

Radicalisme et djihadisme. Devenir extrémiste et agir en extrémiste : essai

Felice Dassetto* - Juin 2014

Table des matières

Introduction.....	2
1. De quoi veut-on parler ?	6
1.1. Une définition : le passage au radicalisme extrême	6
1.2. Types de motivations qui justifient une bifurcation radicale de vie et une action radicale	7
1.3. Qui sont ces personnes ?	10
2. Le cheminement vers le radicalisme.....	11
2.1. Au point de départ : le vécu... construit.....	11
a. <i>Une insatisfaction, un mal-être, une frustration... et d'autres raisons</i>	11
b. <i>Comment s'énoncent les « manques » ?</i>	12
c. <i>Une parenthèse à propos d'un concept : « relative deprivation »</i>	13
2.2. Par quels processus sociaux construit-on une appréciation de la situation et forge-t-on une décision en conséquence ?.....	14
a. <i>L'existence d'une offre, d'un groupe, d'un collectif</i>	14
b. <i>L'existence d'un leader</i>	15
c. <i>Parenthèse : la question de l'endoctrinement</i>	16
d. <i>Choix radical et communauté musulmane large</i>	16
2.3. Les référentiels religieux et leur efficacité	17
a. <i>Les repères de sens couramment utilisés dans les discours des djihadistes, prêches, etc.</i>	17
b. <i>Les sémantiques religieuses et le contexte</i>	19
c. <i>La condition de l'efficacité</i>	20
d. <i>En amont de tout : une culture totale de l'engagement</i>	22
3. L'injonction morale, l'action et la spirale paroxystique	22
3.1. Injonction morale et la haine	22
3.2. Positions défensives et la spirale de la haine et de la vengeance	23
Conclusion	24
Bibliographie citée.....	24

* 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>).

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. Pour citer ce texte : Dassetto F., «Radicalisme et djihadisme. Devenir extrémiste et agir en extrémiste », Cismoc, *Essais et recherches en ligne*, juin 2014, 26 pages.

Introduction

Ce texte essaie d'analyser le processus par lequel une personne, homme ou femme, adulte ou jeune, aboutit à la décision personnelle de faire un choix radical, d'opérer une bifurcation dans son existence. Et en particulier une bifurcation qui a des conséquences extrêmes pour sa propre vie ou celle d'autrui. On se centrera sur des bifurcations dont les motivations trouvent leur raison d'être dans des motivations d'ordre nationaliste, idéologique ou religieux¹. Je préciserai dans la suite.

Cette analyse tient à l'esprit ce qui se passe au sein du monde musulman, entre autres dans le cas de jeunes belges, français, britanniques et d'autres pays qui partent combattre en Syrie. Ou bien comme des épisodes tragiques tels les assassinats au Musée Juif de Bruxelles, le 24 mai 2014. Mais ce processus n'est pas, comme processus social, propre à l'islam. On le retrouve dans diverses réalités historiques comme, dans l'histoire récente, le cas de groupes d'extrême gauche des années 1969-70 (Action directe, Brigades rouges, Fraction Armée rouge....) ; ou des mouvements nationalistes (comme l'ÉTA, *Euskadi ta Askatasuna*, Pays basque et liberté) ou l'IRA (*Irish Republican Army*). Chaque cas a ses propres spécificités, mais les processus sociaux qui amènent à la radicalisation extrême sont semblables. Je me centrerai toutefois sur la réalité du monde musulman, tout en faisant le lien avec d'autres réalités et en cherchant surtout des explications dans des approches théoriques générales.

Préalables

À propos de la réalité plus spécifique du monde musulman et en particulier des départs en Syrie, je voudrais soulever trois aspects préalables.

Raison garder

Tout d'abord il faut raison garder. Ces départs, pour ce qui est de la Belgique, concernent quelque 300 « jeunes », en désignant ainsi des personnes de moins de 25 ans. Parmi celles-ci, une cinquantaine sont revenus, et plusieurs sont décédées. On peut estimer que le total de jeunes d'origine musulmane en Belgique est d'environ 200.000 personnes. Autrement dit, les jeunes partis en Syrie sont entre 1 et 2 pour mille. La situation est semblable dans les autres pays européens. Il importe donc de ne pas se laisser happer par un imaginaire qui ferait d'une majorité de la jeunesse musulmane autant de combattants potentiels prêts à partir au djihad.

Bien entendu pour les ministères compétents (Intérieur et Justice et leurs organes), c'est un fait important, notamment lorsqu'il s'agit de mineurs ou lorsqu'il s'agit de personnes, belges, françaises ou d'autres pays engagés dans des groupes, qualifiés de terroristes. Car il s'agit d'infractions de la loi à l'égard desquelles ces instances doivent agir par des mesures de prévention et/ou de répression.

Ces cas, bien que relativement peu nombreux, sont déjà de trop pour des familles qui vivent dans l'inquiétude et dans l'angoisse, déstabilisées par ces décisions dont souvent elles disent ne pas être au courant et impliquées dans des enjeux (rapports avec les autorités judiciaires et policières, rapports avec les médias) qui le plus souvent les dépassent largement.

¹ Il importe de les différencier d'actes qui sont l'oeuvre de personnes psychologiquement atteintes ainsi que d'actes de personnes guidées par des motivations d'ordre nihiliste ou phantasmatique (comme la tuerie du lycée de Columbine aux USA en 1999 ou la tuerie de Liège en 2011).

Ces cas sont amplifiés par les médias -et certains médias en particulier- dans le souci d'informer ou parfois d'émerger avec des scoops par rapport à la concurrence. Ces médias peuvent faire un réel travail journalistique, mais évidemment, suivant les effets de leurs logiques, ils amplifient et parfois risquent de généraliser.

Nous parlerons donc de ces faits, mais avec l'attention à ne pas généraliser à l'ensemble de la population et de la jeunesse musulmane. Tout en ne sous-estimant pas la portée symbolique et exemplaire de ces faits limités, car souvent, dans la vie collective, même des faits réduits démographiquement deviennent symboliquement forts et impactent la vie de groupes sociaux.

Partir combattre et aspects judiciaires

Deuxièmement, en conduisant cette analyse, en particulier par rapport aux départs en Syrie, je ne porte pas de jugement politique sur ce choix de partir pour combattre.² Mais il est clair que ce choix aura des implications sur le plan juridique tant en ce qui concerne les lois belges, européennes et les conventions internationales.

À ce sujet, il importe de distinguer plusieurs aspects :

a) Le fait de partir combattre contre le régime syrien, n'est pas en soi un délit. Il peut même être considéré comme un acte en vue d'une cause juste, si cette décision est assumée par des adultes. Dans l'histoire moderne, on a eu le cas, en Belgique, en France et dans d'autres pays, des départs en 1936 de personnes qui sont allées combattre contre Franco en Espagne (Gotovitch, 1983). Les uns dans les Brigades internationales communistes, les autres dans d'autres formations. On estime à quelque 3.000 jeunes belges qui se sont ainsi engagés. La situation syrienne est à cet égard différente des cas de citoyens belges qui sont allés combattre en Afghanistan à côté des Talibans ou d'Al-Qaida, car la Belgique était engagée contre ces mouvements dans le cadre de l'OTAN. En allant combattre du côté des talibans, ces citoyens belges s'engageaient dans une lutte armée contre leur propre pays. Ceci n'est pas le cas de l'action armée contre le pouvoir syrien.

b) Mais un deuxième aspect se pose : le fait de choisir de combattre avec l'un ou l'autre groupe combattant, ce qui dans le cas syrien pose des problèmes en soi. En effet des groupes comme l'« État Islamique en Iraq et Levant » ou le « Front Al-Nosra » sont qualifiés « terroristes » par l'Union européenne. De ce fait, la participation à ces groupes a ainsi des conséquences sur le plan pénal au nom de la loi belge (actualisée par la loi du 18 février 2013) qui vise à lutter contre toutes les formes de terrorisme (diffusion d'un message qui incite à commettre un acte terroriste, recrutement en vue d'actions terroristes, mise en place de méthodes et techniques et instruments en vue d'actions terroristes, participation et formation à action terroriste).

c) Le fait aggravant est celui de commettre des actes répréhensibles sur le plan moral et pénal (s'attaquer à des innocents, torturer, maintenir en otage des personnes...) avec toutes les conséquences que cela comporte.

La question des références religieuses

Troisièmement, je voudrais faire une observation à propos de l'islam. Je ferai référence au rôle des sémantiques religieuses islamiques dans les processus de radicalisation. En effet, selon moi, on ne peut pas l'ignorer ni le sous-estimer. Mais il ne faut pas entendre cela dans les termes d'une référence générale à l'islam. Il faut l'entendre dans le sens de la prise en compte du rôle de certaines visions spécifiques de l'islam. Elles sont prônées par certains groupes qui font référence à l'islam et

² La complexité de la situation syrienne, tant sur le plan interne qu'international, est considérable par la multiplicité et l'enchevêtrement des acteurs et par l'équilibre fragile du contexte géopolitique dans lequel elle s'insère. On lira avec intérêt, parmi d'autres, des textes de Thomas Pierret ou de Fabrice Balanche que l'on trouve sur le web.

qui disent que leur vision et que l'action qui en découle sont cohérentes avec les fondements de l'islam. Ces visions peuvent avoir comme effet direct ou indirect des processus de radicalisation et voire de radicalisation extrême.

Des analyses simplificatrices

Ceci dit, je vais essayer de proposer une analyse sereine, sans images-chocs et sans propos polémiques. C'est juste un effort d'analyse qui mobilise ce qui est possible dans les sciences sociales pour tenter d'expliquer le processus du passage au radicalisme.

Dans ce texte, je voudrais réagir contre des analyses qui sont, à mon sens, simplificatrices et insuffisantes.

Analyses structurelles

L'une de ces analyses est celle qui attribue les processus d'extrémisation à des situations structurelles, induites par des contextes sociaux. Parmi ces causes structurelles, on énumère celles qui découlent de la réalité sociale large. On énumère ainsi le manque d'emplois, mais surtout la discrimination à l'emploi dont seraient objet ces jeunes. Ou bien la crise identitaire due aux discriminations, au racisme, à la xénophobie, au « délit de faciès » que ces jeunes musulmans, arabes, rencontrent dans la société belge et européenne. Dans un autre registre, on attribue des causes structurelles à des réalités sociales proches et notamment à des facteurs de désagrégation sociale dus à une crise de la famille.

Selon l'approche structurelle, ce sont ces facteurs - structure sociale large ou structure sociale proche- auxquels on doit attribuer la cause première de ce processus de bifurcation. C'est un argument couramment utilisé par des analystes, par des responsables politiques ou par des intellectuels. En avril 2014, deux chercheurs, Mohssin el Gabri et Soufian Gharbaoui, ont publié un long article très élaboré, écrit à la manière des modélisations utilisées en économie, en retenant deux variables qui seraient structurellement déterminantes pour expliquer les décisions de départ en Syrie : d'une part le niveau de revenus et d'autre part le niveau économique des familles. De là, ils dégagent des types de profils de motivations au départ. Cette analyse raisonne en plein dans la logique du déterminisme structurel.

Il me semble que l'analyse en termes structurels comme facteur unique, ou principal doit être refusée, pour plusieurs raisons.

Une raison de critique sociologique : cette hypothèse est platement sociomatérialiste. Le choix d'une démarche radicale est vu seulement comme une conséquence de structures matérielles et sociales et ignore complètement des dimensions personnelles, le rôle des aspects cognitifs, ou des aspects émotionnels. L'être humain est ici considéré comme procédant de manière mécanique des conditions contextuelles. De surcroît, comme le note John Elster, citer une cause éventuelle ne suffit pas à l'explication si l'on ne mentionne pas et l'on ne prend pas en compte les « mécanismes » qui font que cette cause externe à l'individu agit sur son comportement³.

Une raison logique : en recourant à des causes structurelles globales, on n'explique pas pourquoi toutes les personnes dans cette situation de détresse ne se radicalisent pas. Et par ailleurs on constate que parmi des personnes radicalisées il y a en a qui ne sont pas marginales, discriminées.

Une raison morale : cette explication considère que ces choix radicaux, incluant un engagement personnel, n'impliquent pas une responsabilité personnelle. Les jeunes qui décident de partir en Syrie pour s'engager à combattre, et éventuellement à combattre dans l'organisation « État Islamique en Iraq et au Levant (EiIL) » font leur choix, en adultes, bien entendu lorsqu'ils sont

³ J. Elster, 1989: p.12 de l'édition italienne.

majeurs. Et s'ils commettent des actes répréhensibles sur le plan judiciaire ou sur le plan moral, ils doivent assumer leur responsabilité. Déresponsabiliser ces jeunes en attribuant les causes ou en les faisant victimes d'un contexte social, c'est également quelque part les infantiliser ou les mépriser. L'infantilisation est souvent le fait des parents ou de personnes bienveillantes : « Ce sont des jeunes ! », ou « ce sont des enfants », pour parler de personnes de 20-22 ans. Ce qu'on peut bien comprendre de la part des parents. Le mépris plus ou moins larvé est une attitude que l'on rencontre chez des analystes ou des commentateurs. On parle facilement de « gens fanatisés », de personnes « endoctrinées » ; on les qualifie de « terminator » ou de « rambo ».

Je préfère les considérer comme des adultes qui accomplissent des actes en engageant leur responsabilité et dans le respect de leur personne.

Caractéristique de cette approche structurale est l'analyse classique de Durkheim (1897) relative au suicide. Celle-ci est certainement intéressante, comme nous le verrons, par ses distinctions entre types de suicide (égoïste, altruiste, anémique, fataliste), mais peut poser question par le lien automatique qu'il fait entre types de suicide et types d'organisations sociales, tombant ainsi dans les critiques que je viens de souligner. Pour lui, le suicide qu'il appelle égoïste est le propre d'une société individualiste et de relatif manque de cohésion sociale tandis que le suicide qu'il appelle « altruiste » est le propre d'une société d'insuffisante individualisation dans laquelle l'individu inscrit ses actes en fonction du devenir du groupe. Le suicide « anémique » résulte, selon Durkheim, d'une dérégulation générale de la société qui ne parvient plus à maîtriser les aspirations sociales. Et enfin, le suicide « fataliste », à peine évoqué par Durkheim, est issu d'une fuite imaginaire dans la mort face à une situation apparemment bloquée. Ces facteurs structurels entrent certainement en ligne de compte, mais encore faut-il montrer par quels processus sociaux intermédiaires ils influent sur les conduites individuelles.

Analyses individualistes

Une argumentation également insuffisante, qui se situe à l'opposé de la précédente, est celle individualiste, qui tente d'expliquer ce tournant de la vie personnelle uniquement sur base de caractéristiques individuelles et de choix individuels. Il y a certainement des aspects individuels dans ces choix, mais ils sont indissociables d'autres aspects. Cette explication, propre aux sociologies individualistes ou qui s'inspirent des théories du choix rationnel, peut valoir dans certains cas, toutefois elle ignore des aspects collectifs majeurs que nous verrons. Le fait, par exemple, dans le cas belge, qu'une quarantaine de jeunes sont partis de Vilvorde, donc d'une réalité sociale particulière, n'est pas insignifiant.

Dans cette veine, on trouve certains auteurs, comme Olivier Roy (Roy, 2002), fortement braqués sur une lecture des sociétés musulmanes en termes d'individualisation.

On trouve aussi toutes les explications qui mettent l'accent sur le fait de la socialisation de jeunes par le biais d'internet, on avance le fait que ces jeunes sont seuls devant leur écran. Certes il y a un rôle important d'internet dans le processus de socialisation, mais cela ne veut pas dire individualisation. C'est ainsi que des termes forgés par des chercheurs ou des journalistes comme ceux de « *jihobbism* » (J. Brachman), ou qui parlent, pour souligner l'usage des réseaux sociaux, de « *self-starter* » ou de « *selfie djihad* » ou de « *djihad 2.0* » pour attrayants qu'ils soient, ne me semblent pas totalement pertinents et me semblent fausser le regard sur ces réalités. Ceci pour deux raisons. D'abord parce que la notion de « *jihobbism* » laisserait entendre un choix animé par une certaine nonchalance et une certaine légèreté. Ce qui peut apparaître dans des vidéos et des messages, mais ce qui est démenti par la confrontation à la violence et à la mort. Si des cas du genre peuvent exister, et qui font penser à un univers d'Orange mécanique djihadiste, ce n'est pas comme

tel une situation généralisable. Deuxièmement parce que, en amont de ces pratiques individualisées qui s'expriment dans les réseaux sociaux, il y a des dimensions collectives, des connexions sociales, un univers culturel collectif sur lequel nous reviendrons.

C'est donc en faveur d'une théorie interprétative complexe, multidimensionnelle et multidisciplinaire que plaide ce texte. Ce qui me semble d'autant plus important si l'on veut envisager des politiques de prévention. Cette analyse est faite sur base d'une synthèse d'analyses et de théories et de données empiriques. C'est un essai qui devra être complété. Cette analyse nous mène au coeur d'un domaine peu exploré par les sciences sociales, celui de la violence politique comme expression extrême du radicalisme⁴.

1. De quoi veut-on parler ?

1.1. Une définition : le passage au radicalisme extrême

Ce texte entend donc étudier le processus par lequel des personnes, souvent jeunes, hommes et femmes, aboutissent à une bifurcation de leur existence, à une véritable conversion, qui les amène à adopter une vision du monde en rupture avec le contexte social. Cette vision du monde les conduit à opérer des choix extrêmes dans leur biographie personnelle et à opter pour une action qui implique la violence physique et la mort, pour les autres et souvent pour eux-mêmes. Le concept de « radicalisme » et le qualificatif « extrême » renouent avec le vocabulaire politique du XIX^e siècle, qu'il importe de préciser. Il s'agit pour circonscrire cette réalité de distinguer quatre dimensions.

Tout d'abord la dimension de ***l'engagement personnel*** : au nom d'une idéologie, au nom d'une appartenance ethnique ou nationale, au nom d'une religion, des personnes engagent totalement leur vie dans ce qu'elles considèrent une valeur et un but absolu et engagent des actions qui mettent en péril leur vie et la vie de ceux qu'elles considèrent faire obstacle à leurs objectifs. L'engagement devient un impératif moral. La nécessité d'une rupture radicale par rapport au monde environnant et par rapport à leur propre passé est déterminante⁵.

Deuxièmement : le radicalisme est pressé par une ***temporalité*** qui s'accommode difficilement des temps longs, propre à une action politique ordinaire. Le radicalisme, qui considère la réalité actuelle totalement inacceptable, a un besoin impérieux de voir aboutir des résultats dans des temps courts. Tout et tout de suite est son mot d'ordre.

Troisièmement : le radicalisme extrême dont nous parlons ici arrive à la conclusion que la ***violence physique***, l'action armée sous l'une ou l'autre forme est le seul moyen d'action possible. Cette conclusion est soit issue d'une expérience d'échec d'autres modes d'action soit construite intellectuellement comme seule issue possible et elle est confirmée, éventuellement, comme nous le verrons, par un contexte et un environnement culturel qui la rend plausible.

Quatrièmement : la ***forme donnée à la vision du monde*** : indépendamment des contenus idéologiques, les personnes ou groupes radicaux ont tendance à voir la réalité sociale ou politique en terme d'***alternatives tranchées*** : ou nous et nos idées ou rien. Ils adoptent le point de vue que leur propre vision, leurs objectifs et leurs méthodes sont les seuls valables en sens absolu. On parlera d'élus, de pureté, de vérité absolue. C'est une conception binaire de la vie collective : nous et les

⁴ Voir par exemple J. Pagès, 2002 ; C. Tilly, 2003. Je remercie les personnes qui m'ont envoyé des informations ainsi que celles qui m'ont aidé pour des contacts et des entretiens. Je remercie le Cismodoc, le centre de documentation du CISMOC à l'UCL, pour l'aide apportée en matière de documentation.

⁵ Dans le cas des musulmans, l'idée de rupture est soulignée avec vigueur par Dounia Bouzar (2014) : 17-31.

autres. Ces personnes *refusent toute médiation*, toute négociation avec d'autres, avec la communauté politique établie considérant cela comme une compromission inacceptable. On est en dehors de toute dimension politique. Par la force de conviction absolue de la valeur de sa propre vision, de ses objectifs et de ses méthodes, l'autre, *celui qui ne pense pas ainsi est « chosifié »* ; il n'est pas considéré comme une personne, il est déshumanisé, il est effacé de toute hypothèse de vie commune. Le cas flagrant est celui du nazisme et de son rapport aux Juifs⁶.

Notre analyse essaie de comprendre comment, par quel processus on aboutit en concret et pas seulement dans les idées à cette bifurcation totale de l'existence. Vue sous cet angle cette analyse est un aspect extrême d'une recherche sur les processus de socialisation.

1.2. Types de motivations qui justifient une bifurcation radicale de vie et une action radicale

En prenant en compte les finalités et les motivations que des personnes donnent pour expliquer leur tournant radical dans le monde musulman, on peut observer une typologie des motivations. Ce sont autant de ce que Bozarslan appelle des « régimes de subjectivité »⁷ : ce sont des motivations, des raisons de fond qui poussent à ce choix. Sur le plan personnel, chacun fera sa synthèse propre en mettant l'accent sur l'un ou l'autre aspect. Ces motivations peuvent aussi se différencier selon la permanence de l'engagement dans le temps. Pour certains, ces engagements sont temporaires. Pour d'autres, ils sont inscrits dans la durée et peuvent se traduire par une sorte de professionnalisation.

Sur base des motivations dites par des jeunes partis en Syrie dans des entretiens ou dans des communiqués postés sur le web ou bien évoqués par des parents de jeunes partis en Syrie, on peut construire une typologie empirique des motivations qui sous-tendent et qui poussent à opérer des choix radicaux d'existence⁸.

Motivation spirituelle et morale: la raison majeure ici est la quête de sens en tant que finalité de vie et/ou de norme morale pour soi-même.

« *Je vais mener une vie qui ait un vrai but et un vrai sens* » écrit Marc un jeune niçois converti à l'islam. « *Le cœur doit être seulement pour Allah, c'est tout, c'est tout* » s'exclame Ibrahim, un jeune du groupe des Restos du Tawhid. « *Allah m'a fait aimer sa religion comme avant j'aimais toutes les choses qui sont haram.* » dit Abd al Raman, un jeune de Toulouse de 22 ans, converti à l'islam à 19 ans, de père et mère français, athées.

En amont de cette motivation, comme on le lit dans la phrase de Abd al Raman, pointe une certaine forme de culpabilité d'avoir quitté la voie enseignée par le Coran et de s'être ainsi inscrit du mauvais côté, du côté du démon tentateur dans la lutte qui se joue et dont l'humanité est l'objet, entre Iblis et les démons qui se sont révoltés contre Dieu, d'une part, et Dieu qui prône la « voie droite » à travers son Prophète, d'autre part.

⁶ cf. Witold Pilecki, *Rapport Pilecki, déporté volontaire à Auschwitz, 1940-1943* (tr.fr. Champ Vallon, 2014) sur la banalisation des atrocités par les SS à l'égard des Juifs dans les camps de concentration. Les Juifs n'étaient pas vus comme humains.

⁷ En reprenant et en complétant la typologie de Hamit Borzarslan (2006 : 75) qui parle de trois types : instrumental, nihiliste, millénariste.

⁸ Comme cela a déjà été mentionné, on peut faire un parallèle entre ces motivations et la typologie des logiques sociales qui, selon Émile Durkheim, sous-tendent les conduites suicidaires. Il s'agit d'une analogie des motivations ce qui ne signifie pas du tout que l'on considère ici que l'engagement radical est nécessairement une conduite suicidaire même si, dans certains cas, il peut l'être.

Motivation altruiste : il s'agit ici d'agir en solidarité, en soutien des populations qui souffrent, en s'identifiant à leurs souffrances. Comme le Belge Yannis, âgé de 22 ans parti en janvier 2013 et suivi, trois mois après, par son petit frère de 15 ans. Il a fréquenté une école d'ingénieurs à Bruxelles. Il est d'une famille de cadres moyens supérieurs. Son père dit : « *Yanis est un idéaliste. Il cherchait une cause. Il a commencé à s'intéresser à l'islam, à regarder des vidéos sur ce qui se passait en Syrie, mais il n'a jamais tenu des propos radicaux* ». Les deux frères feraient, en Syrie, de l'action humanitaire. Mais la solidarité avec les souffrances du peuple syrien revient régulièrement, dans plusieurs témoignages, y compris parmi celles et ceux qui s'engagent, dans une action armée.

Motivation nihiliste : en général, la notion de « nihilisme » (de *nihil*, en latin- rien) renvoie à l'idée de l'absence de sens, de valeurs de la vie humaine, individuelle ou collective. Cette idée générale peut avoir deux acceptions, d'une certaine manière l'une complémentaire de l'autre⁹. D'une part, un nihilisme que l'on pourrait appeler vertical : il découle de l'idée que l'humanité comme telle et en soi n'a pas de valeur, la seule valeur provenant de Dieu. De là découle une vision qui voit soi-même et son action seulement comme des instruments d'Allah. Ce type de motivation me semble récurrente, par exemple, chez Jean-Louis Denis ou Jean-Louis le Soumis, animateur des Restos du Tawhid, à Bruxelles, aujourd'hui en prison. Il se vit, il vit ce qui se passe comme une volonté d'Allah.

Une deuxième acception du nihilisme -qu'on pourrait appeler totale- procède de l'idée qu'il n'y a aucune valeur, aucun absolu, ni supra humain, ni humain. Donc l'action humaine n'a aucun fondement, elle ne se fonde sur rien. Cette conclusion peut surgir d'une vision pessimiste sur sa propre place au monde soit à la suite d'un sentiment de rejet, du fait « qu'il n'y a pas de place pour nous ici » ou de la difficulté à trouver un chemin professionnel ou humain dans la vie. C'est dans cette deuxième acception qu'Olivier Roy, dans l'article « Al-Qaida et le nihilisme des jeunes » (paru dans *Esprit*, mars/avril 2014 : 112-116), interprète l'ensemble des motivations qui amènent des personnes à s'engager dans le djihadisme aujourd'hui. Il me semble que cette interprétation exclusive est trop simplificatrice et réductrice d'une réalité bien plus complexe. Elle est également trop généralisante en ramenant la décision radicale à un seul type de motivation alors que dans les faits, comme il est indiqué dans ce paragraphe, il y a plusieurs motivations.

Motivation héroïque : partir au djihad c'est s'identifier à la figure du héros, de l'honneur, de l'intrépidité... De nombreuses figures de héros combattants peuplent l'imaginaire populaire musulman dont la première matrice est la figure même du Prophète et de ses compagnons¹⁰. Les combattants contemporains n'hésitent pas à se montrer en images, empoignant une kalachnikov, souriants... dans certains cas, bien plus tragiquement, en montrant avec fierté des cadavres ou des têtes coupées. C'est de la vantardise, voire de la perversion. Mais certains mettent un frein à ces

⁹ Le concept de nihilisme apparaît dans la philosophie occidentale à la fin du XVIII^e siècle et dans l'histoire politique, notamment au sein des nihilistes russes au XIX^e siècle. Ce concept est une clé de voûte de la pensée de F. Nietzsche. Sur le nihilisme contemporain, on peut voir le numéro de la revue *Esprit* de mars/avril 2014.

¹⁰ Mayeur-Jaouen C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002. Le martyr est aussi une figure par excellence du héros qui sacrifie sa vie pour la cause de l'islam. Sur la notion de martyr en islam cfr entre autres : F. Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002. Cet auteur rappelle comment la figure du martyr se rencontre dans tous les extrémismes. Parmi les figures de l'héroïsme en islam il y a également celle du « mahdi », le « bien guidé », celui qui surgira pour rétablir la pureté des premiers temps de l'islam, guidé par Dieu et opérant ainsi une grande transformation de la société. Cette figure héroïque est ainsi indissociable d'une vision millénariste que nous verrons un peu plus loin. Sur le mahdisme, on peut lire parmi d'autres le numéro spécial de la « *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMM)* » dirigé par M. Garcia-Arenal, « Mahdisme et millénarisme en islam », juillet 2000, n. 92-94.

images de soi, étalées et mises en vedette car, dans une compréhension de l'éthos musulman, il importe de ne pas ramener à soi, se vanter de cet engagement et de cette action, car c'est l'oeuvre d'Allah et du courage qu'il a insufflé.

Motivation millénariste, apocalyptique, eschatologique: on entend ici toutes les visions de l'histoire¹¹ présentes dans l'islam, comme d'ailleurs dans de nombreuses religions, qui se fondent sur l'annonce d'un avenir renouvelé (millénarisme), de signes annonciateurs de la fin des temps de l'histoire terrestre et humaine (apocalypse) et d'un devenir futur tant collectif de l'humanité et du monde que personnel. Ces visions sont sous-tendues par une lutte entre le bien et le mal, Dieu et le Démon, en tant que combat final du devenir du monde et de l'humanité¹². Il s'agit en somme d'envisager un tournant de vie en vue de réaliser une réalité hors lieu : instaurer le royaume de Dieu sur terre, refonder un Califat musulman, gagner le paradis.

Pas mal de témoignages de jeunes vont dans ce sens. Ainsi de Zacharia, étudiant en électronique à Bruxelles, le père dit : « *Il m'a dit qu'il cherchait le martyr et qu'il voulait instaurer le califat en faisant la guerre contre les infidèles* ».

Motivation instrumentale ou idéologico-politique : il s'agit ici de combattre radicalement un ennemi perçu comme un mal total. Prévaut ici l'argumentation géopolitique qui peut d'ailleurs être inscrite dans une vision millénariste et apocalyptique. Prenons le cas de Sammy, jeune belgo-ivoirien, converti d'abord au catholicisme (baptême à 7 ans) ensuite à l'islam à l'âge 14 ans. Il est recruté par Jean-Louis Denis au Resto du Tawhid, et peut-être aussi par un professeur d'arabe qui venait à la maison. Il est parti en novembre 2012. On le voit sur des images qui circulent sur le web, avec keffieh et kalachnikov, dire : « *Si Dieu le veut, on va mettre le drapeau sur Jérusalem et sur la Maison-Blanche. Si Dieu le veut, c'est avec cet homme qui est arrivé en Syrie et qui nous vient de Belgique. Il nous montre ce que c'est un bon musulman* ». Ou encore le belgo-algérien Abou Omar (al Bara)al Belgiqui qui dirigeait une phalange de l'État islamique en Iraq et au Levant et qui a été tué probablement dans un affrontement entre milices et qui dit, dans une vidéo en ligne sur Facebook le 15 mars 2014 :

« Je voudrais envoyer un message aux Qaedin [ceux qui ne s'engagent pas au djihad], à ceux qui sont restés assis: levez-vous, élancez-vous, élancez-vous au combat dans la voie d'Allah, élancez-vous pour la victoire d'ici-bas et dans l'autre monde. Y a-t-il quelque chose de meilleur que le djihad dans la voie d'Allah, ou le martyr dans la voie d'Allah ? Nous avons dû laisser nos femmes pour certains, nos mères, nos pères, nos biens. La vie d'ici-bas, pour Allah, pour élever la parole d'Allah. Accourez au djihad, accourez au djihad, accourez au djihad, accourez, avant qu'il ne soit trop tard. Ils se sont rassemblés, les ennemis d'Allah et les ennemis de l'islam se sont rassemblés dans le monde entier, que ce soit en commençant par les soi-disant bouddhistes pacifiques qui exterminent, décapitent, déchiquettent et mangent les musulmans en Asie, ou les Africains en Centrafrique qui tuent les musulmans. Les Occidentaux, ou les chiites, qu'Allah les maudisse, ils sont tous rassemblés contre les musulmans sunnites, ceux qui veulent la victoire d'Allah. »

¹¹ Le terme « millénarisme » dérive de la croyance chrétienne issue de l'Apocalypse, un des textes du Nouveau Testament, selon laquelle le Christ régnera sur terre pendant mille ans avant le jugement final. C'est donc l'attente ou le constat qu'une réalité nouvelle s'annonce. La croyance millénariste est un des signes de la fin des temps. Également de dérivation et de généralisation à partir de la pensée chrétienne est le terme d' « apocalypse ». Ce terme provient des premiers mots du texte grec Apokálupsis Iēsou Christou, littéralement « Révélation de Jésus-Christ », attribué à l'apôtre Jean et inclus parmi les textes considérés révélés par le christianisme, qui annonce dans un langage visionnaire et hermétique, l'avènement de la fin des temps et du jugement final.

¹² Sur ces questions on peut voir parmi d'autres le numéro de REMM cité dans une note précédente. Sur les visions apocalyptiques contemporaines en islam, on lira Jean-Pierre Filiu, *L'apocalypse dans l'islam*, Fayard, 2008.

1.3. Qui sont ces personnes ?

Je n'ai pas de données suffisantes, personnellement, dans le cas des départs en Syrie, car cela impliquerait des moyens d'enquête importants. Au stade actuel, des informations à ce sujet sont connues avant tout par la police, la Sûreté de l'État et les instances judiciaires. Des reportages tentent de jeter quelques lumières sur la question.

Sur base de quelques éléments et sur base de travaux nombreux faits par exemple sur des personnes qui commettent des attentats suicides, forme extrême du radicalisme, on pourrait dire ceci :

- Sur le plan psychologique, le profil n'est pas fort différent de ce qu'on trouve dans la population : on trouve tout type psychologique (Hudson, 1999; Gritti, 2005). Peut-être avec une prédominance de personnes qui sont insatisfaites et impatientes quant à leur propre difficulté à trouver un cheminement de vie -et entre autres, professionnel- qui les satisfait. Une conclusion dans le même sens semble se dégager de l'enquête par interviews réalisée en Palestine auprès de rescapés d'attentats suicides ou de leurs familles par Hassan (Hassan, 2001, 10 novembre).

- Sur le plan socioculturel ou socioprofessionnel, on trouve des profils assez variés et pas seulement des personnes en chômage ou en échec scolaire. Par exemple dans les analyses d'attentats suicidaires, on souligne en général un profil relativement élevé sur le plan de la scolarité (Gritti, 2005). Mais ce constat n'est pas exclusif et on peut observer la conduite d'actes suicidaires aussi bien par l'œuvre d'une classe moyenne cultivée que par des populations socialement et culturellement marginalisées.

- Du côté d'une analyse de genre, une des nouveautés depuis les vingt dernières années est l'apparition de femmes parmi les combattants ou les auteurs d'attentats suicidaires. Une analyse des femmes « kamikazes » en Palestine (Victor, 2003) montrerait la position marginale de ces femmes dans leur contexte social et donc le rachat symbolique que constitue la mort en martyre. Pour paradoxal que cela puisse apparaître, cet engagement procéderait ainsi d'une volonté d'émancipation.

- Peut-être qu'une constante est celle d'une situation familiale difficile : cela semble vérifié aussi dans des études sur les adhésions à l'évangélisme aux USA.

- Dans le cas des départs en Syrie, il s'agit d'une part assez importante de convertis : comme si la conversion répond à une attente qui se prolonge vers des formes radicales.

Toutes ces propositions sont à prendre au conditionnel en attendant des recherches plus approfondies. Au stade actuel, il importe de noter que les conclusions ne sont pas nettement tranchées et il semble que l'on soit amené à considérer des profils relativement contrastés. Ce qui amènerait à conclure que ce n'est pas la position sociale ou le profil psychologique qui seraient la clé de voûte et la seule explication du phénomène. Ce qui confirmerait la nécessité d'apporter des nuances aux explications structurelles qui attribuent ces conduites extrêmes exclusivement à une fuite dans l'imaginaire comme conséquence des manques dus à la structure sociale (chômage, marginalité).

2. Le cheminement vers le radicalisme

Dans le point précédent, j'ai pris position à l'encontre d'explications simplificatrices (l'explication structurelle et l'explication individualiste) qui amènent des personnes et des jeunes à se radicaliser. Il s'agit maintenant de présenter en quoi consisterait une explication qui prend en compte la complexité de ce processus.

Le cheminement vers le radicalisme se construit par le biais de trois axes interconnectés : l'axe du vécu (2.1), qui est le déclencheur de l'attitude qui aboutit au radicalisme ; l'axe du tissu social (2.2) par lequel l'attitude radicale se construit et prend consistance sociale ; l'axe cognitif (2.3), des rationalisations par lequel la position radicale prend forme intellectuellement et devient plausible.

2.1. Au point de départ : le vécu... construit

Au point de départ de la décision qui fait basculer une existence, il y a un vécu personnel qui procède d'une absence de satisfaction, motivée par des raisons diverses, à propos de l'un ou l'autre aspect de l'existence et qui se traduit en autant d'indignations. Ainsi les motivations qui sont énoncées en vue de la décision de s'engager totalement, et évoquées au point précédent, procèdent d'autant d'insatisfactions-indignations : par rapport à soi et à son projet de vie, par rapport à la situation d'autres dans le monde, par rapport à un regard général sur la société et sur sa conformité ou non avec une vision idéale, par rapport à l'organisation générale du monde et au fonctionnement du pouvoir dans le devenir du monde.

La satisfaction - et son contraire, l'insatisfaction- est une dimension centrale des sociétés, car elle donne consistance et raison d'être à l'adhésion des individus à l'ensemble social, car c'est une sorte de bilan que l'on fait quant au fait de trouver dans la société ce à quoi on s'attend. De ce bilan résulte la confiance qui se dégage quant à la possibilité de vivre dans un ensemble social donné. Ce bilan - qui peut aller de l'adhésion enthousiaste à l'indignation hostile en passant par la morosité et bien d'autres états d'âme- est relatif aux perceptions que l'on a de ce qui serait ou non satisfaisant, souhaitable et possible.

a. Une insatisfaction, un mal-être, une frustration... et d'autres raisons

Au départ de tels choix radicaux donc il y a une insatisfaction. Elle engendre une « frustration », un sentiment de manque par rapport aux attentes. Elle résulte d'une construction sociale et individuelle issue de la rencontre entre l'attente subjectivement et culturellement construite de ce qui est souhaitable et la réponse que l'on parvient à atteindre ou que l'on voit se réaliser dans le monde social où l'on vit. De ce constat a été élaboré le concept de « *relative deprivation* », traduit par « frustration relative »¹³ dont la pertinence a été confirmée dans plusieurs domaines : ce concept veut dire que le ressenti du manque n'est pas dû uniquement et avant tout à des conditions sociales en soi, extérieures et qui affectent l'individu, mais à des conditions sociales mises en relation avec les attentes de l'individu et son investissement personnel pour les atteindre. On peut avoir peu et attendre encore moins et donc ne pas être frustré. Ou on peut avoir plus et attendre encore plus et être frustré.

Cette situation de frustration est un des enclencheurs majeurs du processus de radicalisation. Mais d'autres raisons peuvent apparaître, comme le goût de l'aventure, ou de la bravade, voire de la perversion.

¹³ On peut se référer à la synthèse de Cherkaoui (2005).

Peut également entrer en jeu un phénomène d'imitation tant en situation de proximité (des copains sont partis...) qu'à travers les images que le web diffuse largement. Cette radicalisation par imitation mérite attention, car l'imitation entre êtres humains est un mécanisme fondamental des sociétés humaines. Très souvent l'action humaine s'engendre par l'imitation de l'action d'autrui ou en imitant les intentions et les buts d'autrui. Elles apparaissent dans les vidéos des combattants qui montrent leur puissance qui résulte de la détention d'une arme, qui montrent leur héroïsme, qui montrent leur enthousiasme et leur exaltation (rarement ces vidéos montrent le quotidien difficile). Ce sont des modèles exaltants à imiter, alors que, en face, les musulmans que ce soit en Europe ou dans le monde musulman, montrent peu de modèles exaltants et enthousiasmants¹⁴.

b. Comment s'énoncent les « manques » ?

Nous avons vu les motivations qui fondent les bifurcations radicales de vie. Elles sont sous-tendues par une insatisfaction par rapport à des réalités vécues directement ou indirectement.

- Une des insatisfactions plus souvent évoquée est celle du contexte perçu comme un rejet à la fois personnel et collectif : le « racisme », la « xénophobie », et surtout l'islamophobie sont désignés comme autant de déclinaisons d'une hostilité ambiante : c'est l'argument souvent avancé. Ce contexte hostile n'est pas à comprendre uniquement en tant que fait objectif, mais il est à entendre comme une tension entre la réalité et les opportunités objectives et les attentes, les désirs formulés ou les possibilités et capacités de s'y confronter, entre autres en termes professionnels.

- Dans ce contexte perçu émerge aussi la question identitaire musulmane¹⁵ : l'insatisfaction provient du fait de ne pas pouvoir vivre son identité comme on l'entend et comme on considère qu'elle devrait être vécue. Cette insatisfaction est assortie d'une dénonciation des « dominants » (l'Occident, l'Amérique...) qui sont considérés comme étant guidés par la volonté d'écraser, de normaliser les musulmans. Il faudrait aller au fond de cette quête identitaire et de sa construction¹⁶. L'affirmation d'une identité musulmane alimente un véritable programme idéologique (comme chez les 'Indigènes de la République') qui se fonde avant tout sur l'opposition à l'Occident, dont ces jeunes revendiquent à la fois le fait d'en faire partie, mais dont ils refusent catégoriquement, non pas la totalité, mais certains aspects : ils ne réfutent pas le bien-être économique ou le système de sécurité sociale ni les avancées technologiques issues de la civilisation occidentale, mais ils réfutent des aspects qui leurs semblent s'opposer à une affirmation de l'islam (ou plus exactement à des expressions externes de l'islam dont ils ont été nourris et qu'ils considèrent comme faisant partie intégrante de l'identité musulmane).

Il serait urgent d'aller plus à fond dans cette analyse. Entre autres, il s'agirait de voir si derrière l'attente d'un plus d'identité islamique ne se cache pas une tragédie plus profonde qui est celle d'une crise des institutions centrales du monde musulman, porteuses de légitimité et garantes de la loi, du point de vue symbolique conscient, et garantes de la sécurité psychologique collective, au niveau inconscient. Ces institutions sont notamment d'une part la religion non pas en soi, mais telle qu'elle s'est paresseusement ou activement reproduite et d'autre part la famille dans sa structure patriarcale avec ce qui s'en suit en termes de façonnement des personnalités, de l'homme d'honneur et de la femme conciliante¹⁷.

¹⁴ La prise en compte des processus d'imitation est réévaluée dans les sciences sociales contemporaines.

¹⁵ Sur les questions d'identité sociale, les ouvrages sont nombreux.

¹⁶ Pour des éléments d'analyse de cette quête identitaire cf. F. Dassetto, « Libres réflexions au-delà d'un épisode de chahut à l'ULB, après un an », in *CISMOC Papers on line*, février 2013, 13p.

¹⁷ Pour une ébauche stimulante de ces aspects, on peut voir Max Pagès et al. (2002).

- La situation morale personnelle, le malaise moral, assortis de culpabilité personnelle : c'est un argument qui revient dans les témoignages de jeunes partis en Syrie. Sortir de ce malaise moral et emprunter de manière radicale la voie du redressement est la découverte issue de la décision du choix radical.

- Le contexte familial : les arrière-fonds familiaux font parfois apparaître des situations familiales de crise. La faiblesse de la famille comme lieu de sécurité économique et affective et de possibilité de projet semble constituer l'arrière-fond de la décision de pas mal de jeunes, sans pour autant que cet argument soit évoqué explicitement.

- Le contexte géopolitique mondial lu à la lumière de la vision géopolitique qui s'est élaborée dans l'univers musulman depuis cinquante ans et lu surtout en fonction exclusive des situations de musulmans en lieux de conflits, comme l'Afghanistan, la Palestine, etc. Selon Bertrand Badie, dans un ouvrage récent, *Le temps des humiliés*, la dimension d'humiliation pèse dans les relations internationales : on pourrait élargir le propos et se demander si elle ne pèse pas aussi au sein des populations. Cette thèse renoue indirectement avec les *postcolonial studies*. Bien que ces thèses me semblent excessives dans la formulation d'un effet de domination (dans quels domaines ?) et l'humiliation qui en suivrait automatiquement, elles soulèvent un aspect (humiliation, ressentiment) dont il faut tenir compte.

c. Une parenthèse à propos d'un concept : « relative deprivation »

Le lien entre un engagement radical et une insatisfaction fondatrice découle de travaux en sociologie et en psychologie sociale qui ont amené des scientifiques (Stouffer 1949 ; Merton 1957) à forger le concept de « relative deprivation », traduite en français par « frustration relative » et que l'on pourrait traduire avec plus de pertinence par « manque relatif ». L'idée est déjà présente chez Durkheim, *De la division du travail* (1893), lorsqu'il affirme que le bonheur n'est pas une fonction linéaire de l'accroissement des biens. Ce concept est consolidé dans divers domaines (Cherkaoui, 2005). L'historien Gurr (1970) avait posé la question de savoir « pourquoi les gens se révoltent ». Et il avait argumenté en utilisant et en complexifiant le concept de « *relative deprivation* ». Pour Gurr, les gens ne se révoltent pas uniquement sur base d'un manque matériel, mais sur base de la perception, du vécu, de l'analyse que l'on fait d'un certain manque. Et Gurr distingue trois situations qui diffèrent selon l'évolution des attentes ou selon l'évolution du contexte. Il distingue ainsi trois formes possibles de « frustration relative » amenant à la révolte. Une moindre capacité de satisfaire des attentes stables (*decreasing attainments*); des attentes croissantes, mais sans suivi des satisfactions possibles (*aspirational deprivation*); attentes croissantes et baisse des possibles réalisations (*progressive deprivation*).

En prolongeant ces analyses, on pourrait dire que la « *relative deprivation* » met en évidence trois aspects :

- les **réalités** qui dépendent du contexte, des structures d'opportunité ;
- les **attentes, les aspirations** construites individuellement et inscrites dans un collectif de sens. On aspire à certains biens matériels ou moraux et ces aspirations sont construites à travers l'appartenance ou la référence idéale à une communauté de vie réelle ou imaginaire. R. K. Merton avait introduit la distinction entre la construction d'attente à partir de la réalité de groupes auxquels

on appartient et la construction sur base de la référence à des groupes auxquels on aspire d'appartenir ;

- **le rapport entre investissements personnels, coût pour soi et les résultats** considérés souhaitables.

Ces analyses contribuent à montrer la complexité de la relation entre les situations factuelles dans lesquelles on est amené à vivre et l'appréciation et les conséquences qu'on en tire.

2.2. Par quels processus sociaux construit-on une appréciation de la situation et forge-t-on une décision en conséquence ?

Après avoir pris en compte le vécu de la situation à laquelle des personnes envisagent de s'arracher, voyons un deuxième aspect, celui qui est social. La radicalisation du regard et la prise de décisions extrêmes n'est jamais - où n'est que très, très rarement- le fait d'individus isolés, de ce que la criminologie appelle des « loups solitaires », des prédateurs individuels. C'est le plus souvent au sein d'un collectif que cette vision et cette décision se forment. Le radicalisme et l'extrémisme sont des faits sociaux dont on peut prendre en compte quatre aspects.

a. L'existence d'une offre, d'un groupe, d'un collectif

Des choix de changements idéologiques-religieux et de radicalisations tendent à ne pas exister (sauf dans le cas d'actes isolés, mais plutôt rares) s'ils ne sont pas relayés d'une offre, d'une organisation, d'un groupe, d'un réseau qui donne forme à la réaction vécue.

Les analyses qui parlent d'individualisation ignorent cela à partir par exemple du fait que ces jeunes ne faisaient pas partie d'un groupe militant de longue date, se sont socialisés sur internet, ne sont pas partis par une filière, mais individuellement. Même une figure comme celle de Breivik, ce néo nazi norvégien qui a tué et blessé des dizaines de personnes avec une bombe à Oslo et puis en mitraillant un rassemblement de jeunes dans l'île d'Utøya le 22 juillet 2011 et qui fait figure d'un « loup solitaire », est indissociable d'un contexte social de sens inspiré du nazisme.

En effet :

- Même si ces jeunes surfent sur internet, ils se constituent en une « communauté d'interprétation » contextuelle qui peut être celle d'un groupe concret ou bien celle d'un groupe virtuel. Une vidéo en soi ne fait pas sens, sauf si elle est décodée, commentée. Les deux frères de Bordeaux, cités plus haut, partis l'un après l'autre, disent qu'ils regardaient ensemble des vidéos. En plus, dans le cas des départs belges de Syrie, notamment de Vilvorde, on constate le rôle précis de certains groupes comme Sharia4 Belgium concernant les départs de Vilvorde ; on parle de tel professeur d'arabe qui venait à la maison ; de tel professeur d'arabe dans une mosquée...

- Certes concrètement, pas mal de jeunes sont partis en Syrie par initiative individuelle et non pas à travers une filière prédéterminée, comme ce fût notamment le cas pour les départs en Afghanistan ou dans les régions tribales du Pakistan. Le fait est que la Syrie est le voisin proche et, pour des jeunes habitués à voyager, c'est simple d'organiser ce voyage. Mais même dans le cas de départs individuels, on ne peut pas ignorer les structures d'accueil mises en place en Syrie par les divers mouvements, comme l'État islamique en Iraq et au Levant ou bien le Front Al Nosra, pour les accueillir, les entraîner, les encadrer ou assurer la logistique, le ravitaillement et les lieux d'action. Ces jeunes ne partent pas en djihadistes solitaires.

- En plus, le groupe local de combat est aussi indispensable du point de vue socioaffectif :
 - pour constituer un lieu où on est reconnu et valorisé ;
 - pour constituer un lieu social d'attachement affectif : une sorte de nouvelle famille qui idéalise la famille qu'on a quittée, un mélange entre famille de sang et famille d'idéal. Ce qui frappe chez les jeunes partis en Syrie, c'est aussi le départ conjoint de frères, épouses, amies... Ce groupe d'affiliation donne naissance à une solidarité de compagnons de combat et d'épreuves. Ce lien émotionnel renforce par ailleurs l'identité sociale (Kuppens & Yzerbyt, 2012). Dans les récits de jeunes en Syrie on dirait que ce groupe offre un lieu d'affectivité mal rencontrée au sein de la famille;
 - pour constituer un lieu d'émulation positive, dans la pureté de l'engagement, sa radicalité... (parfois déviant vers le soupçon) qui confirme la valeur du choix fait surtout dans le moment des épreuves ;
 - pour constituer un lieu de contrôle social. Le sentiment des parents des jeunes partis en Syrie, et qui ont des contacts téléphoniques ou par Skype ou par d'autres moyens avec leurs enfants, est que les conversations téléphoniques et les communications sont relativement contrôlées. La consigne semble être celle de dire de ne pas s'inquiéter, que tout va bien... Pour des groupes d'action, la nécessité de maintenir un contrôle social est indispensable bien qu'en Syrie cela soit peut-être moins indispensable que dans des groupes secrets comme l'ETA ou des groupes qui envisagent un acte terroriste.

b. L'existence d'un leader

L'existence d'un leader avec la fonction d'orientation générale, de direction opérationnelle et de contrôle est indispensable. En général, quand on fait référence à un leader on se limite à raisonner en termes de capacité de manipulation, d'endoctrinement. Or, les choses sont plus complexes.

L'efficacité d'influence du leader doit pouvoir se fonder sur une légitimité qu'il acquiert sur base de divers facteurs (Gardner 2004) :

- Une crédibilité en terme de compétence (peu importe qu'elle soit réelle ou apparente, ce qui compte c'est qu'elle apparaisse telle aux yeux de la compétence de l'adepte). Gardner parle de capacité d'affabulation (p.118) au sens de capacité de raconter une histoire, de dire la réalité et le devenir en termes concrets. Gardner parle aussi d'une capacité « instinctuelle » : il veut dire que sur base de son expérience, le leader sait faire des choix pertinents, tenir des argumentations pertinentes.
- Capacité de gestion interpersonnelle : écouter, comprendre les gens, les motiver, répondre aux besoins et aspirations.
- Capacité d'intelligence existentielle au sens de savoir dire son vécu par rapport à la situation, l'action, les objectifs ; au fond se poser en figure exemplaire (Gardner).
- Capacité de se situer et de transiter de la sphère de son groupe vers l'extérieur (plateaux TV, public plus large....)
- Crédibilité également en termes de confiance que le leader inspire en raison de son intégrité (Gardner 120). Au sens où ce leader apparaît objectif, désintéressé, sans intention de manipuler ou tromper, payant de sa personne. Donc porteur d'une vérité.
- Attrait du leader comme synthèse de traits précédents: on est ici dans l'ordre de l'émotionnel, de l'adhésion affective.

Ces qualités du leader sont d'autant plus indispensables que, dans l'islam sunnite, la compétition entre leaders et autorités est un champ qui reste très ouvert¹⁸.

c. Parenthèse : la question de l'endoctrinement

La référence au groupe, et en particulier au leader, est souvent associée à l'idée de l'endoctrinement. Cette idée revient à l'image du « bourrage de crâne » suivant laquelle un individu subirait passivement cette influence. En réalité, les choses ne sont pas aussi simples. Les travaux des psychosociologues ont mis en évidence la complexité des processus d'influence.

Tout d'abord, on peut dire que l'influence de discours, de prêches est efficace si elle tombe sur un terreau déjà irrigué et qui s'est déjà traduit en actes. Autrement dit, nous avons tendance, dans tous les domaines, à enraciner les idées non seulement sur des idées déjà connues mais également sur des actes déjà accomplis (R.V Joule et J.-L. Beauvois, 1987, 1998). Ce qui nous renvoie à la question que nous développerons au point suivant, de l'essaimage sur le long terme de doctrines comme celle du salafisme ou des Frères musulmans, qui ne prêchent pas le djihad, mais qui proposent des pratiques et des visions qui amènent les personnes à un engagement progressif, ce qui prépare le terreau du futur engagement radical. L'influence du leader est souvent le dernier acte d'un processus.

Le deuxième élément d'analyse apporté par les psychosociologues est qu'un effet de persuasion est d'autant plus efficace s'il est fait à l'enseigne de la liberté et non pas de la contrainte. C'est ce que les auteurs cités plus haut ont appelé la « soumission librement consentie » : « ...je te dis ceci, cette vérité... mais tu es libre de penser... ».

Ces deux éléments permettent déjà d'entrevoir la nécessité de prendre en compte toute la complexité des processus d'adhésion à un groupe et à un leader qui prône une action extrémiste.

d. Choix radical et communauté musulmane large

C'est en s'inspirant d'une sociologie des mouvements sociaux qu'on peut ouvrir un nouveau champ de réflexion en situant ces individus et groupes et leur choix radical dans un contexte plus général.

La question est de savoir comment ce choix radical, ces groupes qui s'engagent radicalement se situent par rapport à l'ensemble de la société : comment l'ETA se situe-t-il par rapport à la société basque ? Comment des djihadistes se situent-ils par rapport au contexte musulman ? Sont-ils en marge, en rupture totale avec le contexte communautaire ou bien sont-ils en consonance avec le contexte ? Selon l'une ou l'autre situation, le devenir de ces groupes change ainsi que le statut de leur choix radical. S'ils sont en marge, leur survie sociale est difficile et ils tendent alors à s'isoler complètement du groupe. Si par contre ils reçoivent une empathie plus ou moins accentuée à l'intérieur du groupe alors leur survie et leur développement sont assurés. La radicalisation devra, dans ce cas, juste veiller à ne pas faire supporter des conséquences trop lourdes à son contexte immédiat.

En ce qui concerne le monde musulman et par rapport à d'autres situations précédentes, le djihadisme en Syrie pose la question en termes nouveaux. Dans le cas d'Al Qaida, suite aux attentats

¹⁸ Sur une sociologie du leadership musulman et sur la concurrence entre autorités, je me permets de renvoyer au chapitre relatif au « fait social musulman » dans mon ancien ouvrage *La construction de l'islam européen. Approche socioanthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996. Ce chapitre de sociologie fondamentale de l'islam sunnite reste, selon moi, entièrement pertinent. Il permet de comprendre pas mal de logiques en cours dans le monde musulman.

du 11/9, les djihadistes étaient, au moins en Europe, en partie marginalisés par rapport à l'ensemble de la communauté. Dans le cas de la Syrie, certes les départs de mineurs sont stigmatisés (surtout par les parents), mais la guerre menée en Syrie n'est pas condamnée, même s'il y a éventuellement des perplexités si pas des condamnations face à des actes ou à des choix idéologiques (califat, etc.).

Non seulement ces départs ne sont pas condamnés, mais le choix de partir à combattre est considéré comme un acte héroïque, compte tenu de l'impasse de la situation de la guerre en Syrie, voire même du risque que prévalent des forces armées du régime en place.

La question de la prise en compte des mouvements collectifs dans lesquels les choix radicaux se situent, amène à poser la question de la position de ces logiques d'actions radicales en islam dans le contexte musulman global.

À partir de ces constats, on peut voir l'écart entre le message des médias, des gouvernants ou de certains analystes qui stigmatisent en général ces départs, parfois traitent ces choix avec mépris et la perception du côté musulman qui au contraire les valorise, car bien que condamnés quand il s'agit de mineurs, le choix radical de jeunes ne peut pas être condamné. C'est un choix vu positivement, voire objet de fierté.

2.3. Les référentiels religieux et leur efficacité

Prenons en compte maintenant un dernier aspect : celui de la dimension cognitive. Cette dimension est souvent peu prise au sérieux dans le cas des analyses des processus de radicalisation. Ces analyses sont en effet fortement influencées par les enquêtes policières ou par des spécialistes de la sécurité. Ceci tout à fait logiquement, à la suite de leurs compétences, ils mettent l'accent exclusivement sur les filières, les réseaux, les pratiques. L'univers de sens, les convictions sont ignorées, alors que si l'on adopte une approche socioanthropologique cet aspect apparaît majeur. Car l'être humain est un être de sens, de connaissance, de valeurs et ceux-ci constituent un véritable moteur de l'action individuelle et collective. Pour que la radicalisation fasse sens, il importe que soit produit, par l'individu concerné, son groupe, son leader, un discours qui rend l'attitude et l'action qui en découlent plausibles, cohérentes, légitimes. On analysera ici les principaux répertoires de sens (2.3.1), les contextes sociaux de production de ces répertoires (2.3.2) ainsi que les conditions de leur efficacité (2.3.3).

a. Les repères de sens couramment utilisés dans les discours des djihadistes, prêches, etc.

Ces répertoires font désormais partie d'une *doxa* commune des mouvements radicaux musulmans. Ils ont des racines communes, dont nous évoquerons au point suivant la source : elles prolongent, en les extrémisant, certaines visions contemporaines de l'islam⁽¹⁹⁾.

- **La souveraineté absolue de Dieu et la soumission de l'homme à Dieu** : c'est une doctrine clé de l'islam : tout vient d'Allah, la volonté d'Allah. Cette idée centrale qui pourrait être comprise en termes spirituels et moraux est relue en termes sociaux et politiques : la constitution d'une société et d'un État conforme à l'islam devient une nécessité divine absolue à laquelle les humains doivent se soumettre.

¹⁹ À titre d'exemple, on lira le texte de Mariam Abou-Zahab (2006) à propos du groupe pakistanais, Lashkar-i Tayyiba (L'armée des Purs).

- La doctrine du djihad

Cette notion clé, signifiant littéralement un effort pour Dieu, peut être lue de manière polysémique. Les uns, notamment les mystiques la liront comme un effort sur soi pour être conformes aux préceptes de l'islam, notamment les obligations rituelles et morales. Parmi ces obligations, il y a aussi celle d'actions charitables en faveur des autres ou toute forme d'engagement social.²⁰ Elle peut être lue également comme un effort vers l'islamisation par la parole et par d'autres actions (comme l'effort pour bâtir une mosquée).

Mais dans l'histoire et dans l'islam contemporain, cette notion est lue comme un autre effort vers l'action : celle du combat armé.

Prenons un volume, *Le djihad en islam. Comment le comprendre ? Et comment le pratiquer ?* Publié en 1996 à Damas (éditions Dar el Fikr) par Ramadan al Bouti, un des principaux ulémas syriens (qui a été tué en 2012 en Syrie), dont l'autorité est largement reconnue. Les plusieurs centaines de pages de son ouvrage développent la nécessité du double djihad : celui qu'il appelle le « djihad prédicatif » d'une part et le « djihad belliqueux » d'autre part.

Ces deux djihads sont une obligation :

« Ceci veut dire que le devoir des musulmans consistera à faire prévaloir pour toujours ce djihad avec toutes ces formes indissociables, à commencer des formes essentielles établies à la Mecque- dès le début de l'islam en passant par celles ultérieures, nées des circonstances et engendrées par l'évolution de la communauté islamique, la naissance de la société islamique et la Dar el-islam » (p.73).

C'est à dire : à la Mecque c'est la prédication ; ensuite à Médine, la société musulmane constituée se défend et attaque. Le djihad sous toutes ses formes est au centre de l'éthos musulman. Toute résistance ou controverse au sujet du djihad prédicatif peut basculer vers le djihad belliqueux.

Une question complémentaire est celle de savoir quelle est l'obligation du djihad. La doctrine islamique classique de la guerre avait distingué deux situations : le « *fardh ayn* » et le « *fardh kifaya* ». La première est une obligation individuelle absolue alors que la deuxième situation est celle d'une obligation facultative sachant qu'assez de personnes sont engagées dans le combat. Et l'on trouve des prédications qui disent qu'aujourd'hui, pour les musulmans, on est dans la situation de *fard ayn*, donc d'obligation de participer au djihad.

Comme le disait un sermonnaire sur internet (vidéo probablement du temps de la guerre d'Iraq ou d'Afghanistan, insérée dans une vidéo actuelle concernant la Syrie):

« Par Allah, si le djihad n'est pas fard ayn maintenant il ne le sera jamais jusqu'au jugement. Il y a consensus mes frères parmi les savants du tafsir, de la aqidah, du hadith, du fiqh. Si les mécréants envahissent un bout de terre des musulmans, alors le djihad devient obligatoire pour tout musulman. Au point que la femme s'y rende sans la permission de son mari, l'esclave sans la permission de son maître, l'endetté sans la permission de son créancier et le fils sans la permission de ses parents ».

²⁰ Brigitte Maréchal (2005-2006), dans un article détaillé sur la conception du djihad parmi les Frères musulmans contemporains, relève l'utilisation de la notion de djihad social faite par Tariq Ramadan. Cet article de B. Maréchal éclaire toute la complexité de la notion de djihad.

Martyre, mourir dans ce combat est une image positive clé de celui qui trouve la mort au combat pour la cause d'Allah avec toute la symbolique qui l'entoure : les Uri (jeunes femmes vierges) du paradis, le parfum de la mort, etc.²¹

Millénarisme et apocalypse

Le djihad et le martyr peuvent s'inscrire dans l'attente de l'avènement d'un temps nouveau, d'une histoire nouvelle, celle qui est dévoilée par des signes de la fin des temps⁽²²⁾. Et la Syrie, la terre de Cham (grande Syrie), peut être vue comme un lieu où ce temps nouveau se réalisera, car un hadith du prophète souvent cité dit : « Heureux est le Cham. Les Anges du Miséricordieux y déploient leurs ailes ». Les combats actuels peuvent apparaître comme les signes apocalyptiques annonçant ce temps nouveau.

Vision géopolitique « littéraliste-médinoise » : on peut entendre par là une lecture littérale du Coran qui accentue la référence aux parties dites « médinoises » du texte, lorsque, après la constitution de la société médinoise, le monde musulman est entouré d'ennemis qui l'empêchent de parvenir à ce que Allah veut, instaurer son royaume, répandre sa parole et qui veulent sa perte ou veulent orienter l'islam vers un islam adouci, modéré. En l'occurrence, les ennemis sont les USA et leurs alliés, dont les Européens, tout comme des pays musulmans considérés inféodés aux États-Unis ; les Juifs et Israël ; les chiites, ces derniers étant re-inscrits parmi les adversaires du monde sunnite sous l'influence de l'Arabie saoudite et des doctrines salafistes. Bizarrement, dans le cas de la guerre de la Syrie, les Russes et les Chinois ne sont pas désignés comme ennemis, alors que leur veto au Conseil de sécurité de l'ONU a fait obstacle à toute position commune des Nations Unies, voire à une possible intervention contre le régime syrien.

Toutes ces sémantiques utilisées procèdent d'une rationalité interne puisée, sélectionnée au sein de l'univers de sens musulman. Mais elles procèdent aussi de l'émotion, d'une histoire affective de soi et des autres au sens où l'histoire objective est relue à travers le regard qu'on porte sur soi et les siens d'une part et sur les autres d'autre part. Il n'y a pas de distance possible face aux événements, car ils sont lus à partir de ce en quoi ils concernent personnellement (Rojzman, 2002 :117). Cette histoire affective peut devenir aussi une histoire victimaire : je suis victime de l'autre.

b. Les sémantiques religieuses et le contexte

Ce vocabulaire, ces termes, ces visions appartiennent à un contexte de sens directement lié au départ au combat. En effet, ils s'inscrivent dans un discours qui appartient aux sémantiques des Frères musulmans ou du wahhabo-salafisme. Ce sont deux discours qui ont saturé l'univers de sens du monde musulman contemporain et du monde musulman européen et belge.

²¹ Sur la notion de martyr cf. le numéro spécial de Maghreb-Machrek, 286, hiver 2005-2006 portant sur « Le suicide offensif en Islam », dirigé par F. Dassetto et B. Maréchal avec des articles de A.M. Vuilleminot, M. Introvigne, A. Tamimi, Y. Richard, Z. Sediki, B. Maréchal et F. Dassetto. D'autres références à la note 8 de ce texte.

²² Sur le Millénarisme dans l'islam contemporain, on pourra lire J.-P. Filiu (2008). La vision apocalyptique et millénariste est plus spécifique à l'islam chiite, mais elle se rencontre également dans la vision contemporaine sunnite. Quelques références et quelques développements de ces aspects à la note 8 de ce texte.

Il importe toutefois de préciser : ces discours ne prônent pas un départ au combat, mais mettent les bases et sont le terreau à partir duquel des discours radicaux découlent naturellement. La politisation du religieux chez les Frères musulmans, la lecture littérale des textes et du moment fondateur de l'islam par eux et par les wahhabo-salafistes avec leur vision d'un monde qui se veut fondamentalement autre de ce qui n'est pas musulman et d'un éthos du combat conséquent. Leur vision totalisante d'une société mise en forme par le religieux ; leur soumission absolue à Dieu ; leur vision géopolitique à la lumière de la géopolitique médinoise ; leur rapport à ceux qui ne sont pas musulmans.... sont autant de prémisses d'où découle une position extrême par rapport au contexte, des positions évidentes quant à la naturalité du djihad et du martyr.

Ces visions de l'islam sont devenues, en raison de l'histoire propre au monde musulman depuis quelques décennies, « la » vision dominante de l'islam contemporain. Elles ont monopolisé la pensée musulmane contemporaine. En entendant souvent les parents dire : « nous n'avons rien vu », je me suis souvent demandé si ce qui étaient des signes avant-coureurs d'un radicalisme de leurs fils et filles n'étaient pas pour eux des signes de ce qu'ils pensent être l'islam tout court, tellement cet islam-là, de marque Frères musulmans et wahhabo-salafiste, a imprégné les collectivités.

Il y a certes parmi les musulmans, je pense qu'il s'agit d'une majorité, des personnes qui sont mal à l'aise devant ces discours Frères musulmans et wahhabo-salafistes. Mais le fait est qu'il n'y a pas d'autres discours disponibles. Et les intellectuels qui éventuellement auraient autre chose à proposer, se taisent, sont incertains, ont des arguments mal formulés.

c. La condition de l'efficacité

La restriction orthodoxe

La pensée en général, et la pensée religieuse sont en général foisonnantes : les expériences sociales, spirituelles, intellectuelles des adeptes amènent des discours variés. La question qui se pose à tout système religieux est d'opérer un relatif contrôle de sa pensée afin de garder une cohérence et une identité du groupe. On parle alors de régulation orthodoxe (du grec *orthos*, droit et *doxa*, opinion). Lorsque cette régulation devient stricte et angoissée par la nécessité de maintenir une cohérence, on peut parler de « restriction orthodoxe », le but étant de restreindre l'univers de sens afin de parvenir à le réguler plus efficacement. Et en effet, l'efficacité de ces sémantiques religieuses est d'autant plus pertinente que leur production se fait selon les logiques d'une restriction orthodoxe du discours, en entendant par là la réduction de l'univers des significations (Deconchy, 1971) : la pensée se simplifie, elle se réduit et elle se met en forme d'autant plus facilement dans une cohérence logique qui la rend percutante et est ainsi capable de construire une structure forte des motivations (Atran, 2004, 2005). Un discours « orthodoxe » au sens dit, est ainsi simplifié et appauvri, mais de ce fait il est d'autant plus efficace et convaincant.

En adhérant à un tel système de pensée, on accepte et on choisit de se fermer à toute possibilité de changement. Et l'ensemble du groupe orthodoxe vise à soutenir cette perspective de « non-changement » (Gardner, 2004 : 197), à nier la valeur de toute innovation. Le temps n'est pas au changement, il est au renforcement de l'identique dans une clôture qui construit une « temporalité exclusive » (Bozarslan : 81), un temps propre et considéré éternel.

Jean Louis Denis dit à TéléBruxelles : « *ce n'est pas moi qui ai fait cet appel, c'est Allah* ». La restriction orthodoxe consiste ici à dire que ces jeunes qui partent en Syrie sont les instruments d'une volonté divine. Le discours de Sharia⁴, qui est à l'origine de pas mal de recrutements de jeunes flamands, nie toute valeur à ce qui n'est pas musulman : tout devient blanc ou noir. Sammy,

combattant en Syrie depuis 2012 et converti à l'islam depuis l'âge de 14 ans, « s'enferme dans la religion »²³ selon les remarques de sa mère.

La da'wa contemporaine : internet et réseaux sociaux

Les musulmans poussés par le devoir du djihad prédicatif, la da'wa, ont rapidement compris le rôle d'internet et des réseaux sociaux. Je suppose qu'ils doivent en sourire. Ces instruments issus de la culture occidentale, surtout américaine, Facebook produit typique de la société publicitaire de consommation où tout le message se résume à se mettre soi en avant, l'image de soi, propre du discours publicitaire, servent à lutter contre cette société. Comme ils doivent rire du général Mikhaïl Kalashnikov, ingénieur et inventeur de l'arme qui porte son nom et qui sert si bien dans le djihad dont il est devenu presque un symbole : les jeunes sur un pick-up brandissant une kalash, remplaçant le mythique cavalier arabe brandissant un sabre.

Internet

Dans la production de ces sémantiques, l'internet joue un rôle clé pour permettre la diffusion et par là l'appropriation individuelle et en groupe des sémantiques de l'action suicidaire offensive. Bruno Etienne avait souligné le parallèle entre l'usage des cassettes dans l'islamisme et l'impression de la Bible dans le protestantisme (Etienne, 1987). On pourrait prolonger le parallèle entre la diffusion capillaire réalisée par internet et celle des prédicateurs méthodistes soulignés par Weber. À un certain moment de l'histoire du développement de ces technologies, les « cybercafés » ont joué un rôle social majeur à la fois pour la connexion mondiale et pour la création de groupes locaux (²⁴). Aujourd'hui, l'usage par les nouvelles générations de téléphones portables permettant la navigation sur le web rend moins centrale la fonction des cybercafés. Il n'en reste pas moins qu'internet, comme l'explique Frédéric Martel (2014 : 379) suite à sa large enquête sur les producteurs de la pensée internet, n'est pas seulement producteur de « globalisation », mais il est producteur de « territorialisations ». Comme il l'écrit : « nous entrons dans un monde qui est certes 'connecté', mais dont les contenus sont déconnectés ou, disons, non connectés ». Et ils alimentent des cultures communautaires. Ainsi Frédéric Martel met quelques nuances aux propos des penseurs du web qui prévoyaient l'émergence d'une intelligence collective mondiale accrue : certes, elle existe dans certains domaines, notamment ceux des sciences de la nature, certes il existe un air de famille dans pas mal de phénomènes qui relèvent d'une culture ludique (comme des jeux vidéo, des usages de Facebook...), mais se mettent en place des internets locaux, territorialisés, relativement séparés et connectés les uns des autres, produisant autant de cultures communautaires. De là des pensées fragmentées, qui se constituent en vase clos à partir des vécus différents (et moins d'un travail réflexif universel) ou qui se constituent dans des logiques oppositionnelles entre moi et les miens (virtuels), d'une part, et les autres, d'autre part.

L'impact d'internet est d'autant plus grand qu'il diffuse du texte et des images : l'image joue sur le symbolique, l'imaginaire, l'émotion.

Il serait important d'analyser le devenir de la pensée qui se construit à travers des blogs, Facebook, etc. Certainement Facebook et les portables sont un facteur important de mobilisation, de circulation des informations, en particulier factuelles. Les mouvements du « printemps arabe » l'ont bien montré tout comme les mouvements des *Indignados* ou *Occupy Wall Street*. Facebook a également la vertu de rendre immédiatement vécu ici le combat, que l'on peut suivre à la trace, que

²³ Voir quelques analyses de ce type de discours dans mon ouvrage : *L'Iris et le croissant*, 2011.

²⁴ On lira avec intérêt l'étude de M. Orhan (2010) fondée sur une recherche de terrain sur les processus de radicalisation dans la ville de Bingöl dans l'est de la Turquie.

l'on peut mettre en scène. C'est Jean Pierre Filiu qui a noté la nouveauté du djihadisme contemporain, avec Facebook, bien différent du djihadisme des années 1990 et de la première décennie des années 2000.

Mais la question qui se pose est aussi celle des contenus de pensée que ces outils véhiculent. On pourrait se demander si la « pensée internet » ne produit pas un double effet. La « pensée internet » produit un ensemble intellectuel hétéroclite qui souvent collationne des propos contradictoires, laisse place à l'illogisme, ouvre la porte à la circulation de rumeurs de toute sorte. De ce fait la « pensée internet » ouvre la porte à la mise en place d'ordonnements du sens simplifiés, la construction d'oppositions, l'identification d'ennemis et d'amis : autant d'éléments qui façonnent une « orthodoxie restrictive », qui met de l'ordre dans le brouhaha et dans la confusion de sens qui émerge spontanément dans l'internet. Comme l'explique Gerald Bronner (2009, 2013), sociologue spécialisé de l'internet, cet outil favorise l'émergence de la pensée radicale, car, par une action volontariste, des petits groupes radicaux, mêmes minoritaires, qui interviennent avec abondance dans les forums, dans YouTube, dans Facebook, dans des sites web, créent l'illusion que leur opinion est dominante.

d. En amont de tout : une culture totale de l'engagement

Il me semble que tous ces aspects s'additionnent, se cumulent désormais depuis plus de quarante ans, pour construire une véritable culture du combat armé avec ses images symboles (les drapeaux noirs, les silhouettes des hommes ou des femmes brandissant une kalachnikov), avec ses figures symboles et notamment celle du martyr. Avec les sonorités et les chants, avec les narrations épiques, avec ses narrations et avec la réalité des combats et de la mort que l'on peut imiter.

Cette culture totale n'a pas de véritables concurrents de pensée au sein du monde musulman. Elle donne lieu plutôt à un silence embarrassé, à une absence de points de vue. Ou à un retrait. Ou bien à une tentative de contre-accusation, pour dire que cela ce sont les résultats (ou parfois on dit des inventions) de l'Occident, de l'islamophobie.

3. L'injonction morale, l'action et la spirale paroxystique

On a vu jusqu'ici le rôle du sens construit par les connaissances, les représentations, par les images, par les émotions, tout comme le rôle des connexions sociales qui inscrivent les décisions radicales au sein d'un contexte plus large, réel ou virtuel, et d'un noyau social qui partage concrètement le vécu et l'action. Mais reste à rendre compte d'un autre moment du vécu : celui où l'on passe du constat de la situation à la prise en compte pour soi. Le constat devient une obligation morale à laquelle il est impossible de se soustraire. Et le processus peut se poursuivre.

3.1. Injonction morale et la haine

À des degrés divers, plus ou moins extrêmes, ce cheminement radical peut aboutir à l'action.

Soit parce que celle-ci découle naturellement, comme une évidence, de tout l'univers de sens qui précède. C'est une sorte de banalisation de l'action extrême haineuse. J'avais été amené à mettre en lumière cet aspect dans un article de presse ⁽²⁵⁾ lors de la révélation des tortures et des humiliations que des soldats et des soldates américains ont fait subir à des prisonniers irakiens : je posais alors la question de savoir s'il s'agissait de déviations de certains ou de conduites extrémistes

²⁵ « Déviance ou extrémisme ? », *La Libre Belgique*, 12 mai 2004.

qui se situaient en continuité avec une culture de la haine. C'est aussi ce qu'observe Damien Vandermeersch, le juge d'instruction belge chargé de l'affaire Rwanda, à la suite du génocide de 1994 et qui a écrit un ouvrage pour essayer de répondre à la question : « comment devient-on génocidaire ». Il note comment des hommes et des femmes « *banalement normaux, sans troubles psychiques, qui se lancent dans des expéditions meurtrières, le tout dans une humeur et une ambiance pour le moins curieuse* » (Vandermeersch, 2014 : 126).

Ou bien l'action découle d'une injonction morale qui consiste à considérer qu'il importe d'accomplir ce choix radical pour toutes sortes de raisons : la culpabilité, la responsabilité, la solidarité avec le groupe ou avec le leader, l'obéissance à la volonté divine...

De là il peut y avoir au moins deux cas de figure²⁶. Soit cet engagement est tourné entièrement vers son propre devoir, vers l'accomplissement de ce qu'il importe de faire. Soit cet engagement se traduit avant tout dans une haine, une aversion violente qui pousse à vouloir le malheur à l'autre ou à se réjouir du mal qui lui arrive. La vision de cet ennemi est d'autant plus renforcée par le fait que le cheminement précédent, qui est passé à travers des engagements successifs, l'inscription dans un groupe, des dispositifs cognitifs et émotionnels, aboutissent à renforcer une identité sociale qui se consolide d'autant plus qu'elle peut bâtir une opposition à autrui (Yzerbyt 2001).

Cet ennemi peut alors être objet de ce que Nahoum-Grappe appelle une « haine politique », l'adversaire étant identifié dans un collectif (les Américains, les Juifs...) contre lequel il importe de mener un combat total. Ou bien prendre la forme d'une « haine tragique », qui s'adresse à chaque personne appartenant à ce collectif ou attribué à ce collectif. La personne devient objet, chose, animal. Ces deux haines, politique ou tragique, peuvent être politisables, au sens où elles peuvent être justifiées, inscrites dans un discours logique, idéo-logique. Comme l'écrit Damien Vandermeersch :

« Pour arriver à leur fin, les extrémistes doivent à tout prix atteindre les masses, les séduire. Ils y parviennent avec un vocabulaire simple, accessible, imagé. Le Tutsi est désigné sous des noms d'animaux qui incarnent une menace ou un danger : cafards, serpents, vermine, chiens... L'Autre est ainsi déshumanisé, réduit à l'état d'animal qu'il faut chasser, voire éliminer. Dans le même ordre d'idée : les opposants au régime sont qualifiés de manipulateurs, terroristes, racaille, voyous..., question de les décrédibiliser aux yeux de la population. Jacques Sémelin, spécialiste des meurtres de masse, estime -à travers ce qu'il sait de la Shoah, du Rwanda et d'autres cas- que l' 'on tue à l'avance avec des mots' » (Vandermeersch, 2014 : 97).

3.2. Positions défensives et la spirale de la haine et de la vengeance

Dans cette logique de violence peut s'instaurer, comme l'écrit M. Pagès (2002 : 217) :

« un cycle régressif (...) : angoisse inconsciente, provoquée par le changement dérégulateur - régression psychique sur des positions archaïques binaires, régression idéologique sur des positions manichéennes, régression politique sur des positions d'exclusion, de vengeance, de persécution. Chez les dominés la culture victimaire se met en place, la répétition inconsciente d'anciens traumatismes, le salut et la vengeance par le sacrifice. Les dominants, eux-mêmes minés par le doute et l'angoisse inconsciente, s'installent dans la toute-puissance et l'abus de pouvoir permanent. »

Si ces haines politique et tragique sont réciproques, si l'histoire affective, la vision émotionnelle sur l'autre sont réciproques, alors le risque d'entrer dans un cycle paroxystique de la tension est grand. La spirale de la haine s'enclenche, en ajoutant alors à tous les arguments précédents celui de la vengeance. Car alors on pourra parler des atrocités commises ou attribuées à

²⁶ Je me réfère ici notamment au livre de V. Nahoum-Grappe (2003), écrit dans la tentative de comprendre la haine sous-jacente aux affrontements qui ont eu lieu entre 1991 et 2001 dans les pays d'ex-Yougoslavie entre Serbes, Croates et Bosniaques. On peut aussi comprendre ces processus par le livre concernant le Rwanda de D. Vandermeersch (2014).

l'autre et alimenter concrètement le rêve de vengeance : chacun rêve de renvoyer à l'autre la violence qu'il estime avoir subie (²⁷).

On a l'impression que dans les relations entre des fractions du monde juif et du monde musulman en Palestine, c'est cette spirale de la haine qui s'est construite et qui continue à se construire.

Conclusion

Ce texte a essayé de montrer la complexité du chemin et du processus de radicalisation : il engage des choix personnels tout en ayant des racines dans les rapports réciproques entre les individus et les contextes. Le processus se déroule à travers des cheminements sociaux collectifs, depuis l'ancrage à un groupe local et la référence à un leader significatif, jusqu'à l'immersion dans une collectivité plus large. Mais ce processus est impensable sans un ensemble cognitif, imaginaire, émotionnel qui rend plausibles le tournant et l'action extrémiste. Certes, internet joue un rôle dans ce processus, mais ce n'est qu'un instrument qui devient efficace dans le contexte humain dans lequel il est plongé. Ce processus d'extrémisation peut aboutir à une logique de haine et à une spirale de vengeance.

C'est en prenant en compte sérieusement, à partir de leurs logiques respectives, chacun de ces aspects que l'on peut penser lutter contre les formes de radicalisation qui gangrènent le monde musulman contemporain et une partie -heureusement minime-, de sa jeunesse. Depuis des années, par touches successives, on a construit la logique de la radicalisation contemporaine dans le monde musulman. Il faudra des années et un travail de longue haleine pour parcourir le chemin contraire.

Bibliographie citée

- Abou-Zahab, M. (2006), "'Je vous attends à la porte du Paradis.' Les martyrs pakistanais du Lashkar-i Tayyiba (LiT) », in A. Mohammad-Arif et J. Schmitz (eds), *Figures de l'Islam après le 11 septembre, Disciples et martyrs, réfugiés et migrants*, Paris, Karthala, 91-122.
- Atran, S. (2004), "Soft Power and the Psychology of Suicide Bombing", *Terrorism Monitor (The Jamestown Foundation)*, 2 (11).
- Atran, S. (2005), "Psychologie des kamikazes", in *Sciences Humaines* (166): 22s.
- Badie, B. (2014), *Le temps des humiliés*, Paris, Odile Jacob.
- Berman, E., & Laitin, D. D. (2004), *Rational Martyrs vs Hard Targets: Evidence on the Tactical Use of Suicide Attacks*, Unpublished manuscript.
- Berman, E., & Stepanyan, A. (2004), *How Many Radical Islamists? Indirect Evidence from Five Countries*, Unpublished manuscript.
- Berman, P. (2004), *Les habits neufs de la terreur*, Paris, Hachette littératures.
- Bouzar D. (2014), *Désamorcer l'islam radical*, Paris, Les éditions de l'Atelier.
- Bozarslan Hamit (2006), "Temps, espoir et violence", in Aminah Mohammad-Arif et Jeans Schmitz (édits), *Figures d'islam après le 11 septembre. Disciples et martyrs, réfugiés et migrants*, Paris, Karthala, 71-90.
- Brachman, J. (2008), *Global Jihadism : theory and practice*, New York, Routledge.
- Bronner G. (2009), *La pensée extrême*, Paris, Denoël.

²⁷ Les analyses de V. Nahoum-Grappe déjà citées sont remarquables. On y perçoit la spirale de la nécessité de la violence et de la vengeance lorsqu'on met un doigt dans cet engrenage.

- Bronner G. (2013), *La démocratie des crédules*, Paris, PUF.
- Cherkaoui M. (2005), "Frustration relative", in M. Borlandi et al, *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 284-286.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen : approche socio- anthropologique*, Paris, L'Harmattan.
- Dassetto, F. (2004), *Islams du nouveau siècle*, Bruxelles, Labor.
- Dassetto, F. (2011), *L'Iris et le Croissant - Bruxelles et l'islam au défi de la co-inclusion*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain.
- Deconchy, J.-P. (1971), *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Les éditions ouvrières.
- de Montmollin, G. (1984), "Le changement d'attitude", in P. Moscovici (dir), *Psychologie sociale*, Paris, PUF, 96-104.
- Durkheim, E. (1897), *Le suicide*, Paris, Alcan.
- Elster J (1989), *Nuts and Bolts for the Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press (tr.it. *Come si studia la società*, Bologna, il Mulino) .
- Etienne, B. (1987), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette.
- Festinger L. (1957), *A theory of cognitive dissonance*, Evanston, Row.
- Filiu J.-P. (2008), *L'apocalypse en Islam*, Paris, Fayard.
- Garcin Marrou, I. (2001), *Terrorisme, média, démocratie*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- Géré, F. (2003), *Les volontaires de la mort : l'arme du suicide*, Paris, Bayard.
- Géré, F. (2005), "Kamikaze: le suicide comme arme", in *Sciences humaines* (166), 18-22.
- Gotovitch, J. (1983), « La Belgique et la guerre civile espagnole. Un état des questions », in *Journal of Belgian History*, XIV, n.3-4: 497-532.
- Gritti, R. (2005), "La vita in cambio dell'identità: il caso del terrorismo suicida", in *Critica sociologica* (152), 26-42.
- Gurr,T. (1970), *Why men rebel*, Princeton - New Jersey, Princeton Un. Press.
- Guzy, E. (Ed.). (2004), *Attentats suicides. Le cas israélo-palestinien*, Bruxelles, Luc Pire.
- Hassan, N. (2001, 10 novembre), "An Arsenal of Believers", in *The New Yorker*, 36-41.
- Hassan, R. (2004), "Suicide Attacks: Life as a Weapon", *ISIM Newsletter* (14), 8-9
- Hirschman A. (1970), *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge - Mass., Harvard Un. press.
- Iannaccone, L. R., & Introvigne, M. (2004). *Il Mercato dei Martiri. L'industria del terrorismo suicida*. Torino, Lindau.
- Kepel,G. (2008), *Terreur et martyre. Relever le défi de civilisation*, Paris, Gallimard (réédité collection Champs actuel).
- Kepel, G., & Milelli, J.-P. (Eds.). (2005). *Al-Qaida dans le texte. Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*. Paris, PUF.
- Khosrokhavar, F. (2003). *Les nouveaux martyrs d'Allah* (2e éd. corrigée. éd.). Paris, Flammarion.
- Kuppens T. & V.Y. Yzerbyt (2012), "Group-based Emotions: The Impact of Social Identity on Appraisal, Emotions, and Behaviors", in *Basic and Applied Psychology*, 34:20-33.
- Joule, R.-V. et Beauvois J.-L. (1987, rééd. 2008), *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Paris, PUF.
- Joule, R.-V. et Beauvois J.-L. (1998) "Se soumettre... en toute liberté", in *Sciences Humaines*, n.86: 38-41.
- Joule, R.-V. et Beauvois J.-L. (1998), *La soumission librement consentie*, Presses universitaires de Grenoble.

- Maréchal, B. (2005-2006), "La sémantique de l'action engagée, en rapport au martyr, dans des discours apparentés aux Frères musulmans européens", in *Maghreb-Machrek*, n. spécial: *Le suicide offensif en Islam*, n.186: 39-56.
- Martel, F. (2014), *Smart. Enquête sur les internets*, Paris, Stock.
- Merton, R.K (1957), *Social theory and social structure*, New York, Free Press.
- Milgram, S. (1974), *Obedience to Authority. An Experimental View*, New York, Harper and Row.
- Nahoum-Grappe, V. (2003), *Du rêve de vengeance à la haine politique*, Paris, Buchet-Chastel.
- Pagès, M. (et al.) (2002), *La violence politique. Pour une clinique de la complexité*, Paris, Eirès, 2002.
- Pape, R. A. (2003), "The Strategic Logic of Suicide Terrorism", in *American Political Science Review*, 97 (3), 343-361.
- Pape, R. A. (2005), *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House.
- Rojzman Charles (2002), "La peste émotionnelle" in M. Pagès et al., *La violence politique*, Paris, Eres, 113-127.
- Saghieh, H. (2002), "On Suicide, Martyrdom and the Quest for Individuality", in *ISIM Newsletter*, 10/02, 9.
- Stouffer S.A. (1949), *The American soldier*, Princeton - New Jersey, Princeton Un. Press.
- Tilly, Ch. (2003), *Politics of collective violence*, Cambridge, Cambridge Un. Press.
- Vandermeersch, D. (2014), *Comment devient-on génocidaire? Et si nous étions tous capables de massacrer nos voisins?* Bruxelles, Grip.
- Victor, B. (2003), *Les femmes kamikazes de Palestine*, Paris, Flammarion.
- Wieviorka, M., & Wolton, D. (1987), *Terrorisme à la une*, Paris, Gallimard.
- Yzerbyt V (2001), "Les uns contre les autres: du stéréotype au conflit", in *Sciences Humaines*, hors série, n. 33: 68-70.