

Une radicalisation religieuse ?

Politique, religion et subjectivité dans les processus de radicalisation

Bartolomeo CONTI

B. Conti
Centre d' études des mouvements sociaux (CEMS)
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, France
e-mail:bartolomeo.conti@ehess.fr

Bien que depuis des années la notion de « radicalisation » ait pris une place incontournable dans le débat public, il n'en existe toujours pas de définition claire et univoque, ce qui finit par en faire, comme l'écrit Sedgwick, une « *source de confusion* » plutôt que de compréhension et d'explication¹. Si la notion de « radicalisation » demeure incertaine et problématique, son association à la religion pose encore plus de problèmes et ouvre toute une série de questionnements : Quelles sont notamment les motivations à l'origine de la « radicalisation », généralement définie comme un processus amenant en dernière instance un individu à faire usage de la violence au nom d'une idéologie (Khosrokhavar, 2014)²? Quelle est la place du domaine religieux dans l'adhésion à l'islamisme radical ? Quel rôle joue celui politique ? S'agit-il d'un phénomène exclusivement religieux, ou est-il dû à d'autres facteurs, comme la marginalisation urbaine, l'exclusion sociale et politique, la discrimination et la stigmatisation de toute une partie de la population ? Les jeunes radicaux sont-ils des

¹ Pour une histoire critique de la notion de « radicalisation » et un panorama des différentes acceptions, voir Mark Sedgwick, « The Concept of Radicalization as a Source of Confusion », *Terrorism and Political Violence*, 22 :4, 2010, p. 479-494 ; Alex P. Schmid, *Radicalisation, De-Radicalisation and Counter-Radicalisation*, The Hague: ICCT, 2013, en Ligne : <http://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-Radicalisation-Counter-Radicalisation-March-2013.pdf>

² Farhad Khosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014. La radicalisation peut également être décrite comme un processus qui amène à commettre un acte de violence au nom d'une idéologie, donc comme le processus précédant l'acte terroriste. À propos des étapes du processus de radicalisation, voir en particulier Fathali M. Moghaddam, « The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration », *American Psychologist* 60:2, 2005 ; Clark Mccauley et Sophia Moskalenko, « Mechanisms of Political Radicalization: Pathways. Toward Terrorism », *Terrorism and Political Violence* 20.3, 2008, p. 415-433.

acteurs religieux, politiques ou, comme le dit Olivier Roy³, l'expression d'une nouvelle forme de nihilisme, d'une révolte juvénile reflétant un malaise générationnel ? Et enfin, quelle place ont les problèmes d'ordre psychologique, voire psychiatriques, dans l'adhésion à une vision extrémiste prônant la violence comme réponse aux maux de la société contemporaine ?

Par cette contribution, et sans aucune prétention à répondre à ces questions particulièrement complexes et encore moins à fournir des réponses exhaustives, je souhaite poser la question de la relation au religieux de jeunes « radicalisés », à partir de deux recherches/actions que j'ai menées dans deux prisons françaises, et de l'observation ethnographique réalisée lors d'un procès contre un groupe jihadiste français. On découvre ainsi une pluralité d'acteurs qui se distinguent par l'articulation complexe et variée entre dimensions subjectives, politiques et religieuses. Dans leur radicalisation, pas toujours violente, les modalités de se relier au domaine religieux de ces jeunes sont très diverses, parfois même opposées. On peut en particulier distinguer ceux dont la rhétorique religieuse cache une totale méconnaissance de l'islam et une absence d'engagement politique, ceux qui, plutôt fondamentalistes, entament un processus de subjectivation par une radicalité religieuse, non nécessairement prônant la violence, et, enfin, ceux qui, par contre, construisent leur engagement individuel et collectif à partir du domaine politique, tout en utilisant un langage religieux propre aux mouvements islamistes.

1. LA « RADICALISATION », ANATOMIE D'UNE NOTION PROBLEMATIQUE

Selon un groupe de chercheurs australiens ayant réalisé une recherche littéraire approfondie, « *la seule chose sur laquelle les experts de la radicalisation s'accordent, c'est que la radicalisation est un processus. Au-delà de cela, il y a une grande variété d'opinions qui rend les recherches existantes incompatibles* »⁴.

Introduite dans le débat académique suite aux attentats de Madrid (2004) et puis de Londres (2005), qui furent tous deux commis par des *home-grown terrorists* (c'est-à-dire des terroristes nés et élevés dans le pays même qu'ils ont attaqué), la notion de « radicalisation » initialement avait justement permis de s'intéresser au processus qui amène à commettre un acte de violence au nom d'une idéologie. Elle avait donc

³ Olivier Roy, « What is the driving force behind jihadist terrorism? – A scientific perspective on the causes/circumstances of joining the scene », paper presented at BKA Conference « International Terrorism: How can prevention and repression keep pace? », 2015. En ligne : <https://life.eui.eu/wp-content/uploads/2015/11/OLIVIER-ROY-what-is-a-radical-islamist.pdf>

⁴ Minerva Nasser-Eddine et al., *Countering Violent Extremism (CVE) Literature Review*, Canberra: Australian Government, Department of Defence March 2011; P.13.

contribué à sortir de la seule notion de terrorisme aveugle, en particulier en s'intéressant à ses causes. Comme le souligne Peter Neumann, suite aux attentats du 11 Septembre « *il était très difficile de parler des 'causes (roots) du terrorisme', car si on le faisait un commentateur disait que c'était une manière d'excuser et de justifier l'assassinat de civils innocents (...). C'est à travers la notion de radicalisation que la discussion (...) est devenue possible à nouveau* »⁵. La notion de « radicalisation » permettait de s'intéresser à l'individu, à sa trajectoire, à sa subjectivité, aux modalités d'adhésion au groupe et à l'articulation entre l'individu et le groupe. Cette notion donnait ainsi la possibilité d'écouter les personnes concernées, d'entendre leurs revendications et ainsi d'interroger la connaissance de la société, son fonctionnement, ses contradictions, ses maux.

Cependant, à côté de cette acception, qu'on peut définir « sociologique », en devenant une notion centrale des *terrorism studies* et des politiques antiterroristes, la notion de « radicalisation » est désormais largement associée à celle de « terrorisme » et donc, tout autant que celle-ci, porteuse d'une forte charge politique – c'est-à-dire ayant la capacité d'établir les limites du légitime et de l'illégitime, voire du légal et de l'illégal, et donc de disqualifier les acteurs du champ politique et d'ignorer *à priori* leurs revendications. De plus en plus, le label « radical » permet de délégitimer la dimension politique de l'engagement des acteurs et ainsi évacuer leurs revendications et ignorer les causes à l'origine de leur combat. Non seulement, le glissement sécuritaire de la notion a ouvert la voie à des amalgames et des raccourcis dangereux, comme le souligne Arun Kundnani, qui écrit que « *le concept de radicalisation est devenu la pierre angulaire de la dernière war on terror et fournit de nouveaux prismes à travers lesquels observer les minorités musulmanes* »⁶. Dans ce glissement, qu'on peut définir « sécuritaire », le concept de « radicalisation » finit ainsi par perdre son potentiel d'explorer les causes à l'origine de la violence idéologique et/ou politique.

Cette ambivalence de la notion de « radicalisation », tiraillée entre son acception sociologique et sa portée sécuritaire, gît dans l'énorme changement de sa signification au cours des dernières décennies. Si à partir du 19^e siècle, le mot « radical » était utilisé pour indiquer avant tout des positions politiques libérales, anticléricales, pro-démocratiques et progressistes, au cours des deux dernières décennies ce terme a fini par définir plutôt des positions opposées, à savoir anti-libérales, fondamentalistes, anti-démocratiques et régressives. C'est dans ce glissement sémantique que réside l'ambiguïté de la notion, qui flotte entre l'idée que la radicalité a été, et est encore, une *conditio sine qua non* du changement social et l'idée que la radicalisation est un processus amenant à une vision totalitaire/totalisante de la société. En ce sens, si on

⁵ Cité par Mark Sedgwick, art. cit., (n.1), p. 480.

⁶ Arun Kundnani, « Radicalisation: the journey of a concept », *Race & Class*, Vol. 54, No.2, 2012, p. 3.

examine le processus de radicalisation au prisme de deux notions, légalité et légitimité, on s'aperçoit que toutes les radicalités ne sont pas illégales et/ou illégitimes, nous obligeant à prendre en compte l'articulation complexe entre engagement, action politique, changement et violence.

En suivant l'approche du projet Dialogue about Radicalisation and Equality (DARE)⁷, la radicalisation est ici distinguée du terrorisme, et la radicalisation idéologique, ou cognitive, c'est-à-dire à dire le processus d'adhésion à une vision extrémiste, est analytiquement distinguée de la radicalisation comportementale, c'est-à-dire de l'engagement dans des actions extrémistes violentes ou du terrorisme. Il s'agit donc de poser la question de *pourquoi* et *comment* les personnes deviennent extrémistes et de *pourquoi* et *comment* les personnes cessent de l'être.

2. SAISIR LA PLACE DU DOMAINE RELIGIEUX PAR LA RECHERCHE EMPIRIQUE

Depuis que la violence jihadiste a frappé la France, il existe une forte tendance à lire le phénomène de la radicalisation qui amène au jihadisme à travers le prisme de la religion, mais la question de la place du domaine religieux dans les processus de glissement vers la violence idéologique demeure incertaine et source de fortes controverses intellectuelles et politiques. Cependant, contrairement à toute approche essentialiste ou culturaliste, qui demeure toujours très répandue au sein de la société ainsi que du monde académique, si on se réfère aux études empiriques réalisées au cours des quinze dernières années, d'abord aux Etats-Unis, puis en Europe, celles-ci soulignent que ce sont des jeunes très divers qui se radicalisent, avec des profils et des trajectoires très variés, et qu'il y a toujours une pluralité de causes à l'origine de leur adhésion à une vision radicale et/ou extrémiste⁸. Les parcours vers la radicalisation sont donc multiples, conséquences d'un processus social et individuel qui n'a pas une cause prédéterminée, mais plutôt un ensemble de causes à la fois psychologiques, politiques, religieuses et sociales⁹. Selon la plupart de ces études, et en particulier des études faites à partir d'un travail empirique, la religion résulte n'être qu'un des facteurs, et souvent pas le plus important, dans le processus amenant à la violence idéologique jihadiste.

⁷ Porté par l'Université de Manchester et financé par l'Union européenne dans le cadre du programme pour la recherche et l'innovation *Horizon 2020*, DARE (2017-2021) réunit 15 partenaires dans 13 pays (Belgique, Croatie, France, Allemagne, Grèce, Malte, Norvège, Pologne, Fédération de Russie, Pays-Bas, Tunisie, Turquie et Royaume-Uni) - <http://www.dare-h2020.org/>.

⁸ Sur la distinction entre radical et extrémiste, cf. en particulier Schmid, op. cit. ,(n.1), p.9 et s.

⁹ Doosje, B., Loseman, A., Van Den Bos K., « Determinants of radicalization of Islamic youth in The Netherlands: Personal uncertainty, perceived injustice, and perceived group threat », *Journal of Social Issues*, 69, 2013, p. 586- 604.

La question des causes et des motivations, du *pourquoi* des personnes deviennent extrémistes, est néanmoins strictement liée à la question des sources d'où nous tirons nos analyses car, comme l'explique justement Amélie Blom dans ses travaux sur les martyres jihadistes au Pakistan, « *les motivations attribuées (...) sont induites par les sources retenues* »¹⁰. En France, comme dans d'autres pays, l'absence de travail empirique a constitué un facteur méthodologique majeur qui a affecté directement la réponse à la question des motivations que les chercheurs attribuent aux acteurs. Ce qu'on peut constater, et qui ne manque pas d'être souligné par ceux qui ont analysé la production académique sur le sujet, est que les recherches sur la radicalisation continuent trop fréquemment à se baser sur un cadre théorique caractérisé par l'absence d'un travail direct auprès des acteurs concernés. On retrace souvent le parcours *à posteriori* de ceux qui ont commis des actes de violence au nom d'une idéologie, ou qui sont partis faire le jihad, en se basant notamment sur des sources secondaires, comme des textes jihadistes ou des données et autres informations fournies par les institutions, et notamment par les services de renseignements. Autrement dit, au vu de la grande difficulté à travailler directement auprès d'un public par nature difficile à identifier préalablement et à impliquer dans des études, la recherche sur la radicalisation, en France encore plus que dans d'autres pays, a tendance à se faire sans les radicaux eux-mêmes.

En partant donc de l'approche méthodologique proposée Amélie Blom¹¹, selon laquelle si on veut comprendre les motivations qui ont poussé des individus à commettre des actes de violence au nom d'une idéologie, ou du moins à en être fascinés, il faut avant tout les écouter, j'aborderai donc la question de la place de la religion dans les processus de radicalisation en me basant sur la parole des jeunes que j'ai rencontrés durant les recherches que j'ai menées depuis 2015. Il s'agit de personnes parfois condamnées pour terrorisme, souvent radicalisées, dans certains cas en voie de radicalisation, ou encore des personnes qui, bien qu'exposées au même environnement et à des facteurs similaires, ne se sont pas radicalisées, c'est-à-dire qui ont refusé de répondre aux maux sociaux ou politiques et aux blessures subjectives par l'adhésion à une vision prônant la voie de la violence.

a) La recherche/action « détection et prise en charge de la radicalisation religieuse islamiste des personnes détenues »

Commanditée par la Direction de l'Administration Pénitentiaire, cette recherche/action a débuté en février 2015, avec un double objectif : mettre à jour les

¹⁰ Amélie Blom, « Les « martyrs » jihadistes veulent-ils forcément mourir ? Une approche éminemment empirique de la radicalisation autosacrificielle au Pakistan », *Revue française de science politique*, 5, Vol.61, 2011, p. 891.

¹¹ *Ibid.*

outils pour identifier les détenus « radicalisés », et réaliser un programme de prise en charge des détenus en vue de leur réinsertion dans la société¹².

La recherche/action a d'abord consisté à établir un état des lieux de la vie en détention, du fonctionnement de la structure pénitentiaire, des relations entre détenus et personnel et, enfin, des méthodes de détection de la radicalisation islamiste par le personnel. Cette phase a entre autres mis en évidence l'absence d'une définition claire de ce que l'on entend par « radicalisation », la confusion entre la radicalisation et la pratique religieuse orthodoxe, le discours politique, ou encore la contestation de la République et la provocation envers l'institution pénitentiaire.

On a ensuite procédé à une sélection des détenus soupçonnés d'être engagés dans un processus de radicalisation ou déjà radicalisés à travers l'implication de l'ensemble des acteurs de l'Administration Pénitentiaire (psychologues, gardiens, enseignants, directions, CPIP), selon une approche multidisciplinaire reflétant l'idée de la pluralité des causes à l'origine de la radicalisation. Suite à plusieurs entretiens avec des détenus, il a été constitué un groupe de quinze personnes, qui pendant deux mois ont participé de manière volontaire à un programme autour de la vie en détention, des difficultés auxquelles ils sont confrontés dans la société, à la question de la citoyenneté et de la violence, et aux difficultés que les détenus peuvent rencontrer en vue de leur réinsertion dans la société. Le programme a consisté en un travail à la fois individuel et collectif, visant d'abord à entamer un processus de déstigmatisation, puis à faire s'exprimer les représentations de chacun pour finalement revenir sur le parcours individuel de chaque détenu. Au cours du programme, plusieurs thématiques liées à la vie ou au récit des détenus ont été abordées, comme la vie en détention, la marginalisation, l'islamophobie, la vie dans les quartiers populaires, les conflits dans le monde, Daesh et la Syrie, mais aussi des questions plus personnelles, comme celles des racines, de l'identité de chacun, du rapport à la famille, des projets personnels et professionnels.

La recherche-action a permis de constater que l'adhésion à un discours de rupture vis-à-vis des institutions de la République et de la société est très répandue en détention, comme d'ailleurs à l'extérieur de la prison, mais a aussi clairement démontré le besoin des détenus de verbaliser leur sentiment d'injustice, d'exclusion ou de rage,

¹² La recherche/action a été réalisée par Dialogues citoyens (ADC), une association créée par des sociologues provenant du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques, qui ont réalisé un travail d'adaptation de la méthode de l'intervention sociologique, dans la perspective d'une responsabilisation et d'une prise de conscience individuelle et collective de la part de jeunes en rupture avec la société (délinquance, abandon scolaire, violence, etc.). Pour une brève description de la recherche/action, je renvoie à mon article en ligne « Europe et jihadisme : est-il possible de « déradicaliser » ? » : <http://www.oasiscenter.eu/ft/europe-et-jihadisme-est-il-possible-de-deradicaliser>. Cf. aussi le rapport parlementaire rendu par Esther Benbassa et Catherine Troendlé, *Rapport d'information sur la mission d'information sur le désendoctrinement, le désembrigement et la réinsertion des jihadistes en France et en Europe*, Juillet 2017, p. 51 et suiv.

qui est généralement à l'origine de leur adhésion à ces discours de rupture. La parole des détenus s'est donc révélée être le point de départ pour avoir une vision plus profonde du parcours individuel de chaque personne incarcérée, à travers un échange d'informations entre les différents acteurs de la prison, visant à une approche plus individualisée, et un rapport plus direct avec le détenu lui-même. La relation fondée sur l'échange verbal s'est donc révélée un instrument utile pour comprendre si un individu est radicalisé ou en voie de radicalisation, mais aussi un instrument pour prévenir la radicalisation et pour entamer un processus en vue de la réinsertion dans la société selon une approche qui prend en compte la trajectoire individuelle, ainsi que les besoins et les peurs de chaque détenu, en vue de l'élaboration d'un nouveau récit leur permettant de construire une « projection d'une trajectoire à venir ».

b) La recherche/action « La contestation religieuse de l'action pédagogique en milieu carcéral »

Cette recherche/action a été réalisée à la suite d'une demande du corps enseignant d'un Centre Pénitentiaire, de plus en plus confronté à des formes de contestation de son action pédagogique, en particulier par des élèves détenus qui invoquent l'hypothèse, sinon la certitude, de Dieu pour expliquer le monde. Une étude a donc été réalisée avec l'objectif de faire un état de lieux des modalités et les formes de la contestation, mais aussi de proposer des préconisations en vue d'un plan d'action expérimental et opérationnel. La question de la contestation de l'action pédagogique a été abordée dans le cadre d'une plus ample analyse de la relation que les détenus ont à l'école en milieu carcéral, à la vie en détention et, plus généralement, à leurs trajectoires personnelles. Afin de contextualiser le phénomène de la contestation de l'action pédagogique, des observations et une trentaine d'entretiens ont été réalisés non seulement avec les détenus, mais aussi avec les enseignants, les surveillants, les CPIP, le secteur médical, la direction.

De cette analyse, il a émergé que la contestation de l'action pédagogique va bien au-delà de « l'hypothèse de Dieu » et se structure autour de quelques thématiques porteuses. On peut identifier trois types de contestation, qui souvent se croisent, voire se superposent : une *contestation à base religieuse*, dans laquelle on oppose une supposée « vérité religieuse » absolue à des connaissances humaines, par définition « incertaines », une contestation que l'on peut définir comme « *complotiste* », qui traduit une méfiance envers les institutions et toute version officielle des faits, et enfin une *contestation identitaire*, qui concerne en particulier les jeunes de deuxième génération issus de l'immigration, qui n'hésitent pas à exprimer une totale méfiance envers tout enseignement ou discours touchant à la politique et/ou à l'histoire de la

France, à la relation avec ses ex-colonies et à la relation entre peuples et identités. Dans la plupart des cas, par sa contestation l'élève détenu ne vise pas nécessairement l'enseignement, mais plutôt les institutions ou une société de laquelle il se sent exclu ou marginalisé.

c) Le procès contre la filière jihadiste Cannes-Torcy

Entre mai et juillet 2017 s'est déroulé à Paris le procès contre ce que l'on a appelé « la filière Cannes-Torcy ». Y comparaissaient une vingtaine de jeunes, accusés, entre autre, d'un attentat contre une épicerie juive à Sarcelles en 2012, de préparer d'autres attentats sur le sol français, en particulier contre des militaires et des associations juives, et de s'être rendus en Syrie dans les rangs de groupes jihadistes. Issu de cinq années d'investigations et de dizaines d'interrogatoires, c'était un des plus importants procès à l'encontre du jihadisme français, la filière Cannes-Torcy préluant aux trois phénomènes qui ont caractérisé le terrorisme au cours de ces dernières années, à savoir les attentats contre les mécréants, et en particulier les Juifs, les attaques contre l'État, notamment les militaires, et les départs en Syrie. Il s'agit d'un procès d'autant plus important qu'on y retrouve la quasi-totalité des facteurs qui ont ensuite caractérisé le jihad en France, des facteurs qui n'y sont pas seulement réunis, mais s'y croisent et interagissent dans le cadre d'un groupe particulier de jeunes, aux origines culturelles, religieuses et sociales très diverses.

C'est par le biais d'une observation ethnographique que j'ai eu la possibilité d'interroger les mécanismes complexes qui poussent de jeunes français à se radicaliser, les modalités d'adhésion au groupe et enfin les raisons pour lesquelles des jeunes décident de diluer leur individualité dans une démarche collective pouvant amener à la violence, voire à la mort¹³. La parole des acteurs de ce procès est évidemment du matériel brut, parfois mensonger, mais c'est aussi du matériel qui a fait émerger la complexité des trajectoires individuelles, ainsi que les contradictions et les fragilités de ces jeunes, qui ont été appelés à se raconter et à se regarder comme ils ne l'avaient probablement jamais fait auparavant.

d) Similitudes et divergences

Si les jeunes ayant participé au programme visant à la réinsertion partageaient des caractéristiques sociales plutôt similaires (de nationalité française, de familles musulmanes issues de l'immigration et provenant des quartiers défavorisés des grandes villes françaises), les vingt-et-un membres de la filière Cannes-Torcy par contre se

¹³ Olivier Roy, *Le Jihad et la mort*, Le Seuil, 2016.

distinguent par une plus grande diversité culturelle et religieuse, la moitié du groupe étant constituée de convertis à l'islam (cinq étaient de familles catholiques ou protestantes, deux de familles athées, deux de familles bouddhistes et un d'une famille mixte, juive et catholique), ce qui fait de la filière Cannes-Torcy un cas unique dans le panorama français, où les convertis représentent environ vingt-cinq pour cent des personnes radicalisées¹⁴. À cette diversité culturelle et religieuse fait écho une certaine diversité sociale, un quart des membres de la filière étant issus de familles des classes moyennes ou supérieures et ayant grandi dans des quartiers non marginaux dans la géographie urbaine. Dans un cas comme l'autre, la majorité des jeunes rencontrés partagent néanmoins des trajectoires plus ou moins chaotiques, marquées par la déscolarisation précoce et, pour beaucoup d'eux, des familles déstructurées, voire éclatées, qui n'ont pas joué le rôle d'institution capable de socialiser ces jeunes, c'est-à-dire de cadrage, d'accompagnement et de sécurisation. Puis on retrouve la constante d'un parcours délinquant, qui dans certains cas s'est arrêté suite à la conversion ou réislamisation, mais qui dans d'autres cas a continué, parfois même après le processus d'adhésion à une vision radicale de la religion. Bien qu'il y ait quelques exceptions significatives, émerge le portrait d'une jeunesse en grande majorité marquée par des ruptures multiples et successives, ce qui en fait des jeunes biographiquement prédisposés à accueillir un discours de rupture totale qui puisse leur permettre, comme le disait emblématiquement l'un d'eux, de « *faire tabula rasa* » et ainsi de « *recommencer de zéro* ».

3. POLITIQUE, RELIGION ET SUBJECTIVITE DANS LES PROCESSUS DE RADICALISATION

Afin de saisir le rôle que le religieux joue dans le processus de radicalisation, il me paraît nécessaire d'aller au-delà d'une rhétorique qui fait référence à un langage religieux pour se pencher sur les trajectoires, les facteurs, les motivations ou encore les événements biographiques qui ont déclenché « un désir de radicalité ». C'est en particulier dans l'articulation triangulaire entre besoins et fragilités subjectives, engagements politiques et relation au religieux que se dégagent différentes modalités d'adhésion à la radicalité et donc différents types d'acteurs. Conscient des limites que chaque recherche porte en soi et sans aucune prétention à l'exhaustivité, mes recherches ont ainsi fait émerger trois figures principales, ou si on veut trois modalités d'articulation entre le subjectif, le politique et le religieux au sein du processus de contestation radicale des normes de la société dominante. Il y a d'abord ceux dont le processus de radicalisation, souvent très rapide, trouve son origine dans les nombreuses

¹⁴ Ce chiffre n'est pas certain, car il varie selon les critères de définition de la radicalisation.

et successives fragilités subjectives, parfois déclenché par un événement majeur (un accident, la mort d'un proche, etc.), qui se greffent sur une absence d'engagement politique et de culture et pratique religieuse. Puis il y a ceux qui se présentent avant tout comme des acteurs politiques, la biographie desquels étant marquée par un engagement de longue date, facteur qui en fait avant tout des acteurs rationnels. Enfin, il y a des jeunes qui ont été profondément religieux tout au long de leur vie ou qui ont trouvé dans une pratique « orthodoxe » de l'islam un « espace » d'apaisement subjectif, même si souvent radical, dans la mesure où cette adhésion les amène à contester l'ordre établi par la construction d'espaces sociaux séparés du reste de la société.

Dans les lignes qui suivent, je vais décrire les idéaux-types ces trois figures, tout en sachant que dans la réalité elles tendent à se superposer, parfois à se confondre, les frontières étant poreuses et les personnes évoluant au fil de leur immersion dans des milieux spécifiques.

a) Absence du politique, faiblesse du religieux, fragilité du Soi : le radical subjectif

La majorité des jeunes rencontrés, lors des deux recherches/action en prison ou qui ont fait partie de la filière Cannes-Torcy, se caractérise par l'absence de formation religieuse et le manque de culture politique. Qu'ils soient des ré-islamisés ou des convertis, il s'agit de jeunes sans aucune (ou presque) connaissance religieuse, qui n'ont jamais pratiqué l'islam et qui, dans beaucoup de cas, continuent à avoir du mal à se conformer à l'orthopraxie qu'ils veulent – au moins théoriquement - imposer aux autres. Leur formation religieuse rudimentaire a en effet été acquise non pas par l'éducation familiale ou pratique constante au sein de communautés musulmanes organisées, mais plutôt à travers des échanges au sein de groupes de socialisation propres à leurs lieux de vie, y compris l'Internet ou la prison. Comme ils l'avouent candidement, leur islam est – au moins au début – celui qu'ils ont trouvé sur Internet, c'est un « *islam PDF* » selon les mots d'une des figures principales de la filière Cannes-Torcy¹⁵. L'islam qui sort des récits de ces jeunes, souvent des adolescents ou qui perdurent dans la phase adolescente¹⁶, est plutôt un islam réinventé, réduit à un ensemble de règles et de comportements détachés de toute culture et histoire¹⁷, qui sont simplement substituées par l'Internet, les copains du quartier, le petit groupe (religieux ou pas) d'appartenance

¹⁵ On retrouve le même « *islam PDF* » dans le récit des jeunes revenants du front Irako-syrien, décrits par David Thompson, *Les revenants. Ils étaient partis faire le jihad, ils sont de retour en France*, Paris, Seuil, 2016.

¹⁶ A ce sujet, cf. Farhad Khosrokhavar, op. cit. (n.2) ; Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Le Seuil, 2016.

¹⁷ Tout a fait pertinentes sont les réflexions d'Olivier Roy sur le processus de déterritorialisation et déculturation de l'islam, sous l'effet, entre autres, « *de son passage à l'Ouest* » : Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

ou par les liens construits en prison ou en ligne, ou encore par des « savants » dont on ignore la réelle étendue des connaissances et qui deviennent ainsi les maîtres qui disent ce qu'est l'islam, qui établissent les règles à suivre et les *hudud*, à savoir les limites à ne pas dépasser dans un monde binaire, *halal* et *haram*¹⁸. À partir de ces connaissances dérivées du Web, tout en se détachant de l'islam des pères, de l'islam des mosquées, on assiste à une reformulation, voire une « réinvention », de la religion visant à « plier » l'islam et la pratique religieuse à leurs exigences, selon une logique instrumentale, souvent narcissiste, comme le résumait ces mots d'un jeune converti de Cannes : « *Pour moi la religion, c'est prendre ce qui nous convient et refuser ce qui ne nous convient pas* ».

Souvent aux marges de la communauté des croyants, fréquentant peu la mosquée, où ils tendent à se distinguer des autres fidèles en créant des groupes séparés, ces jeunes relatent une rupture nette entre « *un avant et un après le retour à l'islam* ». De leurs récits, comme des témoignages de leurs familles, y compris celles non musulmanes qui s'étaient opposées à la conversion de leur fils, émerge clairement la fonction rassurante et structurante de la religion. Pour ces jeunes en rupture, fragiles, la conversion ou réislamisation intervient pour structurer des parcours chaotiques, mais elle se présente aussi comme réponse à une vie décevante, de marginalisés, sans aucune reconnaissance autour de laquelle construire une estime de soi. Mais ce qui semble caractériser la trajectoire de la plupart de ces jeunes est justement le fait que cette phase structurante par la religion, qui apaise et éloigne de la délinquance, n'arrive pas à perdurer. Pris dans un mouvement de ruptures successives, de plus en plus tourbillonnantes, ces jeunes traversent la religion sans s'y stabiliser, dans une errance souvent favorisée par les logiques propres au groupe, qui contribuent à accélérer le mouvement de rupture individuelle. À la phase structurante et d'apaisement subjectif semble ainsi succéder une phase de rupture ultérieure, marquée d'abord par une « sacralisation de la pratique criminelle » et ensuite par une « sacralisation de la violence », dans un processus où idéologie et pratique se renforcent l'une et l'autre selon une logique que l'on peut définir comme opportuniste et narcissique.

À la « paupérisation » d'un islam pratiquement méconnu et souvent à peine pratiqué correspond une absence de culture politique, les jeunes rencontrés ayant une connaissance superficielle des questions politiques et n'ayant jamais participé à aucun mouvement social ou politique, ni même à une structure associative ou de quartier. Autrement dit, la vie de la plupart de ces jeunes affirmant fonder leur engagement sur des raisons politiques et religieuses est simplement dépourvue du politique et n'a

¹⁸ La notion de *hudud*, à savoir les limites à ne pas franchir afin de maintenir l'ordre dans la *cit*é, est un concept clef pour des jeunes qui tentent de maîtriser le désordre par une distinction obsessionnelle entre *halal* et *haram*, licite et illicite, Nous et les autres. A ce sujet, cf. Fatima Mernissi, *La peur modernité, conflit Islam et démocratie*, éd. Albin Michel, 1992.

pratiquement aucune base religieuse. Confirmant l'idée d'une « islamisation de la radicalité » proposée par Olivier Roy, la radicalisation n'est donc pas ici la conséquence d'une « maturation » politique sur le long-terme, ni d'une maturation religieuse, mais, bien au contraire, semble être la conséquence d'un processus individuel de glissement, souvent extrêmement rapide¹⁹, vers l'acceptation de la violence comme moyen pour répondre aux ruptures et aux fragilités qu'ont marqué leur trajectoire individuelle : familiales (familles éclatées, absence d'autorité parentale et de cadre, violence), institutionnelles (déscolarisation et méfiance envers toute institution), légales (parcours délinquant, prison), géographiques (marginalisation urbaine), sociales (chômage, exclusion et stigmatisation), politiques (exclusion en tant qu'acteurs politiques, fort sentiment de déni de reconnaissance).

Pour cette première typologie de jeunes, qu'on appellera « radicaux subjectifs » justement pour en souligner la centralité des fragilités subjectives, leur cheminement vers une vision radicale de l'islam, et encore plus l'inscription du soi dans une démarche collective, semble s'enraciner dans la faiblesse de la formation religieuse et dans l'absence d'engagement politique, comme l'a d'ailleurs été démontré par des études menées dans d'autres pays²⁰. Il faut souligner que ces jeunes sont bien évidemment susceptibles d'évoluer. En effet, un « cursus universitaire au jihad », un « Erasmus en Syrie » ou au sein d'un groupuscule en France ou en prison, en fait de plus en plus des acteurs qui maîtrisent un certain vocabulaire religieux, qui s'emparent d'une littérature salafiste ou jihadiste, et qui s'approprient un lexique et une vision propre d'une contestation politique, voire d'un mouvement politique, comme semble être le cas de certains jeunes interrogés lors de l'étude dirigé par Xavier Crettiez et Romain Sèze sur les mécanismes de la radicalisation violente²¹.

b) La centralité de l'orthodoxie religieuse : les fondamentalistes séparatistes

Si les fragilités qu'on vient d'évoquer sont communes à une grande majorité des jeunes rencontrés, les réponses qu'ils élaborent ne sont pas toujours les mêmes. C'est en particulier le rôle de la religion musulmane qui peut changer, certains trouvant dans l'islam la possibilité de structurer dans la durée une vie désordonnée et/ou de répondre à une quête spirituelle qui ne trouve pas de réponses dans la société. Dans ces cas, la

¹⁹ À propos de la rapidité du processus de radicalisation, voir : Marc Trevidic, *Terroristes : Les 7 piliers de la déraison*, Paris, éditions JC Lattès, 2013 ; Dounia Bouzar et al., *La métamorphose opérée chez le jeune par les nouveaux discours terroristes : recherche-action sur la mutation du processus d'endoctrinement et d'embrigadement dans l'islam radical*, 2014. En ligne : <http://www.bouzar-expertises.fr/metamorphose>; le rapport de l'ICSR sur les jihadistes partis combattre en Syrie (<http://icsr.info/2016/02/icsr-insight-german-jihadists-syria-iraq-update/>).

²⁰ Cf. Schmid, op. cit. (n.1), p.23-28.

²¹ Xavier Crettiez, Romain Sèze (dir.), « *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents* », 2017.

conversion ou réislamisation se présentent comme sources d'apaisement subjectif, qui ne débouche pas dans une radicalité violente, mais plutôt dans une radicalité cognitive, qui peut amener en particulier à la séparation du reste de la société, selon une vision souvent binaire du monde. Dans ces cas, qui varient selon la trajectoire personnelle, les jeunes se limitent à une pratique religieuse orthodoxe, conséquence d'un parcours personnel parfois long et complexe, les ayant amenés à trouver dans la pratique religieuse une source d'apaisement et de protection, en particulier dans une société ou des environnements perçus comme hostiles, comme celui de la prison²². Nous sommes ici plutôt en présence de ceux que j'ai appelé à d'autres occasions des « fondamentalistes séparatistes »²³, c'est à dire des personnes qui, individuellement et collectivement, s'engagent dans une expérience spirituelle et sociale qui les éloigne du reste de la société, jugée « impie » et « mécréante ». Généralement salafiste quiétiste²⁴, ou encore membre de la mouvance *Tabligh*, ce type d'acteur ne s'intéresse pas à la dimension politique, mais est engagé plutôt dans un effort personnel (*jihad*)²⁵ qui pourrait lui permettre de trouver « refuge » dans ce monde complexe et hostile où il ne trouve pas sa place. Si ce type d'acteur partage avec « le subjectif » un même « désir d'encadrement »²⁶, il s'en distingue non seulement par une capacité à se conformer totalement à des codes religieux stricts limitant l'éventail des choix possibles à l'intérieur d'un cadre vécu comme transcendant, mais surtout par la stabilité temporelle et émotionnelle de cette adhésion. Recentré sur lui-même, guidé par une pratique religieuse qui peut même devenir obsessionnelle, « protégé » par l'orthodoxie d'une communauté restreinte et « pure », selon une logique fortement manichéenne, l'acteur religieux fondamentaliste trouve dans l'islam une (res)source d'apaisement que le radical subjectif, caractérisé par une condition de fragilité et d'inquiétude constante, ne trouve pas et qui le rend facilement influençable et, d'une certaine manière, plus enclin

²² A ce sujet, voir en particulier Farhad Khosrokhavar, *Prisons de France : Violence, radicalisation, déshumanisation. Surveillants et détenus parlent*, Robert Laffont, 2016.

²³ Bartolomeo Conti, *L'émergence de l'islam dans l'espace public italien : les leaders musulmans entre intégration et intégrisme*, L'Harmattan, 2014.

²⁴ Le salafisme majoritaire en France est quiétiste, c'est-à-dire « *prédicatif, politiquement légitimiste et socialement conservateur* », selon les mots de Mohamed-Ali Adraoui (« Du golfe aux banlieues ? Variations sur le thème de « l'islamisation de l'occident » », *Pouvoirs*, 1, (n° 152), 2015, p. 125). Ses adeptes ont « *le sentiment d'être initié et de faire partie d'un groupe privilégié, du fait de la détention d'un capital de pureté lié à la maîtrise des normes et des raisonnements de l'islam 'orthodoxe'* », p. 126.

²⁵ Pour une reconstruction étymologique du terme « jihad » et sur ses significations possibles, voir Dominique Baillet, « Islam, islamisme et terrorisme », *Sud/Nord*, n.16, 2002, p. 53-72 et Baudouin Dupret, « Qualifier, disqualifier : de la fonction des mots dans le discours sur l'Autre arabo-musulman », *Espace arabesque (éd.), La peur et la séduction. L'Autre dans l'imaginaire occidental et arabo-musulman*, Sabir, Bruxelles, 1992, p. 64-73.

²⁶ Les jeunes qui ont eu une expérience dans l'armée française ou ont tenté d'y entrer sans y parvenir sont nombreux. Comme le dit justement Elyamine Settoul, ces jeunes « *en quête d'un environnement affectif et autoritaire* » sont à la recherche « *d'une identité positive dans un univers social structurant ou, tout du moins, d'un cadre normatif valorisant* », Elyamine Settoul, « Les combattants étrangers de Daech au prisme de la sociologie militaire », *Moyen-Orient*, no 33, janvier-mars 2017. Selon lui, « *les champs militaire et religieux présentent des similitudes* » : ils sont capables de répondre à un « *désir d'encadrement* » (Amélie BLOM, art. cit. [n. 10]).

à la fascination exercée par la violence. Si le radical subjectif est pris dans un mouvement de plus en plus rapide qui l'amène de rupture en rupture vers l'extrême, la prison ou la mort, l'acteur religieux fondamentaliste est stable dans l'enceinte des limites établis par l'adhésion à l'orthopraxie religieuse. Pour les premiers, c'est le nomadisme, l'errance, le goût de l'aventure qui les animent, qui les caractérisent dans ce mouvement parfois incessant, perpétuel, déstabilisant, jusqu'à la mort. Pour les seconds, c'est justement la fin de l'errance, du mouvement, de l'incertitude, du manque d'estime de soi qu'ils trouvent dans une vision « radicale » de la religion. Dans ces cas, on peut parler d'acteurs religieux « radicaux », mais seulement dans la mesure où cette notion n'inclut pas forcément la violence. En effet, ces jeunes font le choix d'un parcours fondamentaliste, donc d'une forme de radicalité qui peut s'exprimer autant dans leur comportement que dans la contestation de l'ordre social et des normes et valeurs dominantes, mais ils ne pratiquent pas la violence. Ce qui nous amène à nous poser une série de questions pour l'instant sans réponse claire : Est-ce, d'une certaine manière, la religion qui prévient chez certains le glissement vers la violence ? Et pourquoi dans d'autres cas assiste-t-on au glissement d'une radicalité cognitive vers une radicalité comportementale ?

c) Les radicaux politiques

Enfin, il y a ceux que l'on peut nommer des « radicaux politiques », l'engagement desquels n'est pas enraciné dans la délinquance, ni n'est la conséquence d'une famille déstructurée ou d'une vie marquée par la violence, même si ces facteurs peuvent être présents dans la trajectoire de certains d'entre eux. L'engagement de ces jeunes ne repose pas non plus sur l'absence de culture politique et religieuse, mais, bien au contraire, leur engagement politico-religieux est ancré dans le parcours personnel et façonne le récit de soi. Ils se présentent donc en tant qu'acteurs politiques, qui construisent leur discours et leur action à partir d'un lexique où peuvent se mêler, selon des modalités multiples, un registre religieux, généralement celui développé par l'islamisme politique, et un registre contestataire contre une société individualiste et centrée sur le pouvoir de l'argent. Dans ces cas, minoritaires parmi les personnes rencontrées, mais très influents vis-à-vis des autres grâce à la force de leurs convictions, leurs connaissances et souvent leur charisme, l'adhésion à un engagement politico-religieux est souvent l'aboutissement d'un parcours en plusieurs étapes qui trouve ses racines dans les luttes de libération contre le (néo)colonialisme et sa justification dans l'impossibilité d'obtenir des résultats dans le cadre de la démocratie occidentale. Contrairement à ceux qui, sans bagage politique et religieux, construisent leur discours à partir de besoins ou fragilités personnelles, nous sommes ici dans une démarche politico-religieuse avant tout rationnelle, ou qui prétend l'être. Héritiers de la vision

d'idéologues islamistes classiques comme Sayyid Qutb, d'idéologues plus récents comme Abdallah Azzam²⁷, mais aussi d'auteurs non nécessairement musulmans, les acteurs radicaux politiques tiennent à démontrer rationnellement l'inéluctabilité de leur réflexion et de leur démarche, à l'instar des islamistes « politiques » - et non radicaux - décrits par François Burgat²⁸. À la différence des subjectifs ou des fondamentalistes, les radicaux politiques ne puisent pas leurs exemples dans un monde imaginaire (même si la fascination reste forte), mais plutôt dans les relations politiques et géopolitiques actuelles, ainsi que dans l'Histoire récente et lointaine, souvent refaçonnée pour justifier leurs interprétations et donc leur engagement. Se voulant avant tout rationnel, ce type d'acteur veut démontrer l'impossibilité de renverser des relations de domination par les voies démocratiques et donc l'inéluctabilité de l'utilisation de la violence pour libérer les musulmans du (néo)colonialisme occidental. En refusant l'espace politique démocratique qui, selon leurs mots, « *n'a pas fonctionné, comme le communisme, le capitalisme ou le socialisme arabe* », ils peuvent revendiquer la légitimité de l'utilisation de la violence, qui serait justifiée par celle exercée par l'*Autre* et par une vision idéologique construite autour d'une *Oumma* imaginaire, d'une lecture littéraliste des textes religieux et d'une interprétation de l'islam qui ne souffre pas de controverses. Souvent modernes, ayant voyagé et étudié, parfois parlant anglais, se revendiquant comme les héritiers des franges extrêmes des mouvements islamistes classiques, ces jeunes pointent les injustices propres à la société française (islamophobie, violence de l'Etat, discriminations, marginalisation), donnant ainsi une explication convaincante et rassurante au sentiment d'échec, mais aussi d'être exclus et marginalisés, des jeunes plus fragiles. En inscrivant les discriminations subies dans un contexte plus large d'oppression, ils développent une rhétorique donnant le ton d'une continuité de la domination, qui va du passé au présent, du colonialisme à la politique néocoloniale française, de l'esclavage au ghetto contemporain, des théories racistes à l'islamophobie, et qui trouve sa sublimation actuelle dans l'idée clef que « *tous sont contre l'islam* ». Celle-ci devient ainsi la clef de voûte autour de laquelle prend forme un discours manichéen, qui glisse facilement vers les domaines victimaire et complotiste, par lequel, selon un processus classique de renversement des signes stigmatisants²⁹, être musulman, avoir une couleur de peau non blanche, être fils de migrants, habiter le ghetto ou avoir un prénom non « gaulois » deviennent des signes revendiqués et valorisants, qui permettent à ces jeunes de se construire une sorte d'estime de soi, individuelle et collective, qu'ils n'arrivent pas à trouver dans la société. La violence peut ainsi surgir comme la seule réponse possible face à la violence réelle ou perçue des institutions ou face à « *l'injustice de l'État français envers tout le monde* », pour citer un des membres

²⁷ Voir Gilles Kepel et Jean-Pierre Milelli (dir.), *Al-Qaida dans le texte*, Paris, PUF, 2005.

²⁸ François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2007.

²⁹ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, 1963.

de la filière Cannes-Torcy. Dans un monde dépeint en blanc et noir, le conflit peut ainsi sembler la voie inéluctable, et la violence le seul moyen d'atteindre un changement que les outils mis à disposition par la démocratie ne permettent pas.

Pour la grande majorité des jeunes radicalisés ou fascinés par le discours de l'islamisme radical que j'ai rencontrés, la religion n'est pas l'unique et souvent pas le plus important des facteurs dans le processus de radicalisation. Dans la plupart des cas, la religion est seulement un facteur parmi d'autres, voire marginal dans le processus qui mène à la violence, une violence qui souvent précède même l'adhésion à une vision idéologique. Pour ces gens, l'idéologie joue un rôle marginal dans les phases initiales, durant lesquelles d'autres facteurs semblent bien plus importants, pour assumer ensuite un rôle grandissant, jusqu'à devenir central, notamment une fois les faits accomplis, c'est-à-dire après le passage à l'acte, lors d'un séjour dans un théâtre de guerre ou durant l'incarcération.

La relation que les jeunes rencontrés ont au domaine religieux n'est donc pas toujours la même, d'autant plus que parfois on a pu constater une relation opposée à la religion. La notion de radicalisation religieuse peut donc apparaître problématique, source de confusion ultérieure et d'amalgames dangereux, en particulier si elle limite les possibilités de s'intéresser aux trajectoires des jeunes concernés, à leur subjectivité et aux modalités de se rapporter à soi et aux autres. La notion de « radicalisation » devrait donc rester une notion avant tout sociologique, dont la finalité est d'interroger le fonctionnement de la société, ses contradictions, ses maux. Traduisant en effet des phénomènes complexes qui traversent la société (marginalisation, exclusion, violence, déscolarisation, rôle de la famille...), cette notion devrait justement nous servir à examiner notre société, ses faiblesses, ses contradictions, ses injustices, et à aborder la question complexe de la violence, dans toutes ses formes et modalités, à partir de celle de l'État qui en a en théorie le monopole. Au centre des communautés humaines depuis toujours, comme nous l'a magistralement enseigné l'anthropologue René Girard³⁰, cette question ne peut évidemment pas être réduite exclusivement à celle du jihadisme.

³⁰ René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.