



**POLITISATION DE L'ISLAMISME ET CONTRE-TERRORISME EN COTE
D'IVOIRE : CONTRIBUTIONS A UNE PERSPECTIVE CONFESSIONNELLE DE
PRODUCTION DE LA SECURITE**

Toussaint S. V. Kounouho
Docteur en Science Politique
Maître-Assistant CAMES
Département de Science Politique
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire)
E-mail : toussaint.kounouho@gmail.com
Tél. + 225 0798058675



Résumé

Depuis les attentats de Grand-Bassam en 2016, revendiqués par Aqmi, la lutte contre le terrorisme transnational en Côte d'Ivoire est sortie de la singularité militaire. A côté de la riposte armée se dresse toute une batterie d'ingénieries politico-diplomatiques visant à « pacifier » sinon la pluriconfessionnalité du moins à se parer de « l'islam radical ». Cette dynamique est restée peu explorée alors qu'elle pourrait s'avérer structurante dans la politisation des politiques de sécurité à travers l'identité religieuse, notamment en contexte de lutte contre le terrorisme djihadiste et la radicalisation. Au moyen d'une grille réaliste constructiviste, le présent article permet de questionner l'horizon de l'identité religieuse ivoirienne sous deux aspects, notamment sous la forme d'une thérapie de sécurité mais aussi en tant que lieu de la médiation quotidienne de l'Etat.

Mots-clés : Politisation, politique de sécurité, pluriconfessionnalité, terrorisme transnational, sécurité de l'Etat

Abstract

Since the Grand-Bassam attacks in 2016, claimed by Aqmi, the fight against transnational terrorism in Côte d'Ivoire has moved away from military singularity. Alongside the armed response stands a whole battery of politico-diplomatic ingenuities aimed at “pacifying”, if not multi-faith, then at least adorning itself with “radical Islam”. This dynamic has been little explored, even though it could prove to be a structuring factor in the politicization of security policies through religious identity, particularly in the context of the fight against jihadist terrorism and radicalization. Using a constructivist realist grid, this article examines the horizon of religious identity in Côte d'Ivoire from two angles, notably as a form of security therapy, but also as a site of everyday mediation by the state.

Key word : Politicization, security policy, multi-professionalism, transnational terrorism, State security

Introduction

La littérature sur la lutte contre le terrorisme en Côte d'Ivoire est jusque-là restée silencieuse sur les phénomènes de politisation des politiques de sécurité, de manière générale, et plus particulièrement, de la politisation par l'Etat lui-même de la lutte anti-terroriste à travers la pluriconfessionnalité. Peu d'auteurs ont traité de la question de la lutte contre le terrorisme sous l'angle de sa politisation confessionnelle. Les phénomènes de diplomatie sécuritaire en contexte de lutte contre le terrorisme n'ont été traités en raison de la place trop accrue du *Hard Power* dans les recherches offertes. Emblématique d'une chronique de la défense militaire, l'ouvrage de Jean-Jacques Konadjé intitulé *Attentats de Grand-Bassam : dans le feu de l'action*, paru en novembre 2022 aux éditions de l'Onde, retrace les minutes des opérations militaires de riposte menées par l'armée ivoirienne contre les terroristes d'*Al-Qaïda* au Maghreb



Islamique (AQMI) sous forme d'un récit directif avec la séurocratie¹. La plupart des auteurs ont abordé la riposte ivoirienne soit sous forme d'une recherche affinée de profils des acteurs terroristes² soit, au mieux, sous forme de questionnements sur les facteurs de causalité du terrorisme ou sous l'angle de sa caractérisation³. La propension des auteurs pour un intérêt scientifique plus marqué envers l'étiologie de la menace sécuritaire a laissé une place toute congrue à la compréhension des enjeux réels masquant les politiques de sécurité engagées par l'Etat ivoirien dans la lutte contre le terrorisme qu'est la réaffirmation de l'intérêt national construit à partir des ressources de l'identité religieuse ivoirienne.

Pourtant, la lutte contre le terrorisme transnational et contre l'islamisme radical sont illustratifs d'une mise en œuvre de la diplomatie sécuritaire autour du couple intérêt/identité religieuse. Dans la mesure où réalistes et idéalistes accordent une importance accrue à ces macro-variables – élucidées plus haut – de la sécurité de l'Etat, leurs conjectures ont souvent omis de prendre en compte le phénomène de politisation des politiques de sécurité qui peut être envisagé comme les multiples possibilités dont dispose l'Etat – de puissance militaire moyenne ou faible – pour construire et façonner son intérêt national et son identité nationale en vue de produire sa propre sécurité dans un environnement international mouvant et changeant. La lecture classique – réaliste et idéaliste – de la sécurité de l'Etat, d'ontologie anhistorique, matérialiste, naturaliste a réduit la sécurité de l'Etat au statut d'un camisole ou d'une chasuble théorique qu'il faut à tout prix porter à tous les Etats, sans distinction, lorsque ces derniers recherchent leur sécurité et leur quiétude. Le contexte transnational de lutte contre le terrorisme permet d'invalider ces conclusions, du moins partiellement. Il contribue à nuancer ces macro-variables permettant à des Etats, moins puissants, de construire une ontogénèse propre de leur sécurité et de mener leur micro-réalisme sur des variables contextuellement construites. La politisation des politiques de sécurité en contexte de lutte contre le terrorisme transnational en Côte d'Ivoire est illustrative des mutations paradigmatiques des postulats relevant des théories classiques de la sécurité.

L'apport de la théorie critique, essentiellement issue de l'école de Copenhague, est indéniable dans l'exploration des moments de politisation des politiques de sécurité en rapport à la gestion de l'identité religieuse. La question de la politisation des politiques de sécurité a fait

¹ J-J. KONADJE, *Attentats de Grand-Bassam : dans le feu de l'action. Entretien exclusif avec le Chef d'Etat Major Général des Armées de Côte d'Ivoire Lassina Doumbia*, Editions de l'Onde, 2022, 206p.

² L. DIARRA, *Terrorisme transnational. La réponse de la Côte d'Ivoire*, L'Harmattan, 2016, 140 p.

³ A. BANGA, Lassina DIARRA, G. GUIPIE et O. PADONOU, « La caractérisation comparée de la menace terroriste dans le Sahel et en Côte d'Ivoire », *IRS de l'AILCT*, avril 2021, 60 p.



l'objet d'un traitement récent et particulièrement homogène dans la littérature en science politique. Cette homogénéité est due au fait que l'ensemble de ces travaux, même provenant largement d'une topographie européenne diversifiée, partagent néanmoins des références communes. En plus de quelques ouvrages et articles publiés dans différentes revues, l'article de Michael Zürn, consacré à « la politisation de la politique mondiale »⁴ en 2014, fait office de référence puisqu'il a été repris par plusieurs spécialistes de la question de la politisation des politiques de sécurité internationale. Et même si ces travaux ne mobilisent pas exactement la même définition de la notion de politisation, c'est l'insertion de celle-ci dans ces questionnements plus généraux qui permet d'en assurer la « plus-value intellectuelle » et viserait à saisir comment des acteurs peuvent jouer entre les échelles nationale et internationale pour politiser des enjeux de sécurité internationale. Par précision conceptuel, « politiser la sécurité », c'est faire la politique de la sécurité au moyen de l'échange coopératif, tant sur le international et global qu'au plan interne, au moyen de la situation concrète de l'Etat dans un système international rudement travaillé par des rapports de puissances asymétriques et inégalitaires. Autrement, c'est connecter ses plans et stratégies au monde et celle du monde aux siens. De ce point de vue, le rapport à l'extérieur de l'Etat africain, en tant que rapport de « dépendance » et d'« assujettissement », n'apparaît-il pas comme une « forme d'action »⁵ que les acteurs africains transforment en rente de situation et en stratégie d'extraversion⁶. Cette clarification conceptuelle suscite une série de questionnements explorés par la littérature.

D'abord, le premier ordre de questionnements est traité par un ensemble de travaux qui s'intéressent aux rapports entre « politisation » et « sécuritisation » et qui s'inscrivent dans une perspective de réflexions inaugurées dans le sillage de ce que l'école de Copenhague apporte à la compréhension des questions de sécurité. La posture fondamentale de ces travaux est la remise en cause de l'opposition entre « sécuritisation » et « politisation » bâtie par les représentants de cette école. Barry Buzan, Ole Weaver et Jaap de Wilde⁷ remettent en cause une restriction des questions de sécurité à leurs seuls aspects militaires. Dans cette

⁴ Michael ZÜRN, « The politicization of World Politics and its effects : Eights Propositions », *European Political Science Review*, 6 (1), 2014, pp. 47 – 71.

⁵ J-F. BAYART écrit que M. FOUCAULT définit le pouvoir comme « une action sur des actions », comme « une manière d'agir sur un ou des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir », *Dits et Écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994, tome IV.

⁶ J-F. BAYART, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le fait missionnaire* (Lausanne), 1998, pp. 9-38.

⁷ B. BUZAN, O. WAEVER et J. de WILDE, *Security. A New framework for Analysis*, Boulder, Lynne Rienner, 1998.



perspective, ils insistent sur le caractère construit des « enjeux de sécurité ». Selon eux, il n'y a pas de question de sécurité « par nature », mais plutôt des questions qui sont définies comme telles par les acteurs sociaux à un moment donné. Un enjeu de sécurité renvoie à une situation, quelle qu'elle soit, qui est définie comme une menace pour l'existence de la société. Dans cette perspective, ils insistent sur l'importance de ce processus de « sécuritisation ». Il se définit avant toute chose par ses caractéristiques politiques. La sécuritisation est un processus qui s'en déduit. Dans une situation exceptionnelle, la catégorie de sécuritisation se confond à la politique de sécurité. Il s'agit ici d'une rupture épistémologique majeure qui a eu le mérite de poser la politique de sécurité de l'Etat / de la sécuritisation comme compréhension des phénomènes de sécurité dans leur particularité. Ainsi, pour Barry Buzan, Ole Weaver et Jaap de Wilde, « sécuritisation » et « politisation » renvoient à des traitements publics radicalement différents des questions qui en font l'objet : la sécuritisation réussie d'une question conduit forcément à son exclusion du champ de la politique, en recourant à des modes d'action et des solutions qui privilégient l'urgence et l'efficacité sur la délibération, la discussion publique, la proposition d'alternatives ou la contestation. Cette perspective a mis en relief la politisation du point de vue de la bureaucratisation des politiques de sécurité.

Ensuite, le deuxième ordre de travaux aborde la dimension européenne de la politisation des politiques de sécurité. La question ayant focalisé les débats ici traite des effets de la politisation sur l'intégration européenne. Dans le domaine des études européennes, cet intérêt pour les questions de politisation ne se réduit pas au domaine de la sécurité. Il s'insère en effet dans une réflexion plus générale qui, depuis le milieu des années 2000, est consacrée à la politisation des « questions européennes », de « l'intégration européenne », de « l'Union européenne » ou de la « gouvernance européenne ». Depuis au moins de 2011, une prolifération de travaux dénote d'une richesse certaine de cet objet densément exploré par une liste non exhaustive d'auteurs tels que : de Wilde, Zurn, Hutter, Grande, Hutter, Kriesi ou encore Schmidt⁸. Cette réflexion s'est notamment développée à la suite des analyses de Hooghe et Marks sur les remises en causes du « consensus permissif »⁹ dont la construction

⁸ Voir à cet effet une série de publications pertinentes : M. ZÜRN, « Opening Up Europe : Next Steps in Politicisation Research », *West European Politics*, 39 (1), 2016, pp. 164 – 182 ; Vivien Schmidt, « La politisation de l'Europe », in *La vie politique : pour Pascal Perrineau*, Paris, Presses de Sciences Po, pp. 353 – 362 ; H. KRIESI, « The Politization of European Integration », *Journal of Common Market Studies*, 54 (1), 2016, pp. 32 – 47 ; H. KRIESI, E. GRANDE, R. LACHAT, M. DOLEZAL, S. BORNSCHIER, Th. FREY, *West European Politics in the Age of Globalisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

⁹ Cf. à ce sujet D. DESCHAUX-DUTARD et J. JOANA, « Par-delà "l'écheveau conceptuel". Les politiques de sécurité internationale face à leur politisation », Introduction thématique, ST 33, Congrès de l'AFSP, Bordeaux 2022.



européenne aurait fait l'objet jusqu'aux années 1980. Ce qui est mis en exergue ici par ces auteurs, c'est ce qu'ils appellent la « politisation de la gouvernance européenne », réalisable lorsque trois conditions sont cumulativement réunies : une « saillance » de ces questions dans le débat public, une « polarisation » des positions adoptées par les acteurs qui participent à ce débat et un élargissement du cercle de ces acteurs ou du « public » qui s'y investissent¹⁰.

L'enseignement que l'on pourrait tirer de ces travaux sur la politisation des politiques de sécurité internationale développées par l'Union européenne (UE) viennent d'ailleurs alimenter un champ plus large de travaux portant sur la politisation des organisations internationales. Depuis 2012, Michael Zürn, Martin Binder et Matthias Ecker-Ehrhardt observent en effet une tendance de fond à la politisation des organisations internationales en général, et de celles traitant de questions de sécurité en particulier. Les travaux conduits sur le sujet mettent ainsi en lumière la façon dont les organisations internationales voient remettre en cause leur présupposée dépolitisation¹¹ tant en acquérant une forme d'autorité à l'échelle internationale par leur travail dans le traitement de ces questions¹², que par la réappropriation des enjeux de politique de sécurité internationale par les acteurs étatiques et non étatiques tels que les ONG. On y voit comment ces dernières mobilisent des stratégies visant à « repolitiser » des questions traitées de façon technique par les organisations internationales.

Enfin, le troisième ordre de questionnement renvoie à l'interrogation sur la place de la sécurité internationale dans les rapports entre politique étrangère et politique domestique. Dans la littérature, cette famille de travaux s'intéressant à la politisation des politiques de sécurité internationale est constituée des recherches traitant des rapports entre politique étrangère et politique interne des Etats. Mais de manière plus générale, cet intérêt renvoie aussi à un questionnement sur les rapports entre régimes politiques – Etats de socialisation démocratique ou autoritaire ou supposés tels – et politique étrangère. En travaillant sur la politisation des questions ou des politiques internationales, l'enjeu est de rendre compte de la manière dont les caractéristiques des systèmes politiques contemporains (démocratiques, autoritaires, libéraux, etc.) influent sur la manière dont ces derniers assurent leur sécurité au

¹⁰ Cf. une référence utile sur cette question : P. De WILDE, A. LEUPOLD et H. SCHMIDTKE, « Introduction : the Differentiated Politicisation of European Governance », *West European Politics*, 39 (1), 2016, (pp. 3 – 22), p. 4.

¹¹ Nous reviendrons sur cet aspect dans le cours de la présente étude. Voir le travail de F. PETITEVILLE, « La politisation résiliente des organisations internationales », *Critique internationale*, Vol. 3, n° 76, 2017, pp. 9 – 19.

¹² M. ZÜRN, M. BINDER et M. ECKER-EHRARDT, « International Authority and Its Politicization », *International Theory*, 4 (1), 2012, pp. 69 – 106.



plan international. Dans cette veine, le numéro spécial de la *British Journal of Politics and International Relations* a été consacré à la place des parlements dans les politiques de sécurité des démocraties contemporaines en 2018. Le propos de ses responsables est de rendre compte des effets de ces politiques de sécurité sur ce qu'ils considèrent comme « l'institution démocratique centrale »¹³. Dans cette perspective, une des questions qu'ils se posent est de savoir si l'implication des parlements dans l'élaboration des politiques de sécurité pourrait contribuer à une « politisation » de ces dernières et notamment à une amélioration de la délibération publique qu'elles suscitent. Ils soulignent que la question se pose particulièrement en ce qui concerne l'usage de la force. Selon eux, la participation du parlement à la décision d'employer de la force peut aussi bien contraindre le gouvernement à justifier ces choix, mettre à l'épreuve ses arguments et permettre à l'opposition de défendre ses propres positions, que provoquer l'effet inverse, le débat sur les questions de sécurité s'atténuant et les partis politiques se sentant tenus d'afficher une position d'unité nationale¹⁴. Cette lucarne du traitement parlementaire de la politisation a permis d'opérer un glissement de la notion de politisation vers des travaux traitant des rapports des partis politiques à la question des politiques de sécurité, notamment à la question de l'emploi et/ou de la projection des forces. Ceux-ci ont eu pour particularité d'explorer au plus près la thèse d'une politisation croissante par les partis de la politique internationale du fait de la globalisation et de ses effets sur la formation de nouveaux clivages politiques au plan interne¹⁵.

A l'échelle africaine, la politisation des politiques de sécurité dans la lutte contre le terrorisme a été abordée par une poignée d'auteurs. Dans la dynamique de renouveau épistémologique, l'approche de la sociologie compréhensive paraît désormais assez féconde et tente de réconcilier toutes les conceptions théoriques inaugurées par la sécuritisation et menées notamment sous la houlette de Thierry Balzacq¹⁶. On peut voir comment une entrée par la sécuritisation présente les « acteurs sécuritisants » à la fois sous leur dimension performative, politique et normative¹⁷. Plusieurs travaux sur les politiques de sécurité, en particulier, sur la

¹³ P. A. MELLO et D. PETERS, « Parliaments in security policy : involvement, politicization, and influence », *British Journal of Politics and International Relations*, 20 (1), 2018, (pp. 3 – 18), p. 3.

¹⁴ Patrick A. Mello et Dirk Peters, « Parliaments in security policy : involvement, politicization, and influence », op. cit., p. 12.

¹⁵ H. KRIESI, E. GRANDE E., R. LACHAT, M. DOLEZAL, S. BORNSCHIER, Th. FREY, *West European Politics in the Age of Globalisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; Michael Zürn, « The politicization of World Politics and its effects : Eight Propositions », op. cit., pp. 47 – 71.

¹⁶ Th. BALZACQ, « Théories de la sécuritisation, 1989-2018 », *Etudes Internationales*, Vol. 49, n°1, Hiver 2018, pp. 7 – 24.

¹⁷ Idem, p. 12.



lutte contre le terrorisme en Afrique s'inscrivent dans ce sillage. Dans un article datant de 2017, Aline Lebœuf¹⁸ établit un lien entre sécuritisation du terrorisme et politisation de la sécurité lorsqu'elle montre qu'armées et sociétés en Afrique sont en lutte contre la terreur dans le cadre du combat contre le terrorisme. D'importants travaux sur le Cameroun illustrent également cet ancrage sociologique renouvelé des politiques de sécurité en situation de lutte contre le terrorisme. Certaines réflexions ont pu ainsi mettre en exergue les affinités électives entre politiques de sécurité et politisation par et dans la société. François Xavier Noah Edzimbi montre que dans le cadre de la lutte contre la secte islamiste Boko Haram, la défense camerounaise s'était érigée en une « défense populaire »¹⁹. Il s'agit d'un système de sécuritisation du terrorisme transnational construit sur une dissuasion sociale, organisée sur des bases civilo-militaires et censée inclure « la participation de la plus grande partie de la population, sinon de la totalité »²⁰. En contexte de lutte contre le terrorisme, la politique de sécurité peut dès lors conduire à l'instauration d'un « nouveau régime de sécurité » de l'Etat comme le montre Alphonse Zozime Tamekamta dans le cadre de la lutte contre Boko Haram au Cameroun²¹, soit répondre d'une « gouvernance micro-régionale » de la sécurité à des fins de « triomphe de la souveraineté » comme l'illustrent les travaux de Nwatchock A Birema²². Cependant, cette modalité de sécuritisation ne manque pas de susciter des interrogations sur sa pertinence et ses risques potentiels dans le contexte des menaces terroristes auxquelles le Cameroun fait face. En effet, la défense populaire, érigée en politique de défense par défaut, pose, comme dans bien des cas africains, l'éternelle question de coordination entre l'Etat et la société en situation opérationnelle. D'où la nécessité de son reprofilage²³.

L'acquis indéniable ici est d'avoir permis de saisir à travers la catégorie de « politisation » l'ontologie sociale de la sécurité dans la mesure où celle-ci est désormais abordée comme un objet relevant d'un « construit social ». De plus, la littérature visitée aura permis une re-découverte du rôle des acteurs non étatiques divers – associations, sociétés

¹⁸ A. LEBŒUF, « Les armées africaines et la lutte contre le terrorisme : armées et sociétés contre la terreur », *RAMSES*, 2017, pp. 84 – 89.

¹⁹ F. X. N. EDZIMBI, « De la défense populaire au Cameroun : repères historiques, appropriations actuelles et défis futurs », *Note d'analyses sociopolitiques*, n° 13, 12 août 2019, CARPADD, Montréal.

²⁰ Idem, p. 8.

²¹ A. Z. TAMEKAMTA, « Boko Haram et le nouveau régime de sécurité au Cameroun », *Revue Béninoise de Science Politique (RBSP)*, 2017, pp. 59 – 77.

²² O. N. A. BIREMA, « Gouvernance sécuritaire-micro régionale et triomphe de la souveraineté. Une autre lecture de la lutte contre le groupe terroriste Boko Haram par les Etats autour du Lac Tchad », *Revue Béninoise de Science Politique (RBSP)*, 2017, pp. 79 – 101.

²³ F. X. N. EDZIMBI, « De la défense populaire au Cameroun : repères historiques, appropriations actuelles et défis futurs », op. cit., p. 12.



civiles, ONG, communautés religieuses, etc. – dans la politisation des questions de sécurité. L'engouement et l'euphorie scientifiques suscités par la double rupture épistémologique et ontologique catalysée par la théorie critique aura tôt fait de reléguer l'Etat, acteur central de la sécurité, au second plan de la politisation. Pourtant, face à des enjeux bien déterminés de sécurité comme dans le cadre de la lutte contre le terrorisme transnational par exemple, l'Etat devient ou redevient lui-même, et malgré tout, le pivot central de la politisation des politiques de sécurité. Comment peut-on alors appréhender les politiques de sécurité de l'Etat de Côte d'Ivoire dans le sens de leur politisation, à partir de la revendication constante de l'intérêt national et de l'identité en contexte de lutte contre le terrorisme transnational en Côte d'Ivoire ? La réponse à cette question impose un recours à des hypothèses de travail.

La présente contribution s'appuie sur l'hypothèse selon laquelle l'étude de la politisation des politiques de sécurité en contexte de lutte contre le terrorisme transnational en Côte d'Ivoire depuis 2016 donne à lire une dialectique de l'extraversion diplomatique de l'identité religieuse et de la gestion domestique souveraine de la pluriconfessionnalité ivoirienne. Cette dialectique productrice de la sécurité de l'Etat et pour l'Etat, se joue à une double échelle internationale et nationale. Elle restitue en partie un mode de production d'action politique sécuritaire de la Côte d'Ivoire, caractérisé par la revendication externe et interne de son intérêt national et de son identité. Dans ce contexte, l'Etat n'est plus déclassé dans le processus de politisation de la sécurité.

Pour saisir la complexité de ces enjeux, il semble nécessaire de mobiliser deux approches de sociologie compréhensive relative au réalisme constructiviste. Le réalisme constructiviste de Samuel Barkin est particulièrement adapté à cette réflexion dans la mesure où il permet d'envisager l'objet de politisation des politiques de sécurité dans ses deux dimensions concomitantes. D'abord, dans sa dimension où la sécurité est produite comme la politique de puissance – des rapports de force fussent-ils doux – puis, ensuite, dans la dimension où la sécurité de l'Etat est secrétée à travers l'intersubjectivité. Ces deux concepts interagissent, en premier lieu parce que la puissance est par définition relative – elle n'a de sens que relativement à son environnement – et relationnelle, elle s'apprécie intersubjectivement.



Cette perspective entend contribuer à l'effort de décloisonnement des débats paradigmatiques autour de la sécurité internationale de l'Etat. Dans *Realist Constructivism*²⁴, Samuel Barkin propose autre chose qui ressemblerait à une approche « non paradigmatique » ou « dé-paradigmatisée » des relations internationales. Son objectif n'est pas de raffiner le paradigme constructiviste en lui ajoutant une touche de réalisme, mais de cesser de penser en termes de paradigmes. Il renvoie dos à dos les caricatures que le constructivisme et le réalisme font souvent l'un de l'autre pour montrer qu'« un examen de l'épistémologie constructiviste et de la théorie réaliste classique suggère qu'elles sont en réalité compatibles »²⁵, et que leur combinaison est même souhaitable, car en prenant le meilleur des deux, l'objet étudié bénéficierait de leur coefficient de rentabilité épistémique. Cette option s'inscrit dans le plaidoyer contre le « paradigmatisme » en relations internationales, c'est-à-dire la tendance qui consiste à voir les théories comme des paradigmes exclusifs ne devant « ni interagir ni s'informer les uns les autres »²⁶. En réalité, chacun de ces paradigmes développe un certain aspect – sociologique dans le cas du constructivisme, politique dans le cas du réalisme ; l'un dit comment étudier la politique, l'autre comment elle fonctionne : ils ne sont donc pas mutuellement exclusifs. Deux questions importantes servent de ressorts à la projection diplomatique de l'anti-terrorisme en Côte d'Ivoire en direction du Proche et du Moyen-Orient. Il s'agit de la question, plus générale, du pluralisme anthropo-religieux de l'Etat et de celle, plus spécifique, de l'islamisme légitime²⁷. Les travaux des plus avérés de Marie Miran-Guyon ont largement exploré, dans une perspective anthropologique et historique, les contours de la pluriconfessionnalité ivoirienne²⁸, mais aussi les multiples enjeux de la cohabitation religieuse ainsi que la place de plus en plus grandissante de l'islamisme dans l'arène politico-sociale. Les codes anthropo-religieux éclairent une double lecture : celle d'une objectivation diplomatique

²⁴ Voir J. S. BARKIN, *Realist Constructivism. Rethinking International Relations Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 202 p ; voir également pour une synthèse de cette approche, l'article de l'auteur à ce sujet : J. Samuel BARKIN, « Realist Constructivism », *International Studies Review*, Vol. 5, 2003, pp. 325 – 342.

²⁵ Idem, 2010, p. 3.

²⁶ Idem, 2010, p. 4.

²⁷ Des nuances notables existent sur l'islamisme et ses formes dans le monde et même en Côte d'Ivoire avec à la clé des connexions transnationales entre obédiences islamiques. Cf. B. CURMI et S. LACROIX, *L'islamisme dans le monde arabe aujourd'hui*, Question(s) d'Orient(s), « Les carnets du CAPS », 2015, 12 p. Sur la variété des formes de l'Islam en Côte d'Ivoire, voir notamment M. MIRAN-GUYON, « Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte d'Ivoire : une révolution discrète », dans A. PIGA (éd.), *Islam et villes en Afrique au sud du Sahara. Entre soufisme et fondamentalisme*, Paris, Karthala, 2003, pp. 271-291 ; M. MIRAN-GUYON, « La Tijâniyya à Abidjan, entre désuétude et renaissance ; ou l'œuvre moderniste d'El Hâjj Ahmed Tijâni Bâ, Cheikh tijâni réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine », dans J-L. TRIAUD et D. ROBINSON (eds), *La Tijaniyya en Afrique subsaharienne. Une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2000, pp. 439-467 ; M. MIRAN-GUYON, « Le wahhabisme à Abidjan : dynamisme urbain d'un islam réformiste en Côte d'Ivoire contemporaine (1960-1996) », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, Paris, 1998, 12 : pp. 5-74.

²⁸ M. MIRAN-GUYON, *Islam, Etat et espace public en Côte d'Ivoire*, Sciences Po, CERI, 2017.



de la pluriconfessionnalité ivoirienne comme une thérapie de sécurité (I) et d'une hiérarchisation subjective des obédiences islamistes comme la traduction d'une lutte coalisée contre le jihad radical (II).

I- Une objectivation diplomatique de la pluriconfessionnalité ivoirienne comme thérapie de sécurité

Dans le cadre de la lutte contre le terrorisme transnational, le choix pour un Etat de s'engager diplomatiquement peut être motivé par des causes rationnelles, relevant des intérêts²⁹ sécuritaires mais aussi par des causes idéelles de même type. Bien au-delà de cette dualité étiologique, la démarche ici vise à montrer comment l'Etat de Côte d'Ivoire était tenu de piloter une action diplomatique objective en matière sécuritaire, au regard de la complexité anthropo-religieuse de son environnement interne. La gestion équilibrante de cette diplomatie de la pluriconfessionnalité permet à l'Etat ivoirien d'engranger des gains matériels et symboliques en termes de tolérance religieuse (A), tandis que les partenariats « à géométrie variable », plus récents, noués avec les pays arabo-musulmans apparaissent incidemment comme des suppléments sécuritaires nécessaires à la lutte anti-terroriste (B).

A- La diplomatie équilibrante de l'identité laïque, vecteur de la tolérance religieuse et de l'anti-radicalisation

L'une des explications majeures du choix de la Côte d'Ivoire de mener une diplomatie équilibrante de l'identité laïque comme moyen de légitimation de la tolérance religieuse est incontestablement son identité nationale plurielle. La laïcité est une ressource historique de construction de la pacification interreligieuse (1) et un outil d'action politico-diplomatique en contexte de lutte contre le terrorisme (2).

1- La laïcité ivoirienne, une ressource historique de dialogue et de pacification

La Côte d'Ivoire, on l'a rappelé, est un Etat pluriconfessionnel³⁰. L'histoire postcoloniale de ce pays l'inscrit dans le registre des pays ouest-africains³¹ qui, à

²⁹ B. BADIE, *Un monde sans souveraineté. Les Etats entre ruse et responsabilité*, Fayard, Paris, 1999, H. K. JACKOBSON, W. M. REISINGER et T. MATHERS, « National entanglements in international governmental organizations », *American Political Science Review*, vol. LXXX, n°1, mars 1986, pp. 141-159.

³⁰ M. MIRAN-GUYON, « Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman », G. HOLDER et M. SOW (éds.), *L'Afrique des laïcités. Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, 2014, IRD et éditions Tombouctou, p. 1.

³¹ Excepté la Mauritanie



l'indépendance, ont opté pour la laïcité et la forme républicaine de l'Etat comme modèles fondateurs de gestion de l'identité pluriconfessionnelle. Dans un environnement marqué par la pluralité religieuse et par une mosaïque ethnique, la question de la laïcité, inscrite dans la constitution de 1960, est très sensible. En effet, comme le rappelle Marie Miran-Guyon, la laïcité fut en choix politique et éthique du président Félix Houphouët-Boigny, père de la nation ivoirienne, qui fonde la République ivoirienne comme une République « une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». La loi fondamentale de 1960 le précisait : « *Le principe de notre constitution en matière de religion demeurant la liberté de conscience, aucun individu ne peut empêcher un citoyen de pratiquer la religion de son choix et d'adopter la confrérie qui lui plaît* »³². Dans le sillage de la construction de l'unité nationale, la question de la laïcité s'est posée comme le ciment d'un lien transcendant les chapelles, les temples et les mosquées au sein de l'espace public. Le prix de la consécration de la liberté de conscience est l'acceptation mutuelle des « *différents cultes* », du « *libre marché religieux* »³³ dont l'Etat se faisait le garant du libre-exercice, sous un modèle presque libéral.

Inventé comme un instrument de tolérance religieuse mutuelle et d'acceptations des différences, la laïcité n'a pas toujours connu des débouchés prometteurs dans l'espace public ivoirien. Le débat sur le rapport inégalitaire de l'Etat aux religions a surgi vers la fin des années 1980, sous la présidence d'Houphouët-Boigny lui-même. Il s'est poursuivi après sa mort et conserve aujourd'hui encore quelques marques dans la vie politique et sociale. La levée de bouclier d'alors des musulmans contre ce qui était perçu comme une « *dérive vers une christianisation du régime houphouétiste* »³⁴ structure un reflux, encore maîtrisable, de la pluralité confessionnelle. Les musulmans s'avouent marginalisés par ce qu'ils considèrent comme une préférence chrétienne de l'Etat. Ces reproches étaient fondés sur le constat d'une proximité plus marquée du président Félix Houphouët-Boigny, catholique ferment, avec le Saint-Siège. En témoigne, le financement et la construction d'édifices et lieux de cultes catholiques grandeur nature³⁵ et la réception successive de trois visites du Pape en moins de dix ans. En dépit de ces critiques, la légitimité charismatique d'Houphouët-Boigny a souvent été

³² Ce choix fut repris dans les constitutions successives adoptées par la Côte d'Ivoire dont entre autres, celle controversée d'août 2000 ayant donné naissance à la II^e République ivoirienne, puis dans celle de 2020 ayant institué la III^e République.

³³ M. MIRAN-GUYON, op. cit., p. 3.

³⁴ M. MIRAN-GUYON, « Gloire et déboires de la laïcité en Côte d'Ivoire au prisme de l'imaginaire social musulman », G. HOLDER et M. SOW (éds.), *L'Afrique des laïcités. Etat, religion et pouvoirs au sud du Sahara*, op. cit., p. 8.

³⁵ En exemple, le sanctuaire marial de Yopougon, la cathédrale St Paul du Plateau et surtout de la monumentale basilique Notre Dame de la Paix à Yamoussoukro, réplique de Saint Pierre de Rome.



utilisée comme une ressource de cooptation des musulmans à l'appareil d'Etat³⁶ et de gestion de la pacification interreligieuse. Avec les héritiers, la question de l'ivoirité a davantage fragilisé les compromis historiques sur la laïcité avec l'hostilité d'une certaine opinion publique qui n'a de cesse de construire, non sans légèreté, l'Islam comme une religion de la violence et du terrorisme. Cette longue histoire de la laïcité, aidée par les instrumentalisation politiques diverses, a pu conduire à une mue guerrière de la compétition politique soldée par une guerre civile (2002-2010) et une crise postélectorale en 2010³⁷. Même si elle se trouve être relativement tempérée depuis l'arrivée au pouvoir du président Alassane Ouattara en 2011, il ne fait l'ombre d'aucun doute qu'elle structure durablement la vie sociopolitique ivoirienne et plus encore la politisation des politiques de sécurité en contexte de lutte contre le terrorisme transnational.

La pluriconfessionnalité interne de la Côte d'Ivoire informe le besoin constant d'une diplomatie d'équilibre en rapport à l'identité laïque de l'Etat. Elle fonde la quête effrénée d'une « *multi-présence* » ou d'une « *multi-appartenance* »³⁸ diplomatique aux institutions religieuses les plus représentatives de la foi en Côte d'Ivoire. L'Islam (42,5%), le Christianisme (39,8%) et l'Animisme (2,2%) sont les trois religions principales de la Côte d'Ivoire. S'y ajoutent les autres religions (0,7%) et les « sans religions » (12,6%)³⁹. Les contours de la répartition spatiale de l'Islam et du Christianisme coïncident avec une distinction apparente Nord/Sud que la réalité statistique veut pourtant plus nuancée⁴⁰. Les représentations entre une majorité des Musulmans se trouvant dans les régions septentrionales, islamisées dès le XVIIIème siècle, et le grand Sud en majorité chrétien seraient-elles dès lors une simple vue de l'esprit ? Quoiqu'il en soit, cet isomorphisme géographico-religieux apparent a pourtant acquis le statut de constructions mythifiées qui redessinent les clivages sociopolitiques en Côte d'Ivoire. Une situation qui instille à prendre au sérieux le binôme Christianisme/Islam comme un enjeu de sécurité internationale de l'Etat.

³⁶ Houphouët avait noué des amitiés solides avec des personnalités religieuses islamiques tels que le Cheikh Yacouba SYLLA, Amadou HAMPATE BA et d'autres.

³⁷ Voir pour plus de détails à ce sujet, voir F. AKINDES, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, Codesria, 2004, 48p.

³⁸ P. E. BATCHOM, « La multi-présence au sein des organisations internationales : l'engagement multilatéral des Etats à la croisée des intérêts et de l'identité », *Annuaire français de relations internationales*, Vol. XVIII, 2017, pp. 849 – 870.

³⁹ Cf. statistiques issues du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 2021, Ministère du Plan et du Développement.

⁴⁰ 75% de Musulmans vivent au Sud tandis que 25% vivent au Nord.



2- La praxis diplomatique de la laïcité en contexte de contre-terrorisme comme stratégie de pacification interreligieuse

Tout comme elle fut consacrée dans les textes républicains, la laïcité devient un enjeu opérationnel dans la situation de contre-terrorisme auquel fait face la Côte d'Ivoire. Elle est une ressource d'action politico-diplomatique. Dans ce contexte, les visites du Président Alassane Ouattara en Terre sainte d'Israël (2012), au Saint-Siège (2022) et en Arabie Saoudite (2015 et 2017), symboles des lieux saints des religions monothéistes, pourraient correspondre à un désir d'équilibre diplomatique eu égard à une quête de viabilité profitable pour la laïcité ivoirienne. Le 15 septembre 2022 au Vatican, le Chef de l'Etat avait eu une audience avec sa Sainteté le Pape François mais aussi avec d'éminentes personnalités du Vatican dont : le Secrétaire d'Etat du Vatican, son Eminence Pietro Parolin, le Professeur Andréa Riccardi, fondateur de la Communauté *Sant'Egidio* ; puis a participé, avec la Première Dame, à la Basilique Sainte-Marie Majeure, à une messe d'action de grâce au nom « *la paix retrouvée en Côte d'Ivoire* »⁴¹. Pour le Chef de l'Etat, lui-même musulman fervent, ces événements illustrent une certaine transcendance de son obéissance religieuse propre et un exemple symbolique de rapprochement dans la différence religieuse. Il s'agit d'une modalité de construction présidentielle du dialogue interreligieux en contexte sécuritaire⁴² nécessitant pour l'Etat le besoin constant de recoller les morceaux fragiles. Peut-être faudra-t-on ajouter qu'un élément explicatif supplémentaire de la diplomatie présidentielle en direction du Vatican serait aussi lié à l'obéissance religieuse de l'épouse du Chef de l'Etat, Dominique Ouattara, elle-même française catholique. Autant dire que la laïcité ivoirienne peut tirer avantage de cette habilitation symbolique de l'œcuménisme du mariage présidentiel. D'ailleurs, le couple présidentiel est souvent présenté ici comme un exemple d'union célèbre qui défie les sermons et les prêches intégristes sur le mariage. Une forme de réhabilitation de l'amour dans la différence religieuse qui participe d'une construction présidentielle de la tolérance religieuse et de la légitimation de l'altérité sociale. Parallèlement, cette action au sommet autour de la multiconfessionnalité tolérante s'accompagne d'une construction présidentielle de la paradiplomatie religieuse. En témoigne par exemple les nombreuses subventions généreusement allouées par le gouvernement aux confessions religieuses en vue de leur permettre d'accomplir, périodiquement, leurs rites sacrés respectifs : pèlerinage des musulmans à la Mecque, des catholiques à Lourdes, des protestants et

⁴¹ Communiqué officiel de la Présidence de la République de Côte d'Ivoire.

⁴² On peut comprendre pour ce qui concerne le cas d'Israël que la visite en 2012 s'inscrit dans le cadre de la sortie de la guerre civile et de la crise post-électorale dans lesquels le religieux a été un véritable facteur d'exacerbations de la violence politique et sociale.



évangéliques en Terre sainte et des fidèles des prophétismes africains en terre africaine. Le financement public des confessions traduit une logique d'équilibre. Il permet de désamorcer en amont de potentielles crises et frustrations susceptibles de naître et de conduire au radicalisme religieux.

Quant à la diplomatie en direction de l'Arabie Saoudite, la démarche de la Côte d'Ivoire semblait aller de soi. Si l'Islam, dans ses obédiences variées, représente aujourd'hui la plus grande communauté religieuse en Côte d'Ivoire, une densification de l'action diplomatique auprès du Royaume saoudien ne serait motivée que par pure réalisme. En contexte de lutte contre le terrorisme et la radicalisation, la gestion de cette diversification des mouvements islamistes en Côte d'Ivoire représente un enjeu de sécurité majeur même si les musulmans ivoiriens ne sont pour l'instant pas blâmés par l'opinion publique⁴³. L'Arabie Saoudite, Royaume symbole et légitime⁴⁴ de l'Islam, est connue pour être un acteur régional influent dans la lutte contre le terrorisme transnational, la radicalisation et l'extrémisme violent. Avec Washington, Ryad a initié la coalition internationale de lutte contre le terrorisme⁴⁵ comprenant 34 pays dont la Côte d'Ivoire est membre depuis 2015⁴⁶. A travers la coopération ivoiro-saoudienne, l'Etat semble tirer profit du leadership saoudien dans sa gestion de la diversité islamiste et dans le contrôle des mutations doctrinales dangereuses. La diplomatie d'équilibre permet par exemple à l'Etat ivoirien d'accéder à une meilleure maîtrise des enjeux des tensions entre communautés en Côte d'Ivoire comme celles entre *sunnites* et *soufis*⁴⁷ d'une part et de l'autre entre *sunnites* et *chi'ites*⁴⁸ d'autre part. L'enjeu au final étant d'assurer une surveillance souple des transformations des mouvements islamistes et un contrôle efficace de la radicalisation. Si ailleurs, comme au Nigéria par exemple, l'expérience de diffusion d'un islamisme politique ouvert et radical a favorisé l'épanouissement et l'ancrage des organisations terroristes redoutables comme la secte islamiste *Boko Haram*⁴⁹ dans certains Etats du Nord et

⁴³ M. MIRAN-GUYON, « Religion et politique en Côte d'Ivoire : un demi-siècle d'intimités ambivalentes », *Observatoire international du religieux*, Note d'Analyse n°9, CERI-GSRL, septembre 2018, p. 12.

⁴⁴ Il abrite les deux lieux saints de l'Islam : *Masjid al-Haram* ou la *Kaaba* (à la Mecque) et *Masjid al-Nabawi* ou la mosquée du Prophète Mahomet (Médine).

⁴⁵ Ryad abrite le siège du Centre international de lutte contre le terrorisme et d'autres organisations internationales, instruments de sa *Soft Power* dans le monde comme le siège de l'Organisation de la Coopération Islamique (OCI), de la Banque Islamique de Développement (BID), du Conseil de Coopération du Golfe (CCG) etc.

⁴⁶ L'établissement des relations diplomatiques entre la Côte d'Ivoire et Arabie Saoudite date de 1993.

⁴⁷ Conflits anciens datant des années 1970-80 entre *sunnites* et *soufis* et maintenant clos avec une meilleure collaboration avec le COSIM. Voir M. MIRAN-GUYON, op. cit.

⁴⁸ Tensions dues aux conflits de leadership récurrents entre l'Arabie Saoudite et l'Iran.

⁴⁹ L'histoire de la radicalisation de mouvements islamistes dans la partie Nord de la fédération nigériane est pour le moins emblématique de l'importance accrue de l'Etat nigérian comme terre d'opportunité, d'accueil et foyer de diffusion d'un islamisme composite, produit de synthèse, et dont les luttes successives pour l'imposition de la



dans la région du Bassin du Lac Tchad⁵⁰, avec de fortes violences dirigées contre les populations civiles et les confessions chrétiennes, en Côte d'Ivoire l'on se garde encore des paris risqués. En effet, tout comme l'Etat ivoirien⁵¹, d'importantes communautés musulmanes *sunnite* (*wahhabite*), affichant leur respect vis-à-vis de la légalité constitutionnelle, reçoivent des financements en provenance des pays du Golfe⁵². Dans le cadre du respect du mot d'ordre « *No Money for Terror* »⁵³ lancé en 2018 sous l'égide de la France pour lutter contre le financement du terrorisme, la diplomatie en direction de l'Arabie Saoudite apparaît comme une opportunité de coopération pour la surveillance étatique des flux transnationaux de financement des organisations islamistes.

B- Les partenariats « à géométrie variable » avec les pays arabo-musulmans comme suppléments sécuritaires

Lieu de projection d'une puissance douce ivoirienne, les pays arabo-musulmans apparaissent comme de sérieux suppléments d'une diplomatie sécuritaire en contexte de contre et/ou déradicalisation de l'islam radical. Les partenariats avec ces pays constituent la porte d'entrée de l'apprentissage feutré des doctrines et pratiques des formes d'islamisme existantes. Dans le contexte asiatique du Proche et Moyen-Orient, on peut catégoriser la diplomatie ivoirienne de l'anti-radicalisation comme une diplomatie de petits pas se traduisant par la diversité des obédiences islamiques (1) et par la singularité libérale dont fait preuve le sultanat d'Oman (2).

1- La pluralité islamique proche et moyen-orientale, un enjeu partenarial d'une diplomatie sécuritaire

charia dans les Etats du Nord (Kano et Borno) ont conduit à des répressions sanglantes de l'Etat. Cf. Y-P. MANDJEM, « Les groupes jihadistes et les relations internationales : contribution à une sociologie d'un acteur controversé. Le cas de Boko Haram dans le Bassin du Lac Tchad (BLT) », *Cahiers Thucydide* n°27, Etude, avril 2020, 58 p

⁵⁰ Idem. Voir également J.-L. TRIAUD et O. KANE, *Islam et islamismes au sud du Sahara*, Paris, Karthala et Iremam, 1998, 331p.

⁵¹ Parmi les innombrables projets de développement financés en Côte d'Ivoire, le financement partiel de la route Bouna-Doropo pour 12 milliards FCFA, est notable en l'espèce. Il s'agit d'un axe stratégique pour la lutte contre le terrorisme au Nord, dans la région du Bounkani en proie au mouvements djihadistes.

⁵² Comme par exemple le Conseil supérieur des imams (COSIM), l'Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire (AMSCI), le Conseil des imams sunnites (CODIS) et une frange non négligeable de bénéficiaires musulmans.

⁵³ La France a mobilisé dès 2018 les pays déterminés à « identifier et assécher toutes les sources de financement du terrorisme ». A l'initiative du Président de la République, une conférence internationale a été organisée les 25 et 26 avril 2018 à Paris sur la lutte contre le financement d'*Al-Qaïda* et de *Daech*. Cf. www.diplomatie.gouv.fr/, consulté le 17 juillet 2024.



Dans une perspective de pédagogie sécuritaire, la multi-coopération de l'Etat de Côte d'Ivoire avec un nombre variable des pays arabo-musulmans peut être lue comme une voie d'accès à une meilleure connaissance du monde musulman, dans sa variété et dans ses spécificités doctrinales. La géométrie variable de la diplomatie religieuse au Proche et Moyen-Orient est ainsi le reflet d'une immersion concomitante de l'Etat au sein de cultures islamiques variables. En Asie, la Côte d'Ivoire assure en effet sa présence diplomatique dans les Emirats arabes unis, en Iran, au Liban, au Qatar, en Turquie ; tandis qu'en Afrique, sa coopération avec certains pays arabo-musulmans comme l'Algérie, l'Egypte, la Tunisie, le Maroc est nettement plus ancienne. Réciproquement, ces pays disposent des représentations diplomatiques à Abidjan. La multi-coopération d'avec le monde arabo-musulman apparaît comme un lieu de transactions collusives qui permet de documenter l'histoire, les mutations et les rapports de force au sein de la diversité des mouvements islamistes.

Ainsi, tout comme avec l'Arabie Saoudite, la diplomatie avec les Emirats permet à l'Etat ivoirien d'accéder à une culture islamique émirati certes diversifiée mais majoritairement sunnite (85%) ; une branche de l'Islam la plus courante dans le monde et qui s'apparente souvent à une vision orthodoxe de l'Islam⁵⁴. Cette fédération d'émirats est promotrice d'un islam dépolitisé, plutôt ouvert sur la modernité avec l'importation des valeurs occidentales au sein de l'Etat. Elle s'affiche comme un pays de dialogue et de tolérance interreligieuse⁵⁵ reflétée par une répartition religieuse inégalitaire : 75% de musulmans (85% de sunnites ; 15% de chi'ites ; islam : religion officielle ; 13% de chrétiens et autres : 12%)⁵⁶. En matière de sécurité nationale, régionale et de contre-terrorisme, les Emirats arabes unis ont démontré leur engagement sur différents théâtres (Afghanistan, Lybie, Yémen) ; d'où leur perception de l'Iran et ses proxies (Houthis, Hezbollah, milices irakiennes) ainsi que l'islam sunnite radical et l'islam politique (Frères musulmans) comme menaces existentielles⁵⁷. La coopération ivoiro-émiratienne permet de saisir ces enjeux sécuritaires et d'anticiper la radicalisation au détour d'échanges politico-culturels réguliers entre officiels ivoiriens et émiratis.

2- La singularité libérale du sultanat d'Oman comme enjeu de contre-radicalisation

⁵⁴ Les fidèles suivent la ligne de conduite de Mahomet, dernier prophète de l'Islam.

⁵⁵ Première visite du Pape dans le Golfe en février 2019 et inauguration début 2023 de la Maison abrahamique réunissant mosquée, église et synagogue. Cf. le site du Ministère français de l'Europe et des Affaires Etrangères sur www.diplomatie.gouv.fr, consulté le 19 juillet 2024.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Idem.



Par analogie au modèle d'ouverture émirati, le sultanat d'Oman apparaît aussi comme le seul pays musulman au monde à n'être ni sunnite ni chi'ite dont la diplomatie ivoirienne gagnerait à coopérer. L'islam *ibadite* (à peine 1% au monde) irrigue depuis 1749 cet Etat du Golfe s'ouvrant sur le détroit d'Ormuz. En contexte de lutte contre le terrorisme transnational, la coopération ivoiro-omanienne est une opportunité d'apprentissage mutuel d'un islam « *pacifique, aimable et tolérant* ». En fait, ceux qui sont considérés aujourd'hui comme des « *démocrates de l'islam* » ont fondé leur sultanat sur le principe de la neutralité face aux tendances d'islamisation politisante après le schisme historique⁵⁸. En bannissant l'islam politique et en admettant les autres religions notamment le christianisme et l'hindouisme au sein de l'espace public, le sultanat d'Oman relativise la perception de l'islam comme religion de violence. Une représentation déconstruite de l'islam qui entend valoriser le système politique comme un système correspondant « *aux principes de la démocratie fondée sur la liberté, l'égalité et la justice sociale* »⁵⁹. La culture de la neutralité ibadite a connu une diffusion limitée dans le temps et dans l'espace. Pourtant, la force de la neutralité de ce petit Etat a été maintes fois prouvée : le sultan Qabous, qui entretient de bonnes relations avec l'Iran n'a pas pris position durant la guerre Iran-Irak ; il a reçu l'ancien Premier ministre israélien Itzhak Rabin à Mascate, a joué un rôle majeur dans le rapprochement entre les Etats-Unis et l'Iran et facilité la libération d'otages occidentaux au Yémen. Cette figure de l'islam, inscrite dans la modernité, pour autant qu'elle contrarie la radicalisation et l'extrémisme, est réceptive dans le contexte ivoirien de promotion de la laïcité dans le cadre républicain. Au-delà des flux commerciaux échangés⁶⁰, la coopération ivoiro-omanienne informe une identité de perception et de représentation autour d'une culture islamo-arabe modérée et non-violente.

II- L'Etat ivoirien face à la gestion des flux religieux transnationaux

Concomitamment avec la pluriconfessionnalité, les flux religieux transnationaux complexifient la politisation de la sécurité en contexte anti-terroriste d'autant plus qu'ils mettent

⁵⁸ Un schisme est intervenu au sein de l'islam après la mort du Prophète en 632 et a donné naissance à deux courants opposés sunnite et chi'ite.

⁵⁹ Voir à ce sujet M-Ch. FERJANI, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, 360 p ; cf. aussi D. I. HAMEL, « Oman : l'islam tranquille des ibadites », *Le Point*, publié le 17 juillet 2017, consulté le 18 juillet 2024.

⁶⁰ La Côte d'Ivoire exporte du coton en masse et du bois transformé tandis qu'elle importe des produits alimentaires, verre, céramique, matériaux de construction. Cf. Statistiques douanières / DGE– DPPSE, Site du Ministère ivoirien de l'Economie, du Plan et du Développement. Consulté le 19 juillet 2024.



en scène des acteurs individuels et collectifs qui défient l'autorité étatique⁶¹. La religion et l'idéologie qui l'accompagne conditionnent des manières de faire, de penser et d'agir, lesquelles s'importent et s'exportent bien souvent au-delà du domaine de l'Etat. Les flux religieux transnationaux sont une illustration parfaite du phénomène de la « *déterritorialisation* » des relations internationales africaines. Cette dernière traduit une crise matérielle de la souveraineté du territoire et de son contournement⁶². La lutte contre le terrorisme transnational réactualise la question des défis imposés par la maîtrise étatique des flux religieux notamment des flux islamiques ivoiriens tant dans leurs structures (A) que dans leurs idéologies (B).

A- La transnationalisation de l'islam ivoirien et la complexité du contrôle des mouvements islamiques

Une double dynamique permet de cerner d'autres lieux de manifestation du djihad radical et ses multiples débouchés idéologiques. Il s'agit des flux islamiques transnationaux qui peuvent être potentiellement perméables, réceptifs ou même porteurs d'idéologies transfuges, vectrices de radicalisation. L'islam ivoirien n'échappe pas aux circuits du transnationalisme (1) dont le contrôle peut s'avérer complexe (2) pour l'Etat.

1- La transnationalisation de l'islam ivoirien et ses zones grises

La transnationalisation de l'islam ivoirien obéit au paradigme fondateur qui, depuis la naissance de cette religion, a toujours justifié son expansion : la « *umma* ». La religion musulmane, parce qu'elle promeut donc la « *umma* », c'est-à-dire la communauté de croyants par-delà les frontières nationales et étatiques, est généralement considérée comme une force transnationale à l'image de la puissance transnationale reconnue à la religion chrétienne⁶³. Ainsi comme les autres religions, l'islam mobilise d'énormes flux qui échappent au contrôle de l'Etat et qui sont construits autour des valeurs, des représentations et des croyances tenaces. Dans la perspective d'un « *monde multcentré* » de James Rosenau, la scène internationale admet également des groupes et mouvements islamiques conduisant leurs propres relations internationales en dehors du cadre étatique formel. Une telle démarche de transnationalisation repose sur des ressorts juridiques fondés sur un vœu prophétique unique : la réalisation

⁶¹ L. SINDJOUN, *Sociologie des relations internationales africaines*, Paris, Karthala, 2002, p. 105.

⁶² A. APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2015, 336 p.

⁶³ S. H. RUDOLPH et J. PISCATORI (Dir.), *Transitional Religion and Fading States*. Boulder, Colorado, Westview Press, 1997, 228 p.



universelle voire planétaire d'un « *gouvernement islamique* »⁶⁴. Ce projet décline la thèse géopolitique de l'islam, fondée sur la construction doctrinale de trois données objectives que sont les hommes de l'islam⁶⁵, le temps de l'islam⁶⁶ et l'espace de l'islam⁶⁷. La conquête spatiale (du *dar al-islam* demeure de l'islam) est une condition de conversion des hommes et de réalisation du temps divin. C'est l'espace musulman par excellence, et c'est à lui que s'identifie la *umma*, seule unité de la communauté, de la foi et de la loi : un seul Dieu, un seul Etat, dirigé par une seule autorité⁶⁸. Par conséquent, les logiques expansionnistes dangereuses telles qu'elles sont issues des (ré)interprétations multiples à des fins de rationalités politiques confuses, émanant d'entités islamistes radicalisées comme EIGS, AQMI, *Al Nostra*, *Boko Haram*, *Ansar Dine*, MUJAO, *Al Mourabitoune*, *Katiba de Macina*, etc. comportent bien de paradoxes profonds. D'ailleurs, leurs productions philosophico-doctrinales ont très souvent été considérées par l'islam de tendance majoritaire comme une instrumentalisation abusive du *dar al-harb* (demeure de la guerre).

Si cette optique radicalisant paraît compromettant pour le *jihād*⁶⁹ dit authentique tel que promu par « *réformistes* »⁷⁰ et « *orthodoxes* » ivoiriens, elle fonde moins l'action de reproduction organique des mouvements islamiques ivoiriens en Afrique et dans le monde. De manière historique et récurrente, les organisations et communautés musulmanes ivoiriennes ont souvent transigé avec cette modalité violente de spatialisation et de transnationalisation des flux islamo-culturels. D'abord, c'est l'islam réformiste ivoirien – dont les figures emblématiques sont Aboubacar Fofana et Djiguiba Cissé – qui s'est densément répandu dans l'ouest africain et même au-delà : au Niger, au Mali, au Burkina-Faso puis au Canada et aux Etats-Unis⁷¹. De même, l'Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire (AMEECI) a-t-elle

⁶⁴ « Le gouvernement islamique est une organisation politique à tendance universelle. Sa fin est de réunir tous les hommes sous son égide, en les conviant à se placer sous l'autorité de la même loi définie et fixée, dans ses principes, par le coran ». Cf. M. P. SANOGO, *Le Hadj et la Oumra, instruments du Soft Power de l'Arabie Saoudite : cas de la coopération ivoiro-saoudienne*, Mémoire de fin de cycle, Centre de Valorisation Professionnelle de Tunis (CVPT), 2024, 84 p., Inédit.

⁶⁵ Scindés en deux catégories entre d'une part des « *fidèles croyants* » touchés par la loi et des « *infidèles ayant opposé* » leur refus.

⁶⁶ Temps terrestre divisé en un « Avant » et un « Après » la Révélation divine ultime par l'intermédiaire du Prophète de l'islam.

⁶⁷ Il se partage en deux territoires, un où s'applique la loi de Dieu, le *dar al-islam* (demeure de l'islam) et un autre qui n'est pas soumis à la loi divine et qu'il faudra soumettre, le *dar al-harb* (demeure de la guerre).

⁶⁸ M. P. SANOGO, *Le Hadj et la Oumra, instruments du Soft Power de l'Arabie Saoudite : cas de la coopération ivoiro-saoudienne*, op. cit., p. 14.

⁶⁹ Il sied de relever que le *jihād* lui-même ne fait pas partie des cinq piliers de l'islam, encore moins sa version radicale.

⁷⁰ Il s'agit d'un islam qui intègre la modernité de l'Etat, la citoyenneté, la laïcité et le cosmopolitisme. Voir M. MIRAN-GUYON, « La lumière de l'islam vient de Côte d'Ivoire : le dynamisme de l'islam ivoirien sur la scène internationale », *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 41, n°1, 2007, pp. 95 – 128.

⁷¹ Idem.



inspiré, établi et entretenu des connexions avec des associations sœurs au Sénégal, au Burkina-Faso, en Guinée, au Mali, au Bénin, au Togo, au Gabon. Divers canaux servent de supports à la diffusion régionale du « *réformisme islamique ivoirien* » : radios, télévisions, supports magnétiques, conférences et symposiums divers, réseaux sociaux (Facebook et YouTube). De plus, peut-être que la force de la démultiplication rapide des organisations similaires reste tributaire du type d'islam promu comme idéal religieux au-delà des frontières. En effet, l'islam « *réformiste ivoirien* » se traduirait par la « primauté du Coran et des Hadiths, l'unité du dogme », le « toilettage des traditions », l'« unité de la umma », la « moralité », l'« ouverture sur la modernité », la « prédication en langue française », l'« approche libérale vis-à-vis de la femme musulmane », « la tolérance vis-à-vis des autres religions », et la « séparation du religieux et du politique »⁷². Il s'agit d'un islam qui séduit des adhérents modernisés dont la plupart des adeptes sont des cadres et intellectuels socialisés à la culture occidentale. **2- La complexité du contrôle étatique des flux islamiques**

En matière sécuritaire et anti-radicalisation, la transnationalisation de l'islam ivoirien marque tout de même une fragilisation des capacités de contrôle et de surveillance de l'Etat. Elle met à rude épreuve le réalisme étatique par le jeu de l'interdépendance complexe. Les entrées et les sorties de flux islamiques ont mis en œuvre une désétatisation passive des relations internationales de l'Etat dans le domaine religieux. De fait, la projection étatique sur les questions religieuses relève bien plus désormais de l'oligopole que du monopole⁷³. C'est que depuis au moins les années 1980, la transnationalisation des mouvements islamiques en Côte d'Ivoire et même ailleurs dans les pays d'Afrique a fait relativement vaciller le principe de souveraineté⁷⁴. La religion a souvent opéré dans des espaces non policés, évoquant presque une anarchie non répertoriée. Quoique nombre d'associations aient été enregistrées et reconnues par l'Etat⁷⁵, ce dernier n'a toujours pas réussi à cerner les contours d'activités fluctuantes qui se déroulent dans des espaces transnationaux, peuplés d'un nombre infini d'acteurs islamiques et de mouvements religieux. Certes, la vigilance s'est accrue ces dernières années, en contexte sécuritaire liée à la violence terroriste depuis 2020, autour des mouvements confrériques. Les flux divers autour de la confrérie Tijâniyya en place depuis les années 2000, alimente une force

⁷² C. HAMES, « Marie Miran, *Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire* », *Archives de sciences sociales des religions*, 138 ; 2007, p. 97 – 251.

⁷³ L. SINDJOUN, *Sociologie des relations internationales africaines*, op. cit., p. 116.

⁷⁴ B. BADIE, *Un monde sans souveraineté. Les Etats entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 2014.

⁷⁵ Constat notable, la Direction Générale des Cultes, chargée de la gestion des questions religieuses au Ministère de l'Intérieur et de la Sécurité, offre ses services à toutes les religions tous les jours et 24h/24h comme l'indique la mention « Toujours ouvert » sur sa page facebook. Consulté le 21 juillet 2024.



commerciale extraordinaire en Afrique de l'Ouest, à partir de deux pôles : Kaolack au Sénégal et Kano au Nigéria⁷⁶. Certains cheikhs et khalifes populaires et concurrents tentant de subvertir les dogmes sunnites diffusent les doctrines issues de leurs foyers originels maghrébins de Fez et de Ain Madhi. Double instrument du *Soft Power* marocain⁷⁷ et algérien⁷⁸ en Afrique de l'Ouest, les bonnes relations entre ces deux pays maghrébins et la Côte d'Ivoire concourent à nourrir une diplomatie au sommet sur la tolérance mutuelle des deux versions confrériques. Parallèlement, l'Etat ne semble pas ignorer qu'il puisse tirer avantage de la force reconnue à l'islam réformiste ivoirien et aux confréries dont les doctrines sont légitimes et crédibles. En contexte de lutte anti-terroriste et de contre-radicalisation, les organisations islamiques, pour autant qu'elles sont structurées, organisées et intègrent les valeurs républicaines, pourraient se voir attribuées des rôles de « *proxies* » de l'Etat, des voies implicites de contrôle feutré des flux islamistes et des mutations fluides et mouvantes que sont ceux du religieux.

B - Le contrôle de l'import-export idéologique et la gestion des marges sensibles contre le jihad radical

En contexte de contre-terrorisme, la poursuite du contrôle des mouvements de sortie et d'entrée de l'idéologie reste un défi majeur pour l'Etat tant les catégories qui véhiculent les doctrines opèrent à la marge des souverainetés étatiques. La sensibilité des questions religieuses peut conduire l'Etat à une position plus nuancée vis-à-vis de tel ou tel groupe ou catégorie islamique du fait des liens historiquement construits à l'instar de la posture historique et nuancée de l'Etat envers une catégorie islamique libanaise (1) et des retombées économiques profitables à l'Etat (2).

1- La posture nuancée de l'Etat ivoirien envers la communauté libanaise

La posture accommodante de l'Etat envers les communautés chi'ites libanaises en Côte d'Ivoire illustre un véritable paradoxe du contrôle de l'import-export idéologique en contexte de lutte contre le terrorisme transnational. La communauté chi'ite (80%) de l'ensemble de la diaspora libanaise dans le pays⁷⁹, est en effet un soutien financier reconnu du Hezbollah

⁷⁶ J.-L. TRIAUD et D. ROBINSON, *La Tijâniyya : une confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala, 2005, 512 p ; O. KANE, *La Confrérie tijânîya Ibrâhimîya de Kano et ses liens avec la zâwiya-mère de Kaolack*, *Archives de sciences sociales des religions*, n°68/2, 1989, p. 18.

⁷⁷ La zaouia (*inzawa*, « se retirer »), siège de la confrérie Tidjaniya au Maroc, est un atout maître dans les ressources de la diplomatie religieuse de Rabat en Afrique, que lui conteste d'ailleurs le pouvoir algérien.

⁷⁸ J.-L. TRIAUD relate que la Tijâniyya a été fondée en 1196 de l'Hégire (1781/2 de notre ère), à la suite d'une vision du Prophète, en état de veille, dans l'oasis algérienne d'Abû Samghûn, par le savant et mystique Ahmad al-Tijânî (1737-1815).

⁷⁹ Il s'agit d'une communauté hétéroclite composée de sunnites, de chrétiens et de druzes estimée entre 80.000 et 100.000 personnes. Cf. Institut d'études de sécurité, *La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux ? Rapport sur l'Afrique de l'Ouest*, n°13, juin 2015, p. 5.



d'Hassan Nasrallah dont l'idéologie islamiste et l'engagement politico-militaire au Liban ont conduit plusieurs pays occidentaux à l'étiqueter comme une « *organisation terroriste* »⁸⁰. Le paradoxe est encore plus saisissant lorsque les pays accusateurs sont des amis et partenaires de sang de la Côte d'Ivoire : les Etats-Unis, le Canada, l'Australie, les Pays-Bas, le Royaume-Uni, la France, l'Arabie Saoudite, le Bahreïn, Oman, le Koweït, les Émirats arabes unis et le Qatar. Pourtant, la lutte contre le terrorisme amène la Côte d'Ivoire à politiser autrement ce label libanais. Dans l'ensemble et depuis des décennies, la communauté libanaise en Côte d'Ivoire baigne dans une zone grise de la raison d'Etat. Ici, l'intelligence discrétionnaire de l'Etat lui permet de traiter un groupe transnational suivant des « *marges sensibles* » ou selon des compromis stratégiques « *hybrides* » ou « *anomiques* » marqués par l'histoire mutuelle des deux communautés. Deux variables éclairent cette position attentiste de l'Etat à l'égard des soutiens libanais du Hezbollah. D'abord, la perception libanaise de la Côte d'Ivoire comme une terre exclue du jihad. C'est en vertu de cette représentation que la Côte d'Ivoire est tenue à l'écart des conflits opposant le Hezbollah et Israël et dans une moindre mesure ses alliés occidentaux. Plusieurs libanais sont citoyens ivoiriens depuis des générations et ne seraient pas à même d'envisager une action de menace contre la sécurité de leur pays d'adoption⁸¹. La Côte d'Ivoire a été une terre d'asile, d'accueil et d'hospitalité à l'afflux massif d'immigrants libanais au moment où éclata la guerre civile au Liban en 1975. Tout comme les pays de vieilles implantations en Afrique de l'Ouest tels que le Sénégal, la Guinée-Conakry, le Cameroun, la Sierra-Léone⁸², la Côte d'Ivoire abrite une troisième voire une quatrième génération de communautés libanaises qui n'envisagent leur avenir nulle part ailleurs que dans le pays d'Houphouët-Boigny. De ce point de vue, le poids de l'histoire des relations diplomatiques entre la Côte d'Ivoire et le Liban reste encore prégnant dans les imaginaires libanaises et stimule encore un sentiment protecteur envers la nation ivoirienne revendiquée.

2- Les retombées économiques des relations ivoiro-libanaises, gages d'une tolérance mutuelle

L'importance du volume des investissements libanais en Côte d'Ivoire, socle d'une coopération ivoiro-libanaise en point informe la position accommodante de l'Etat ivoirien aux « *libanais ivoiriens* ». Le président de la Chambre de commerce et d'industrie libanaise de Côte d'Ivoire, Dr. Joseph Khoury, estimait en mai 2011 la part des investissements libanais en Côte

⁸⁰ La branche armée du Hezbollah est inscrite sur la liste noire d'une palette de pays occidentaux dont, entre autres, les Etats-Unis, le Canada, Israël, le Royaume-Uni, la France, les Pays-Bas, etc. et l'Union Européenne.

⁸¹ Cf. Institut d'études de sécurité, *La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux ?*, op. cit, p. 7.

⁸² A. BOURGI, « Libanais en Afrique, ou d'Afrique ? », *Outre-Terre*, n° 11, 2005/2, pp. 149 – 153.



d'Ivoire à 35 %⁸³. Les Libanais détiennent ou contrôlent 99 % des grandes surfaces, 80 % de l'industrie de la pêche et du secteur d'exportation, 60 % du secteur de la construction, 75 % du secteur du commerce du bois et 70 % du secteur de la publication. L'ancien président libanais Michel Sleiman a été l'un des premiers chefs d'Etat reçus en Côte d'Ivoire⁸⁴, après l'accession au pouvoir du président Alassane Ouattara. De plus, l'Etat ivoirien tire profit de la densité des flux commerciaux avec le Liban, estimés à près de 30 milliards de Francs CFA en 2022⁸⁵.

Cette conjonction de données objectives justifie en partie une labellisation singulière de l'Etat de Côte d'Ivoire comme « *seconde patrie libanaise* » et son traitement isolé comme « *tiers-partie* » dans la politique interne au Liban ; et plus spécifiquement dans la « *résistance nationale* »⁸⁶ menée par le Hezbollah contre Israël et ses alliés. Toutefois, plusieurs hauts responsables libanais ivoiriens s'en défendent même si des suspicions persistantes font état de connexions officielles ou officieuses entre plusieurs associations et des formations politiques au Liban⁸⁷. En somme, ces perceptions qui construisent la neutralité ivoirienne sont d'autant plus tenaces qu'elles reprennent et consolident une vieille alliance voire une parenté ivoiro-libanaise. Elles renforcent l'intégration de la communauté libanaise et catalysent les activités caritatives de grande envergure comme la construction et l'entretien par l'association chi'ite Al-Ghadir⁸⁸ de la grande mosquée Zahra à Marcory. A l'inverse et de manière interactive, l'élection de la Côte d'Ivoire au statut de terre « *hors-jihad* » est renvoyée à la communauté transnationale libanaise par l'Etat qui fait de cette image une gestion diplomatique prudente. Il s'agit d'une concession étatique des marges de manœuvre à une communauté transnationale dont les activités touchent des secteurs sensibles de la société tels que ceux de la grande consommation. La puissance du lobby libanais ivoirien est attestée par sa capacité mobilisations affectives auprès des jeunes et une mutation rapide entre commerce et charités, domaines qui trop souvent échappent au contrôle efficace de l'Etat. Le domaine de l'affect est ainsi fait que

⁸³ Cf. Le Commerce du Levant, Plus de 50% du secteur industriel en Côte d'Ivoire aux mains des Libanais. Daily Star, 23 mai 2011, www.lecommercedulevant.com/node/18881.

⁸⁴ La visite d'Etat en Côte d'Ivoire du l'ancien président libanais a eu lieu les 14 et 15 mars 2013 avec la signature de 6 accords de coopération dont 1 portant sur la lutte contre la criminalité. Cf. Ministère de l'Economie, du Plan et du Développement, Fiche-pays, www.economie-ivoirienne.ci, consulté le 24 juillet 2024.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ La majorité des Libanais perçoit le Hezbollah comme un mouvement de résistance national, et non comme un groupe terroriste. Cf. Institut d'études de sécurité, *La Côte d'Ivoire est-elle confrontée au radicalisme religieux ?*, op. cit, p. 7.

⁸⁷ C'est notamment le cas des associations Al-Barr Wal Ta3awon, qui représente le mouvement Amal du président du Parlement libanais Nabih Berri, et Al-Hoda, de la mouvance du très vénéré guide religieux décédé en 2010, Sayyed Mohammad Hussein Fadallah ; l'association Al-Ghadir est généralement perçue comme le relai du Hezbollah en Côte d'Ivoire.

⁸⁸ La plus importante et plus influence communauté libanaise en Côte d'Ivoire, représentant 93% de membres adhérents chi'ites. Cf. Idem, p. 6.



les incertitudes liées aux glissements de causes entre luttes légitimes et luttes radicales sont souvent floues et brouillées⁸⁹. A ce niveau, les capacités de surveillance rigoureuse de l'Etat ivoirien restent encore à prouver. La loi encadrant les mouvements et associations date encore de 1960⁹⁰ et le nouveau contexte de circulation idéologique et de radicalité religieuse n'est pas encore une priorité d'agenda pour une réforme législative. Au demeurant, la difficulté de l'Etat ivoirien reste entière quant à la fixation, la maîtrise et l'encadrement durables de la fluidité des mouvements islamiques libanais, notamment les transactions et transformations liées à l'import-export idéologique en lien avec leurs réels combats au sein des formations politiques au Liban.

Conclusion

En dehors de la lutte armée opposée au terrorisme transnational par l'Etat, et qui structurent de manière quasi permanente l'extraversion de la lutte anti-terroriste en Côte d'Ivoire, des interrogations ne tarissent guère sur les ressorts d'un élargissement d'échelle dans la politisation de la lutte anti-terroriste ivoirienne. L'identité nationale et/ou religieuse reste un déterminant pouvant informer la diplomatie sécuritaire de l'Etat. Les hypothèses qui précèdent illustrent la façon dont la lutte contre le terrorisme et la production de la sécurité permettent d'aller au-delà des aspects typiquement militaires, mais aussi ceux relatifs à la coopération avec le cercle des Etats démocratico-libéraux⁹¹. En marge de la puissance de feu et des coopérations sécuritaires entre la Côte d'Ivoire et ses partenaires classiques (ONU, Union européenne, Etats-Unis et France, etc.), la gestion de la pluriconfessionnalité comme attribut de l'identité religieuse peut orienter les intérêts objectifs vers une diplomatie religieuse, productrice de la sécurité de l'Etat et pour l'Etat. La diversification des partenariats vers l'orient dans la lutte anti-terroriste peut être mue par la quête d'une multi-captation des intérêts sécuritaire de l'Etat à travers la rhétorique et la pratique de la laïcité. La finalité étant d'assurer un contrôle des flux religieux transnationaux et une tentative de maîtrise de l'islam radical. Ici, la perspective de l'Etat est flexible et changeante en fonction des ressorts mobilisés. Si le multilatéralisme de type onusien ou le bilatéralisme avec les Etats-Unis et la France permet d'appréhender l'Etat

⁸⁹ Sous la pression des Etats-Unis, l'Iman Abdul Menhem Kobeïssi (qui est né et a grandi en Côte d'Ivoire), avait été expulsé de la Côte d'Ivoire en août 2009. Il était accusé par les États-Unis de financer le Hezbollah et de mobiliser des jeunes pour aller se battre contre I. B. MIEU, « L'imam libanais lâché par les Ivoiriens », *Jeune Afrique*, 31 août 2009, www.jeuneafrique.com/Article/ARTJAJA2536-37p076-077.xml5/.

⁹⁰ Loi n° 60-315 du 21 septembre 1960.

⁹¹ L. SINDJOUN, « La loyauté démocratique dans les relations internationales : sociologie des normes de civilité internationale », *Etudes internationales*, Vol. XXXII, numéro 1, mars 2001, pp. 31 – 50.



comme entité unitaire dans sa perspective réaliste⁹², la lecture schmittienne de « l'Etat total », étendant ses tentacules dans les méandres de la société, semble opérante pour l'analyse de la diplomatie anthropo-religieuse de l'Etat ivoirien en matière de lutte anti-terroriste. Preuve de sa faiblesse supposée face à la menace terroriste, l'Etat ivoirien – à travers sa diplomatie sécuritaire pluriconfessionnelle – tente d'assurer le contrôle social et religieux de la sécurité étatique. En somme, la gestion diplomatique de la pluriconfessionnalité en rajoute au caractère inventif de l'Etat, notamment dans sa propension à secréter une supra-stratégie concomitante aux partenariats classiques et en actionnant tant les leviers internes tirés de son histoire anthropologique et religieuse ou externes puisés de son espace vital géographique et international.

⁹² S. HOFFMAN, *The European Sisyphus. Essay on Europe 1964-1994*, Boulder, Westview, 1995 ; M. KEADING / T. SELCK, « Mapping out political Europe : coalition patterns in EU decision-making », *International Political Science Review*, vol. XXVI, n°3, 2005, pp. 271-290.