

## Expliquer le radicalisme : critique autour de la posture d'Olivier Roy

Abdessamad Belhaj<sup>1</sup> & Felice Dassetto<sup>2</sup>

### Table des matières

Prémises.....	2
<b>1. Les ouvrages et thèses d'Olivier Roy. Quelques moments de son parcours intellectuel avant 2011....</b>	<b>4</b>
<i>L'analyse de l'Afghanistan</i> .....	4
<i>De l'Afghanistan à l'islam politique ou la thèse de la « Fin de l'islam politique »</i> .....	6
<i>De la fin de l'islam politique à l'islam politique mondialisé</i> .....	8
<i>De la mondialisation à la religion sans culture</i> .....	11
<b>2. Les analyses relatives au radicalisme .....</b>	<b>14</b>
<i>Prismes d'attitudes</i> .....	14
<i>L'islamisation de la radicalité</i> .....	16
<i>La deuxième génération</i> .....	16
<i>Les convertis</i> .....	17
<i>Les fratries</i> .....	18
<i>La déculturation</i> .....	18
<i>La formation théologique des jeunes</i> .....	19
<i>Les born again</i> .....	19
<b>Conclusion .....</b>	<b>19</b>

---

Les Essais et Recherches en ligne forment une collection de recherches, d'analyses et d'essais relatifs à l'islam contemporain, dont la publication est soumise à évaluation critique préalable du comité directeur du Cismoc. Cette collection vise à valoriser notamment des travaux de recherche en phase d'avancement et des mémoires de qualité (<http://www.uclouvain.be/353333.html>). Pour citer ce texte : Belhaj A., Dassetto F., « Expliquer le radicalisme : critique autour de la posture d'Olivier Roy », Cismoc, Louvain-la-Neuve, *Essais et Recherches en ligne*, mai 2016, 20 p.

1 Abdessamad Belhaj est islamologue, chargé de cours invité à la Faculté de théologie (UCL) et chercheur au sein du CISMOC (IACCHOS-RSCS). Il a obtenu un doctorat en études islamiques à l'Université Mohammad V, Rabat au Maroc (2001) et un doctorat en sciences politiques et sociales à l'UCL (2008). Il est également enseignant en théologie musulmane à l'Université de Strasbourg et enseignant dans la formation continue « Islam » (UCL/USL-B /EmridNetwork). Son dernier ouvrage s'intitule *The Ethical Thesis: Practical Reason in Islamic Legal Hermeneutics* (2015).

2 Felice Dassetto, docteur en sociologie, professeur émérite à l'Université catholique de Louvain, membre de l'Académie royale de Belgique. Auteur de plusieurs travaux sur l'islam contemporain.

## Prémisses

Depuis les années 1990, et en particulier depuis les attentats du 11/09/2001, de nombreux auteurs des sciences humaines cherchent à expliquer le passage progressif d'une vision politique renouvelée au sein des populations musulmanes contemporaines à une expression radicale de celle-ci. Ce passage est notamment articulé autour de l'islamisme qui vise à atteindre rapidement des objectifs politiques de constitution d'une société totale à l'enseigne de l'islam, inscrite dans la sémantique du *jihad*, notamment via la constitution d'un État, tant par la prédication que par la mobilisation collective et par l'action armée adressée contre les détenteurs du pouvoir ou de type terroriste.

L'islamisme devient un mouvement international avec la guerre d'Afghanistan (1979-1989) et se confirme en tant que tel avec les révoltes arabes en 2011. La question est devenue lancinante en raison des départs au jihad de jeunes de pays musulmans, mais également d'Europe. L'établissement du califat en 2014 par l'État islamique en Irak et au Levant donne à l'islamisme radical un large territoire, des ressources spectaculaires et une capacité d'attraction et d'influence globales inédites ; les attentats de Paris (2015) et de Bruxelles (2016), perpétrés par de jeunes européens musulmans, ont montré encore davantage la gravité et l'urgence du moment, surtout si l'on entend mener des politiques capables de contrer ces orientations de la jeunesse très minoritaires, certes, mais déjà trop présentes pour ce qu'une société démocratique pacifiée peut supporter.

Dans le contexte français, une polémique est en cours au sujet de l'interprétation du jihadisme entre trois chercheurs français, spécialistes de l'islam politique contemporain : Olivier Roy, François Burgat et Gilles Kepel. Une polémique qui a son côté malheureux, repris et amplifié par les médias, car la controverse et sa médiatisation prennent la place de l'argumentation critique réciproque, qui devrait faire partie intégrante du travail scientifique. Mais on le sait, quand la polémique se médiatise et donc s'amplifie, quand parfois des chiffres de vente d'ouvrages sont en jeu, alors le débat scientifique perd un peu de sa rigueur.

L'étude des mouvements islamistes contemporains a eu en France un passé remarquable. On peut rappeler Gilles Kepel et son étude sur l'émergence de mouvements islamistes égyptiens, objet de sa thèse (*Le Prophète et le Pharaon*, 1984) ; François Burgat, *L'islamisme au Maghreb : la voix du sud* (Paris, Karthala, 1988) ou encore Bruno Etienne, avec son ouvrage : *L'islamisme radical* (Paris, LGF, 1987). On peut ajouter les ouvrages sur l'Iran et la révolution Khomeyniste (comme ceux de B. Hourcade). À part ce dernier, ces auteurs sont familiers du monde arabe, arabisants (en particulier Kepel), et parlent avant tout des mouvements de ces pays. Ces ouvrages ont contribué de manière majeure à comprendre les nouvelles dynamiques de l'islam politique en cours dans le monde musulman. Ils sont des ouvrages avant tout descriptifs pour cerner, mettre de l'ordre dans ce paysage complexe et l'interpréter le plus souvent de l'intérieur à partir d'une double filiation : d'une part, dans des systèmes de pensée religieuse dont on voit les ramifications dans la pensée

des Frères musulmans et de leur aile qotbiste, ainsi que dans l'idéologie et les impacts de la révolution iranienne. D'autre part, on y cherche les raisons de l'action dans la déception qu'éprouvent des jeunes populations scolarisées et en accroissement démographique face aux promesses des indépendances qui ont été déçues tant sur le plan économique que social ou encore démocratique.

Résumons rapidement la pensée de ces auteurs pour comprendre le sens de leur polémique. François Burgat est un analyste de long cours des mouvements islamistes, ayant vécu de longues années en Tunisie, en Égypte, au Yémen et en Syrie. Il insiste sur la thèse qu'il avait développée de longue date : tant l'islamisme que le radicalisme sont à voir comme une réponse et une réaction au passé colonial et à la réalité néocoloniale et à la domination de l'Occident.

Gilles Kepel est un auteur bien connu et professeur au prestigieux Institut d'études politiques de Paris. Il étudie depuis des années les mouvements islamistes en soulignant le rôle des mobilisations et des diffusions des idées des groupes radicaux issus des Frères musulmans et, plus récemment, du salafisme jihadiste. Il montre par ailleurs, par ses publications, la généalogie intellectuelle islamique et toute la complexité des filiations de ces mouvements.

Olivier Roy entre dans ce débat avec une thèse différente des précédentes et qu'il synthétise par une des formules dont il a le secret : le jihadisme ou le terrorisme n'est pas une « radicalisation de l'islam, mais une islamisation de la radicalité ». Autrement dit, à la différence de ce que Kepel et beaucoup d'autres disent, les référentiels islamiques ne font que coiffer un radicalisme né par ailleurs et ne sont pas à l'origine du processus. Nous reviendrons sur les arguments d'Olivier Roy.

En effet, le texte qui suit se centre sur l'analyse des travaux d'Olivier Roy en situant les analyses du jihadisme de ce dernier (point 2) dans le contexte d'une analyse de l'ensemble de ses travaux (point 1).

Olivier Roy (né en 1949) est un politologue français, originaire d'une famille protestante de La Rochelle. Il a étudié la philosophie et l'histoire, et s'est spécialisé dans l'islam en Asie centrale. Il est bien connu par ses écrits sur l'islam politique et fort médiatisé. Il est actuellement professeur à l'Institut universitaire européen de Florence après de nombreuses années comme chercheur au CNRS, passé en partie à l'Institut d'études politiques de Paris. Il a raconté lui-même le côté baroudeur de son parcours dans le livre d'entretiens avec Jean-Louis Schlegel, *En quête de l'Orient perdu* (Seuil, 2014) de même que dans les entretiens avec Vincent Rémy, dans *Télérama* (9/11/2014) et dans l'émission de Jean Lebrun, *La marche de l'histoire*, sur les ondes de France Inter du vendredi 15 mai 2015.

Selon son propre récit, Olivier Roy aurait appartenu dans son jeune âge à la Gauche prolétarienne. Il part en stop en 1969 en Afghanistan, attiré par ce pays aux allures mythiques. Il est agrégé de

philosophie en 1972<sup>3</sup> et obtient un diplôme d'études de persan à l'Inalco à Paris pour être ensuite professeur de philosophie dans un lycée de Dreux.

Son aventure afghane continue : il est engagé en 1982 par l'Institut de polémologie de Paris, fondé par Gaston Bouthoul et relancé sous Mitterrand, pour partir en Afghanistan du côté de la guérilla afghane commencée en 1979 après l'invasion soviétique. Il y restera un certain temps et, en 1985, il publiera un ouvrage *L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, (Seuil, collection Esprit).

Entre temps, il est nommé au CNRS en 1985 et commence ses collaborations régulières à la revue *Esprit*, où il se noue d'amitié avec Olivier Mongin, le directeur d'*Esprit* à l'époque.

Il effectue encore des séjours en Afghanistan. Entre février et décembre 1994, il a une parenthèse diplomatique en tant que chef de la première délégation de l'Organisation for Security and Cooperation in Europe (OSCE) à Douchanbé au Tadjikistan, pour commencer sa carrière de chercheur et rejoindre enfin l'Institut d'études politiques de Paris, où étaient basées des figures éminentes de chercheurs comme Rémy Leveau et Gilles Kepel. En 1996, il défend une thèse portant sur *Les recompositions identitaires dans le monde musulman* (dirigée par Rémy Leveau).

Depuis lors, il a publié une dizaine d'ouvrages et de nombreux articles tant dans des revues scientifiques que dans la presse ou dans des revues culturelles.

Les publications d'Olivier Roy ont la particularité d'être marquées par une écriture incisive et rapide. Parfois, on ressent dans ses écrits la démarche d'un essayiste, ayant une thèse à défendre, formulée souvent avec un remarquable sens de la formule, ce qui fait que ses thèses sont facilement reprises par les médias. Les faits sont triés, arrangés, utilisés, sélectionnés en fonction de sa thèse. La complexité du réel se simplifie et même si ses thèses ont une certaine pertinence, la focalisation sur le seul aspect qu'il veut défendre engendre souvent un affaiblissement de son argumentation.

## **1. Les ouvrages et thèses d'Olivier Roy. Quelques moments de son parcours intellectuel avant 2011**

### ***L'analyse de l'Afghanistan***

La carrière scientifique d'Olivier Roy a commencé au milieu des années 1980 par une série de textes portant sur l'Afghanistan. Le livre *L'Afghanistan, Islam et modernité politique* (Paris, Seuil, coll. Esprit, 1985, 324p.) est l'ouvrage le plus systématique de Roy : il fait référence aux auteurs cités, avec index et bibliographie. Les livres suivants auront une tout autre tournure.

---

<sup>3</sup> Ce goût pour la philosophie, l'histoire et l'Asie se manifeste dans son premier ouvrage, *Leibniz et la Chine* (Paris : Vrin), publié en 1972.

L'auteur effectue son analyse à travers un double fil conducteur. D'une part celui du rapport entre la société afghane, marquée par la logique tribale et l'Etat, qui depuis toujours a été, selon Roy, un Etat illégitime. Et, au moment de l'écriture et de la publication de l'ouvrage, il l'est d'autant plus parce qu'il est imposé par l'envahisseur soviétique. Mais, selon Roy, l'Etat a toujours été vu comme un corps extérieur, voire un ennemi de la société tribale. D'autant plus extérieur que le pouvoir central se situe à Kabul, ville bien éloignée et coupée de la société paysanne. Roy introduit le concept de « société évasive » pour parler du rapport entre la société et l'Etat (p. 34ss) : « Le pouvoir dans la société paysanne afghane, écrit-il, n'est ni un lieu ni une personne, c'est un réseau évasif, toujours à maintenir et à reconstituer : réseau d'une clientèle, où le prestige correspond aussi à certaines prestations ». Le pouvoir n'existe que par consensus et n'est jamais donné une fois pour toutes ; il n'y a pas de liens de vassalité, d'engagement par serment. La société afghane n'est pas féodale ». Le néologisme « évasif » revient à dire qu'il s'agit d'un rapport de pouvoir qui est construit selon les conjonctures et auquel on se dérobe facilement, ce qui, d'ailleurs, ne semble pas être le propre de la société afghane, mais caractérise de nombreuses sociétés tribales.

D'autre part, l'autre axe conducteur de cet ouvrage est celui de l'islam, densément présent à l'intérieur de la société afghane paysanne via les mollahs, qui font partie du village, via le confrérisme soufi et via une longue présence de mouvements idéologico-politiques dont il trace l'histoire de leur émergence depuis le XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle. Sur cet arrière-fond, Roy conduit une analyse détaillée des différents mouvements de la guérilla (sunnite et chiite) contre les Soviétiques : il analyse leur capacité d'action, leur structuration plus ou moins calquée sur les modèles tribaux ou plus ou moins modernes, leurs connexions externes, face auxquels on voit patauger l'armée soviétique, limitée à occuper quelques axes routiers et quelques points névralgiques en plus de la capitale. Une expérience que revivra l'armée américaine et ses alliés une vingtaine d'années après.

L'ouvrage de Roy est accompagné de divers articles, dont un article intéressant dans la Revue française de science politique (1985, n. 3 : 402-423), « Etat et société en Afghanistan ». L'auteur y fait une synthèse de sa thèse, mais spécifie davantage l'analyse sociale et politique du mode de structuration du pouvoir de la société rurale tribale, et donc de sa capacité à se dérober et à résister à toute force centralisatrice. La force tribale locale est en même temps une faiblesse. Il serait évidemment intéressant de prolonger cette analyse aujourd'hui après l'expérience des talibans ainsi que celle de l'occupation américaine et des alliés avec les longues années du nouveau régime et de la présidence de Karzaï pour voir si l'analyse conduite par Roy est toujours valable ou si des signes de changement apparaissent dans la société afghane quant à ce rapport entre pouvoir central, urbain, innovateur, et les pouvoirs périphériques, paysans et résistants.

### ***De l'Afghanistan à l'islam politique ou la thèse de la « Fin de l'islam politique »***

En 1992, Olivier Roy, revenu en Europe, publie chez le même éditeur et dans la même collection, un ouvrage marquant, *L'échec de l'islam politique* (Paris, Seuil, coll. Esprit, 255p). Nourri de nombreuses références, on y voit s'accroître le style d'écriture d'Olivier Roy, percutante, intuitive, impatiente. Nous sommes dans le contexte de l'échec du djihad afghan, du Khomeinisme et l'émergence de divers mouvements radicaux dans plusieurs pays musulmans.

Du point de vue de la description de la réalité, Olivier Roy n'apporte rien de particulièrement neuf et fait une synthèse des travaux existants. Mais son livre se construit autour d'un fil conducteur : il veut démontrer que l'islamisme, en désignant par-là les actions armées et les mouvements sociaux qui visent la création d'un État islamique, ont échoué. La raison en est que ceux-ci n'ont pas de projet politique, ni économique, ni géopolitique. De plus, selon lui, l'islamisme est devenu un néofondamentalisme (en voulant désigner par-là l'émergence du salafisme qu'il appelle néofondamentalisme) visant à accroître la religiosité, à islamiser par le bas.

Deux questions se posent ici. Tout d'abord l'objectif de Roy derrière sa thèse de l'échec de l'islamisme. Pourquoi donc cet auteur écrit-il 250 pages pour démontrer que l'islamisme n'a pas de projet politique ni économique ?

Il semble avoir une double raison. D'une part, s'en prendre à l'orientalisme, cette lecture de l'islam qui avait essentialisé l'islam, comme les autres civilisations – et comme on essentialisait le christianisme (4). Ceci pour dire qu'il y a une diversité dans l'islam politique, selon les contextes et les situations. Ce qui est une évidence et on ne voit pas qui aujourd'hui défend l'idée d'une essence politique de l'islam, parmi les chercheurs tout au moins. Bien qu'il faille s'interroger sur la tension entre idéalisation, absolutisation d'une vision construite, comme la référence à ce qu'on penserait être la réalisation historique médinoise et la réalité contemporaine.

D'autre part, il semble vouloir dire à un Occident, inquiet par la montée de l'islam politique, qu'il n'y a pas trop à craindre de ce phénomène, car l'islamisme a échoué, dans le sens où il n'a pas réussi son processus révolutionnaire. Dans son introduction, il écrit « Qu'est-ce qui nous intéresse dans ce mouvement ? Sa nouveauté, l'effet qu'il a produit sur un occident tétanisé pendant dix ans par la « menace islamique » et enfin son échec : à partir de la révolution iranienne, l'islamisme n'a pas modifié en profondeur la scène politique du Moyen-Orient » (p. 9). Vu après coup, ce diagnostic laisse perplexe. Tout comme laisse perplexe le diagnostic analogue fait en 2000 par Gilles Kepel, sur base d'une analyse approfondie et très documentée du développement des jihadismes dans le monde musulman, dans son ouvrage, qui est une véritable somme : *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme* », Paris Gallimard 2000.

---

4 Dont Edward Saïd a été le chantre (excessif), dans son ouvrage : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, 1978 (tr. française Seuil, 1980).

Ce n'est pas seulement le fait de la conjoncture qui a suivi avec la montée d'al Qaida, le 11 septembre 2001, qui est la cause du tournant jihadiste qui a suivi. Déjà en 2000, un des co-auteurs du présent texte, Felice Dassetto, critiquait les fondements de cette analyse dans un article : « Quel islamisme et quel déclin ? Lecture critique de l'ouvrage de Gilles Kepel : *Jihad, Expansion et déclin de l'islamisme* », (*Recherches sociologiques*, 2000/3). Il écrivait dans ce texte : « Contrairement à ce que dit Kepel, l'islamisme n'est pas fini. Et par ailleurs l'image qu'il en a forgée n'a jamais existé. Expliquons-nous. L'islamisme dont Kepel montre l'expansion pendant les années 1970-80, comme généralement orienté vers la prise de pouvoir et comme seul producteur de "l'espace de sens musulman", n'a jamais été. C'est un tableau trop monolithique. Certes Khomeini est là, Kadhafi aussi, ainsi que les Taliban et les gens de la Gama's islamiyya. Mais à côté, il y a d'autres organisations, d'autres personnes, hommes, mais aussi femmes, jeunes et âgées, qui s'activent pour l'islam. Le paysage de l'islam actif ne se ramène pas à l'islamisme activiste politico-terroriste. Et tous les musulmans actifs ne peuvent pas être inscrits, comme la thèse de Kepel donne à le penser, dans le giron de cet islamisme-là. Et en ce qui concerne l'islam contemporain, l'islamisme politique n'est pas fini. Et pour plusieurs raisons. Primo : les groupes politico-terroristes ou défenseurs de la prise de pouvoir armée dans les années 1970, que Kepel a survalorisés, continuent à exister, à être actifs et à traverser l'un ou l'autre espace musulman, de l'Asie au monde arabe. Ils sont et ils étaient minoritaires. Ils entretenaient et ils entretiennent des relations ambivalentes avec l'ensemble de la population musulmane et des relations instrumentales réciproques avec des États. Ils existaient et ils existent. Ils ne sont pas seulement l'expression d'une dérive désespérée, comme dans le terrorisme basque. Secundo : la fixation de Kepel sur les groupes militants politico-terroristes l'empêche de prendre en compte le grand succès politique de l'islam depuis les années 1970. Ce succès est visible notamment dans le fait qu'il n'y a pratiquement plus aucun pays monde musulman où l'État puisse se dispenser de se dire et de se qualifier de "musulman" et de le traduire par un statut privilégié pour l'islam (au détriment des autres formes religieuses ou agnostiques), parfois dans la législation (que l'on pense au droit familial), dans l'enseignement, etc. De ce point de vue, ce n'est pas l'échec de l'islam politique (pour reprendre le titre du livre d'O. Roy), mais le succès de l'islam politique. Que ces références soient parfois de la pure rhétorique, qu'elles ne soient qu'apparences, comme certains tendent à le dire (mais je n'en suis pas aussi convaincu), peu importe. Le fait est qu'aujourd'hui dans les États de l'espace traditionnellement musulman, il faut adopter cette rhétorique- là. Ce qui n'était pas le cas, de manière aussi étendue, il y a trente ans. Il faudrait analyser des évidences collectives pour comprendre cette référence renouvelée, mais il est certain qu'une nouvelle légitimité, une légitimité accrue de l'islam dans l'espace public s'est affirmée. Et ceci, y compris dans des pays européens, et y compris en France, où l'islam a progressivement réussi à réinterroger la notion même de laïcité. Les États européens, qui se disent laïcs ou neutres en matière religieuse, s'activent pour organiser et encadrer l'islam, en suivant par là, toute proportion gardée, la destinée de l'État laïc kémaliste. Ce qui n'est pas le moindre succès de l'islam politique. Tertio : au-delà du politique, la référence à l'islam s'est renouvelée et s'est accrue. Les musulmans passent d'un vécu traditionnel à la recherche de pratiques, significations, régulations nouvelles. Cette réalité sociale

*est frappante, tant dans les pays musulmans, qu'en Europe ou en Amérique du Nord. Sa compréhension ne peut que s'inscrire dans une analyse du rapport entre religion et post-modernité et alimente de manière puissante la question du religieux dans le monde contemporain. Quarto : certes tout pourrait s'écrouler. Si l'hypothèse d'une fonction idéologico- politique exclusive de l'islam est bonne, alors tout pourrait s'effondrer avec le change-ment de la conjoncture politique et économique. C'est d'ailleurs l'hypothèse que les Occidentaux ont faite dans le cas de l'Algérie. Réduisons la dette de ce pays, aidons-le et lorsque le chômage sera réduit et les marges de manœuvre de l'État rétablies, alors la pression de l'islamisme se résorbera. Pour le moment, ce n'est pas le cas. Si, par contre — c'est une hypothèse — la référence à l'islam se fonde non seulement sur la dimension sociopolitique, mais également sur la dimension identitaire, ainsi que sur la dimension familiale et individuelle, alors elle n'est pas prête à s'écrouler. J'opte plutôt pour cette dernière éventualité ».*

Selon Olivier Roy, l'islamisme politique se serait limité à voir appliquer la charia, sans proposer de modèle politique (p. 9). Il dit cela en comparaison au monde chiite, où certes l'islam politique a su produire un modèle d'État grâce notamment à la forte cohérence des mollahs chiites et à leur forte structuration. Mais plutôt que décréter la « fin de l'islam politique », on pourrait plutôt analyser les causes sociologiques qui font que cette stabilisation d'un modèle d'État islamique est difficile, voire impossible dans l'islam sunnite, bien que cela soit réalisé dans certains pays, comme le Pakistan. Mais cette difficulté de finalisation concrète ne signifie pas la fin de la quête d'un projet, comme c'est le cas depuis des décennies.

Olivier Roy persiste encore aujourd'hui et avance l'idée, reprise par d'autres auteurs, qui consiste à dire que nous sommes entrés dans un « post-islamisme »<sup>5</sup>. Si les mots ont un sens, si islamisme veut dire un projet politique, finalisée à la création d'un État sur base de la loi islamique, et si le suffixe « post » veut dire que le monde musulman semble sorti de l'islam politique, alors il est bien difficile de voir comment on peut continuer à tenir, jusqu'à aujourd'hui, ce propos sauf par une volonté de s'acharner sur ses positions et de ne pas admettre ses propres erreurs.

### ***De la fin de l'islam politique à l'islam politique mondialisé***

Qu'il soit islamiste ou pas, le projet politique et radical de l'islam continue à alimenter pas mal de groupes et d'actions dans le monde musulman et dans d'autres lieux de conflit où les musulmans sont impliqués, comme en ex-Yougoslavie, en Tchétchénie ou dans le monde arabe, pendant toutes les années 1990.<sup>6</sup> Pour en arriver ensuite à la recomposition d'un pôle islamiste radical

---

<sup>5</sup> Voir un résumé et une critique de l'idée du post-islamisme dans

Abdessamad Belhaj, « Compte-rendu du Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam par Asef Bayat (dir.) », *Journal of Church and State*, Vol. 57, no.2 (2015), p. 360-361.

<sup>6</sup> Le 02/05/2016, le Mufti d'Égypte Shawqi 'Allâm s'alarme contre « l'islam combattif, islâm qitâlî qui est un cancer qui range le corps de l'umma ». Remarquons ici le nouveau terme « islam combattif » à la place d'islam politique, trop banal, et l'usage, malgré tout, de la notion de l'umma, mythe islamiste par excellence.

<http://www.sawtblad.com/post/5726e26a7d7cdca66bbdb32e>



autour d'al-Qaida vers lequel et à partir duquel convergent des groupes et des individus et qui continue à nourrir une vision et un imaginaire de combat. La nouveauté par rapport à la période précédente est la polarisation autour de la construction –et repolarisation autour d'un ennemi nouveau : les occidentaux. Ce ne sont plus les États des pays musulmans, mais c'est l'ennemi occidental, américain, consacrés comme ennemis absolus de l'islam. On en arrive ainsi aux attentats du 11 septembre 2001. Cet événement avait été préparé par différents attentats locaux, mais il va prendre de surprise tous les analystes et les observateurs.

Olivier Roy, dans des conférences prononcées en juin 2002 et reprises dans l'ouvrage *Les illusions du 11 septembre. Le débat stratégique face au terrorisme* (Paris, Seuil, collection La république des idées, 2002) analyse le cadre de production des attentats du 11/09, en affirmant qu'il soutient une thèse « minoritaire » par rapport aux innombrables ouvrages parus sur la question. En quoi consiste cette thèse minoritaire ? Il écrit : « *les racines d'al-Qaida ne sont ni dans l'islam, en soi, ni dans le conflit actuel du Moyen-Orient (même si bien sûr ces deux dimensions surdéterminent et le discours tenu par al-Qaida et l'interprétation que l'on fait du mouvement), mais elles ne relèvent pas non plus d'un modèle métaphysique et abstrait du nouveau mal. Al-Qaida est à la jonction d'une radicalisation islamique et d'une contestation anti-impérialiste exacerbée, délocalisée par la globalisation, c'est-à-dire par rapport au Moyen-Orient et à ses conflits* » (p. 13).

Retenons ceci : l'islamisme politique était fini, selon Olivier Roy. Maintenant toutefois il y a des actes de type terroriste conduits au nom d'une radicalisation islamique et d'un anti-impérialisme. Il faudrait ajouter néanmoins que cet anti-impérialisme s'inscrit et émerge d'une lignée de pensée typiquement islamiste. Et Olivier Roy ajoute que cet islamisme est « délocalisé par la globalisation ». C'est sa nouvelle clé interprétative, qu'il reprend dans l'ouvrage suivant, publié en 2002 : « *L'islam mondialisé* ».

Ce dernier ouvrage est une synthèse des problématiques et des analyses qui s'étaient développées dans les 10-15 années. Il fait le pont entre les réalités du monde musulman et les réalités de l'islam européen, dont il avait déjà traité dans un petit ouvrage : *Vers un islam européen*, publié en 1999. Nous proposons de synthétiser l'ouvrage d'O. Roy, un ouvrage foisonnant et bouillonnant d'idées.

D'abord, il réaffirme d'emblée dans son avant-propos que « de toute façon, plus que jamais, l'islam politique est un échec : le champ politique se dissocie du religieux et, parallèlement à la sécularisation politique, on assiste à un retour du religieux dans le social » (p. 8). Cette affirmation redit nettement sa thèse : le politique, selon lui, s'est autonomisé du religieux et s'est sécularisé. Et, selon Roy, une preuve en est qu'il s'est investi et s'est accru dans le social, comme si le social, l'accroissement de la base populaire n'avait pas un impact sur le politique et ne permettait pas, par diverses formes de mobilisation politique et éventuellement armée, d'avoir un impact sur la politique, comme on le verra dans les mouvements du « Printemps arabe ». Ce qui d'ailleurs montre l'histoire des mouvements révolutionnaires, qui sont parfois putschistes (et le monde

arabe en a connu des séquelles), mais sont souvent précédés par la construction d'une base et par des mouvements populaires. Comment persister dans la mono-idée que l'islam politique est fini ?

Deuxième affirmation : l'islam contemporain accompagne et suit la mondialisation (p. 16) : Deux questions émergent de cette affirmation, l'une épistémologique et l'autre analytique. Roy pose cette affirmation pour dire que la mondialisation musulmane est une variable dépendante de processus sociaux larges et non pas une variable indépendante. Affirmation en partie exacte, mais qui tend à vouloir ignorer les dynamiques culturelles propres des systèmes religieux (et de tout système, mais de manière singulière pour le religieux, qui fonctionne avant tout, notamment lorsqu'il se pose dans une dynamique de changement, dans le domaine des idéations). Du point de vue de la théorie de l'action, il s'agirait plutôt de prendre en compte les tensions qui existent entre idéations et projets, d'une part, et dynamiques matérielles, politiques, technologiques, d'autre part. Mais pour Roy, le postulat de la détermination des idées est indiscutable.

En ce qui concerne l'analyse de la mondialisation, elle a été largement analysée depuis les années 1990-95 dans les sciences sociales. Au moment où O. Roy publie son ouvrage, on analysait le rôle d'internet dans la diffusion des idées et dans l'émergence des « communautés virtuelles » y compris dans l'islam. H. Rheingold a introduit le concept de « *virtual community* » dans son ouvrage du même titre en 1993. Manuel Castells a publié en 2001 son ouvrage, *La galaxie internet*, après avoir publié en 1996 l'imposant ouvrage sur *La société en réseaux*. Mais surtout, pour ce qui nous intéresse ici, R. Robertson, avait publié en 1992 son ouvrage *Globalization: Social Theory and Global Culture* en avançant le néologisme « glocalization ».

Ce terme voulait mettre en garde que la globalisation n'existe pas sans une articulation aux réalités sociales locales, que les réseaux s'engendrent et atterrissent quelque part. En somme, que les processus de mondialisation ne sont pas unidimensionnels. Pour Olivier Roy, ils le sont pourtant : désormais, selon lui, l'islam n'est que et est avant tout globalisé, de-territorialisé. Al Qaida, disait-il dans son avant-propos, est surtout une « délocalisation par la globalisation ». C'est un constat qui contient une part de pertinence, mais dont la généralisation et l'utilisation comme clé explicative unique est réductrice. Les mouvements du « Printemps arabe » ont bien montré les enracinements locaux, voire même leur émergence locale et leur articulation à la globalisation. Et il ne fallait pas attendre ces mouvements pour le comprendre, car les outils théoriques étaient disponibles. Et même les analyses factuelles.

Troisième affirmation : l'individualisation. En reprenant et en polarisant des analyses courantes, Roy affirme que nous sommes dans une société individualisée, sur laquelle d'ailleurs se greffe internet : chacun devant son ordinateur et branché sur la communauté virtuelle. Dans ce sens, en utilisant à nouveau une de ces affirmations-chocs, l'islamisme est avant tout une « occidentalisation de l'islam ». Encore une fois, il y a une partie de vrai dans ce propos, mais son affirmation oublie que l'individualisation se situe dans une tension entre individu, subjectivité et

des « déjà-là » sociaux. Dans le cas de l'islam, les idéations et les mobilisations collectives sont une évidence de même que les réseaux sociaux et les constructions locales, nationales, régionales, de micro-localismes des quartiers et des réseaux sociaux concrets.

Quatrième affirmation : en parlant surtout des jeunes musulmans européens, O. Roy introduit l'idée, présente dans la sociologie américaine au sujet des fondamentalismes chrétiens, des « *born again* » (p. 164 ss), idée sur laquelle il reviendra souvent dans les années suivantes. Ces jeunes seraient dans une rupture totale non seulement avec le passé familial, culturel, mais également religieux. On discutera plus loin, en parlant des analyses d'O. Roy au sujet de la radicalisation, de ce concept. Mais on souligne rapidement comment les dynamiques complexe du retour à l'islam, voire de la radicalisation et des multiples chemins qu'elle emprunte se ramène, dans la plume d'O. Roy, à la seule dynamique conversionniste, manière américaine, des « *born again* ». On pourrait dire que, depuis 50 ans au moins, ce ne sont pas seulement des jeunes qui sont « *born again* », mais que c'est une majorité de la société musulmane qui est dans cette logique.

En aval de ces principes d'interprétation, les nombreuses pages de l'ouvrage contiennent des synthèses d'analyses courantes, conduites par de nombreux chercheurs, au sujet du devenir de l'islam, et des organisations musulmanes, en particulier dans l'espace européen.

### ***De la mondialisation à la religion sans culture***

En 2008, Olivier Roy publie aux éditions Seuil, un ouvrage au titre bien trouvé : *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture* (279 p.). Dans ce nouvel ouvrage, l'auteur veut inscrire l'analyse des dynamiques de l'islam dans un plus large contexte, celui du devenir du religieux dans les sociétés contemporaines. Il s'attelle donc à la formulation d'une théorie générale du religieux. Les sociologues de la religion ne semblent pas avoir porté beaucoup d'intérêt à cet ouvrage<sup>7</sup>. Le point de départ d'O. Roy est son expérience personnelle, dans une famille protestante à La Rochelle. Il semble nostalgique d'un passé, celui d'une religion faite d'enracinement tranquille dans la culture et dans la société locale fait de souplesse et d'adhésions diverses. Et il voit l'émergence, au sein du protestantisme et puis au sein de l'islam, de formes de fondamentalisme, clamant un retour aux sources, abstrait, rigoureux, exigeant, absolu. Vu avec du recul historique et sociologique, ce phénomène relève d'un processus assez constant de tension entre un double processus interne à toute religion (et à toute idéologie). D'une part, celui de la tension qui peut intervenir à certains moments de l'histoire entre l'inévitable institutionnalisation, bureaucratisation et insertion dans le monde du religieux et le rappel, aux allures mythiques, du moment fondateur de la part de mouvement qu'on appelle des mouvements du réveil, ou revivalistes. Et, d'autre part, la tension qui peut survenir entre la forme de rationalisation du moment émotionnel d'origine devenu dominante et la réaction à certains moments à l'encontre

---

<sup>7</sup> A l'exception de Bruno Michon, sociologue français du religieux, qui a écrit un compte-rendu de cet ouvrage dans la *Revue française de sociologie*, volume 52, no. 1, (2011): 180-182. Notons que l'ouvrage fut traduit en arabe (2012), en allemand et en espagnol (2010) et en italien (2009).

de cette rationalisation soit pour la refuser tout simplement et revenir au moment émotionnel, soit pour la remplacer par une autre rationalisation passée, soit pour réinventer une rationalisation (par exemple sous l'influence de nouvelles visions du monde et de nouvelles philosophies).

Cette double tension peut prendre les formes d'une rupture entre l'expression religieuse et le contexte social et culturel existant tant sur le plan de la pensée que de la pratique tant par l'appel à des codes de vie passés ou réinventés que par des formulations de la pensée religieuse nouvelles, ou passées. L'exaltation religieuse ou idéologique peut pousser à des formulations extrêmes. Mais, de manière inévitable, elles entreront également à leur tour dans un processus d'institutionnalisation, de routinisation, de rationalisation, d'insertion dans la culture et de réinvention d'une culture quotidienne de groupes particuliers ou d'entités plus vastes en cas de succès.

A cette double tension s'en ajoute une troisième pour les religions ou les idéologies qui se prétendent universelles : celle qui existe entre leur prétention universelle, qui implique une diffusion des idées, et les ancrages locaux, qui peuvent faire table rase des cultures préexistantes, qu'ils absorbent souvent ou se métissent avec elles.

Ces dynamiques internes à tout phénomène religieux et idéologique ont été en filigrane des analyses de sociologues ou d'historiens des religions, entre autres chez Max Weber.

Pour Roy, la phase de changement qu'il observe dans l'islam et dans le christianisme, marquée par des reformulations rationnelles nouvelles, assortie d'une phase nouvelle d'expansion mondiale, est interprétée comme « le » devenir du religieux plutôt que comme un moment de rupture et comme le moment d'un certain type d'ancrage à la phase contemporaine de la mondialisation. Ses thèses peuvent être énoncées rapidement.

Une première thèse, déjà énoncée dans les ouvrages précédents, porte sur la mondialisation/dé-territorialisation : le religieux se mondialise à l'heure d'internet et des circulations mondiales. Avec deux conséquences : d'abord le religieux se dé-territorialise ; deuxièmement, le religieux se formule de manière universalisable et il prétend être porté par la seule « force du croire ». Donc il n'y a plus de religieux ni de tradition culturelle locale ou nationale, enracinés dans cette culture.

A cet argument, on peut objecter que les religions ou les philosophies à visée universelle et conversionniste, ont toujours eu cette dimension mondialisante, meta-culturelle. Elles se sont diffusées parfois ou souvent par une logique d'imposition et de conquête, parfois par le biais de circulations marchandes, parfois par l'action de prédication ; souvent prétendant imposer leur universalisme sur les cultures locales. Comme on l'a évoqué plus haut, avec le temps, elles

prennent racine, s'articulent, transforment et sont transformées selon les diverses aires culturelles où elles s'enracinent.

Et à côté de phénomènes de mondialisation, de dé-territorialisation, dans certains cas, on constate des articulations nouvelles de la religion autour de la culture et du territoire. Dans le cas de l'islam contemporain, auquel Roy est particulièrement attentif, il n'y a pourtant pas que la salafisme abstrait, dé-territorialisé (qui reste la référence majeure de Roy), mais il y a également les enracinements nationaux de l'islam, la persistance du confrérisme, les mouvements politiques spécifiques qui montrent l'articulation remarquable entre local et translocal.

Quant à la « force du croire », celle-ci est caractéristique de la phase forte de tout mouvement revivaliste, de purification religieuse ; et cette phase laisse la place ensuite, selon des temporalités diverses, à des nécessaires institutionnalisations et rationalisations locales et aux cultures dans l'air de temps.

Une deuxième thèse concerne la reformulation du religieux : les religions se reformulent pour devenir plus universalisables. Elles ne sont plus que des codes, sans contenu. Et dans le cadre de la mondialisation, les religions les plus universalisables sont celles qui ont plus de succès. Cette thèse mériterait un approfondissement. O. Roy n'explique pas clairement en quoi les religions se forment de manière universalisable. Elles peuvent le faire de deux manières différentes. Par une formulation principielle (comme le salafisme auquel Roy fait implicitement référence), normative, qui s'impose par le haut et de manière abstraite ; ou par une formulation qui s'articule dans certains vecteurs désormais étendus des cultures humaines : dans le contexte contemporain marqué par la diffusion de la compréhension de soi par la psychologie et marqué par la diffusion de la culture de consommation, c'est une grande attention à la subjectivité, au vécu, à l'épanouissement de soi (ce à quoi éventuellement la salafisme réagit par une surenchère de normativité). La reformulation est donc articulée, soit positivement soit en réaction à la culture mondialisante contemporaine. Mais pour Roy, ces formes nouvelles d'enracinement culturel ne sont que des déculturations et des dé-territorialisations.

En corollaire de la thèse relative à la dé-culturation et la déterritorialisation et aux formulations dans un « pur religieux », O. Roy note comment, du fait de ces formulations, s'accroissent les frontières entre croyants et non-croyants. Tel est le cas, certainement, des fondamentalismes radicaux. Mais il y a des formes spiritualistes contemporaines, universalistes, enracinées dans une vision humaine, qui ne sont pas exclusivistes. De même pour les doctrines religieuses classiques, expression du pur religieux, comme le catholicisme thomiste ; il peut être exclusiviste comme il peut ne pas l'être. La conclusion généralisante d'O. Roy ne tient pas.

Un ouvrage intéressant donc, débordant d'intuitions, formulées en tant qu'affirmations d'ordre général qui ne tiennent pas face à la complexité du devenir du religieux, tant en ce qui concerne

ses dynamiques internes qu'en ce qui concerne les relations avec les transformations sociales et culturelles contemporaines.

Voyons maintenant les dernières analyses d'O. Roy concernant le radicalisme jihadiste et le terrorisme.

## 2. Les analyses relatives au radicalisme

Les expressions contemporaines du jihadisme, surtout après les attentats du 11/9, ont mobilisé les chercheurs pour tenter d'expliquer l'émergence de ce phénomène. Et ce besoin de comprendre s'est encore accru depuis les événements qui ont vu comme premiers acteurs des jeunes musulmans issus des sociétés européennes. Cet enracinement dramatique a rendu d'autant plus urgent le besoin de comprendre et a rendu parfois encore plus tendus les rapports entre chercheurs porteurs d'interprétations différentes.

Depuis au moins 2002, année de la publication de *L'islam mondialisé*, O. Roy explique la radicalisation des jeunes musulmans en Europe par le biais d'un modèle qu'on peut appeler « le modèle de l'islamisation de la radicalité » : des recompositions identitaires et protestataires d'une génération de jeunes européens sont à l'origine de la radicalité, qu'ils cherchent ensuite à exprimer dans l'islam. Il s'agit, comme il le dit, « d'une islamisation d'un espace de contestation sociale et politique et d'un nouveau tiers-mondisme »<sup>8</sup>. En 2015, il a réitéré sa thèse dans la formule désormais célèbre de « l'islamisation de la radicalité et non la radicalisation de l'islam »<sup>9</sup>. Or, l'analyse sociologique du salafisme djihadiste en Europe montre indéniablement qu'il s'agit de profils sociologiques différents : certains sont socialisés dans le monde musulman, d'autres sont nés en Europe, les uns voyagent très peu, d'autres ont sillonné le monde, des personnes qui ont 12 ans, d'autres 65 ans, de professions différentes et d'origines ethniques différentes, diplômés ou non, etc. Ces différences sociologiques quant aux profils rendent la variable de « l'espace de contestation » dépendante ; elle n'explique pas, à elle seule, l'engagement djihadiste.

### **Prismes d'attitudes**

L'approche de Roy de la radicalisation est conditionnée, nous semble-t-il, par une série de prismes d'attitudes qui affaiblissent l'argumentation<sup>10</sup>. Il y a d'abord le prisme d'attitude **de sécularisation** selon lequel tout le monde est supposé distinguer de manière évidente la religion et le politique. Roy ne prend pas en compte le fait que le rapport de l'islam avec le politique est différent, que les islamistes, toutes factions confondues, et les discours musulmans majoritaires considèrent que

---

8 Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 201.

9 O. Roy, " Le Djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste "

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste\\_4815992\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html)

10 Sur les prismes d'attitude qui affectent la perception du radicalisme, voir :

Simon Cottee, "We Need to Talk about Mohammad: Criminology, Theistic Violence and the Murder of Theo Van Gogh", *British Journal of Criminology* 54, (2014): 981-1001. Cottee identifie trois prismes d'attitudes : les prismes d'attitude religieux, séculier et libéral.

cette distinction est aberrante : non seulement elle est niée, mais aussi considérée comme spécifique au christianisme. En plus des discours, l'action des acteurs de l'islam entretient un désir d'État paternaliste dont ils sollicitent l'intervention constante, même en Europe. Roy a illustré ce prisme d'attitude dans un article publié récemment où il affirme que « l'échec de l'islam politique n'est qu'une conséquence de l'impossibilité d'une théocratie. Le politique, c'est d'abord le pouvoir, et le pouvoir suit ses propres lois ».<sup>11</sup> Ce postulat sécularisé du politique, fondamentalement opposé au religieux, témoigne d'un sécularisme qui se considère comme paramètre universel.

Ensuite, Roy déploie un préjugé **politologique** ; il est sensible au conflit, aux revendications, aux intérêts, aux classes, aux choix rationnels et aux ruptures, mais il ne l'est pas aux idées, aux séquences de continuité, aux héritages, aux affinités, aux psychologies culturelles, aux inconscients théologico-politiques, aux sujets communautaires ni aux interactions symboliques. Du moment où les attentats impliquent le suicide, le dysfonctionnement psychologique, par exemple, est un facteur à considérer sérieusement. On ne peut pas non plus négliger le discours de vengeance pour Allâh, le Prophète ou les musulmans, prononcé par les terroristes. Le politologue ne peut certainement pas tout voir, mais il doit prendre en compte les travaux de criminologues, de psychologues, de sociologues et d'islamologues sur la radicalisation.

En outre, un prisme **apologétique** intervient dans l'analyse de Roy quand il maintient que les « djihadistes se réclament d'un islam bricolé, totalement acculturé, qui rompt avec quinze siècles de tolérance ».<sup>12</sup> Cette image relative aux quinze siècles de tolérance n'est pas partagée par la majorité des historiens et des islamologues. C'est un argument idéologique, voire un mythe que des idéologues islamistes ou apologètes modernes véhiculent depuis longtemps en Europe.

On peut également identifier un prisme d'attitude « **post-islamiste** ». Selon O. Roy, nous vivons l'ère du post-islamisme synonyme de « la privatisation de la réislamisation ».<sup>13</sup> Cela aurait comme conséquence d'isoler, voire de dé-islamiser la récente radicalisation des jeunes en Europe; Roy dissocie la radicalisation en Europe de la longue histoire de l'islamisme depuis les années 1950. Nous savons par exemple que les Frères musulmans s'installèrent dès 1954 en Europe et étaient au centre de la construction de l'islam européen, que ce soit dans les mosquées ou dans l'enseignement.<sup>14</sup> Le salafisme n'est pas une affaire d'individus ni de bandes; il suffit d'observer l'État islamique et ses arsenaux politiques, médiatiques, économiques, etc. Il s'agit d'actions et de discours en continuité avec le discours qutbiste, et qui a des racines plus lointaines ; les salafistes djihadistes sont enracinés dans une histoire, dans une culture historique, qu'ils reformulent, comme l'ont fait al-Qaida et L'État islamique. Vouloir commencer l'histoire par l'Europe est un raccourci. Ces modes de pensée et d'action traversent la frontière dans le va-et-vient. Ainsi, des

---

11 Olivier Roy, "L'islam politique, toujours en échec", Esprit, mai 2015, p. 91.

12 Roy, " La laïcité n'est pas une réponse au terrorisme "

[http://www.lesechos.fr/30/04/2015/lesechos.fr/02140075138\\_olivier-roy----la-laicite-n-est-pas-une-reponse-au-terrorisme-.htm](http://www.lesechos.fr/30/04/2015/lesechos.fr/02140075138_olivier-roy----la-laicite-n-est-pas-une-reponse-au-terrorisme-.htm)

13 Roy, *L'islam mondialisé*, p. 48.

14 Voir Brigitte Maréchal, *Les Frères musulmans en Europe : racines et discours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

millions de musulmans voyagent constamment dans le monde musulman et des milliers d'islamistes radicaux vivent en Europe depuis bien longtemps. On ne peut pas faire fi de cette réalité transfrontalière.

### ***L'islamisation de la radicalité***

Venons-en maintenant à la célèbre formule d'O. Roy, selon laquelle il ne s'agit pas « d'une radicalisation de l'islam, mais de l'islamisation de la radicalité »<sup>15</sup>. La formule en soi pose problème.<sup>16</sup> Dans une interview parue le 1<sup>er</sup> décembre 2015, dans *Le Point*, Roy dit ceci « je ne nie pas la radicalisation de l'islam, elle existe... Ceci dit, ce ne sont pas ces gens-là qui passent à la violence politique. La trajectoire des terroristes est claire sur ce point. Ils puisent au référentiel salafiste, en adoptant le 'look', mais ils n'ont en général pas une longue pratique de la religion... ».<sup>17</sup> Radicaliser l'islam ou islamiser la radicalité mène au même résultat, la violence. Qu'on l'appelle islam radical ou radicalisme islamique, il y a donc affinité entre islam et radicalisme. Roy fait l'erreur d'opposer l'islam et la radicalité, dans un faux dilemme. Si l'islam est capable de justifier la radicalité en aval, il ne pourrait le faire qu'au moyen d'un raisonnement islamiquement valide, aussi valide que le raisonnement par lequel des personnes islamisent la radicalité. Pour que ces processus prennent place, il faut assumer que des mécanismes à l'intérieur de l'islam justifient a priori ou a posteriori la radicalité. C'est-à-dire qu'il s'agit de catégories de pensée internes qui attirent les radicaux vers l'islam ou l'islam vers la radicalité. Quant au fond, Roy considère que la radicalisation touche deux sortes d'individus : la deuxième génération des musulmans d'Europe et les convertis. Roy soutient que le lien commun entre les convertis et la deuxième génération réside dans la révolte générationnelle : « les deux rompent avec leurs parents, ou plus exactement avec ce que leurs parents représentent en termes de culture et de religion ».<sup>18</sup>

### ***La deuxième génération***

Pour la deuxième génération, il est vrai que la majorité des djihadistes appartiennent à cette catégorie, mais ce n'est pas surprenant. La majorité des acteurs de l'islam aujourd'hui appartiennent à la deuxième génération. Numériquement, il est donc plus probable que les djihadistes soient plus représentés dans cette catégorie ; il existe pourtant des individus de la troisième génération. Les tensions générationnelles entre la deuxième et la première génération sont indéniables, mais de là à parler de révolte générationnelle, c'est nettement exagéré. En réalité, souvent les relations entre les enfants de la deuxième génération et la première

---

15 " Le Djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste"

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste\\_4815992\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html)

16 Cette formule fait penser à la fameuse phrase "Did I listen to pop music because I was miserable? Or was I miserable because I listened to pop music?" du film High Fidelity.

17 Roy, "Dissoudre les mosquées radicales « ne servirait à rien » "

[http://www.lepoint.fr/societe/olivier-roy-dissoudre-les-mosquees-radicales-ne-servirait-a-rien-01-12-2015-1986125\\_23.php](http://www.lepoint.fr/societe/olivier-roy-dissoudre-les-mosquees-radicales-ne-servirait-a-rien-01-12-2015-1986125_23.php)

18 Roy, " Le Djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste"

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste\\_4815992\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html)



génération sont solides, basées sur les sacrifices des parents et leurs souffrances, mais aussi sur l'aide financière, la reproduction et la prise en charge de la deuxième génération par la première. La famille a toujours été le refuge de la deuxième génération face à l'exclusion dans la société. Le respect des parents étant une obligation religieuse en islam, celui-ci renforce l'obéissance de la deuxième à la première génération dans une large mesure.<sup>19</sup> L'obligation d'obéir à ses parents et de bien les traiter constitue un des devoirs suprêmes en islam.

Beaucoup de jeunes de la deuxième génération sont certes en rupture avec la société. Le sentiment d'être mis à l'écart, et l'identité sociale de paria qui est vécue ou perçue en tant que telle, fragilise ces jeunes. Pourtant, d'autres ont réussi le désenclavement, soit par des efforts fournis dans les études ou dans leurs parcours professionnels, soit par l'aide de leurs parents, ou d'acteurs sociaux sur le terrain, etc. Certains jeunes n'ont pas réussi à sortir de la marginalité. Cette marginalité s'est construite sur fond d'exclusion sociale, mais aussi de catégories de pensée héritées de la première génération ou reçues dans la socialisation à l'islam, entreprise par les islamistes en Europe. Marginalisation et auto marginalisation sont deux processus qui se sont mis en place simultanément, d'où l'impossibilité de séparer la socialisation à l'islam et la radicalité et la fragilisation face aux discours salafistes.

Roy fait preuve de déni lorsqu'il annonce que « la deuxième génération n'adhère jamais à l'islam de leurs parents, ils ne représentent jamais une tradition qui se révolterait contre l'occidentalisation. Ils sont occidentalisés, ils parlent mieux le français, etc. »<sup>20</sup>. Cette image simpliste de la première génération est fautive pour différentes raisons : d'abord, la première génération a subi le discours des Tablighîs depuis les années 1970, un discours très proche du salafisme piétiste<sup>21</sup>. Beaucoup de membres de la première génération sont passés directement dans le salafisme piétiste par le biais de la propagande saoudienne. D'autres qui avaient fait des études ont été attirés par les Frères et par d'autres mouvements politiques.

### **Les convertis**

Pour les convertis, la posture de Roy est tout aussi réductionniste. Certes, il y a des convertis parmi les salafistes, mais il y en a aussi, et beaucoup, dans les rangs des soufis, des Frères musulmans, des musulmans lambda, des organisations turques, etc. La diversité des profils des convertis reflète celle des musulmans. Ces derniers côtoient des Européens quotidiennement, et par le moyen de différentes relations, commerciales et sociales, ils arrivent à attirer certains Européens vers leur propre vision de l'islam.

---

19 Nombre d'études sur la solidarité dans les communautés musulmanes mettent en exergue cette complicité entre la première et la deuxième génération. Voir par exemple l'ouvrage : Andrew Garrod, Robert Kilkenny et Zahra Ahmed, *Growing up Muslim: Muslim College Students in America Tell their Life Stories*, Ithaca : Cornell University Press, 2014.

20 O. Roy, " Le Djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste"

[http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste\\_4815992\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232.html)

21 Felice Dassetto, *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'islam sur les traces du Prophète*, Louvain-la-Neuve, Académia, Sybidi papers, 1988, 25p.

Insister sur la proportion des convertis dans les salafistes radicalisés est aussi problématique. Selon une statistique, 20 à 25% des jihadistes français en Irak et en Syrie sont des « convertis ».<sup>22</sup> Ce chiffre qui a été constaté dans d'autres pays aussi ne permet pas d'ancrer le phénomène dans l'espace contestataire urbain. C'est aussi une variable dépendante qu'il faut expliquer, puisque les 80 ou 75% qui restent sont des profils très variés. Les groupes salafistes sont très actifs dans le prosélytisme, la *da'wa*. Et comme ces groupes ne peuvent avoir la liberté de faire le prosélytisme que dans un espace « marginal », ces groupes touchent les Européens qui vivent toujours dans des espaces marginalisés. On peut parler d'accessibilité et de recomposition socioreligieuse dans le sens où les convertis se trouvent dans la même identité sociale que les musulmans de la banlieue, se trouvent *de facto* sensibles à l'identité religieuse des musulmans qui les abordent. La conversion, donc, n'explique pas la radicalisation.

### **Les fratries**

L'idée des fratries revient souvent dans les explications de Roy, et d'autres, alors qu'il s'agit de cas spécifiques et non d'un phénomène. Les attentats de Bruxelles et de Paris, qui semblent prêter crédit à cette hypothèse des fratries, ont été co-organisés par un large réseau local et transfrontalier. Que des frères soient impliqués s'explique par la proximité, les appuis et la confiance dont a besoin un réseau terroriste sous haute surveillance. Plutôt que de voir dans les quelques frères qui joignent ces groupes un exemple de solidarité générationnelle, il faudrait envisager le rôle de la famille dans la socialisation à la relation à l'autre, à la solidarité, aux modes de pensée et de vivre, aux ruptures avec et aux soutiens des parents. Cela dit, la famille nous éclaire sur des traumatismes vécus par des jeunes radicalisés, qui sont aussi présents dans la vie des jeunes non-radicalisés, mais n'expliquent pas la radicalisation. On peut trouver des cas de rupture familiale comme des cas de soutien de la famille (l'exemple du Cheikh Bassam, le leader islamiste bruxellois, dont le fils est mort en Syrie et qui se trouve lui-même actuellement dans ce pays). Les quelques milliers de jeunes musulmans en Occident qui rejoignent le djihad international n'ont pas de lien de sang les uns avec les autres. Et pourtant, ils se considèrent comme des Frères, prêts à mourir pour des gens qui viennent de très loin.

### **La déculturation**

Roy repose sa thèse de l'islamisation de la radicalité sur l'idée que les jeunes adhèrent à un islam déculturé. À propos de la "déculturation", il ne se demande pas si ce n'est pas une acculturation à un modèle, déjà construit, de l'islam. Car s'il s'agit d'une déculturation, tous les salafistes seraient des déculturés. Oui, le salafisme rompt avec l'islam traditionnel rural, tout comme l'avaient fait les Frères musulmans mais ils s'acculturent à un autre islam, qui est aussi historique et culturel. Le salafisme qui prône un retour à un islam des origines, sans la marque de la culture contemporaine,

---

<sup>22</sup> Roy, "Jihadistes français en Irak et en Syrie: 20 à 25% sont des «convertis»"  
<http://www.rfi.fr/france/20141120-jihadistes-francais-irak-syrie-20-25-sont-convertis-maxime-hauchard-mickael-dos-santos>

est une idée qui rassemble la majorité des interprétations de l'islam depuis le 18<sup>ème</sup> siècle. Néanmoins, personne ne peut se déculturer et le salafisme incarne « un look islamo-arabe ». Les jeunes s'acculturent avec le modèle que le salafisme en Arabie établit comme celui du Prophète.

### ***La formation théologique des jeunes***

Roy avance que les jeunes terroristes déploient un « bagage religieux très superficiel », ce qui discrédite, selon lui, la dimension religieuse des attentats. C'est une analyse simpliste. Ces jeunes sont des soldats. Et, comme les soldats ou les membres des groupes armés de par le monde, ils n'ont pas besoin de théologie. Certes, ils n'ont pas la formation idéologique, en sciences islamiques, mais les idéologues l'ont, qu'il s'agisse des prédicateurs, des recruteurs en Europe ou des chefs des groupes de l'islamisme radical au Moyen-Orient. C'est le cas du « Calife » de l'État islamique Abu Bakr al-Baghdadi qui a un doctorat en sciences islamiques de Bagdad, dans la discipline des récitations coraniques. De plus, le salafisme ne requiert de personne de connaître la théologie musulmane ; il suffit d'avoir la foi et la pratique des piliers obligatoires pour être croyant. Il n'existe aucun critère pour établir une formation théologique poussée et le djihadisme est une doctrine d'action, centrée sur le terrain. Pourtant, un des mouvements les plus radicaux, les Talibans, sont des étudiants en sciences islamiques avec un minimum de 10 ans de formation.

### ***Les born again***

La thèse du *born again* est imprécise : il est vrai que certains de ces jeunes souvent ne pratiquaient pas ou peu, mais il ne s'agit pas ici d'une redécouverte de la foi en Dieu et en son action, d'une manière individuelle. Ces jeunes avaient reçu dans le cadre familial ou dans des cours à la mosquée, dans la culture de la rue, des bribes de cette interprétation orthodoxe de l'islam qui est la plus répandue. C'est seulement dans le cadre de la *da'wa*, le prosélytisme salafiste que le jeune revient à la religion. Ce n'est pas la renaissance, mais le retour et la confirmation.

## **Conclusion**

Sur la question de la radicalisation en Europe, l'approche de Roy engendre souvent beaucoup de confusions, gommant des réalités multiples observées par des sociologues, des criminologues et des islamologues.

Il est possible de dire que Roy voit d'en haut des processus qui, vu d'en bas sont beaucoup plus complexes, à la fois religieux, sociaux, psychologiques et politiques. La fragilité des jeunes, la culture arabo-musulmane et la propagande islamiste transforment des jeunes en cibles faciles pour les recruteurs djihadistes.

Il nous semble qu'il importe absolument d'analyser les processus de radicalisation dans la complexité des facteurs personnels, familiaux, idéologiques et religieux, du contexte social tout autant que dans l'imaginaire, ainsi que dans les processus sociaux concrets de recrutement, de leadership, d'immersion dans une spirale d'horreur et de construction de la haine. Un processus complexe au sein duquel la hiérarchie des causalités peut varier d'un individu à l'autre, d'un réseau à l'autre. Loin d'être un phénomène homogène unique, le radicalisme jihadiste invite à une grille de lecture interdisciplinaire et multidimensionnelle.

Ce regard complexe est d'autant plus nécessaire si on entend mener des politiques à l'encontre de la radicalisation et à la hauteur des enjeux.