

UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE STUDII EUROPENE
ȘCOALA DOCTORALĂ PARADIGMA EUROPEANĂ

Islamizarea radicalismului din Africa Subsahariană
Evoluția discursului neo-fundamentalist islamic în Senegal

Rezumatul tezei de doctorat

Coordonator: prof. univ. dr. Sergiu MIȘCOIU

Drd. Ciprian–Gabriel OROS

2019

CUPRINS

| | |
|--|-----|
| INTRODUCERE..... | 5 |
| CAPITOLUL 1. TEORIA DISCURSULUI..... | 12 |
| 1.1. INTRODUCERE..... | 12 |
| 1.2. ÎNCEPUTURILE TEORIEI DISCURSULUI..... | 16 |
| 1.3. CRITICAL DISCOURSE ANALYSIS..... | 20 |
| 1.4. A TREIA GENERAȚIE..... | 26 |
| 1.5. ADEVĂRUL ȘI PUTEREA..... | 31 |
| 1.6. PERSPECTIVA POST-MARXISTĂ..... | 33 |
| 1.7. HEGEMONIE ȘI ANTAGONISM..... | 36 |
| 1.8. IDEOLOGIE ȘI IDENTITATE..... | 40 |
| 1.9. LIMITELE TEORIEI DISCURSULUI..... | 45 |
| 1.10. RADICALISM – O SCURTĂ PRIVIRE TEORETICĂ..... | 47 |
| 1.11. CONCLUZIILE CAPITOLULUI..... | 53 |
| CAPITOLUL 2. SEMNIFICANȚII DISCURSULUI ANTI-COLONIAL..... | 55 |
| 2.1. INTRODUCERE..... | 55 |
| 2.2. PARTICULARITĂȚILE ISLAMULUI VEST-AFRICAN..... | 56 |
| 2.3. SUFISMUL SUB-SAHARIAN..... | 60 |
| 2.4. PARTICULARITĂȚILE APARIȚIEI JIHADULUI ANTI-COLONIAL..... | 64 |
| 2.5. PERSPECTIVELE ISLAMULUI POLITIC AL MARABOU..... | 68 |
| 2.6. ELEMENTELE DISCURSIVE ALE MARABOUTISMULUI ȘI JIHADUL ANTI-COLONIAL..... | 73 |
| 2.7. COLABORAȚIONISM ȘI COLONIALISM..... | 75 |
| 2.8. DISCURSUL JIHADIST TIMPURIU..... | 78 |
| 2.9. DISCURSUL UMARIAN..... | 84 |
| 2.10. DISCURSUL MOURID – A TREIA CALE..... | 88 |
| 2.11. ISLAMISMUL VEST-AFRICAN..... | 92 |
| 2.12. INFLUENȚELE MIȘCĂRILOR DE STÂNGA ÎN DISCURSUL ISLAMIST..... | 97 |
| 2.13. VIOLENȚA POLITICĂ ÎN ISLAMISMUL ANTI-COLONIAL..... | 99 |
| 2.14. NAȚIONALISM ȘI DISCURS ISLAMIST ANTI-COLONIAL..... | 102 |
| 2.15. CONCLUZIILE CAPITOLULUI..... | 106 |

| | |
|--|-----|
| CAPITOLUL 3. DISCURSUL NEO-FUNDAMENTALIST..... | 108 |
| 3.1. INTRODUCERE..... | 108 |
| 3.2. DE LA ISLAMISM LA FUNDAMENTALISMUL ISLAMIC..... | 110 |
| 3.3. FRĂȚIA MUSULMANĂ..... | 113 |
| 3.4. NAȚIONALISMUL AFRICAN SUB-SAHARIAN..... | 120 |
| 3.5. MAI 1968 ȘI SFERA PUBLICĂ ISLAMICĂ..... | 125 |
| 3.6. INFLUENȚA EXTERNĂ ȘI CREȘTEREA CURENTULUI NEO-FUNDAMENTALIST..... | 130 |
| 3.7. CARACTERISTICILE DISCURSULUI NEO-FUNDAMENTALIST ISLAMIC SUB-SAHARIAN..... | 137 |
| 3.8. SIMBOLURILE NEO-FUNDAMENTALISMULUI ISLAMIC SUB-SAHARIAN..... | 143 |
| 3.9. MEDIUL ASOCIATIV ISLAMIC ȘI RĂSPÂNDIREA DISCURSULUI NEO-FUNDAMENTALIST..... | 146 |
| 3.10. PARADIGMA „ISNAD”..... | 149 |
| 3.11. ILUZIA TRIUMFULUI..... | 152 |
| 3.12. CONCLUZIILE CAPITOLULUI..... | 156 |
| CAPITOLUL 4. ISLAMIZAREA RADICALISMULUI VEST-AFRICAN. CERCETARE ÎN RÂNDUL TINERILOR MUSULMANI DIN DAKAR..... | 159 |
| 4.1. INTRODUCERE..... | 159 |
| 4.2. REPUBLICA SENEGAL – ARHETIPUL STATULUI SUB-SAHARIAN..... | 160 |
| 4.2.1. ISTORIE ȘI RELIGIE..... | 160 |
| 4.2.2. ISLAMUL AFRICAN..... | 161 |
| 4.2.3. INDEPENDENȚA REPUBLICII..... | 162 |
| 4.2.3. TINERII REFORMIȘTI..... | 164 |
| 4.2.4. SENEGAL – DATE STATISTICE..... | 168 |
| 4.3. FACTORI DECLANȘATORI AI RADICALIZĂRII TINERILOR SENEGALEZI..... | 168 |
| 4.3.1. COLONIALISMUL..... | 170 |
| 4.3.2. INSECURITATEA SOCIALĂ..... | 171 |
| 4.3.3. URBANIZAREA HAOTICĂ..... | 173 |
| 4.4. METODOLOGIA CERCETĂRII SOCIOLOGICE –STUDIUL DE CAZ..... | 180 |
| 4.4.1. DAKAR – ARHETIPUL METROPOLEI VEST-AFRICANE..... | 184 |

| | |
|--|-----|
| 4.4.2. CHESTIONARUL SOCIOLOGIC..... | 188 |
| 4.4.3. LOCALIZARE..... | 190 |
| 4.4.4. DESFĂȘURAREA CERCETĂRII DE TEREN..... | 194 |
| 4.4.5. EȘANTIONARE..... | 197 |
| 4.4. CERCETAREA CALITATIVĂ..... | 200 |
| 4.4.1. INTERVIUL SOCIOLOGIC..... | 201 |
| 4.4.2. FOCUS-GRUPUL..... | 203 |
| 4.5. TRIANGULAREA REZULTATELOR..... | 206 |
| 5. CONCLUZII..... | 233 |
| BIBLIOGRAFIE..... | 243 |
| ANEXA – CHESTIONARUL SOCIOLOGIC..... | 258 |

Cuvinte cheie: islam, radicalism, teoria discursului, fundamentalism, jihad, anti-colonialism, wahhabism, adevăr, putere, hegemonie, religie, politică, Africa de Vest, Coran

Introducere

Islamizarea radicalismului din Africa de Vest reprezintă una dintre temele predilecte din dezbaterile publice ale ultimilor ani, odată cu exacerbarea amenințărilor și atacurilor extremiste de pretutindeni.¹ Islamul african al ultimelor decenii a cunoscut apariția, oarecum pe aceeași cale ca și în urmă cu 1400 de ani, a unei noi expresii a amestecului de religie și politică, o re-adaptare la prezent a unui Discurs fundamentalist de sorginte wahhabistă. Acesta preia semnificantul luptei anti-coloniale și îl combină ideologic cu elemente provenite din domeniul religios, pentru a justifica respingerea valorilor occidentale respectiv transformarea străinilor în „ceilalți”, sursa tuturor problemelor societății africane.

Din punct de vedere istoric, islamul s-a răspândit în Africa Sub-Sahariană încă de la începuturile sale, în secolele VII-VIII, impus cu sabia de către cuceritorii arabi veniți dinspre Mecca și Medina, însă de cele mai multe ori și pașnic, facilitat de schimburile comerciale și de rutele de transport dinspre și înspre lumea arabă. Procesul s-a realizat relativ lent și gradual, noua religie suprapunându-se peste credințele locale, pe care de cele mai multe le-a înglobat, fie le-a eliminat. Ca rezultat, în Africa de Vest, islamul a fost mereu caracterizat de practici care au „adaptat” interpretarea rigidă a Coranului în favoarea unei relații privilegiate a credinciosului cu Allah, mult mai deschisă și mai permisivă decât varianta sa originală din Orientul Mijlociu.

Plecând de la elementele metodologice ale teoriei discursului la Ernesto Laclau și Chantal Mouffe² și a relației dintre discurs, adevăr și putere, în cercetarea noastră am analizat schimbarea paradigmei raporturilor dintre stat și religie, respectiv transformarea raporturilor politice din Sahel, sub influența transferului de „expertiză” dinspre Orientul Mijlociu, sub presiunea fundamentalismului religios islamic.

Alegerea teoriei discursului ca metodă de cercetare, ne-a dat posibilitatea de a trece dincolo de primul strat al discursului, către resorturile de profunzime ale acestuia, pentru a putea confirma ipoteza principală de cercetare, potrivit căreia, în Africa Sub-sahariană, asistăm la islamizarea radicalismului și nu la radicalizarea islamului.

Plecăm de la ideea potrivit căreia, într-o etapă incipientă a islamului vest-african, conducătorii locali s-au îndreptat către *sharia* și reforma religioasă, într-un efort de a nu scăpa

¹ Roy, *L'echec de l'islam politique*, Edition du Seuil, 1992, p. 124

² Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris: Seuil, 2008, p. 89 - Adepții Teoriei Discursului percep sistemul politic capitalist, ca un sistem complet discursiv, guvernare de logica politică a hegemoniei, în dauna logicii economice apolitice.

lucrurile de sub control odată cu împământenirea melanjului de practici islamice și pre-islamice locale.³ Mai târziu, către sfârșitul secolului al XVII-lea, odată cu apariția primelor semne ale colonialismului, izbucnesc în Africa de Vest și primele mișcări ce propovăduiesc o formă mult mai radicală de purificare a islamului: *Jihadul*.

Însă în această parte a lumii islamice. “Războiul sfânt” se duce contra influenței și dominației străine. Avem de-a face, mai ales, cu o acțiune de ordin politic și abia apoi religios. Căci într-una din cele mai sărace regiuni din lume, revendicările politice se amestecă cu cele sociale și conduc la apariția unui soi de radicalism social, peste care se suprapune perfect islamul. Ulterior, treptat, folosind ca unealtă ideologic-religioasă o mișcare ce vine din exteriorul culturii proprii, din care urmăresc să elimine orice urmă de imixiune africană, adepții Jihadului anti-colonial se vor lupta cu puterea occidentală pentru a-și recâștiga independența. Iar toate aceste într-o combinație de spiritualitate și angajament politic anti-colonial vest-african, îmbrăcate în mantaua unui război sfânt, obligatoriu de urmat de către fiecare credincios.

Capitolul 1. Teoria Discursului

Prima parte a cercetării cuprinde o analiză conceptuală a teoriei discursului (TD), pentru fixarea teoretică a naturii, semnificației și abordărilor discursive din perspectiva post-structuralismului lui Ernesto Laclau și Chantal Mouffe și pentru a înțelege rolul discursului în construcția socială. De asemenea, am analizat practicile discursive și abordările interdisciplinare ce sunt folosite în „jocul” dintre diferitele tipuri de discursuri în încercările lor de a se instala într-o poziție dominantă și, implicit, de a obține statutul, fie el și temporar, de discurs hegemonic.

Ne-am concentrat inițial atenția asupra a ceea ce Jacob Torfing descrie ca fiind “prima generație” a teoriei discursului, a cărei adepți își îndreaptă atenția către aspectul semantic al textului, într-un tip de analiză orientată cu precădere spre studiul discursului din perspectivă lingvistică.⁴

Ulterior, am trecut în revistă cea de-a doua generație a TD și interesul adepților ei asupra relației dintre discurs și putere. Această abordare transcende concepția inițială, care percepe

³ Sakah Saidu Mahmud Lanham, „Sharia or Shura: Contenting Approaches to Muslim Politics in Nigeria and Senegal”, în *The Journal of Modern African Studies*, iunie 2014, p. 339

⁴ Jacob Torfing, *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p.126

discursul limitat doar la limba vorbită și la strategiile vorbitorului. Pentru adepții celei de-a doua generații a TD, puterea și discursul nu pot fi separate, pentru că discursul generează puterea și este generat de aceasta.

Adepții Teoriei Discursului, în fazele sale incipiente, afirmau că analiza textului (scris sau vorbit) se face pornind de la maniera în care e construit enunțul, care îi sunt elementele constitutive și, mai ales, ce urmărește autorul să obțină, întrebuițând respectivele elemente.. Pentru Lane, formula discursului era:

discurs = text + context,

analiza acestuia necesitând atât un studiu lingvistic, cât și unul pragmatic.⁵ Mai târziu, Patrick Charaudeau propune următoarea schemă a separării enunțului de discurs⁶:

ENUNȚ + SITUAȚIA DE COMUNICARE = DISCURS.

Ernesto Laclau și Chantal Mouffe reprezintă inițiatorii celei de-a treia generații a TD, ei continuă ideile foucauliene, însă elimină instituțiile dintre elementele care modifică discursul și, mai mult decât atât, postulează ideea că toate practicile sociale și instituțiile sunt produse ale discursului. Pentru cea de-a treia generație, nu mai există distincție între discursiv și non-discursiv, toate relațiile sociale fiind relații de putere.

În vreme ce discursurile se produc prin text, fie scris, fie vorbit, înțelesurile și sensurile acestuia depășesc acest nivel primar, cuprinzând o serie de practici sociale care îi influențează și, de cele mai multe ori, trec dincolo de acesta.⁷ Discursurile au ca funcție ideatică constituirea relațiilor dintre diferiții actori sociali, prin crearea unor forme de credințe și înțelesuri comune unui anumit grup de indivizi, care împărtășesc aceleași seturi de norme. Prin aceasta, discursurile construiesc identități sociale și contribuie la crearea relațiilor sociale dintre diferiți actori, aceste funcții transformând discursul într-o formă de practici sociale, prin care „indivizii produc în mod activ realitățile sociale și psihologice.”⁸

Datorită dezvoltării relațiilor de putere, discursul are capacitatea de schimba realitatea socială, incorporând ideile, orientările, modurile de înțelegere și cognițiile culturale și individuale ale actorilor sociali. Discursul reprezintă „modurile distinctive de a vorbi / asculta și adesea de a

⁵ Lane, Ph., *La Périphérie du Texte*, Paris, 1992, p. 7

⁶ Charaudeau, P. *Grammaire du Sens et de l'Expression*. Paris: Éd. Hachette, 1992, p. 113

⁷ Fairclough N., *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge, 1992

⁸ Wetherell, op. cit., p. 193

scrie, cuplate cu modurile distincte de a acționa, de a interacționa, de a evalua, de a simți, de a se îmbrăca, de a gândi, de a crede, de alți oameni și de a avea diverse obiecte, instrumente și tehnologii identități recunoscute social, angajate în activități specifice de recunoaștere socială.”⁹

Plecând de la această idee, Alvesson și Karreman fac distincția între cele două tipuri de discursuri, cu „d” și cu „D”. Discursul cu „d” mic se referă la textul simplu, la conversații, discuții și alte elemente comunicaționale care apar în interacțiuni contextuale. Discursul cu „D” mare se referă la sistemele de idei sau regimurile de adevăr dezvoltate istoric, care au devenit instituționalizate și care acționează ca o autoritate în ceea ce privește modalitățile de tratare și prezentare ale unui subiect.¹⁰

Puterea este ambivalentă: pe de o parte ea construiește lumea socială, iar pe de altă parte definește maniera în care aceasta este reprezentată. Este în același timp și productivă și contraproductivă.¹¹ În prima parte a operei sale, Foucault susține că este imposibil accesul la adevărul universal, atâta vreme cât este imposibilă situarea lui în exteriorul unor practici discursive. În cea de-a doua parte, Foucault face legătura dintre adevăr și putere și argumentează că adevărul este „creat” de către putere, prin sistemele de putere. Ideea este preluată de către Laclau și Mouffe, pentru care scopul teoriei discursului îl reprezintă înțelegerea modificărilor pe care câmpul social le primește prin intermediul practicilor discursive, prin identificarea intereselor, tipurilor de identități și diverselor mișcări sociale care sunt constituite de jocul Discursurilor.

Întreaga operă teoretică a celei de-a treia generații a TD este concepută în jurul conceptelor de hegemonie și antagonism.¹² Pentru ei, realitatea socială este de natură strict discursivă iar logica politică se bazează pe logica echivalenței și a diferenței, precum și pe construirea unui inamic comun.¹³

Pentru constituirea și conceptualizarea identității grupului, acțiunile politice vor avea ca scop anihilarea inamicului, a “celorlalți”, pentru a permite “alor noștri” să existe pe deplin. Constituirea identității se face numai prin definirea inamicului comun al grupului, căci numai din cauza acestuia, existența grupului este pusă în pericol. Iar prin anihilarea totală a Discursului inamic, „ai noștri” vor primi în cele din urmă dreptul complet la existență și implicit la identitate.¹⁴

⁹ James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, Routledge, Londra, 1999, p. 79

¹⁰ vezi Alvesson și Karreman, op. cit.

¹¹ vezi Foucault, 1977, op. cit., p.113

¹² Ernesto Laclau, *La raison populiste*, Paris: Seuil, 2008, p. 89

¹³ ibidem, p. 141

¹⁴ vezi Laclau, Mouffe, op. cit, p. 125

Din perspectiva adepților teoriei discursului, practicile hegemonice dihotomizează spațiul discursiv, prin crearea identității unui grup simultan cu antagonizarea celuilalt. Procesul implică crearea unei viziuni coerente a „alor noștri”, articulată discursiv prin opoziția cu „ceilalți”.

Căutarea unui sentiment al identității și al recunoașterii, marginalizarea politică și economică, opoziția ideologiilor naționaliste seculare, frustrările produse de regimuri politice considerate corupte și atee, lipsa oricăror oferte educaționale, sunt doar câteva din cauzele creșterii în importanță a mișcărilor radicale islamice. Ultima parte a secolului XX și începutul secolului XXI au fost marcate de revigorarea și transformarea unor Discursuri radicale, în special cele islamice. Explozia demografică, din zonele sărace din Africa Sub-Sahariană și Orientul Mijlociu, eșecul socialismului laic de inspirație sovietică, lipsa resurselor educaționale și urbanizarea haotică au reprezentat factorii generatori ai unui curent radical, al cărui adepți s-au răzvrătit împotriva status quo-ului politic.

Capitolul 2. Semnificanții Discursului anti-colonial

În capitolul al doilea am analizat particularitățile Discursului islamist anti-colonial din Africa de Vest din perspectiva teoriei discursului lui Laclau și Mouffe, plecând de la perspectiva diferită a jihadului („războiul sfânt”) în Africa Sub-sahariană. Am cercetat apariția, dezvoltarea și evoluțiile conceptului de “război sfânt” și sensurilor sale specifice acestei părți a lumii. Am pornit de la general către particular, pentru a înțelege complexitatea fenomenului evoluției semnificațiilor luptei anti-coloniale și trăsăturile specifice vest-africane. Am căutat răspunsuri la o serie de întrebări menite a aduce lămuriri cu privire la specificitatea Jihadului din Africa de Vest și evoluția practicilor discursive spre neo-fundamentalism.

În această parte a cercetării am studiat amestecul de spiritualitate și angajament politic anti-colonial vest-african, deghizate în războiul sfânt, obligatoriu pentru fiecare credincios. În Africa de Vest, încă din timpul epocii cuceririlor coloniale, „variante locală a islamului a fost privită ca având statutul unei *religii anti-coloniale*, datorită faptului că războinicii marabou au condus cea mai tenace și de succes rezistență locală din toate timpurile”.¹⁵

¹⁵ Donal B. Cruise O'Brien, *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. 32

Conducătorii *umma* musulmane (comunitatea islamică) și-au justificat acțiunile politice, ce au vizat mereu obținerea hegemoniei, printr-un soi de combinație ideologică dintre elemente laice și semnificanți provenienți din domeniul religios, care au acoperit adevăratul scop al *Războiului Sfânt*: lupta anti-colonială și respingerea influențelor occidentale. Într-una din cele mai sărace regiuni din lume, revendicările politice anti-coloniale se amestecă cu cele sociale și conduc la apariția unui soi de radicalism, peste care se suprapune perfect islamul.

Spre mijlocul secolului al XII-lea, în Africa de Vest își fac apariția ordinele islamice sufi (confreriile islamice/frățiile musulmane), care vor domina peisajul religios local pe întreaga perioadă a secolelor următoare și care vor da una dintre particularitățile islamului african. Este vorba de constituirea unei rețele de fideli credincioși musulmani reuniți în jurul unei figuri centrale, carismatice, devenit un soi de “sfânt”, personaj al cărui mormânt devine, de cele mai multe ori, loc de pelerinaj pentru adepții săi. Acest individ, aflat la frontiera dintre uman și divin, este posesorul unei “carisme divine”, *barakat*, care îi oferă puteri speciale, mistice, și care, prin puterile sale, poate intermedia relația credinciosului cu Allah. În marea majoritate a cazurilor, acest individ, pe jumătate om, pe jumătate sfânt, își va construi discursul în jurul temei luptei pentru desăvârșirea spirituală, însă cu un pronunțat accent anti-colonial și cu o abordare eminentă politică.

Tradiția unor inițiați, jumătate sfinți, jumătate oameni, jumătate lideri religioși, jumătate șefi de trib, vine în Africa de Vest din perioada pre-islamică, din epoca animistă. Intermedierea relației dintre om și Allah este făcută acum de *marabou*, indivizi care au preluat rolul șamanului din credințele animiste și l-au adaptat islamului, devenind niște semi-profeți coranici care au trasat liniile directoare ale islamului din Africa de Vest.¹⁶

Momentul de „cotitură” al islamului din zona Sub-sahariană se petrece către sfârșitul secolului al XVII-lea, odată cu apariția colonialismului european, atunci când izbucnesc în Africa de Vest și primele mișcări ce răspândesc o formă radicală de purificare a islamului: *jihadul anti-colonial*, “războiul sfânt” contra influenței și dominației străine. Iar pentru a lupta împotriva colonizatorului european este absolut necesar un “război sfânt” la care să participe toți membrii comunității islamice. Prin urmare, primele mișcări “jihadiste” din Africa de Vest, în esență anti-coloniale, au loc undeva la finele secolului al XVII-lea. Margaret Hill vede în mișcărilor religioase din Mauritania primele semne ale schimbării, într-o societate divizată între clasa războinicilor și cea a clerului. Adică între două Discursuri islamice diferite. Iar dacă în epoca sa, clericul Nasir al

¹⁶ ibidem, p.148

Din eșuează în tentativa sa de a impune *sharia*, două secole mai târziu, mișcările jihadiste din Senegambia răstoarnă ordinea de drept și impun, pentru prima dată, legea islamică, însă printr-o abordare de tip politic, ascunsă sub cupola unui islamism timpuriu.¹⁷

Toți conducătorii acestor mișcări radicale anti-coloniale timpurii își conving adepții că îndeplinesc “voința divină” și își folosesc propria viață ascetică pentru a da exemplu celorlalți musulmani interesați de Jihad. Însă au mereu în vedere principalul motiv al războiului lor: lupta împotriva dominației imperialiste. Motivația primilor jehadiști e destul de simplu de înțeles: religia a fost coruptă, statul nu mai există, străinii / „ceilalți” sunt stăpânii acestei lumi, iar prin urmare „noi”, adepții Profetului, suntem obligați să răsturnăm ordinea lumii și să instaurăm *sharia*. Ei, „ceilalți”, au “subminat însăși fundațiile islamului prin legitimarea unor inovații străine de dogma religioasă, prin acceptarea adulterului, utilizarea băuturilor fermentate, pasiunea pentru distracție, cântece și dans, neglijarea rugăciunilor zilnice și refuzul de a-i ajuta pe săraci.”¹⁸

Paradoxul vine însă nu atât din motivație, cât mai ales din metodă. Folosind ca unealtă ideologic-religioasă o mișcare ce vine din exteriorul culturii proprii (islamul provenit din Peninsula Arabă), din care vor să elimine orice urmă de imixiune africană, jehadiștii din Africa se luptă cu puterea colonială pentru a-și recâștiga independența. Iar toate aceste într-o combinație de spiritualitate și angajament politic anti-colonial vest-african, îmbrăcate în mantaua unui război sfânt, obligatoriu de urmat de către fiecare credincios.

Treptat, mișcarea confrerică specifică islamului vest-african, a intrat într-o fază de reconfigurare, noile transformări spărgând monopolul relației confrerie – putere politică și creând mai multe centre de putere, cu multipli actori. În ultimii ani, pluralitatea de moștenitorii ai “imperiului” confreric duce la încercări de constituire a unui spațiu propriu de exprimare, într-o luptă surdă pentru accesarea la putere. În tot acest timp, cu o influență exterioară, venită dinspre statele din Orientul Mijlociu, exportatoare de fundamentalism islamic, se simte dezvoltarea unui curent reformist fundamentalist.

Localizate mai ales în centrele urbane, o serie de organizații non-guvernamentale finanțate din Arabia Saudită reclamă întoarcerea la „*salafiya*” (islamul original) și revendică respectarea ad-litera a Coranului și sunna. În agresivitatea sa, noul curent reformist denunță vehement renunțarea la toate practicile considerate contrare ortodoxiei islamice, în esență la islamul confreric.

¹⁷ Hill, op. cit, p. 12)

¹⁸ Oliver, R., Atmore, A., *Africa since 1800*, Third Edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 65

Acest nou Discurs de tip fundamentalist constă în deconstruirea totală a sistemului *marabutic* și, mai ales, a relației *marabou-talibe*, care este, în fapt, chiar fundamentul acestuia. Noile orientări merg către înlocuirea tradiționalelor școli islamice (*daaras*), unde *talibee* depind exclusiv de voința marabou și unde memorizează Coranul, către un sistem de educație dual, franco-arab, bilingv, unde elevul studiază textele sfinte islamice cu o abordare *salafiya*. Toate acestea se întâmplă într-o societate vest-africană aflată în plină criză socială, marcată de creșterea necontrolată a populației, a unei urbanizări artificiale, care lasă locul unei abordări neo-fundamentaliste, ce distruge raporturile clienteliste tradiționale dintre autoritățile politice și marabou.¹⁹

Apariția islamului politic este, în general, atribuită înfrângerii spectaculoase a statelor arabe în fața Israelului, în 1967. Înfrângerea a marcat sfârșitul erei pan-arabismului și începutul unor mișcări de „renaștere” a unor „frății islamice”. În acest moment, entități sociale ca și tribul sau grupul etnic devin jucători importanți ai peisajului politic. Instituțiile statului modern, partidele politice, sindicatele, organizațiile non-guvernamentale coexistă cu organizarea post-tribală și cu ideea unui Califat utopic. Pe de altă parte, în contrast, Discursul islamismului extrem, militant-violent, respinge orice formă de legitimare a statului modern sau a unei ordini internaționale, căutându-se întoarcerea la califatul original al Profetului Mohammed și respingerea oricăror elemente ale lumii occidentale.

Cu toate că au în comun o serie de semnificații ai luptei anti-imperialiste, apariția islamului politic a fost văzută mereu ca o alternativă la comunism, în lupta împotriva „Marelui Satan”, reprezentat de civilizația occidentală și modernism. Pentru adepții Discursului islamist anti-colonial, sistemul și existența unui partid unic au reprezentat punctele nodale, în dauna multipartitismului considerat a fi o marcă a imperialismului occidental. Criticii pluripartitismului s-au temut de o presupusă „fracturare” a vieții politice pe care Occidentul ar putea să o folosească pentru a-și impune propriul program politic. Mai mult, printr-un sistem democratic, imperialiștii ar urmări slăbirea comunității islamice și promovarea intereselor proprii, în special cele de ordin economic. Efortul este acela de a crea un stat musulman susținut de o societate bazată pe semnificații respingerii valorilor occidentale, Frații Musulmani considerând că după prăbușirea regimurilor coloniale și câștigarea independenței, statele musulmane vor exista pe termen scurt în forma unor state-națiune, în timp ce, pe termen lung acestea se vor uni pentru a forma Califatul islamic.

¹⁹ ibidem, p. 119

Capitolul 3. Discursul neo-fundamentalist

În capitolul trei am analizat apariția, evoluția și particularitățile Discursului neo-fundamentalist vest-african. Ne-am îndrepta atenția, în special, asupra fenomenului migrației semnificanților luptei anti-coloniale dinspre practicile discursive ale Discursului islamist spre Discursul neo-fundamentalist. Am cercetat trecerea de la islamismul moderat al confreriilor religioase, la fundamentalism și apoi la salafism și ne-am aplecat asupra analizei migrației semnificantului mobil al *Jihadului* contra dominației străine, ca punct nodal ce stă la baza întregii construcții discursive.

Am analizat prezumția că în Islam nu există distincție dintre sfera politică și religie și am observat că în practică, în pofida multitudinii de abordări ale fenomenului islamic, coroborat cu numeroasele scindări ale diferitelor grupuri religioase, separarea dintre sacralitatea actului religios și politică este imposibilă, acțiunile politice fiind justificate prin raportarea la actul religios.²⁰

Ulterior, pentru a înțelege mecanismele teoriei discursului prin care mesajul islamic se transformă în mesaj politic, ne-am îndrepta atenția către apariția în Egipt, a Frăției Musulmane, organizație cu scop inițial religios și, mai ales, social, care și-a propus întoarcerea la societatea originală a islamului.

Inițial, termenul *fundamentalism* a fost folosit pentru a descrie mișcările de sorginte creștin-protestante din anii 1920 și lupta acestora împotriva modernismului.²¹ Ulterior, 50 de ani mai târziu, termenul a fost preluat de către mișcările religioase islamice din timpul Revoluției Islamice din Iran, când a desemnat lupta pentru întoarcerea la fundamentele religiei și pentru impunerea unei forme de guvernare politică conformă cu valorile și principiile islamice.²² Din acel moment, fundamentalismul islamic a devenit purtătorul de sens majoritar al termenului, cu toate că până în prezent nu există un consens cu privire la utilizarea lui exclusivă și nici cu privire la conotația negativă a acestuia.²³ În plus, este necesar să facem distincția dintre „islamic” și „islamist”, unde primul termen reprezintă un curent politic de orientare religioasă, în vreme ce al doilea desemnează

²⁰ Mark Sedgwick, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 2/2007, Published by: University of California Press Stable, p. 12, URL: <http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2007.11.2.6> Accessed: 20-02-2018

²¹ Aliva Mishra, *Islamic Fundamentalism in South Asia A Comparative Study of Pakistan and Bangladesh*, SAGE Publications, Los Angeles 2012, p. 284

²² Ibidem, p. 285

²³ Mark Juergensmeyer, *The new Cold War? Religious nationalism confronts the secular state*, Berkeley:University of California Press., 1993, p. 2

o varietate de forme politice fundamentaliste care urmăresc impunerea, uneori violentă, a rolului islamului în societate și în politică, cu scopul constituirii unui Califat islamic, după modelul primului Califat al Profetului Mohamed.²⁴

Pornind de la teza lui Guilian Denoeux, care definește fundamentalismul islamic ca pe „o formă de instrumentalizare a islamului de către indivizi, grupuri de indivizi sau organizații care urmăresc scopuri pur politice și care importă diferențiat și adaptează/inventează în societatea actuală concepte împrumutate din tradiția islamică”, am studiat conceptele împrumutate din tradiția musulmană de către mișcările neo-fundamentaliste și modalitatea prin care acest fenomen se petrece.²⁵

Apariția fundamentalismului islamic este, în general, atribuită înfrângerii spectaculoase a statelor arabe în fața Israelului, în 1967. Înfrângerea a marcat sfârșitul erei pan-arabismului și începutul unor mișcări de „renaștere” a unor „frății islamice”, care vor reprezenta ulterior provocări adresate existenței statelor musulmane. Ne-am îndreptat atenția cu precădere către studierea rolul statului și al regimurilor autoritare apărute în anii 60-70, în creșterea influenței mișcărilor islamiste în Orientul Mijlociu și transferul spre Africa de Vest. Am analizat modul în care vidul de putere și anarhia ce a urmat schimbărilor de după obținerea independenței noilor state sub-sahariene, au făcut ca populația musulmană din regiune să vadă în mișcările islamiste, în mod paradoxal, speranța păcii și a dezvoltării sociale.

În peisajul socio-politic vest-african există un contrast vizibil între două abordări iremediabil ireconciliabile, ambele considerându-se, în felul lor, reformiste. Pe de o parte vorbim de un islamism „tradițional”, esențialmente al confreriilor religioase islamice, foarte puțin schimbat în ultimii 50 de ani. Deopotrivă, observăm apariția unui alt Discurs, radical, de sorginte fundamentalistă, de dată relativ recentă, cu elemente de proveniență din țările exportatoare de extremism religios din Orientul Mijlociu, care consideră Discursul tradițional ca fiind desuet și, mai ales, corupt. Dihotomia celor două Discursuri se vrea a fi una a conflictului dintre „tradiționalism” și „modernism”, într-o dispută bazată preponderent pe un conflict ideologic ce vine din prezumția existenței unui „islam pur”, „al începuturilor”, din „timpul Profetului”.

În procesul constituirii Discursului fundamentalist islamic sunt preluați semnificații *jihadului* anti-colonial, alături de cei ai *justiției* și a *inegalității dintre Nord și Sud*. Hassan al-

²⁴ Bassam Tibi, (1998). *The challenge of fundamentalism: Political Islam and the new world disorder*. Berkeley: University of California Press., 1998, p. 13

²⁵ vezi Denoeux, op. cit.

Banna, unul dintre primii promotori ai Discursului fundamentalist islamic, afirmă în mod explicit că lumea musulmană are nevoie de o nouă conceptualizare și ideologie, pentru a putea combate ambițiile imperialiste ale Occidentului decadent, însă plecând de la modele anterioare.²⁶

Văzut în special ca o mișcare politico-religioasă, fundamentalismul apare în Africa Subsahariană odată cu Războiul Rece, în timpul polarizării politicii internaționale. Încă de la început, Discursul fundamentalist este mai mult decât o simplă respingere a modernității, aspirațiile fiind cele ale unei universalități a mesajului islamic și, prin urmare, de schimbare a ordinii mondiale. Religia este impusă în sensul ei original și interpretată literal, ca principiu fundamental de constituire a întregii societăți. Chemarea la așa-numita *înțoarcere la islamul original* reprezintă efortul de impunere a legii islamice, *sharia*, în toate straturile sociale, economice, politice și culturale, într-o viziune doctrinală fundamentalistă, cunoscută sub denumirea de „*nizam al Islami*” (ordinea islamică –ar.)²⁷

Analizând situația din perspectiva elementelor constitutive ale Teoriei Discursului lui Laclau și Mouffe, observăm că în vreme ce Discursul islamist conține semnificații unui islam care inspiră și reconstruiește activitatea politică, în general moderată, și tinde să impună valorile religioase în viața politică și în relațiile internaționale, în sens total opus, Discursul fundamentalist, cu toate că preia o parte importantă din semnificații islamismului, caută să câștige hegemonia prin intermediul Jihadului popular violent. Gilles Kepel numește acest fenomen „islamizarea de jos în sus”.²⁸ În plus, trebuie însă precizat faptul că ambele Discursuri au, în esență, același scop, respectiv obținerea hegemoniei politice și construirea unui stat totalitar teocratic.

Analizând apariția fundamentalismului islamic vest-african ajungem la concluzia că aceasta s-a produs ca urmare a unei combinații de factori endogeni și exogeni, care au format caracterul complex și multidimensional al acestui Discurs.²⁹ Existența unei culturi a corupției până la cel mai înalt nivel, proasta distribuție a resurselor sociale și urbanizarea haotică au reprezentat factorii declanșatori ai unei crize profunde a societății. Alt factor important l-a reprezentat procesul globalizării, pornit de către statele occidentale, la finele Războiului Rece. Această schimbare a venit odată cu intrarea treptată în cultura vest-africană a elementelor politice și, mai ales, culturale, de sorginte laică, provenite din spațiul occidental, care inițial au marginalizat și apoi chiar au dus

²⁶ Al Banna apud Sedgwick, op. cit., p. 13

²⁷ Kelsay, op. cit, p. 118

²⁸ vezi Kepel, op. cit.

²⁹ Mishra, op. cit, p. 285 În principal, Discursul fundamentalist a avut ca sursă simptomele unei societăți vest-africane aflate în criza apărută în anii de după declararea independenței față de puterile colonizatoare europene.

până la excluderea elitei religioase locale. Este vorba despre elemente ale occidentalismului, provenite din exteriorul comunității, impuse de „străini”, care schimbă fundamental peisajul politic și socio-cultural local, transformându-l pe „celălalt” în sursa tuturor problemelor comunității islamice.

Modernizarea statului și copierea modelelor occidentale au dus, potrivit adeptilor mișcărilor islamice, la pierderea autonomiei de care beneficiau instituțiile ce reglau tradiționalul sistem politic musulman, iar în golul lăsat de către acestea au apărut forme radicale ale unui discurs fundamentalist islamic.³⁰

Particularitatea e dată de faptul că în timp ce, în trecut, mesajul mișcărilor islamiste era articulat de către *ulema* (membrii clerului islamic), ca emițatori oficiali ai oricăror tipuri de mișcări socio-politice din lumea musulmană, tinerii musulmani urbanizați înlocuiesc această formă de control cu o formă nouă de manifestare a fundamentalismului: revigorarea instituției imamului și renunțarea la intermedierea de către *ulema* a relației dintre credincios și Allah. Marabu li se reproșează că au perpetuat *jahiliyya* (starea de ignoranță) și că în acest fel și-au asigurat controlul total al societății pe toate nivelurile sale. Păcatul lor este cu atât mai grav, cu cât s-au aliat cu „ceilalți”, împotriva „alor noștri” și au acceptat astfel dominația străinilor asupra unui pământ islamic.

În toată Africa de Vest, adeptii fundamentalismului islamic au copiat modelul de succes al Frăției Musulmane din Egipt și au dezvoltat o rețea de diverse organizații cu caracter religios, al căror rol a fost, în principal, să ofere comunității servicii sociale pe care statul era incapabil să le ofere. În acest fel, a fost creată o nouă sferă publică, autonomă, care a provocat status quo-ul politic, după modelul Frăției Musulmane din Egipt. La începutul anilor 90, o serie de intelectuali și membri ai elitei sociale au devenit purtătorii de cuvânt ai reafirmării tradițiilor islamice respectiv pentru islamizarea vieții de zi cu zi.³¹

În noua lume imaginată după modelul societății din Medina Profetului, moscheea de cartier, condusă de un imam și nu de un membru al ulema, ca în trecut, redevine centrul activismului social, baza de la care se va pleca în recucerirea teritoriului pierdut, iar acest lucru se face cu ajutorul

³⁰ ibidem, p. 548 Suportul popular a venit imediat, în special în rândul tinerilor săraci, nevoiți să își părăsească locurile natale pentru a-și găsi un rost în noile centre urbane în construcție, însă unde nu au reușit să-și găsească identitatea proprie.

³¹ Levtzion, op.cit, p. 549 Aici, discursul fundamentalist s-a manifestat încă de la început cu violență, prin confruntarea directă cu membrii confreriilor religioase sufi, pe i-au acuzat de apostazie, în special datorită cultului venerării strămoșilor și a îndepărtării de la ceea ce ei considerau a fi Calea cea Dreaptă a Islamului.

megafoanelor și a mesajelor urlate. Avem de a face cu un spațiu cu un spațiu islamic, ce devine unul sonor.³²

Treptat, dezvoltarea noilor tehnologii a facilitat accesul pentru o mai mare parte a comunității la cunoașterea diverselor variante ale dogmei religioase musulmane, altele decât cele tradiționale sufi, ceea ce a condus treptat la eroziunea formelor tradiționale de răspândire a mesajului religios.³³ În plus, accesul direct la emițătorii unor Discurs radical islamic a dus la apariția unor controverse privind originalitatea mesajului primit de-a lungul mai multor generații prin intermedierea marabu. Astfel, un întreg grup social pornește o disociere discretă de comunitate, căreia îi reproșează direcția greșită în care se îndreaptă, însă revendicările acestui grup sunt mai degrabă de natură socială și economică, decât religioasă. În acest proces, Discursul fundamentalist islamic preia semnificații Jihadului anti-colonial islamist, alături de cei ai *justiției* și a *inegalității dintre Nord și Sud*.

Variantă radicală a islamismului, neo-fundamentalismul, s-a deosebit de acesta tocmai prin alegerea mijloacelor privind câștigarea puterii politice, însă și prin gradul ridicat al radicalismului din discurs. Neo-fundamentaliștii încearcă să distrugă de la bază întregul sistem politic democratic și să-l înlocuiască cu unul bazat pe legea sharia, în esență o formă de dictatură. Utilizarea semnificantului *Războiului Sfânt* (jihad) este preluată din vechiul Discurs islamist, unde i se dădea valoare în fiecare aspect al vieții sociale. În noua formă, el păstrează aceste atribute, însă primește, în plus, elementul activismului politic, ca o sacră responsabilitate a fiecărui credincios. Forța ideologiei islamice are rolul de a crea dimensiunea radicală a noului Discurs fundamentalist, simultan cu un soi de universalism islamic, opus occidentalismului laic.

Capitolul 4. Islamizarea radicalismului vest-african. Cercetare în rândul tinerilor musulmani din Dakar

Partea cea mai consistentă a cercetării a fost alocată studiului de caz, capitolul al patrulea, unde am cercetat islamizarea radicalismului din Senegal și trecerea lui spre neo-fundamentalism,

³² ibidem, p. 131

³³ Schulz, op. cit, p. 153

respectiv a influenței pe care liderii mișcărilor radicale o primesc din statele exportatoare de extremism religios, prin intermediul imamilor locali.

Am luat în calcul faptul că în Africa de Vest, islamismul și, mai apoi, neo-fundamentalismul islamic au ajuns, în primul rând, ca urmare a colapsului politic de la sfârșitul colonialismului din anii 60, care a dus la inabilitatea statelor de a-și gestiona situația internă și, prin urmare, la grave probleme și inechități sociale, cauzate de situația economică dezastruoasă.

Am analizat islamizarea radicalismului tinerilor din capitala Republicii Senegal și transformarea lui în neo-fundamentalism, respectiv a influenței pe care liderii mișcărilor radicale o primesc din statele exportatoare de extremism religios, prin intermediul imamilor locali. Am pornit de la faptul că Senegalul este arhetipul statului vest-african³⁴, unde islamismul ca și mișcare politică și, mai apoi, neo-fundamentalismul islamic au ajuns, în primul rând, ca urmare a colapsului politic de la sfârșitul colonialismului din anii 60, care a dus la inabilitatea statelor de a-și gestiona situația internă și, prin urmare, la grave probleme și inechități sociale, cauzate de situația economică dezastruoasă. De-a lungul timpului, simultan cu instalarea colonialismului, statul ca entitate politică a căpătat un rol secundar. Populația locală i-a acordat din ce în ce mai puțină legitimitate, privind de cel mai multe ori organizarea centrală ca o amenințare la suveranitatea proprie.

Pentru a determina nivelul de radicalizare al societății musulmane din Africa de Vest și pentru a înțelege influența pe care radicalizații africani o primesc dinspre țările exportatoare de fundamentalism islamic, am realizat o cercetare sociologică pe un grup țintă format din 107 bărbați musulmani, cu vârste cuprinse între 18 și 45 de ani, din cartierul popular Grand Yoff din Dakar, Senegal. Am cercetat nivelul lor de religiozitate și gradul de radicalizare, în corelație cu atitudinea lor față de occident și comportamentele în fața diverselor situații de viață cotidiană.

Pentru a analiza și interpreta datele obținute prin chestionar, am realizat un număr de 7 interviuri sociologice, ale căror rezultate le-am încrucișat ulterior cu cele obținute printr-un focus-grup (interviu colectiv).

Prin intermediul combinării metodei cantitative cu cea calitativă, de profunzime (triangulație), ne-am propus să stabilim gradul de completitudine, nivelul de cunoaștere și de corectitudine ale reflectărilor subiective care decurg din cercetarea cantitativă.

³⁴ Mamadou Diouf, „Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal” în *Religion, Culture, and Public Life*, Columbia University Press, 2013, p. 170

Pentru a determina nivelul de radicalizare al societății musulmane din Africa de Vest și pentru a înțelege influența pe care tinerii radicalizați o primesc dinspre țările exportatoare de fundamentalism islamic, precum și pentru a putea confirma/infirma, din prisma teoriei discursului, ipoteza de cercetare potrivit căreia în Africa de Vest are loc un proces de islamizare a Discursului radical, am realizat analiza datelor sociologice obținute prin metoda triangulației.³⁵ Prin intermediul combinării metodei cantitative cu cea calitativă, de profunzime (triangulație), ne-am propus să stabilim gradul de completitudine, nivelul de cunoaștere și de corectitudine ale reflectărilor subiective care decurg din cercetarea cantitativă.³⁶

După ce am realizat analiza completă a datelor obținute prin corelarea celor două metode de cercetare (chestionarul și metoda calitativă –interviul de profunzime și focus-grupul), le-am pus în contextul teoretic structurat de teoreticienii teoriei discursului, pentru a înțelege starea de fapt socio-politică, urmând a surprinde momentul schimbării formelor de manifestare a islamului religios, în islam politic și motivele pentru care Discursul neo-fundamentalist este privit drept o alternativă la occidentalizare, secularizare și materialism.

5. Concluzii

În Africa de Vest, islamul a pătruns prin intermediul comercianților arabi care au traversat Sahara, iar odată cu mărfurile lor au adus și o nouă religie. De-a lungul câtorva secole, în acest areal s-a produs amestecul voluntar al tradițiilor locale cu practicile musulmane, pe măsură ce populația de rând a acceptat din ce în ce mai ușor noua realitate. Într-un efort de a nu scăpa lucrurile de sub control odată cu împământenirea melanjului de practici islamice și pre-islamice locale, conducătorii locali s-au întors către *sharia* și reforma religioasă, iar către sfârșitul secolului al XVII-lea, odată cu apariția colonialismului, au izbucnit în Africa de Vest și primele mișcări ce au răspândit purificarea radicală a islamului: *Jihadul anti-colonial* - mișcare politică radicală contra „celuilalt”, a „străinului” și a valorilor pe care acesta le reprezintă.

De-a lungul timpului, islamul a avut rolul fundamental în crearea unor Discursuri „globalizatoare”, care au preluat elementele unui radicalism de urgență materială, peste care s-

³⁵ vezi Septimiu Chelcea, Cursul: *Tehnici de cercetare sociologică*, București, SNSPA, 2001

³⁶ Metoda „triangulării” - Este vorba de o metodă de analiză a datelor sociologice al cărei autor este Norman K. Denzin. Acesta a folosit conceptul de triangulație metodologică, prin combinarea mai multor tipuri de cercetare, considerând că utilizarea unei singure metode de cercetare sociologică este nerelevantă științific.

au suprapus o serie de valori specifice din tradiția africană și, mai ales, moștenirea colonialismului occidental. Așa cum am văzut, în această parte a lumii, islamul a pătruns printr-o varietate de mijloace, realizând un soi de simbioză între elementele specifice locale și noile valori musulmane.

Odată cu apariția primelor forme ale Jihadului anti-colonial, începe lupta contra dominației și influenței străine, împotriva intervenției din exterior, care îl va transforma pe „celălalt”, pe „străin”, în sursa principală a Răului care amenință comunitatea islamică. Rând pe rând, semnificații Războiului Sfânt vor fi preluați de fiecare dintre diferitele Discursuri ce se vor lupta pentru hegemonie.

Văzut în special ca o mișcare politico-religioasă, fundamentalismul apare în Africa Subsahariană, în timpul polarizării politicii internaționale, odată cu Războiul Rece. Încă de la început, Discursul fundamentalist este mai mult decât o simplă respingere a modernității, aspirațiile fiind cele ale unei universalități a mesajului islamic și, prin urmare, de schimbare a ordinii mondiale. Islamul este impus în sensul lui original și interpretat literal, ca principiu fundamental de constituire a întregii societăți. Chemarea la așa-numita *întoarcere la islamul original* reprezintă efortul de impunere a legii islamice, *sharia*, în toate straturile sociale, economice, politice și culturale, într-o viziune doctrinală fundamentalistă, cunoscută sub denumirea de „*nizam al Islami*” (ordinea islamică –ar.)³⁷

Bazându-se pe carisma conducătorilor mișcării, la fel cum am văzut că se petrec lucrurile și cu frățiile islamice, adepții ideilor fundamentaliste islamice sub-sahariene își creează o întreagă rețea de sprijin social, care intră până în cele mai profunde straturi ale societății islamice. În aceeași manieră în care au acționat primii adepți ai Jihadului anti-colonial, fundamentalistii islamici au scopuri pur politice, „oferind răspunsuri politice provocărilor societății civile, prin imaginarea unui viitor ale cărui baze se pun pe concepte împrumutate din tradiția islamică, al căror sens și-l însușesc.”³⁸ Această abordare este preluată din ideologia lui Sayyid Qutb, ideologul mișcării Frăția Musulmană. Potrivit acestuia, întreaga lume s-ar afla pe marginea unui abis și doar islamul, ca sistem social și politic complet, o mai poate salva. Însă pentru ca acest lucru să se întâmple este necesar declanșarea *jihadului* împotriva celor care au schimbat direcția lumii islamice, a „străinilor” în general. Iar pentru a duce la îndeplinire această sarcină venită direct de la Allah, orice este permis.³⁹

³⁷ Kelsay, op. cit, p. 118

³⁸ Denooux, op. cit, p. 61

³⁹ Olivier Roy, *La Peur de l'islam - Dialogues avec Nicolas Truong*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2015, p. 101

Discursul de sorginte fundamentalist-islamică umple golul lăsat de pierderea încrederii în marabu și islamul sufi confreric, într-o societate în care consumarismul de tip occidental și valorile imperialismului european au atins și cele mai intime resorturi ale comunității. Noii imami, principalii propagandiști ai Discursului neo-fundamentalist, fără a avea pregătirea religioasă la nivelul marabu, au preluat de la aceștia semnificanții dreptății sociale și i-au utilizat în combinație cu cei ai luptei anti-coloniale și anti-imperialiste. Mesajul este unul anti-sistem, care articulează opoziția vehementă la hegemonia simbiozei dintre puterea politică seculară și sufismul tradițional.

Adeptii radicalismului fundamentalist islamic vorbesc despre crearea unei „noi societăți”, superioară celei actuale. Mesajul lor este transmis direct din stradă, de jos în sus. În general, violența lor este doar una verbală, limitată la atacuri asupra status quo-ului politic și social, mecanismul utilizat fiind construirea unei dihotomii dintre musulmanii minoritari dezavantajați și asupriți și majoritarii occidentali. Tipul de Discurs este unul al conflictului dintre „ai noștri” și „ai lor”. Aici, toți „ai noștri” sunt „frați și surori”, iar autoritatea conducătorului derivă din vastele cunoștințe religioase pe care le are și din experiența pe care a dobândit-o, de cele mai multe ori trăind printre „ceilalți”. Sursa acestui antagonism o reprezintă disjunctia dintre înțelesul conceptului de „justiție”, care devine un punct nodal al noului Discurs. Astfel, idealurile musulmane intră în dezacord cu o presupusă injustiție socială, cu „despotismul” democratic și cu laicizarea societății. Răsturnarea violentă a acestor regimuri seculare va deveni fundamentală pentru alternativa islamică, așa cum este ea imaginată de către adeptii Discursului radical islamic. După criza perioadei post-coloniale și odată cu eșecul proiectului socialismului african, statul ca entitate și-a pierdut rolul central privind asigurarea serviciilor sociale, educaționale și de garant al stabilității comunitare. Treptat, rolul său a fost ocupat de mișcări religioase islamice aflate în directă legătură cu principalele confrerii musulmane, care, în realitate, asigurau finanțarea și coordonarea activității, în schimbul asigurării controlului politic al comunității.

Cu toate acestea, și cu toate că aparența abordării este religioasă, semnificanții Discursului neo-fundamentalist vest-african sunt eminate de sorginte materială, revendicările tinerilor musulmani se încadrează în sfera revendicărilor politice și sociale, islamul fiind utilizat doar pentru coagularea mișcării sociale respectiv a creării impresiei de apartenență/identitate comună.

Robert D. Kaplan afirma că „acolo unde populația se zbate în sărăcie, oamenii își găsesc scăparea în violență.”⁴⁰ În lupta zilnică pentru supraviețuire, lipsiți de cele mai elementare mijloace

⁴⁰ Robert D Kaplan, "The Coming Anarchy." *Atlantic Monthly*, 1994, p. 44

de protecție socială și fără a avea nici măcar speranța unui viitor mai bun, masele frustrate de vest-africani devin prada ușoară a unui radicalism social, peste care se așează semnificații jihadismului luptei anti-coloniale și anti-imperialiste. În acest context extrem de complicat apar la suprafață resentimentele unui „război sfânt” extrem de violent contra a tot ceea ce înseamnă „celălalt”.

În Sahel, statul există numai în capitală și în imediata apropiere, acolo unde se află cea mai mare parte dintre elitele politice și economice, iar atunci când statul nu mai e capabil să asigure condițiile ca un bun musulman să poată trăi conform percepțelor islamice, *Jihadul* e unica soluție. „Războiul Sfânt” se duce contra influenței și dominației occidentale. Avem de-a face, mai ales, cu o acțiune de ordin politic și abia apoi religios. Căci într-una din cele mai sărace regiuni din lume, revendicările politice se amestecă cu cele sociale și conduc la apariția unui soi de radicalism social, peste care se suprapune perfect islamul.

Vechii ordini sociale vest-africane, care a echilibrat societatea de-a lungul timpului, treptat i se va opune o formă diferită de exprimare, mult mai abruptă, însă deopotrivă mai directă și cu priză la tinerii dezamăgiți. Simbolurile unui Occident decadent, lipsit de religiozitate vor fi folosite pentru a justifica apariția în ultimii 20-30 de ani a unui nou Discurs fundamentalist islamic. Orașele supraaglomerate, construite după model occidental, cu bulevarde largi, blocuri de apartamente în zone insalubre și fără acces la utilități, clădiri de birouri luxoase, alături de bănci și cinema-uri etc., sunt contraponderea vechilor centre ale așezărilor musulmane tradiționale, unde moscheea ocupă locul cel mai important, alături de marele bazar, Medina și piața centrală.

În acest context al schimbării formelor tradiționale, tinerii de găesc în situația de a-și descoperi lipsa identității proprii. Insuficient occidentalizați, dezamăgiți de o lume care nu îi vrea, ei se vor refugia într-un trecut utopic, dar care le oferă șansa redescoperirii valorilor lor. Pentru ei, islamul de sorginte salafi/wahabi este „nizam” adică „cel adevărat”, „complet”, în aceeași manieră în care la începutul secolului XX, Abdul Al Maududî, figura centrală a Discursului fundamentalist inițial, creatorul mișcării *Jamat al Islami*, considera Coranul ca fiind elementul central al unui sistem ce acoperea toate aspectele existenței umane.

Prin intermediul semnificațiilor săi, Discursul neo-fundamentalist oferă tinerilor un soi de apologie a frustrării.⁴¹ Lacoste vorbește despre blocarea lor între cele două lumi. Pe de o parte, tinerii vest-africani aleg elementele culturii din periferiile occidentului, însă în același timp sunt

⁴¹ Ibidem, p. 89

prinși în moravurile tradiționale.⁴² Traiul în comun al tinerilor, în școli, universități, în cămine școlare și universitare au crescut tentațiile unui libertinaj sexual neacceptat de către societate. Valoarea atașată a virginității fetelor nu a dispărut, în timp ce vârsta la care acestea se mărită a crescut, fapt ce a condus automat la experiența unei promiscuități necunoscute până acum. Peste toate acestea se suprapun modelele culturale vehiculate de mass-media, de cinematografia occidentală și de experiențele celor care au trăit în Occident.

Sărăcia extremă și suprapopularea cartierelor de la periferia marilor centre urbane au făcut și mai dificilă viața tinerilor musulmani. Pentru tinerii vest-africani, plăcerea este doar un apanaj al bogaților și al occidentalilor. Iar toate acestea duc la o apologie a castității, a virtuții, a renunțării la consum și la respingerea valorilor pe care, în realitate, nu le pot avea.

Această ofertă alternativă la eșecul politicii de stat atrage, în special, tinerii proveniți din mediul urban sau recent urbanizat, care până atunci au fost excluși din orice formă de agregare socială și ignorați de conducătorii confreriilor tipice africane. Discursul neo-fundamentalist le oferă oportunitatea apartenenței la o idee a unui islam globalizator, ce vine cu o paletă de servicii sociale, educative, culturale și ideologice.

Încadrarea teoretică a semnificațiilor Discursului ne dă posibilitatea să afirmăm că ipoteza de cercetare a fost confirmată, în Africa Sub-sahariană producându-se islamizarea unui radicalism cu emergență materială, prin articularea unui Discurs neo-fundamentalist, care transformă semnificantul jihadului anti-colonial în punctul nodal al practicilor sale discursive. Principalii adepți ai acestui Discurs sunt tinerii din noile aglomerări urbane, pentru care implicarea în mișcările radicale reprezintă asigurarea unei relative securități sociale, pe care statul nu mai este capabil să le-o ofere și care le acordă identitatea mult căutată. Iar atunci când statul se arată neputincios să acționeze și să își manifeste suzeranitatea, aceste entități încep să îi acapareze funcțiile.

Analiza datelor obținute prin cercetarea sociologică realizată pe trei componente, un chestionar, o serie de șapte interviuri de profunzime și un focus-grup, a confirmat, de asemenea, ipoteza de cercetare. În Senegal, stat devenit arhetipul dezvoltării africane⁴³, semnificantul luptei anti-coloniale a fost preluat, de-a lungul timpului, pe rând, de Discursul jihadist timpuriu, apoi de cel islamist și cel naționalist. În ultimii 20-30 de ani, revigorarea în întreaga Africa Sub-sahariană

⁴² Lacoste, 2013, p. 232

⁴³ Mebometa Ndong, „La désétatisation en Afrique : un processus d’influence externe et d’incubation locale au Sénégal”, *Revue Interventions économiques*, 53 | 2015, consultată la 02.04. 2018 la <http://journals.openedition.org/interventionseconomiques/2647>

a unui islam al liniei dure, provenit din Orientul Mijlociu și având la bază o explozie demografică fără precedent, suprapusă peste o scădere dramatică a nivelului de trai a populației, a dus la transformarea ideii de luptă anti-colonială, în punct nodal al unui nou Discurs fundamentalist. Adepții noii abordări refuză orice compromis pe teme religioase, resping ordinea tradițională a islamului african de sorginte sufi și, mai ales, le reproșează conducătorilor religioși colaboraționismul cu puterea occidentală neo-colonială.

Cu toate că cercetarea a confirmat ipoteza principală, limitările metodologice cauzate de lipsa resurselor financiare adecvate, au dus la imposibilitatea validării câtorva dintre temele abordate. Astfel, nu a putut fi stabilit cu exactitate gradul în care tinerii vest-africani, în ansamblul lor, sunt deschiși ideii implicării active în cadrul unor organizații extremiste. De asemenea, nu a fost documentată științific legătura dintre gradul de radicalism și eventuala participare a acestora la mișcări violente la adresa „celorlalți”, aceste aspecte necesitând un studiu mult mai aprofundat relativ la intenția reală de acțiune. În plus, din cauza nivelului ridicat de sensibilitate al chestiunilor referitoare la organizațiile teroriste, o parte dintre răspunsurile subiecților la aceste întrebări au părut nesincere, fapt ce ne-a condus la imposibilitatea validării ipotezei referitoare la iminența derulării unor acțiuni violente în perioada imediat următoare.

Literatura de specialitate este săracă în tratarea subiectului islamizării radicalismului din Sahel. Cercetarea noastră prin intermediul metodei teoriei discursului a reprezentat o noutate în domeniu, în special în cercetarea românească și a umplut acest gol. În practica internațională, cel mai recent studiu pe o temă conexasă, radicalizarea tinerilor din localitățile periferice capitalei senegaleze, a fost realizat în anul 2016 de către Timbuktu Institute din Saint Louis Senegal și African Centre of Peace Studies, cu finanțarea guvernului american. Concluziile acestuia sunt similare cu cele ale cercetării noastre, cu observația că studiul condus de dr. Bakary Sambe a urmărit în special să ofere răspunsuri privind iminența unor atacuri teroriste pe teritoriul Republicii Senegal și mai puțin să identifice cauzele reale ale radicalizării tinerilor. Cercetătorii de la Timbuktu Institute s-au oprit la primul nivel al radicalismului, utilizarea exclusivă a cercetării de tip cantitativ nepermițându-le accesul în adâncimea problematicei.

În ceea ce privește cercetarea noastră, utilizarea triangulației rezultatelor, combinată cu un fundament teoretic solid, ne-au permis să obținem date de profunzime, relativ la nivelul de radicalism al tinerilor musulmani, să aflăm sursele reale ale acestuia și, mai ales, și să clarificăm modalitatea în care o serie de semnificanți sunt preluați din alte Discursuri, pentru a forma lanțuri

de semnificații în Discursul neo-fundamentalist. Analizând datele obținute am înțeles că peste un prim nivel al radicalismului, este așezat un strat format din semnificanți proveniți din zona religioasă islamică, care la rândul lor formează puncte nodale în noul Discurs. Astfel, peste semnificații Discursului radical, ce are la bază idei de tipul luptei anti-coloniale și anti-imperialiste, sărăcia extremă, corupția generalizată și trădarea intereselor comunității în favoarea străinilor, se așează semnificanți proveniți din mediul religios islamic, care împreună formează lanțuri de semnificații. Astfel, Războiul Sfânt devine jihadul anti-colonial, prezența străinilor este asimilată alungării Profetului din Mecca iar occidentalul devine „celălalt” și este perceput ca sursa tuturor problemelor respectiv amenințarea principală la integritatea comunității islamice, *umma*.

În căutarea identității proprii, tinerii musulmani reinventează o „tradiție” care în realitate nu a existat niciodată. Haine lungi pentru bărbați, bărbi, burka și mănuși pentru femei, au rolul creării unei autenticități identitare, ce în esență nu are prea multe legături cu islamul tradițional. Situarea între cele două lumi, fără a aparține niciuneia, duce la apariția unei rupturi în chiar centrul grupului social. Tinerii adepți ai Discursului neo-fundamentalist sunt prinși între doi poli, unul revoluționar, unde schimbarea societății se face prin intermediul clasei politice, pașnic și un al doilea pol, violent, reformist, ce vizează reformarea întregii societăți, de jos în sus.⁴⁴ Dihotomia în care se află indivizii, adepți ai noului Discurs, vine din imposibilitatea alegerii celei mai bune soluții, deoarece sursele reale ale radicalismului lor nu sunt nicidecum de sorginte religioasă, ci au resorturi strict profane, materiale.

În concluzie, cercetarea noastră despre islamizarea radicalismului vest-african a permis înțelegerea resorturilor prin care se structurează Discursul neo-fundamentalist, care preia semnificanți mobili din alte Discursuri, cu scopul obținerii hegemoniei proprii. Ea a clarificat modalitățile prin care amestecul de spiritualitate și angajament politic anti-colonial vest-african, sunt deghizate în războiul sfânt, obligatoriu de urmat de către fiecare credincios, pentru că în Sahel avem de-a face, mai ales, cu o acțiune de ordin politic și abia apoi religios.

Cercetarea a deschis de asemenea o serie de direcții de dezvoltare ale unor viitoare proiecte, în special referitoare la rolul pe care fostele imperii colonizatoare l-au avut în remodelarea societății vest-africane și lumii musulmane din acest areal. Aceste posibile direcții de cercetare, vor putea genera noi elemente privind înțelegerea fenomenului islamizării radicalismului în întreaga lume, având situația din Africa Sub-sahariană ca arhetip de evoluție.

⁴⁴ ibidem, p. 43

Bibliografie selectivă

- Ajayi, J. A. (1998), „The nineteenth-century revolutions in West Africa. General History of Africa Abridged Edition: Africa in the Nineteenth Century until the 1880s”, Berkeley
- al Banna, Hassan, *Kitabul Jihad*, Maktabah, Birmingham, 2006
- Alvesson Mats, Kerreman, *Qualitative Research and Theory Development, Mistery as method*, Sage, Londra, 2011
- Armstrong, K.,(2002), *Islam*, Modern Library
- Appleby, M. E.(1991), *Fundamentalisms Observed*, Chicago, U.S.A.: The University of Chicago Press
- Bathily A. (1992), *Mai 68 à Dakar ou la révolte universitaire et la démocratie*, Paris, Chaka.
- Brenner, L. (ed.), *Muslim and Social Change in Subsaharan Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana Press, pp. 59-78, 1993
- Brenner, L. (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Subsahar Bloomington and Indianapolis*, Indiana University Press, pp. 1-20,
- Brenner, Louis (1985), *Reflexions sur le savoir islamique en Afrique de l'Ouest*, Talen, Centre d'etudes d'Afrique noire. 1993a. Introduction: Muslim Representations of Unity and Difference
- Brien, D. B. C. (1971), *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood in Senegal*, Oxford Clarendon Press
- Chouliaraki L., Fairclough N. (1999), *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Clark, Andrew F. (1995) „From Military Dictatorship to Democracy: The Democratization Process in Mali”, *Journal of Third World Studies* 12:201-22 și (1999) *From Frontier to Backwater: Economy and Society in the Upper Senegal Valley 1850-1920*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Diop, Abdoulaye Bara (1981), *La societe wolof*, Paris, Karthala;
- Fairclough N. (1992), *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press.
- Foucault M. (1972) *Archeology of Knowledge*, New York: Pantheon.

- Foucault M. (1984), „The order of discourse” in M. Shapiro (ed.): *Language and Politics*, Oxford: Basil Blackwell.
- Gramsci A. (1971), *Selections from Prison Notebooks*. Londra: Lawrence and Wishart.
- Harman, C. (2008), „Islamic Revolutions”, *A people's history of the world*,
- Harrison, Christopher (1988), *France and Islam in West Africa*, Cambridge
- Hill, Margari (2009), *The spread of Islam in West Africa: Containment, mixing and reform from the eight to the twentieth century*, Stanford University
- Ilesanmi, Simeon, „Constitutional Treatment of Religion and the Politics of Human Rights in Nigeria,” *African Affairs*, Vol. 100, 2001, pp. 542–543
- Kaplan, Robert D, „The Coming Anarchy." *Atlantic Monthly*, 1994, p. 44
- Kepel, G. (1985), *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, Al Saqi Books, Londra
- Kepel, G. (2004), „Qu'est-ce que le Jihad?” in *Les collections de l'Histoire*, nr. 30, ianuarie – martie/2004
- Kepel, Gilles (2003), *Jihad*, Paris, Gallimard;
- Kourouma A. (2004), *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil.
- Kristeva J. (1986), „Word, dialogue and novel” in T. Moi (Ed.) *The Kristeva Reader*, 34-61. Oxford: Blackwell.
- Lacan J. (1977), *Ecrits: A Selection*, New York: W.W. Norton & Co.
- Laclau E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Mishra, Aliva (2012), *Islamic Fundamentalism in South Asia A Comparative Study of Pakistan and Bangladesh*, SAGE Publications, Los Angeles
- Moniruzzaman, M. (2008), „Jihad and Terrorism: an Alternative Explanation.”, *Journal of Religion and Society*, Vol. 10
- Mouffe C. (2008), *Critique as Counter-Hegemonic Intervention. Transversal multilingual webjournal*. Vienna: European Institute for Progressive Cultural Policies, <<http://eipcp.net/transversal/0808/mouffe/en/print>>
- Mouffe C. ed. (1993), *The Return of the Political*, Londra: Verso
- Mouffe, Chantal (2005), *On the Political*, Routledge Taylor&Francis Group, Londra,
- Mouffe, Chantal (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, New York: Routledge, 1996.

- Ndeye, Titine Thioye, *La scolarisation des filles à l'ère des réformes éducatives au Sénégal*, 2015, accesată la 01.11.2018 <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01294503/document>
- Niass, Mouhamadou Mahdy, Niass, Baye (1997), *Le Défenseur de l'Islam*, Montreal: Alioune Thiam, 1997
- OBrien, Donal B. Cruise (1971), *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Chicago, The University of Chicago Press;
- Robinson, David (1990), „The Chronicle of the Succession: An Important Document for the Umarian State”, *The Journal of African History*, Vol. 31, No. 2 , Cambridge University Press, accesată la: <http://www.jstor.org/stable/182767> Accessed: 14-02-2018 17:02 UTC
- Robinson, David (1985), *The Holy War of Umar Tal: The Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford
- Roy, Olivier (1992), “L'échec de l'islam politique”, Paris, Edition du Seuil
- Roy, Olivier (2015), *La Peur de l'islam - Dialogues avec Nicolas Truong*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube,
- Sedgwick, Mark (2007), „Jihad, Modernity and Sectarianism”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 11, No. 2/2007, accesat la : <http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2007.11.2.6> Accessed: 20-02-2018 19:00 UTC
- Seye, Cheikh (2013), *Jihad, Peace and Non-violence in Mouridism (1883-1927)*, Arizona State University, ProQuest Dissertations Publishing
- Solomon, Hussein (2010), „Fear and intrigue in Iran”, *IIS Occasional Paper*. Pretoria: International Institute for Islamic Studies.
- Thioub I., „Le mouvement étudiant de Dakar et la vie politique sénégalaise: la marche vers la crise de mai-juin 1968”, in H. d'Almeida-Topor, *Les jeunes en Afrique. La politique et la vie. Tome 2*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 269.
- Tibi, Bassam (1998), *The challenge of fundamentalism: Political Islam and the new world disorder*. Berkeley:University of California Press
- Torfing, Jacob (1999), *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe, and Žižek* (Oxford: Blackwell Publishers
- van Dijk, Teun (ed.) *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies*, Sage, Londra, 1997