

ESPACES ET RESEAUX DE L'ISLAM RADICAL EN ASIE DU SUD-EST : LE *DAULAH ISLAMIYAH NUSANTARA* A L'EPREUVE DES SCIENCES SOCIALES

Rémy Madinier
CNRS-EHESS

L'arrestation à Singapour, en décembre 2001, d'une dizaine d'individus soupçonnés de préparer des attentats contre des intérêts israéliens et occidentaux dans la cité-Etat permit aux services de sécurité locaux de mettre à jour une organisation clandestine appelée Jemaah Islamiyah (communauté islamique). Selon les enquêteurs, ce réseau, actif dans toute la région, avait pour objectif l'établissement d'un Daulah Islamiyah Nusantara, un Etat islamique nousantarien, recouvrant l'ensemble de l'Asie du Sud-Est musulmane, soit les provinces méridionales de la Thaïlande, la fédération de Malaisie, Singapour, l'Indonésie, Brunei et le sud des Philippines. En octobre 2002, au lendemain du sanglant attentat de Bali, attribué à la Jemaah Islamiyah, le Daulah Islamiyah Nusantara débuta une fulgurante carrière médiatique. Reprise, sans plus d'analyse, par les télévisions et les journaux du monde entier, l'expression devint une évidence, un but pour des millions de militants fanatisés et, partant, une menace bien réelle pour la sécurité des Etats-nations concernés. Pour la première fois, un objectif concret semblait capable de fédérer les mouvements de rebellions islamiques présents dans chacun des pays de la région. Ces derniers apparaissaient, dès lors, sous un nouveau jour, relais putatifs des actions de l'hydre al-Qaeda dans la région. Cette perspective inquiétante contribua largement à la notoriété de la Jemaah Islamiyah et à celle de son projet. Chaînon manquant d'une rhétorique sécuritaire simpliste, le Daulah Islamiyah Nusantara fut pris pour argent comptant tant par les journalistes que par les responsables politiques. Ce vaste dessein mérite pourtant une analyse critique. Sa crédibilité comme objectif politique semble en effet bien vulnérable au regard des réalités historiques. Territoire d'un imaginaire médiatique en mal de sensation, il constitue, pour les islamistes, une réponse chimérique à leur vision délirante et manichéenne du monde contemporain.

L'IDENTITE ISLAMO-MALAISE : UNE (RE)CONSTRUCTION HISTORIQUE FRAGILE

Le projet d'un Etat islamique nousantarien, s'inscrit avant tout dans une vision déformée de l'identité malaise fondé sur le postulat d'une identité complète entre malayité et Islam. Asséné par l'historiographie locale depuis le XVI^e siècle et la *Sejarah Melayu*, les annales du Sultanat de Malacca, ce postulat a fini par produire l'illusion d'une communauté de religion mais aussi de langue et de culture, nourrie d'un passé commun et donc susceptible d'envisager un avenir conjoint, par delà des frontières marquées du sceau infâme de la colonisation¹. Pourtant, le terme de " monde malais " est loin de dessiner un espace univoque et prétendre fonder un Etat régional sur une identité islamique indiscutable relève de l'imposture.

Un monde malais aux définitions multiples

Historiquement, la construction de la malayité a débuté en dehors d'un islam arrivé tardivement dans la région (XIII^e siècle), autour de la royauté de Malacca. Après le développement puis la chute (1511) du sultanat du même nom, l'influence malaise s'est ensuite étendue, par cercles concentriques, grâce à une diaspora commerçante qui conféra un indéniable dynamisme aux ports-Etats de l'archipel insulindien (Aceh, Patani, Palembang, Banten, Brunei, Makasar et Banjarmasin) et au-delà, jusqu'au Siam. Au cours des XVI^e et XVII^e siècles, témoignant de l'influence croissante de cette diaspora, le terme *melayu* prit un sens plus large, jusqu'à désigner une vaste communauté de musulmans, d'origines ethniques très diverses, qui écrivaient en malais (quelque fut leur langue natale), s'habillait en style Jawi (se démarquant ainsi des Bugis et Javanais moins orthodoxe) et prirent part à la vaste civilisation de l'islam malayophone². L'identité malaise se définissait, certes, par la religion du prophète, mais simplement au sens où elle permettait de repérer les limites de la communauté sans pour autant définir une culture ou un mode de gouvernement homogène. La notion de communauté malaise s'opposait même à celle sultanat, ancrée sur un territoire, et à celle d'Oummat, trop universelle, que véhiculait les commerçants arabes ou indiens musulmans présents dans les ports d'Asie du Sud-Est³.

¹ . Anthony Reid, " Understanding Melayu (Malay) as a source of Diverse Modern Identities ", *Journal of Southeast Asian Studies*, 32 (3), octobre 2001.

² . Sur l'influence de l'Islam dans cette " méditerranée sud-est asiatique " voir en particulier : Denys Lombard, *Le carrefour javanais*, tome 2, Les réseaux asiatiques, Editions de l'EHESS, 1990.

³ . Anthony Milner, 1998, " Ideological Work in Constructing the Malays Majority " in Dru C. Gladney (ed.), *Making Majorities : Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, pp. 151-60, Stanford : Stanford University Press, 1998.

Il fallut attendre les premières décennies du XIX^e siècle pour voir, sous l'influence occidentale, cette notion un peu floue de malayité se préciser. Face aux communautés européennes, arabes et chinoises, les Bugis, les Mandalay et parfois même les Javanais commencèrent à se penser en terme de race puis de nation malaise. Dans la colonie britannique, de jeunes fonctionnaires de l'East India Company, marqués par les idées des Lumières et par le mouvement romantique, éveillèrent chez les écrivains malais de nouvelles aspirations identitaires. Celles-ci furent bientôt diffusées dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est insulaire grâce aux premières publications en langue malaise. Ainsi apparut la notion de *bangsa melayu* dont le sens évolua peu à peu, depuis l'idée de race malaise (au sens d'une communauté ethnique, distincte des autres groupes), vers celui de nation malaise, communauté politique capable de forger son propre destin⁴. Mais cette émergence d'un premier nationalisme malais s'accompagna de la réduction de ses ambitions territoriales : au début du XX^e siècle, la *tanah melayu*, la terre des malais, se limitait désormais à la péninsule du même nom, colonie de la couronne d'Angleterre⁵. Au-delà de ces frontières, le courant nationaliste trouva d'autres expressions. Dans les Indes Néerlandaises, le mot d'ordre était désormais celui d'une *bangsa indonesia*, une nation indonésienne. Et, en 1928, lorsque les nationalistes de la colonie hollandaise (en majorité javanais) adoptèrent le malais comme future langue nationale, ils le rebaptisèrent *bahasa indonesia*, langue indonésienne. Aux Philippines, l'influence coloniale joua également un rôle premier dans la définition d'une identité nationale. L'appartenance de l'archipel des Sulus et d'une large partie de Mindano à la sphère d'influence malaise se fit moins évidente. L'identité Moro – du nom donné aux musulmans du Sud du pays par les espagnols – se suffisait désormais à elle-même⁶.

L'émergence d'une identité malaise moderne se fit donc partout au détriment de son caractère supranational. Au seuil des indépendances, le monde malais ne constituait pas une communauté de destin. Une culture islamique commune pouvait-elle dès lors suffire à fonder un futur espace régional ? Ici encore, la diversité des situations rencontrées permet d'en douter.

Une unité islamique toute relative

En puisant largement dans le registre d'une solidarité islamique régionale supposée ancienne, les théoriciens de l'islam radical sud-est asiatique glorifient le souvenir des

⁴ . Lian Kwen Fee, " The Construction of Malay Identity accross Nations. Malaysia, Singapore and Indonesia ", *BKI*, 157-4, 2001.

⁵ . William Roff, *The origins of Malay Nationalism*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1994, (édition originale, 1967).

⁶ . Sur le nationalisme Moro voir Cesar Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, University of the Philippines Press, Quezon City, 1999 (édition originale 1973), 468 p.

sultanats, présentés comme autant d'ébauches de l'Etat islamique régional qu'ils appellent de leurs vœux⁷. Pourtant, ici encore, le passé peut difficilement servir de caution à un tel projet. Les sultanats d'Asie du Sud-Est ont certes contribué à faire progresser islam et réseaux commerciaux de concert. Ils ont constitué des institutions importantes du monde malais, au même titre que les confréries soufies, les réseaux d'écoles coraniques et, plus tard, les premières publications réformistes, et ont favorisé l'émergence d'une identité commune, au-delà des frontières des Etats actuels. Néanmoins, ils ne peuvent être considérés comme formant, par leur union, un modèle d'Etat islamique cohérent.

D'un point de vue géographique, nombre d'entre eux n'ont jamais exercé de contrôle politique sur leur environnement, se contentant d'un simple contrôle des réseaux commerciaux. Sur un plan juridique, l'islam ne fut reconnu nulle part comme source unique de droit. Partout la *sharia* dut composer avec l'*adat*, la loi coutumière, pour, bien souvent, s'effacer devant elle⁸. Historiquement, enfin, la solidarité islamique n'a jamais constitué, dans cette région, un facteur géopolitique déterminant pour les souverains musulmans. Contrairement à ce qu'affirme le discours islamiste dominant, les sultanats n'ont pas marqué, dans leur politique étrangère, de différence systématique entre les puissances européennes et les autres royaumes musulmans⁹. Au XVIII^e siècle, les Néerlandais eurent ainsi beau jeu de profiter des rivalités ancestrales opposant les sultanats côtiers du Pasisir à ceux de l'intérieur, pour asseoir leur influence.

La vision d'un Islam de tout temps fédérateur face à l'Occident n'est donc en fait que la projection anachronique des tensions actuelles. Dès le début du XIX^e siècle, les structures politiques islamiques se sont assez bien intégrées aux nouveaux ordres coloniaux. En Malaisie britannique et dans la plus grande partie des Indes Néerlandaises, les sultanats surent constituer des relais efficaces des administrations européennes. Ailleurs, les rébellions menées au nom de l'islam (Aceh, Sultanat des Sulus) furent d'abord le fruit de l'intransigeance et de la violence des colonisateurs.

Au cours du XIX^e siècle, la religion musulmane a pu fédérer, ici ou là, la contestation¹⁰. Avec la diffusion en Asie du Sud-Est d'idées réformistes venues de l'Egypte

⁷ . Sur ce sujet voir, pour l'Indonésie, Rémy Madinier, « Du temps des chameaux à celui du béton radioactif : les nouveaux usages islamistes du passé », *Archipel* 64, 2002.

⁸ . A.C. Milner "Islam and the Muslim State" in M.B. Hooker *Islam in Southeast Asia*, Leiden, E.J. Brill, 1983, pp. 27-28.

⁹ . Cf., Nicolas Tarling, « The Establishment of the Colonial Régimes », in *The Cambridge History of Southeast Asia*, volume 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

¹⁰ . En particulier avec la guerre de Java, 1825-1830 et divers mouvements à Mindanao. Pour une synthèse voir, William Roff, « South-East Asian Islam in the nineteenth century », *Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

et de l'Inde, l'islam a ensuite, dès le début du XX^e, joué un rôle pionnier au sein des premiers mouvements nationalistes¹¹. Pourtant la religion du prophète – indépendamment ou non de la malayité - ne fut à l'origine d'aucune alternative à l'Etat-nation d'inspiration coloniale. Jamais une voix ne s'éleva dans les rangs des réformistes musulmans pour réclamer un Etat régional. En Malaisie et en Indonésie, ces mouvements s'inscrivirent rapidement dans les frontières de l'Etat colonial¹². Aux Philippines, cet espace national fut très tôt remis en cause par représentants de la *bangsa Moro*, opprimée par plus de trois siècles d'une présence espagnole durant laquelle contrôle territorial et prosélytisme allèrent de pair. Pour autant, leurs regards ne se tournèrent point vers les provinces voisines de la Malaisie britannique mais bien plus à l'Ouest, de l'autre côté de l'Océan Pacifique. Dès 1910, les Etats-Unis, successeurs, depuis 1898, de la couronne d'Espagne à la tête des Philippines, avaient fait de la promesse d'une indépendance proche l'axe central de leur politique aux Philippines. Ce projet fut rejeté avec constance par les représentants des musulmans de Mindanao qui, en 1930, affirmèrent leur préférence pour une solution alternative : voir leur région intégrer les Etats-Unis d'Amérique¹³.

Le désintérêt des représentants des communautés musulmanes pour une solidarité islamique régionale, se confirma par la suite. Lors des indépendances, proclamées entre 1945 pour l'Indonésie et 1965 pour Singapour (expulsée à cette date de la Fédération de Malaisie), les débats portant sur l'islam visèrent à définir l'identité des Etats-nations considérés et non à élargir leurs frontières au nom d'un passé islamique commun. Les rares projets remettant en question les cadres des Etats coloniaux furent le fait de pouvoirs séculiers ou chrétiens. En Indonésie, le courant nationaliste, à la suite de Mohammed Yamin, son principal idéologue, caressa longtemps le rêve d'une grande Indonésie, fondée sur la l'influence passée des grands empires hindo-bouddhiques¹⁴. Ce projet connu même une tentative d'application au début des années 1960, lors de la période dite de " *Konfrontasi* " avec la Fédération de Malaisie. Des volontaires Indonésiens furent alors parachutés sur le Sabah et le Sarawak afin de tenter de rallier ces régions au projet

¹¹ . Surtout en Malaisie et Indonésie. Voir William Roff, *The origins of Malay Nationalism, op. cit.*, et Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia (1900-1942)*, Singapore : Oxford University Press, 1973.

¹² . Et ce contrairement aux craintes des Néerlandais, très inquiets d'une possible attirance vers le panislamisme, confère l'attitude du célèbre islamologue Snouck Hurgronje analysée par Huub de Jonge, « Contradictory and against the grain » in Huub de Jonge and Nico Kaptein, *Transcending Borders, Arabs, politics, trade and Islam in Southeast Asia*, KITLV Press, Leiden, 2002.

¹³ . Paul Kratoska et Ben Batson, « Nationalism and Modernist Revolt », in *The Cambridge History of Southeast Asia*, volume 3, *op. cit.*

¹⁴ . Sur ces débats au moment de l'indépendance voir le classique George Mc T Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, 1952.

indonésien¹⁵. Les Philippines, qui avaient proposées à leurs voisins une confédération, le Maphinlindo, furent profondément contrariés par l'entrée des anciens territoires britanniques de Bornéo dans la nouvelle fédération de Malaysia, en 1963. Le président Marcos, pourtant très proche de l'Eglise catholique, tenta même, en 1967, d'instrumenter à son profit les liens anciens qui unissaient le sultanat des Sulus au Sabah. Le plan " *Merdeka* " (" Liberté " en malais) consistait à infiltrer un commando d'agents – baptisé Jabidah – pour susciter un mouvement irrédentiste au Sabah et justifier ainsi une intervention militaire de Manille. Ironie de l'histoire, ce fut à la suite du fiasco de cette opération et à cause des mauvais traitements infligés par l'armée philippine aux volontaires musulmans que fut fondée la première des grandes organisations indépendantiste Moro¹⁶.

Après les indépendances, aucune des rébellions islamiques d'Asie du Sud-Est, n'eut recours au passé pour justifier un dépassement des frontières coloniales. Leur combat se situa toujours dans la perspective, beaucoup plus modeste, de séparatismes régionaux. En pays soudanais (à Java-Ouest), à Sulawesi, et en d'autres régions de l'Indonésie, le mouvement Darul Islam voulut établir une République islamique en s'appuyant sur les penchants autonomistes de ces régions¹⁷. Aux Philippines et en Thaïlande les provinces méridionales demandèrent la reconnaissance de leur identité islamique par l'octroi de l'indépendance. Malgré leur simultanéité, ces combats ne se rejoignirent jamais. Des exigences semblables ne firent pas des causes communes et les guérillas islamistes des Philippines, d'Indonésie ou de Thaïlande n'envisagèrent jamais d'avenir conjoint.

Par la suite, cette absence de l'échelon régional, tant dans les discours que dans les actes, perdura malgré le dépassement des frontières nationales dans le discours islamiste. Au seuil des années soixante-dix, le renouveau religieux qui toucha l'ensemble de l'Asie du Sud-Est s'inscrivit dans les nouveaux réseaux de solidarité islamique mondiale. Souvent contrôlés par l'Arabie Saoudite via la Ligue Islamique Mondiale, ils furent à l'origine d'une mutation fondamentale au sein des réseaux islamistes sud-est asiatiques. Le rôle de l'islam était jusque-là identitaire pour la plupart de ces mouvements. Il servait à définir une communauté, celle des musulmans se considérant comme privé de leurs droits essentiels. Mais ni le PULO (Patani United Liberation Organisation) thaïlandais, ni le MNLF (Moro National Liberation Front) philippin, ni le GAM (Gerakan Aceh Merdeka, Mouvement de libération d'Aceh) indonésien, ne considéraient l'islam comme constituant un projet politique

¹⁵. J.A.C. Mackie, *Konfrontasi : The Indonesian-Malaysia dispute, 1963-1966*, Oxford University Press, Boulder, San-Francisco, 1994.

¹⁶. Thomas Mackenna, *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*, Anvil Publishing, Pasig City, 1998.

¹⁷. Sur ces rébellions voir Cees Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1981.

en soi. Avec l'entrée de l'Asie du Sud-Est dans la sphère d'influence d'un islamisme d'inspiration wahhabite apparurent des mouvements prêchant un islam radical, replié sur son identité originelle et par essence hostile tant à l'Occident qu'à tout compromis avec les réalités culturelles locales. Pour des raisons diverses, ces courants réinvestirent l'espace régional. Ils n'en firent pas pour autant l'horizon de leur combat.

LE DAULAH ISLAMIYAH NUSANTARA : GENESE D'UN ESPACE CHIMERIQUE

Le projet d'un Etat islamique nousantarien, fut mentionné, pour la première fois publiquement dans l'acte d'accusation de la femme d'Abu Jibril, militant islamiste indonésien arrêté par la police malaisienne en janvier 2002. Ce thème – en forme de menace - fut popularisé ensuite par les autorités de Singapour, et en particulier par Goh Chok Thong, Premier ministre de la cité-Etat qui dénonça, en avril 2002, dans un retentissant discours, le danger terroriste qui pesait sur l'Asie du Sud-Est, et accusa implicitement les autorités indonésiennes de ne pas prendre de mesures à la hauteur du péril. Ces dernières refusaient alors d'arrêter Abu Bakar Ba'asyir, père spirituel de la Jemaah Islamiyah et à ce titre inspirateur du Daulah Islamiyah Nousantara. Curieusement, l'idéal d'un Etat islamique regroupant l'ensemble du monde malais ne figurait jusque-là dans aucune des multiples professions de foi publiées par les penseurs musulmans radicaux d'Asie du Sud-Est. En fait, ce vaste dessein semble né de l'étonnante rencontre entre, d'une part, des réalités concrètes faites de courants migratoires et de solidarités transfrontalières et, d'autre part, de purs phantasmes diffusés en même temps mais pour des raisons opposés - tant par les services de sécurités que par les islamistes eux-mêmes.

Anciennes solidarités régionales et renouveau des courants migratoires

Le premier espace, le plus réel pourrait-on dire, que dessinent les réseaux de la Jemaah Islamiyah repose sur des courants migratoires héritiers de solidarités transfrontalières traditionnelles. Le développement économique particulièrement rapide de la Fédération de Malaisie, à partir de la fin des années 1960, a en effet revivifié deux filières de migrations quelque peu tombées en désuétude depuis la crise des années trente. La première se situe entre le sud des Philippines et les Etats malais de Bornéo : le Sabah et dans une moindre mesure le Sarawak. Des dizaines de milliers de travailleurs, issus des régions déshéritées de l'archipel des Sulus et du Sud de Mindanao sont venus, pour la

plupart clandestinement, palier au manque de main d'œuvre locale. Beaucoup moins utiles à l'économie malaisienne depuis la crise de 1997, ils ont été massivement expulsés au début de l'année 2002, dans le cadre de la nouvelle et très rigoureuse politique de sécurité du gouvernement Mahathir. L'autre région de migration classique, qui contribue à former un territoire commun au sein du monde malais, se situe de part et d'autre du détroit de Malacca. Cet espace comprend le nord de l'île de Sumatra, le Sud de la péninsule malaise, et les très nombreuses îles les séparant – Singapour étant l'une d'elle. Ici encore de très anciens liens unissent les lieux et les hommes. L'islam y a toujours joué un rôle prépondérant, depuis la création du sultanat de Johore Baru par des descendants islamisés de l'empire maritime de Srivijaya, au XV^e jusqu'aux possessions croisées des bourgeoisie musulmanes, entre Java-Ouest et le sud de la péninsule malaise, au début du XX^e siècle. Ici encore, depuis les années 1970, le différentiel de croissance entre Indonésie et Malaisie avait redonné vigueur à ces régions. Les centaines de milliers d'Indonésiens – en majorité des Javanais – qui chaque année se rendaient en Malaysia, apportant une main d'œuvre appréciée pour son faible coût et sa docilité, empruntaient presque tous les mêmes parcours. Depuis Java, ils se rendaient à Lampung, au sud de Sumatra, puis remontaient vers le nord grâce à un très dense réseau de bus qui les conduisaient jusqu'à Pekanbaru, capitale de la province des Riau. De là, ils rejoignaient Dumai ou Tanjung Pinang d'où ils embarquaient sur des ferries pour traverser le détroit de Malacca jusqu'à Johore Baru. A ces filières traditionnelles se sont ajoutées, depuis une dizaine d'année, des migrations internes vers l'archipel indonésien des Riau, où des zones franches, en particulier sur l'île Batam, ont permis l'installation d'importantes industries de main d'œuvre à quelques encablures de Singapour¹⁸.

Ces espaces de migrations économiques, véritables ponts entre Etats-nations du monde malais furent naturellement investis par des musulmans d'obédience fort variée. En plusieurs occasions, les tenants d'un islam radical, en indécatesse avec leurs gouvernements respectifs, surent, eux aussi, les mettre à profit, jalonnant leur route de relais efficaces. L' "hégire" des deux fondateurs de la Jemaah Islamiyah vers la Malaysia, les routes qu'ils y croisèrent, les contacts qu'il y nouèrent, en constituent un bon exemple.

En avril 1985, afin d'éviter de retourner en prison, deux prêcheurs musulmans, Abdullah Sungkar et Abu Bakar Ba'asyir quittèrent précipitamment l'Indonésie pour la Malaisie. Les deux hommes, fondateurs de l'école coranique Ngruki près de Surakarta (Java-central), avaient été emprisonnés une première fois en 1978, sur la base de leurs relations avec d'anciens membres du Darul Islam, une rébellion islamiste des années 1950.

¹⁸. Lian Kwen Fee, " The Construction of Malay Identity across Nations. Malaysia, Singapore and Indonesia ", BKL, 157-4, 2001. Muriel Charras et Manuelle Franck, « Quarante ans d'introspection en Indonésie : l'éclipse de toute une région, l'Asie du Sud-Est insulaire dans les recompositions spatiales asiatiques » in Françoise Cayrac-Blanchard et al. (Eds.) *Indonésie, un demi-siècle de construction nationale*, L'Harmattan, 2000.

Ils avaient été, en réalité, victimes d'une tortueuse opération des services secrets indonésiens visant - sous prétexte de lutte contre le communisme - à réactiver ces réseaux afin de mieux les réprimer. Leurs procès fit d'eux des martyrs de la cause musulmane. Libérés en 1983, ils décidèrent de s'enfuir deux ans plus tard en apprenant que la cour suprême venait de confirmer leur condamnation, les obligeant à un nouveau séjour en prison. Une fois en Malaisie, leur exil fut itinérant mais non pas clandestin. Ils vécurent ainsi plusieurs années dans l'Etat de Negeri Sembilan où Abdullah Sungkar mourut, en 1996. Abu Bakar Ba'asyir, lui s'intégra assez bien dans les cercles islamiques malaisiens. Le gouvernement lui délivra un permis de prédication et il put même prêcher une fois par mois à la grande mosquée de Kuala Lumpur.

Ce fut durant cet exil, grâce à un environnement favorable que s'épanouirent les relations qui donnèrent plus tard naissance à la Jemaah Islamiyah. Sungkar, Ba'asyir et leurs proches, purent librement côtoyer divers activistes musulmans exilés d'Indonésie. Ils rencontrèrent ainsi des dirigeants du GAM (Mouvement de libération d'Aceh) comme Abu Hasbi Geudong, brouillé avec Hasan di Tiro ou encore Teuku Idris Mahmud qui avait passé une année dans le sud des Philippines avant de rejoindre la Malaysia¹⁹. Leur route croisa également celle de Riduan Isamuddin, alias Hambali, un autre prêcheur indonésien radical qui parcourait le pays. Hambali était de l'un de ces enfants perdus du *jihad* afghan, pour lequel il avait combattu entre 1987 et 1990. A son retour en Indonésie, il se heurta au régime Suharto et du s'exiler, lui aussi, en Malaisie. Après sa rencontre avec Ba'asyir, il devint, selon les enquêteurs, chef des opérations de la Jemaah Islamiyah mais aussi l'artisan du rapprochement avec al-Qaeda²⁰.

Mais bientôt, le climat malais devint moins favorable aux militants islamiques. Jusqu'à la fin des années 1990, le gouvernement Mahathir, pensant pouvoir contrôler le renouveau religieux, avait mené une politique de surenchère islamique²¹. Il avait ainsi favorisé l'envoi de nombreux étudiants dans les universités du Moyen-Orient et s'était montré particulièrement accueillant aux islamistes de diverses origines, pourchassés dans leur pays. Mais face à l'irrésistible ascension du PAS (Partai Islam Semalaysia, Parti islamique pan-malais), qui s'opposait au pouvoir au nom d'un islam fondamentaliste, cette politique accommodante commença à être remise en cause. Au lendemain des attentats du 11 septembre, le pouvoir malaisien opéra un revirement complet et multiplia les arrestations dans les milieux islamistes. Le groupe de Ngruki fut lui aussi touché : grâce à l'arrestation d'Abu Jibril et de son épouse – Abu Bakar Ba'asyir était lui retourné en Indonésie depuis la chute de Suharto,

¹⁹ . Pour une description détaillée de ces contacts, voir « *Al-Qaeda in Southeast Asia : the case of the « Ngruki Network » in Indonesia* » International Crisis Group, Jakarta-Brussels, 8 août 2002.

²⁰ . *Asia Times*, 6 février 2002.

²¹ . Sur cette politique voir Hussin Mutalib, *Islam in Malaysia, from revivalism to Islamic State ?*, Singapore University Press, Singapour, 1996.

en 1998 - on apprend l'existence d'une organisation luttant pour la création d'un Etat islamique nousantarien²².

Avec le recul, ce projet apparaît aussi anecdotique qu'opportuniste. Bien moins qu'un dessein, c'est un simple fantasme. S'il est indéniable que des islamistes radicaux venus des Philippines, de la Malaysia, d'Indonésie et de Thaïlande ont pu profiter, à Kuala Lumpur, d'une atmosphère favorable, il ne semble pas, pour autant que cela les ait conduits à réfléchir à un futur commun. En accueillant des militants pourchassés dans leurs pays ou d'anciens jihadistes de retour d'Afghanistan, le gouvernement malais contribua à alimenter une rhétorique de martyrs dans laquelle l'Asie du Sud-Est figurait une zone d'oppression exemplaire, au même titre que l'Asie centrale ou le Proche-orient. Pour autant, pour Abu Bakar Ba'asyir et ses disciples, le rapport à l'espace sud-est asiatique était de l'ordre du constat, non du projet. S'ils avaient naturellement investi ses filières d'émigration et transgressé ses frontières, ils n'avaient jamais prétendu, avant leur arrestation, fédérer les différentes régions musulmanes d'Asie du Sud-Est.

Ni le GAM, ni le Darul Islam indonésien, pas plus que le PULO thaïlandais, le MNLF, le MILF et les Abu Sayyaf philippins n'ont jamais lutté pour cet Etat islamique supranational. Abu Bakar Ba'asyir, après son retour en Indonésie en 1998, retrouva une totale liberté de parole. Pourtant, il ne plaida jamais, au cours de ses multiples interventions pour cet Etat Nousantarien²³. Lors du Congrès des Moujahiddins qu'il organisa en août 2000, à Yogyakarta, des dizaines d'islamistes radicaux prirent la parole. Rassemblées dans un épais volume, paru quelques mois plus tard, leurs contributions n'évoquent aucun projet régional²⁴. Toutes ou presque s'organisent autour de deux thèmes : l'exigence d'une application immédiate de la Charia en Indonésie, au nom d'une écrasante majorité musulmane ; le souhait d'un nouveau califat pour diriger l'islam mondial²⁵. Entre ces deux espaces de revendication, point d'allusion à l'échelon régional et ce malgré la présence de « représentants » malaisiens et philippins. Le Sud-est asiatique ne représentait pour les participants au congrès qu'un espace d'oppression parmi d'autres. Ainsi, parmi les résolutions adoptées, celles concernant la politique extérieure évoquaient les droits de la minorité musulmane du sud des Philippines, mais seulement en quatrième position d'une liste comprenant également les Palestiniens, les musulmans du Cachemire et ceux des

²² . *Tempo*, 5 novembre 2002.

²³ . Tim Behrend, *Preaching fundamentalism, the public teachings of Abu Bakar Ba'asyir*, Inside Indonesia, avril-juin 2003.

²⁴ . Irfan Suryardi Awwas (Ed.) *Risalah Kongres Mujahidini dan Penegakan Syari'ah Islam*, janvier 2001, Wihdah Press, Yogyakarta, 484 pp..

²⁵ . Et ce, sans doute sous l'influence du Hizb-ut-Tharir, un mouvement d'origine jordanienne, en pleine expansion en Indonésie et très présent au sein du comité d'organisation du Congrès des Moujahiddins.

Balkans. Cette résolution se terminait en exigeant la « libération de la péninsule arabe de l'occupation juive et chrétienne » et en invitant « les pays musulmans à coopérer afin de faire face à la menace d'une conspiration internationale »²⁶.

La perspective d'un Etat islamique couvrant l'ensemble du monde malais n'a donc jamais constitué une priorité pour les islamistes radicaux de la région. D'ailleurs, une analyse linguistique sommaire de l'objectif attribué à la Jemaah Islamiyah le situe clairement dans l'univers de ce petit groupe d'exilés en Malaisie que nous avons décrit. En langue malaise, en effet, le terme Nusantara désigne l'ensemble du monde malais, englobant Indonésie, Malaisie, Singapour, Brunei et les Philippines²⁷. En indonésien, par contre, le sens premier de cette expression d'origine sanskrite se limite à l'archipel indonésien.

Mis en exergue par les autorités chargées de la lutte antiterroriste, le *Daulah Islamiyah Nusantara* n'a en fait pris corps que dans un milieu extrêmement limité d'activistes, produit d'une internationalisation de l'islam, certes, mais à une échelle plus mondiale que régionale.

L'Asie du Sud-Est comme pièce d'un puzzle fantasmé

Sans fondement historique ni véritable motivation idéologique locale, l'Etat islamique nousantarien est un territoire désincarné, sans réalité géographique, un espace fantasmatique symbolisant l'affrontement binaire entre Occident et Islam. A une Asie du Sud-Est corrompue par l'Ouest, alignée sur la position des Etats-Unis, lancée dans une politique de discrimination violente à l'égard des musulmans, répond, dans un registre mythique similaire, cette ébauche de califat, propre à protéger l'islam et à en relever la légitime fierté. Sa phraséologie désigne ce projet comme étant largement le produit d'une idéologie souvent qualifiée de « salafiste-jihadiste », née des réseaux d'un islam combattant contrôlé un temps depuis Riad et Peshawar, puis ayant largement échappé au contrôle de ces promoteurs, dans les années 1990²⁸. Les migrations ici en cause sont moins les expatriations massives vers les pays du golfe pour raison économique que des séjours d'études mis en place à partir de la fin des années 1970²⁹. Bon nombre des acteurs les plus engagés de l'islam radical en Asie du Sud-Est connurent en effet le parcours classique, passant par les champs de bataille du *jihad* afghan au retour de quelques années d'étude en Arabie Saoudite, en

²⁶ . *Ibid.*, p. 160

²⁷ . *Encyclopedia Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, Kuala Lumpur, 1998.

²⁸ . Et ce pour des combattants issus de l'ensemble du monde musulman. Cf. Gille Kepel, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, 2000.

Egypte ou au Yémen. Aux Philippines, Abubakar Janjalani, fondateur des groupes Abu Sayyaf, en Indonésie, Hambali mais aussi Amrozi, deux des membres de la Jemaah Islamiyah responsables de l'attentat de Bali, empruntèrent ces voies. Des institutions comme la LIPIA indonésienne (Lembaga Ilmu dan Pendidikan Islam Arab, Institut d'étude et d'enseignement sur l'islam arabe), organisèrent et financèrent ces séjours. Des organisations comme le KISDI (Komite Indonesia Solidaritas Dunia Islam, Comité indonésien de solidarité islamique), répercutèrent au plan local le discours de haine élaboré dans ces réseaux salafistes. Centrées sur le conflit israélo-palestinien, leurs analyses se teintèrent peu à peu d'un antisémitisme primaire et violent qui se prolongea ensuite en un anti-christianisme et un anti-occidentalisme tout aussi véhéments³⁰.

La presque totalité des militants islamistes d'Asie du Sud-Est se retrouvèrent dans cette rhétorique délirante faisant d'un Occident, par nature oppresseur, le responsable de tous les maux des populations musulmanes de la région³¹. Mélange de discours altermondialiste sur l'impérialisme culturel et d'une idéologie islamiste plus classique, ces raisonnements ont donné naissance, à trois types d'attitude. La première, largement majoritaire, y compris parmi les radicaux, est faite d'invectives, de manifestations et de brûlots mais se cantonne à une violence verbale. La seconde a recours à la violence mais dans le cadre de l'Etat-nation. Elle a pu s'inscrire comme aux Philippines dans le prolongement du combat d'un islam minoritaire ou bien, comme en Indonésie, profiter du sanglant conflit des Moluques pour en inventer un nouveau. Ce fut le cas en particulier des Laskar Jihad³². Troisième attitude enfin, celle qui dans une totale adéquation au discours martyrologique évoqué plus haut entend mener la lutte sur un plan planétaire. Les membres de la Jemaah Islamiyah se situent dans cette logique. Déjà à l'œuvre en Indonésie, avant le 11 septembre et l'intervention des USA en Afghanistan, ils ont décidé, à cette occasion, de rallier une lutte globale contre l'ennemi américain et ses alliés. En décembre 2001, ce réseau tenta vainement de s'en prendre à Singapour, symbole honni d'une ouverture à l'Occident et d'un cosmopolitisme méprisable dans lequel la diaspora chinoise joue un rôle moteur. L'entreprise échoua et la Jemaah Islamiyah décida alors de s'en prendre à des cibles plus accessibles.

²⁹ . Environ quatre millions d'Indonésiens vivent à l'étranger. Près de 40% d'entre eux n'ont aucune qualification, la plupart sont employés de maisons, en particulier dans les pays du Golfe.

³⁰ . Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

³¹ . Noorhaidi Hasan, « In search of Identity : the contemporary Islamic communities in Southeast Asia », *Studia Islamika*, vol. 7, 2000, n°3.

³² . Sabaruddin, MSI, *Faham Keagamaan dan Perilaku Politik Salafiah Ahlussunah wal jamaah/Lasykar Jihad di Yogyakarta*, Proyek Perguruan Tinggi Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.

Le choix de Bali, icône d'un Occident prétendument corrupteur, situe la Jemaah Islamiyah dans cet islam acculturé et déterritorialisé que décrit Olivier Roy³³. Au-delà de l'Indonésie, au-delà de l'Asie du Sud-Est, le territoire investi est symbolique. Le champ de bataille - même si les victimes sont bien réelles - est avant tout médiatique. L'importance du Daulah Islamiyah Nusantara ne se situe pas dans la probabilité de son avènement. Même ses initiateurs de la Jemmah Islamiyah n'ont jamais lutté pour sa réalisation. Il constitue, par contre une réponse immédiate et médiatiquement efficace à la guerre occidentale contre l'islam et figure peut-être en cela la première création de la théorie du « choc des civilisations » dont les théoriciens du réseau Ngruki étaient de fervents adeptes.

**Article à paraître dans Jean Schmitz, Aminah Mohammad-Arif (dir.),
Les sciences sociales à l'épreuve du 11 septembre, Paris, EHESS, 2004.**

³³ . Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Seuil, la couleur des Idées, 2002.