totales » telles que les écoles islamiques, mosquées salafistes, commerces communautaires... Ces institutions totales islamisées « appliquent à l'homme [musulman] un traitement collectif conforme à un système d'organisation bureaucratique qui prend en charge tous ses besoins quelles que soient en l'occurrence la nécessité ou l'efficacité de ce système. » (Goffman, 1968 : 48). Finalement, l'objectif principal du clerc musulman, à travers son charisme polymorphe et son œuvre, est de reproduire une existence physique de l'Umma islamique à travers la mise en place de différentes infrastructures islamistes dans la société française comme illustration de la néo-Umma.

Bibliographie

- Abderraziq A., 1994, *L'islam et les fondements du pouvoir*, Paris, La découverte/CEDEJ.
- Benslama F., 2016, *Le surmusulman. Un furieux désir de sacrifice*, Paris, Éditions du Seuil.
- Berensen D., 2010, « Le charisme et la construction des héros de l'Empire en Grande-Bretagne et en France, 1880-1994 », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, vol. 5, n°185, pp. 62-81.
- Berger P., 1973, *Comprendre la sociologie, son rôle dans la société moderne*, Paris, Centurion-Resma.
- Bourdieu P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., 1980, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.
- Carré O., 1983, « Le combat-pour-Dieu et l'État islamique chez Sayyid Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel », *Revue française de science politique*, vol. 33, n° 4, pp. 680-705.
- Cesari J., 2004, *L'islam à l'épreuve de l'occident*, Paris, La Découverte.

- Dassetto F., 2000, *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose.
- Dericquebourg R., 2007, « Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 137, pp. 21-41.
- Elboudrari H., 1985, « Quand les saints font les villes. Lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVII^e siècle », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 40, pp. 489-508.
- Faraj A., 1981, *Le jihad : L'obligation absente* [en ligne], Egypte, Édition Mouvement islamique. Version en arabe disponible sur : <https://www.dopdfwn.com/cacnretra/scgdfnya/kutubpdfcafe-R9DV.pdf>
- Ferret J., 2015, *Violence politique totale. Un défi pour les sciences sociales*, Paris, Lemieux Éditeur.
- Ferret J., 2021, « New Fraternal Scenes and Jihadist Violence. Ripoll (Catalonia, North Spain) », in J. Ferret et F. Khosrokhavar (dir.), *Family and Djihadism: the French Experience*, Routledge, à paraître (accepté par l'éditeur Kevin McDonald).
- Ferret J. et Khosrokhavar F., 2017, « L'islam radical a une capacité à capter toutes les vulnérabilités sociales » *The Conversation* [en ligne]. Disponible sur : <https://theconversation.com/conversation-avec-jerome-ferret-et-farhad-khosrokhavar-lislam-radical-a-une-capacite-a-capter-toutes-les-vulnerabilites-sociales-89273> (consulté le 20 février 2020).
- Gallissot R., Kilani M. et Rivera A., 2000, *L'imbroglie ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot Lausanne.
- Godard B., 2015, *La question musulmane en France. Un état des lieux sans concessions*, Paris, Fayard.
- Goffman E., 1968, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Les Éditions de Minuit
- Goffman E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. Présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Hervieu-Léger D., 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Éditions Flammarion.
- Heurtin J-P., 2014, « L'autorité du présent. Essai de reconstruction du concept de charisme de fonction », *L'Année sociologique*, vol. 1, n° 64, pp. 123-169.
- Jordanov A., 2015, *Merab, l'itinéraire secret*, Paris, Éditions Nouveau Monde.

- Khosrokhavar F., 2021, « Artigat or the imaginary neo-Umma », in J. Ferret et F. Khosrokhavar (dir.), *Family and Djihadism: the French Experience*, Routledge, forthcoming (accepté par l'éditeur Kevin McDonald).
- Khosrokhavar F., 2018, *Le nouveau jihad en Occident*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Lagroye J., Bastien F. et Sawicki F., 2002, *Sociologie politique*, Paris, Éditions Dalloz.
- Lagroye J. et Offerlé M., 2010, *Sociologie de l'institution*, Paris, Éditions Belin.
- Lapeyronnie D., 2008, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Laroui F., 2006, *De l'islamisme. Une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Manço U., 2000, « L'éthique du derviche et l'esprit de la confrérie : identité et stratégie. Le discours du cheikh Nakhshabandi Mehmet Es'as Cosan », in F. Dassetto (dir.), *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Éditions Maisonneuve et Larose, pp. 223-244.
- Michielsen B., 2017, « De Nuremberg à Daesh : entre la survie et l'obéissance », *Cahiers de psychologie clinique*, vol. 2, n° 49, pp. 31-47.
- Moscovici S. et Paillard B., 1985, « Psychologie des grands hommes », *Communications*, n° 42, pp. 173-185.
- Qotb S., 1979, *Jalons sur la route* [édition arabe], Beyrouth, Éditions Dar Chourouq.
- Ternisien X., 2002, *La France des mosquées*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Triaud J-L., 2010, « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale », *Politique étrangère*, n° 4, pp. 831-842.
- Turner S., 1993, « Charisma and obedience: A risk cognition approach », *The Leadership Quarterly*, vol. 4, n° 3, pp. 235-256.
- Weber M., 1959, *Le savant et le politique*, Paris, Éditions Plon.
- Weber M., 1964, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Éditions Plon.
- Weber M., 1971, *Économie et société*, Paris, Éditions Plon.

Weber M., 2013, « La transformation du charisme et le charisme de fonction », *Revue française de sciences politiques*, vol. 63, n° 3-4, pp. 463-486.

Winter E., 2004, *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational*, [Sainte-Foy, Québec], Presse de l'Université Laval.