



Saisir les mécanismes

de la radicalisation violente :

pour une analyse processuelle
et biographique des engagements violents

Rapport de recherche
pour la Mission de recherche Droit et Justice

—
Avril 2017

SOUS LA DIRECTION SCIENTIFIQUE DE :

Xavier Crettiez, *Professeur de science politique à Sciences Po Saint-Germain-en-Laye/UVSQ, rattaché au CESDIP.*

Romain Sèze, *Chercheur à l'INHESJ, rattaché au GSRL (EPHE-CNRS).*

CHERCHEURS :

Bilel Ainine, *Chercheur à la MIVILUDES, rattaché au CESDIP.*

Thomas Lindemann, *Professeur de science politique à Sciences Po Saint-Germain-en-Laye/UVSQ et à Polytechnique, rattaché au LINX.*

Saisir les mécanismes
de la radicalisation violente :
pour une analyse processuelle
et biographique des engagements violents

*Rapport de recherche
pour la Mission de recherche Droit et Justice*

Avril 2017

TABLE DE TRANSLITTÉRATION DES ALPHABETS ARABE ET LATIN	5		
INTRODUCTION	6	ANALYSES SYNTHÉTIQUES	61
PENSER LA RADICALISATION. APPROCHE THÉORIQUE	8	<i>Analyse processuelle :</i>	61
<i>Structures d'opportunités et résonance cognitive</i>	10	<i>sociologie des parcours d'engagement</i>	62
<i>Socialisations violentes</i>	15	Trajectoires religieuses	65
<i>Logiques psychosociales de l'engagement</i>	19	Colorations politiques des engagements	68
LECTURES BIOGRAPHIQUES	23	Engagements dans la violence	70
DES ENGAGEMENTS RADICAUX :		Fanatiques religieux ou militants politiques ?	72
<i>Les djihadistes</i>	23	<i>Analyse psycho-émotionnelle :</i>	72
Michel, Ibra, Ghassan	23	<i>radicalisation et déni de reconnaissance</i>	73
Nacer, Élie	30	Le sens subjectif donné à la violence	73
Achir, Larbi	33	Représentations de soi et de l'autre	75
Abdel, Paul	38	Représentations objectivées des autres	75
Bassil, Choukri, Fahim et Omar	47	Situations et variables sociologiques et normatives expliquant le sentiment d'impuissance et d'humiliation	77
<i>Les nationalistes</i>	51	Grilles normatives	78
Les Basques de l'ETA : Mikel, Aitzol, et Pedro	51	<i>Analyse cognitive de la radicalisation</i>	79
Les Basques d'Iparretarrak : Txomin et Pipo	55	De faibles connaissances religieuses...	80
Les Corses du FLNC : André et Savieru	58	... mais une vision géopolitique claire et structurée	80
		Un discours au simplisme attractif...	81
		... qui s'adapte aux codes culturels occidentaux	81
		Une vision eschatologique	82
		Un aspect cognitif surévalué à des fins de minoration de fragilités non assumées	82

SYNTHÈSE	84	VERBATIM : PAROLES DE DJIHADISTES	96
DES ENSEIGNEMENTS BIOGRAPHIQUES		Introduction	96
Tableau synthétique des djihadistes	85	L'islam	99
Tableau synthétique des nationalistes	87	La science	102
Éléments des synthèses : djihadistes	89	Dieu	104
Les facteurs sociologiques	89	Le rite	106
Les facteurs processuels	89	La salafisme	108
Les facteurs cognitifs	91	L'engagement politique	110
Les facteurs psychologiques	92	Terrorisme et djihad	112
Analyse des synthèses nationalistes et éléments de comparaison avec la radicalisation djihadiste	93	La France	115
Les facteurs sociologiques	93	La démocratie	116
Les facteurs processuels	93	Discriminations	118
Les facteurs cognitifs	94	Les chocs moraux	121
Les facteurs psychologiques	95	La communauté magnifiée	123
		Géopolitique	125
		L'ennemi	128
		Al-Qaïda et Daech	130
		Le complot	133
		Virilisme et sexualité	136
		Laïcité et sécularisme	137
		Art, littérature et cinéma	138
		CONCLUSION	140
		POINTS CONCLUSIFS	142
		ANNEXES	144
		GLOSSAIRE	148

Table de translittération des alphabets arabe et latin

ا	→	<u>ā</u>	س	→	l
ب	→	b	ش	→	m
ت	→	t	ص	→	n
ث	→	<u>th</u>	ذ	→	h
ج	→	j	ط	→	a/ah/ at
ح	→	ḥ	ظ	→	w/ū
خ	→	<u>kh</u>	ع	→	y/ī
د	→	d	غ	→	'
ذ	→	<u>dh</u>	ف	→	
ر	→	r	ق	→	
ز	→	z	ك	→	

Introduction

Ce projet de recherche est né du constat de l'existence d'une carence et de l'urgence qu'il y avait à la combler. Depuis que la radicalisation djihadiste a émergé en tant que problème public en France et qu'elle a été mise à l'agenda politique, les administrations expérimentent. Elles rencontrent de ce fait des besoins nouveaux en matière d'expertise, et elles suscitent donc le développement de recherches susceptibles d'informer leurs décisions. Aucune de ces initiatives ne propose néanmoins d'explorer les processus de radicalisation pour eux-mêmes, ce qui constitue pourtant un prérequis essentiel à la conduite de politiques éclairées dans ce domaine.

Il existe certes une longue tradition de recherches sur des processus de radicalisation qui adviennent sous le joug d'idéologies politiques différentes. Mais celles qui portent sur le djihadisme, outre le fait d'être récentes, ne reposent souvent que sur des données secondaires. Ce projet de recherche, soumis à la Mission de recherche droit et justice en décembre 2015, propose donc une analyse des processus de radicalisation sur la base d'entretiens approfondis avec des acteurs militants radicaux, dont l'objectif premier est de faire le point empiriquement sur ces phénomènes au centre d'âpres débats. Il s'agit de repérer les cadres de socialisation les plus pertinents, les influences cognitives, l'effet des cadres d'injustice ressentis par ces acteurs, la force d'encadrement des

organisations, les ruptures biographiques productrices de remise en question, la présence de personnes-ressources à l'origine de la radicalisation, le rapport intime de chacun à la violence, l'acculturation à la violence via des pratiques sportives ou ludiques particulières, etc. L'idée-force de ce travail est de proposer une analyse essentiellement qualitative reposant sur ces entretiens, à l'exact opposé des travaux très quantitatifs d'une partie de la recherche anglo-saxonne. L'ambition théorique est de constater l'existence – ou pas – d'un modèle type de processus de radicalisation qui reposerait sur certaines variables présentes lors des différents parcours de vie. À cette fin, l'équipe de recherche s'est orientée vers les établissements pénitentiaires, non pas pour mener une recherche sur la radicalisation en prison (même s'il s'agit d'une étape des récits de vies des individus qui s'impose de fait à l'analyse), mais parce qu'il est possible de rencontrer des personnes définitivement condamnées pour des faits de terrorisme, que celui-ci soit de nature régionaliste/nationaliste ou religieuse.

À partir d'une liste de personnes détenues transmise et plusieurs fois actualisées par la direction des Affaires criminelles et des Grâces (DACG), la direction de l'Administration pénitentiaire (DAP) et les directions des Services pénitentiaires (DSP), l'équipe de recherche a pris attache avec les directions des établissements pénitentiaires concernés. L'accès aux personnes détenues fut retardé par deux phénomènes que l'équipe de recherche

[1] Les individus placés en détention préventive ne sont pas accessibles sans l'accord des magistrats instructeurs.

n'avait pas anticipés. Premièrement, ces démarches ont été compliquées et ont dû s'ajuster aux mouvements liés aux transferts réguliers, aux libérations et nouvelles condamnations (définitives¹) qui ont obligé à actualiser en permanence la liste des personnes à rencontrer et des établissements à contacter (qui l'ont donc été à des rythmes différents). Ceci fut néanmoins facilité et rendu possible par le soutien des DSP, de la DAP et la DACG. Deuxièmement, la mise en place du protocole requis afin de fixer le calendrier des entretiens fut plus longue qu'initialement escomptée (sensibilisation orale des DSP, rédaction, envoi puis réception des courriers, avant le retour des DSP, détermination d'une date laissant la possibilité d'un créneau de deux heures pour l'entretien...). Ont finalement été contactés trente-et-un établissements.

Dans ces établissements, les personnes détenues ont été sensibilisées à cette enquête par le biais d'un courrier transmis aux DSP. Après avoir fait face à un nombre conséquent de refus, nous avons opté pour une sensibilisation orale *de visu* en détention et immédiatement avant l'entretien proposé, hormis lorsque les établissements pénitentiaires étaient éloignés de la région parisienne et qu'il importait de s'assurer de l'accord des personnes détenues en amont du déplacement. Ces entretiens reposaient sur le volontariat. Approximativement la moitié des personnes contactées ont refusé la rencontre. Ont finalement été entendues vingt personnes : sept individus condamnés (mais pas tous sous écrou) pour des faits de terrorisme de type régionaliste/nationaliste, et treize pour des faits de terrorisme de type djihadiste (tous sous écrou). Quatre des sept entretiens avec des personnes liées au terrorisme régionaliste/nationaliste ont été menés hors des établissements pénitentiaires.

La taille réduite de cet échantillon définitif est contrainte par plusieurs facteurs : le nombre de personnes placées en détention provisoire que nous ne pouvions pas rencontrer, les refus compréhensibles de certaines personnes détenues sollicitées, et enfin l'absence de retour positif d'une des maisons d'arrêt. Il reste en effet plusieurs personnes condamnées pour des faits liés au terrorisme djihadiste incarcérées dans cet établissement et que nous souhaitons rencontrer. En dépit de nombreuses sollicitations étalées sur plusieurs mois (un courrier écrit, plusieurs dizaines d'appels

téléphoniques et des tentatives de relance, via la DAP notamment), l'établissement qui s'était initialement montré disposé à nous recevoir, n'a pas donné suite à nos demandes. S'agissant d'un établissement qui accueille un nombre important de personnes détenues liées au terrorisme djihadiste et qui aurait donc constitué une ressource précieuse pour cette enquête, cette situation est regrettable. Au moment de la rédaction de ce rapport, il nous paraît donc difficile d'étendre encore notre échantillon, dont la taille est cependant tout à fait convenable compte tenu de l'approche qualitative privilégiée. On déplorera toutefois n'avoir eu affaire principalement qu'à des acteurs condamnés dans le cadre de filières en lien avec al-Qaïda et un nombre finalement peu élevé d'individus en lien avec l'organisation État islamique (EI – Daech), qui s'explique par le caractère plus récent de ces filières et donc des condamnations définitives auxquelles elles ont donné lieu.

Les entretiens ont été conduits par les quatre membres de l'équipe de recherche, seuls ou par deux. Ils ont duré entre 1h30 et 2h30 chacun. Ils ont été enregistrés au moyen d'un dictaphone avec l'autorisation des directions des Services pénitentiaires et lorsque les personnes rencontrées l'ont accepté, avant d'être transcrits. Les entretiens, semi-directifs et biographiques, ont été conduits à partir d'un guide d'entretien² qui a permis aux chercheurs d'harmoniser leurs questionnements. Ces entretiens ont eu lieu sans aucun incident. À plusieurs reprises, ils ont été précédés d'une information orale des DSP sur la trajectoire, la situation actuelle et la personnalité de la personne rencontrée. Ces renseignements se sont avérés précieux pour la conduite des entretiens. Les personnes détenues se sont parfois montrées réticentes à se livrer sur leurs trajectoires. L'établissement d'une confiance *a minima* a pu parfois prendre quelques dizaines de minutes, après lesquelles les personnes rencontrées se sont prêtées au jeu de l'échange ■

[2] Voir annexe 5.

Penser la radicalisation.

Approche théorique³

Depuis les attentats de 2005 à Londres et ceux de 2015 à Paris, la préoccupation des autorités publiques pour les phénomènes de « basculement » de jeunes Français d'origine maghrébine dans la violence politique de type terroriste ainsi que la focalisation de la presse sur ce sujet ont fortement réhabilité la notion de « radicalisation ». En France, les pouvoirs publics ont immédiatement mis sur agenda la « lutte contre la radicalisation » et déployé d'importants moyens juridiques, institutionnels et financiers⁴.

Dans le monde académique, alors que ce « concept » était presque inexistant dans les deux principales revues anglo-saxonnes consacrées au terrorisme (*Terrorism and Political Violence; Studies in Conflict and Terrorism*), elle occupe désormais une place centrale : 3 % des travaux

publiés sur le terrorisme étaient centrés sur cette notion entre 1980 et 1999, ils sont 77 % à en traiter à partir de 2006⁵.

Les raisons du succès public de ce « *buzzword* » sont multiples⁶. On émettra plusieurs hypothèses explicatives et probablement cumulatives. Raisons politiques d'abord qui, au sortir du 11 septembre 2001, vont conduire de nombreux académiques à ne plus oser évoquer les « racines (*roots*) du terrorisme » au risque de donner l'impression de faire une lecture sociologique de la violence, insistant sur des déterminants lourds à l'engagement extrémiste, qui puisse paraître compassionnelle pour ses auteurs.

Des raisons épistémologiques en découlent : la plupart des recherches s'accordent sur la difficulté à mettre en avant des grandes causes aux agissements terroristes

[3] Cette partie a fait l'objet d'une publication : Xavier Crettiez, « Penser la radicalisation », *Revue française de science politique*, vol. 66, n°5, octobre 2016, pp.709-729.

[4] On notera ainsi l'arrivée d'un nouvel outil législatif avec la loi antiterroriste du 13 novembre 2014 prévoyant un dispositif d'interdiction de sortie du territoire applicable à des ressortissants français, un délit d'apologie du terrorisme et un délit d'entreprise individuelle de terrorisme. Une plateforme de signalement des personnes en voie de radicalisation est également créée, dénombant, en juin 2016, plus de 9000 signalements. Au niveau territorial, une cellule de veille est créée dans chaque préfecture sous l'autorité du procureur de la République. En juin 2015, les 101 cellules géraient le suivi de plus de 800 jeunes, et un centre de désengagement (« Réinsertion et citoyenneté ») a été inauguré en Indre-et-Loire en juillet 2016. En janvier 2016, ce sont plus de 425 millions d'euros de budget public qui sont affectés à la lutte contre la radicalisation, alors que sur le plan universitaire, une quinzaine de postes de chercheurs fléchés dans ce domaine sont ouverts au recrutement.

[5] In Benjamin Ducoi, *Devenir Djihadiste à l'heure du Web*, thèse de science politique sous la direction d'Aurélien Campana, Université Laval, Canada, 2014, p.54.

[6] Peter Neumann et Kleinmann qualifient cette notion de « *one of the great buzzword of our time* » in « How Rigorous is Radicalization Research? », *Democracy and Security*, vol. 9, n° 4, 2013, p. 360.

et dresser un portrait type du djihadiste⁷. L'usage du terme de « radicalisation » va, dès lors, servir à évacuer cette réflexion stérile sur les causes et mettre l'accent sur les processus, comme le souligne Randy Borum, appelant les chercheurs « *to be less focused on why people engage in terrorism and more focused on how they become involved*⁸ ». Cette insistance processuelle répond également à une raison académique : beaucoup de spécialistes des phénomènes terroristes ou de violences politiques vont délaisser le champ des relations internationales et des *security studies* pour puiser dans la boîte à outils de la sociologie des mobilisations et de l'action collective. Les réflexions sur les engagements processuels d'Olivier Fillieule en France, ou ceux de Doug Mac Adam ou John Horgan dans le monde anglo-saxon, vont inspirer nombre de chercheurs analysant les violences clandestines⁹, soucieux de rompre avec une analyse centrée sur le « pourquoi » pour adopter une approche fondée sur le « comment », laissant toute sa place à la notion de radicalisation. Un autre emprunt analytique est perceptible du côté de la sociologie des violences extrêmes et de terreur, longtemps obnubilée par la question du passage à l'acte des « hommes ordinaires ».

Si les études sur les violences de terrorisation¹⁰ ont longtemps privilégié une approche historique ou centrée sur les structures de lutte, les interactions avec l'État, les

évolutions doctrinales comme grille d'explication de la violence, elles n'ont guère pris en compte la subjectivité des acteurs, les itinéraires biographiques ou les constructions psychologiques qui mènent à la lutte armée¹¹. Les approches d'un Christopher Browning sur les effets de groupe favorables aux engagements violents ou celles d'un Stanley Milgram insistant sur les résultantes de la soumission à l'autorité vont venir alimenter les réflexions sur les processus de radicalisation, posant quelques grilles explicatives à la transformation belliqueuse, souvent rapide, d'individus parfois dépourvus d'épaisseur idéologique¹². Enfin, on évoquera une raison conjoncturelle avec les attentats de Londres en 2005 qui, à l'inverse de ceux de New York quatre ans auparavant, introduisent la notion de « *homegrown terrorism* » dans les discours politiques et médiatiques. La menace terroriste est désormais interne ; la notion de radicalisation cherche dès lors à mieux la saisir et comprendre comment des individus en apparence intégrés ont pu se retourner contre la société qui les abrite.

Si le terme séduit, il est aussi l'objet de critiques qui tiennent à la fois à ses effets politiques et à une certaine imprécision quant à sa signification. La notion de radicalisation a pu d'abord être dénoncée comme un outil de stigmatisation et de sécurisation d'une communauté (musulmane) dont les pratiques culturelles étaient ainsi

[7] La presse a fait état de ces profils pluriels et parfois même très opposés de jeunes versant dans des itinéraires djihadistes qu'ils soient fils d'immigrés pauvres, issus de la classe moyenne ou même bourgeoise, élevés dans un milieu musulman ou catholiques convertis, filles ou garçons, etc. On soulignera ici les travaux assez novateurs de John Horgan qui expliquait que plutôt que d'étudier les causes du terrorisme dans l'espoir d'en déduire des profils type, il convenait de s'intéresser aux processus d'adhésion aux valeurs et aux agissements terroristes de la part des acteurs (*routes better than roots*) in *Walking away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist Movements*, New York, Routledge, 2009.

[8] John Horgan ou Randy Borum défendent l'idée que la radicalisation idéologique doit être étudiée indépendamment du passage à l'acte violent qui n'est pas automatiquement sa continuité naturelle. Borum appelle les chercheurs « *to be less focused on why people engage in terrorism and more focused on how they become involved* », « Rethinking Radicalization », *Journal of Strategic Security*, n° 4, 2011, p. 2.

[9] On pourra citer ici les travaux d'Isabelle Sommier (*La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008) ou ceux de Donatella della Porta (*Social Movements, Political Violence and the State. A Comparative Analysis of Italy and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Plus récemment, avec Lorenzo Bossi, « Micro-mobilization into Armed Groups: Ideological, Instrumental and Solidaristic Paths », *Qualitative Sociology*, n° 35, 2012, pp. 361-383).

[10] Isabelle Sommier propose ce terme définissant les violences extrêmes allant du terrorisme de masse aux violences génocidaires, *Le terrorisme*, Paris, Flammarion, 2000.

[11] L'approche psychologique souvent décriée peut cependant s'avérer féconde sous deux dimensions. La première revient à saisir les déterminants psychologiques des acteurs qui s'engagent dans des luttes extrêmes en cernant au mieux les besoins de reconnaissance ou de rehausse de l'estime de soi (les travaux de Michel Dubec - *Le plaisir de tuer*, Paris, Seuil, 2007 - sur Jean Marc Roullan, fondateur d'Action directe, ou ceux d'Antoine Linier sur la Gauche prolétarienne - *in Terrorisme et démocratie*, Paris, Fayard, 1985 - sont à ce titre éclairants). Le second insiste sur les travers psychologiques d'une socialisation au sein de groupes sectaires, des effets de la clandestinité ou d'une pensée groupale fermée (Irving Janis, *Decision Making: a Psychological Analysis of Conflict, choice and Commitment*, Londres, MacMillan, 1977).

[12] Christopher Browning (*Des hommes ordinaires*, Paris, Les belles lettres, 1994) insiste tout particulièrement pour comprendre la participation d'hommes ordinaires à l'extermination frontale de milliers de juifs d'Europe de l'Est, sur les effets d'entraînement au sein d'unités combattantes soudées par les contraintes de la guerre. Il s'oppose ainsi, en montrant que les combattants n'étaient pas contraints par les encadrants SS au passage à l'acte, à l'analyse bien connue de Stanley Milgram (*La soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1994) qui fondait la participation à la violence sur la soumission à une autorité perçue comme légitime. Si les deux auteurs usent de protocoles de recherche différents (source historique et judiciaire/expérimentation réelle), leurs travaux aboutissent pourtant à des conclusions opposées quant au suivisme violent. Le tout récent ouvrage d'Abram de Swaan pose avec force, mais sans réellement convaincre, la question de la validité de la thèse des « hommes ordinaires » en soulignant l'endoctrinement nazi des hommes du 101^e bataillon analysés par Browning qui, selon lui, n'avaient rien d'ordinaires : *Diviser pour tuer. Les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, Paris, Seuil, 2016.

associées à l'usage de la terreur¹³. C'est donc aussi à une critique épistémologique que le terme renvoie, soulignant une forme de confusion entre des phénomènes divers comme le fondamentalisme, l'extrémisme et le terrorisme. La notion a pu également sembler trop large, débordant les seuls comportements violents. Clutterbuck et Rubin l'évoquent en 2008 comme « *the process whereby individuals transform their world view over time from a range that society tends to consider to be normal into a range that society tends to consider to be extreme* » et l'appliquent au phénomène japonais des jeunes adultes infantilisés et refusant toute socialisation, les *hikikomori*¹⁴. On le voit à travers cet exemple, tout comportement radical n'est pas forcément violent et établir un lien d'automatisme entre conduite religieuse stricte (le salafisme) et activisme violent (le djihadisme) relève d'un dangereux raccourci qui ne tient pas compte de la multiplicité des formes de l'engagement salafiste¹⁵. Enfin, toute radicalisation violente lorsqu'elle s'exprime n'est pas nécessairement terroriste. L'usage du terme « radicalisation » a pu servir également à disqualifier certaines formes radicales de contestation politique opérées par des mouvements sociaux mais sans ambition terrorisante.

Une autre difficulté dans l'approche de la radicalisation est de saisir de quoi l'on parle. La radicalisation peut être cognitive comme elle peut être comportementale, ou les deux à la fois. La sociologie américaine va insister particulièrement sur la « *behavioral radicalization* » laissant souvent de côté les formes d'extrémisme idéologique qui, dans la culture anglo-saxonne du « *freedom of speech* » ne sont pas en soi condamnables. À l'inverse, dans la sociologie européenne et singulièrement française, la radicalisation cognitive semble être un indispensable, précédant bien souvent naturellement une radicalisation violente qu'elle alimenterait et préparerait¹⁶.

Cette vision différenciée renvoie probablement à des expériences historiques singulières : le traumatisme des grands récits totalitaires a induit en Europe un lien de causalité entre toute forme de pensée extrême et d'agissements violents ; lien qui n'a rien d'automatique outre-Atlantique¹⁷. Ce point conduit à une inévitable réflexion sur la relativité du terme. Après tout, si l'islam d'obédience salafiste est considéré en France comme radical, c'est bien la pensée laïque et républicaine qui peut faire l'objet – en Arabie Saoudite ou en Iran – d'un tel qualificatif.

De la même façon, l'humanisme libéral hostile à toute transcendance était pareillement l'objet de toutes les suspicions et qualifié de dangereux radicalisme il y a deux siècles et demi, au cœur même de la France absolutiste. On le comprend, le concept de « radicalisation », parce qu'il renvoie à une forme de pensée déviante, peut rapidement s'apparenter à un outil étatique de stigmatisation de toute « vision non conventionnelle¹⁸ ».

On choisira dans cette étude de penser la radicalisation en termes de processus, commun à plusieurs expériences de lutte et faisant intervenir des mécanismes multiples d'implication (cognitif, relationnel, de socialisation, psychologique). On définira la radicalisation comme l'adoption progressive et évolutive d'une pensée rigide, vérité absolue et non négociable, dont la logique structure la vision du monde des acteurs, qui usent pour la faire entendre de répertoires d'action violents, le plus souvent au sein de structures clandestines, formalisées ou virtuelles, qui les isolent des référents sociaux ordinaires et leur renvoient une projection grandiose d'eux-mêmes. Trois éléments fondent donc l'approche de la radicalisation : sa dimension évolutive ; l'adoption d'une pensée sectaire ; l'usage de la violence armée.

[13] Jorgen Staun, « When, how and why elites frame terrorists: a Wittgenstein analysis of terror and radicalisation », *Critical Studies on Terrorism*, vol. 3, n° 3, 2010, pp. 403-420, et Jonathan Githens-Mazer, « The rhetoric and reality: radicalization and political discourse », *International Political Science Review*, vol. 33, n° 5, 2012, pp. 556-567.

[14] In Benjamin Ducol, *Devenir djihadiste*, op. cit., pp. 56-57.

[15] Samir Amghar, « Le salafisme en France: de la révolution islamique à la révolution conservatrice », *Critique internationale*, n° 40, 2008, pp. 95-130.

[16] Ce point divise violemment le champ des islamologues français depuis quelques mois. Si la tension très vive tient à de multiples variables faisant intervenir des logiques d'égo et des enjeux matériels et de reconnaissance, elle repose aussi sur deux thèses en apparence antinomiques. La première – incarnée par Gilles Kepel – que certains qualifient d'essentialiste, pense la radicalisation idéologique (terme qu'elle conteste) comme un préalable indispensable à toute forme de radicalisation violente, rendant inaccessible à l'appréhension du phénomène djihadiste quiconque n'aurait pas de culture islamique ni de maîtrise des textes sacrés mobilisés par les acteurs. La seconde – incarnée par Olivier Roy – pense la violence terroriste islamiste comme partiellement indépendante de toute littérature ou pratique salafiste, pour privilégier un investissement des acteurs dans les seules séductions de la geste radicale. Cet article en pensant les processus de radicalisation à l'aune d'expériences de lutte diverses, mais avec une insistance sur les cadres de perception idéologique des acteurs cherche à relativiser cette opposition par certains aspects artificielle.

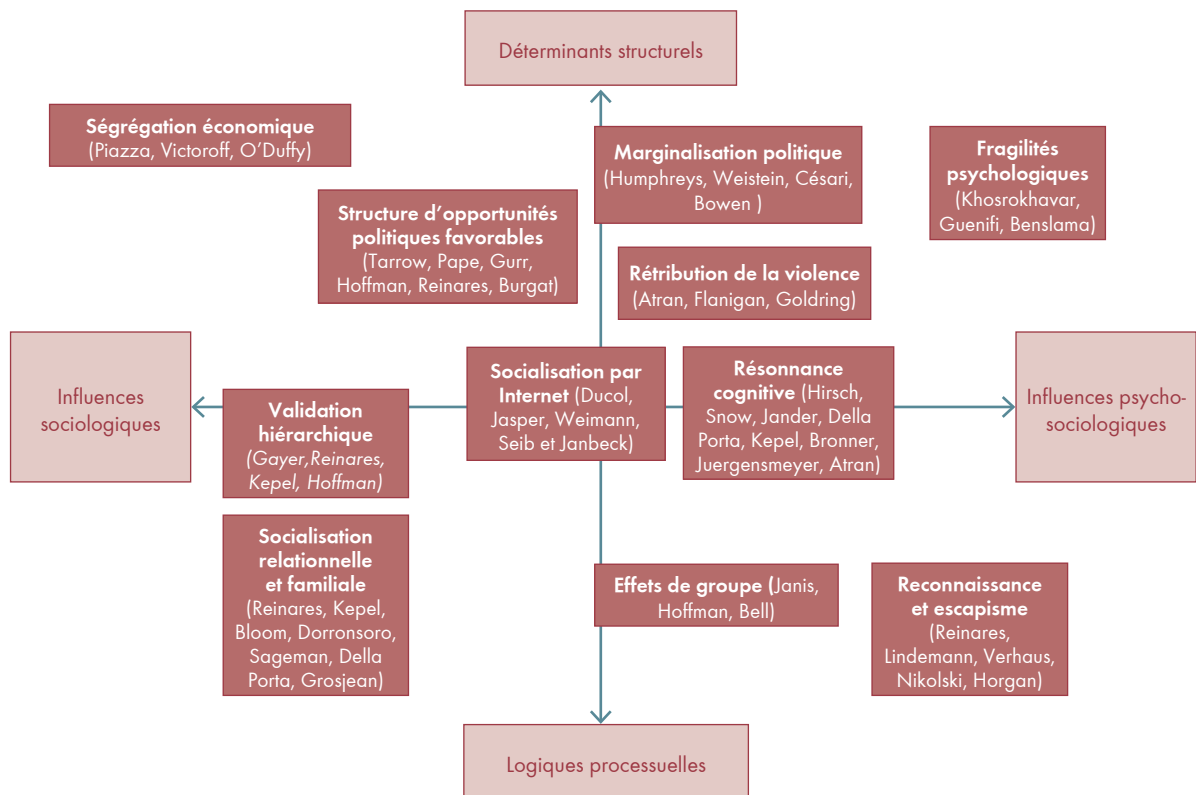
[17] Peter Neumann, « The trouble with Radicalization », *International Affairs*, n° 89, vol. 4, 2013, p. 886 et s.

[18] Peter Neumann écrit : « *The entire concept of radicalization was little more than a trojan horse allowing governments to clamp down on dissent and portray progressive and unconventional views as dangerous* », idem, p. 877.

À l'inverse d'une approche en termes de basculement, on défendra donc une analyse processuelle de la radicalisation, présentée ailleurs¹⁹, où le « puzzle des pièces²⁰ » qui permettent d'en comprendre la logique répond à une mise en scène chronologique qui puise dans les itinéraires biographiques des acteurs étudiés. Seule cette approche processuelle est à même de mettre en résonance les « causes » structurelles et les choix individuels qui vont construire un parcours militant de plus en plus violent.

Cette étude a deux ambitions, synthétisées dans le schéma ci-dessous : on cherchera d'abord à proposer un cadre d'appréhension des phénomènes de radicalisation en prenant en compte un certain nombre de variables au-

tour de deux axes opposant les approches sociologiques et organisationnelles aux approches plus psychosociologiques (axe horizontal) ainsi que les réflexions en termes de causes structurelles, opposées à celles qui insistent sur les évolutions processuelles (axe vertical). On se propose conjointement de présenter un « état de l'art » des recherches sur les phénomènes d'engagement dans la violence politique en spécifiant les noms des auteurs les plus représentatifs des variables privilégiées. En s'appuyant sur une partie de la littérature scientifique, on pensera les phénomènes de radicalisation en les sortant du seul contexte djihadiste. Seront ainsi privilégiées deux expériences de lutte armée – islamiste et nationaliste – dont on cherchera à montrer les congruences en matière de processus d'engagement violent ■



[19] Xavier Crettiez, « High risk activism. Essai sur le processus de radicalisation », *Pôle sud*, n° 34 et n° 35, 2011, pp. 45-60 et 97-110. Voir également sur cette notion, Olivier Fillieule, « Proposition pour une analyse processuelle de l'engagement individuelle », *Revue française de science politique*, vol. 51, n° 1, 2001, pp. 199-215.

[20] Mohammed Hafez et Mullins Creighton, « The Radicalization Puzzle: a Theoretical Synthesis of Empirical Approaches to Homegrown Extremism », *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 38, 2015, pp. 958-975.

Structures d'opportunité et résonances cognitives

On insistera tout d'abord sur les raisons structurelles des engagements radicaux que ce soit la ségrégation économique ou la marginalisation politique qui peuvent conduire un certain nombre d'acteurs à s'engager violemment pour contester une situation vécue comme injuste. La ségrégation économique d'un groupe singulier peut conduire à la radicalisation particulièrement si elle est perçue comme le résultat d'une politique intentionnelle du pouvoir en place et plus encore si cette ségrégation se couple d'une forte polarisation communautaire fondée sur une distorsion dans l'accès aux ressources (le cas nord-irlandais pourrait parfaitement l'illustrer). Si la majorité des chercheurs n'établit pas de liens directs entre le niveau socio-économique d'une population et les phénomènes de radicalisation violente, quelques-uns proposent un lien entre la discrimination socio-économique subie par un groupe singulier et l'entrée dans la violence: «*There are two main conclusions produced by the study. The first is that a discrimination "matters". The empirical results show that countries that permit their minority communities to be afflicted by economic discrimination make themselves more vulnerable to domestic terrorism. The second shows that the overall economic status of a country has a smaller effect on terrorism than does the economic status of a country's minority groups*²¹ ».

La marginalisation politique consiste également à mettre l'accent sur l'éviction d'un groupe des lieux de décision

politique au profit d'un groupe dominant rival, ou hostile, ou même dépourvu d'intentionnalité discriminatoire. Ce point a été particulièrement mis en avant par Xavier Crettiez dans le cas du développement de la violence politique en Corse, résultant principalement des effets de la structure politique clanique et clientéliste qui va tenir à l'écart des arènes locales de pouvoir toute une génération avide d'expression politique²². La violence devient dès lors une ressource parmi d'autres (l'idéologie, la réécriture historique, la culture identitaire) pour tenter de pénétrer le champ politique local et s'imposer comme un interlocuteur crédible de l'État en lieu et place des clans traditionnels²³. C'est également le point de vue de chercheurs comme Macartan Humphreys et Jeremy Weinstein analysant les facteurs de radicalisation des combattants sierra-léonais: «*Individuals are more likely to join a rebellion if: they are economically deprived; they are marginalized from political decision making; they are alienated from mainstream political processes*²⁴ ». L'éviction ou la marginalisation des espaces de prise de décision politique ainsi que le sentiment vivace d'en être éloigné à dessein contribuent aux phénomènes de radicalisation²⁵.

Toujours au niveau macro, on s'intéressera ensuite au contexte international ou/et national qui peut conduire certains acteurs à se radicaliser, confrontés à des situations qu'ils jugent indignes ou injustes. En fondant une analyse des cadres cognitifs sur la perception d'un environnement stratégique et politique, le regard analytique se propose de faire le lien entre «*cognitive frame*» et «*structure d'opportunité politique*». On pourra ici aborder cette question en prenant en compte les apports de

[21] James A. Piazza, «*Powerty, minority economic discrimination and domestic terrorism*», *Journal of Peace Research*, vol. 48, n° 3, 2011, p. 350. James Goodwin souligne également que la radicalization violente «*is the result of extreme social polarization between groups*» in Goodwin, «*A theory of Categorical Terrorism*», *Social Forces*, vol. 84, n° 4, juin 2006, pp. 20-35. C'est également la conclusion à laquelle arrivent d'autres analystes faisant le lien entre jeunesse et discrimination économique et sociale de jeunes musulmans européens et validation des attentats suicides: Jeff Victoroff, Janice Achelman et Miriam Matthews, «*Psychological Factors Associated with Support for Suicide Bombing in the Muslim Diaspora*», *Political Psychology*, n° 33, 6, 2012, pp. 790-808. Brendan O'Duffy propose la même ligne explicative de la radicalisation de jeunes musulmans anglais soumis à une frustration économique associée à des «*political grievances*» in «*Radical Atmosphere: Explaining Jihadist Radicalization in the UK*», *Political Science and Politics*, vol. 41, n° 1, janvier 2008, p. 40.

[22] Xavier Crettiez, *La question corse*, Bruxelles, Complexe, 1999.

[23] Ce regard sur l'émergence de la violence doit beaucoup au paradigme de la mobilisation des ressources qui viendra dans les années 1980 contester les seules analyses en termes de frustration pour saisir les moteurs des engagements collectifs qu'ils soient violents ou pas. On consultera avec profit Daniel Cefaï, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La découverte, 2012, pp. 207-402.

[24] Macartan Humphreys and Jeremy Weinstein, «*Who Fights? The Determinants of Participation in Civil War*», *American Journal of Political Sciences*, vol. 52, n° 2, avril 2008, p. 440. Voir également dans le cas des violences djihadistes les analyses de Jocelyne Césari, *Why The West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, New York, Palgrave, 2013 et John Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

[25] Sur cette rationalité politique ou économique de l'engagement violent, voir les travaux de David Laitin (avec Roger Brubaker, «*Ethnic and Nationalist Violence*», *Annual Review of Sociology*, n° 24, 1988, pp. 423-452; avec James Fearon, «*Violence and the social construction of Ethnic Identity*», *International Organization*, 54, n° 4, 2000, pp. 845-877), ou Paul Brass, *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Londres, University of Washington, 2003.

la sociologie de l'action collective et particulièrement l'analyse de Sidney Tarrow qui insiste sur la dimension interactionniste d'une action collective violente, très fortement dépendante de structures d'opportunité qui peuvent exister au niveau national (soutien d'alliés, encouragement hiérarchique) ou transnational (modèle de lutte, existence d'événements traumatisants qui vont servir de déclencheur, capacité opérationnelle à obtenir un soutien international de djihadistes présents et actifs dans d'autres pays, etc.²⁶). Un sociologue comme Robert Pape, auteur d'une célèbre étude sur les attentats suicides, insiste particulièrement sur les effets selon lui très marqués d'une situation internationale vécue comme totalement dérogatoire à la morale dominante du pays. Ainsi, l'occupation des lieux saints de l'islam par les armées américaines dès 1992 va avoir d'importantes conséquences en encourageant une radicalisation de populations heurtées par cette situation. La vague d'attentats suicide qui s'ensuit en atteste et fonctionne selon Pape comme autant de combinaisons stratégiques d'une certaine efficacité (« *suicide terrorism is rising because it pays* », écrit Robert Pape²⁷). En France, les écrits de François Burgat font des mobilisations islamistes non pas la conséquence d'une relation particulière à l'islam, mais le résultat d'une imposition de modèles de vie et de gouvernement venue des acteurs dominants de la scène internationale au mépris des cultures politiques locales²⁸.

Finalement, ce qui intéressera ici l'analyste ce sont les incidences de perceptions de la situation des acteurs et des groupes au regard d'événements transnationaux jugés marquants ou de situations nationales témoignant d'une

minoration volontaire de certains acteurs. En insistant sur les perceptions, on s'ouvre à l'analyse cognitive et à la prise en compte des cadres idéologiques ou doctrinaux. Trois éléments sont, selon nous, particulièrement intéressants dans le cadre d'une réflexion sur les engagements radicaux.

Le premier revient à prendre en compte les réactions violentes nées d'un phénomène d'indignation qui sourd d'un « cadre d'injustice » proposé par des entrepreneurs de morale à des acteurs susceptibles de les accepter comme tels²⁹. Les travaux de Gamson ont longuement insisté sur la capacité des cadres cognitifs à canaliser la « colère juste », celle-là même qu'il associe aux sentiments d'injustice³⁰. Hirsch va dans le même sens lorsqu'il parle de la « *montée de la prise de conscience* » qui repose sur un savoir-faire militant capable d'offrir des outils cognitifs et des modes d'interprétation de l'injustice³¹. Le sentiment d'avoir subi une injustice peut avoir comme effet un accroissement des liens de solidarité au sein d'un groupe. Ce dernier consolide son identité autour de cette injustice, fondatrice de son action³². Pour qu'une injustice soit ressentie en tant que telle et puisse favoriser le processus de radicalisation, il faut que le cadre d'interprétation proposé par les organisations soit suffisamment conforme au système de croyances et de valeurs des groupes dans lesquels il se déploie. David Snow et Robert Benford appellent cela l'« *entrée en résonance* » (*frame resonance*)³³. Si l'idéologie en elle-même n'a pas pour vocation de conduire automatiquement l'acteur à faire usage de la violence, elle peut, en revanche, servir de tremplin à l'engagement

[26] Pour une très bonne application et synthèse des réflexions de Tarrow, on consultera avec profit Olivier Fillieule et Mounia Bennani Chraïbi, « *Exit, Voice, Loyalty et bien d'autres choses encore* » in Fillieule et Bennani (dir.), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, p. 75 et s. Ted Gurr parlera également d'une « *international political opportunity structure* » pour saisir les chances de radicalisation d'un mouvement violent in Ted Gurr, *People versus States. Minorities at Risk in The New Century*, Washington, United States Institute of Peace Research, 2000, p. 80.

[27] Robert Pape, « *The strategic logic of Suicide Terrorism* », *American Political Science Review*, vol. 97, n° 3, Août 2003, p.344 et s. Voir également Bruce Hoffman, « *The Myth of Grassroots Terrorism: Why Osama bin Laden Still Matters* », *Foreign Affairs*, vol. 87, n° 3, 2008, pp. 213-235. Du même auteur avec Fernando Reinares, *The Evolution of the Global Terrorist Threat: From 9/11 to Osama Bin Laden's Death*, New York, Columbia University Press, 2014.

[28] François Burgat, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, Paris, La découverte, 2010.

[29] Sur la notion de cadre, issue de la sociologie d'Erving Goffman (*Frame analysis: an essay on the organization of experience*, New York, Harper, 1974) on consultera, principalement sur la notion de cadre d'injustice, David Snow et al., « *Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation* », *American Sociological Review*, n° 51, 1986, 464 et s.

[30] William Gamson, *Talking politics*. Cambridge university press, 1992, p. 32. Sur le lien entre indignation et engagement concernant l'activisme de la RAF auprès des formations palestiniennes, voir Martin Jander, « *German Leftist Terrorism and Israel* », *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 38, p. 456.

[31] Eric L. Hirsch, « *Sacrifice for the cause: Group processes, recruitment, and commitment in a student social movement* », *American Sociological Review*, 1990, pp. 243-254.

[32] Comme le montrent les travaux de James Scott proposés dans *La domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris, Amsterdam éditions, 2009.

[33] David Snow et Robert Benford, « *Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization* », *International Social Movement Research*, vol. 1, n° 1, 1988, pp.197-217.

radical si le cadrage est mené de manière efficace et qu'il est accompagné de « l'apparition d'une énergique caisse de résonance multiple³⁴ ». Dans le monde musulman, la lecture religieuse diffusée par un certain nombre de prédicateurs salafistes, grâce aux chaînes satellitaires, a permis d'enraciner un « cadre d'injustice » fondé sur des explications victimaires autour de la perception d'une attaque généralisée contre la *oumma* ou sur un sentiment de déclin injustifiable de la civilisation arabo-musulmane face à un Occident jugé pourtant spirituellement inférieur. La stratégie de recrutement en bloc³⁵ qui, durant les toutes premières années de la guerre civile algérienne, a visé un nombre important d'individus politisés et semi-politisés proches du Front islamique du salut (FIS), renseigne sur l'importance accordée par les groupes armés affiliés au Mouvement islamique armé (MIA) puis à l'Armé islamique du salut (AIS), au cadre d'injustice adopté par la mouvance islamique au lendemain de l'annulation des élections législatives de 1991³⁶. Dans un tout autre contexte, en Irlande du Nord et en Italie, les Brigades rouges (BR) et l'IRA provisoire (PIRA) ont largement capitalisé le sentiment d'indignation à l'égard de la répression menée par les gouvernements italien et britannique, comme elles ont su exploiter les sentiments d'injustice émanant des inégalités sociales attribuées aux politiques menées par ces mêmes gouvernements³⁷.

Le second élément insiste sur l'influence du corps de doctrines et idéologies professées sur les acteurs militants³⁸. À un premier niveau, l'idéologie joue un rôle

central dans la radicalisation lorsqu'elle repose sur une grammaire de violence qui vient justifier le passage à l'acte belliqueux. Lorsque l'action est conduite au nom d'une doctrine qui valorise la violence, celle-ci ne peut que s'épanouir comme l'ont montré les expériences nationalistes ou révolutionnaires, combinant parfois ces deux dimensions comme dans le cas de l'ETA au Pays basque. Une lecture religieuse à dimension millénariste, comme celle dispensée par Daech qui « re-masterise » avec habileté la thématique de la fin du monde présente dans l'islam, valorise l'expérience militaire au même titre que son instrumentalisation et détournement du concept de djihad³⁹. À un second niveau, Jean-Michel Muller parle également d'une « idéologie de la violence », considérée par ses détenteurs comme « nécessaire, légitime et honorable », constituant le symbole même du courage et la preuve de la grandeur de l'engagement. Suivant cette logique, la non-violence, explique Muller, « ne peut être que faiblesse des lâches⁴⁰ ». Le cas de la violence djihadiste salafiste en Algérie correspond assez bien à ce raisonnement : chaque émir djihadiste qui accède au commandement doit prouver son courage à travers la férocité qu'il exerce. Cela a pour conséquence l'accroissement de l'intensité de la violence indiscriminée à l'égard des populations civiles, comme on a pu l'observer avec les massacres de Bentalha et Sidi Youcef en 1997 (près d'Alger⁴¹).

Le troisième élément établit un lien analytique entre idéologie et émotions en montrant la façon dont les doctrines professées suscitent chez les acteurs qui les re-

[34] Xavier Crettiez, « High risk activism », art. cité, pp. 45-60.

[35] Nous empruntons l'expression « recrutement en blocs » à Anthony Oberschall, *Social Movements: Ideologies, Interests, and Identities*, Transaction Publishers, 1995, p. 24.

[36] Séverine Labat, *Les islamistes algériens, entre les urnes et le maquis*, Paris, 1995, pp. 262-263.

[37] Edward Moxon-Browne, « The water and the fish: Public opinion and the Provisional IRA in Northern Ireland », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 5, n° 1-2, 1981, pp. 54-72; Cynthia L. Irvin, *Militant nationalism: Between movement and party in Ireland and the Basque Country*, Univ. of Minnesota Press, 1999; Alvin Jackson, *Ireland 1798-1998: War, Peace and Beyond*, John Wiley & Sons, 2010; Lorenzo Bossi et Donatella Della Porta, « Micro-mobilization into armed groups: Ideological, instrumental and solidaristic paths », *Qualitative sociology*, vol. 35, n° 4, 2012, pp. 361-383.

[38] Hamit Bozarslan, « Le jihad. Réceptions et usages d'une injonction coranique d'hier à aujourd'hui », *Vingtième siècle*, n° 82, avril 2004. On reconstruit dans le dossier proposé par l'INHEJ sur « la radicalisation violente » l'importance supposée de l'idéologie dans les déterminismes de l'action radicale (article de Guenifi ou Bulinge par exemple), publié dans les *Cahiers de la sécurité et de la justice*, n° 30, 4^e trimestre 2014.

[39] Détournement bien montré par Sophie Gherardi et Faker Korchane qui rappellent que l'islam distingue un grand djihad (effort personnel et à dimension spirituelle) d'un petit djihad (individuel et non obligatoire à visée défensive). Daech transforme ainsi le sens du concept en évacuant l'obligation d'effort spirituel pour ne retenir qu'une version militarisée, offensive et rendue obligatoire du djihad in « Les djihadistes et la subversion des mots », *Djihadisme, Le monde Hors-série*, 2016, p. 24. Sur le lien entre religion et violence, voir Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2003. Matthew Francis propose un regard moins ancré sur la religion que sur un sacré non négociable (valeurs, icônes, croyances) pour saisir les emportements violents in « Why the Sacred is a Better Resource Than Religion for Understanding Terrorism », *Terrorism and Political Violence*, n° 5, 2015, pp. 1-16.

[40] Jean-Marie Muller, « philosophie de la non-violence », *Faut-il s'accommoder de la violence?*, Bruxelles, Complexe, 2000. L'assassin islamiste d'un couple de policier parisien, le 15 juin 2016, ne déclarait-il pas dans sa vidéo posthume, regrettant la lâcheté de sa « communauté » : « Une nation n'abandonne pas le djihad dans le sentier d'Allah sans être humiliée [...] le combat armé est un devoir ».

[41] Sur les massacres du GIA algérien, voir: Luis Martinez, « Algérie : les massacres de civils dans la guerre », *Revue internationale de politique comparée* 8, n° 1, février 2001, pp. 43-58; Statys Kalyvas, « Wanton and Senseless ? : The Logic of Massacres in Algeria », *Rationality and Society*, vol. 11, n° 3, août 1999, pp. 243-285. Dalia Ghanem, *De la violence extrême en Algérie. Le massacre de Bentalha du 22 septembre 1997*, Thèse de science politique sous la direction de Xavier Crettiez, Guyancourt, UVSQ, 2012.

çoivent des réactions émotionnelles fortes susceptibles d'encourager l'action violente radicale⁴². Incorporer les dimensions émotionnelles dans une analyse processuelle revient à reconsidérer le rôle des affects dans la construction des intentionnalités qui sous-tendent l'action violente. De nombreux travaux issus de différentes disciplines (notamment la psychologie, la sociologie et la philosophie) ont largement contribué à démontrer ce rôle des émotions dans le passage à l'acte⁴³. Clément Fabrice a théorisé cette instrumentalisation des facteurs émotionnels par l'idéologie en développant ce qu'il nomme « *les mécanismes de crédulité* ». En usant de « *leurs cognitifs* » sous forme d'un discours cohérent, ces mécanismes mettraient en échec le « *filtre cognitif* » (censé détecter les invraisemblances) et favoriseraient le « *filtre émotionnel* » (censé détecter ce qui est désirable⁴⁴). Cette logique repose sur un discours construit autour de registres émotionnels, tels que les sentiments de peur, de colère ou de haine, produits des « *dispositifs de sensibilisation*⁴⁵ », de manière à provoquer des réactions affectives, en vue de les mobiliser au profit d'une action violente.

Le cas tchéchène paraît illustratif à cet égard : l'idéologie islamiste (et nationaliste) de valorisation de la guerre sacrée contre l'ennemi infidèle a pu rentrer en résonance avec la façon extrêmement brutale avec laquelle les Russes vont administrer la Tchétchénie et encourager dès lors une réaction d'hostilité propre à tous les déchaînements violents⁴⁶. Au Moyen-Orient, la valorisation extrême du statut de martyr dans une certaine lecture religieuse de l'islam radical a pu encourager l'adoption de formes de violences extrêmes en s'appuyant sur des discours centrés sur des sentiments de peur et de haine à l'égard de la « *menace chiïte*⁴⁷ ».

Dans les trois cas (idéologie comme ressort victimaire; idéologie comme doctrine violente; idéologie comme dispositif émotionnel), il est important de penser la conviction idéologique de façon processuelle. Gérald Bronner insiste sur ce « *processus cognitif* » où le croyant « *s'engage pas à pas sur le chemin de l'adhésion qui, en d'autres contextes, aurait pu lui sembler déraisonnable*⁴⁸ ».

La temporalité de la radicalisation est difficile à mesurer et ne saurait être identique pour chaque acteur étudié. La penser de façon homogène reviendrait à privilégier des phases et moments de basculement qui, de fait, n'existent pas pour tous de façon similaire. Comme le rappellent Annie Collovald et Brigitte Gaïti, « *la temporalité de l'expérience se distingue de la temporalité des processus de radicalisation reconstruite et homogénéisée après coup autour d' "origines", de "tournants", de causes et d'effets*⁴⁹ ».

Socialisations violentes : entourages, réseaux et allégeances

Au niveau méso, toute entreprise de recherche doit prendre en compte l'influence des organisations mobilisatrices dans le cas des phénomènes de radicalisation au sein de groupes structurés, ainsi que l'importance des effets de socialisation.

[42] Ron Aminzade et Doug McAdam, « *Emotions and contentious politics* », *Mobilization: an International Quarterly*, vol. 7, no 2, 2002, pp. 107-109.

[43] Voir par exemple : Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, Grosset/Putnam, 1994; Jing Zhu et Paul Thagard, « *Emotion and Action* », *Philosophical Psychology*, vol. 15, n° 1, 2002, pp. 19-36; Sabine Döring, « *Explaining Action by Emotion* », *The Philosophical Quarterly*, 53, n°211, 2003, pp. 214-230.

[44] Fabrice Clément, *Les mécanismes de la crédulité*, Paris, Librairie Droz, 2006.

[45] Par dispositif de sensibilisation, Christophe Traïni entend « *l'ensemble des supports matériels, des agencements d'objets, des mises en scène, que les militants déploient afin de susciter des réactions affectives qui prédisposent ceux qui les éprouvent à s'engager ou à soutenir la cause défendue* ». Christophe Traïni, *Émotions... mobilisation!*, Les Presses de Sciences Po, 2009, p. 13.

[46] Julie Wilhelmsen, « *Between a Rock and a Hard Place: The Islamisation of the Chechen Separatist Movement* », *Europe-Asia Studies*, vol. 57, n° 1, janvier 2005, p. 40.

[47] Olivier Roy, *Le croissant et le chaos*, Paris, Fayard/Hachette littérature, 2007; Thomas Hegghammer, « *Combattants saoudiens en Irak. Modes de radicalisation et de recrutement* », *Cultures et conflits*, n° 64, 2006, p. 111-126.

[48] Gérald Bronner, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, 2009, pp.177-178 : « *À chaque étape du processus, l'adepte est confronté à des arguments nouveaux qui ne lui paraissent pas l'engager beaucoup plus qu'il ne l'était précédemment. Mais une fois que ce mécanisme cognitif incrémentiel a rempli son office, il devient difficile de déconstruire les croyances du converti par le moyen d'une argumentation contradictoire* », p. 186. C'est aussi le conseil donné par Annie Collovald et Brigitte Gaïti.

[49] Annie Collovald et Brigitte Gaïti, « *Question sur la radicalisation politique* » in Annie Collovald et Brigitte Gaïti, *La démocratie aux extrêmes*, Paris, La dispute, 2006, p. 35.

C'est tout d'abord la validation hiérarchique de l'entrée dans la violence qui doit être soulignée : la radicalisation sera d'autant plus forte et rapide qu'elle bénéficie du soutien moral et plus encore opérationnel d'acteurs politiques ayant une posture hiérarchique dominante sur le personnel radicalisé. Ce point a été particulièrement mis en avant lors de conflits faisant apparaître l'implication de services étatiques ou le soutien visible d'acteurs institutionnels étrangers.

Les cas sikhs ou hindous en Inde analysés par Laurent Gayer ont été l'occasion de mettre en avant le rôle déterminant des services secrets pakistanais (*Inter-Services Intelligence, ou ISI*) dans le soutien à la rébellion sikh et à la radicalisation progressive du mouvement sikh depuis l'opération *bluestar* de 1984⁵⁰. La validation hiérarchique est ici opérationnelle en montrant aux acteurs « comment faire » (les modes d'action guerrier, apprentissage des règles et méthodes militaires, etc.) tout autant qu'en leur disant « pourquoi faire » (validation morale sur l'usage de la violence).

Ce dernier point illustre bien les modes de facilitation de la radicalisation dans le cas basque. L'importance de la militance dans l'ETA jusqu'à la fin des années 1990, que ce soit sur les territoires français et espagnol, tient à une multitude d'éléments, mais parmi ceux-ci, le soutien continu parfois actif, le plus souvent passif mais complaisant, d'acteurs institutionnels reconnus comme le Parti nationaliste basque (PNB) au pouvoir à Vitoria ou le clergé local est central⁵¹. Dans la sphère islamiste, la validation morale proposée par certains

imams extrémistes joue un rôle non négligeable dans l'enrôlement radical que ce soit sur des territoires de culture musulmane⁵² ou au sein de la communauté musulmane en Europe⁵³. Plus encore le rôle central des lieux de socialisation au djihad concernant la radicalisation de jeunes européens est désormais bien connu. Avoir séjourné dans des univers où la pratique violente est encouragée, valorisée et surtout apprise, favorise grandement la radicalisation des acteurs. Ainsi sur les 19 membres identifiés du réseau djihadiste responsable des attentats du 13 novembre 2015 à Paris, 11 avaient séjourné en Syrie ou sur des zones de conflit au sein de camps djihadistes⁵⁴.

Élément central et très souvent souligné par des sociologues des phénomènes de violence politique, la radicalisation par le biais d'une socialisation familiale et relationnelle est tout à fait déterminante. De nombreux terrains d'étude ont permis de mettre en avant cette dimension quasi anthropologique d'un rapport à la violence façonnée par une biographie familiale. Que ce soit par l'appartenance à une lignée de combattants, par le simple encouragement familial à l'entrée dans la lutte armée, ou par le respect imposé d'une culture clanique violente, la socialisation familiale à l'engagement radical joue un rôle certain. Les exemples basque ou corse l'attestent à travers un examen biographique de nombreux acteurs de la lutte armée issus de familles engagées dans le combat nationaliste et parfois même directement touchées par les exactions de la répression⁵⁵. D'autres terrains de lutte à l'image des engagements violents dans les groupes paramilitaires nord-irlandais

[50] Laurent Gayer, « Le parcours du combattant : une approche biographique des militants sikhs du Khalistan », CERI/IEP, n° 28, mai 2009, pp. 1-63. Voir également sur le même terrain, Frédéric Grare, « Entre démocratie et répression : dix-huit ans de contre-insurrection au Cachemire indien », *Critique internationale*, n° 41, oct-déc 2008, pp. 81-96.

[51] Xavier Crettiez, *Violence et nationalisme*, Paris, Odile Jacob, 2006 et Fernando Reinares, *Patriotas de la muerte. Porque han militado en ETA y cuando abandonan*, Madrid, Taurus, 2011.

[52] Thomas Hegghammer souligne ainsi l'importance de « l'incitation par des chefs religieux [qui] constitue un autre mode plus indirect de recrutement hiérarchique », « Combattants saoudiens... », art. cité, p. 123. Voir également sur le sol européen le travail de Dominique Thomas, *Londonistan : la voix du djihad*, Paris, Michalon, 2003.

[53] Notons que cette radicalisation s'opère de moins en moins au sein des mosquées mais plus en leurs marges. Gilles Kepel écrit ainsi à propos de Mérah et des frères Kouachi : « C'est le gourou salafiste aux cheveux longs Farid Benyettou, par le biais de ses "leçons" en petit comité à l'issue de la grande prière du vendredi à la mosquée al-Da'wa, dite "Stalingrad", qui réoriente la violence de ces jeunes désœuvrés et avides de revanche sociale vers la cause sacrée du djihad à travers la filière islamiste des "buttes Chaumont" » in *Terreur dans l'hexagone*, Paris, Gallimard, p.256.

[54] *Le Monde*, 1^{er} décembre 2015, pp. 12-13. Voir également les analyses de Gilles Kepel et Antoine Jardin sur la biographie des frères Kouachi, *Terreur dans l'hexagone*, op. cit., p. 257.

[55] Fernando Reinares, dans sa remarquable étude citée précédemment sur la base de 700 militants de l'ETA rencontrés, soulignait ce point pour plus d'un tiers de son échantillon. Anbotu, un des chefs de l'ETA, déclarait ainsi : « Nacidos y creídos en un ámbito familiar donde ser terrorista constituía el modelo y la norma para los niños », *Patriotas de la muerte...*, op. cit., p. 61. L'appartenance à ETA s'opérait souvent dans la continuité d'un engagement familial ou en réponse à l'action répressive des GAL. On retrouve le même type d'engagements radicaux mus par des considérations et encouragements familiaux dans les cas colombiens (M. Florez Morris, « Joining Guerilla Groups in Colombia: Individual Motivations and Processes for Entering a Violent Organization », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 30, 2007,) ou pakistanais (Amélie Bloom, « le hizb-ul-Mujahidin du Cachemire » in Laurent Gayer et Christophe Jaffrelot (dir), *Milices armées d'Asie du sud*, Paris, Presses de sciences po, 2008, pp. 153-176).

ou au sein du mouvement kosovar font apparaître de semblables logiques de « *continuité biographique*⁵⁶ ». Le cas des engagements djihadistes en Europe fait également intervenir des logiques de fratries et conduit à des unions sentimentales sur la base de liens familiaux.

Ce dernier point est intéressant en ce qu'il accentue les traits propres à l'isolement clandestin des acteurs en les faisant évoluer dans un univers sentimental et relationnel clos. Ainsi en fut-il de « *l'imam blanc* » d'origine syrienne Olivier Corel, d'Artigat, qui « *accompagne la vie privée de ses adeptes* » et unira la mère de Mérah au père de Sabri Essid, le mentor de Mohammed, qu'il mariera à son tour quelques mois plus tard⁵⁷. Dans une version plus étendue que le simple socle familial, de nombreux terrains de lutte font apparaître l'importance des réseaux claniques dans l'engagement radical. C'est le cas par exemple du mouvement kurde au Kurdistan turc décrypté par Olivier Grosjean⁵⁸.

Au-delà de la socialisation familiale, de nombreux auteurs soulignent l'importance des réseaux amicaux et relationnels dans le processus de radicalisation. Marc Sageman a particulièrement insisté dans son analyse du terrorisme islamiste sur le poids des réseaux amicaux, sportifs ou associatifs dans la constitution de communautés salafistes radicalisées; poids qui lui semble bien plus important que les convictions idéologiques (pour lui plus de 70 % des membres d'al-Qaïda ont rejoint l'organisation sur la base de liens amicaux⁵⁹). On retrouve les mêmes conclusions sur presque tous les terrains de lutte armée⁶⁰ comme dans la situation des quartiers po-

pulaires radicalisés sous l'influence de réseaux religieux clandestins⁶¹ ou même au sein d'une culture de quartier, de « halls d'immeuble » ou de salles de sport qui peuvent servir de sas de socialisation à l'engagement. L'anthropologue Scott Atran le souligne également dans le cas des djihadistes qu'il observe dans le sud-est asiatique ou sur les terrains irakiens: « *les candidats au martyr se réunissent d'abord et font connaissance par le biais de pratiques sportives : football, paintball, camping, escalade, arts martiaux, body-building [...] Il s'agit le plus souvent de petits groupes d'amis qui se sont radicalisés ensemble*⁶² ». Enfin, on pourra évoquer l'expérience de l'incarcération, largement analysée ces dernières années⁶³, qui peut participer à la radicalisation à travers les regroupements affinitaires des personnes détenues, l'influence d'imams d'opportunité ou, dans certains pays, l'expérience traumatique des mauvais traitements.

Plus généralement, on mettra en avant l'importance de « personnes ressources » qui peuvent servir de guides spirituels et de modèles opérationnels pour favoriser le passage à l'acte. Les récents attentats à Paris contre *Charlie Hebdo* ont montré que leurs auteurs avaient bénéficié d'un soutien moral et des conseils actifs d'un relais djihadiste d'autant plus influent que son auditoire était loin d'être aguerri. L'engagement violent est ainsi très dépendant des liens établis avec des relais moraux. Au sein des collectifs plus structurés, cette dimension est plus sensible encore; les effets de l'attachement à l'organisation y sont importants et favorisent des transferts de loyauté qui lient durablement et fortement les acteurs violents aux entrepreneurs de cause qui les encadrent.

[56] Robert White, « Structural Identity Theory and the Post Recruitment Activism of Irish Republicans: Persistence, Disengagement, Splits and Dissidents in Social Movement Organizations », *Social Problems*, vol. 57, 2002, p. 354. Voir également le très beau travail de Nathalie Duclos, *Spoilers ou intermédiaires de la paix ? Les ex-combattants de l'UCK au cœur de l'action internationale post-conflit et de la formation du nouvel État du Kosovo*, Habilitation à diriger des recherches sous la direction de Guillaume Devin, Sciences Po Paris, 6 novembre 2015, pp. 95-116.

[57] Gilles Kepel et Antoine Jardin, *Terreur...*, op. cit., 2015, p. 129.

[58] Gilles Dorronsoro et Olivier Grosjean, « Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les kurdes de Turquie », ejts.org, 2004, n. p.

[59] Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 2004, p. 113. C'est aussi ce qu'écrit Brendan O Duffy: « *In sum, the most prominent literature on suicide terror and the global, violent and radical Islamic jihad identify two main components: first a pool of potential recruits who are sufficiently aggrieved by personal or collective crisis to seek new solidarity bounds to replace dysfunctional or nonexistent family and friendship networks; secondly existing social networks with channels of communication and material support from sponsors of violent attacks* » in « Radical Atmosphere: Explaining Jihadist Radicalization in the UK », *Political Science and Politics*, vol. 41, n° 1, janvier 2008, p. 38. Sur cette importance des réseaux dans le passage à l'acte politique voir aussi David Campbell, « Social Networks and Political Participation », *Annual Review of Political Sciences*, n° 16, 2013, pp. 27-145. Spécifiquement sur la violence clandestine: Donnatella Della Porta, *Clandestine Political Violence*, New York, Cambridge University Press, 2013. Della Porta et Lorenzo Bossi proposent une trilogie de voies d'accès à la violence dont la dernière - le solidarity path - insiste sur la densité des liens de solidarité au sein des quartiers, des bandes ou des réseaux affectuels in « Micro-mobilization into Armed Groups: Ideological, Instrumental and Solidaristic Paths », *Qualitative Sociology*, n° 35, 2012, p. 375 et s.

[60] C'est là une des conclusions majeures de Reinares dans le cadre de son étude sur l'ETA.

[61] Comme ce fut le cas à Lunel dans l'Hérault où une dizaine de jeunes sont partis ensemble en Syrie après s'être radicalisés au sein d'une mosquée de quartier improvisée.

[62] Scott Atran, « Genesis of Suicide Terrorism », *Science*, n° 299, 2003, pp. 1534-1539.

[63] Farhad Khosrokhavar, *L'islam dans les prisons*, Paris, Baland, 2004. Voir également dans le cas des prisonniers islamistes en Espagne: Humberto Trujillo et al., « Radicalization in Prisons? Field Research in 25 Spanish Prisons », *Terrorism and Political Violence*, vol. 21, n° 4, septembre 2009, pp. 558-579.

L'attachement à l'organisation qui fonde la soumission de l'acteur aux injonctions violentes des groupes clandestins peut prendre différents visages. Elle s'illustre d'abord par l'adoption d'un pseudonyme souvent choisi par le groupe violent qui signe l'appartenance identitaire de l'individu à la structure clandestine. Dans les cas djihadiste comme basque, on retrouve cette perte de l'identité civile choisie par la famille au profit d'une identité fonctionnelle imposée par la clandestinité. Si cette mutation patronymique peut répondre à des impératifs sécuritaires, elle est surtout motivée par une volonté d'allégeance exclusive au groupe et de soumission à ses impératifs pratiques. Il existe également des rituels de loyauté qui forcent le sentiment d'appartenance exclusif au groupe. David Hoffman et Lone Dawson évoquent, dans le cas d'al-Qaïda, la pratique de la *bay'a*, serment d'allégeance totale à l'organisation et à son chef qui s'exprime sous une forme quasi sacrée: « *breaking bay'a is like breaking a promise to God* » écrit Stewart Bell⁶⁴. Dans un tout autre cadre – le terrorisme basque – on retrouve des éléments approchantes évoquant une forme de rituel de soumission/attachement à l'organisation.

C'est le cas de la pratique de la *kantura* imposée par l'ETA à ses militants confrontés à des interrogatoires de police. Il s'agit d'établir une sorte de procès-verbal circonstancié de l'interaction avec les « forces coloniales » permettant à l'organisation de contrôler la parole des étarras agissant en son nom. Contre-productive puisque la découverte de ces *kantura* permettra aux forces de

police de démanteler quelques commandos, la pratique se pérenniserait néanmoins, forte de la volonté affirmée de la direction de l'organisation de contrôler totalement les agissements et les discours de ses membres.

Ce fort encadrement organisationnel encourage les effets de groupes qui alimentent les engagements violents en structurant les réflexes et perceptions individuels. Par effet de groupe (ou *groupthink*), on entend la façon dont la clandestinité ou l'activisme au sein de petits groupes très soudés et fermés peut encourager à la fois la production d'une pensée sectaire et close, favorable à une perception paranoïaque de son environnement, ainsi que d'une pratique de violence accentuée par la pression au sein du groupe, la peur de passer pour un lâche et la crainte de comportements déviants à la cause⁶⁵.

On soulignera enfin l'importance d'Internet en matière de socialisation militante⁶⁶. Même s'il convient de ne pas céder à une forme d'« illusion technologique » conférant à cet outil un rôle de vecteur autonome de basculement dans le djihad⁶⁷, cinq principaux usages peuvent être faits du réseau: promouvoir l'information sur le combat djihadiste; proposer des « *political and religious narratives* » pour encourager la mobilisation⁶⁸; proposer une image valorisante du « soldat de Dieu » via des dispositifs ou allégories séduisantes (usage de l'esthétique des jeux vidéo⁶⁹); proposer des conseils pratiques pour rejoindre les lieux du combat ou agir localement de façon autonome; enfin les nouvelles technologies

[64] Stewart Bell, *The Martyr's Oath: The Apprenticeship of Homegrown Terrorist*, Ontario, Willey and Sons, 2005, p. 108. Voir aussi David Hoffman et Lone Dawson, « The Neglected Role of Charismatic Authority in the Study of Terrorist Groups and Radicalization », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 37, n° 4, 2014, p. 357.

[65] Sur ces sujets, Xavier Crettiez, *Violence et nationalisme*, Paris, Odile Jacob, 2006, p. 196 et s.; Irving Janis, *Victims of Groupthink*, New York, Houghton Mifflin, 1982; Gérald Bronner, *La pensée extrême*, Paris, Denoël, 2009. Ce dernier auteur insiste sur les effets d'isolement d'individus coupés de leur famille et soudés au sein de collectifs sectaires clos, évitant ainsi une « concurrence cognitive » susceptible de mettre en danger le discours radical (p. 211).

[66] Gabriel Weimann, *Terror on The Internet: The New Arena, the New Challenges*, Washington, United States Institute of Peace, 2006; Philip Seib et Dana Janbeck, *Global Terrorism and New Media: The Post al-Qaeda Generation*, New-York, Routledge, 2010.

[67] Voir à ce sujet les précautions de Benjamin Ducol in *djihadisme sur Internet*, op. cit. La thèse de l'auto-radicalisation par Internet est également critiquée par plusieurs études récentes dont celle de la RAND: Ines Von Behr, Anais Reding, Charlie Edward et Luke Gribbon, *Radicalization in the Digital Era: the Use of the Internet in Fifteen cases of terrorism and extremism*, Cambridge, RAND, 2103. David Benson souligne de la même façon que l'intense surveillance de la toile freine les recrutements en ligne et ne fait pas d'Internet un vecteur dominant de radicalisation: « Why the Internet is not Increasing Terrorism », *Security Studies*, vol. 23, n° 2, 2014, pp. 293-328.

[68] Le sociologue James Jasper a qualifié certains dispositifs scéniques et visuels de « chocs moraux » susceptibles selon lui d'encourager à l'engagement radical suite à la confrontation avec des images qui heurtent et semblent totalement incompatibles avec notre système de valeur. En suscitant indignation et dégoût, ces images peuvent alimenter des émotions négatives fortes, comme la haine, qui favorisent la radicalisation. C'est là un des objectifs des djihadistes qui investissent les réseaux sociaux et Internet que de proposer films et imageries aptes à susciter une commune aversion pour un ennemi « croisé et juif » coupable d'exactions (James Jasper, *The Art of Moral Protest*, Chicago, Chicago University Press, 1999. Voir également Jeff Goodwin, James Jasper et Francesca Polletta, « The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory » in Goodwin and Jasper, *Social Movements. Critical Concept in Sociology*, vol. V, Londres, Routledge, 2007).

[69] C'est particulièrement le cas de la série de vidéos diffusées par le Français Omar Omsen, intitulées 19HH (pour Histoire de l'Humanité ou en référence aux 19 martyrs du 11 septembre). Très regardées par des internautes djihadistes et complotistes, ces vidéos longues, grandiloquentes, abusant de raccourcis explicatifs et au style langagier approximatif, révèlent une remarquable maîtrise esthétique, mixant extraits de films hollywoodiens, jeux-vidéo et déclarations religieuses, sur des fonds sonores exaltés.

de l'information et de la communication (NTIC) fondent des « communautés émotionnelles », « *provide horizontal communication that is user-generated, interactive, instantaneous, highly personalized and easily mobile. As such, they could assist in forging a sense of communal belonging that is likely to appeal to some alienated individuals*⁷⁰ ». En France et au sein de la sphère djihadiste, le site *Ansar-al-Haqq* (*Anṣar al-ḥaqq*⁷¹), que l'on retrouve cité dans la plupart des dossiers dits « d'auto-radicalisation », a compté plus de 4000 inscrits et permettra à Ibn Mahmud, son animateur, de diffuser sa prose radicale et d'encourager les internautes au départ vers les théâtres de combat⁷².

Les logiques psychosociales de l'engagement

À ce dernier niveau plus micro, de nombreux chercheurs insistent sur deux dimensions fortes et complémentaires : les dimensions psychologique et rétributive de l'action violente. Prendre en compte la dimension psychologique des engagements radicaux implique de se défier de toute insistance sur une seule psychologie de l'acteur au profit d'une psychologie des interactions⁷³. Certains auteurs insistent malgré tout sur les fragilités psychologiques des individus engagés dans la violence. Dans le cas des violences djihadistes et à travers des études faites en prison, Farad Khosrokhavar souligne la fragilité mentale de certains prévenus rencontrés, tout en insistant sur le fait que, dans le milieu carcéral, près de la moitié des personnes souffrent de problèmes psychiques et de névroses accentuées par la privation de liberté⁷⁴. Asma Guenifi insiste également sur des failles

psychiques en évoquant une « pathologie salafiste » qui s'exprimerait dans le trouble face au contrôle de ses pulsions en particulier dans le rapport aux femmes. Ces dernières, en évoquant une image de désir très fort, renvoient l'islamiste à une forme d'impureté que seule la violence doit permettre de tenir à distance⁷⁵. Si ce type d'analyses peut parfois expliquer que la violence soit particulièrement choisie par des profils sociopathes, elle ne peut permettre de comprendre l'ensemble des engagements belliqueux, singulièrement au sein de collectifs structurés et fortement idéologisés.

En matière de violences politiques, plusieurs auteurs vont mettre en avant certaines caractéristiques d'ordre psychosociologique, expliquant les phénomènes de radicalisation. C'est tout d'abord la valorisation de l'estime de soi qui peut commander les engagements radicaux. Que ce soit John Horgan, Fernando Reinares ou Julie Wilhelmser, l'insistance sur la valorisation de soi à travers l'adoption d'une hiérarchie violente est commune à plusieurs « familles » de combattants. Devenir un *gudari* au sein de l'ETA, un *moujahid* (plur. *moujahidūn*) ou un *shahid* au sein des groupes djihadistes permet d'accroître considérablement l'estime de soi au-delà de son identité sociale véritable⁷⁶. Cette logique de l'estime de soi, pour être heuristique, nécessite d'être couplée avec une analyse prenant en compte l'environnement social et économique des acteurs violents, mais aussi le contexte politique dans lequel ils évoluent.

Certaines interprétations très stimulantes examinent la violence terroriste sous l'aspect d'un manque de reconnaissance⁷⁷, mais elles ont tendance à méconnaître l'aspect « donateur » du désir de reconnaissance⁷⁸. Ainsi des acteurs qui seraient dénigrés dans leur « actorité » (capacité d'agir) peuvent avoir tendance à recourir à la

[70] Mohammed Hafez et Mullins Creighton, « The Radicalization Puzzle: A Theoretical Synthesis of Empirical Approaches to Homegrown Extremism », *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 38, 2015, p. 969.

[71] Qui comptait 2 500 membres en 2011 et qui était un point de passage quasi incontournable des djihadistes francophones jusqu'à sa fermeture.

[72] Gilles Kepel et Antoine Jardin, *Terreur...*, op. cit, p. 202.

[73] On se situe à ce niveau dans la lignée des recommandations de Philippe Braud, *L'émotion en politique*, Paris, Presses de sciences po, 2002.

[74] « Nouveau paradigme de radicalisation en prison », *Cahiers de la sécurité et de la justice*, n° 30, 2014, p. 17. Khosrokhavar écrit : « En prison, nombre d'individus psychologiquement fragiles, voire psychopathes et instables, sont fascinés par la radicalisation » in *Radicalisation*, Paris, MSH éditions, 2014, p. 158.

[75] « Le profil psychologique de l'engagement dans le salafisme », *Cahiers de la sécurité et de la justice*, n° 30, 2014, p. 27.

[76] Fernando Reinares, *Patriotas de la muerte*, op. cit, p. 115. C'est également ce que montre Julie Wilhelmser concernant des chefs de guerres islamistes tchétchènes : « Most of these men were nobodies in peacetime: it was fighting wars that made their careers » in « Between a Rock and a Hard Place: The Islamisation of the Chechen Separatist Movement », *Europe-Asia Studies*, vol. 57, n° 1, janvier 2005, p. 41.

[77] Martha Crenshaw, *Explaining Terrorism: Causes, Processes and Consequences*, New-York, Routledge, 2011; Jerrold Post, *The Mind of the Terrorist*, London, Routledge, 2007; Farhad Khosrokhavar, *Quand al-Qaïda parle*, Paris, Grasset, 2006.

[78] On s'inspire ici des réflexions de Thomas Lindemann, à l'origine de ces lignes, qui fonde sa réflexion sur l'ouvrage fondateur de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, PUF, 2001 (1923) et sa re-conceptualisation par Alain Caillé autour de la revue MAUSS.

violence pour compenser cette incapacité sociale: ne pouvant « donner » conformément à leurs capacités supposées, ils peuvent être tentés de prouver leur « actorité » par la mise en jeu de leur vie et celle des autres. La motivation guerrière des acteurs violents serait ainsi étroitement dépendante de leur quête d'estime de soi, associée à leur désir de reconnaissance⁷⁹. Thomas Lindemann propose de définir un sentiment de reconnaissance comme la congruence entre l'image de soi que nous revendiquons pour nous ou notre communauté de référence, et l'image que nous renvoient les autres⁸⁰. Un sentiment de non-reconnaissance se produit au moment où l'image revendiquée est plus positive que celle qui est renvoyée ou, pour être plus précis, lorsque des acteurs estiment que leur statut de donateur dans une société n'est pas apprécié à sa juste valeur. Dans cette perspective, on peut considérer, comme le propose Lindemann, que la soif de respect, d'honneur et de revanche joue souvent un rôle plus crucial que des considérations stratégiques, telles que la volonté de maximiser des ressources en termes économiques ou de pouvoir⁸¹. Dans bien des cas, une situation de non-reconnaissance (celle qui favorise la perception d'un déni de reconnaissance) est renforcée par une combinaison entre, d'une part, une socialisation « virile » valorisant la force physique et le mépris de la mort et, d'autre part, une dévalorisation volontaire du statut de « donateur » au sein d'une société, c'est-à-dire la méconnaissance du rôle des acteurs comme « contributeur » à une sphère d'interaction sociale. Il apparaît clairement que la violence dite « terroriste » n'est pas toujours la plus prégnante dans les pays où les privations économiques sont les plus fortes, souligne Lindemann. Ainsi, la Belgique, la France et la Norvège qui comptent parmi les pays les plus riches du monde voient un grand nombre de leurs ressortissants partir pour la Syrie et prêter allégeance à l'État islamique. Mais c'est

précisément dans ces pays que des logiques d'invisibilité associées à une vraie difficulté d'accéder à un véritable statut de donateur sont clairement repérables dans l'engagement des auteurs djihadistes, comme cela a pu être illustré lors des attentats de novembre 2015 à Paris où se sont fait face deux jeunes dont l'une – djihadiste – semblait se départir, par l'usage de la violence, d'une actorité impossible⁸².

Cette estime de soi rehaussée par l'adoption d'une posture et pratique de violence peut aussi se lire à travers les effets ressentis de bouleversements internationaux. Ainsi, l'occupation américaine en Irak, suivie d'une phase de chaos et d'anarchie d'une violence extrême, a bouleversé de nombreux jeunes qui ont trouvé dans Daech à la fois un acteur de protection face aux exactions des milices chiïtes, un agent d'ordre local contrant l'anarchie ambiante et un relais de reconquête de son honneur perdu suite à l'occupation américaine⁸³. C'est aussi l'une des thèses d'Olivier Roy que d'insister sur la fragilité identitaire de certains acteurs musulmans occidentaux pris dans une tension entre une culture islamique qui les fascine, mais qu'ils connaissent mal et une société occidentale qui semble les rejeter. Si quelques-uns trouvent dans un islam rigoriste une voie d'achèvement, une minorité peut adopter la voie du djihad militarisé comme forme d'affirmation identitaire⁸⁴. Fethi Benslama parle dans la même veine du complexe du « *surmusulman* » qui pousserait certains djihadistes à surjouer par la violence leur identité rigoriste pour répondre à un « *idéal islamique blessé* » par l'Occident et ses valeurs⁸⁵. Olivier Roy va même plus loin en affirmant que la radicalisation a moins trait à la religion qu'à une volonté de rupture générationnelle d'inspiration nihiliste qui prend le fanion religieux, car il est disponible comme le fut par le passé la cause nationaliste ou gauchiste.

[79] Philippe Braud, *L'émotion en Politique*, op. cit, pp. 145-187 ; Philippe Braud, *Violences Politiques*, Paris, Seuil, 2004, p. 161 ; Isabelle Sommier, « Les états affectifs ou la dimension affectuelle des mouvements sociaux », in Éric Agrokoliatsky, Isabelle Sommier, Olivier Filleule, *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 185-202.

[80] Voir Thomas Lindemann, *Causes of War*, Colchester, ECPR Press, 2010, p. 9 sq ; Et *La guerre*, Paris, Armand Colin, 2010.

[81] Thomas Lindemann, « The case for an empirical and social-psychological study of recognition in international relations », *International Theory*, 5(1), 2013, pp. 150-156.

[82] On insistera également ici sur la disponibilité biographique des individus qui est une constante des engagements militants extrêmes : le désir de reconnaissance sera d'autant plus grand que l'actorité de cette population jeune et souvent désœuvrée n'est guère reconnue.

[83] Ce point est particulièrement souligné dans les entretiens réalisés par une journaliste américaine avec des prisonniers de Daech au Kurdistan : Lydia Wilson, *What I Discovered from Interviewing Imprisoned ISIS Fighters*, <http://www.thenation.com/article/what-i-discovered-from-interviewing-isis-prisoners/>. C'est là aussi la thèse défendue par Pierre-Jean Luizard, *Le piège Daech*, Paris, La découverte, 2015.

[84] Olivier Roy, *Globalised Islam*, London, Hurst, 2004.

[85] « Si [le déclin de l'islam], n'est pas la faute du Coran, c'est celle des musulmans qui n'ont pas su extraire la science. Il en résultera le jugement que leur foi s'est affaiblie et que leur défection est la cause de leur déclin, d'où l'auto-reproche et l'expiation, le rabaissement et la ré-idéalisation, la sainte obligation d'être davantage et encore plus musulman, et c'est l'invention psychologique du *surmusulman* », in Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016, p. 85.

La radicalisation djihadiste violente de jeunes issus de l'immigration serait ainsi la résultante d'une volonté de rupture, d'une haine de soi, de réinvention d'une identité glorieuse et séduisante qui se traduit par le passage à l'acte militarisé, en opposition à un islam modéré et pratique, perçu comme terne⁸⁶.

Ce point renvoie à un autre élément, plus rarement souligné, mais dont il conviendra de mesurer la validité en interrogeant la dimension escapiste de l'engagement armé⁸⁷. Par escapisme, nous entendons le plaisir intense que peuvent retirer des militants politiques à s'engager dans des actions radicales totalement éloignées d'une forme de quotidienneté et assurant à ceux qui s'en prévalent une image de soi grandiose et mythifiée. Un des ressorts de l'engagement armé, surtout lorsque l'on est issu d'un univers social désenchanté (quartier populaire par exemple), est la possible mutation de soi en un sur-être tout puissant, qui valorise le statut moral de l'acteur et l'introduit dans les délices narcissiques d'un combat glorieux⁸⁸. Ce « bovarysme militant » n'est probablement pas sans lien avec nombre de conversions à l'islamisme radical de la part d'acteurs au passé délinquant. Notons que cette tentation escapiste ne doit pas être uniquement pensée comme un ressort psychologique propre à l'individu. Elle est aussi une construction de son évolution biographique, le fruit de sa confrontation avec ses pairs lui renvoyant une image valorisée de lui-même⁸⁹. L'acteur militant adopte une posture radicale qu'il améliore au gré de son engagement ; il joue un rôle auquel il s'attache, devenant progressivement l'acteur combattant qu'il incarnait initialement de façon essayiste⁹⁰. Pour cela il opère

également par une mise en condition qu'il puise à la fois dans la fréquentation de son cercle de socialisation, mais aussi dans l'adoption de postures qui habillent le rôle. Parmi celles-ci, la pratique de sports de combat (récurrente chez les jeunes djihadistes incarcérés en France), de rituels émeutiers (la *kale borroka* au Pays basque), comme la fréquentation des armes à feu participent de la construction d'un rôle guerrier à la fois séduisant et opérationnel. Mais sur un mode plus théâtral, c'est également l'adoption d'une logorrhée politico-religieuse qui prépare l'acteur au rôle qui sera le sien. Gilles Kepel évoque à propos des discours djihadistes autoproduits sur Internet « *un charabia salafiste, novlangue orwellienne de l'ère islamiste, [qui] est le vecteur par excellence de l'endocritinement djihadiste, grâce au formatage mental par lequel elle met en condition les néophytes*⁹¹ ». Plus tard, ce pourra être l'usage de psychotropes ou de médicaments euphorisants qui achèveront la mue, rendant crédible aux yeux des acteurs le personnage qu'ils habitent désormais, celui d'un combattant d'Allah œuvrant pour le bien des musulmans du monde⁹².

Enfin, certains auteurs dans la lignée de Bert Klandermans, insistent sur le phénomène psychologique d'anticipation de la réussite d'un mouvement armé pour en comprendre la séduction auprès d'une base militante. Robert White met en avant ce fait pour saisir le succès de l'IRA dans les années 1990⁹³. Il n'est pas exclu que ce phénomène d'anticipation de réussite ait pu avoir un grand rôle dans le succès du recrutement de jeunes Occidentaux au sein de Daech : en montrant la force du califat et les succès militaires des djihadistes, Daech

[86] Olivier Roy, « Le djihadisme est une révolte nihiliste », *Le Monde*, 25 novembre 2015. L'anthropologue Scott Atran aboutit à une conclusion assez proche, tout en refusant le nihilisme prêté par Roy : « *Violent extremism represents not the resurgence of traditional cultures, but their collapse, as young people [are] in search of a social identity that gives personal significance and glory [...] They radicalize to find a firm identity in a flattened world* » (in <http://blogs.plos.org/neuroanthropology/2015/04/25/>).

[87] Vera Nikolski, « Lorsque la répression est un plaisir. Le militantisme au parti national bolchevik russe », *Cultures et conflits*, n° 89, 2013, pp. 13-28.

[88] Le colonel John M. Verhaus qui a interrogé plus de 2030 djihadistes membres d'al-Qaïda établit ainsi une typologie des combattants (les *revenge seekers*, les *identity seekers*, les *status seekers* et les *thrill seekers*). Ces deux derniers groupes (plus de 30% de son corpus) pourraient correspondre à ce profil escapiste en quête de gloire personnelle et d'aventure collective in « *Why Youth Join al-Qaïda* », *United States Institute of Peace*, n° 236, mai 2010, n. p.

[89] Ce que montre fort bien le témoignage de David Vallat, engagé dans l'islamisme radical et rendant compte des effets progressifs d'enfermement dans le rôle valorisant du combattant : *Terreur de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 2016, pp. 92-93 et 99.

[90] On renvoie ici aux analyses en termes d'« attachement au rôle » d'Erwing Goffman qui écrit : « *l'acteur peut être complètement pris par son propre jeu ; il peut sincèrement être convaincu que l'impression de réalité qu'il produit est la réalité même* » in *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol 1, Paris, éditions de minuit, 1973, p. 25.

[91] Gilles Kepel et Antoine Jardin, *op. cit.*, p.171. Cette mise en condition linguistique se retrouve dans d'autres univers radicaux que ce soit les nationalismes belliqueux où, dans le cas corse, l'usage de formules agressives ou patriotiques par des acteurs souvent faiblement bilingues, participe de leur mise en scène guerrière. Dans les expériences d'extrême gauche le rôle de la « langue et rhétorique militante » a déjà été soulignée : Isabelle Sommier, *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de sciences po, 2008.

[92] Les révélations de la presse sur l'usage par les djihadistes du 13 novembre à Paris, de Captagon, médicament retiré du marché pour ses effets hallucinatoires, illustrent notre propos.

[93] « *Factors that influence recruitment, including biographical availability, biographical continuity, social connections with activists and expectations of success, also influence post-recruitment activism* » in Robert White, « *Structural identity...* », art. cité, p. 366.

renverse l'image victimaire des musulmans et démontre sa réussite, suscitant l'adhésion des plus fervents⁹⁴.

Individuellement les acteurs belliqueux peuvent aussi être sensibles aux apports concrets de l'usage de la violence. Si la carrière violente est embrassée, c'est aussi peut-être qu'elle rapporte. La rétribution de la violence peut ainsi être double. On a vu que de nombreux auteurs insistaient sur les rétributions symboliques que peut fournir l'usage des armes. Depuis la valorisation de soi, jusqu'à la quête de protection⁹⁵, en passant par l'accélération identitaire que favorise le recours à la violence, c'est tout un univers de rétributions symboliques qui est proposé aux acteurs belliqueux⁹⁶. Au-delà on pourra aussi évoquer les cas de rétributions matérielles qui peuvent également parfois encourager les parcours de radicalisation : l'accès à des ressources rares sur certains terrains ou la possibilité d'une ascension sociale et financière par l'usage de la violence ne doivent pas être sous-estimés⁹⁷. Comme le souligne l'anthropologue Scott Atran, un des succès de Daech est « *d'offrir à la jeunesse un rêve personnel positif avec une chance concrète de réalisation* ».

Parmi ces rêves, la possibilité de changer le monde, de faire cesser l'« *extermination* » des musulmans, de retrouver un califat musulman uni et digne, bref une offre en termes de « *vertus morales* » particulièrement forte et séduisante⁹⁸.

Le terme de radicalisation, en forçant le regard sur la dimension processuelle de l'action, en évacuant la fausse problématique du basculement inexplicé et en refusant toute recherche centrée exclusivement sur les causes, est une notion au potentiel heuristique certain. Ultime mérite – si son usage n'est pas systématiquement associé à l'islamisme dans une optique essentialiste – la notion peut permettre également de porter un regard comparatiste sur diverses expériences de lutte comme ce premier chapitre a essayé de s'y employer. Cet état des lieux des variables privilégiées d'analyse des processus de radicalisation n'a pas vocation à épuiser la compréhension des engagements extrêmes, mais il offre quelques repères significatifs – au-delà des seules motivations idéologiques couramment avancées – pour en saisir les dynamiques politiques, sociales ou psychosociales ■

[94] Scott Atran, « Looking for the Roots of Terrorism », *Nature* (entretien), 15/01/2015, n. p. À l'inverse des GIA algériens dans les années 1990, plus faibles face au pouvoir d'Alger, et dès lors moins séduisants auprès de la population immigrée algérienne en France, Daech fascine une partie minoritaire de la jeunesse immigrée, bien que plus lointain, mais fort de ses succès militaires sur le terrain.

[95] Soutenir ou s'engager dans la violence peut aussi relever d'une stratégie très instrumentale visant la protection communautaire et individuelle par la milice intégrée. Ce fut là un des moteurs des engagements républicains au sein de l'IRA : Maurice Goldring, *Renoncer à la terreur*, Paris, éd. du Rocher, 2005. De la même façon, d'autres auteurs insistent sur l'engagement dans les mouvements armés pourvoyeurs de services et d'aides sociales : Shawn Teresa Flanigan et Cheryl O. Brien, « Service-Seeking Behavior, Perceptions of Armed Actors and Preference Regarding Governance: Evidence from the Palestinian Territories », *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 38, 2015, p. 622.

[96] Par accélération identitaire nous entendons la façon dont la violence peut permettre à des acteurs parfois peu au fait de la culture ou religion qu'ils prétendent défendre de devenir plus investis de leur cause par l'usage affiché de leur détermination militaire. Ce point nous paraît central pour comprendre l'importance du nombre de convertis ou d'anciens délinquants dans les mouvements armés ou au cœur des exactions terroristes. Voir Timothy Holman, « Belgian and French Foreign Fighters in Iraq 2003-2005: A comparative Case Study », *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 38, 2015, p. 603 et s.

[97] On pense aux travaux d'Amélie Bloom (« Le Hizb-ul-Mujahidin du Cachemire », in Laurent Gayer et Christophe Jaffrelot (dir), *Milices armées d'Asie du sud*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008) ou Maurice Goldring sur l'IRA, in *Renoncer à la terreur*, op. cit.

[98] Scott Atran, « Looking... », art. cité.

Lectures biographiques des engagements radicaux :

On présentera dans les pages qui suivent des portraits, souvent croisés, de militants djihadistes, puis nationalistes rencontrés. Des pseudonymes ont été attribués à tous ces individus.

Les djihadistes

Michel, Ibra, Ghassan

Les trajectoires de Michel, Ibra et Ghassan présentent des points communs (les deux premiers se sont, par ailleurs, croisés à plusieurs reprises dans leur cheminement) : un contexte de vie où ils n'ont bénéficié d'aucune transmission religieuse qui les a menés à (re)découvrir l'islam de façon autodidacte, et à la faveur du salafisme (1) ; qui s'est traduit par l'élaboration d'un projet de *hijra* qui s'est muée, après une conscientisation politique, en une quête opportuniste de théâtres de combats (2) ; et la construction d'imaginaires contradictoires qui interrogent leurs devenir respectifs (3).

La lecture croisée de ces trajectoires est intéressante pour la raison suivante : tous trois incarnent à leur façon une « population à risque » qui a rapidement glissé vers le salafisme, perçu pour être un sas vers la radicalisation.

À y regarder de plus près, il apparaît que derrière ce schéma classique, entrent en jeu des dynamiques différenciées, plus complexes que le débat public ne le laisse penser, et qui interrogent l'approche strictement cognitive qui le domine.

Cheminevements croisés vers un « islam de rupture »

■ (Re) conversions à l'islam

Michel (27 ans), Ibra (29 ans) et Ghassan (30 ans) sont issus de milieux populaires (parents ouvriers ou emplois précaires dans le secteur tertiaire), où ils n'ont reçu aucune transmission religieuse. C'est à la sortie de l'adolescence qu'ils se rapprochent de l'islam et selon des voies assez différentes.

Ghassan (mère française d'« origine » catholique, père tunisien sans être musulman) indique avoir développé une curiosité pour la spiritualité dès l'adolescence. Il s'est cherché avant de se rapprocher de l'islam progressivement, par la lecture (il ne s'est rendu qu'une fois à la mosquée, à 16 ans, par curiosité). Élève moyen, il prépare un CAP qu'il redouble pour finalement s'engager dans l'armée à 18 ans. C'est au cours de ses cinq années dans l'in-

fanterie, plus particulièrement à la faveur d'une opération extérieure (Opex) en Afrique subsaharienne (2007) qu'il découvre, d'une part, que l'islam peut être la norme et, d'autre part, qu'il est crédible de s'y convertir (il assiste à la conversion d'un collègue). Sociable mais introverti, il continue à se rapprocher de l'islam par la lecture.

Ibra a connu une trajectoire différente. Né d'une mère malienne, il a également deux frères et trois sœurs qui se chargeront dans une large mesure de son éducation. Il grandit sans son père, tandis que victime de maltraitances de sa mère, il est placé en foyer à 2 ans (il la retrouve à 13 ans, mais de nouveau victime de maltraitances, il retourne en foyer un an plus tard), et change de structure d'accueil à diverses reprises. C'est au cours de cette itinérance (à laquelle viennent s'ajouter de nombreux voyages avec sa sœur), dont il garde un souvenir heureux qui lui inspire un sentiment de reconnaissance envers les institutions publiques, qu'Ibra découvre l'islam. Une éducatrice lui parle de cette religion et lui offre un Coran lorsqu'il a 16 ans. Ibra se rapproche peu à peu de l'islam et commence à fréquenter des mosquées à proximité de son logement.

Michel découvre, quant à lui, l'islam en famille. Il vit avec sa mère (française, sans religion, divorcée) qui rencontre plusieurs hommes (dont seront issus deux demi-frères). Plusieurs d'entre eux sont musulmans et l'islam fait ainsi son apparition dans le quotidien du garçon qui évoque l'« *esprit religieux de la maison* » (*fātiḥa* suspendue au mur du salon, porc exclu des repas). La violence pénètre aussi le domicile : l'un de ses beaux-pères est alcoolique, un autre est un délinquant, plusieurs battent sa mère. La famille erre donc de foyer en foyer, jusqu'à ce qu'elle s'établisse à Marseille. Michel a 11 ans. L'entrée dans cette période charnière qu'est la puberté s'accompagne d'une expérience de l'altérisation (il est le « petit blanc » du collège), du décrochage scolaire, de bagarres répétées, et du début d'une carrière délinquante qui le conduit devant la justice (il est condamné à cinq reprises pour faits de vols aggravés et de violence entre 15 et 17 ans).

Sa révolte prend un caractère générationnel lorsqu'à 16 ans, ne supportant pas son beau-père et en conflit avec sa mère, il la bat, et est placé en foyer jusqu'à ses 18 ans. C'est à ce moment, quand il « *sort du quartier* » comme il déclare, c'est-à-dire lorsqu'il quitte le domicile familial,

s'éloigne de ses anciens amis et de la délinquance, que Michel est victime d'un accident de voiture qui a failli lui coûter la vie. C'est à la suite du choc provoqué par cet accident biographique qu'il décide de se convertir à l'islam. Lui qui s'est familiarisé avec cette religion par le biais de ses beaux-pères qui ne lui ont rien transmis, puis de ses pairs qui ne fréquentaient pas la mosquée, acquiert les rudiments des pratiques et croyances de façon autodidacte. Il apprend à faire la prière à l'aide d'un DVD, seul dans sa chambre, où il lit les quelques ouvrages qu'il s'est procurés.

■ Sur la voie du salafisme

Michel, Ibra et Ghassan découvrent donc l'islam selon des voies différentes, mais de façon individuelle et autodidacte. Ils s'initieront au salafisme de cette façon (à part Ibra), et tous y seront socialisés par l'attachement à un groupe de pairs qui introduira une rupture dans leur style de vie (cela est plus difficile à mesurer pour Ghassan qui est resté discret, et qui s'est sensibilisé au salafisme à l'armée).

Autodidactes, Michel et Ghassan se sont tournés vers l'offre en position dominante sur le marché idéologique : le salafisme. Ils consultent des ouvrages largement diffusés en français, mais ils sont surtout explicitement attirés par l'image du salafisme, la rigueur qu'il incarne. Pour l'un et l'autre, la découverte du salafisme s'accompagne du retour à un certain conformisme (mise à distance de la délinquance), de l'investissement dans une relation amoureuse engagée, de la découverte de la paternité et d'une volonté renforcée (verbalisée par Ghassan) de se responsabiliser. Ils sont effectivement d'abord séduits par une normativité et non par un champ idéologique ou un espace savant. Leur religiosité se construit sur le mode du « bricolage⁹⁹ ». Michel porte à cette époque une main de fatma offerte par sa compagne. Comme Ibra, il fréquente une mosquée selon une logique de proximité (non choisie en fonction de la nature du discours qui y est tenu), et Ghassan évoque en entretien des attitudes incompatibles avec l'idéologie salafiste.

C'est pourtant dans ces lieux que Michel et Ibra sont approchés par des salafis prosélytes. L'un est rapidement interpellé par un jeune qui le met en garde contre le risque d'associationnisme (*shirk*) lié au port de son amulette,

[99] Cette expression d'abord employée par Claude Lévi-Strauss [Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket, 1992], est utilisée ici dans un sens légèrement différent. Elle insiste sur le fait que les acteurs s'approprient individuellement et originalement les normes et valeurs religieuses.

qu'il accepte de suivre pour assister à des cours dans une mosquée « bien salafiste mais quietiste ». L'autre est abordé par des jeunes qui dénigrent le discours de l'imam (« innovateur »), et l'invitent dans une mosquée salafiste de Seine-Saint-Denis. Ils ne rompent pas subitement avec la mosquée qu'ils fréquentent, mais ils mettent progressivement à distance le discours de l'imam tandis qu'ils s'intègrent à un nouveau réseau de coreligionnaires.

La socialisation qui s'ensuit correspond à un moment de dés-identification au groupe d'appartenance et d'initiation à un nouveau groupe de pairs, à son imaginaire et à la normativité qu'il prône. Ghassan s'interroge sur la compatibilité religieuse/morale d'une mission en Afghanistan (identification à une « communauté »), ce qui engendre des querelles et la détérioration des relations avec ses collègues (il se voit apposer l'étiquette de « terroriste »), et il finit par quitter l'armée (2009). Il rompt avec sa compagne (2010), et prend ses distances avec ses anciennes mauvaises fréquentations.

Dans ce contexte, il poursuit son cheminement dans l'islam, mais à la faveur du salafisme surtout. Cela engendrera encore des difficultés dans son nouveau travail. Ses collègues désapprouvent son apparence (ils le surnomment « Ben Lâden »), les partenaires de l'entreprise manifestent des inquiétudes qui se soldent par son licenciement (ou la non-reconduite de son CDD). Plus Ghassan s'identifie au salafisme, plus il est stigmatisé et plus il se conforme à ce stigmaté en s'enfermant par réaction dans une identité de rupture avec son environnement social. Ce processus est plus marqué (ou pour le moins explicité) chez Michel tout en revêtant une dimension nettement générationnelle.

Il trouve un groupe de substitution (il voit moins sa famille et ses anciens amis) à l'autorité des pères (sa conversion intervient lorsqu'il quitte le foyer familial après avoir battu sa mère, et rencontre celle qui deviendra sa première épouse avec laquelle il fonde très vite une famille, comme Ibra d'ailleurs qui prend en outre le risque de brusquer et de voir s'éloigner celle qu'il avait eu tant de difficulté à conquérir), et délaisse les « *vieux moustachus qui connaissent rien* [à l'islam] » de la Grande mosquée (l'expression elle-même est significative du cheminement qui l'a mené à adopter après coup cette représentation) pour les jeunes salafis. Il adopte un nom arabe qui sym-

bolise la substitution d'une identité de groupe à l'identité privée. Mais il s'agit d'un groupe imaginé. Ledit prénom renvoie à l'idée de « fierté » et laisse penser qu'il s'identifie alors à un héros engagé pour la défense d'une communauté opprimée¹⁰⁰, et la justice note qu'il tient à cette époque des propos homophobes et antisémites. Une posture qui, associée au fait qu'il s'investit dès lors dans la musculation (qui renvoie à une culture de la virilité que l'on retrouve chez nombre de djihadistes interrogés), est révélatrice de l'esprit de révolte qui l'anime.

Une hijra sous les auspices du djihad ?

Outre le fait que leurs cheminements respectifs dans le salafisme partagent des traits communs, tous trois semblent entretenir à cette période un rapport différent à cette mouvance qui se révélera dans un autre projet qu'ils entreprennent sur l'insistance de leurs pairs : la *hijra* (qu'ils entreprennent, d'après leurs déclarations, grâce à l'argent qu'ils ont économisé et sans recourir à des formes de délinquance). Un aperçu de leurs entreprises respectives invitera à souligner des points communs et des contrastes : d'une part, chacune de ces *hijra* prend une forme directement liée à l'expérience de son protagoniste, d'autre part, toutes procèdent des logiques sociologiques communes qui participent d'une tentation pour la violence, voire le nihilisme qui marque une rupture avec l'idéologie salafiste.

■ *Ghassan : repli relationnel et tentation de la violence*
Ghassan a finalement livré peu d'indications sur son voyage au Pakistan qui, sans informations complémentaires, laissent subsister des doutes quant à la nature de son entreprise. L'expérience malheureuse de son licenciement se double de soucis conjugaux et familiaux (il voit peu son fils). Il se lie à une deuxième compagne (2011) qui tombe enceinte, et avec laquelle les relations se dégradent encore. C'est dans cette situation qu'il décide de quitter la France, ignorant pour combien de temps, explique-t-il, sans le dire à personne, un peu comme la fuite en avant du « *déprimé en quête de spiritualité* » tel qu'il se définit. Il décide de partir apprendre l'arabe, déclare-t-il, dans un environnement meilleur, pour « *qu'on m'oublie ici et moi aussi je dois oublier ici* ». Il soutient avoir d'abord envi-

[100] Ce choix n'a rien d'anodin. Le groupe islamiste *Forsane Alizza* (en arabe, *Forsān al-'Izza* ; créé en 2010 et dissous en 2012), les Cavaliers de la fierté en arabe, se sont appelés ainsi, car leurs mobilisations visaient à restaurer la dignité de l'islam.

sagé l'Égypte avant d'y renoncer en raison du printemps arabe, pour préférer le Pakistan, où via Internet il aurait repéré des écoles coraniques. Ghassan se dit interpellé par nombre de conflits impliquant les musulmans dans le monde sans jamais avoir été plus particulièrement meurtri par l'un d'eux. Le choix de sa destination est probablement dû à sa position alors prééminente dans le djihad mondial et/ou à des opportunités qu'il n'explique pas. Avec trois amis en proie aux mêmes difficultés, il se lance dans un long périple en voiture, traverse l'Europe pour atteindre la Turquie puis l'Iran et enfin le Pakistan où ils pénètrent sans visa. Ils se font aussitôt arrêter, emprisonner et torturer pendant un an, avant d'être expulsés en France où Ghassan est condamné à cinq ans de prison ferme (au visa de l'incrimination d'association de malfaiteurs en vue de préparer un acte terroriste). Ghassan ne renseigne guère la nature et les objectifs de son voyage. Cependant, derrière la volonté de livrer une version des faits qui puisse l'innocenter (Ghassan conteste l'incrimination dont il fait l'objet), son imaginaire semble à ce jour traversé par des réelles ambiguïtés (cf. *infra*).

■ *Ibra* : politisation d'un escapisme aventurier

La *hijra* d'Ibra s'inscrit en revanche sans équivoque dans un projet salafi qui ne se politisera que tardivement. Il part sans sa compagne (qui lui avait promis de le retrouver, mais dont la mère avait confisqué le passeport), pour rejoindre deux amis rencontrés dans une mosquée parisienne et établis au Caire pour apprendre l'arabe. Sur place, il ne cherche pas à s'intégrer, mais poursuit le nomadisme qu'il a connu dès son plus jeune âge, en quête de l'idéale terre musulmane qu'il associe finalement au Yémen où il identifie une prestigieuse école coranique à Dammâj¹⁰¹. Il s'y rend avec un compagnon de route en 2007, et découvre un environnement « authentiquement » islamique (vie rythmée par l'islam, non-mixité, polygamie, salafisme dominant), où des centaines, voire des milliers d'étudiants de différentes nationalités se dévouent à l'étude de l'islam et où il est possible de s'établir. Il rentre alors chercher sa compagne en France (2007), qui refuse de le suivre, et repart avec deux autres coreligionnaires, avant de se faire refouler à Sanaa, et de revenir à Marseille. Séparé de sa compagne avec laquelle il a néanmoins un enfant en 2008, Ibrahim épouse (religieusement) une Comorienne

en 2009 avec laquelle il décide de retourner au Yémen, accompagné d'un autre couple, en changeant d'itinéraire. Ses trois comparses sont accueillis par son compagnon de route en Égypte et Ibra, qui fait face aux soupçons de l'administration, décide de les rejoindre plus tard. C'est durant cette période, à Marseille, qu'il se politise, et par un biais pour le moins inattendu : la lecture de l'ouvrage *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*¹⁰², du politiste François Burgat, dont les recherches sont souvent bien reçues par les personnes sensibles aux causes islamistes. Ibra se dit « transformé » par sa lecture. Dans sa pérégrination dans le *minhaj salafi*, de Marseille et Dammâj, il n'avait connu qu'une interprétation dépolitisée de l'islam, tout en jugeant la discipline intellectuelle de Dammâj « décourageante » et peu stimulante. C'est sur Internet qu'Ibra se renseigne sur les intellectuels du djihad dont François Burgat traite dans son livre (Abdallâh Azzâm, Oussâma Ben Lâden...), et lit leurs textes (en français), notamment par la fréquentation du site Ansar al-Haqq : « [...] *Ces savants que j'ai découverts, ça m'a vraiment bouleversé, comme si je renaisais. J'ai découvert islam* ». Sa conception de la *hijra* avait également changé. Il renonce à retourner s'installer dans la ville yéménite qu'il avait idéalisée pour désormais partir en quête de terrains de combats. Ce sera d'abord le projet du Waziristan, qui fut finalement (une fois au Pakistan) contrarié. Ibra ne dispose pas de *tazkiyya*, et le cheikh juge sa couleur de peau (noire) trop visible pour passer inaperçue dans cet environnement. Il lui recommande donc de rejoindre al-Qaïda sur des théâtres africains. Ibra retourne au Yémen, mais il se fait refouler à la frontière (conjoncture marquée par l'affaire Omar Farouk Abdulmutallab¹⁰³). Il passe clandestinement, mais il est arrêté et il fait un mois de prison à Oman, avant d'être expulsé en France, d'où il gagne le Mali pour retrouver sa famille en 2010. C'est durant ce séjour qu'il envisage l'assassinat d'un responsable musulman en France, avec un coreligionnaire suisse installé en Égypte (leurs communications sont interceptées). Il revient en France afin de rejoindre un comparse djihadiste, qui venait de tenter d'accéder aux zones tribales. Ibra retourne alors au Caire puis à Alexandrie. Toujours dépourvu de *tazkiyya*, il décide de prendre la direction de la Somalie, avec un nouveau complice (déserteur de l'armée russe), qui préfère attendre que la route se libère. Il renonce à acheter son billet d'avion pour Djibouti en raison des

[101] Fondée par un savant salafiste saoudien de renom, Muqbil ibn Hâdî al-Wâdî.

[102] François Burgat, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda. Réislamisation, modernisation, radicalisations*, Paris, La Découverte, 2010.

[103] Tentative d'attentat (explosif dissimulé dans les sous-vêtements) à bord du vol 253 Northwest Airlines en décembre 2009, revendiqué par al-Qaïda dans la péninsule arabique (AQPA).

soupçons qui pèsent sur lui (il est surveillé et le sait), et décide finalement de retourner à Oman, avec un autre complice, mais ils se font arrêter à l'aéroport. Interrogé et torturé (menaces, coups, électricité sur les testicules, privation de sommeil) par les services égyptiens (il déclare vivre cette expérience comme l'épreuve inévitable des djihadistes), il est finalement expulsé en France où, condamné pour association de malfaiteurs en vue de préparer un acte terroriste, il fait dix-huit mois de détention. C'est seulement en prison qu'Ibra commence à apprendre l'arabe, lit le Coran, tout en en profitant pour se lier à d'autres djihadistes. Il apprend aussi l'expulsion de Moubarak, et interprète cet événement comme un signe. Libéré sous contrôle judiciaire alors que l'opération française au nord du Mali a débuté, il s'y rend (à l'aide d'un complice djihadiste qui lui prête son passeport – le sien ayant été confisqué), avant de se faire arrêter. Après quatre mois de détention dans de terribles conditions, il est extradé en France et incarcéré. Il effectue, selon ses déclarations, l'intégralité de sa peine à l'isolement (prosélytisme).

■ *Michel: nihilisme d'un candidat au martyr*

Michel, qui s'investissait avec rigueur dans le salafisme, avait lui aussi rapidement envisagé de faire sa *hijra*. Mais c'est à l'inverse en amont de la concrétisation de ce projet qu'est advenue cette conscientisation, dont Ibra fut l'agent. Les deux jeunes hommes se rencontrent presque fortuitement à Marseille et le second initie le premier au message djihadiste, qui trouve enfin, avoue-t-il, l'enseignement qu'il attendait sans savoir où chercher (indice supplémentaire de son impétuosité), sur le site Ansar al-Haqq en particulier. Ce basculement survient dans un contexte particulier: à l'issue d'un énième passage en prison « *car, justifie-t-il, c'est toujours plaisant de faire partie d'une petite communauté* ». Cette « *petite communauté* » comme il l'appelle et qui fait penser aux dynamiques des groupes radicaux, prend l'habitude de se réunir dans son appartement. Et tandis qu'il s'allie à ce réseau, c'est désormais l'enseignement de la mosquée salafiste qu'il met à distance, harcelant ses pairs de ses nouvelles convictions, jusqu'à être évidemment rejeté. Cette transition du salafisme au djihadisme s'est matérialisée dans la *hijra* de Michel. D'un côté, il part en 2010 (deux ans après sa conversion) dans un pays musulman avec l'idée de vivre plus en conformité avec sa conception de l'islam et perfectionner son apprentissage

de l'arabe, avec son épouse, son premier enfant et il en aura un deuxième sur place. Mais d'un autre côté, il est parti sans jamais projeter de s'installer définitivement. Lors de son départ, il est déjà critique vis-à-vis du salafisme. S'il est effectivement question de vivre dans un pays qui observe la charia (*shari'a*), aucun pays ne s'y soumet réellement, concède-t-il (ce jugement entre en résonance avec son expérience de l'Égypte, dont il estime décevant le « *manque d'esprit islamique* »), sa *hijra* prend alors un tout autre sens. Elle ne correspond plus à l'utopie d'une vie meilleure qu'il avait nourrie lors de sa fréquentation de la mosquée salafiste. Elle renvoie à un nomadisme dicté par un appel au combat. Si aucun pays n'applique la charia, l'enjeu est alors de prendre les armes pour un changement de régime, soutient Michel. L'Égypte n'est donc que la première étape d'une *hijra* qui doit s'accomplir sous les auspices du djihad, de préférence là où les *moujāhidūn* peuvent trouver des conditions propices à un changement de régime. Il exprime une volonté de changement politique (avènement d'un régime islamique), mais ne s'appuie sur aucun cadre réaliste. Il n'est jamais interpellé par un conflit en particulier, et ne s'interroge pas non plus sur les débouchés de son engagement. Il se pense plutôt comme un « *djihadiste professionnel* » tel que dessiné par Abdallāh Azzām (qu'il a probablement lu), ou l'*homo islamicus* décrit par Olivier Roy¹⁰⁴: animé par le seul combat pour Dieu, il se dit prêt à abandonner définitivement sa famille et à prendre les armes, espérant trouver la mort et donc le paradis, à l'instar du funeste sort des deux comparses avec lesquels il projettera de partir, justement parce qu'il s'agit de prendre part à un projet millénariste, dont il avoue qu'il ne verra jamais l'aboutissement. Derrière le discours politique pour lequel il a renoncé au salafisme, ne figure qu'un fantasme. C'est cela qu'il poursuit en Égypte, et qui explique ses difficultés à s'intégrer à la communauté salafiste du Caire, l'entrée dans une forme de clandestinité (c'est à cette époque seulement qu'il prend l'habitude de se dissimuler et non en France où il était prosélyte), l'inscription active dans l'internationale djihadiste, et la recherche d'opportunités de djihad. Après une occasion qu'il juge peu attractive en Tchétchénie, un nouveau projet se dessine, dont il fait part à Ibra qui l'a rejoint en Égypte, et à l'un de ses comparses. Il est également en contact avec deux autres Français avec qui il projetait de faire route commune pour l'Afghanistan. Alors qu'il se dit prêt à faire le djihad « *n'importe où* », cette destination est uniquement tributaire d'une structure d'opportunité

[104] Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016.

politique. « *C'est la cause qui m'a plu, c'est pas le [théâtre en particulier]... Moi, l'Afghanistan ça me plaisait bien parce que c'est plus organisé. Il y a des camps, des zones tribales qui sont plus autonomes on va dire [...]* ». Mais « *impatiens* », ses deux complices sont partis « *au culot, au forcing* », en Iran avant de rejoindre la zone pakistano-afghane pour mourir au combat. Michel débute en novembre 2010, un long périple qui le mène jusqu'à la frontière turco-iranienne, d'où il projetait probablement de gagner le Waziristan.

Cadres cognitifs et horizons de désengagement

Si chacune de ces trois personnes a vécu une aventure personnelle (celle de Ghassan est largement tributaire de ses difficultés relationnelles, celle d'Ibra est surtout marquée par son escapisme, et celle de Michel est investie de l'impétuosité qui ne l'a jamais quittée depuis son adolescence), toutes ces aventures semblent néanmoins procéder d'un mélange d'engouement, d'improvisation et d'opportunisme qui explique aussi (*i.e.* outre les inévitables zones d'ombre qui accompagnent de telles instructions) la difficulté à saisir sans simplification réductrice la nature de ces entreprises et le cadre cognitif qui les entoure. Outre le cas d'Ibra chez qui le passage d'un projet salafiste à un dessein djihadiste ressort clairement, il apparaît en effet que ces deux univers idéologiques (salafisme et djihadisme) se mêlent confusément au sein même des visions dichotomiques du monde qu'adoptent Ghassan et Michel. Il est probable que cette confusion soit renforcée par le contexte de la conduite des entretiens, qui questionne les horizons possibles de désengagement pour lesquels l'un et l'autre pourraient opter.

■ Ghassan : les ambiguïtés d'un militantisme fasciné par le djihad

Sur la base des informations recueillies, la nature de la « fuite en avant » de Ghassan demeure, nous l'avons vu, incertaine. S'il prétend avoir uniquement été en quête d'un ailleurs pour fuir les difficultés relationnelles qu'il accumulait (stigmatisation, licenciement, soucis conjugaux), la justice lui reproche d'avoir préparé une entreprise à caractère terroriste, à partir d'éléments matérialisés. La vérité recouvre probablement les deux. D'une part, cette fuite s'inscrit de façon cohérente dans un besoin de changement satisfait par la *hijra* qu'il poursuit.

Mais Ghassan se rend à ses risques et périls à un point de passage incontournable des djihadistes désireux de rejoindre les camps d'entraînement du Waziristan, acquis à al-Qaïda dont il a intériorisé la vision du djihad à force de lectures (notamment les textes d'Abdallâh Azzâm), qu'il conserve au moment de l'entretien. S'il déclare s'être livré à une inévitable introspection au Pakistan et regretter aujourd'hui des aspects de son comportement passé (manque de maturité dans son couple, manque d'investissement à l'école, puis à l'armée), le djihad tel que préconisé par al-Qaïda reste un acte légitime (dans la mesure où il le présente comme un acte défensif, tout en déniant les crimes perpétrés sous l'égide de l'EI), réalisé par des héros (il appelle Mohammed Mérah dont les crimes ont été commis au nom du groupe *Jund al-khilāfa* alors lié à al-Qaïda, « *Monsieur Mérah* », sans jamais manifester la même déférence à l'endroit des autres acteurs cités en entretien), dont il entend implicitement incarner les qualités (il valorise son courage, la sagesse de ses convictions militantes, son endurance face aux épreuves, sa malice). Néanmoins, si Ghassan semble nourrir une certaine révérence pour les crimes de Mohammed Mérah, il n'opère pas de lien entre une situation de domination des musulmans en France et dans le monde tel qu'il ressort des matrices intellectuelles complotistes. Il préfère parler en l'occurrence de « discrimination » (il cite par exemple l'épisode du *Hijab Day* en avril 2016 à Sciences Po) plutôt que d'« oppression » (ce qui justifierait plus difficilement – sans interdire – de porter un djihad défensif sur le sol français). C'est au regard de cette lecture qu'il appréhende les intellectuels musulmans de France. Il estime que Mohammed Bajrafil (dont il apprécie notamment l'érudition et le travail de contextualisation), Abdennour Bidar et Abdellali Mamoun éludent les rapports de domination dans lesquels sont pris les musulmans de France, et il voudrait un islam qui assume ses points de désaccord avec la République française.

L'entretien avec Ghassan laisse sur un sentiment de confusion, lié à sa trajectoire et à sa personnalité (encore renforcé par le fait qu'il a malicieusement lancé avoir caché la vérité en fin d'entretien). Au regard des personnes interrogées dans le cadre de cette étude, plusieurs éléments retiennent néanmoins l'attention. S'il (re) découvre l'islam à la façon d'un *born gain*, son chemin ne présente guère de basculement (jusqu'à la décision de partir au Pakistan), mais une série d'étapes témoignant d'une maturation progressive de son rapport à l'islam et de la structuration d'une pensée militante. Ghassan se présente en effet comme un militant « *de la*

deuxième génération du djihad, celle qui va de 2001 à 2011/2012, celle d'al-Qaïda. Avant, dans la première génération, il y avait un certain savoir. Là, maintenant je vois des jeunes qui veulent faire le djihad mais qui ne prient même pas. C'est quoi le sens de leur engagement alors ? Quelle récompense ils espèrent trouver à la fin de tout ça ? ».

Mais son propre engagement semble aussi travaillé par des incertitudes. Sa pensée militante est construite sur le mode du « bricolage », où les références à l'islam demeurent implicitement très présentes (Ghassan s'efforce cependant de ne jamais les mettre en avant), mêlant des univers théoriquement incompatibles (culture savante, musique et cinéma populaires, lecture contextualisée de l'islam, « fermeture » dogmatique, salafisme, djihadisme), et elle laisse le sentiment de la recherche d'une cohérence à un moment clé de son parcours (préparation de la sortie de détention).

■ Michel : vers un possible désengagement ?

En suivant la trajectoire de Michel, on voit mûrir une révolte qui navigue entre des cadres politiques et religieux à la recherche d'une échappatoire, dans le projet d'une *hijra* d'abord, qui cède vite le pas à un djihad fait d'un mélange d'impétuosité et d'improvisation. Mais alors quel débouché si ce n'est la mort ? Ce fut en l'occurrence le renoncement. Michel a atteint la frontière turco-iranienne sans visa, ni alternative crédible. Faute à l'improvisation, mais pas seulement.

Il se dit « démotivé », et « triste pour [sa] femme, [ses enfants] ». Il n'a pas été arrêté, et il n'a pas non plus renoncé au terme d'une réflexion sur son projet. Il n'en avait pas réellement. C'était une « fuite en avant » là encore, dont il connaissait l'issue, et à laquelle il a finalement renoncé lors d'un épisode où il erre seul d'un pays à l'autre, plus propice à un *burn out*. Il ne voulait pas perdre la vie, ni ce qu'il avait de plus cher.

C'est donc ce qu'il finit par retrouver : refoulé à la frontière turco-iranienne, il rejoint sa femme et ses enfants, qui avaient également envie de rentrer en France. Ils quittent ensemble l'Égypte moins d'un an après s'y être installés, et arrivent en France où Michel se fait finalement arrêter, pour être condamné en 2014 à sept ans de prison ferme (sans avoir obtenu de remise de peine) au motif d'association de malfaiteurs en lien avec une entreprise terroriste, et dans un état d'esprit qu'il reste difficile de

cerner. Lui se dit déçu et sans projet concret, tandis que le tribunal l'accuse de nourrir alors un projet d'attentat en France, sur la base d'un SMS peu équivoque adressé à ses deux comparses sur le front afghan – qui était peut-être aussi une façon de se désister tout en préservant son soi, « la face », sans garantir qu'il n'y renoncera pas dans l'absolu. Il s'agit vraisemblablement du renoncement non simulé (qui a précédé l'arrestation) d'un homme toujours animé par la même impétuosité.

L'enjeu reste donc d'observer les échappatoires qui offriront de la canaliser, et par conséquent ce qui se joue pendant la phase de détention. Nous disposons à cet égard de plusieurs indicateurs. Michel dit comprendre sa condamnation, mais l'expérience de la détention n'a guère apaisé son sentiment d'injustice. Il affirme notamment être placé à l'isolement depuis au moins deux ans, sans perspective d'en sortir. L'isolement est une mesure temporaire faisant grief. Dans le cas présent, Michel accuse le directeur de l'établissement pénitentiaire de détourner cette procédure pour préserver les autres personnes détenues d'un éventuel prosélytisme. Cette pratique nourrit un sentiment d'injustice, que Michel replace dans sa matrice idéologique consolidée à force de lectures. Lorsqu'il rapporte s'engager, auprès du directeur de l'établissement, à respecter toutes les conditions requises pour sortir de l'isolement, il indique que celui-ci ne saurait néanmoins le « convertir », nourrissant une vision dichotomique du monde (sa détention s'inscrirait plus largement dans une guerre de religions), désormais traversée par une contradiction. D'un côté, le monde est selon lui en proie à une guerre de religions qui se soldera par l'inéluctable victoire de l'islam. Il conserve donc une vision millénariste.

Reste à savoir où il s'y situe, sachant que d'un autre côté il nourrit à nouveau un projet de *hijra*. Après avoir divorcé pendant sa détention (il s'agissait d'un mariage religieux annulé par la seule prononciation de la formule de répudiation – *ṭalāq*), il s'est vu recommander par un ami une femme qu'il pourrait prendre pour épouse (choisie sur la base d'un lien idéologique), avec laquelle il a échangé par téléphone, avant de la rencontrer lors d'une sortie sous contrôle judiciaire en 2012, puis de l'épouser (religieusement) en 2013. Elle est maghrébine (ou d'origine), et il entend partir avec elle dans son pays d'origine non pas tant dans l'idée de vivre un islam un peu plus authentique que parce que « *la France, ça devient pesant* ». Une *hijra* « *faute de mieux* », mais de ce fait inscrite dans un projet de vie, et non plus de mort.

Le fait même, d'ailleurs, de présenter son projet initial de séjourner en Égypte pour faire l'expérience d'un environnement « authentiquement musulman » alors que, déjà acquis aux thèses djihadistes, il ne s'agissait que d'une étape préliminaire de son djihad, peut être compris comme le témoignage d'un homme sur la voie d'un désengagement, que rien ne permet de garantir cependant, tant la confusion demeure.

Si Michel reste acquis aux thèses millénaristes et pense qu'il n'impactera pas le cours de l'histoire, mais que dans le même temps il renonce à la mort, alors il tâchera de se reconstruire et de vivre en bon musulman en attendant la fin du monde. L'enjeu reste de savoir comment se résoudra cette tension, puisqu'il faudrait idéalement donner sa vie en martyr avant la fin du monde.

Les parcours de ces trois acteurs sont émaillés par une série d'étapes qui ne font sens que dans leur succession et qui témoignent d'une structuration complexe des cadres cognitifs, qui rappelle que les idéologies ne se réduisent pas à des réalités surplombantes qui s'imposent aux acteurs, mais que ceux-ci se les approprient individuellement, qu'ils y effectuent des allers-retours au gré d'une histoire qui leur est propre, et dont la compréhension requiert *a minima* une approche microsociologique.

Nacer et Élie

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

Nacer est né en 1989 dans le Val-de-Marne, dans une famille originaire d'Algérie. Il passe son enfance dans un quartier populaire avant de déménager dans l'Essonne, où il affirme avoir connu un parcours scolaire banal à l'ombre d'une enfance sans histoire. Il obtient le baccalauréat et intègre l'université, débute un cursus en informatique avant de s'orienter très vite vers une licence en sciences et techniques des activités physiques et sportives (STAPS). Après une année universitaire cependant, il arrête les études pour des raisons financières. Il se marie juste après, en 2010, et cherche un travail pour subvenir aux besoins de sa famille. Son père travaillait dans les marchés tandis que sa mère, qui a longtemps été femme au foyer, est devenue assistante maternelle lorsqu'il avait 14 ans. Si ses parents ont une pratique religieuse rudimentaire (« mes parents priaient, mais c'est tout »), c'est son père qui lui inculque les quelques notions religieuses dont il

a connaissance. Nacer dit n'avoir jamais été délinquant, car l'autoritarisme et la présence permanente de son père l'en auraient prémuni. Plutôt sportif, il pratique de nombreux sports comme le judo, la natation, le football, le volley-ball et le badminton.

Élie est le plus discret sur sa vie. Il anticipe les questions sur sa trajectoire, en critiquant ce qu'il considère être une vision simpliste et stéréotypée des djihadistes. Pour lui, les explications de l'engagement dans le djihad se trouvent ailleurs que dans l'explication psychologique. Originaire de la région parisienne, il est père de cinq enfants, et affirme avoir eu une « trajectoire scolaire classique sans embrouille ». En alternance dans la mécanique à 16 ans, il se définit comme quelqu'un de travailleur. Il a occupé des emplois de mécanicien, frigoriste, chauffeur de poids lourds, puis gérant de société de transport.

Rapports à la religion

Nacer croyait en Dieu et respectait les principaux interdits alimentaires, mais il ne priait pas. Son apprentissage de la religion s'est effectué de façon autodidacte et plus intense à partir de 2007, lorsqu'il était inscrit en première (17 ans), sans qu'il ne relie cette période à un événement particulier. Il commence à fréquenter une mosquée, puis une autre à côté de son université. Il apprend ensuite les rituels de la prière sur Internet. Pour lui, Allah a souhaité le ramener dans le droit chemin : « *Lorsqu'on est religieux, Dieu guide qui il veut et libère qui il veut* ». Il se sent mieux lorsqu'il pratique la religion, et il commence à « *ne [plus] être comme les autres* ». En septembre 2012, à 22 ans, il rejoint un ami installé en Égypte pour y apprendre l'arabe. Il venait de divorcer. L'incompréhension commence à s'accroître entre lui et sa femme qui ne suit pas la même voie religieuse. « *Je ne l'obligeais à rien du tout, mais je sentais quand même quelque chose et ça me rongeaient de l'intérieur. Surtout que moi j'étais quelqu'un de très jaloux et ma femme qui sortait maquillée, ça ne me plaisait pas trop* ». Le voyage en Égypte devait justement lui permettre de couper les liens affectifs avec sa femme. De plus, au regard des difficultés qu'il rencontre sur le plan professionnel en raison de sa barbe, il estime que le moment est venu de tenter une aventure dans un pays musulman. Sa quête d'apprentissage en Égypte fut cependant de courte durée (dix jours), car une rencontre décisive le détournera de son objectif de départ.

Élie s'est quant à lui heurté très jeune (12 ans) au refus de son père de l'inscrire dans une école coranique. Il n'a

alors plus accordé de réel intérêt à la religion. Sa motivation pour étudier l'islam a vu le jour immédiatement après son mariage. Il avait 24 ans. Ses multiples voyages dans des pays musulmans relèvent d'une volonté d'apprendre l'arabe, mais aussi la religion musulmane. Il passe par le Yémen qu'il ne trouve pas suffisamment stable, la Mauritanie où la qualité de l'enseignement ne lui convient pas, et l'Arabie Saoudite dont les conditions de vie draconiennes ne pouvaient lui garantir une inscription pour un enseignement de la religion. En 2003, il se rabat sur la Syrie où il s'installe quelques mois pour apprendre l'arabe et le Coran. L'impossibilité de faire venir sa famille l'oblige par la suite à renoncer à son séjour. Il décide alors d'apprendre l'arabe dans une association parisienne. Comme Nacer, Élie a l'impression d'avoir été guidé par la sagesse divine dans sa quête religieuse :

- Je suis musulman, mais ça ne veut pas dire que je suis aveuglément. C'est un don de Dieu. Dieu guide qui il veut par sa sagesse et sa miséricorde.

- Vous avez eu l'impression d'avoir été guidé par Dieu ?

- Oui, et après j'ai renforcé par la science parce que l'islam nous incite à étudier...

L'apprentissage de la religion apporte à Élie un sentiment d'apaisement : « Plus on apprend, puis on est plus large parce qu'on s'apaise, on trouve plus de facilité. Par exemple, dans le commerce je n'ai pas toujours été correct. Je n'escroquais pas les gens, mais quand même... ». Il enchaîne les lectures religieuses, notamment les écrits de l'imam Mâlik, al-Ghazâlî, Hassan al-Basrî, et de savants plus contemporains comme Aboubakar al-Djazâirî. Cela ne l'empêchera pas de développer parallèlement un raisonnement politique qui sera au cœur de son engagement pour le djihad.

« Tous contre Bachar »

À 22 ans, Nacer regarde beaucoup de vidéos sur Internet. En 2011, il est particulièrement touché par celles qui circulent sur la révolte syrienne. Il se dit logiquement poussé à soutenir la révolte contre Bachar al-Assad par empathie pour le peuple syrien. Il met en avant le choc qu'ont provoqué les vidéos sur la souffrance des Syriens diffusées sur Internet. « J'avais une certaine empathie envers les gens qui subissent les injustices. Moi, dès que je voyais les vidéos avec des petits mourir, ça me donnait envie de pleurer ». À peine dix jours après son arrivée en

Égypte, il fait la rencontre d'un Égyptien qui lui présente des vidéos choquantes sur la situation syrienne, puis lui propose de partir en Syrie. Cette rencontre a été décisive selon lui.

Le dilemme devant lequel cet Égyptien l'avait mis fut un tournant décisif : « Vous savez peut-être que je serais resté juste dans la conviction et pas dans l'action, si personne ne m'avait montré des vidéos, et ne m'avait demandé si je voulais y aller. J'ai vu que mes convictions n'étaient pas assez fortes pour y aller tout seul. Il a fallu que quelqu'un me dise et me fasse confronter à mes convictions... Je me suis retrouvé un peu coincé ».

Élie tient un discours très politisé, il se dit fin connaisseur d'une géopolitique qui regorge de projets conspirationnistes à l'encontre du monde musulman : « Pourquoi s'engager ? Si on regarde le travail qui a été fait par les Nations unies, on regarde toutes ces populations qui se font massacrer, il n'y a pas d'agissement. Quand vous regardez les chiffres sur 2014, maintenant cela a changé un peu... l'État islamique avait à peu près 80 % du pétrole syrien, 90 % du coton, sans compter le gaz dans certains endroits, etc. C'est une grosse richesse ! Il faut savoir que Total était là-bas. Il y avait aussi Lafarge. Donc la France cherche aussi après son butin comme au Sahel... et le Bénin, le Sénégal, le Niger, la Centrafrique, le Cameroun... C'est le petit jardin du Français. Il ne faut pas le toucher ».

Comme Nacer, Élie conçoit son engagement comme un dévouement au peuple syrien en souffrance. Sa vision du conflit est pénétrée de complotisme. Derrière les conflits qui ont éclaté ces cinq dernières années, il y aurait au premier rang les nations occidentales appuyées par les « média propagande » : « On sait très bien qu'il y a des gouvernements et des multinationales et des banquiers qui vont influencer sur la décision de l'État. Ce sont des vautours, des charognards. C'est eux qui vont asservir les pays. Il y a les pays producteurs de richesses. La France fait partie des pays comme ça. [...] Pour les médias, il y a un principe lié à la propagande qui est celui de cacher les intérêts réels ! Comme au Mali ! Les vrais intérêts ce n'est pas les pauvres Noirs qui meurent et tout ça. Ils n'en ont rien à foutre de l'Afrique et des Noirs qui meurent... Mais qu'est-ce qu'il y a au Mali ? Qu'est-ce qu'il y a dans le nord-ouest ? Mais regardez bien vous aller voir. Et donc il faut intervenir, mais il faut un prétexte. Et le prétexte, c'est quoi ? C'est Ansar Eddine. Ils ont fait un État islamique. Il faut donc habiller l'intervention, faire passer des belles paroles pour convaincre le public ».

Djihad en Syrie

Le départ d'Élie en Syrie n'aurait jamais pu avoir lieu sans l'aide indispensable d'un ami avec lequel il jouait au foot lorsqu'il était jeune. C'est ce dernier qui le met en contact avec des individus déjà présents sur la zone de conflit. Nacer prend donc la route de la Syrie en transitant par la Turquie où il est accueilli par un réseau de passeurs. Récupéré à l'aéroport d'Istanbul, il est hébergé pendant un mois, avant qu'il ne rejoigne la frontière syrienne où il est recueilli par des membres d'un groupe armé, dont il ignore l'appartenance exacte : « À l'époque, on ne savait pas à qui appartenait al-Nosra, ce n'était ni avec l'État islamique ni avec al-Qaïda ». Il est séduit par l'ambiance de fraternité qui régnait au sein des groupes armés : « tout le monde main dans la main, l'ASL et al-Nosra... Ils étaient tous ensemble. À l'époque sur Alep, l'hôpital c'est un tribunal où tout le monde était mélangé. Des juges de chaque groupe ». Il reste plus de quatorze mois en Syrie en compagnie d'autres combattants français, avec lesquels il apprend le maniement des armes. Il se dit alors prêt à combattre sans pour autant le rechercher : « J'ai aidé à ma manière en allant à droite et à gauche pour chercher des trucs. Et si l'armée de Bachar attaquait, j'étais prêt mentalement à combattre ». Pour lui, se défendre ce n'est pas être violent : « si on vous tire dessus vous n'allez pas dire "Tuez-moi" ! Mais vous allez vous défendre ».

Nacer affirme avoir assuré un rôle de chauffeur, ce qui correspondait parfaitement à ses compétences professionnelles : « Tout mon parcours que j'ai fait là-bas, c'était de conduire en fait. Je conduis assez bien. J'étais chauffeur livreur, et puis je connais beaucoup les chemins. Et d'ailleurs, si on se trompe de chemin, ça ne pardonnait pas ». L'idéal qui l'animait était la chute du régime de Bachar al-Assad, mais les dérives du groupe auquel il appartenait l'ont poussé à désertir, en 2014, lorsque les combats entre l'État islamique et l'armée syrienne libre ont éclaté : « Mon but ce n'est pas ça. C'était achever Bachar tout simplement ». Grande désillusion aussi lorsque Nacer apprend que les groupes armés ne veulent plus des étrangers. Il éprouve alors un sentiment de trahison : « C'est quand ils nous ont dit qu'ils ne voulaient plus d'étrangers. Certains groupes ont dit qu'on ne veut plus de vous. Dehors et tout... On s'est senti un peu trahi parce que nous, on voulait aider un peu. Ça m'a vraiment blessé. J'étais dégoûté ».

Après sa désertion, Nacer revient en Turquie où il retrouve sa femme sur le point d'accoucher. Elle vivait en France, et avait gagné la Turquie lorsqu'il était encore

en Syrie. Elle prend ensuite la route de la Syrie, mais elle ne restera sur place avec lui que durant trois mois. Arrêté par les autorités turques, Nacer est expulsé vers la France, mais il n'est pas pour autant inquiet à l'aéroport de Paris, ce qui va l'inciter à tenter de gagner l'Algérie en passant par l'Espagne, par la mer. C'est à ce moment-là que son arrestation a lieu.

Comme pour Nacer, Élie ne perçoit pas son engagement sous un aspect militaire : « Et bien là-bas, moi, je n'étais pas militaire, parce que moi j'ai des engagements ici. J'ai une famille ». Estimant que la conjoncture politique le permettait, il affirme inscrire son escapade dans un projet humanitaire. « Ils me disent : "Vous êtes partis faire le djihad". Et je leur dis : "Non, je ne suis pas parti faire le djihad". Ils sont têtus... Mon départ en Syrie... Voilà je me suis dit il faut les aider. Il faut les aider étant donné que Fabius avait déjà un plan préparé. Je me suis dit tout simplement que la France les soutient. Il y avait un excellent soutien... C'est-à-dire tous des pays arabes pro-occidentaux et pro-américains comme à l'époque de l'Afghanistan ». S'il n'est pas resté longtemps sur place, c'est parce qu'il se serait aperçu que la situation sur le terrain n'était pas celle à laquelle il s'attendait. Il y avait un risque majeur pour son intégrité physique. Élie assure ne pas être parti pour mourir en martyr. « Je suis resté quelques jours après l'offensive. C'était chaud, mais ça, ce n'était pas prévu parce que là-bas je ne suis pas parti pour combattre et mourir ». Néanmoins, dans une certaine mesure, il fait montre d'une fascination à l'égard de l'État islamique. À ses yeux, le combat de cette organisation s'insère en quelque sorte dans une guerre contre un « impérialisme prédateur ». Les attaques perpétrées par l'État islamique en Europe ne sont pour Élie que des actions légitimes destinées à punir les États qui interviennent en Irak et en Syrie, la France à leur tête : « Y a pas besoin d'un expert pour savoir que c'est évident. C'est une réponse légitime, parce qu'il faut voir aussi ce qu'on bombarde en Irak, au Yémen, en Afghanistan. Partout on bombarde les hôpitaux ».

Achir et Larbi

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

Achir est né à Grenoble dans une famille tunisienne aux revenus très moyens. Sa famille est arrivée en France au début des années 1970, dans le cadre d'une émigration économique. Après trente années passées en tant que

chef d'une petite entreprise de nettoyage, son père se convertit professionnellement. Sa mère s'occupait de personnes âgées. Achir décrit ses parents comme de bons travailleurs, préoccupés uniquement par l'aspect financier de leur situation, et complètement désintéressés de la vie politique: «*Moi, mon père me disait: "Ne te mêle pas de la politique". C'était le speech dans le bateau et dans l'avion: pas de politique. [...] On ne peut pas se mêler de politique. Ils ne veulent pas s'en mêler. Quand il y a une injustice, ils laissent courir. Ils s'en fichent. Il y avait une certaine philosophie, que derrière il fallait faire un peu d'oseille*».

S'estimant avoir été un élève au niveau moyen («*j'étais ni fort, ni faible*»), Achir a suivi une scolarité classique sans grandes difficultés notables, et ce, jusqu'à l'orientation, au collège, où il aurait voulu devenir graphiste (il occupait son temps libre à cette activité). Aspirant à travailler dans le milieu de la publicité, il fut, à sa grande déception, orienté vers les métiers de la peinture. Achir revient sur quelques épisodes de sa vie dont il garde des souvenirs amers, sur des sentiments de malaise et d'injustice qui renvoient à des expériences de discrimination ou à des propos racistes: «*J'étais le seul Arabe dans la classe. C'était un Arabe et un Noir quoi. On était dispatchés comme ça, et donc il y avait toujours un peu de problèmes. C'était un petit peu la misère. [...] Il y a eu des soucis avec le prof qui m'a traité de "caramel" et des trucs comme ça! Et donc c'est parti un peu en bagarre, et à partir de là on s'est séparés vite parce que sinon j'aurais été expulsé*».

Il relativise cependant la portée des formes de discriminations qu'il aurait subies tout au long de sa vie, et ne se perçoit pas comme une «*victime du système*». De nombreux facteurs de compensation lui auraient permis de conserver sa sérénité, telle l'atmosphère de solidarité familiale dans laquelle il évolue. Aîné de sa fratrie, Larbi est né en 1962 dans le nord-ouest algérien, d'un père algérien et d'une mère française. En Algérie, son père était un mécanicien plutôt aisé et respecté. Lorsqu'il arrive en France, il travaille dans une fonderie, comme responsable administratif. Larbi passera sa petite enfance chez ses grands-parents paternels en compagnie de l'un de ses frères. Il rejoint ses parents en France à l'âge de 8 ans. Ces derniers étaient partis s'installer dans l'Hexagone avec le reste de ses frères et sœurs quelques années auparavant. Derrière la grande admiration qu'il voue à sa grand-mère, qu'il n'a pourtant jamais connue, Larbi cache un malaise identitaire: «*Moi, je suis quelqu'un de perdu. Je ne sais pas d'où je viens*». C'est la raison pour laquelle

il s'efforce de mener, en Algérie comme en France, des recherches sur ses racines familiales. Larbi relate timidement quelques épisodes de violence pratiquée par son père décrit comme un «*grand buveur*», un «*fêtard*», et un «*joueur*» (tiercé, loto), tout en minimisant l'impact de ces épisodes sur le déroulement de sa vie.

Même s'il est allé à l'école publique algérienne, Larbi garde très peu de souvenirs de son enfance en Algérie: «*Je sais que je me vois quelque part dans une classe, mais sans plus*». Ses premiers souvenirs d'école remontent à son arrivée en France, dans une école de garçons où il poursuit ses études jusqu'en troisième. Même s'il s'adapte assez rapidement à son nouvel environnement, Larbi ne va pas jusqu'au lycée, et il préfère se diriger vers un BEP. Il commence ainsi à travailler très jeune dans des chaudronneries, dans le cadre de contrats de travail de courtes durées.

Achir était lui aussi soucieux d'assurer son indépendance financière. Il se tourne très vite vers le monde professionnel où il enchaîne les petits boulots (vendeur, peintre dans le BTP, téléprospecteur...) avant de s'engager dans une formation de technicien du son. À cette étape de sa vie, la religion ne tient guère une place importante («*À ce moment-là, je ne faisais pas la prière du tout*»). Néanmoins, le poids des normes conservatrices liées à la tradition héritée de ses parents a été déterminant dans la mesure où ces dernières le dissuadent de continuer à travailler pour le compte d'une «*grande radio tunisienne*» en tant que technicien du son: «*Ça m'a paru comme un milieu très libertaire, pas acceptable quoi. C'étaient des choses du genre, tu vas aller dans un château pour un tournage qui va durer pendant des mois, avec des femmes et des trucs comme ça. Donc vous voyez, c'est une ambiance un peu... champêtre...*». Même s'il ne s'occupait que de l'enregistrement de clips de rap, son ambition de départ était d'accéder au rang de régisseur du son au sein d'une radio tunisienne, un statut nettement plus valorisé et mieux payé. Estimant que le monde de la musique est en contradiction avec ses croyances et ses représentations, Achir décide de s'orienter dans le secteur commercial, jusqu'à son arrestation. L'objectif qu'il s'assigne est de «*ramasser le plus d'oseille possible*», et d'assurer sa sécurité financière.

Larbi se considérait lui aussi comme étant très éloigné de la religion, à l'image de son père. Son ambition était celle de construire une famille et d'assurer des revenus confortables. Ceci était d'autant plus crucial pour lui qu'il

avait demandé la main d'une femme issue d'un milieu aisé en Algérie. Il se marie avec elle en 1988, et la fait venir en France l'année suivante.

Rapports à la religion et au politique

L'intérêt grandissant que porte Achir à la religion remonte aux multiples déplacements qu'il a effectués en Tunisie, terre natale de ses parents. En Tunisie, son comportement est perçu comme exemplaire. Seulement, on lui reproche de négliger la prière: «*À chaque fois que j'allais en Tunisie, on me disait: "Pourquoi tu ne fais pas la prière, puisque tu ne fais rien [pas de consommation d'alcool, de tabac, de sortie en boîte]?" [...] Quand je suis rentré de Tunisie, j'ai commencé à faire la prière, et j'ai commencé à travailler en choisissant où je travaille pour ne pas escroquer les gens*». À partir de 18 ans, son intérêt pour l'islam est croissant. Il se montre relativement assidu dans la pratique de la prière. Il s'installe quelque temps chez son frère qu'il rapproche d'une fille que ce dernier pourrait épouser, avant de se marier lui-même. La discipline religieuse d'Achir est telle qu'il fait passer, selon ses déclarations, sa vie spirituelle avant ses intérêts professionnels. À cette époque, il commence à se laisser pousser la barbe. À de nombreuses reprises, il est contraint de démissionner ou il se voit remercié en raison de son insistance à vouloir pratiquer la prière sur son lieu de travail. Achir ne dispose pas pour autant d'une connaissance avancée en termes de normes et principes religieux. C'est justement Larbi, ancien imam que nous avons eu l'occasion d'interroger, qui contribue à assurer l'apprentissage religieux d'Achir: «*En fait, il a été imam dans toute la région [...], et lui, j'étais avec lui, je prenais des cours de religion tous les dimanches quasiment, voire des fois plus, en semaine. J'ai fait beaucoup de cours de religion avec lui et à chaque fois il me parle que des livres. C'était vraiment par lui que j'ai appris le plus, avant de rentrer en prison bien sûr*».

La rencontre de Larbi avec la religion est intervenue vers le début de sa vie d'adulte. À ses 18 ans, il croit déjà en «*l'existence d'un créateur*», mais il ne dispose pas de connaissances religieuses particulières. Lorsqu'il n'a encore que 20 ans, il perd son travail et recherche des missions en intérim. Sa nouvelle situation l'amène à travailler dans les marchés où il est attiré par le son de cassettes à contenu religieux: «*Je rencontre l'islam par l'écoute. J'ai entendu...*». Déjà à la recherche d'une certaine spiritualité, Larbi se procure quelques-unes de ces cassettes qui contiennent des cours sur la prière. Son

attrance envers l'islam va l'amener à s'orienter vers un lieu de prière: «*Je n'ai jamais connu l'islam. Je vais le connaître pas à pas. On va me dire qu'il y a des lieux où les musulmans se rencontrent pour prier, et je vais me mettre à la recherche de ce lieu-là. Et donc, on va m'orienter sur cette petite salle de la Sonacotra...*». Il trouve une «*deuxième famille*» composée d'un groupe de retraités qui récitent parfaitement le Coran: «*Je vais avoir des difficultés avec mon père, mais je vais retrouver quelque part des parents*». Larbi parle alors d'un «*islam de retraités*».

Son assiduité et son sérieux dans sa quête d'apprentissage l'auraient conduit à une remarquable maîtrise du texte coranique, ce qui mènera les fidèles de la mosquée à lui proposer de remplacer l'imam sur le départ. En s'appuyant sur un livre dédié aux discours de prêches, il entame une carrière d'imam autodidacte et commence à se faire un nom dans certaines salles de prières de la ville. C'est dans ce contexte qu'il croise sur son chemin Achir, jeune homme en quête de spiritualité qu'il influencera durablement.

Pour Achir, la construction d'une vision politique à référentiel religieux prend son point de départ à son arrivée dans cette ville, lorsqu'il commence à fréquenter une structure vraisemblablement dirigée par Tariq Ramadan (réputée proche des Frères musulmans). Dans un premier temps, il s'inscrit dans une démarche d'apprentissage de l'arabe littéraire. Il commence ensuite à s'intéresser à certaines thématiques liées à la politique internationale, notamment celles en lien avec le sort des communautés musulmanes dans le monde. Ceci coïncide avec l'épisode de la «*flottille de Gaza*» (mobilisation humanitaire au profit des Palestiniens). Cet épisode, vécu par Achir comme un «*fiasco total*», notamment en raison des soupçons de détournements d'argent destiné aux Palestiniens, contribue à le détourner définitivement de la structure.

Il pense alors se consacrer à la pratique pieuse de la religion et fréquente un milieu salafiste. C'est un ami issu de ce groupe, celui-là même qui lui a dévoilé l'escroquerie autour de la flottille de Gaza, qui l'introduit chez les salafistes. Mais très vite, Achir dit découvrir des contradictions dans leur pensée: «*On va dire qu'à ce moment-là, j'ai remarqué certaines contradictions chez eux. J'allais aux cours avec eux, etc., la joumou'a (ṣālat al-joumou'a – prière du vendredi) ou durant le dars (conférence/cours, ici religieux) le matin très tôt. J'allais*

avec eux et je remarquais certaines contradictions. Quand je prenais leurs textes et j'allais vérifier derrière, je trouvais qu'il y avait des contradictions. J'en ai eu marre parce que j'ai compris qu'ils me baladaient, quoi ».

Achir se rapproche alors d'un salafisme plus « activiste » par le biais associatif. C'est en 2011 qu'il va intégrer Forsane Alizza. Groupuscule centré autour des notions d'honneur et de fierté chez les musulmans comme que son nom l'indique, cette organisation oriente ses activités vers la défense des « musulmans et des musulmanes, opprimés sur le territoire français ». Les méthodes, bien que décrites comme défensives, usent de répertoires d'actions violents (violence symbolique et physique) : *« Il y a eu beaucoup d'agressions contre des femmes voilées à ce moment-là, et on a essayé de faire quelques petits trucs pour faire peur aux autres, pour ne pas que ça recommence. On copiait les adresses, et on envoyait des barbus devant chez eux. [...] Nous, on était plutôt dans une optique de corriger et de récupérer les biens ».*

La *da`wa* (prédication) reste cependant la priorité pour Achir. Il faut convaincre les gens et leur apporter la vraie image de l'islam. Il faut aller vers eux. Le but affiché est clair : créer une communauté, lui offrir un espace (au sens géographique) et l'installer dans la durée afin que celle-ci puisse vivre sa religion et prospérer. *« On ne va pas jouer sur les mots, je vais être clair avec vous. On était un peu dans un truc milice quoi. [...] C'est plus une vision de communautarisation. On voulait acheter un village. On était dans un projet de halal, soit en restait en France avec notre village, [...] soit on allait partir en Tunisie. [...] Eh bien... comme un gros Londonistan, quoi. Nous, voilà c'était pour rester ensemble et on s'abreuve de science les uns et les autres. Voilà, comme un repli communautaire extrême. Ça veut dire qu'en gros, puisque vous nous refusez, alors nous, on va se mettre ensemble et on va vous laisser tranquilles ».*

Pour Achir, la démocratie et la liberté d'expression demeurent utopiques et n'ont pas d'existence réelle. L'idéal auquel il aspire puiserait ses sources des *« 1400 ans d'expérience, pas de la France laïque et démocrate parce que la France laïque et démocrate n'existe que depuis très peu de temps. Mais l'empire musulman avait dès ses débuts des formes avancées et des révolutions énormes »*. Sous l'autorité de l'islam, il y a une acceptation inconditionnelle de la loi : *« Peu importe si l'homme est faible, riche, ou pauvre. Donc il y a une horizontalité qui est surplombée par Dieu uniquement, et pas par une pyramide où il y au-*

rait au sommet le roi et ensuite ses sous-fifres ».

Tout bascule pour Achir lorsqu'il est arrêté en 2011 pour préparation d'un attentat terroriste. Une inculpation qu'il rejette en bloc et explique par le contexte tendu généré par l'affaire Mérah qui aurait conduit selon lui à des arrestations hasardeuses : *« Nous, on était là, on était debout et tout. On était bien. Et dès qu'il y a eu Mérah, on s'est fait défoncer la gueule et voilà ! ».*

Contrairement à Achir, Larbi dit accorder très peu d'intérêt aux débats politiques. Son premier souci, déclare-t-il, est d'unifier la pratique religieuse et la libérer des considérations régionalistes et nationalistes. La solution se trouve dans le débat religieux, celui-là même qui, espère-t-il, mettra un terme aux mosquées réservées à des communautés restreintes (algérienne, marocaine, turque...). Il ne s'engagera d'ailleurs ni pour la cause afghane et le djihad contre l'URSS, ni pour le mouvement insurrectionnel enclenché en Algérie par les groupes islamiques armés (décennie 1990). Au passage, il nie en bloc toute implication dans *« l'affaire de Chasse-sur-Rhône qui était liée au GIA. Je n'avais rien à voir avec ça et j'ai été entendu par la DST à cette époque-là à deux reprises »*. Dans sa perception religieuse, proche de celle du salafisme pieux, l'appartenance à un groupe relève d'un parti pris interdit en islam. Ceci, affirme-t-il, contribue à diviser l'islam bien plus qu'il ne le sert. L'affaire de l'assassinat des moines en Algérie l'aurait profondément affecté et provoqué en lui un sentiment de révolte envers la violence aveugle des groupes armés.

Ses premiers liens avec l'islamisme militant remontent à ses problèmes de justice liés à la garde de ses enfants. Ces derniers sont placés par les services sociaux pour cause de maltraitance, accusation rejetée par Larbi qui crie à la manipulation. Ce dernier explique que cela fut un énorme choc moral pour lui : *« Ça va être un placement violent. Je suis sur le lieu de l'hôpital quand la police arrive. Moi, je suis menotté. Ma femme a été jetée par terre et ils ont pris les enfants. Les enfants vont être maltraités et privés de nourriture pendant trois jours jusqu'à l'évanouissement, drogués et enfermés dans l'infirmerie. Ils ont été emmenés à la plage et ont été dévoilés de force. Et bien d'autres choses... »*. Après de nombreuses tentatives de médiatisation de son affaire, Larbi se rabat sur Forsane Alizza, seule association selon lui à l'avoir pris au sérieux.

Il est alors mis directement en contact avec le président de l'association, Abou Hamza (Mohammed Achamlane),

qui lui propose de faire une vidéo pour rendre son histoire publique. Il fréquente alors l'association durant un certain temps. C'est dans ce contexte qu'intervient sa mise en examen en 2012 pour association de malfaiteurs en vue de préparer un acte terroriste. Cette fois-ci, Larbi dénonce une manipulation de la part de Forsane Alizza : « Je suis allé voir Forsane Alizza pour les vidéos et uniquement pour les vidéos. Ils ne me disaient jamais ce qu'ils faisaient. Je vais apprendre au tribunal qu'ils se retrouvaient à Paris et qu'ils envoyaient des personnes en Belgique, et qu'ils projetaient des attaques et des trucs comme ça. Mais le problème que j'ai eu moi, c'est que... quand ils finissaient leurs trucs, ils venaient chez moi... et automatiquement ils étaient suivis par la DCRI ».

Science religieuse et violence djihadiste

Comme c'est le cas chez de nombreux acteurs djihadistes interrogés, le discours d'Achir concernant l'usage de la violence repose sur un référentiel cité de manière récurrente chez les éléments de la tendance dure du salafisme radical. La parole des savants du salafisme pieux y est contestée et jugée peu crédible. Abou Qatâda al-Falastîni, Abou Mousab al-Sourî et Abou Mohammed al-Maqdassi sont ceux qui reviennent le plus souvent dans le discours d'Achir. Il ne s'agit pas pour lui d'excommunier les oulémas, mais de s'en écarter lorsqu'ils tiennent un discours qui lui semble contradictoire avec les principes de la charia : « *Le prophète a juste dit : "Écartez-vous-en. Ne les écoutez plus"* ». Si cette génération de prédicateurs djihadistes s'oppose au salafisme des oulémas considérés comme des « *savants au service des sultans* », elle rejette aussi le salafisme politique (*harâkî*). Le raisonnement d'Achir le fait clairement apparaître dans la mesure où ce dernier reconnaît que le cas du FIS algérien est illustratif de l'échec de la logique participationniste des partis politiques islamiques lors des processus électoraux démocratiques : « *Le meilleur exemple qui montre que la démocratie ne marche pas. C'est-à-dire que l'accession au pouvoir pour installer un modèle de charia par la démocratie... Eh bien le FIS a été l'exemple le plus concret ! Et on a vu comment ça s'est fini et comment tout est tombé à la ramasse. Tout le monde avait peur de voir sa tête coupée, et voilà !* ».

La voie de la violence djihadiste reste une option incontournable, mais les vrais obstacles à l'épanouissement de

la *oumma* sont principalement les gouvernants qui dirigent les pays musulmans. Entre Ben Lâden et Ben Alî, le choix est rapidement fait : « *Il y avait un Tunisien (un salafiste pieux) qui m'a sorti : "Ben Alî est musulman et Ben Lâden est mécréant". Et j'ai commencé à me taper la tête, parce que je me suis dit il y a un souci là ! Ben Alî il a enfermé des barbus et Ben Lâden, il a défendu les musulmans* ». Pour Achir, il est indispensable de s'armer de science religieuse pour se prémunir de l'« effet mouton » causé par la domination des médias et savoir interpréter la réalité de l'action djihadiste menée par al-Qaïda : « *Ben Lâden, lorsqu'il avait tapé Dâr as-Salâm... Ça, c'est un cas d'école pour eux. C'était un vendredi en Tanzanie. Il a frappé l'ambassade américaine. Moi, quand j'ai vu que c'était un vendredi 13, et j'ai vu ce qui s'est passé, j'avais capté direct : ils ont tapé un endroit normalement où il ne devait pas y avoir de musulmans. Les musulmans ne vont pas dans les bars et ils ne vont pas soutenir l'équipe de France* ».

Larbi tient un discours plus mesuré lorsqu'il est question de l'usage de la violence djihadiste. Il met en avant un discours axé sur la science religieuse qui interdit « *le sang des musulmans* », mais aussi, l'usage illégitime et non réglementé (au sens religieux) du djihad en Occident comme en « terre musulmane ». L'usage qu'il fait du terme « *khawârij* », est illustratif de la perception salafiste pieuse sur certains groupes djihadistes en activité dans le monde (type al-Qaïda et Daech). Même s'il apporte une vision compréhensive du djihad mené par certains militants du FIS en Algérie, il affirme être choqué par les dérives sanguinaires du GIA qui ont eu lieu durant la décennie noire algérienne. Même si Larbi reste très critique à l'égard « de l'islam institutionnel », plus précisément « le malékisme d'État » (en référence au malékisme institutionnel maghrébin), il préfère s'engager dans des débats théologiques plutôt que de rentrer, comme certains acteurs rencontrés, dans des considérations politico-religieuses. Son recours à un référentiel diversifié en terme d'école sunnite (référentiel chaféite et malékite¹⁰⁵) reflète dans une certaine mesure son ouverture pour les débats théologiques, qui par le passé l'a déjà mené à des discussions avec des représentants catholiques et juifs. Parmi ses rares points communs avec les autres personnes détenues, la position à l'égard du chiisme qu'il considère comme étant une hérésie tant il reflète diverses formes d'association à Allah. Sur ce point précis, Larbi ne laisse place à aucune ambiguïté.

[105] Il cite par exemple Ibn Kathîr, un érudit chaféite et al-Qurtubî, érudit malékite.

La vision qu'offre Achir de l'islam est binaire. Est considéré comme « vrai musulman » celui qui accomplit ses cinq prières quotidiennes, et se conduit comme un « frère », qui « *ne va pas là où il y a Coca-Cola* », qui ne va pas dans les bars. Cette catégorie de « mauvais musulman » ne doit s'en prendre qu'à elle-même lorsqu'elle se trouve au mauvais endroit et au mauvais moment, comme par exemple les civils morts dans l'attentat de Dâr as-Salâm. Même s'il n'adhère pas aux méthodes de l'État islamique, Achir apporte tout de même une vision compréhensive de l'action menée au cœur des pays occidentaux. L'argumentaire repose sur les textes religieux axés sur la logique défensive de la *oumma*. *Dâr al-Koufr* (société mécréante), l'État français est blâmé pour sa politique extérieure, et lorsqu'il est frappé, ce sont les symboles de « sa décadence et de sa perversion » qui sont visés en priorité: « *Il n'y a pas de dimension de taper pour ce qu'ils [les Occidentaux] sont, mais pour ce qu'ils font et ça la France elle n'arrive pas à le capter. [...] Ce qui s'est passé le 13 novembre choque tout le monde. Mais il y a cette dimension-là. Taper le concert hard rock, la terrasse, l'alcool et machin. Et donc, pour un Arabe du Moyen-Orient, cela paraîtra normal* ».

Le rêve de la *khilāfa* (califat)

Si de nombreuses pratiques de l'EI choquent Achir, sa réelle préoccupation tourne autour de l'établissement de la *khilāfa* en tant que système de gouvernance musulman. C'est en ce sens que la démarche de l'EI dans sa méthode de reconquête des territoires musulmans le séduit. Même si sa ligne idéologique paraît plus proche de celle d'al-Qaïda, il considère que cette dernière s'est trouvée complètement dépassée par la modernité et le réalisme de Daech, qui arrive à prendre le contrôle de vastes territoires et impose sa version des règles de la charia: « *Quand elle arrive dans une province, al-Qaïda n'administre rien du tout! Et cela a été vérifié par tout le monde, par les journalistes, etc. Ils n'administrent pas. [...] On ne voyait pas la différence entre al-jaysh al-hour [les Combattants de la liberté], les Kurdes et al-Qaïda! Donc à ce moment-là, il y a un gros problème de doctrine!* ».

Achir admet ne pas détenir une vision claire de la doctrine de Daech et ne peut en conséquence qu'apporter des jugements à travers ce qu'il voit dans les médias. Comme Abdel, une autre personne interrogée, la réserve à émettre

n'est pas dirigée contre la fin poursuivie par Daech, mais sur les moyens mis en œuvre pour y parvenir. C'est ainsi le cas pour le principe d'esclavagisme admis par Achir (comme par Abdel) alors même que ce dernier critique vigoureusement ses méthodes d'application sur « *les ennemis captifs* ». « *Au niveau de l'esclavagisme, comme ils ont montré à la télé... , parce qu'il y a des choses qui sont interdites en esclavagisme. Moi, je n'ai jamais nié l'esclavagisme, que ce soit devant le juge ou devant la DCRI. Je ne l'ai jamais fait et je ne le ferai jamais. Mais il y a des règles. Il y a des choses qui sont interdites, par rapport aux viols, etc. Pour nous, c'est du butin, ce n'est pas une histoire d'esclavagisme!* ».

Pour sa part, Larbi reste assez discret sur les questions liées à l'action armée djihadiste. Contrairement à de nombreuses personnes détenues, il ne développe aucun discours sur la géopolitique, les questions liées à la situation des musulmans dans le monde ou les conflits en cours dans le monde arabe (Syrie, Irak, Yémen...). La notion de djihad n'apparaît à aucun moment dans son discours. Il en est de même pour les termes « al-Qaïda », « Daech » ou « l'État islamique ». La notion de *khilāfa* (califat) n'est elle aussi jamais utilisée, et ce, ni de manière expressive ni de manière implicite (en invoquant par exemple l'idée d'une *oumma* gouvernée par la charia).

Difficile de savoir s'il y a une véritable volonté de dissimulation ou un réel détachement du phénomène djihadiste contemporain. Ceci est d'autant plus curieux qu'Achir, qui a fait une grande partie de son apprentissage religieux chez Larbi, présentait ce dernier comme un imam exemplaire grâce à qui il a acquis la plus grande partie de ses connaissances religieuses. L'écart entre le maître et son élève semble assez important, du moins en apparence, et ce, aussi bien dans l'engagement pour la cause islamique (établissement d'une *oumma*, d'une *khilāfa*...) que dans l'aspect assumé de cet engagement.

Le combat pour l'établissement de la *khilāfa* ne passe cependant pas forcément par un djihad armé contre l'Occident, mais il doit de préférence être mené aussi au cœur même des pays occidentaux, à travers la *da'wa* (prédication): « *Je pense qu'il y avait plus de possibilités de faire al-da'wa en France que de rentrer en confrontation maintenant en France* ». Achir, comme la majorité des personnes interrogées, croit à la réalisation inévitable d'une prophétie qui verra l'islam l'emporter et dominer le monde avant l'arrivée de la fin des temps. Il scrute les signes du rapprochement de la fin du monde, laquelle devrait intervenir après

l'arrivée du *Mahdī*. Si Dâbiq, petite localité syrienne désormais célèbre, reste la clé de la bataille finale contre les « mécréants », c'est la *fitna* (guerre entre les musulmans) qui sonnera les cloches de l'arrivée du *Mahdī* attendu¹⁰⁶.

Abdel et Paul

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

Abdel est né à Nice dans une famille marocaine d'origine modeste. Issu d'une mère cantinière et d'un père travaillant dans le bâtiment, Abdel déclare avoir connu une enfance heureuse, où « *on ne manquait de rien* ». Sa famille n'était pas religieuse : « *Mes parents ne priaient même pas, et souvent sautaient le ramadan* ». Il indique ne pas considérer son père comme un modèle, car « *il était très souvent absent* », à l'inverse de son oncle (maternel) qu'il visitait pendant les vacances (dans l'Atlas) et à qui il voue une forte considération : « *c'était un berger. Il méditait beaucoup. Il travaillait constamment, et éduquait ses enfants* ». Selon Abdel, c'était un homme simple, qui vivait librement sans suivre ce que font les autres. Il est son modèle : « *Moi, comme mon oncle, je n'aime pas forcément suivre ce que font les gens!* ».

Abdel se montre assez critique envers ses parents qu'il accuse d'avoir abandonné la religion et d'avoir toujours cherché à se plier aux injonctions de la société : « *Pour eux, être droit c'est aller à l'école et travailler pour ne pas faire de bêtise. Suivre le chemin : prends un diplôme et va travailler. Et moi, j'ai vu mes parents ils ne connaissaient rien et c'est moi qui leur ai appris la religion. Ils ne connaissaient rien et ils regrettent maintenant. [...] Ils ont fait un choix. Il faut être responsable. C'est eux qui ont décidé d'avoir plus d'argent. Mais ils n'ont pas pris en compte la religion. Ma mère, elle est arrivée en France et parce qu'il a fallu suivre et ne pas choquer les gens, la religion a été mise de côté. Ils ne pensaient qu'à travailler et la religion est partie* ».

Abdel a grandi dans un quartier populaire de Nice, « *quartier où on peut réussir de différentes manières que ce soit à travers les études ou de manière illégale c'est-à-dire en vendant de la drogue. Les deux portes sont ouvertes* ». Il

est un élève moyen. Suite à un concours de scénarios lors d'une visite au festival de Cannes où sa classe se rendait presque tous les ans, Abdel est repéré grâce à l'écriture d'un scénario sur la vie de galère dans son quartier, et il décide alors de s'orienter vers une école de cinéma. Il dit abandonner ce projet pour son incompatibilité avec les exigences de l'islam : « *Le travail de cinéma que j'aimais beaucoup et que je voyais comme quelque chose de très intéressant est devenu caduc pour moi après ça [la découverte de la religion]. Le cinéma, c'était montrer une image qui était fausse. C'est devenu une banalité et du coup je n'ai pas voulu de cela. Le cinéma, c'était quelque chose de virtuel. Il n'avait aucun impact sur le présent* ».

Il a commis quelques actes délictueux, mais il n'a jamais été condamné : « *J'étais pas mal intégré et j'étais assez populaire. Je passais mon temps à rigoler. Je n'avais pas de souci avec les potes et tout. [...] Moi, travailler dans la drogue on me l'a demandé et j'ai dit non. Mais c'est tellement facile. On pense souvent à un parcours familial difficile et tout mais ce n'est pas vrai!* ». Le passage par la petite délinquance de rue est néanmoins courant chez la plupart des personnes que nous avons interrogées. On notera qu'il s'agit presque toujours de petite délinquance, soit de vols, soit de bagarres.

C'est le cas de Paul qui dans un premier temps de l'entretien déclare : « *Non, jeune je n'étais pas du tout un délinquant* » avant de reconnaître : « *Oui, il y avait des bagarres... la violence avec les gens, quoi! Par exemple, quand j'étais pas d'accord avec quelqu'un, ça me donnait envie de me battre, mais c'était pas du tout de la délinquance* » (vision d'une délinquance uniquement de rapine et d'appropriation). Abdel et Paul n'évoquent pas d'expériences de discrimination ou de racisme à leur rencontre. Le premier déclare par exemple : « *Moi, pour ma part, je n'ai pas été discriminé. Mon oncle m'a appris qu'il faut être débrouillard et ne pas attendre des gens et travailler pour ne pas être rabaissé* ».

Il reconnaît cependant avoir difficilement vécu le contre-modèle parental : « *J'ai vu comment mes parents ont vécu. Toute cette galère-là, et à la fin pas grand-chose. [...] La France est un État laïque. C'était dans le contrat, et eux ils n'ont pas pris ça en compte. Ils sont venus et tout s'est écroulé pour eux* ».

[106] Achir insiste sur un épisode particulier annonciateur de l'arrivée du Mahdi : « *il y a un hadith qui dit que le jour où les Saoud... enfin pas les Saoud, mais la famille royale qui tient la Mecque... Le prophète avait annoncé qu'il allait y avoir une fitna entre les héritiers, et ces héritiers-là allaient s'entre-tuer pour le pouvoir. Ce qui fait qu'à chaque fois qu'il y a un roi qui meurt en Arabie saoudite, tous ceux qui connaissent ce hadith regardent. Pourquoi, parce que c'est à ce moment-là que le Mahdi va apparaître* ».

Paul de son côté a eu une enfance beaucoup plus difficile, avec un père totalement absent et un vrai niveau de précarisation, si bien qu'il est d'abord contraint de déménager, vers l'âge de 12 ans. Il déclare à ce sujet : « *Il n'y avait que des Noirs et des Arabes, et ça me gênait de ne pas avoir la diversité qu'il y avait à [son précédent lieu de résidence]. Ça me gênait vraiment. Je me suis renfermé* ». Plus tard, ayant eu des « *problèmes de logement* », il est expulsé et placé en famille d'accueil. Paul est d'un naturel plutôt calme et réservé, très solitaire. Il entretient des rapports tendus avec sa mère qui dégénèrent souvent en violences. Vers l'âge de 13 ans, il est adepte des bagarres et entre dans une carrière de petite délinquance. Accueilli par une famille d'accueil kabyle, non pratiquante, il quitte sa famille d'origine haïtienne, protestante et pratiquante.

Rapports à la religion

■ Découverte de la religion

La découverte de la religion s'est faite de façon individuelle pour Abdel comme pour Paul. Abdel découvre le Coran seul (lecture dans la salle de bain, le soir dans son lit sans en parler à son entourage^[107]), sans aucun lien avec des imams et il ne fréquente aucune mosquée. Paul est issu d'une famille chrétienne dont la mère, haïtienne, s'est convertie au protestantisme.

Il a beaucoup fréquenté le temple : « *Jusque dans les années 2000, quand ma mère s'est convertie au protestantisme, et par la suite, bah j'allais beaucoup, beaucoup à l'église parce que ma mère me forçait, mais je n'y trouvais pas mon plaisir. Donc euh... Je suis devenu athée, longtemps, et on me l'a reproché, ma famille, ma sœur et mon entourage. Donc je me suis intéressé à la religion. Et la religion à laquelle je me suis intéressé le plus, c'est l'islam* ». Il découvre le Coran dans la bibliothèque de sa famille d'accueil qui était « *d'origine algérienne mais pas du tout pratiquante, du tout, du tout* ». « *Je me suis mis à lire dans mon coin. Il y avait un Coran parmi les livres. Je l'ai lu comme je lisais d'autres bouquins. J'ai compris, je n'ai rien compris, mais j'étais intéressé quand même, donc j'ai continué à lire et ça s'est fait naturellement. J'étais sur Internet, je me renseignais, mais c'était pas*

du tout pour prier, c'était juste pour savoir comment on fait ». Il avoue que ce soudain attrait pour l'islam vient de ses fréquentations : « *Je pense que c'était les gens que je côtoyais. Je côtoyais beaucoup de musulmans. Je les voyais... Je les voyais faire la prière parfois. Je les voyais parfois parler de religion et je me suis dit je vais me renseigner sur ce que c'est, me renseigner sur ce que c'est sans pour autant y adhérer!* ».

Rapidement, Paul déclare avoir beaucoup apprécié le rituel religieux propre à l'islam et « *être progressivement devenu musulman* » : « *J'ai trouvé un site qui m'apprenait comment prier et à la fin quand j'ai... j'ai fini de, de me renseigner, j'avais tous les mouvements dans la tête en fait et un jour j'ai décidé que j'allais faire la prière. Je l'ai faite et ça m'a plu. Ça m'a beaucoup plu!* ».

Cet apprentissage solitaire de la religion complète l'expérience d'Abdel comme de beaucoup de djihadistes. Deux points sont ici à souligner : la dimension extrêmement ritualisée de l'expérience religieuse qui séduit probablement parce qu'elle structure des vies peu structurées et répond à une attente d'ordre de celui qui embrasse le rite^[108]. Autre point : les jeunes djihadistes, dans leur totalité, entrent dans la religion à l'écart des arènes institutionnelles. Ce point est même fièrement revendiqué par l'intéressé comme une preuve d'indépendance d'esprit : « *Je n'ai jamais eu d'intervention extérieure dans ma religion, pas d'imam, parce que j'ai toujours détesté ça! J'avais l'impression que l'on m'imposait quelque chose. Donc même maintenant, je n'avais jamais, jamais d'intervention extérieure. [...] Oui, je suis allé dans la mosquée mais j'en faisais pas euh... pour moi ce n'était pas un lieu où j'apprenais ma religion. J'apprenais dans des livres, parfois avec des autres, mais un imam, non!* ».

■ L'attrait du Coran

La lecture du Coran par Abdel lui apporte une sorte de certitude, un cadre de réponses universelles à la fois rassurant et clair : « *Les textes de philo que je lisais avant parlaient de comment l'homme voyait le monde. Il pouvait y avoir autant de visions du monde que de nombre d'hommes. Moi, je voulais une vision qui ramène*

[107] Ce point a été souligné fort justement par Olivier Roy qui insiste sur l'absence de socialisation religieuse des jeunes djihadistes, souvent issus de familles peu ou pas religieuses et peu adeptes de militantismes religieux in *Le Djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016, p. 57 et s. Ces conclusions rejoignent les intuitions de Marcel Gauchet faisant de l'islamisme radical comme de tous les intégrismes une forme de « sortie de la religion » au sens où les acteurs invoquent et vivent leur religion à l'écart et parfois contre leur communauté d'appartenance. En rompant avec la communauté de référence, ils affirment leur individualisme de croyance et participent à l'inscription d'un individualisme anti-traditionnel in *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

[108] Fawwaz Traboulsi, « De la violence : fonctions et rituels », *Peuples méditerranéens*, n° 64-65, juillet 1993, pp. 57-86. Sur le lien entre rituels et violence, voir également Françoise Héritier, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 2005.

des réponses, qui ramène une solution. Le fait de dire la société est comme ci, l'homme est comme ça, cela tout le monde peut le faire du haut de sa montagne ou du haut d'un bâtiment. Tout le monde peut le faire. Mais quelles réponses on apporte ? Trouver un équilibre parfait pour les gens, comment vivre, comment détester, comment aimer, etc., c'est cela qui m'intéressait le plus et quand j'ai lu le Coran ça m'a paru vraiment très clair ! ».

La religion présente pour lui quelque chose de rassurant, comme grand texte explicatif, proposant une lecture globale du réel, et dès lors indiscutable : « *L'islam ce n'est pas vraiment qu'une religion. C'est une justice, une économie, une politique et qui est vraiment claire et précise. Il n'y a pas vraiment d'ambiguïté à cela. Qu'on le veuille ou pas c'est un état établi, par le passé, il y a eu un exemple et qui a été fait par le prophète. L'islam demande à rétablir cela ! ».*

Sa découverte de la religion se fait à la sortie du lycée alors qu'il est confronté à la question de l'insertion professionnelle. Lorsqu'on lui demande ce qui a motivé son envie de devenir un musulman, d'embrasser la religion, il insiste sur la découverte magnifique du texte et sur la fascination exercée par cette lecture : « *Quand on va vers la religion ce n'est pas forcément parce qu'il y a eu un choc. Des fois, t'as tout simplement envie de lire parce qu'il te faut des réponses. Tout le monde se pose la question à un moment donné : qu'est-ce que je fais là ? Et puis on n'a pas souvent la réponse qu'on attendait. Moi j'ai eu cette question-là, qui est arrivée à 20 ans. Il y avait un choix à faire et moi c'était professionnel : est-ce que je fais du cinéma ou pas ? Si j'avais lu le Coran et que ça ne m'avait pas plu, j'aurais choisi l'autre voie. Mais en lisant, pour moi c'était clair. Dès les premières pages c'était totalement clair ».*

Paul a un regard assez proche sur l'islam qu'il aborde comme un texte d'une grande clarté qui va l'aider à répondre aux « nombreuses questions qu'[il] se pose ». Il lit de la philosophie, comme Abdel, mais il va trouver dans le Coran un texte plus accessible et plus direct : « *Ce qui m'a parlé immédiatement dans le texte, c'est la simplicité du message, de me dire que je n'ai pas besoin de lire des philosophes pour comprendre l'islam. J'ai pas besoin de... J'y vois que du bon ! C'est du boulot en moins [rires]. Donc je vais m'intéresser à des choses plus*

basiques. [...] Je commence à lire Abdelwahhâb¹⁰⁹ et ceux qui l'entourent parmi ses élèves et je lis que ça, que ça, que ça ».

■ Le refus d'un islam institutionnel

Abdel oppose sa vision de la religion à celle de l'islam dit « officiel » qu'il méprise¹¹⁰, accusant les imams de ne pas connaître la religion, d'être ignares, voire intéressés : « *J'ai rencontré des imams à l'extérieur. Leur maîtrise de l'arabe était éparse. Il y en avait qui maîtrisaient bien et d'autres qui maîtrisaient pas bien. Mais il n'y avait pas beaucoup de science. Je vous donne un exemple. Il y en a un qui est venu me voir quand j'étais devant la mosquée et m'a dit : "pourquoi tu parles aux gens de la question du tawhîd [unicité de Dieu] ?" Pourtant, il aurait dû se rendre compte qu'on ne peut pas apprendre les ablutions aux gens avant de leur avoir inculqué le tawhîd, car sans cela faire son ablution devient un simple jeu avec de l'eau ! Et là il est resté bouche bée et il est reparti. C'est vraiment dramatique ça ! Un imam qui ne connaît pas sa religion [...], avec leurs Mercedes garées devant la mosquée... Tout ça pour plaire aux gens, mais le fond n'est pas là et nous tout ce qu'on veut c'est le fond ! »*

Il est aussi très critique à l'égard des textes religieux proposés dans les mosquées dont il ne reconnaît pas la légitimité : « *Au départ, je ne connaissais ni les Frères musulmans ni les salafistes. C'étaient des livres que je trouvais en général dans la mosquée, et la plupart disaient n'importe quoi. Des livres de prière qui étaient mal imprimés, et parfois mal traduits. Maintenant je sais. C'est des livres qui viennent en général du Maroc. C'est une influence soufie. On est tranquille de ce côté-là, c'est-à-dire que le jeune qui va lire ça, il va pas être très turbulent ! C'est des livres où il n'y a pas beaucoup de références, on te dit qu'il faut faire ça ou ça, mais quand tu veux te référer aux textes principaux, y a pas ! [...] Mais tu sais, parce que ça a l'air d'être cool comme façon de suivre la religion. Au départ c'était comme ça, mais moi je n'aime pas trop ce qui est flou ! ».*

Bref, une fausse inscription dans la religion faite pour masquer le caractère contestataire du texte. La critique est forte : celle d'une manipulation consciente du texte religieux afin d'en masquer le caractère révélateur et critique de l'ordre politique. D'où l'importance de rapporter l'exacte science du texte qui légitime de fait la violence.

[109] Fondateur du mouvement wahhabite en Arabie Saoudite, considéré comme le père spirituel du salafisme saoudien.

[110] Sur les imams en France, voir : Romain Sèze, *Être imam en France : transformation du clergé musulman en contexte minoritaire*, Paris, Cerf, 2013.

Science et violence

À l'image de la quasi-totalité des acteurs djihadistes que nous avons rencontrés, Abdel défend une approche presque scientifique de son rapport aux textes sacrés. Le Coran et les différents hadiths sont pour lui une vérité absolue qu'il faut suivre. S'il met en avant le culte de la raison comme manière de discuter les ordres de l'islam officiel, il bute systématiquement sur la référence ultime au texte qui, elle, ne saurait se discuter et doit s'appliquer à la lettre.

■ Culte de la raison et science du texte

« Le modèle en islam, c'est le prophète. Et par leur savoir, il y a des savants qui vont nous apprendre la science. Il y a toujours une frontière entre deux personnes et c'est quoi : c'est la science. [...] Le musulman ne suit pas aveuglément. Il va demander à une personne : pose ta science et je vais la confronter. Si ma raison me dit que c'est bon, je le suis. Mais est-ce qu'il y a soumission dans cela ? Si la soumission est adoptée suite à un raisonnement, alors c'est bon, mais si c'est de manière instinctive... parce que même Dieu ne dit pas ça ! L'islam ne dit pas soumettez-vous et stop ! Il dit : "observez et raisonnez" ! ».

Paradoxalement, et c'est peut-être là un des éléments frappants de notre série d'entretiens, les djihadistes incarcérés défendent souvent une approche critique faisant de l'usage de la raison, une nécessité mettant en avant le besoin d'argumenter, de discuter, de ne pas céder devant un dogme unique : *« Ce n'est pas le fait de suivre bêtement, parce que souvent on dit que les gens ils suivent, parce qu'ils n'ont eu que ça devant eux et qu'on les a influencés. Il y avait une phrase que je n'ai pas oubliée, et qui est de Che Guevara qui disait qu'il aimait les batailles d'idées. Moi j'aime bien ça... qui a raison et qui a tort. Moi, je pense que plus tu as d'arguments, plus ton argumentaire il est solide, plus il se met au-dessus de l'autre ! ».*

Ce culte affiché de la confrontation des opinions qui installe la pensée islamiste radicale dans une ligne scientifique et rationnelle bute sur une stricte observation du texte religieux – de la science – perçu comme un socle de vérités indiscutables autour duquel se construit la discussion critique : *« Moi, l'islam, je le vois comme ça. Comment les textes ont été établis et on doit les suivre. C'est-à-dire que nous on réfléchit pas, c'est la parole de*

Dieu et elle est claire ! [...] La question est pas de savoir si c'est la bonne référence, c'est La référence ». Abdel de rajouter pour montrer la suprématie de la parole du texte : « La sunna, elle est comme ça ! Il faut la suivre. Il y en a qui disent quoi ? Le fait qu'on vive en France, pour aller travailler, il faut s'adapter. Mais à ce moment-là, on ne se réfère plus aux textes mais on va devoir adapter sa religion au cadre de vie. Moi, ma vision de l'islam, elle est comme ça : est-ce que l'islam se compare à la démocratie ? C'est impossible ! Si Dieu dit quelque chose et la démocratie dit l'inverse, que fait-on ? Qui on va suivre ? Si on suit les gens et on démolit la parole de Dieu, alors on est dans la mécréance. [...] Moi, quand je juge la mécréance ou pas des gens ou des gouvernements, je me réfère uniquement aux textes ».

■ De la science à la légitimation de la violence

L'accusation de terrorisme est niée si le militant suit les ordres de la parole de Dieu. La traduction de la lecture de la parole du Coran, même si elle est violente, ne ressortira pas d'une ambition terroriste à partir du moment où elle est vraie et conforme.

Il est intéressant de noter ici que l'acte de violence, qui se soumet à la parole de Dieu, n'est plus considéré comme négativement violent mais juste comme une conséquence du texte religieux, en soit incriticuable. Le passage qui suit – assez étonnant en opposant la vraie lecture des mécréants à la fausse lecture des imams – illustre bien cette justification avant tout rhétorique et religieuse de la violence : *« Ce qui m'a mené à vraiment m'intéresser à l'islam, ce n'est pas les musulmans, c'est les fachos. C'était un site facho sur Internet qui parlait de la violence de l'islam, de l'esclavagisme en islam. Moi je voulais pas y croire. J'avais une image de l'islam où il n'y avait pas de violence et tout... Et là, je suis allé vérifier et j'ai vu que c'était correct et authentique. [...] Je suis allé montrer ça à la mosquée, et il y a eu un malaise et ils m'ont dit de laisser tomber. Quand j'étais petit, j'avais déjà vu des signes lorsque j'allais à la mosquée, et je voyais des mains feuilleter des pages de livres et qui en zappaient quelques-unes. Et j'ai vu la partie du djihad qu'il a zappée. Ça reste en mémoire ! [...] Eux, ils veulent adapter la religion à la vie qu'ils mènent. Alors le djihad il faut l'enlever pour avoir une éducation pour les jeunes sans cette partie-là ».*

Pour Abdel, il apparaît clairement que le texte religieux est un tout qu'il faut suivre sans essayer de l'amputer ou

d'en raccourcir le sens : « *Il y a une chose que l'on ne doit pas cacher, ni transformer, ni quoi que ce soit. Quand on lit le texte et qu'on voit "Prend ton épée et frappe le sous la nuque", on peut le retourner comme on veut, une épée c'est une épée, et la nuque c'est la nuque! Et après on dit quoi : ça c'était avant et tout! Pfff...* ». « *Moi quand j'étais petit tout le monde me disait que l'islam ne s'est pas répandu à travers l'épée et j'y ai cru parce que moi je croyais les gens. On prend le livre de base sur la vie du prophète... Quand on prend le sommaire on ne trouve que des batailles... C'est quoi ces batailles-là? Qui a fait quoi et pourquoi? Comment expliquer aux jeunes que le prophète a pris 700 Juifs et qu'il a ordonné leur décapitation. Comment un imam peut-il aller dans une mosquée et apprendre cela aux jeunes? [...] La violence dans l'islam, en tout cas pour nous les musulmans, est légitime. C'est un cas de justice!* ».

De façon on ne peut plus claire, il conclut : « *Ce qui pousse les gens à vraiment aller là-bas [en Syrie], et c'est ça que les gens ont du mal à comprendre parfois, c'est le dogme! Et cela on n'en parle jamais dans les médias. Ces derniers disent plutôt que les gens qui font ça sont des débiles, des malades mentaux, on invoque constamment des faiblesses. Des fois c'est vraiment le dogme religieux! Le mec, il a étudié la science et c'est la science qui l'a logiquement poussé vers ça* ». Abdel s'appuie sur sa propre expérience pour le confirmer : « *la démarche [d'engagement] est là. Elle est dans les textes! Je sais que c'est dur pour admettre ça mais c'est bien les textes. Il n'y a pas eu d'événement précis qui a fait que j'ai voulu ça ou ça. J'ai bien sûr vu des vidéos, mais ce n'est pas les vidéos qui vont me mener vers ça ou ça parce qu'il y a pleins de gens qui ont vu des vidéos! C'est la science!* ».

Paul, tout en demeurant moins bavard à ce sujet (se présente comme en repentance et ayant quitté la voie du djihad en prison), reconnaît l'importance de la science et l'associe à ce qui est pour lui d'une importance forte : sa maîtrise de l'arabe qu'il apprend seul et qu'il dit avoir maîtrisé rapidement (en moins de deux ans) et très bien : « *Quelques mois avant de partir en Égypte, je lisais plus les bouquins en français, peut-être six ou sept mois avant. Avant, si c'était pas en français, je ne pouvais pas le lire, mais là je ne lisais qu'en arabe et je n'achetais que des bouquins en arabe. Puisque j'avais accès à la langue des savants, je savais les lire et pour moi il y avait que les savants d'Arabie. J'écoute pas d'autres savants et euh... Les premiers livres que j'avais lus étaient des livres provenant d'Arabie Saoudite. Ce qui est étrange c'est que c'est des*

livres, sur cinq livres, ils disent tous exactement la même chose, mais moi je les lis tous les cinq quand même! ».

La science ne peut pour lui se penser que dans la langue du prophète, d'où l'importance de son acquisition qui en soit fait de lui un vrai musulman. Le processus de radicalisation passe systématiquement par l'apprentissage de l'arabe, central pour devenir un vrai lecteur et guerrier d'Allah.

Le texte sacré fonctionne comme un fondement « *au même titre que votre Constitution: il y a un texte, un seul et faut le suivre. Et je parle pas seulement du texte sacré, je parle aussi des textes que les hommes [ses colocataires djihadistes caucasiens au Caire] nous donnaient et c'est ça que j'aimais, la littérature qu'on lisait, j'aimais beaucoup, beaucoup, beaucoup toute cette science! Beaucoup, mais c'est toujours la même, toujours la même! C'est des auteurs différents mais ça change jamais. [...] Ils justifient la violence oui, enfin les interprétations [...] parce qu'on dit qu'on est salafis au départ, mais après salafi djihadiste...* ».

On le voit, deux éléments sont ici constamment avancés pour justifier l'usage de la violence :

1. une ultra-rationalité scientiste qui érige le débat et la confrontation des opinions en valeur optimale de l'éthique musulmane et qui, dans le même temps, valide l'idée qu'en cas de désaccord – inévitable – il convient de s'en référer au texte originel comme seule source de validation des comportements politiques. En faisant d'une lecture fidèle du texte coranique une voie d'apprentissage de ces comportements, on s'interdit toute nuance ou remise en cause de certains aspects du texte particulièrement violents. Le texte original devient un référent indépassable et fonctionne comme une boussole idéologique – une logique d'une idée – qui s'impose à tous les croyants. La force de ce raisonnement n'est pas de penser le texte fondateur comme objet d'un culte non questionnable, mais au contraire d'en encourager les lectures multiples, et donc l'esprit critique. Mais face au constat d'une impossible lecture unique qui satisfasse l'ensemble de la *oumma*, le djihadiste rejettera la rationalité critique au profit d'une lecture littérale, celle de Dieu, qui s'impose comme la seule puisque non soumise à une opposition intellectuelle. Contrairement à une idée répandue, l'acteur djihadiste n'est pas irrationnel, mais il se présente comme violemment rationnel et scientiste ne trouvant la concorde intellectuelle que dans la parole originelle de Dieu qui vient apaiser les discours critiques ;

2. c'est ensuite la violence perceptible dans le texte originel qui alimente l'idée que le temps du prophète est un temps de violence et que celle-ci relève de la pensée même du prophète et donc de Dieu. Respecter Dieu, c'est dès lors traduire en acte cette violence prophétique. La responsabilité individuelle du djihadiste face aux crimes commis est levée puisqu'il n'est que le bras d'une pensée supérieure et n'exerce la violence qu'à son corps défendant, obligé par le tout puissant. Un acteur interrogé – Ibra – avait ainsi déclaré : « *Je n'ai aucune envie de tuer ni aucune haine pour la France mais je serai contraint de le faire en sortant [de prison] puisque c'est Dieu qui le veut!* ».

Expériences vécues et résonances cognitives

C'est aussi l'expérience vécue des voyages à l'étranger comme la perception plus générale de l'ordre politique mondial ou de leurs propres adversaires qui vont définir le rapport d'Abdel et Paul à la violence.

■ Virilisme guerrier

C'est tout d'abord le regard porté sur les « Français » qui va justifier la violence. Ce regard oscille entre mépris pour « l'invirilité » guerrière et accusation de responsabilité criminelle.

À une question sur la finalité d'une guerre menée par des djihadistes face à un Occident objectivement supérieur militairement, Abdel répond en pointant du doigt à la fois l'impossible victoire occidentale sur nombre de terrains militaires et la faiblesse intrinsèque d'un Occident sans « *capital guerrier*^[11] » : « *Mais à la fin, ça fait combien de temps que les Occidentaux ils ont pas gagné une guerre? Il y a eu le Vietnam, il y a eu la Corée, il y a eu l'Irak. Quand on parle d'une guerre... On arrive sur un territoire, soit on le prend, soit on le stabilise, on a un projet précis. Est-ce que l'Amérique a réussi à faire ça une fois dans son histoire? [...] Non, jamais!* ». Et d'ajouter un peu plus loin au sujet de l'Afghanistan : « *On prend le cas de l'Afghanistan. Il y a eu pratiquement soixante pays qui sont partis là-bas combattre des fermiers, des paysans et des bergers avec de vieilles*

Kalachnikovs... Aujourd'hui les Talibans sont aussi forts qu'avant! ». À ce constat historique de la faiblesse militaire des Occidentaux, l'islamiste ajoute un regard méprisant pour une société dévirilisée, entièrement tournée vers la satisfaction de plaisirs individualistes et donc, spirituellement incapable de s'engager dans un conflit guerrier : « *Une fois j'étais dans un bus et j'ai dit à un frère qui était avec moi : comment ils vont réagir les Français lorsque les Talibans seront ici? Il a rigolé et il m'a dit : "Mais tu penses qu'eux ils vont combattre! Regarde-les!" Et là j'ai tourné mon regard et je les ai regardés les écouteurs sur la tête machin et tout. Tu leur demandes de faire un 100 m, ils s'écroulent par terre! Qu'est-ce qu'ils vont faire? Les jeunes ne sont plus des jeunes ici. Ils sont déjà vieux. Ce n'est pas un pays de combattants!* ».

Ce regard négatif sur l'invirilité française est répété plusieurs fois, aboutissant à un discours de glorification de la posture nationaliste et guerrière, qui se fonde dans le virilisme exacerbé propre au discours islamiste^[12] : « *Si on prenait les Russes par exemple, ils combattaient, ils criaient, ils aiment leur pays et tout. Ça, c'est une armée qui est difficile à combattre parce qu'elle a un but. Mais prenez un Français, il va combattre pour quoi? La patrie? Leur patrie aux jeunes c'est Apple! Le drapeau français ils l'ont foutu dehors. Il n'y a rien de patriotique [...] Plus le temps il avance, mieux c'est pour nous! Parce qu'on voit bien comment elle devient la société française. Mais pour l'instant elle ne se dirige pas vers un pays de combattants* ».

Cette mise en avant de la posture du combattant, Abdel la soigne en précisant être sportif et avoir pratiqué des sports de combat comme la très grande majorité des djihadistes que nous avons rencontrés : « *J'ai fait une sorte de muay-thaï mélangé à d'autres arts martiaux. J'ai aussi fait de la boxe thaï et de la boxe anglaise. Voilà, en gros, c'est ça!* ».

Ce rapport à une certaine virilité combattante se double d'un discours rejetant tout discours plaintif ou victimaire : « *Un vrai musulman, il ne se plaint pas, c'est une règle de base. Il n'a pas à dire on m'a fait ceci ou on m'a fait cela! Il doit répondre! Après la manière c'est*

[11] L'expression est reprise à Thomas Sauvadet, *Le capital guerrier : concurrence et solidarité entre jeunes des cités*, Paris, Armand Colin, 2006.

[12] Voir les conclusions de Thomas Lindemann qui insiste, à juste titre, sur le lien entre violence et désir de reconnaissance qui passe selon lui partiellement par une volonté de mettre en avant une virilité triomphante alors que dans les sociétés occidentales l'actorité des musulmans peut être mise en doute : souvent issus d'une socialisation familiale et de quartier viriliste, les jeunes hommes musulmans vont être confrontés à un refus de reconnaissance de leur actorité (capacité à faire) dans des sociétés méfiantes à leur égard (refus de l'emploi, refus dans la sphère publique...) qui induit un fort sentiment de relégation et de dévirilisation. Certains chercheront à le compenser par un virilisme violent. C'est aussi ce que souligne Fethi Benslama parlant de quête de « dignification et d'accès à la toute-puissance » in *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016, p. 55.

selon le texte qu'il va lire, mais il doit répondre à ce qui se passe ! ». Paul, de la même façon, souligne sa pratique sportive et n'hésite pas à la relier directement à son engagement militant : « J'aime beaucoup le sport. J'ai commencé vers 13 ans, je faisais de la boxe, de la boxe thaïlandaise. Ouais, j'ai toujours fait du sport. Il fallait se préparer [Question : se préparer au combat ?]. Ouais se préparer pour le djihad. Le moment où je me suis le plus préparé c'est quand j'étais avec les Tchétchènes en Égypte¹¹³ » [fait allusion à sa colocation avec des djihadistes tchétchènes au Caire pendant plusieurs mois où ils pratiquaient régulièrement les arts martiaux].

■ Responsabilité collective des *kāfirūn* (sing. *kāfir*)

Aux yeux d'Abdel non seulement les Occidentaux ne sont porteurs d'aucun capital guerrier, mais plus encore ils sont tous collectivement responsables d'une politique gouvernementale offensive et répressive à l'encontre des populations musulmanes. À une interrogation sur la légitimité de l'attaque terroriste au Bataclan, il répond : « Ils [les Français] sont tellement à l'Ouest que quand ils se font tuer, ils se posent la question : "Pourquoi on nous tue ? On n'a rien fait ! On est innocent ! On a un dirigeant pour lequel on a voté et qui démarre une guerre !" » [Question : mais les victimes du Bataclan étaient innocentes, non ?] C'est un point intéressant. Je vous donne un exemple simple : il y a une femme et deux hommes, moi je vais demander à la troisième personne de payer la deuxième personne pour qu'elle viole la femme. De nous trois, qui est le plus coupable ? Il y a l'ordre, il y a celui qui le paye, il y a celui qui le fait ! Il y a trois personnes impliquées. [...] Dans une guerre on ne va pas séparer le chocolat et la vanille, le chocolat et la fraise. Moi, si je veux que le massacre s'arrête, je vais devant et je vais l'arrêter. Mais là, si on est là on boit et on s'amuse quand notre armée de notre pays combat, eh bien on doit subir ! ».

Sans être aussi radical, Paul développe un argumentaire similaire de dénonciation de la politique occidentale et singulièrement française vis-à-vis de la Syrie, liant son engagement à sa dénonciation de la politique étrangère de son pays, stigmatisante vis-à-vis des musulmans et

formatrice des élites arabes corrompues : « La politique extérieure de la France, c'est une catastrophe. [...] La politique extérieure de la France, la politique tout court des États-Unis, elle est parfaite pour faire du mal aux musulmans. Mais les responsables, c'est aussi l'Arabie Saoudite, le Qatar et tous les pays arabes. [...] C'est la faute des pays arabes, mais les pays arabes ce qu'ils sont et font c'est grâce aux Occidentaux. Je veux dire si la Tunisie elle était ce qu'elle était, c'était grâce à la France ». Pour résumer l'esprit de ce djihadiste : aucune innocence n'est possible.

Dès lors, l'accusation de terroriste ne tient plus, pensent-ils, puisque si les civils soutiennent et se responsabilisent d'une politique offensive vis-à-vis des musulmans, ils perdent leur statut de civils innocents et les combattre devient légitime.

■ Expériences vécues de la violence subie par les musulmans

Abdel a également forgé sa perception politique à travers ses voyages à l'étranger ou sa vision critique des événements internationaux lus sur Internet. On comprend à travers ses témoignages que pour lui le monde musulman, la *oumma*, ne s'arrête pas aux portes des pays arabes, mais comprend aussi les peuples d'Asie qui sont également en souffrance. Idée forte d'une grande « communauté souffrante » qu'il constate de ses propres yeux et qui vient résonner avec le constat médiatisé des atteintes aux populations musulmanes en Irak ou en Syrie¹¹⁴ : « Ce qui m'a le plus choqué par rapport à ce qui s'est passé dans le monde, c'est Abou Ghraïb. J'ai vu des vidéos et lu beaucoup de témoignages... Et après j'ai voulu aller voir de mes propres yeux et puis je suis allé en Asie, aux Philippines. C'est différent quand on lit et quand on voit de ses propres yeux ! Ce n'est pas pareil ! C'est-à-dire quand on lit des choses et quand on regarde des témoignages. C'est choquant ! Les gens... Les Philippines... Ils ne savent pas ! Alors les musulmans arabes dans le monde, c'est quoi ? 20 % ! Le reste, c'est les musulmans qui sont en dehors des pays arabes. Ils ne savent pas les gens que ces peuples-là existent et

[113] L'importance de la pratique des sports martiaux par les djihadistes est à souligner puisque la presque totalité des personnes interrogées en ont pratiqués. Ce point n'est pas sans lien avec le culte viriliste comme avec la mise en condition des corps et des esprits, propre au processus de radicalisation. On rajoutera que la boxe thaïlandaise, très présente dans les banlieues comme sport dominant, est l'art martial le plus choisi.

[114] Fethi Benslama écrit : « La justice identitaire est la clé de voute de la construction radicale. Elle touche au cœur des failles de l'identité des jeunes. Elle opère comme une soudure des parties du soi menacé en le fusionnant avec un groupe de pairs, pour former une communauté de la foi, vivant de concert les mêmes émotions morales. L'effet du groupe est de procurer l'illusion qu'ensemble on peut jouir du même corps. La justice identitaire repose sur une théorie de "l'idéal islamique blessé" et du tort fait aux musulmans au présent et au passé » in *Un furieux désir...*, op. cit., p. 54.

souffrent et vivent les pires moments! Moi, je voulais voir ça de mes yeux! ». Il évoque aussi sa fréquentation de musulmans dans le sud de la Thaïlande à la frontière malaisienne; musulmans en conflit avec le gouvernement: « *L'oppression qu'ils subissent c'est énorme!* ». Abdel évoque « *des viols de sœurs* » (« *quand j'y suis allé j'ai parlé à des frères, ils m'ont tous dit! C'était critique* »). Paul, de la même façon, recueille les témoignages de ses colocataires tchétchènes en Égypte qui lui décrivent la réalité de la guerre contre les Russes et participent de la fascination progressive pour une violence de résistance: « *Il y en a qui étaient assez âgés, qui ont rencontré des combattants de l'époque en Tchétchénie. Donc ils me racontent un peu ce qu'ils subissaient avec les Russes, comment c'était là-bas. C'était l'horreur! [...] Moi, je les kiffe, je les admire, franchement c'est surtout ça, je les admire* ». Paul explique également avoir visionné avec ses amis tchétchènes des vidéos: « *À l'époque ce n'est pas la même chose que maintenant, mais il y a beaucoup de vidéos quand même et on voit ce qui se passe en Tchétchénie, en Bosnie... Ça fait froid dans le dos*¹¹⁵ ».

Paul fait également part de son double choc concernant à la fois le constat du déroulement d'une guerre en Irak et Syrie à l'encontre des civils sunnites et du climat antimusulman qui règne en France. En plus de dénoncer les crimes commis contre les civils sunnites, Paul dénonce le soutien français au régime d'Assad qu'il juge outrancier et scandaleux: « *Pour moi, qu'il y ait des gens en France, des parlementaires, qui soutiennent le régime de Damas, ça c'est incroyable! [...] Le fait qu'il y ait des parlementaires qui le supportent, Bachar, moi je n'arrive pas à le concevoir* ». Plus tard, il semble faire le lien avec le mépris pour l'islam qu'il ressent dans les pays occidentaux: « *En France on réfléchit sur beaucoup de choses mais on ne réfléchit pas sur l'islam. [...] On ne veut pas expliquer l'islam en France (il prend l'exemple de l'incompréhension face à un musulman qui refusera de serrer la main d'une femme à la télévision). Il y a une stigmatisation... Comment je pourrais dire: l'islam c'est quelque chose de barbare en France. C'est euh... Ça me choque, oui ça me choque vraiment quand on dit aux musulmans comment pratiquer l'islam. Par exemple, je regardais sur iTélé Audrey Pulvar et elle commence son émission par: dans le Coran, il est nullement dit que la femme devait mettre un voile. Déjà je ne crois pas qu'elle ait lu le même Coran que moi, mais c'est incroyable qu'une*

femme journaliste donne ses propres positions. Ce n'est pas un imam Audrey Pulvar! C'est quoi la volonté derrière tout ça? C'est une vraie islamophobie en France ». La critique est triple: celle d'une politique répressive constatée sur la scène internationale; celle d'un rejet de l'islam en France (et des musulmans stigmatisés et ségrégués, d'où la volonté de toute puissance retrouvée dans le djihad); celle d'une usurpation de la science religieuse par des mécréants non légitimes pour le faire.

■ La communauté émotionnelle de la oumma

À cette vision répressive du monde occidental, Abdel oppose un regard presque lyrique sur un monde musulman honnête, harmonieux, solidaire et juste. On ressent dans son témoignage comme dans d'autres le choc émotionnel positif qu'a constitué pour lui la solidarité communautaire qu'il a connue lors de ses voyages (comme pour Ibra au Yémen ou pour Paul en Égypte). Son témoignage n'est pas sans rappeler la force de la « communauté émotionnelle » wébérienne: « *J'ai vu ce qui se passait là-bas [sud de la Thaïlande]. Waouh! C'est spécial! Les musulmans avaient tout pour être heureux. Moi je voyais des sœurs qui étaient en niqāb au bord de la plage et tout! Voir ça en direct et pas dans les livres, c'est vraiment impressionnant! Y en a une qui était architecte, mais bon voilée. Elle était couverte. [...] Pour moi, tout ça c'était hallucinant! En même temps, quand j'ai quitté l'endroit et vu le contraste (avec la Thaïlande des filles à poil, honteuses), on comprend que ce modèle-là constitue un danger pour la Thaïlande* ». « *En fait, avant d'y aller j'imaginai déjà... Ça m'a pas vraiment étonné. Je pensais voir les musulmans comment ils vivaient et tout. C'est vraiment impressionnant entre la fraternité et tout. Le fait de lire des textes sur le djihad c'est vraiment très émouvant, voilà! Mais après il faut voir la réalité des choses: il y a deux modèles qui s'affrontent! C'est la même chose partout dans le monde! Pour eux, l'islam c'est vraiment un danger. [...] Le vrai danger de l'islam vient du fait que si on a le pouvoir, nous on va partager l'argent alors qu'eux ils veulent garder leur leadership et garder les sous pour eux-mêmes* ».

De son côté, Paul met en avant l'extraordinaire solidarité communautaire ressentie avec ses colocataires tchétchènes dont il oppose le caractère franc et simple

[115] Sur le rôle d'Internet dans l'activisme djihadiste, on se reportera à la thèse de doctorat de Benjamin Ducol, *Devenir Djihadiste à l'heure du web*, Québec, Université Laval, 2014. Sous un angle plus critique, voir également David Benson, « Why the Internet is not Increasing Terrorism », *Security Studies*, vol. 23 (2), 2014, pp. 293-328.

aux salafistes français qu'il refuse de fréquenter : « *Il se passe un truc avec les Tchétchènes. Ouais, parce que je vis simplement, parce que je suis heureux avec eux, pour plein de raisons différentes, parce que je suis pas difficile à vivre, donc ils savaient qu'ils pouvaient avoir confiance en moi et de là on commence à faire des contacts. On fait des contacts, euh... Et il y a tous ces combattants qui partent là en 2010, et c'est nous qui finançons* ».

■ Fascination pour l'armée islamiste

Enfin, les deux individus, plutôt liés initialement à al-Qaïda et critiques, en entretiens, sur les excès de violence commis par Daech, n'hésitent pas à nous avouer leur fascination pour l'organisation État islamique dont la modernité et la réussite combattante les galvanisent. Ce point confirme l'intuition de Bert Klandermans mettant en avant que la réussite d'un mouvement social tient souvent à l'espoir de réussite que l'on place en lui dans un phénomène assez connu de prédiction autocréatrice : le mouvement me semble fort et puissant, il réussit, je suis tenté de m'y joindre et je participe ainsi à sa réussite¹¹⁶.

Paul déclare ainsi : « *Il y a une attraction particulière vers l'État islamique qui n'existait pas avec al-Qaïda. [...] C'est moins primitif Daech. C'est plus sophistiqué. Le GIA, ils allaient dans les montagnes, ils se cachaient dans les grottes, c'est pas beau quoi! Alors que Daech c'est pas du tout le cas! Daech ils ont des uniformes, ils ont des armes, des gilets par balles. [...] Daech ils ont prouvé quelque chose et ça restera dans les têtes de ceux qui pensent comme ça. Ils ont prouvé qu'ils pouvaient faire face à toutes les armées du monde. Ils ont prouvé qu'ils pouvaient administrer un territoire. Ils ont prouvé qu'ils pouvaient appliquer la charia pour ceux qui la veulent. Ils ont prouvé tout cela et ça restera dans les mentalités* ». Paul oppose ainsi la grandeur scénique de l'EI qui selon lui fascine et attire au mythe un peu défraîchi de Ben Lâden :

- *L'EI, c'est ça qui fascine... Il y a 10 ans, peut-être en 2004, non 2006, ils avaient une arme pour deux. Ils étaient cachés dans des endroits... Je me souviens, je les regardais. Ils étaient habillés comme des paysans, ça faisait pas rêver. Je les regardais je me disais waouh... Maintenant quand on regarde, ce n'est pas la même chose! Maintenant, c'est des productions hollywoodiennes! Oui, ça fait rêver.*

- *Mais Ben Lâden il faisait pas rêver?*

- *Non, Ben Lâden il parlait doucement. Si on parlait pas arabe, on n'avait pas accès, alors que maintenant avec les traducteurs. [...] Ben Lâden il avait pas de territoire. [...] C'est un peu une image de... je sais pas, c'était comme Castro pour les communistes ou, je ne sais pas, Ben Lâden c'était plus un symbole qu'autre chose!*

Abdel renchérit en pointant du doigt l'arrogance occidentale face à la force des djihadistes combattants de Daech : « *Quand les Américains ont tué Ben Lâden, on a cru qu'ils allaient gagner la coupe du monde avec les feux d'artifice et tout... "On l'a tué! On l'a tué!" Ils ont tué une personne mais aujourd'hui il y en a des milliers. Ils le craignaient Ben Lâden [...] Mais ils oublient qu'en face ils ont des gens qui ont appris et qui réapprennent aux gens là-bas en Syrie et en Irak. Quand on voit les vidéos de l'État islamique, on s'aperçoit bien que c'est un travail précis. Ils se sont professionnalisés. Ils ont des défauts mais ils ont beaucoup appris et c'est pareil pour les musulmans qui combattent ici. Ils ont fait des attaques. Certaines sont réussies, mais d'autres non, mais à la fin ils vont apprendre de cela. Et le pire c'est que les Français sont tellement arrogants qu'ils disent constamment à la télé : "Ils ont échoué! Ils ont échoué!"* ».

Bassil, Choukri, Fahim et Omar

Bassil, le naïf

Origines sociales

et trajectoire socioprofessionnelle

Né au Cameroun d'un père musulman non pratiquant et d'une mère catholique pratiquante, Bassil est le dernier d'une fratrie d'une quinzaine d'enfants. Envoyé à 5 ans rejoindre sa sœur aînée installée en région parisienne, il est élevé dans un quartier populaire du Val-de-Marne et dit n'avoir jamais manqué de rien. Élève studieux et méthodique, il se distingue de ses camarades par la conscience des espoirs qui sont placés en lui : « *J'avais pas les mêmes intérêts que les autres, et surtout que moi j'étais né en Afrique, j'étais venu pour la réussite quoi* ». Enfant, il pratique l'athlétisme qu'il abandonne pour le football et la boxe. Si ses résultats scolaires témoignent de facilités, son comportement insolent relèverait

[116] Bert Klandermans, *The Social Psychology of Protest*, Oxford, Blakwell, 1997.

du mimétisme: «*Je suivais le mouvement*». En déménageant avec sa sœur à Paris l'année de terminale, il côtoie d'autres milieux, plus aisés, se disperse et échoue au baccalauréat scientifique. Il l'obtiendra avec mention «*Assez bien*» l'année suivante et s'orientera ensuite vers un BTS de gestion des organisations, obtenu de son propre aveu sans avoir trop travaillé.

Très proche de ses parents malgré l'éloignement géographique («*c'est vrai que je n'avais pas grandi avec mes parents, mais voilà j'avais un lien très fort avec eux*»), il a noué des amitiés solides dès son arrivée en France avec des enfants d'origine maghrébine ou africaine («*c'étaient de vrais liens. C'était un quartier à forte population maghrébine et africaine*») et n'a aucun mal à s'intégrer avec les camarades qu'il rencontre par la suite («*je côtoyais des gens assez aisés, que ça soit à Marseille, à Arcachon, j'y allais souvent, on me payait le billet et tout, j'avais rien à déboursier, j'en profitais*»).

Rapports à la religion

Il découvre la religion à l'adolescence, avec la prière chez des amis pratiquants, à la suite de quoi, à 15 ans, il se met à faire le ramadan, puis prie lui-même régulièrement et finit par se plonger dans le Coran. Un cheminement progressif parallèle à sa vie de lycéen. En dehors des cours, il apprend l'arabe en assistant quotidiennement aux cours particuliers que suit le frère cadet d'un de ses amis du quartier. En arrivant à Paris, il va prier dans des foyers.

En tant que sunnite, il reconnaît sans peine une hostilité envers les chiïtes: «*En étant sunnite, on a une certaine haine envers les chiïtes, faut dire la vérité. [...] C'est des gens qui ont insulté la famille du prophète*».

Quelques ressorts de l'engagement

Son BTS en poche, il part en Égypte rejoindre des amis du quartier partis apprendre l'arabe et le Coran dans une école du Caire. Il ne suit pas de cours, mais rencontre des personnes venues de d'horizons différents: Belgique, Afrique, Malaisie... Lassé par la ville, par certaines de ses fréquentations («*y a des gens avec qui je me sens pas à l'aise, y en a que j'aime bien, les gens que je connais depuis longtemps*»), il part au Cameroun retrouver sa famille. Il maintient pourtant des liens avec ses amis en Égypte et fait de nombreux allers-retours avec la France. Il considère ces relations comme amicales et

non idéologiques («*c'est compliqué de parler de l'islam radical parce que moi, c'était les liens, c'était avec mes amis, c'était pas avec l'islam radical*»).

À Yaoundé, il préfère vivre dans le bidonville plutôt que dans la villa de son père, par recherche d'authenticité: «*Moi je préférerais rester dans le bidon ville avec ma famille et pourtant mon père avait une villa... Y avait plus d'ambiance, la vraie vie du pays quoi*». Pendant cette période, il organise avec des amis à Paris la prise en charge de trois enfants orphelins camerounais. Une fibre humanitaire, sans doute liée à une forte sensibilité face aux injustices: «*J'ai toujours eu l'habitude de donner de l'argent aux associations. [...] J'ai toujours eu ce truc-là et bien avant pour Haïti quand y a eu le tremblement de terre. J'ai toujours eu le truc pour l'humanitaire*».

Mais suite au décès de sa mère, il rentre en France où il est récupéré par des amis plus éloignés, qui pratiquent un islam plus radical que ses amis d'enfance. Ceux-ci lui tiennent des discours réconfortants («*je suis resté avec eux au début, ça me faisait du bien... Oui, ils me faisaient des paroles sur la patience, sur le fait de relativiser*») et parlent énormément de la Syrie en lui montrant des vidéos sur Internet. Il part un mois plus tard, décidé à venir en aide aux populations opprimées. Pour lui, son départ n'avait qu'une visée humanitaire et non politique, et c'est en arrivant sur place qu'il a eu le sentiment d'avoir été floué par les conversations d'avant son départ: «*Pour moi le djihad à cette époque-là, c'était défendre les gens opprimés, mais on parlait pas de tout ce qui était à visée politique...*».

Cadres cognitifs

S'il maîtrisait les différentes idéologies avant son départ en Syrie («*je connais à peu près l'idéologie de chacun. Que ça soit Ayman al-Zawâhirî ou Abou Bakr al-Baghdâdî, ou Yahîâ al-Libî*»), c'est véritablement à son retour qu'il creuse les motivations des uns et des autres pour ne plus se contenter de boire naïvement les paroles de tous les prédicateurs («*vous me parlez du djihad, moi j'en connais rien, je vais en Syrie. Je reviens et là je commence à m'y intéresser*»). Une fois éduqué sur cette question du djihad, il porte un regard très critique sur les agissements du front al-Nosra: «*Par exemple la police islamique... On n'applique pas ça comme ça alors qu'on n'a pas la sécurité pour tout le monde. On n'a pas éduqué tout le monde... Comment tu vas appliquer à quelqu'un une sentence qu'il ne connaît pas*». De la même manière, il épingle Boko Haram («*Boko Haram... C'est des fous*

furieux, ça n'a ni queue ni tête ce qu'ils font. Je viens dans mon village et je tue tout le monde!) et il nie toute légitimité au leader de l'EI («*Abou Bakr al-Baghdâdî... Euh... Enfin il sort de nulle part. Il s'est autoproclamé. Sachant que j'ai étudié un peu les règles de proclamations du califat où une réunion d'une unanimité de savants de plusieurs pays, pas seulement de l'Irak ou de la Syrie*»). Il donne l'impression d'un homme sensible et engagé, qui aurait été dupé par manque de connaissances et d'esprit critique par de bons rhétoriciens: «*Je me suis juré à moi-même de ne plus me faire avoir. Maintenant quand je veux faire un truc, je sais de quoi je parle, c'est pas... tu viens... tu me dis un truc, et comme tu es mon ami je te fais confiance... une confiance aveugle*».

S'il suit aujourd'hui en prison les enseignements d'un «*géopolitologue*» qui vient y donner des cours, et malgré un niveau correct de connaissance sur les conflits au Mali et en Israël, il prétend se désintéresser de la cause politique, son seul intérêt résidant dans la défense des opprimés: «*Tout ce qui est politique, ça m'intéresse pas. Je m'en contre fiche pour moi les politiques c'est tous des voleurs et ça changera jamais. Le pouvoir emmène toujours à la corruption et tout ça. Ça ne changera pas et donc je ne m'y intéresse pas*».

Choukri, le violent trahi

Choukri ne rapporte pas grand-chose de son enfance. Il est né en 1984 en banlieue parisienne au sein d'une famille où il a sept frères. Il va à l'école de la République où il mène une scolarité difficile et se voit fréquemment renvoyé pour son comportement agité. Son père est ouvrier et sa mère était mère au foyer. Il connaît la délinquance de façon assez prononcée puisqu'il est plusieurs fois arrêté par la police et déféré devant les tribunaux. Il est même incarcéré pour une affaire de droit commun. C'est en prison qu'il va découvrir l'islam politique, alors que de son propre aveu il n'était pas du tout croyant avant et dit en ressentir une grande honte.

Choukri est marié et a un enfant. Il a rencontré sa femme en 2010, au moment de son rapprochement du djihadisme. Il a une enfance relativement normale en dépit d'une certaine précarité et d'échecs scolaires marqués. Il reconnaît cependant un problème avec la violence du fait d'une enfance très violente dans la rue («*j'ai subi pas mal de violence petit*»). Il dit vouloir être dur et ne pas être naïf dans la vie pour répondre à la

violence du système. Cet *ethos* violent est renforcé par l'écoute d'une musique agressive (le gangsta rap) et des films pourtant peu en accord avec sa croyance islamiste (*Le parrain, Scarface...*).

Il s'intéresse très jeune à la politique avec un père ouvrier qui regardait tous les débats à la télévision avec ses fils, qui était syndicaliste et de gauche. Il confiera même avoir voté pour Philippe Poutou (représentant de la Ligue communiste révolutionnaire) en 2012. Il avoue cependant ne plus voter, car selon lui «*la gauche se droitise et l'extrême droite est trop présente*». Il se réfugie donc dans l'abstention et déclare ne plus croire en la démocratie.

Son refus du système vient donc de deux éléments: une offre politique qu'il ne reconnaît plus avec un champ politique nettement trop marqué à droite selon lui et le fait que la France démocratique est trop violente avec la communauté musulmane qu'elle ne reconnaît pas pleinement: «*J'avais une grande image de la France. Je voyais ça comme quelque chose de supérieur. Mais la France a tué beaucoup de musulmans dans le monde. Elle reste indifférente au massacre des musulmans en Syrie*». Il déclare plus loin avoir adoré la Marseillaise («*que je connais par cœur*») et s'être senti trahi par son propre pays. Choukri rajoute des éléments critiques sur la jeunesse de France qu'il considère comme trop efféminée et pas assez prête au sacrifice guerrier.

Il se dit fasciné par les attentats du 11 septembre 2001 qui selon lui relèvent d'une symbolique forte qui est la volonté de reprise en main des musulmans par eux-mêmes. Il oppose cette stratégie d'al-Qaïda d'un retour de la fierté à celle dangereuse de Daech, car trop violente: «*Le 11 septembre a réveillé les musulmans alors que le Bataclan les a stigmatisés*».

Choukri reconnaît une radicalisation qui s'est opérée sur Internet et presque exclusivement à travers des vidéos complotistes qu'il regardait frénétiquement. Il a aussi appris la détestation des chiïtes qu'il considère comme responsables de tous les maux des sunnites, par «*jalousie pour le 11 septembre qu'ils n'ont jamais réussi à faire*». Au-delà d'Internet, Choukri va aussi fréquenter avec un ami une mosquée fondamentaliste, et adopter ainsi le look fondamentaliste (*qāmiṣ...*), se laisser pousser la barbe et intégrer leurs réseaux.

Fahim, le paumé

Origines sociales

et trajectoire socioprofessionnelle

Un parcours bien différent de celui de Fahim, 26 ans, né en Rhône-Alpes, déscolarisé très tôt, par manque d'intérêt pour l'enseignement. Élevé dans un quartier où il estime que le chômage des jeunes atteignait à l'époque les 80%, il préfère errer au pied de sa tour, dans son quartier, plutôt que de se rendre au collège, et ce malgré les multiples convocations et jugements. Déjà enfant, il ne manifeste aucune ambition particulière et peine à se projeter dans l'avenir. Il pratique le football dans un club de quartier, mais son niveau s'avère vite insuffisant pour espérer faire carrière. Marié à une Algérienne et père de deux enfants (et d'un dernier enfant à naître à l'époque de l'entretien), il était employé comme préparateur de commandes avant son interpellation. Avant cette condamnation, il a fait quelques séjours en prison pour violences conjugales.

Stigmatisation et humiliation

Au lendemain des événements du 13 novembre 2015, il ressent une stigmatisation accrue de la part de ses concitoyens. Il dit faire l'objet d'agressions racistes de la part de Français (insultes, provocations physiques) : « *Quand je prenais le métro, des fois on m'insultait ou on me jetait des trucs...* ». En cause, une assimilation des musulmans à l'État islamique : « *“Retourne chez toi! Retourne chez Daech! Retournez dans votre pays!”*, des trucs comme ça... *“Sale Arabe!”* alors que je ne suis même pas arabe, des trucs comme ça... ». Il décrit les mêmes abus (provocation, humiliation) de la part des agents de police qui ont procédé à son arrestation : « *On m'a dit un peu brutalement : “Barrez-vous!” Il a attrapé le voile de ma femme et il a tiré...* ». Il se présente comme la victime humiliée, le bon musulman un peu naïf (« *Ils ont agressé ma femme et moi je me suis mis entre ma femme et les policiers, c'est tout* » ; « *Je ne suis même pas énervé. Je ne les insulte pas parce que dans ma religion il ne faut pas insulter!* ») face à des forces de l'ordre selon lui gratuitement agressives, provocatrices et sous l'emprise de l'alcool (« *ils sentaient l'alcool je crois qu'ils avaient un peu bu. On était le 31 décembre...* »). Comme Ghassan, il aurait donc été confronté à des représentants de l'ordre sous l'emprise de substances psychoactives. Il a aujourd'hui encore le sentiment d'avoir agi de manière mesurée et d'être la victime d'une injustice : « *Je n'ai pas dit ça! Moi, je connais rien de l'État is-*

lamique. Je regarde juste la télé. Je regarde les infos. Moi, j'ai un travail. Que voulez-vous que je vous dise. Franchement moi je n'ai rien fait. Juste en gros, ils voulaient se faire des musulmans et puis voilà... ».

Cette stigmatisation des musulmans dans la société française, l'amalgame qui est fait avec le terrorisme, la pression sur l'absence de signes religieux, tout cela crée un climat de terreur et un sentiment de persécution : « *Alors pourquoi on s'en prend à nous? Ma femme ne met plus le voile parce qu'elle a peur. On ne peut même pas faire notre petite vie tranquille alors que c'est un pays laïc et un pays démocratique. Moi, je suis parti en Angleterre, j'ai vu des femmes travailler avec le voile avec de gros turbans sur la tête et ça ne dérange personne* » ; « *Moi, ça me fait peur, on a l'impression que les gens bientôt vont faire des milices et ils vont nous chasser avec des fourches. Ça fait peur! Et j'ai plus peur pour mes enfants parce que pour moi je m'en fous. J'ai vraiment peur qu'il arrive quelque chose à mes enfants* » ; « *J'ai l'impression d'être un Juif pendant la Shoa, et là je n'exagère rien du tout. Il ne manque plus que l'uniforme et on y est, là* ».

Rapports à la religion

Il découvre la religion en prison alors qu'il est incarcéré pour violences conjugales : « *Je suis rentré en prison pour violences conjugales et voilà, je voulais mettre un peu d'ordre dans ma vie* ». C'est auprès de l'imam qu'il obtient des réponses jugées plus rationnelles que celles de l'aumônier. « *Par exemple quand on meurt on finit où? Le catho répondait que tout le monde allait au paradis et ce genre de chose alors que l'imam disait qu'on allait d'abord passer par un jugement. Ça a l'air plus rationnel, je pense. Je me suis dit l'islam c'est plus rationnel. C'est une religion rationnelle qui a réponse à tout. Il n'y a pas de bégaïement ou je ne sais pas quoi... genre le Saint-Esprit est descendu* ».

Malgré une pratique rudimentaire de l'islam, motivée par une hygiène de vie plus saine (pas d'alcool, pas de tabac) et la volonté d'être un bon musulman tout en se pliant aux lois de son pays, il mesure vite la difficulté de concilier les deux, les mœurs occidentales ne cadrant pas avec la religion musulmane telle qu'il l'envisage : « *Un musulman, s'il veut vraiment vivre bien sa foi, il ne peut pas vivre avec les Occidentaux... Parce qu'en France on vient d'organiser le mariage homosexuel et en islam c'est prohibé* ».

Se disant découragé par la stigmatisation dont il est victime, après avoir délaissé un temps la prière, il finit par se remettre à prier, considérant ces attaques comme une épreuve: «*Je suis rentré dans la religion pour ne pas avoir de problème et ce fut pire. On m'a dit que c'était des épreuves, le Seigneur vous aime bien alors Il vous teste... Il vous éprouve dans cette vie, voilà*».

Cadres cognitifs

Fahim réfute toute compréhension des conflits qui se jouent dans le monde arabe: «*Je ne comprends pas trop des conflits, déjà je ne me renseigne qu'avec la télé et franchement je ne comprends pas trop ce qui se passe*». La télévision n'est toutefois pas le seul média au travers duquel il s'informe puisqu'il reconnaît se documenter sur Internet: «*Le seul truc que j'ai trouvé c'était plus sur Internet des fatwas sur Daech et tout...*» Sa perception des conflits se limite à l'identification de victimes innocentes, comme par exemple en Lybie («*des gens qui meurent, des gens innocents, des mamans, des gens innocents les premiers qui meurent c'est eux*»), sans pour autant pouvoir cibler de coupable («*je ne peux pas dire qui est le responsable. Je vois juste des millions de morts à la télé puis voilà, je n'en sais rien moi. En gros, tout ce que je me dis, c'est que c'est des innocents et ce n'est pas Bachar al-Assad... C'est toujours les mêmes qui ramassent et ça fait mal au cœur*»). Bien que ne parlant pas l'arabe, il rejette fermement le terrorisme au nom de la parole des savants («*oui, les savants, ils ont dit que ce n'était pas ça et que c'était interdit tout ça*»). Si les propos sont confus et les noms oubliés, il réagit néanmoins à l'évocation des noms d'al-Albânî, Ibn Bâz, al-Uthaymîn, salafistes auxquels Fahim accorde une grande légitimité, en tant que nouveau pratiquant.

Omar, le politique

Données biographiques

Omar est âgé de 27 ans, il a une femme et deux enfants en bas âge. Il est né au Maroc, et est arrivé en France à l'âge de 8 ans. Ses parents ne sont pas particulièrement pratiquants et sa belle-mère est une bretonne catholique. Il a eu une enfance normale dans le Val-de-Marne. Il a grandi dans une résidence privée. Il a un assez bon niveau scolaire (aucun redoublement par ailleurs). Il obtient un baccalauréat STG et s'inscrit en licence d'ingénierie aéronautique. Il n'a jamais condamné pour des faits de délinquance. Il déclare avoir eu une enfance heureuse,

être parti au ski, à la mer, en colonie de vacances, etc. Plus tard, il travaillera et ne connaîtra jamais le chômage. Il semble être très lié à l'un de ses oncles marocains, proche de la mouvance des Frères musulmans.

Quelques ressorts de l'engagement

Omar ne semble pas être capable de déterminer à partir de quel moment il s'est radicalisé (même s'il refuse le terme). Il souligne avoir développé une quête de sens dès l'adolescence, ainsi qu'une pratique assidue de l'islam, sans qu'elle ne soit ostentatoire. Il évoque le rôle important d'Internet sans trop préciser et l'influence des réseaux sociaux à partir de 2006. Mais pour Omar, l'apprentissage de la religion s'est aussi réalisé à la mosquée du quartier où il prend des cours d'arabe. Il prend aussi des cours avec un «*ikhwānī*» (proche des Frères musulmans). Il partira quelques mois en Arabie Saoudite pour parfaire son niveau d'arabe et améliorer ses connaissances religieuses. Il voyagera également en Turquie.

Cadres cognitifs

Omar a une vraie culture de l'islam politique et se réfère beaucoup aux penseurs proches des Frères musulmans. Au-delà de la dimension religieuse, le discours d'Omar est caractérisé par une très forte politisation. Il se réfère à la situation palestinienne sans en donner une lecture strictement religieuse, mais politique et territoriale. Il critique le leadership américain et développe un argumentaire anti-impérialiste allant jusqu'à se qualifier de révolutionnaire. Il déclare haïr les impérialismes et les régimes autoritaires et être partisan d'un régime religieux qui serait pour lui le seul bienveillant. Il regrette que la charia ne soit pas mieux connue en France, car elle renverrait à un système juste et social, déclare-t-il. Pour autant, même si ses références sont proches de celles de Frères musulmans, il se montre critique par rapport à la stratégie frériste de conquête du pouvoir. «*Ils ont bu à la source polluée et se sont complètement atomisés*», dit-il en évoquant leur participation au pouvoir en Tunisie et en Égypte.

Les ennemis

Omar développe un discours anti-saoudien et semble mettre en avant la responsabilité des imams saoudiens dit «*de cour*», responsables selon lui d'une dénaturation des fondements de l'islam. Il critique leur faible niveau

théologique et met en avant à l'inverse la « science » venue de Mauritanie. Il comparera le régime saoudien à un régime nazi œuvrant du même niveau de propagande. Sa critique à l'encontre des chiïtes est également très forte, mais pour des raisons religieuses cette fois-ci. Il les considère « *comme pires que les Juifs* ». Selon lui, l'idéologie complotiste, qu'il critique, a été inventée par les chiïtes afin de délégitimer la pensée sunnite (une critique du complotisme qui invoque paradoxalement le registre complotiste...).

À l'inverse, il salue la France comme un grand pays, même s'il dénonce le recul des libertés (religieuses) dans ce pays. Il insiste aussi sur la difficulté à être musulman en France où selon lui l'ascension sociale pour un musulman est presque impossible, à l'inverse du modèle anglo-saxon. Il est aussi très critique à l'égard de certains spécialistes de l'islam comme Gilles Kepel. Il développe enfin un discours très dur à l'encontre de Daech, dont il souligne à l'envie l'extrême violence, qu'il juge inexcusable, mais sans pour autant condamner le djihadisme. Pour lui, le djihad est un devoir, à certains égards comparable à l'engagement dans l'armée pour un Israélien ou au service militaire pour un Français.

Les nationalistes

Les Basques de l'ETA :

Mikel, Aitzol, Pedro

Mikel a été rencontré à Bayonne dans les locaux d'une association nationaliste abertzale dans laquelle il travaille. Il est réfugié. Il a 59 ans, et a eu d'importantes responsabilités dans l'organisation ETA. Au moment de la scission, il suit l'ETA *político-militar* (PM) puis réintègre l'ETA *militar* (M) en 1977. Il est actuellement en liberté, après 7 ans de détention en France.

Aitzol a 62 ans. Il a été entendu à Bayonne dans la même association abertzale. Il est enseignant de langue basque et réfugié. Il a été militant de l'ETA pendant plusieurs années. Il est actuellement en liberté.

Pedro a 36 ans. Il est actuellement incarcéré dans une prison française pour appartenance à une organisation terroriste (ETA). Il a été condamné en 2013 à 6 ans de prison. Il revendique son appartenance à l'ETA, mais ne dira rien sur son activité clandestine.

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

Mikela 56 ans. Il est issu d'une famille très catholique, non nationaliste abertzale, mais tout de même proche du Parti nationaliste basque (PNV).

Aitzol a 60 ans. Il est issu d'une famille très pauvre du sud du Pays basque. Il est l'aîné de cinq enfants et il évolue dans un milieu d'ouvriers agricoles. Sa famille est de culture basque, parle le basque mais n'est ni nationaliste ni politisée. Lui-même est élevé en basque et en espagnol. À l'âge de 6 ans, il ne parle plus le basque, et le réapprendra dans une école non confessionnelle qui proposait 1h de basque par semaine (rare sous le franquisme). Il passe un BTS électronique puis change de voie et devient enseignant de culture basque.

Pedro a 36 ans. Il est membre de l'ETA militaire et est détenu en France, condamné à 6 ans de prison. Il est né dans une famille basque espagnole très nationaliste abertzale et a toujours parlé le basque. Il a eu une enfance qu'il qualifie d'heureuse. Bien que connaissant des Espagnols, il s'est toujours senti basque : « *Enfant, je savais que j'étais basque, pas espagnol. Je ne savais pas grand-chose mais ça je le savais* ». Il a fait 4 ans de sciences humaines appliquées à l'entreprise à l'université.

Quelques ressorts de l'engagement

Mikel entre assez classiquement dans le militantisme armé par le biais du syndicalisme lycéen à la fin de l'adolescence : « *En 1973-1974, j'avais 16 ans et j'étais au lycée. J'ai fait les trois derniers cours à Saint-Sébastien. Déjà je rentre dans une organisation d'étudiants et je fais du bombage. [...] C'était une organisation d'étudiants qui dépendait d'ETA, membre du MLNV* ». Il est arrêté une première fois par la police pour distribution de tracts nationalistes. Il sait à ce moment qu'il appartient à une organisation étudiante qui nourrit la militance de l'ETA. Il est arrêté une seconde fois pour avoir hissé un drapeau basque. Mikel entre définitivement dans l'ETA après la mort d'un de ses amis proches tué par la garde civile. Il abandonne ses études de droit à la fin de la première année pour entrer dans un commando et dans la clandestinité : « *On a rendez-vous avec quelqu'un de l'ETA et l'on rentre dans l'organisation* ». Selon lui, l'entrée dans l'ETA avait quelque chose d'automatique et de naturel : « *Lorsque vous entrez dans une organisation armée à 17 ans, ce n'est pas parce que vous avez hyper réfléchi et de façon logique. [...]*

À 17 ans, l'adrénaline monte très facilement et c'est une réponse que je qualifierais de presque normale». Dans le même temps, la pression du groupe joue beaucoup : «Au début on rentre plus par inertie sociale. Si tu ne rentres pas là tu es une merde». Mikel confirme être rentré dans l'ETA sous la pression du groupe. Il explique aussi que pour beaucoup l'entrée dans la clandestinité passe par l'appartenance à des clubs sportifs, surtout de montagnards : «Dans mon village il y avait un club de montagne. Nous partions beaucoup en montagne. Je pense que c'était comme cela dans tous les villages d'Euskadi. À l'époque de Franco, pendant la semaine sainte, les commerces et les bars fermaient dans tous les villages. À partir de la semaine sainte on s'échappait à la montagne où l'on campait et où l'on buvait. C'était notre libération. La montagne c'était la liberté».

Aitzol confirme cette socialisation politique par le biais des clubs de montagne : «Il y a une raison très claire à cela : où est-ce que vous vous réunissez ? Dans les bars ? Chez vous ? Non le seul endroit pour parler librement c'est la montagne». Aitzol va connaître une forme de socialisation politique nationaliste à l'école vers 13-14 ans avec des amis issus de familles du PNV qui vont lui expliquer ce qu'est le nationalisme et lui faire découvrir le drapeau basque : «Petit à petit, j'ai été confronté à la réalité. Je suis dans cette école jusqu'à l'âge de 14 ans, puis je suis à l'école professionnelle. À l'époque c'était un vivier de gens qui s'engageaient politiquement. Il y avait des manifs». C'est l'époque du procès de Burgos et de l'activisme de l'ETA : «Là, il y a eu un réveil, quelque part, pas seulement sur le problème basque mais aussi sur des problèmes sociaux, avec des grèves d'ouvriers». La pression pour participer aux actions politiques est forte : «J'ai un cousin qui était allé à une manif, et il s'était fait engueuler comme tout par mes oncles et par tout le monde. Pourtant, il était évident qu'il fallait participer. Pour nous c'était évident». La répression joue, selon Aitzol, un rôle important dans le processus d'engagement. «Petit à petit on s'engage de plus en plus. La répression demande beaucoup de solidarité. Parfois on demandait si l'on pouvait héberger parce qu'ils étaient venus chez nous. [...] Quelque part les gens pouvaient croire que je pouvais ouvrir ma porte et montrer une sorte de solidarité envers les gens qui étaient beaucoup plus engagés que moi. Petit à petit, on s'engage». L'engagement se fait suite aux demandes de soutien des militants en cavale ou en clandestinité. Aitzol s'engage vraiment dans l'ETA au début des années 1980, à l'âge de 28 ans.

Pedro va s'engager d'abord dans un mouvement de jeunes du quartier pas particulièrement abertzale, mais très centré sur des préoccupations sociales autour du logement ou du chômage. Mais la fréquence des manifestations à ce moment en Euskadi va décider de sa socialisation politique : «J'ai été attiré dans ce groupe par un ami qui était déjà intéressé par l'indépendantisme. Vers 16 ou 17 ans, on avait l'habitude d'aller à toutes les manifestations». Il déclare commencer à manifester vers 14 ans. L'intégration dans la mouvance jeune de l'ETA (à l'époque Jarrai) se fait naturellement dans ce quartier très abertzale : «C'est très naturel, c'est une chose simple. [...] J'ai fait partie de Jarrai très naturellement, comme cela. C'est une chose très naturelle». Pedro poursuit son militantisme en collant des affiches abertzale et en faisant des tags, mais il est plusieurs fois arrêté et il fait même un peu de prison. C'est cette répression qui le pousse selon lui à entrer dans l'ETA puisqu'il n'avait plus la liberté de militer légalement : «Je dirais que je suis entré dans ETA quand on m'a fermé toutes les autres portes ? Lorsque je n'avais pas la possibilité de faire du militantisme normal. [...] C'était la répression. Parce que j'avais déjà été jugé et que je n'avais pas l'intention de retourner en prison. Comme je n'avais plus la possibilité de faire des choses, je suis parti (dans ETA). Ce n'est peut-être pas le parcours le plus représentatif, mais c'est mon parcours».

Cadres cognitifs

Mikel insiste dès le début de l'entretien sur la «situation de guerre» qui existe selon lui au Pays basque. Il mobilise ainsi des chiffres (non vérifiés) faisant état de «40 000 arrestations et de 10 000 prisonniers, ainsi que de près de 5 000 cas avérés de torture depuis 1978». «Et nous sommes que trois millions... Si vous extrapolez à la population française, vous voyez bien qu'il s'agit d'un problème politique». Le souvenir de la guerre civile et de l'opposition armée au franquisme est important dans sa mémoire familiale avec un oncle combattant républicain, un autre oncle réfugié à l'étranger, etc. Pour Mikel, l'influence des mouvements de décolonisation des années 1960 est importante au même titre que les écrits de l'ETA sur cette dynamique anticolonialiste : «Idéologiquement, on se nourrissait des autres mouvements de libération nationale (Algérie, Cuba...)». La lecture de Krutwig (*La insurreccion en Euskadi*) est centrale : «C'était une espèce de bible au début de l'ETA». Aitzol insiste sur la lecture de Frantz Fanon : «Je le lis et le relis parce que pour moi, c'est fort !»

Mikel fait aussi le parallèle avec la résistance (« *les juges français ne peuvent pas supporter ça, le parallèle avec la résistance. En réalité c'est la même chose* »). Aitzol fera également cette comparaison qu'il propose ouvertement aux fonctionnaires français : « *Chaque fois que j'ai été arrêté, je me suis fait un gros plaisir de leur rappeler le rôle de la police de Vichy et le parallélisme avec ce qui se pratiquait à l'époque. Ils n'étaient pas très contents d'entendre cela* ». C'est également le cas de Pedro qui déclare sa fascination pour l'ETA et établit un parallèle avec la résistance française : « *L'ETA reste dans l'histoire du Pays basque et tu es conscient que tu es une petite personne qui fait partie de quelque chose d'historique. C'est comme la résistance française : c'est quelque chose d'historique* ».

Mikel justifie la violence armée y compris les attentats qui ont pu toucher des civils comme celui de Saragosse à l'encontre d'une caserne de la garde civile qui a fait plusieurs morts parmi les enfants de militaires : « *Nous, on voit des camarades torturés dans les casernes de la garde civile. Il y a des familles qui habitent à côté. Lorsque l'on torture il y a des familles. On le dit toujours : "Les casernes sont des outils militaires. Videz-les!" Pourquoi vous mettez des familles dans une situation de guerre ou presque de guerre? Vous n'attaquez pas les gosses mais un symbole de l'État. Il est vrai qu'il y a des cibles personnelles. [...] Ça, c'est une action de guerre* ». Mikel propose une lecture du conflit basque en termes de guerre (« *je me considérais comme un paramilitaire* »), permettant ainsi de justifier toutes les formes de violence.

Aitzol a été élevé par les récits de la guerre civile vécue par son père qui a connu le bombardement d'Elorrio (sorte de Guernica avant l'heure). Mais pour Aitzol, la dimension sociale de la lutte va être importante. Il manifeste son sentiment de frustration et de colère devant une bourgeoisie qui s'affiche et qui de plus est franquiste et espagnoliste : « *Je me rappelle qu'une de ses filles (au maire franquiste et bourgeois) allait se marier. Orio est un très gros et beau village. Il avait ramené toute l'aristocratie qui était totalement impliquée avec le pouvoir de Madrid. [...] Devant la mairie, sur la place on se demandait ce que c'était tout cela. On avait la colère. Il fallait le supporter... parce que de plus ces gens allaient et venaient... chez nous!* ». Il subit un fort sentiment de mépris. C'est également le cas de Pedro qui se déclare très préoccupé par ses engagements sociaux : « *Depuis tout petit, j'avais une sensibilisation sociale, avec les pauvres, les migrants... beaucoup de préoccupations*

sociales ». Tout au long de l'entretien, il insiste sur la dimension « *socialiste* » de son engagement, pour une « *société plus juste* ».

Pour Aitzol, sa perception de l'Espagne contemporaine n'est pas celle d'une Espagne démocratique et ouverte, mais la continuité du franquisme : « *Il n'y a pas eu de travail de mémoire sur le franquisme, même sur ce que l'on appelle la transition. Cependant on parle d'une vraie démocratie. Depuis la mort de Franco, rien n'est clair. Mais dans cette situation l'Espagne a quand même réussi à se faire accepter sur le plan international, malgré le terrorisme de l'État. Encore aujourd'hui, Felipe Gonzalez se prend pour Bill Clinton. Il va au Venezuela pour prétendre arranger les choses? C'est le commanditaire des GAL qui parle. C'est extraordinaire!* » La légitimation de la violence est totale pour lui comme pour Pedro qui déclare : « *Pour moi la violence est légitime. L'État essaye de prendre le monopole de la violence et un petit parti qui est opprimé a décidé de faire quelques actions. Pour moi c'est tout à fait légitime. [...] Je crois à la légitimité de la lutte armée pour les Basques opprimés, en utilisant tous les moyens pour répondre* ».

Chocs moraux et émotions réactives

Le souvenir de la répression compte énormément dans la socialisation politique de Mikel. Son enfance a été marquée par la présence de la garde civile et les abus du franquisme : « *La première fois que j'ai vu la répression dans mon village, j'avais 7 ans ou 8 ans. C'était l'époque de Franco et il y avait une fête folklorique basque avec des danseurs. Il y a eu un mouvement spontané et les flics sont venus. Il y a eu de la répression. Moi, j'ai regardé cela avec des yeux d'enfants. Je voyais la réaction de mon père. Il y avait une sorte d'excitation. [Plus tard], c'était l'époque du procès de Burgos... J'ai vu les manifestants dans mon village avec beaucoup de répression* ». Par la suite, à l'issue de son service militaire, un de ses amis proches est tué par la garde civile. Il appartenait à l'ETA. « *La nuit, il raccompagne sa copine à la maison et lorsqu'il rentre chez lui, on l'enlève et son corps est retrouvé avec cinq balles. [...] J'ai réalisé que cette action avait eu lieu dans mon village. Ça pouvait m'arriver* ».

La répression prendra aussi la forme de la discrimination ressentie lorsqu'il est envoyé au service militaire dans une

caserne très dure, « presque une caserne pénitentiaire » qui selon lui était réservée aux « politiques » comme les Basques. « Notre boulot consistait à faire les poubelles, et ça a duré 18 mois ». Mais c'est bien sûr la torture qui marque Mikel, qui la constate dans son entourage proche: « On a vu comment des copains sont sortis après avoir été torturés. Dans mon village en 1994, mis à part l'arrestation des jeunes dont je vous ai parlé avant, il y a des personnes plus âgées que nous qui ont été arrêtées. [...] Il y a des gens qui en sont ressortis très mal. Ils boîtaient. [...] Cela crée la rage mais en même temps on est convaincu d'être dans le bon chemin ». Mikel revendra sur ce sentiment de haine très fort qui peut servir de moteur à l'action militante: « Il y a peut-être de la haine. Quand vous voyez que la caserne était à 500 mètres du village et qu'ils ne sortaient que pour réprimer. Bien sûr il y avait de la haine ». Mikel raconte qu'il a ainsi été victime d'un simulacre d'exécution par la garde civile à l'âge de 17 ans, dans la cour d'une caserne.

Enfin, une fois en France au début des années 1980, Mikel vit très mal la répression du GAL: « Ça crée beaucoup de tensions ». Il reconnaît que son entrée en clandestinité en France alors qu'il était « réfugié » tient à la menace que fait peser le GAL sur sa vie: « À cause des GAL, toute la structure est restée clandestine et la façon de vivre change. [...] Pendant 15 ans j'ai été en cavale ». Le stress créé par la clandestinité et la menace constante sur sa propre vie ainsi que sur la responsabilité que l'on porte dans le fait de commettre des attentats est grand et douloureux: « Il y a une responsabilité et cela génère une paranoïa, un stress. [...] C'est une sorte d'emprisonnement personnel ». D'ailleurs Mikel reconnaît avoir été soulagé d'être arrêté par la police française et ainsi libéré de ce stress: « Quand je suis tombé, on m'a dit: "Putain tu es tombé". Il y a de la honte mais pour moi ça a été une sorte de libération ».

On observe chez Mikel une véritable adulation pour l'ETA perçu comme « des Zorro qui donnaient une réponse à la répression qu'il y avait à l'époque ». Il soulignera à plusieurs reprises cette mythification de l'ETA qu'il assume: « Bien sûr c'était un mythe. [...] Lorsque vous vivez dans un village où il y a une répression constante, [...] si quelqu'un se rebelle, [on l'approuve] ». Pedro fait lui aussi écho au mythe du gudari: « Pour moi, le gudari, c'est un mythe, il n'a ni nom ni prénom. C'est un mythe. C'est une référence qui peut rendre meilleur militant. [...] Pour moi ce sont des martyrs. Moi, je les vois comme cela. Pour moi, les gudaris de l'ETA c'est un mythe que

l'on ne peut pas toucher ». Aitzol est plus mesuré dans son rapport au mythe de l'ETA: « Le mot fascination me gêne. Il y a du respect, beaucoup de respect ».

Aitzol, de façon identique, se déclare profondément choqué par la mort d'un de ses camarades dans un échange de coups avec la Garde civile: « Il y a des trucs comme cela [la mort d'un militant des CAA] qui m'ont beaucoup marqué. [...] Après on a eu connaissance de tortures. À l'époque c'était systématique quand on était arrêté ». Lui-même se souvient avoir été frappé durement dans la caserne de la GC alors qu'il avait été arrêté avec ses amis à la sortie de l'école suite à un enlèvement signé ETA. La torture joue aussi un rôle de révélateur et de culpabilisation pour Aitzol: « La torture, c'est quelque chose que l'on craint, et l'on sait que cela va arriver. Quelque part on assume, même avec des états d'âme. Par exemple j'ai pu échapper à la torture mais le fait que d'autres que je connaissais ont été torturés, cela m'a posé des problèmes. Je me demandais pourquoi moi j'avais réussi à y échapper et pourquoi pas d'autres ».

Pour Pedro, la torture et la répression vont être vécues comme centrales et expliquer l'engagement: « Je n'ai pas été arrêté mais ils chargeaient, ils frappaient. C'était très quotidien. [...] Chaque jour il y avait des attaques de la police. [...] La répression c'est comme un couteau avec deux crans. D'un côté quelques personnes vont avancer et de l'autre quelques personnes vont reculer. [...] Ils torturaient tout le monde. Quand tu vois ça tu te dis c'est plus possible ! ». Mais pour Pedro, l'expérimentation de la torture et de la répression est surtout la preuve d'un engagement total admirable qui force à s'engager; c'est pour lui un moteur dominant des raisons de son engagement: « La répression, c'est important pour comprendre notre engagement [...] Je suis arrivé en prison en Espagne en 2005. [...] Jusque-là j'étais très rationnel, très politisé, mais à partir de là j'ai connu un militant qui avait passé 40 ans en prison. Je me suis dit que ce n'était pas possible qu'un ami à moi passe 40 ans en prison. Je crois que c'est ce genre de chose qui fait que les gens vont vers un engagement plus total. [...] Je suis socialiste mais pour arriver à cela je ne suis pas prêt à aller jusqu'au bout. Les choses qui me font aller jusqu'au bout ce sont les choses sentimentales, les choses qui se répètent comme la répression et la torture ».

Pedro reconnaît le rôle des émotions dans son engagement et celui des membres de l'ETA: « Lorsque je suis arrivé en prison en 2005, j'ai parlé avec des

militants et quelques-uns disaient qu'ils avaient un peu lutté pour la haine^[17]. D'autres militants disaient qu'ils avaient lutté pour l'amour. Si j'avais passé 40 ans en prison ce n'est pas pour la haine. Si je passe 40 ans de prison, c'est pour l'amour : l'amour de mes proches, l'amour de mon pays, l'amour d'une société plus juste. La haine et l'amour ce n'est pas très différent ». Pour Pedro, la militance dans l'ETA est une forme d'obligation morale et de voie naturelle, et il lui semble très difficile de quitter la lutte armée, car cela signifie abandonner le référentiel ETA : « Nous sommes nés avec ETA. Dans notre tête il y a la culture de la lutte, de la lutte armée. Après on a toujours fait les choses de la même façon. Et maintenant il faut tout changer. C'est un changement de toute une philosophie ».

Les Basques d'Iparretarrak : Txomin et Pipo

Txomin a été un des fondateurs du mouvement nationaliste armé basque opérant sur le territoire français, Iparretarrak (IK). Il a été condamné à 17 ans de prison dans le cadre d'une instruction sur l'assassinat d'un gendarme, et il est actuellement sorti de prison. Il anime un mouvement identitaire basque à Bayonne, où a eu lieu cet entretien.

Pipo est un ancien militant d'Iparretarrak. Actuellement animateur social il a été un clandestin et a été condamné à plusieurs années de prison (13 ans) pour appartenance à une organisation terroriste. Les deux ont 56 ans et 54 ans.

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

Txomin comme Pipo sont issus tous deux de familles basques mais absolument pas nationalistes. Si leurs parents et grands-parents parlaient le basque, ils parlaient le français à leurs enfants et n'avaient pas de connaissance particulière sur la culture et l'histoire basque qui puisse nourrir un esprit identitaire de contestation. Le père de Txomin est garde mobile (militaire) et le père de Pipo a fait l'Algérie. Pipo est très influencé enfant par un oncle qui est un ancien résistant, un ancien béret noir membre des FFL et qui s'est battu en Indochine par la

suite. Grande figure résistante qui plane sur la famille : « Lui c'était l'icône de la famille mais je l'ai très peu connu ».

C'est au moment de l'adolescence que Txomin, encouragé par sa mère, s'inscrit dans une association culturelle de réapprentissage de la langue basque. L'association va être un haut lieu de réactivation du nationalisme basque au nord du Pays basque. Pipo de son côté découvre avec un oncle la pelote basque et la danse basque à l'âge de 10 ans... C'est par ce double biais culturel qu'il découvre la culture basque et le nationalisme qui l'accompagne. Il en profite pour apprendre la langue qu'il ne maîtrisait pas non plus.

Le fait de ne pas parler la langue va s'avérer être douloureux : « Je le parlais mal. Je le comprenais totalement mais je le parlais mal. Il n'y a jamais eu de sectarisme par rapport à cela. [...] Mais moi je le vivais comme une frustration ».

Quelques ressorts de l'engagement

L'entrée dans le nationalisme basque est progressive. Pour Pipo, c'est au collège qu'il prend connaissance de la presse locale et se socialise politiquement aux enjeux identitaires basques. La lecture du journal nationaliste Enbata est importante : « Tous les élèves pouvaient le lire parce qu'il était affiché dans une salle. Il y avait ETA d'un côté, et IK de l'autre qui commençait alors quelque chose... ». Pour Txomin, le collège et le lycée sont également des lieux de socialisation militante : « On voyait quelques réfugiés [militants basques espagnols anti-franquistes] qui étaient plutôt sympathiques. Il y avait même des profs parmi les réfugiés. Il y avait une relation de proximité. Tout cela se faisait naturellement. La langue, la culture, la politique, tout cela baignait sans barrière ». Txomin, à l'inverse de Pipo, met en avant le poids de la stigmatisation et du racisme anti-basque qu'il va éprouver, pendant 2 ans, alors qu'il est scolarisé. Il déclare entendre souvent à l'époque : « Tu es con, car tu es Basque ». C'était des phrases dans lesquelles on était stigmatisé en tant que Basque. J'ai vécu deux années vraiment difficiles dans cette école. [...] Je pense que cela a contribué au fait que le week-end, en arrivant ici, je revenais à la maison. Je revenais dans un espace où je n'étais pas stigmatisé ».

[17] C'est la thèse de Fernando Reinares pour qui la haine de l'Espagnol et de la répression est le moteur central de l'engagement dans l'ETA, in *Patriotas de la muerte*, Madrid, Taurus, 2011.

Le passage du nationalisme militant culturel au nationalisme clandestin va se faire de façon presque naturelle. Txomin l'explique par le bombage militant sur les murs de Bayonne, puis les manifestations violentes jusqu'à l'intégration à l'organisation : « *De temps à autre, il y avait des actions d'Iparretarrak. Comme j'étais déjà nourri par la lumière de l'ETA, il y avait IK qui agissait. Je sais que j'étais avec un ami qui était dans le mouvement légal avec lequel nous passions pleins de soirées à faire des bombages. À un moment, sur la base d'un livre de l'ETA qui montrait la fabrication de cocktails Molotov, nous avons même fait des affichettes pour les coller un peu partout dans Bayonne. Nous étions que deux à faire cela. Je pense qu'à un moment on nous a repérés. Iparretarrak s'est approché de moi et m'a donné un rendez-vous. C'est comme cela que je suis entré à l'âge de 18 ans* ».

Txomin est repéré par IK également en raison de sa proximité avec le milieu traditionnel basque dans le cadre de son emploi, alors très jeune ouvrier, dans une entreprise de fabrication de produits locaux : « *Ce sont un peu les identités que j'avais cumulées, tant sur le plan professionnel, syndical et culturel, qui ont, semble-t-il, intéressé les gens qui étaient dans la sphère d'IK. On m'a donné rendez-vous dans la pinède dans les Landes. J'ai rencontré un type en cagoule* ».

Txomin explique l'engagement progressif dans une clandestinité qui ne devait pas s'afficher. Il avoue pratiquer la dissimulation : « *J'avais pour consigne de ne pas aller avec les abertzales, de ne pas montrer mon attirance pour l'abertzalisme, pour ne pas attirer l'attention des forces de police* ». L'enseignement de la violence se fait grâce à quelques militants de l'ETA qui viennent former les jeunes Basques d'IK avant que les anciens ne forment les nouveaux. « *La première chose que tu apprends c'est de voler une voiture avec une pipe, un pistolet dans la ceinture pour avoir cette impression que tu as une arme sur toi. [...] Après il y a le vol de banque, les attaques de banque qui font partie des premières actions de basse intensité, mais au niveau émotionnel je te prie de croire que c'est assez puissant. [...] Puis progressivement tu te sens meilleur... Tu ne te sens jamais sûr d'être professionnel. Je l'ai toujours dit, Iparretarrak c'était une petite entreprise* ». Pipo insiste aussi sur cet apprentissage progressif et souvent lent : « *Agir, c'est coller des affiches, faire de la propagande. C'est aller faire des bombages la nuit pour IK sur telle ou telle zone. C'est une action. C'est également aller dans les fêtes pour balancer le plus possible d'autocollants et de tracts signés IK. Tout ça,*

ce sont des actions. Après on passe dans l'antichambre des commandos armés. Il s'agit peut-être de transporter quelqu'un, [...] c'est peut-être un sac qu'il faut transporter du point A au point B ».

Cadres de perception et résonances cognitives

Les itinéraires de Txomin et Pipo se recoupent par une même expérience du travail en usine et du syndicalisme qui ont un rôle important dans leur conscientisation politique.

Pour Txomin, l'expérience ouvrière est déterminante à un double niveau. C'est tout d'abord l'extrême usure de ce travail répétitif qui le pousse à « *faire quelque chose* », à vouloir trouver un surcroît de sens dans l'activité militante. Txomin verbalise ce moment de prise de conscience : « *J'étais sur ma mobylette à 20 mètres d'ici. Il pleuvait et j'avais mon ciré vert. Il y avait la lumière blafarde du réverbère et je me suis dit : "Tu vas vivre cela jusqu'à la retraite, jusqu'à 60 ans". Une forme de fatalité.* » C'est ensuite l'expérimentation d'un conflit ouvrier avec un patronat distant et méprisant. Il participe à une grève très dure dans son usine et est licencié. Chômeur, il a du temps et entre dans IK fort de sa disponibilité biographique : « *Je suis passé au chômage et j'étais permanent dans l'organisation* ». Pipo, de son côté, vivote au Pays basque après sa courte scolarité (fin de collège), puis est recruté en usine : « *Je rentre dans l'industrie pour travailler en 3 x 8, 12h par jour, 5 jours par semaine. Là je vois que des syndicats sont montés. Je m'affilie à un syndicat, mais je vois également les rapports de force. [...] Le patron et le directeur n'étaient pas d'ici et ils nous le faisaient sentir. Ils nous faisaient sentir que nous étions d'ici mais que nous étions tout en bas de l'échelle* ». Cette expérience syndicale semble avoir compté pour les deux acteurs (Txomin déclare à ce sujet : « *la grande expérience de ma vie a été mon expérience syndicale* »). Elle est aussi importante parce qu'elle familiarise à la violence : « *À cette époque, il y avait beaucoup d'entreprises en grève. Il y avait de la solidarité, des échanges. On a tout vécu ce que l'on peut faire dans une grève d'entreprise : l'agression des fascistes, la nuit, nos véhicules détériorés. J'ai été frappé à coup de nerfs de bœuf* ».

Les références livresques sont peu nombreuses pour les deux acteurs, qui évoquent néanmoins des ouvrages sur l'Algérie, sur les Tupamaros et bien sûr l'ETA (« *des manuels*

de formation de l'ETA étaient entre nos mains. C'était plus une formation théorique, politique»). Mais Txomin reconnaît que la littérature militante basque n'était pas très lue et avoue n'avoir même jamais terminé l'ouvrage fondateur de Krutwig, Vasconia. Pipo évoque le livre de Maspero sur la police franquiste qui sera une référence forte. En revanche, les références musicales ou culturelles ont beaucoup compté. C'est au cœur de l'engagement de Pipo, puisque pour lui la danse était une forme de militantisme, voire un premier pas dans l'engagement violent.

Il établit d'ailleurs un lien entre la danse qu'il pratique depuis tout le temps et la violence de contestation qu'il va embrasser: «Effectivement, à l'intérieur de ces danses il y a beaucoup de danses guerrières. Là tu t'exprimes. Tu es un guerrier. Tu es autre chose. Les pratiques ont été codifiées, mais tu sens que ce sont des combats qui sont exprimés. Il y a des attitudes... Il y a quelque chose qui résonne». Pour Txomin de façon identique, la musique basque va être un élément moteur de son engagement: «Dans les années 1970/1980, il y avait des concerts qui attiraient des milliers de personnes. Il y avait des chanteurs qui venaient et qui foudroyaient le feu. [...] Des chanteurs basques. Quand tu sortais de là, si on te filait un 9mm entre les mains, tu y allais».

Autre référence forte: la résistance française. Pipo fait plusieurs fois référence à la résistance et au maquis pour justifier son action: «Il faut changer d'optique non dans le fait d'accepter mais dans le fait de comprendre que des gens peuvent bouger. Je me souviens d'un article d'un gars de l'ETA – et pas des moindres – Julien Murriaga, un des fondateurs de l'ETA, qui était en prison en France. [...] Avant son procès, il lit un réquisitoire devant le procureur. Il lit cette lettre à la cour en tant que défense. Il dévoile à la fin qu'il n'a changé aucun mot sauf "terroriste français". C'était un résistant qui avait écrit. [...] C'est fantastique. Il n'a pas changé un mot. C'était en 1990, et cela collait parfaitement à son procès. On ne peut pas ne pas faire de parallèle. Est-ce que c'est une justification? Oui, peut-être».

Chocs moraux et reconnaissance

Txomin déclare avoir vu des cas de tortures de réfugiés basques, mais pour autant il ne pense pas que cela ait été un élément déclencheur de militantisme: «Je sais que cela n'a pas été un élément déclenchant. Je ne me suis pas dit: "Salauds! Tortures! J'ai vu ces corps, j'y vais!" Cela a plus été une réaction positive qu'une réaction né-

gative en se disant qu'il fallait venger nos frères mutilés». Pour Pipo, le choc du terrorisme noir dans les années 1970/1980 a été important et il avoue que la mort de militants basques tués par le bataillon basque espagnol et plus tard les GAL ont servi de «déclencheur» pour l'entrée dans l'action armée.

Parmi les chocs moraux négatifs, intervient pour Pipo le vif sentiment d'écrasement et de minorisation du peuple basque sur son propre sol en raison de l'attrait du tourisme: «Il y a encore des Basques abertzale, mais nous sommes minoritaires. On étouffe. Ça, ce n'est pas rien. C'est monstrueux ce qu'ils nous font. [...] C'était farmineux: il y a quelques années il y avait cinquante ou soixante-dix agences immobilières à Biarritz. Tu imagines? C'est de la spéculation pure et dure. [...] Moi je suis plongeur. Je plonge à Biarritz mais je ne sais pas où je suis, je ne sais pas où je suis...».

D'un autre côté, Txomin et Pipo expriment un engouement pour le mythe du Gudari et l'influence symbolique d'un mouvement comme ETA sur leur engagement. Pipo l'explique: «Oui, bien sûr il y a un côté romantique. Heureusement parce que sinon on ferait n'importe quoi. Je ne veux pas faire de parallèle, mais on ferait le djihad. Non pas cela! Il y a le côté Robin des bois, le sauveur des opprimés [...] et en plus on les voit. Ils sont là».

Pour Txomin, l'action armée et la violence sont clairement des moyens de retrouver une dignité ou un honneur écorché. Ainsi, la destruction d'une maison d'un patron autoritaire par IK va le marquer profondément: «J'ai le souvenir d'un vieux du Pays basque sud, réfugié de 1936, à qui il manquait des dents et qui avait le béret vissé sur la tête. C'était vraiment un vieux en bout de course, qui avait vécu toute sa vie pour travailler. Il venait tous les matins à 8 heures en mobylette. Le jour de l'attentat, le matin, toute la presse en parle. Ça fait les gros titres. Ce mec ne souriait jamais. [...] Lorsqu'il est arrivé je l'ai vu tourner, entrer dans la cour. Il m'a regardé et il m'a souri. En t'en parlant, j'ai les poils des jambes qui se soulèvent. Il ne m'a rien dit mais j'ai interprété ce sourire comme: "Vous m'avez rendu ma dignité". [...] Ces quatre mois ont donc été pour moi fondateurs de mes cinquante-quatre années de vie».

De façon plus prononcée encore, Txomin perçoit son militantisme sous une forme quasi religieuse: «Je ne vais pas faire de lien peut-être excessif, mais il est vrai que quelque part on est en mission. Pour moi, la militance bien comprise c'est être en mission».

Les Corses du FLNC :

André et Savieru

André et Savieru ont été condamnés à une très lourde peine de prison pour appartenance à une organisation terroriste et assassinat. Les entretiens ont eu lieu dans deux centres de détention différents et ont duré respectivement 1h15 et 2h15.

Origines sociales

et trajectoires socioprofessionnelles

André et Savieru ont grandi en Corse. Ils ont tous deux une petite soixantaine d'années et ont eu 20 ans à la fin des années 1970. Le premier est issu d'une famille connue et aisée de Corse alors que le second vient d'une famille plus modeste. Les deux ont des parents très républicains, de culture corse mais ne parlant ni le corse à leurs enfants, ni soucieux de transmettre à ces derniers une identité corse singulière. Jeunes, les deux ne parlent pas correctement la langue corse. Savieru en fera même le reproche régulièrement à ses parents qui ne connaissent pas l'histoire de leur île.

Ils sont élèves et collégiens dans l'île dans les années 1970 en pleine période de renouveau nationaliste. L'entrée en militance va se faire à partir du lycée. Savieru intègre le syndicat lycéen nationaliste, l'ALC, dans son année de première et s'accapare l'*ethos* nationaliste en vigueur à l'époque avec le port de la veste traditionnelle du berger en velours noir qui sera longtemps le signe extérieur d'adhésion au mouvement nationaliste : « *C'était un marquage. Beaucoup de vieux chez nous portaient la veste en velours noir. [...] Lorsque je suis allé chercher ma première veste dans le magasin avec ma mère, qui était d'ailleurs très surprise que je puisse faire une demande de ce type, j'avais 16 ans ou 17 ans* ». André pour sa part quitte l'île à la fin du collège pour Nice (« *un vrai déchirement mais qui me fait prendre conscience que la Corse c'est mon pays, un peu différent de la France : on a une langue, une culture et une histoire que l'on a complètement occultées* »).

La période lycéenne puis étudiante a été décisive pour eux deux. André est bien intégré au milieu étudiant niçois dont certains acteurs deviendront des grandes figures du FLNC. La socialisation militante dans le chaudron nationaliste corse qu'est Nice est évidemment centrale ici. Pour Savieru, qui fera également deux années

d'études supérieures sur le continent à Montpellier et à Marseille, le militantisme passe aussi par une association d'étudiants Corses, mais surtout par le football dans ses années lycéennes : « *Et puis est arrivé le moment avec le Sporting [club de Bastia] qui va en finale de la coupe d'Europe en 1978. Tout cela a été des phénomènes un peu déclencheurs. Pour s'affirmer, on allait au stade. On constituait des groupes, [...] on affirmait qu'on était là pour défendre la Corse. [...] On était une petite ville, un petit club, capable, avec des petits moyens de rivaliser avec les grands* ».

La période qui s'étend de 17 ans à 20 ans est donc centrale pour les deux acteurs en favorisant le militantisme nationaliste grâce aux lieux de socialisation (syndicalisme étudiant), aux événements fondateurs de l'identitarisme (football) et aux personnes ressources rencontrées (un oncle militant de l'ARC pour André, les sœurs d'un militant nationaliste connu pour Savieru).

Interrompant tous deux leurs études au bout de 2 ans, André et Savieru reviennent en Corse contre l'avis de leurs parents et cherchent à s'installer à leur compte comme bergers, réactivant une activité traditionnelle en accord avec leur engagement nationaliste. Mais cela prendra du temps. André demeure près de 8 ans dans une forme de disponibilité biographique forte (petits boulots) qui le fait entrer dans un militantisme actif via son beau-frère, militant connu et membre du FLNC. *Idem* pour Savieru qui rentre en Corse et devient manœuvre et ouvrier agricole. Il intègre une association de défense des prisonniers, mais demeure en marge du mouvement nationaliste officiel. Il refuse ainsi tout militantisme visant une participation institutionnelle au motif que cela conduirait à reproduire une logique clanique : « *On considérait que les municipalités et la participation institutionnelle étaient le marche pied du clientélisme. Il y avait beaucoup de mairies corrompues, d'élus corrompus. On considérait qu'il fallait avant tout dénoncer cela* ».

Le militantisme est d'abord politique puis l'engagement devient total lorsque les deux nationalistes deviennent bergers. André le deviendra tardivement mais renforcera son insertion militante au sein des structures institutionnelles du nationalisme corse (représentant de la CCN pour sa région ; présence aux journées de Corte). Son engagement se renforce sous l'influence de ses amis très proches (dont un militant qui va mourir dans une opération clandestine) et de son beau-frère, beaucoup plus âgé, véritable modèle politique et familial. Savieru

est, de son côté, influencé par des militants en cavale et quelques connaissances, au sujet desquels il déclare : « *ce sont des gens que j'admiraient. Ils m'influençaient probablement au travers des discussions* ».

Le métier de berger est choisi en résonance avec l'engagement militant. Savieru l'explique : « *Pour moi c'était une passion. C'est là que se révélait l'essence même de notre civilisation : l'agriculture. Pour moi c'était capital, parce que c'était à partir de là que l'on pouvait construire quelque chose de tangible, réel, en rapport avec la civilisation agro-pastorale qui était la civilisation endémique de la Corse* ». En plus, l'exercice de ce métier fait entrer les deux acteurs dans le monde du syndicalisme agricole très sensible au nationalisme. Les relais sont ici très forts entre les acteurs agricoles et les acteurs clandestins. Savieru déclare : « *Moi je suis au syndicat agricole. Mais je commence à avoir un pied dans la clandestinité. Honnêtement, à l'époque, j'ai considéré que sans lutte clandestine, sans utilisation de la violence clandestine, il était impossible d'obtenir quoi que ce soit pour avancer en Corse* ».

Si André ne reconnaît pas, pendant l'entretien, son appartenance à une organisation paramilitaire, Savieru la revendique et déclare être devenu assez rapidement un des chefs de l'organisation clandestine. Mais il demeure très critique vis-à-vis du nationalisme institutionnel ou des branches dominantes du nationalisme clandestin. La radicalisation des deux acteurs s'explique aussi par la prise de distance qu'ils entretiennent avec les structures officielles ou officieuses du nationalisme qu'ils jugent souvent corrompues ou trop aptes au compromis avec l'État et les notables locaux (les clans) : « *Je suis au conseil d'administration du FLNC. Là commencent déjà à poindre un peu les critiques. Nous avons un secteur très actif et on n'en respecte pas beaucoup de choses. [...] On ne s'amuse pas à faire des mitraillages sur les bâtiments publics parce que pour nous c'était nul, c'était stupide, [...] et puis on commence à voir cette dérive institutionnelle dans le milieu nationaliste. [...] Il y a quelque chose qui nous choque parce qu'en même temps les gens sont à la région et ont la double casquette de l'élu régional et de dirigeant clandestin. Pour nous, c'est insupportable* ».

Quelques ressorts de l'engagement

Concernant les deux acteurs nationalistes, le processus de radicalisation à la fois cognitif (adhésion aux thèses d'un nationalisme de combat) et comportemental (soutien à l'utilisation de la violence) va être fortement conditionné par un sentiment de frustration clairement exprimé ainsi que par la confrontation à une expérience de stigmatisation forte. Savieru est clair dans son explication. Jeune agriculteur membre de la chambre d'agriculture, il entre en conflit avec la préfecture qui, selon lui, refuse l'installation à de jeunes agriculteurs d'obédience nationaliste. Il est licencié de la chambre d'agriculture.

Plus tard il demande à faire une formation agricole à Sartène et se voit refuser l'accès à la formation et subit diverses tracasseries administratives. Il parle de « *harcèlement administratif* » de la part des services de l'État et des syndicats agricoles nationaux. Une ultime rixe à propos d'un autre agriculteur interdit d'installation aboutit à une confrontation lourde entre les services de la préfecture et Savieru qui casse la porte d'un bureau de l'administration et s'empare de documents dénonçant les malversations de l'État vis-à-vis des jeunes agriculteurs fichés nationalistes.

À ce sentiment souvent très fort de stigmatisation s'ajoutent des chocs moraux importants. Certains sont positifs et sont mis en avant par les acteurs pour justifier leur engagement. C'est le cas pour Savieru de la finale du *Sporting* de Bastia en 1978 qui l'a « *profondément retourné* » en mettant en scène la « *communauté nationale corse* ». La fréquentation des grandes figures du nationalisme semble aussi compter pour les deux acteurs. André reconnaît une vraie « *admiration* » pour des chefs reconnus de la lutte clandestine comme Pierre Poggioli : « *Je suis un petit enfant tout intimidé. Ces gens ont une facilité d'élocution sur les problèmes de la Corse* ». Le sentiment très fort chez les deux acteurs de « faire partie de l'Histoire » contribue également à durcir l'engagement.

D'autres chocs moraux sont négatifs et vont alimenter le désir d'engagement. Ce sont bien sûr les grands épisodes de la mobilisation nationaliste dans l'île depuis le scandale des boues rouges à Bastia jusqu'à l'épisode d'Aléria en 1975^[118] que les deux acteurs suivent à la radio avec passion

[118] Le scandale des « boues rouges » fait état d'un épisode de pollution de la baie du port de Bastia par un navire italien déversant au large ses déchets toxiques sans que l'État n'intervienne. Cet épisode suscitera une mobilisation forte sur Bastia et une action violente à l'encontre du navire italien qui sera plastiqué par un commando de jeunes nationalistes. Aléria signe la naissance du nationalisme clandestin en mettant en scène la confrontation entre 2 000 gendarmes et quelques nationalistes qui occupaient illégalement une ferme dans la plaine orientale. Trois personnes trouveront la mort dans cet affrontement.

même s'ils ne le vivent pas directement. C'est ensuite la confrontation à la mort d'un militant proche comme Jean-Baptiste Acquaviva, très proche d'André, dont la mort va être vécue douloureusement : « Évidemment je le vis très mal. Il y a des gens qui meurent, des amis, d'un côté ou de l'autre. [...] C'est quelqu'un qui a sacrifié sa vie pour une cause. [...] J'ai énormément de respect pour tous les militants qui sacrifient leur vie ou une partie de leur liberté pour une cause ».

C'est enfin la haine profonde du clanisme et des élites notablistes en Corse qui fonde l'engagement radical et explique le refus de l'engagement légal au sein d'une assemblée mêlant élus traditionnels et nationalistes. Savieru explique : « Moi je ne peux pas dire bonjour à Jean Paul de Rocca Serra à l'Assemblée de Corse. Je ne peux pas dire bonjour à José Rossi. Je ne touche pas la main de ces gens. Pour moi, c'est le cancer de la Corse. Il est hors de question que je pactise avec ces gens ». Les expériences ressenties comme humiliantes de confrontation à un système politique local verrouillé et hostile sont nombreuses et expliquent fortement la radicalisation violente.

Enfin, Savieru, comme André même s'il ne le reconnaît pas, admettent un engagement de plus en plus radical en raison d'une volonté de rupture avec le nationalisme clandestin dominant soupçonné de corruption ou de malversation. La violence meurtrière (assassinat d'un représentant de l'État) prend sa source dans une volonté de recomposer un nationalisme pur en commettant un acte fondateur extrêmement violent. Savieru le reconnaît : « Avec le recul, je dirais qu'il y a une interprétation qui a été faite pour dire que ce meurtre était essentiellement un message interne. Il est vrai que cela a été un message interne. La structure clandestine FLNC avait dans ses objectifs ce degré de violence ».

La violence naît également et paradoxalement d'une dénonciation des dérives du nationalisme clandestin qu'il convient de « purifier » : « Nous avons à tout prix voulu frapper fort pour interloquer à la fois l'ensemble des nationalistes et l'État sur la nécessité d'avancer vite ». André est également très critique sur l'évolution d'un mouvement de moins en moins politique et construit par rapport auquel il convient de se démarquer : « Cette guerre qui a eu lieu entre les deux mouvements à l'époque [guerres intra-nationalistes en 1995] a eu pour conséquence la fuite de tous les notables des mouvements. Les gens qui avaient un peu de cerveau, qui réfléchissaient sur la politique, ont été dégoûtés et

sont partis. Il y a donc eu une carence en cadres et les portes se sont ouvertes sur n'importe qui. Beaucoup de gens qui n'avaient aucune formation politique ni aucune conscience politique sont entrés dans le mouvement. Le mythe [du FLNC] a joué à plein. Lorsque l'on voit les gens qui sont entrés dans ces structures, c'est affligeant ! » La violence radicale peut être comprise comme une réponse à ce délitement, une volonté d'imposer à nouveau une ligne politique forte d'affrontement avec l'État.

Cadres cognitifs

À l'inverse des djihadistes ou même des militants basques, la dimension strictement idéologique et doctrinale de l'engagement armé est faible dans le cas corse. Les références sont peu nombreuses. André évoque « le petit livre vert » du FLNC, d'inspiration gauchiste, qui sera longtemps un des textes fondateurs de l'action politique du Front. Mais l'évocation est rapide et peu soutenue : « Le petit livre vert, nous l'avons tous, mais c'est un peu comme une relique. C'est dépassé ». Savieru semble plus influencé du moins dans sa jeunesse militante : « le petit livre vert du FLNC avait été constitué et cela constituait un peu notre bible, pour la jeunesse ! »

Les vraies références sont souvent externes au mouvement et en appellent à l'ETA ou à l'IRA bien que ces mouvements de lutte armée soient toujours présentés comme très différents dans leur finalité comme dans leur pratique. André déclare ainsi une vraie admiration pour la cause basque et le combat des étarras rencontrés en prison, et précise : « Je ne peux pas dire que je m'identifie à ces mouvements, mais c'est devenu quelque chose d'un peu plus clair dans mon esprit : j'appartiens à un peuple, à une culture, à une langue. Il est de mon devoir de me battre pour maintenir mon pays dans ses droits ». Fondamentalement, le rapport à la cause semble plus sensitif qu'intellectuel ; Savieru répétera ainsi de nombreuses reprises « avoir la Corse au fond des tripes » et reconnaître le statut de vrai militant à « tous ceux qui ont la Corse accrochée aux tripes et au bide ».

Savieru souligne également un ancrage culturel qui peut venir justifier une pratique de la violence : « La pratique des armes chez nous on l'a tout jeune. On va à la chasse dès l'âge de 14 ans. On tire au fusil, au pistolet. Après, avec la volonté, vous apprenez tout ce qu'il faut. Si vous avez la volonté de poursuivre, d'aller de l'avant, vous vous perfectionnez » ■

Analyses synthétiques

Analyse processuelle : sociologie des parcours d'engagement¹¹⁹

Cette partie présente une synthèse des processus de radicalisation des treize auteurs de faits de terrorisme liés à l'islam interrogés lors de cette enquête. Douze d'entre eux ont été condamnés pour association de malfaiteurs en relation avec une entreprise terroriste, et un pour outrage à personne dépositaire de l'autorité publique et apologie du terrorisme. Parmi les personnes condamnées pour association de malfaiteurs (entre quatre et neuf ans d'emprisonnement), six sont liées à al-Qaïda (les organisations du Proche-Orient, ainsi qu'une personne liée à AQMI et une autre à Abu Sayyâf), quatre à l'EI, et deux à Forsane Alizza. L'échantillon est composé d'hommes jeunes, provenant des classes sociales populaires, voire moyennes, ayant poursuivi des études plutôt courtes mais *a priori* suffisantes pour s'insérer sur le marché du travail, presque tous issus de l'immigration, et plusieurs d'entre eux ont, par ailleurs, fait l'expérience de la délinquance.

S'il est possible d'expliquer une carrière militante en la découpant en série de séquences se succédant depuis l'enfance, cette enquête ne portait que sur la socialisation secondaire, parce qu'il a bien fallu donner un cadre à cette étude et que nous avons formulé l'hypothèse que les changements les plus significatifs intervenaient durant cette période¹²⁰. Ce qui ne signifie pas qu'ils soient les mêmes pour tous. La principale difficulté rencontrée par ce travail de synthèse réside dans le fait qu'il n'est pas possible de présenter une lecture homogène de ces parcours tant ils sont divers. Ce qui constitue déjà un enseignement en soi, dont ce chapitre rend compte en s'efforçant de considérer ces processus de radicalisation sous deux angles, l'un religieux (1) l'autre politique (2), qui s'interpénètrent de fait dans ces trajectoires de vie, mais dont la dissociation permettra notamment de saisir les colorations plus politiques ou religieuses de ces engagements, en s'efforçant de déconstruire certains aspects de ce questionnement revenu au cœur du débat public depuis 2015. La dernière partie (3) analyse les modalités d'investissement dans la violence qui résultent de ces socialisations militantes pour tenter de cerner la nature des motivations – elle aussi objet de débats – dont ils procèdent.

[119] Cette partie fera l'objet d'une publication.

[120] Il est donc peu question de la socialisation familiale, dont nous ne négligeons pas pour autant l'importance. Il est par ailleurs notable qu'au moins sept des djihadistes interrogés ont souffert de relations familiales dysfonctionnelles avérées (absence marquante d'au moins un des parents, *a minima*), qui se sont en outre doublées de placements successifs en foyers pour au moins quatre personnes, et plusieurs d'entre elles ont été victimes de maltraitances/violences durant leur enfance.

Trajectoires religieuses

L'objet de cette partie est de décrire les trajectoires religieuses qui ont accompagné la radicalisation des personnes interrogées. Deux moments se distinguent. D'une part, en l'absence de transmission religieuse, leurs cheminements vers l'islam procèdent d'une rupture qui a son versant sur le plan biographique : ils relèvent d'une responsabilisation et d'une recherche de normes qui accompagnent l'entrée dans l'âge adulte, et qui se traduit souvent par un attrait pour le salafisme. D'autre part, cette voie (*minhaj*) offre un cadre idoine à ces démarches tout en encourageant une socialisation entre pairs et la transmission d'une vision infra-politique du monde. Elle se présente donc comme un espace de socialisation dont il s'agira enfin d'interroger la place dans ces processus de radicalisation, qui s'avère plus ambiguë que ne le laisse penser le débat public.

Retour à l'islam

et rupture biographique

Les personnes impliquées dans les filières terroristes sont relativement jeunes (entre 25 et 30 ans en moyenne^[121]). La majorité de ces individus (neuf, probablement dix sur treize) sont issus de la deuxième génération (trois d'Algérie, deux du Maroc, deux de Tunisie, un du Mali, un d'Haïti, et un cas non renseigné), deux d'entre eux ont immigré en France pendant l'enfance (un d'Algérie et un du Cameroun), et un est né en France de parents français. Comme la plupart des membres issus de l'immigration (nord-) africaine, ils ont grandi dans des milieux populaires (à l'exception d'une personne issue de classes moyennes, éventuellement supérieures, et de deux situations non renseignées). S'agissant de leurs rapports à la religion, les personnes interrogées n'ont pas reçu de transmission.

Neuf individus sont issus de familles avec au moins un parent d'origine musulmane, mais pas ou peu pratiquante (Abdel, Larbi, Omar, Élie, Ghassan, Achir, Bassil, Choukri, Nacer), et seul l'un d'entre eux a reçu une éducation religieuse (Omar^[122]), par ailleurs influencée par la mouvance des Frères musulmans^[123] (parmi les autres, plusieurs ont par ailleurs des parents de différentes origines religieuses). Les trois autres (Paul, Ibra, Michel) sont issus de familles non musulmanes (non renseigné pour Fahim).

Assez logiquement donc, leur entrée dans l'islam s'est principalement effectuée sur le mode de la rupture, dans la mesure où elle s'est accompagnée de changements suffisamment significatifs pour amorcer une nouvelle séquence biographique. Cinq d'entre eux ont (re) découvert l'islam brutalement (*born again*) : Abdel, Élie, Achir, Choukri (en détention), et Nacer. Quatre se sont convertis : Fahim (en détention), Ghassan^[124], Paul et Michel. Restent un converti (Ibra), ainsi que trois *born again* qui sont tous les quatre (re) venus progressivement à la religion, mais leurs cheminements sont néanmoins marqués par une rupture dans la mesure où leurs religiosités gagneront largement en intensité avec une forme de conscientisation politique (Omar, Bassil, Ibra) ou religieuse (Larbi).

Cette rupture sur le plan de la religiosité fait sens parce qu'elle coïncide avec une rupture sur le plan de la vie sociale. Cette séquence biographique est marquée par plusieurs changements qui vont de pair avec l'entrée dans l'âge adulte : mise à distance de la déviance ou de la délinquance^[125], investissement sur les plans scolaire ou professionnel (qui a souvent pour corrélat la mise à distance de fréquentations à l'influence néfaste), et dans une relation amoureuse engagée. Bassil s'est rapproché de l'islam en même temps qu'il délaissait un style de vie festif pour se recentrer sur ses études. Achir qui avait

[121] Les membres de Forsane Alizza sont significativement plus âgés.

[122] Bien qu'Achir indique avoir été incité à devenir pratiquant par sa famille paternelle résidant en Tunisie, il n'a pas reçu d'éducation religieuse.

[123] Via des membres de sa famille et des lectures personnelles.

[124] Bien qu'ayant un père tunisien et d'origine musulmane, sa socialisation familiale n'incluait pas de référence à l'islam, et l'adhésion à cette religion ne s'inscrivait pas dans une forme de naturalité. Il déclare significativement s'être « converti ».

[125] Le rapport à la délinquance des individus interrogés est très variable. Six d'entre eux indiquent s'en être toujours tenus à l'écart (Abdel, Achir, Larbi, Omar, Ibra, Nacer) – ce qui n'exclue pas les bagarres, trois avouent avoir commis quelques ponctuelles bêtises de jeunesse sans incidences (Ghassan, Paul, Bassil), et trois ont eu un réel passé délinquant (Fahim, Élie, Michel), lourd pour au moins trois d'entre eux (faits de violence répétés) qui ont eu affaire à la justice à plusieurs reprises (Fahim, Choukri, Michel). Ce constat doit à la fois nuancer et mener à recevoir dans une certaine mesure les hypothèses qui clivent le débat public sur le sujet (tout en demeurant prudent dans la mesure où cet échantillon ne présente aucune garantie de représentativité). Le djihadisme peut quelquefois s'inscrire dans la continuité d'une carrière délinquante (les deux personnes avec les passés judiciaires les plus lourds ne sont pas, par ailleurs, celles qui ont causé le plus de torts ou qui se sont exposées aux plus grands périls dans leur entreprise djihadiste), laquelle peut constituer une ressource (morale, humaine, matérielle) utile, mais non nécessaire ni même déterminante pour s'engager dans la voie du djihad. Et en tout état de cause, le djihadisme ne peut pas être réduit à une simple déclinaison des phénomènes de délinquance.

éprouvé un attrait pour l'islam lors de visites familiales en Tunisie, fait son retour à la religion lorsqu'il déménage avec son frère à Lyon, ce qui correspond à un moment de mise à distance des anciens pairs, de la consommation d'alcool, du cannabis, etc. Michel avait été familiarisé à l'islam via ses beaux-pères durant son enfance, et s'est converti à la suite d'un accident qui a failli lui coûter la vie, alors qu'il déménageait, «quittait le quartier» (i.e. ses anciennes fréquentations), et rencontrait celle qui allait devenir son épouse (religieusement). Élie, qui a connu une adolescence désœuvrée, indique qu'à compter de son mariage (24 ans), il s'est coupé de ses anciennes fréquentations et de la délinquance pour embrasser une vie en adéquation avec les préceptes de l'islam. Fahim s'est converti à l'islam en détention, alors qu'il cherchait à reconstruire un projet de vie. Ghassan admet s'être converti à l'islam alors qu'il allait devenir père et commençait à mettre à distance des formes de déviances. Il s'agissait selon ses propres termes de se «responsabiliser». Ces retours à la religion répondent à la recherche d'une vie normée et ordonnée à l'entrée dans l'âge adulte.

Pour un nombre important des personnes interrogées, le salafisme a offert une loge à cette démarche sur laquelle il a influé en retour. Tandis que cette nébuleuse idéologique reste minoritaire dans l'islam en France, la référence au salafisme revient en effet dans les discours de la plupart des personnes interrogées (sauf Choukri, Nacer et Omar¹²⁶). La place prise par le salafisme dans ces parcours est le produit de la rencontre d'une offre et d'une demande. Sur le plan de la religiosité *stricto sensu*, la socialisation de ces individus est individualisée. Elle procède de démarches personnelles (via des ouvrages procurés par des pairs ou achetés, et sur Internet) qui ont souvent primé dans un premier temps (la fréquentation des mosquées, quand elle a lieu, est plus tardive). Lorsque les individus cheminent seuls ou entre pairs, ils ont tendance à d'abord rencontrer les offres en position dominante sur le marché religieux, donc le salafisme, qui est en outre accessible¹²⁷ et incarne une orthodoxie séduisante¹²⁸. Ce télescopage a son versant sur le plan social.

[126] La référence au salafisme est éphémère et presque anecdotique dans sa trajectoire.

[127] Offre des repères simples à intérioriser plutôt qu'il n'éduque le raisonnement, tout du moins sous les formes que l'on rencontre en France. Paul va, par exemple, trouver dans le Coran un texte plus accessible et plus direct que la philosophie qu'il évoque en entretien : « Ce qui m'a parlé immédiatement dans le texte, c'est la simplicité du message, de me dire que je n'ai pas besoin de lire des philosophes pour comprendre l'islam. J'ai pas besoin de... J'y vois que du bon ! C'est du boulot en moins [rires] ! Donc je vais m'intéresser à des choses plus basiques ».

[128] Le salafisme se revendique d'une vérité sur l'argument d'un littéralisme fidèle aux sources. « Dès que je me suis converti, j'ai voulu bien faire », résume Michel.

[129] L'expression elle-même est significative du cheminement qui l'a mené à adopter après coup cette représentation.

Le salafisme convoque la rigueur recherchée dans le cadre de la rupture, parce qu'il en appelle à une discipline tant sur le plan de l'orthopraxie (le plus serait le mieux), que sur celui de la droiture éthique aspirée par ces démarches. Cela ne signifie pas néanmoins que les individus s'y astreignent réellement (les contre-exemples sont nombreux), mais le salafisme donne une impulsion, un cadre et un sens à une volonté de changement fort.

Cheminement dans le salafisme et institution d'une minorité vertueuse en rupture avec un environnement impie et oppresseur

Les réseaux de pairs sont un opérateur décisif de ces changements. La sensibilisation à l'islam, individuelle dans un premier temps, est rapidement suivie de l'intégration de réseaux de pairs, à la faveur notamment d'un prosélytisme qui joue dans les deux sens (celui des salafistes qui recrutent en marge des mosquées, comme des convertis zélés qui harcèlent leurs pairs de leurs nouvelles convictions). Les communautés de foi, exemplairement dans les fondamentalismes et donc le salafisme, peuvent effectivement offrir à leurs fidèles un groupe de substitution, ce que recherchent des individus qui rompent avec leurs espaces de socialisation habituels. Le passage de Ghassan par le salafisme exprime la rupture vis-à-vis d'un environnement professionnel (l'armée) avec lequel il est de moins en moins à l'aise.

Le fait d'être rejeté par ses pairs à mesure qu'il manifeste un intérêt pour l'islam lui semble désormais être une bonne chose, qu'il entend cultiver. Il n'est plus rejeté par les autres, mais c'est lui qui rejette ses collègues devenus des délinquants (usagers de drogues) mécréants (ce qui explique que son attrait pour le salafisme se soit concentré sur des marqueurs identitaires disruptifs, plutôt que sur l'idéologie). Michel trouve chez ses pairs salafis un groupe de substitution à l'autorité des pères (sa conversion intervient lorsqu'il quitte le foyer familial après avoir battu sa mère, et il délaisse la première mosquée qu'il a d'abord fréquentée tenue par des « vieux moustachus qui connaissent rien [à l'islam]¹²⁹»), et il adopte un nom arabe qui symbolise la substitution d'une identité de groupe à l'identité privée.

Le cheminement de Larbi dans l'islam est également indissociable de la quête d'une figure parentale et de liens affectifs qui l'animent depuis son adolescence. La question des relations conjugales illustre cette volonté de (re) trouver une vie hyper-normée à travers un groupe de pairs de substitution.

La plupart des personnes interrogées ont contracté des relations engagées (cessation, selon leurs déclarations pour le moins, d'un butinage amoureux) à l'orée du passage à l'âge d'adulte et d'autant plus qu'ils embrassaient une vision rigoriste de l'islam. Ce qui s'est traduit par un mariage (religieux) dans le cadre d'une stricte endogamie à laquelle est sous-jacente la volonté de partager un même socle idéologique (Nacer s'est séparé de sa compagne à mesure que son rigorisme la contraignait), et par le fait que plusieurs d'entre eux ont dans cet élan rapidement eu des enfants (Michel, Ghassan, Ibra, Achir...).

L'intégration de réseaux de pairs resserrés profite à la socialisation religieuse. Ce n'est en effet qu'à partir de ce moment (passage d'un apprentissage solitaire à une socialisation entre pairs) que plusieurs de ces jeunes (et non tous ceux ayant fait référence au salafisme) idéologisent un rapport de rupture avec une société à laquelle ils s'opposent selon deux logiques :

- **la première est la vertu.** Le fait que Michel cesse de porter une main de fatma offerte par sa petite amie et commence à adopter un discours homophobe lorsqu'il intègre une mosquée salafiste en est révélateur. Alors qu'ils scellent et légalisent (du point de vue religieux) leur relation amoureuse par un mariage, ils honnissent l'impiété d'une société aux mœurs déliquescents (la réprobation du « mariage pour tous » est fréquente, et parfois mise en relation avec la loi d'interdiction du voile);

- **la deuxième de ces logiques est la victimisation.** Beaucoup de ces hommes ont corrélativement développé une sensibilité pour la situation des musulmans en France et dans le monde. Plus Ghassan adopte une religiosité visible, plus il est stigmatisé et plus il se conforme à ce stigmatisme en s'enfermant par réaction dans une identité de rupture avec son environnement social tout en développant une sensibilité pour les autres musulmans qui comme lui feraient l'objet d'injustices. Alors qu'il se dit victime d'un « racisme anti-blanc » lorsqu'il emménage à

Marseille à l'âge de 11 ans, Michel va se convertir, progressivement s'identifier à une communauté opprimée et faire siennes des souffrances qu'il n'a jamais vécues. Fahim aussi. S'il avoue ne pas comprendre les ressorts des conflits internationaux, son témoignage recèle cependant une forte empathie pour les musulmans victimes de conflits. La socialisation au salafisme est un moment de sensibilisation à une vision infra-politique du monde dans la mesure où les individus en adoptent une vision dichotomique (eux/nous) et qu'ils s'identifient à une communauté imaginaire opprimée et vertueuse, mais sans volonté de le changer (autrement que par la prédication).

L'enjeu est au contraire de se préserver de cet environnement devenu impie et oppressant à leurs yeux. Il s'est alors agi, pour les deux membres de Forsane Alizza (Achir et Larbi) de fonder un village sur le modèle du Londonistan, et c'est à ce moment qu'est intervenu, pour la plupart de leurs coreligionnaires, le projet de la *hijra*.

Places du salafisme dans les processus de radicalisation

Au regard de l'état du débat public, il s'avérerait important de faire le point sur la place du salafisme dans les processus qui a mené ces individus à la commission d'infractions liées au terrorisme. Dix personnes interrogées sur treize y font référence. La taille réduite de l'échantillon interdit de fournir des estimations ayant quelque représentativité que ce soit. La démarche de cette recherche est de nature qualitative, et non quantitative. Or, sur le plan qualitatif, ces entretiens interrogent la pertinence même de telles estimations dans la mesure où ces expériences du salafisme demeurent très variées.

Dans la continuité logique des précédents constats (absence de transmission et religiosité de rupture), il apparaît que ces individus se sont orientés vers le salafisme à la faveur d'un intérêt pour les rudiments des croyances et pratiques ou des considérations plus sociétales, ce qui relève donc d'une démarche pratique (savoir prier, connaître les piliers, adopter des attitudes...) plus qu'intellectuelle (apprentissage effectif de l'arabe rare, souvent doublé d'une méconnaissance des débats sur le dogme ou la jurisprudence^[130]). De ce fait, la référence au salafisme participe de « bricolages^[131] » et non

[130] Ce qui ne les empêche pas d'adopter parfois une posture de sachant. Ce point est discuté plus en avant.

[131] Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

de l'intériorisation d'une idéologie. Il s'agit parfois d'une seule question de visibilité, ou de posture. Lors de sa conversion, Michel s'abreuve de littérature salafiste tout en portant une main de fatma parfaitement incompatible avec cette idéologie. En outre, pour lui, comme pour Nacer et Ibra, la fréquentation d'une mosquée était dictée par une logique de proximité (du travail ou du lieu d'habitation) et non par décision d'y recevoir un enseignement salafiste. Ils en sont donc restés à l'écart, pour le moins un moment s'agissant de Michel.

Ce n'est qu'ultérieurement qu'une partie de ces personnes ont débuté la fréquentation d'une mosquée salafiste et/ou ont évolué au sein de groupe de pairs resserrés favorisant donc une régulation des pratiques et croyances religieuses. Si cette expérience peut naturellement influencer sur des parcours de vie, elle ne met pas pour autant fin à ce rapport bricolé à la religion et n'implique pas systématiquement l'intériorisation d'une idéologie cohérente. Le cas de la *hijra* est intéressant. Aucun des individus partis dans des pays musulmans dans l'objectif explicite d'y accomplir sa *hijra* ne s'y est pourtant établi durablement afin d'y mener, comme escompté, une vie plus en conformité avec ce qu'ils entendent être les préceptes de l'islam.

Tous sont partis pour des raisons qui leur sont propres et qui ne relèvent pas d'une stricte application de préceptes religieux (rejoindre des amis, curiosité passagère, goût pour l'aventure, prendre de la distance avec des ennuis passagers, fuite en avant...^[132]), beaucoup sont rentrés en France après avoir été déçus des conditions de vie, certains éprouaient davantage d'intérêt pour ce qui ressemble à un escapisme aventurier qu'ils ont poursuivi par d'autres voyages en terre d'Islam (Bassil, Ibra...), d'autres encore étaient ou se sont mis en quête de théâtres de combats (Ghassan, Ibra, Michel...). Aucune de ces personnes ne s'est donc tenue à ce qui était présenté comme une *hijra* telle que l'entend le salafisme.

Ce constat se vérifie également au regard des cadres cognitifs de ces acteurs. Paul, Achir et Élie adhèrent à la rigueur de l'orthopraxie salafiste, sur la volonté d'imiter la sunna notamment, mais ils convoquent tous trois le raisonnement qui introduit une marge de manœuvre de leurs rapports à la religion au détriment du strict littéralisme préconisé par le salafisme. D'ailleurs, Élie

enchaîne les lectures religieuses, notamment les écrits de l'imam Mâlik, d'al-Ghazâli, d'Hassan al-Basrî, et de savants plus contemporains comme Abou Bakr al-Jazayrî, mais sans que cela ne l'empêche de développer parallèlement un raisonnement politique qui sera au cœur de son engagement djihadiste.

La pensée de Ghassan mêle également des références incompatibles dans l'absolu : culture savante, musique et cinéma populaires, lecture contextualisée de l'islam, « fermeture » dogmatique, salafisme, djihadisme.

Ce constat est la conséquence logique d'une enquête de terrain, qui impose de déconstruire l'idée selon laquelle le salafisme se réduirait à un sas idéologique menant à la violence, pour reconsidérer la pluralité des expériences individuelles et la marge d'autonomie des acteurs dont le rapport à la religion relève visiblement du « *braconnage culturel*^[133] ».

Colorations politiques des engagements

Quoi qu'il en soit, le salafisme suffit rarement à la conscientisation politique, déclencheur de l'engagement, et il n'en constitue pas non plus, de fait, le préalable nécessaire. L'objet de cette partie sera donc d'expliquer comment ces parcours se dotent d'une coloration politique, c'est-à-dire d'identifier les ressorts puis les temporalités de l'intériorisation d'une idéologie mobilisatrice (le djihadisme).

Ressorts

d'une conscientisation politique

Exceptions faites d'Achir et Omar, aucun de ces individus n'a de passé de militant. Leurs engagements ne sont pas, de fait, le fruit d'un long militantisme politique. Les déclencheurs de cette politisation tardive résident concurremment dans la fréquentation de groupes de pairs resserrés (hormis pour Choukri arrêté après des activités sur Internet et alors qu'il rencontrait physiquement et pour la première fois les membres de la communauté émotionnelle à laquelle il s'était lié sur les réseaux sociaux) et la navigation sur le Net. La découverte des

[132] Le fait qu'Ibra ait trouvé dans une communauté étudiante salafiste du Yémen un environnement qui lui semblait idéal, mais qu'il n'ait débuté l'apprentissage de l'arabe et la lecture du Coran seulement plus tard, en détention, en est extrêmement significatif.

[133] Michel De Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, [1980] 1990.

idéologies djihadistes peut procéder de plusieurs biais, parfois anecdotiques, d'ordinaire les amis et quelquefois par la médiatisation des réseaux sociaux (Choukri a commencé à visionner des vidéos sur le complotisme, notamment sur Facebook, où au fil des « like » et à la faveur du système algorithmique de ce réseau, il est finalement entré dans l'univers virtuel du djihadisme).

Tous ces jeunes ont, quoi qu'il en soit, été sensibilisés à cette idéologie préconisant la violence sur Internet, bien souvent sur le site Ansar al-Haqq jusqu'à sa fermeture (Ghassan, Ibra, Michel...), puis à travers les vidéos abondamment diffusées sur le massacre du peuple syrien (Bassil, Choukri, Nacer...).

Ces expériences ont été productrices de « *chocs moraux* » (voir par exemple les témoignages d'Ibra et Nacer) qui se sont accompagnés de changements marquant des ruptures biographiques. Pour Ghassan, Bassil, Ibra et Michel par exemple, cette brutale conscientisation politique est allée de pair avec une coupure des anciens réseaux d'amis et l'intégration à un nouveau groupe. Elle s'est logiquement poursuivie au sein de ces réseaux soudés autour d'un même sentiment d'injustice qui facilite la production de pensées sectaires (les récits de Choukri et Michel par exemple sont instructifs à cet égard), en particulier lors des voyages dans des pays musulmans. Tous sont partis en recherchant un monde musulman idéalisé, solidaire et juste. C'est explicitement cette solidarité communautaire qu'Ibra cherchait et a fini par trouver en Afrique puis au Yémen. Nacer est, quant à lui, séduit par l'ambiance de fraternité qui régnait au sein des groupes armés, qu'il a fuis, comme d'autres, en raison des rivalités croissantes entre l'EI et le front al-Nosra. Paul met en avant l'extraordinaire solidarité communautaire ressentie avec ses colocataires tchétchènes (à laquelle il oppose le caractère franc et simple des salafistes français qu'il refuse de fréquenter), qui lui décrivent la réalité de la guerre contre les Russes et au contact desquels il acquiert une fascination pour la violence de résistance.

Michel retrouve un groupe de jeunes séduits par les thèses djihadistes à l'issue d'un énième passage en prison « *car,*

justifie-t-il, c'est toujours plaisant de faire partie d'une petite communauté ». Cette « petite communauté » comme il l'appelle et qui fait bien sûr penser aux dynamiques des groupes radicaux, prend l'habitude de se réunir dans son appartement. Et tandis qu'il s'allie à ce réseau, c'est désormais l'enseignement de la mosquée salafiste qu'il met à distance. Il effectue dans cet élan la *hijra* qu'il projetait depuis quelque temps, tout en intégrant l'internationale djihadiste une fois installé en Égypte, où il entre dans la clandestinité¹³⁴ pour rechercher des opportunités de djihad. La conscientisation d'Abdel était renforcée au cours de ses voyages en Asie où il a fini par se lier aux réseaux d'Abu Sayyaf.

Intériorisation

d'une idéologie mobilisatrice

L'aspect tardif de cette conscientisation politique questionne le poids des pratiques stigmatisantes et discriminatoires dont les musulmans peuvent s'estimer être les victimes. Ce ressenti mobilisateur est un leitmotiv des entretiens. Comment prend-il place dans la temporalité de ces engagements ? Trois cas de figure se présentent :

- **premièrement**, plusieurs d'entre eux affirment avoir fait l'expérience de la discrimination (économique ou politique) en plusieurs moments de leur vie. Achir¹³⁵ et Nacer expliquent, par exemple, avoir toujours rencontré des difficultés à trouver un emploi en raison de leur apparence maghrébine. Ces récits restent néanmoins rares dans l'échantillon. Des difficultés objectives ont cependant pu disposer les acteurs à être plus réceptifs aux cadres d'injustice délivrés par les idéologues salafistes ou djihadistes, ne serait-ce parce que, outre leurs expériences directes d'injustices, ces acteurs ont parfois ressenti – à tout moment de leur vie et d'autant plus qu'ils étaient sensibilisés à des idées militantes – les inégalités dont leurs parents ont fait les frais. Abdel et Paul n'évoquent pas d'expériences de discrimination ou de racisme à leur encontre, mais ils reconnaissent avoir mal vécu le contre-modèle parental¹³⁶;

[134] Contrairement à ce qu'il eut été possible de présupposer, l'adhésion à une idéologie radicale ne conduit pas d'emblée à des formes de dissimulation. Un certain nombre d'individus, comme Ibra et Michel par exemple, ont au contraire harcelé leur environnement de leurs nouvelles convictions, jusqu'à finir par être rejeté (mise au banc des mosquées qu'ils fréquentent respectivement) tout en suscitant quelques vocations chez des affidés qui finissent par les suivre dans leurs aventures. C'est souvent plus tard qu'interviennent la clandestinité et la dissimulation.

[135] « *J'étais le seul Arabe dans la classe. C'était un Arabe et un Noir quoi. On était dispatchés comme ça, et donc il y avait toujours un peu de problèmes. C'était un petit peu la misère. [...] Il y a eu des soucis avec le prof qui m'a traité de caramel et des trucs comme ça ! Et donc c'est parti un peu en bagarre, et à partir de là on s'est séparés vite parce que sinon j'aurais été expulsé.* »

[136] Abdel déclare : « *J'ai vu comment mes parents ont vécu. Toute cette galère-là, et à la fin pas grand-chose. [...] La France est un État laïque, c'était dans le contrat et eux ils n'ont pas pris ça en compte. Ils sont venus et tout s'est écroulé pour eux.* »

• **deuxièmement**, cette expérience est cependant survenue de façon relativement tardive dans d'autres parcours de vie, en raison de facteurs endogènes et exogènes. Plusieurs acteurs ne font état d'expériences directes de la discrimination qu'à partir du moment où ils ont cheminé dans le salafisme, qui nourrit effectivement cette sensibilité de plusieurs façons. D'une part, le salafisme véhicule une vision dichotomique et victimaire du monde que les individus intériorisent en s'identifiant à une communauté imaginée (Michel fait par exemple siennes des souffrances qu'il n'a jamais vécues mais qui participent de son engagement). D'autre part, ce rapport à l'islam va de pair avec l'adoption de marqueurs ostensibles perçus négativement en France. Ce n'est qu'à partir du moment où Ghassan se rapproche du salafisme et adopte une religiosité visible qu'il se sent stigmatisé (ses collègues l'appellent « Ben Lâden »...) et discriminé (licenciement). Ce qui s'accroît à mesure qu'il en adopte les codes (uniquement la lecture du Coran, la pratique des prières et une mince barbe alors qu'il est à l'armée), puis un style vestimentaire ostentatoire (lorsqu'il travaille dans le secteur civil). Or, ce ressenti s'est, en outre, renforcé à la faveur d'un durcissement de l'opinion publique à l'égard des musulmans, et d'autant plus à l'égard des religiosités visibles, dans le contexte des attentats et à mesure que le salafisme a été construit en problème public (processus exacerbé après les attentats de janvier 2015 et la conjuration des mouvements religieux réputés pour porter des valeurs en rupture avec les idéaux républicains). Achir s'était mobilisé contre les agressions de femmes voilées, et Fahim rapporte avoir été l'objet de plusieurs agressions racistes dans ce contexte¹³⁷ ;

• **troisièmement**, d'autres sentiments de discrimination ont été renforcés en aval du passage à l'acte, et ils sont mobilisés pour donner sens à la répression que la commission de leurs infractions a engendrée. Fahim estime donc avoir été arrêté pour des motifs racistes¹³⁸. Larbi ne fait état d'une expérience de la discrimination qu'à partir du moment où il sera condamné pour avoir maltraité ses

enfants. Il nie totalement les faits graves et avérés qui lui sont reprochés, et il explique faire uniquement les frais de pratiques discriminatoires. Omar déclare quant à lui que sa sensibilité sur le sujet s'est développée à partir de la consultation de plusieurs sites internet au moment de son réveil spirituel ; il déclare n'avoir projeté de partir en Syrie qu'afin d'y accomplir un devoir humanitaire, et que son arrestation pour des faits de terrorisme 15 jours après un attentat relève de la discrimination. C'est en les inscrivant dans une « guerre de religions », que Michel donne sens à son incarcération, au fait qu'il demeure depuis plus de 2 ans à l'isolement, comme du reste tout ce qu'il assimile à des situations de domination des musulmans en France et dans le monde¹³⁹.

Comme nombre de leurs pairs, ces acteurs témoignent d'expériences de la discrimination qui justifient, dans des mesures variables, leurs engagements. Un simple examen de surface de leurs trajectoires révèle que ces expériences sont diversifiées, qu'elles ne viennent dans bien des cas que s'inscrire dans un processus de radicalisation déjà à l'œuvre, que lesdits processus alimentent et justifient à la fois. Le sentiment d'injustice est donc intériorisé progressivement, en même temps que l'individu s'identifie à une communauté imaginée et opprimée, où l'histoire personnelle se lie au désordre (supposé) du monde. Une partie (seulement) des personnes interrogées établit ainsi un lien entre leurs propres expériences de la discrimination et les situations des musulmans dans le monde. Certains individus adoptent une lecture accidentelle de l'histoire (les situations d'oppression des musulmans trouvent leurs origines dans des configurations locales dans une large mesure indépendantes les unes des autres), sans par ailleurs jamais renoncer à une critique véhémement des interventions militaires de la France ni même au complotisme. D'autres intègrent cette assertion à une lecture complotiste du monde (dominée par une oligarchie financière/juive/occidentale qui œuvre contre l'inéluctable hégémonie de l'islam), justifiant un engagement violent partout où les musulmans seraient oppri-

[137] « *Retourne chez toi ! Retourne chez Daech ! Retournez dans votre pays !* », des trucs comme ça... "Sale Arabe !" alors que je ne suis même pas arabe, des trucs comme ça... » ; « *Alors pourquoi on s'en prend à nous ? Ma femme ne met plus le voile parce qu'elle a peur. On ne peut même pas faire notre petite vie tranquille alors que c'est un pays laïc et un pays démocratique. Moi, je suis parti en Angleterre, j'ai vu des femmes travailler avec le voile avec de gros turbans sur la tête et ça ne dérange personne* » ; « *Moi ça me fait peur. On a l'impression que les gens bientôt vont faire des milices et ils vont nous chasser avec des fourches. Ça fait peur ! Et j'ai plus peur pour mes enfants parce que pour moi je m'en fous. J'ai vraiment peur qu'il arrive quelque chose à mes enfants* » ; « *J'ai l'impression d'être un juif pendant la Shoah, et là je n'exagère rien du tout. Il ne manque plus que l'uniforme est on y est là* ».

[138] Il décrit les mêmes abus (provocation, humiliation) de la part des agents de police qui ont procédé à son arrestation.

[139] Lorsqu'il rapporte s'engager auprès du directeur de l'établissement à respecter toutes les conditions requises pour sortir de l'isolement auquel il est placé depuis deux ans (l'isolement est une mesure temporaire faisant grief, que Michel accuse le directeur de l'établissement pénitentiaire de détourner pour préserver les autres personnes détenues d'un éventuel prosélytisme). Il indique que celui-ci ne saurait néanmoins le « convertir », nourrissant une vision dichotomique du monde : le monde est, selon lui, en proie à une guerre de religions qui se soldera par l'inéluctable victoire de l'islam, et sa détention vient faire sens dans ce conflit.

més, et notamment dans le *Shām* (zone syro-irakienne) où se jouerait actuellement la bataille finale qui verra le triomphe de l'islam.

Engagements dans la violence

Une conscientisation politique mobilisatrice alimentée par des dynamiques de groupes qui se nourrissent de l'abondante propagande djihadiste vient donc se greffer à un itinéraire religieux, mais selon des configurations biographiques toujours particulières, pour finalement se traduire par des passages à l'acte violent. Mais qu'est-ce que cela recouvre ? L'infraction convoquée le plus régulièrement (incrimination pour association de malfaiteurs en relation avec une entreprise terroriste) recouvre des faits variés. Deux personnes ont été impliquées dans des activités criminelles liées à un activisme islamiste en France (Forsane Alizza), et dix ont été impliquées dans des filières terroristes liées à des théâtres de combat à l'étranger (dont huit pour les filières syro-irakiennes). S'agissant de celles-ci, quatre ont apporté des soutiens de type logistique divers (Omar, Paul notamment depuis l'Égypte, Choukri), et six sont effectivement parties en zone de conflit (Abdel, Élie, Ghassan, Bassil, Ibra, Michel).

Or, il reste encore difficile de savoir avec certitude de quoi relèvent ces démarches (*hijra*, travail humanitaire, projet guerrier...), si ce n'est que le départ sur un théâtre de combat marque souvent le passage effectif à la violence (les seuls dans le cas de notre échantillon), sinon qu'il constitue un point de non-retour dont il importe d'éclairer les ressorts. Tandis que les motivations des acteurs passés par les théâtres de combat sont au centre du débat (agissent-ils au nom de motivations moralement acceptables ou criminelles?), ces derniers ont naturellement tendance à soutenir des motivations pacifistes.

À revers des postures clivantes générées par la polarisation de ce débat, les données recueillies au cours de cette enquête révèlent la porosité de ces registres. L'escapisme aventurier (Abdel, Ibra...), le projet d'une *hijra* pour évoluer dans un climat plus en conformité avec la religion et y recevoir un enseignement islamique

(Paul, Ibra, Élie, Michel), et le djihad, qu'il renvoie à un engagement humanitaire (Bassil¹⁴⁰...) ou à une volonté de prendre part à des combats (Abdel, Ghassan, Ibra, Michel, Nacer) constituent des motivations qui, si elles sont en partie contradictoires, se recouvrent néanmoins souvent dans ces trajectoires de vie.

Escapisme, projet humanitaire, hijra ou entreprise guerrière ?

Les circonstances des départs en zone de conflit des six personnes de l'échantillon, auxquelles l'on peut ajouter le voyage de Paul en Égypte, partagent deux points communs en matière de disponibilité biographique :

- **premièrement**, ces individus ne disposaient d'aucun horizon scolaire ou professionnel qui les engageait, ne serait-ce sur le court terme. La plupart des personnes interrogées livrent le récit d'une scolarisation (toujours publique) sans véritables difficultés dont ils conservent un souvenir globalement positif, mais qui leur a néanmoins rarement offert la possibilité d'une ascension sociale. La majorité d'entre elles a intégré des voies professionnelles (sept personnes), une a opté pour un parcours technologique (BTS), et deux autres ont suivi un parcours universitaire (une licence d'ingénierie aéronautique, et un début de licence STAPS d'après les entretiens¹⁴¹). Trois autres personnes ont quitté prématurément le système scolaire (durant le secondaire) en raison de problèmes de comportements (Fahim et Paul ont débuté tôt une carrière délinquante). Ces individus sont donc restés dans le circuit scolaire, suffisamment pour intégrer le marché du travail (pour neuf cas renseignés sur treize), mais pour occuper une succession d'emplois précaires, peu ou pas qualifiés, n'offrant aucune stabilité permettant de se projeter sur le moyen terme. C'est lors d'une période d'échec que plusieurs d'entre eux sont partis. Paul venait de mettre un terme à sa scolarité. Ghassan dont la religiosité constituait une source croissante de conflits venait de se faire licencier pour un motif qu'il estime discriminant. Nacer rencontrait lui aussi des difficultés sur son lieu de travail en raison de sa religion ;

[140] Qui est antérieure à son aventure syrienne. Lorsqu'il visite sa famille à Yaoundé, il préfère habiter avec les membres de sa famille établie dans un bidonville plutôt que d'être hébergé chez son père qui possède une villa, par recherche d'authenticité. Pendant cette période, il organise avec des amis à Paris la prise en charge de trois orphelins camerounais. Une fibre humanitaire, sans doute liée à une forte sensibilité face aux injustices : « *J'ai toujours eu l'habitude de donner de l'argent aux associations. [...] J'ai toujours eu ce truc-là et bien avant pour Haïti quand y a eu le tremblement de terre. J'ai toujours eu le truc pour l'humanitaire.* »

[141] L'intérêt pour les métiers de l'ingénierie et les professions intellectuelles, observé sur d'autres terrains, ne se vérifie pas pour cet échantillon.

• **deuxièmement**, leur situation conjugale et/ou familiale ne les retenait pas en France. Soit ces relations étaient en cours de forte dégradation (notamment pour Ghassan dont la compagne était pourtant enceinte), soit elles venaient de prendre terme (Nacer venait de divorcer), soit leur épouse était prête à les suivre dans le cadre d'une *hijra* (Michel est parti en famille, Ibra pense que sa compagne va le rejoindre, Fahim envisage de quitter la France en compagnie de son épouse). Enfin, des incidents biographiques ou des chocs ont, dans certains cas, agi comme les déclencheurs de processus de radicalisation déjà entamés : Nacer est parti à la suite de son divorce, Ibra après la lecture de l'ouvrage d'un politiste sur l'islam politique qui l'a convaincu de la nécessité de s'engager et alors que son escapisme est déjà un fait, Bassil après le décès de sa mère, Ghassan après s'être fait licencier et tandis que ses relations conjugales se sont fortement dégradées, Fahim envisage de quitter la France pour un pays qu'il juge plus tolérant en matière de liberté d'expression religieuse (Angleterre, Canada...) à la suite d'une interpellation violente et d'une condamnation dont il estime qu'elle relève de la discrimination...

Ces personnes ne quittent donc pas la France dans ce qui serait un moment banal de leur vie, mais lorsque leurs processus de radicalisation sont avancés, qu'ils sont biographiquement disponibles, et pour plusieurs d'entre eux, pour le moins dans ce qui semble être le moment d'un horizon bouché, lors d'un épisode de remise en question lié à un événement marquant. C'est aussi au regard de ces épisodes que font sens les motivations de l'ordre de l'escapisme, la *hijra*, les projets humanitaires ou belliqueux. Et alors qu'ils aspirent ardemment à un changement, ils rencontrent l'opportunité de s'évader dans un environnement qui le leur promet.

Cette opportunité se situe à la croisée de deux logiques. D'une part, non seulement un certain nombre de ces individus ont déjà une familiarité avec les voyages (Bassil

avait visité plusieurs pays d'Europe et d'Afrique, Ghassan avait fait une Opex en Côte d'Ivoire, Ibra avait sillonné l'Afrique et le Proche-Orient...), mais surtout ils avaient tous dans leurs réseaux des personnes-ressources qui ont encouragé moralement ces départs tout en facilitant la logistique (conseils de voyages, accueils sur place...¹⁴²). D'autre part, les acteurs ont d'autant plus de chances de croiser ces réseaux que ceux-ci prennent de l'importance en raison des structures d'opportunités politiques. Le fait que l'Égypte domine les destinations de *hijra*, et que le Moyen-Orient, et singulièrement l'EI, soit préféré par les candidats au djihad est une conséquence de la conjoncture qui profite au départ dans ces régions où leur sont promis un logement, une rémunération, une place et un rôle dans un projet conquérant et d'autant plus séduisant qu'il accumulait les succès militaires.

Projet de vie – projet de mort

Ces départs observent ensuite deux logiques distinctes : un projet de vie ou un projet de mort, qu'il est tentant de mettre en relation avec plusieurs indicateurs. Dans le premier cas, les individus ménagent la possibilité d'un retour en France (accomplissent des allers-retours réguliers, conservent des réseaux de pairs et des biens personnels¹⁴³), tout en évitant de mettre leur famille en danger. Dans le cadre de notre échantillon, la concrétisation du projet de *hijra* est favorisée si la femme accepte de suivre son conjoint (Élie rentre d'ailleurs de Syrie, car sa famille ne peut le rejoindre¹⁴⁴), tandis que le départ en zone de conflit s'est en revanche effectué seul (Michel quitte sa famille et Ibra sa compagne pour aller sur le front...) ou entre pairs (Ghassan...). Il ne s'agit que d'indices valables pour cet échantillon, qui gardent une faible valeur opérationnelle tant l'aventure en terre d'Islam peut apparaître comme une entreprise bricolée, opportuniste, aléatoire et tributaire de motivations réellement confuses¹⁴⁵. S'il ne semble guère faire de

[142] Nacer reconnaît : « Vous savez peut-être que je serais resté juste dans la conviction et pas dans l'action si personne ne m'avait montré des vidéos et ne m'avait demandé si je voulais y aller. J'ai vu que mes convictions n'étaient pas assez fortes pour y aller tout seul. Il a fallu que quelqu'un me dise et me fasse confronter à mes convictions... Je me suis retrouvé un peu coincé ». Le départ d'Élie en Syrie n'aurait également jamais pu avoir lieu sans l'aide indispensable d'un ancien ami avec lequel il jouait au foot lorsqu'il était jeune. C'est ce dernier qui le mettra en contact avec des individus déjà présents sur la zone de conflit

[143] D'après leurs déclarations, les individus ont autofinancés ces départ peu coûteux grâce à quelques économies et de courtes missions professionnelles (Ibra, Michel...). Certains d'entre eux, tel Nacer, ont également vendu des biens personnels. Cette pratique laisse plus difficilement envisager le retour.

[144] Il déclare notamment : « Hé bien là-bas, moi je n'étais pas militaire, parce que moi j'ai des engagements ici... J'ai une famille! [...] Je suis resté quelques jours après l'offensive. C'était chaud! Mais ça, ce n'était pas prévu parce que là-bas je ne suis pas parti pour combattre et mourir ». Il manifeste néanmoins une certaine fascination à l'égard de la violence et du projet conquérant de l'EI.

[145] Nacer, Élie, Bassil et d'autres soutiennent s'inscrire dans une démarche humanitaire. Cela n'exclut pas pour autant que celle-ci évolue vers une action violente dont ils reconnaissent la légitimité de fait, admettent la possibilité et vers laquelle ils ont progressivement été amenés (par un système d'allégeances auquel Bassil s'est refusé, des entraînements militaires auxquels Nacer s'est plié, des combats auxquels Élie a été exposé...). L'issue de leur escapade en Syrie aurait pu être toute différente.

doute que les départs d'Abdel et Michel avaient d'emblée un horizon funeste¹⁴⁶, les deux projets se sont télescopés dans les cas de Paul, Michel et Ibra. Ils sont initialement partis sur l'argument d'évoluer dans un climat plus en conformité avec la religion, mais à la faveur d'un nomadisme de fait, révélateur des incertitudes liées à leur projet. Ils ont gardé ouverte la possibilité d'un retour, ne se sont jamais intégrés à leur nouvel environnement dont ils avouent avoir été profondément déçus (Michel évoque notamment la distorsion avec l'idéal d'une société musulmane, Ibra insiste sur le manque de qualité de l'accueil et des relations qu'il noue sur place), et ils projetaient dans ce contexte de nouvelles escapades. Or, ils s'étaient clairement politisés (quelque temps avant son départ pour Michel, en Égypte pour Paul, et au cours d'un aller-retour en France pour Ibra), et étaient en quête d'un djihad qui s'est concrétisé selon les opportunités que chacun d'eux a rencontrées. Michel prendra la route de l'Afghanistan, Paul sera arrêté, et Ibra partira au Mali (après une vaine tentative pour l'Afghanistan), avant d'être arrêté et remis à la France.

Ces situations illustrent finalement l'étonnante facilité avec laquelle la mort peut être acceptée comme la finalité de l'engagement. Celle-ci est encouragée par l'endoctrinement centré sur l'apocalypse et la martyrologie des organisations terroristes, mais elle trouve un réceptacle qui doit lui aussi être interrogé¹⁴⁷. La progression dans cette spirale à l'horizon funeste s'explique aussi par une certaine impétuosité et un goût pour la violence dont ces trajectoires de vie présentent plusieurs indices. Au regard de l'échantillon, si le djihadisme ne s'inscrit pas nécessairement dans la continuité de carrières délinquantes, celles-ci sont suffisamment représentées pour que les comportements dont elles procèdent témoignent d'une forme d'appétence pour la violence, encore valorisée et cultivée par leur pratique des activités sportives¹⁴⁸ : dix des treize personnes ont pratiqué des activités « viriles » (sports de combats dans huit cas, musculation dans deux

autres cas) les préparant à la confrontation physique (cela en fut explicitement la fin pour au moins Paul et Abdel). L'expression de cette « virilité » et l'impétuosité dont elle procède sont justement au cœur de ces formes d'engagements lorsqu'ils sont violents. Achir est revenu à l'islam à la faveur d'un activisme politique, il commence par fréquenter une structure mobilisée pour la Palestine, déçu par ce collectif il s'oriente donc vers des salafistes dont l'apolitisme le déçoit à son tour, et il finit par se retrouver chez Forsane Alizza. Le constat est identique s'agissant de Michel, qui s'est orienté vers le salafisme pour la même raison qu'il s'en est rapidement détourné : la recherche d'un cadre pour une révolte qui ne s'est épanouie que dans un nihilisme djihadiste auquel il a renoncé (dont on observe diverses manifestations dans sa pérégrination). Aucun des individus interrogés prêts à s'impliquer sur un théâtre de combat n'était interpellé par un conflit en particulier. Leur destination n'a été ou n'aurait été que tributaire d'opportunités. Peu importe le théâtre de combat pourvu qu'il soit identifié comme djihadiste, et offre ainsi un débouché à la volonté d'en découdre d'une fuite en avant, et dont la seule issue prévisible est la mort, si ce n'est l'arrestation ou le renoncement.

Fanatiques religieux ou militants politiques ?

Une conscientisation politique mobilisatrice vient donc se greffer à un itinéraire religieux, mais selon des configurations biographiques toujours particulières et au prix d'ajustements permanents qui questionnent la nature de ces engagements, qui apparaissent sous un angle tantôt plus religieux, tantôt plus politique.

Dans le premier cas, la conscientisation politique se juxtapose à cette socialisation religieuse, qui a emprunté la voie du salafisme dans les cas de Paul, Ghassan, Ibra, Michel et surtout Omar. Une brusque conscientisation

[146] Abdel a transité dans des pays qui connaissent des conflits impliquant des musulmans comme la Thaïlande, la Malaisie, l'Indonésie, et les Philippines où il s'associe à Abu Sayyaf. Ghassan quitte la France dans un contexte difficile (licenciement, dégradation des relations conjugales...), ignorant pour combien de temps explique-t-il, sans le dire à personne, un peu comme la fuite en avant du « déprimé en quête de spiritualité » tel qu'il se définit.

[147] Six personnes sont donc parties à leurs périls en zone de combats, avec l'horizon d'un retour crédible pour seulement deux d'entre elles (Bassil, Élie), les autres n'ayant pu être interrogées parce qu'elles ont été arrêtées ou ont renoncé au dernier moment.

[148] À cet égard, deux constats retiennent l'attention. Premièrement, toutes ces personnes, sans exception, ont pratiqué des activités sportives, de façon régulière, en amateur, à des niveaux différents et parfois excellents (l'une des personnes interrogées esquissait une carrière crédible de footballeur professionnel, une autre avait débuté une licence de sciences et techniques des activités physiques et sportives (STAPS), figure également un boxeur au niveau confirmé...). Ces jeunes hommes sont donc sportifs. Deuxièmement, les activités pratiquées sont très ciblées. Étonnamment, ce n'est pas le football, sport populaire par excellence, qui domine. Les sports de combats, et en particulier la boxe, sont en revanche très présents. Ils sont mentionnés par huit des treize personnes. S'y ajoute par ailleurs la pratique de la musculation pour deux autres personnes (outre les sports de combat qui incluent le renforcement musculaire de façon systématique).

politique s'est ainsi greffée à l'intériorisation préalable d'une vision dichotomique et victimaire du monde. Celle-ci a mené, dans ces cas de figure, à substituer un engagement de type révolutionnaire à un horizon de vie apolitique, et de ce fait rompre avec le salafisme (changement de groupe de pairs, des savants de référence et des convictions), vers lequel Michel revient néanmoins après avoir (partiellement) renoncé à son projet de djihad. La trajectoire de Larbi s'inscrit de façon un peu particulière dans cette logique. Visiblement préoccupé par les débats religieux et non politiques, il n'a jamais milité.

C'est lorsque son rigorisme lui « commande » de maltraiter ses enfants et qu'il en perd la tutelle, qu'il tente vainement de faire entendre sa cause, et finit par se replier sur Forsane Alizza et qu'il projetera finalement un acte criminel au contact de ses membres. Pour d'autres, le retour à l'islam ou la conversion s'est rapidement effectué à la faveur d'un engagement politique. Achir est revenu à la religion au gré d'un activisme en quête d'une cause. Il commence par fréquenter une structure mobilisée pour la Palestine dans la période de son retour à l'islam, déçu par ce collectif il s'oriente donc vers des salafis dont l'apolitisme le déçoit à son tour, et il finit par se retrouver chez Forsane Alizza. Abdel (*reborn*) s'est orienté directement vers le rigorisme salafiste, mais à la faveur d'un littéralisme privilégiant les justifications de la violence qu'il estime indument éludées des discours des imams auxquels il a, d'emblée, préféré les idéologues du djihad. Nacer se reconnaît dans une pratique de l'islam rigoureuse et traditionaliste, mais il soutient s'être tenu à l'écart des mosquées et des savants salafis, et sa radicalité semble davantage politique que religieuse (il a admis le fait de pouvoir mourir pendant son séjour en Syrie, mais les références à l'eschatologie, au martyr ou même à la religion plus largement sont absentes de son discours).

Choukri n'a manifesté aucun intérêt pour l'islam avant son passage à l'acte. Il était violent de fait (plusieurs condamnations), mais aussi fasciné par le complotisme, et il a ainsi découvert, au fil de ses pérégrinations sur Internet, dans cette vaste nébuleuse, des vidéos de propagande djihadiste qui ont fini par le convaincre et qui ont offert des débouchés à son impétuosité. Ce n'est qu'au cours de son dernier passage en détention et donc de

façon postérieure à son implication dans les filières syro-irakiennes qu'il s'est converti à l'islam et sans manifester guère d'intérêt pour la pratique. Omar marque un clair engagement politique de type anti-impérialiste qui, associé à sa culture islamiste très proche des Frères musulmans, le pousse à l'engagement violent.

Il apparaît néanmoins, au regard de ces trajectoires, qu'il existe aussi une tendance du débat public à surestimer les ressorts religieux et politiques de ces engagements, pourtant mis en avant par les personnes interrogées. Ces discours ont été produits et recueillis lors de la détention, et la formulation d'une pensée informée et structurée dans ce moment particulier n'implique pas qu'elle ait été un préalable nécessaire à leur engagement. Ibra débute l'apprentissage de l'arabe et la lecture du Coran seulement en détention. Bassil admet que s'il était familiarisé avec différentes idéologies avant son départ en Syrie, ce n'est qu'à son retour qu'il s'est véritablement intéressé aux discours des entrepreneurs moraux du djihad et à leurs singularités¹⁴⁹.

L'intériorisation d'une idéologie politico-religieuse structurée présentant une certaine cohérence d'ensemble peut être postérieure à l'engagement, et la détention profite à ce processus. Outre Bassil et Ibra, ce phénomène est observable chez Choukri, Michel ou encore Ghassan qui explique avoir commencé à étudier l'anthropologie en détention afin de comprendre les mouvements de population et l'arabe à l'aide de manuels qui s'appuient sur des références religieuses. Un nombre important de personnes détenues lisaient lors de la phase d'enquête des ouvrages de sciences humaines et religieuses (Hannah Arendt figurait d'ailleurs en bonne place), alors qu'elles ne présentaient pas les profils scolaires et professionnels d'intellectuels.

Par-delà le débat sur le caractère politique ou religieux du djihadisme, ces éléments questionnent l'importance, sinon la réalité même du militantisme de ces acteurs, toujours susceptible d'être surévaluée en raison d'un biais méthodologique de l'enquête. La restitution d'une trajectoire, et tout particulièrement sur la base d'entretiens, est toujours susceptible de céder à l'« *illusion biographique* » – l'habitus étant un principe actif de « *l'unification des pratiques et représentations*¹⁵⁰ ». Or, justement, les individus interrogés tiennent clairement à apparaître comme

[149] « Vous me parlez du djihad, moi j'en connais rien, je vais en Syrie, je reviens et là je commence à m'y intéresser [...] ».

[150] Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n° 62/63, pp. 69-72.

des militants¹⁵¹, à naturellement donner de la crédibilité à des engagements coûteux sur le plan cognitif, à être pris au sérieux dans un débat public qui n'y dispose pas, et cet effet de désidérabilité peut d'ailleurs être renforcé par le fait d'être face à des chercheurs/professeurs d'université. Par effet de miroir, ils tendent aussi à vouloir minimiser leur seule appétence pour la violence à laquelle les discours sur la barbarie djihadiste les ramènent inmanquablement, ce qui recouvre également des logiques de distinction interne (les individus interrogés, plus souvent liés à Forsane Alizza et al-Qaïda qu'à l'EI connu pour la « barbarie » qu'il met en scène, se méfient d'un amalgame qui les y réduirait et s'efforcent d'apparaître sous un jour plus légitime¹⁵²).

Si ces itinéraires de radicalisation recouvrent toujours des dimensions religieuses et politiques, il apparaît que l'intériorisation d'une idéologie plus ou moins cohérente n'est pas un processus homogène et uniforme, ni vraisemblablement un préalable nécessaire à la radicalisation, ce qui interroge finalement la dimension militante en soi de ces engagements. Pour le moins, les seuls paradigmes politiques et religieux ne sauraient suffire à rendre compte d'une appétence pour la violence.

Analyse psycho-émotionnelle : radicalisation et déni de reconnaissance

La radicalisation djihadiste n'est pas seulement l'aboutissement d'une rationalité instrumentale, mais elle révèle ce que de plus en plus d'auteurs qualifient désormais de logique de reconnaissance (Axel Honneth, Charles Taylor, etc.). En effet, comment comprendre par le simple appétit de gains matériels, un engagement qui – très souvent – aboutit à des peines de prison prolongées, voire au sacrifice suprême ? Notre analyse se situe dans le prolonge-

ment de ces considérations, mais nous ajoutons au moins deux aspects au débat qui porte sur la reconnaissance par la violence. D'une part, nous insisterons sur le fait que la volonté de reconnaissance procède souvent d'une volonté de « se reconnaître » et que ce désir entraîne la volonté de contribuer à la société, de lui donner quelque chose de soi (Marcel Mauss, Alain Caillé). Les individus socialisés dans un idéal viril présentent particulièrement cette volonté de se voir reconnaître une capacité d'agir et vont mal réagir à leur mise à l'écart. En outre, nous insistons sur le fait que les acteurs djihadistes dénie souvent eux-mêmes cette capacité d'agir aux autres. Par socialisation scientifique ou tout simplement par l'expérience des relations humaines objectivées, ils ont tendance à réifier, objectiver les « autres », c'est-à-dire à les priver d'une véritable autonomie et d'une « personnalité ». Nous allons analyser ces dénis de capacité d'agir (pour soi et les autres) en plusieurs étapes. Dans une première étape, nous allons préciser quel est le sens donné par les acteurs djihadistes à leur action violente. Nous verrons que cette violence est à la fois motivée par le désir d'échapper au stigmate de l'impuissance ainsi que par la neutralisation de la compassion envers les victimes via une représentation objectivant celles-ci.

Dans une deuxième étape, nous allons nous intéresser aux représentations des acteurs djihadistes : est-ce qu'ils s'estiment méconnus et si oui pour quelles raisons ? Dans une troisième étape, nous allons aborder plus en détail la présentation des autres par les djihadistes : en quoi objectivent-ils leur environnement ? Une quatrième étape explorera enfin certains aspects sociologiques et normatifs qui motivent selon nous le sentiment d'impuissance des acteurs djihadistes. Pour simplifier, nous estimons que la frustration et la violence sont essentiellement le fruit d'un décalage entre, d'une part, une socialisation virile (bandes, prisons, sport de combat, idéal d'un père viril) et d'autre part la contribution potentielle de ces acteurs et des populations musulmanes à la société. Il faut ajouter que ce sentiment d'injustice et d'impuissance, et l'usage de la violence sont aussi nourris par des contacts directs avec les populations discriminées à l'étranger.

[151] Deux indices supplémentaires en sont révélateurs : d'une part, le refus de l'explication des « pieds nickelés » (Olivier Roy) et une sensibilité pour les thèses défendues par François Burgat, et, d'autre part, un dénigrement des explications psychologisantes qui rapporteraient leurs engagements à des traumas de la petite enfance (d'ailleurs, ils les minimisent plus volontiers qu'ils ne jouent du pathos).

[152] Les déclarations suivantes de Mehdi en sont révélatrices. Il se présente en effet comme un militant « de la 2^e génération du djihad, celle qui va de 2001 à 2011/2012, celle d'al-Qaïda. Avant, dans la première génération, il y avait un certain savoir. Là, maintenant je vois des jeunes qui veulent faire le djihad mais qui ne prient même pas. C'est quoi le sens de leur engagement alors ? Quelle récompense ils espèrent trouver à la fin de tout ça ? ».

Le sens subjectif donné à la violence

Nous pouvons principalement repérer deux types d'argumentaires. Dans une première perspective, la violence semble être un moyen de subjectivation du monde musulman. Ainsi, une personne interrogée salue les attentats du 9 septembre 2001, car ils auraient permis d'éveiller la communauté des musulmans. De manière plus concrète, un grand nombre de personnes interrogées considèrent que les attentats du Bataclan seraient une réponse adéquate à des agressions occidentales. Toutefois, même cette justification plus instrumentale revêt souvent un caractère plus identitaire lorsque les personnes interrogées estiment, par exemple, que les pays occidentaux n'auraient pas le courage nécessaire pour affronter le monde musulman bien moins « efféminé » que ses adversaires « décadents ». Enfin, dans un registre plus humanitaire, l'engagement armé en Syrie est présenté comme un moyen d'aider « nos frères musulmans » et de sauver des vies innocentes, principalement celles des enfants et des femmes. En somme, malgré ces variations, il est difficile de ne pas voir le lien qu'entretient la violence avec la volonté de projeter une image « puissante » et noble de soi, en d'autres termes d'échapper au stigmate de la faiblesse et d'être reconnu comme vrai acteur « donateur » dans la société nationale ou internationale.

Quant à l'autre, il se présente dans tous les discours comme un agresseur. Au-delà des justifications classiques d'une violence réactive, on observe un registre plus abstrait. Très souvent, l'autre est tout simplement qualifié de « *kāfir* » contre qui l'emploi de la violence est *a priori* légitime. Ainsi, le choix du Bataclan paraît logique, car ceux qui écoutent de la musique satanique et boivent de l'alcool ne mènent pas une vie vertueuse. De la même façon l'attentat opéré un vendredi serait un choix stratégique permettant d'éviter des morts de « vrais musulmans » qui ne sortent pas ce jour de prière. D'autre part, on observe une forte tendance à généraliser l'autre, à le typifier, à le réduire à une catégorie.

De manière un peu surprenante, une personne interrogée estime ainsi que les attentats du novembre 2015 s'inscriraient dans la logique démocratique, car les Français auraient élu un gouvernement bombardant les musulmans. Le choix du stade de France comme cible paraît également fort cohérent, car aucun « bon musulman » ne pourrait soutenir l'équipe de France.

Enfin, ce qui frappe très souvent dans la présentation de l'autre est une froideur assumée lorsque les interrogés invoquent un raisonnement quasiment scientifique aux sources scripturaires. En somme, ce qui distingue la présentation de l'autre est le degré de déterminisme religieux et aussi d'abstraction et de typification. Tout se passe comme si les djihadistes dénigraient à leur adversaire une authentique capacité d'agir.

Représentations de soi et de l'autre

La présentation de soi et de l'autre confirme de manière générale ce que nous qualifions de déni de reconnaissance. On peut définir ce déni comme le sentiment que les autres n'accordent pas à soi et à son groupe la possibilité de façonner la société par une capacité d'agir autonome. D'où, plus généralement, le sentiment de ne pas être reconnu dans sa « valeur » et même dans son existence par les autres. De la même manière la non-reconnaissance des autres peut être définie comme le dénigrement de leur valeur en tant que « contributeur » à une société. Généralement ce déni de l'autre s'accompagne d'une présentation déterministe et désindividualisante.

On retrouve chez quasiment toutes les personnes interrogées l'idée générale selon laquelle, eux et la communauté musulmane sont discriminés. Dans notre tableau, on voit que le sentiment de discrimination prévaut chez toutes les personnes interrogées et que c'est l'une des caractéristiques qu'elles partagent le plus. Comme nous l'indiquions précédemment : « Parmi les facteurs les plus influents dans la sphère psychologique, on notera la claire mise en avant du sentiment de discrimination de la "communauté musulmane" et de minoration du statut de musulman en France par une majorité des djihadistes rencontrés. Si un seul d'entre eux met en avant ce ressenti négatif, tous les autres (12) pensent que la France est un pays dans lequel le fait d'être musulman pose problème et disent avoir éprouvé de la discrimination qu'ils relient à leur volonté d'engagement ». Si on examine plus en détail ce qui alimente ce sentiment de discrimination, on constate dans le même tableau que les griefs internationaux (référence aux conflits internationaux...) jouent un rôle très déterminant. Comme le note de nouveau le rapport : « Autre ressenti négatif à l'origine des engagements politiques des djihadistes (le plus souvent sous la forme

d'un discours d'engagement humanitaire), les chocs moraux négatifs à l'image d'un visionnage de massacre de populations sunnites ou de mauvais traitements infligés à des enfants musulmans, sont souvent mis en avant par les acteurs pour expliquer leur engagement. Un seul djihadiste n'en fait pas écho alors que deux l'évoquent comme étant peu important et dix comme étant central dans leur décision de s'engager». Enfin, dans un nombre de cas non négligeable les personnes interrogées affichent un anti-impérialisme fort. Si on observe plus attentivement encore les entretiens, on repère le champ lexical de la frustration et un sentiment d'impuissance.

La communauté musulmane dans le monde aurait été longtemps réduite à l'esclavage et à la domination et à présent le temps serait venu de se révolter. Comme le déclarait une des personnes interrogées: «*C'était une nouvelle époque. C'était une nouvelle époque parce qu'il y a eu le 11 septembre. Au début, j'ai pas compris. Je n'ai pas vu la symbolique. Le symbole, c'est que le peuple musulman est de retour. Le premier objectif n'était pas de tuer 3000 personnes. Le premier objectif, c'était ce symbole. Dans l'islam, il est permis de tuer des civils sous certaines conditions, si c'est pour une cause supérieure, et là c'est une cause supérieure. C'est pas comme Nice ou le Bataclan. Le 11 septembre a réveillé les musulmans [Choukri insiste beaucoup sur cet événement qui revêt à ses yeux une place majeure]*». Abdel se réfère aussi à une expérience d'impuissance et de mépris: «*Ce qui m'a le plus choqué par rapport à ce qui s'est passé dans le monde c'est Abou Ghraïb. J'ai vu des vidéos et lu beaucoup de témoignages... Et après j'ai voulu aller voir de mes propres yeux et puis je suis allé en Asie, aux Philippines. C'est différent quand on lit et quand on voit de ses propres yeux! Ce n'est pas pareil! C'est-à-dire quand on lit des choses et quand on regarde des témoignages. C'est choquant! Les gens... les Philippines... Ils ne savent pas! Alors les musulmans arabes dans le monde c'est quoi, 20%! Le reste c'est les musulmans qui sont en dehors des pays arabes. Ils ne savent pas les gens que ces peuples-là existent et souffrent et vivent les pires moments! Moi je voulais voir ça de mes yeux!*». Il rapporte également la fréquentation de musulmans dans le sud de la Thaïlande à la frontière malaisienne; musulmans en conflit avec le gouvernement: «*L'oppression qu'ils subissent, c'est énorme!*». Abdel évoque «*des viols de sœurs*» («*quand j'y suis allé j'ai parlé à des frères, ils m'ont tous dit! C'était critique*»). Il est clair que de tels viols sont particulièrement douloureux pour ceux qui se définissent comme de virils héros protecteurs.

Un autre grief concerne les discriminations dans la société d'accueil. Ghassan est stigmatisé en raison de son apparence physique (longue barbe), il fait parler autour de lui (collègues, parents d'élèves) et vit comme une souffrance cette mise à l'écart: «*Je sors de l'armée où il y avait certes un peu de cohésion, mais pas tout le temps, mais dans le civil il n'y avait rien du tout! C'est vraiment chacun pour sa peau quoi. Le mec me fait un entretien d'embauche et tout de suite ça parle de moi! Et je ressemble à Ben Lâden! Et ça aussi ça se rajoute avec les parents d'élèves qui font des pétitions contre moi*». Un autre se plaint et dit faire l'objet d'agressions racistes de la part de Français caucasiens (insultes, provocations physiques; on note au passage cet usage d'un terme réifiant): «*Quand je prenais le métro, des fois on m'insultait ou on me jetait des trucs...*». En cause, une assimilation des musulmans à l'État islamique: «*Retourne chez toi! Retourne chez Daech! Retournez dans votre pays!*» Des trucs comme ça... «*Sale Arabe*» alors que je ne suis même pas arabe, des trucs comme ça...». Il décrit les mêmes abus (provocation, humiliation) de la part des agents de police qui ont procédé à son arrestation: «*On m'a dit un peu brutalement: "Barrez-vous!" Il a attrapé le voile de ma femme et il a tiré*».

Le sentiment d'impuissance provient aussi de la honte d'assumer des parents qui ont «*fait le tapis*» devant les Français. Achir, lui, décrit ses parents comme de bons travailleurs, préoccupés uniquement par l'aspect financier, mais complètement désintéressés de la vie politique: «*Moi, mon père me disait: "Ne te mêle pas de la politique"... C'était le speech dans le bateau et dans l'avion, pas de politique. [...] On ne peut pas se mêler de politique. Ils ne veulent pas s'en mêler. Quand il y a une injustice, ils laissent courir, ils s'en fichent. Il y avait une certaine philosophie, que derrière il fallait faire un peu d'oséille*». Larbi cachait un grand malaise identitaire: «*Moi, je suis quelqu'un de perdu, je ne sais pas d'où je viens*». C'est la raison pour laquelle il s'efforcera de mener en Algérie comme en France des recherches sur ses racines familiales paternelles et maternelles. Dans un registre un peu différent, Larbi relate quelques épisodes de violence pratiquée par un père décrit comme «*grand buveur*», «*fêtard*», et «*joueur*» tout en minimisant l'impact de ces épisodes sur le déroulement de sa vie. Il lui reproche également d'avoir abandonné sa particularité culturelle. Enfin, Abdel établit un contraste entre son oncle du bled («*C'était un berger. Il méditait beaucoup. Il travaillait constamment, et éduquait ses enfants*») et ses parents conformistes. Abdel se montre assez critique

envers ses parents qu'il accuse d'avoir abandonné la religion et d'avoir toujours cherché à se plier aux injonctions de la société : « Pour eux, être droit c'est aller à l'école et travailler pour ne pas faire de bêtise. Enfin Paul exprime aussi son mécontentement vis-à-vis de sa mère, « quand [elle] s'est convertie au protestantisme et euh... Par la suite, j'allais beaucoup, beaucoup à l'église parce que ma mère me forçait, mais je n'y trouvais pas mon plaisir, donc euh... ».

Représentations objectivées des autres

Dans tous les entretiens, une présentation objectivée des autres est palpable. Dans le tableau général, on observe la forte présence « du référentiel textuel (coranique, textes fondateurs nationalistes) » qui constitue le cadrage cognitif le plus fort des personnes interrogées : « Huit acteurs placent l'influence du texte religieux comme fondamental pour comprendre la radicalité de leur engagement. Trois le situent comme important et seulement deux semblent y attacher une importance mineure. De façon moins intuitive, on notera également l'importance des référentiels politiques et idéologiques, attestant que la lutte islamiste djihadiste est bien une lutte politique et que par ailleurs une majorité de djihadistes se conçoivent comme des soldats politiques et ne s'apparentent nullement à des décérébrés sans vertèbres idéologiques. Six acteurs affichent même des positions ouvertement anti-impérialistes, les rattachant à un courant du djihadisme international assez proche de celui mis en œuvre par al-Qaïda ».

Pour capter plus en détail ce cadrage d'autrui, il convient de noter le déterminisme avec lequel les interviewés perçoivent les incroyables. Ainsi d'Omar, dont la critique est par exemple très forte à l'encontre des chiïtes. Il les considère « comme pires que les juifs ». Certains ennemis sont déduits d'un texte de manière quasiment littérale faisant ainsi office de vérité scientifique. Ainsi pour Achir : « L'islam au départ ce n'est que ça. Dieu dit dans le texte que ceux qui veulent affirmer une chose doivent formuler une preuve qui est claire. Quand on dit la houdja cela veut dire une preuve évidente. Si tu fais ça tu n'es plus terroriste, il n'y a plus de terrorisme ! La clé c'est la science ».

De même, pour Abdel, il apparaît clairement que le texte religieux est une référence absolue qu'il faut suivre sans essayer de l'amputer ou d'en raccourcir le sens : « Il y a

une chose que l'on ne doit pas cacher ni transformer ni quoi que ce soit. Quand on lit le texte et qu'on voit "Prend ton épée et frappe-le sous la nuque", on peut le retourner comme on veut, une épée c'est une épée et la nuque c'est la nuque ! Et après on dit quoi : ça c'était avant et tout ! Pfff... ». « Moi, quand j'étais petit tout le monde me disait que l'islam ne s'est pas répandu à travers l'épée et j'y ai cru parce que moi je croyais les gens. On prend le livre de base sur la vie du prophète... Quand on prend le sommaire on ne trouve que des batailles... C'est quoi ces batailles-là ? Qui a fait quoi et pourquoi ? Comment expliquer aux jeunes que le prophète a pris 700 Juifs et qu'il a ordonné leur décapitation ». On le voit, la plupart des personnes interrogées souscrivent au déterminisme ethnoculturel.

De la même manière le cadrage des autres personnes interrogées peut-être qualifié de réductionniste. Sept acteurs sur treize sont animés par une lecture complotiste du monde, ce qui ne constitue pas la variable cognitive la plus lourde mais qui reste importante. Les ennemis sont souvent présentés en agrégats. Voir l'extrait suivant de l'entretien avec Élie : « On sait très bien qu'il y a des gouvernements et des multinationales et des banquiers qui vont influencer sur la décision de l'État. Ce sont des vautours, des charognards... C'est eux qui vont asservir les pays... Il y a les pays producteurs de richesses... La France fait partie des pays comme ça [...] ». Il est clair que ce cadrage ne laisse pas beaucoup de place à la compassion, car les adversaires sont totalement dépersonnalisés pour apparaître comme un collectif essentialisé et hostile.

Situations et variables sociologiques et normatives expliquant le sentiment d'impuissance et d'humiliation

Deux grilles d'analyses ont été privilégiées. D'une part, il s'agit de savoir si les individus radicalisés se trouvent par rapport aux autres groupes sociaux dans une situation objective de non-reconnaissance. D'autre part, l'objectif est de déterminer si leurs grilles normatives et leur socialisation stimulent des attentes « excessives » de reconnaissance, voire un certain mépris envers la population. S'il est difficile de définir avec exactitude le fait d'être reconnu, contentons-nous ici tout simplement de constater que la société répartit inégalement des biens comme le statut social (la place hiérarchique d'un individu ou d'un groupe au sein d'une société), le prestige

ou encore tout simplement la sociabilité impliquant l'attention ou la sympathie. Toutefois ce qui est pour nous encore plus décisif est le déni opposé à un individu ou à un groupe collectif de faire une contribution pour la société nationale ou internationale, c'est-à-dire d'être considéré comme « acteur » d'une société.

Dès lors, on peut faire l'hypothèse que les individus qui obtiennent le moins de statut, de prestige, de sympathie et surtout la possibilité d'une capacité d'actions sont aussi ceux qui éprouvent le plus un sentiment d'impuissance et d'humiliation. De la même manière, ceux des individus qui sont le plus en contact avec les populations musulmanes « opprimées » via des voyages ou l'endoctrinement via le Net ou des amis devraient aussi être les plus sensibles à ce sentiment d'impuissance.

De manière générale et dans une optique de frustration relative, on peut faire l'hypothèse que ce sont souvent des immigrés de seconde génération qui sont les plus enclins à ressentir leur relégation comme injuste dans la mesure où leurs attentes ont été façonnées par rapport au niveau de vie et de considération de la population en France et non par rapport au pays dont sont originaires leurs parents. Ensuite nous pouvons supposer que ce sont surtout des acteurs socialisés dans l'idéal de la virilité avec le culte de la force physique et de la domination qui pourraient le plus fortement ressentir un sentiment d'impuissance.

Nos résultats empiriques confirment globalement l'hypothèse d'une frustration relative concernant la capacité d'agir de ces groupes.

Tout d'abord, il est vrai que certains individus que nous pouvons qualifier de radicalisés sont issus de groupes sociaux stigmatisés : quartiers difficiles, échec scolaire, petite délinquance, séjour en prison et plaintes contre les contrôles policiers abusifs et irrespectueux. Toutefois, ce profil concerne, dans notre petit échantillon uniquement, une minorité des personnes. En revanche, la variable la plus lourde de l'engagement est celle de la disponibilité biographique des acteurs sociaux. Celle-ci est centrale pour expliquer la rapidité et la volonté de l'engagement dans une lutte à haut risque. L'absence de femmes et d'enfants ou même de vie maritale est un élément explicatif fort pour neuf de nos acteurs et un peu moins fort pour les autres. Aucun n'apparaît comme prisonnier d'une vie de famille qui l'empêcherait de prendre part à un engagement radical. Une variable que l'on peut coller à la dis-

ponibilité est une situation d'emploi plutôt précaire. Voir ce propos d'une personne interrogée : « *Mais là aussi, on a eu des petites affaires avec la police. Je suis revenu à Paris à 17 ans. Je me suis inscrit à l'ANPE. Là, ça a été vraiment dur. Avant, je me disais que je m'en sortirais forcément. Et je n'imaginais pas devoir faire ça, à cet âge* ». Ou encore Ghassan : embauché comme chauffeur de bus scolaires, en réaction à cinq années d'armée où il était contraint de se raser chaque matin, il décide de ne plus se raser et se retrouve stigmatisé en raison de son apparence physique (longue barbe). Nous avons déjà indiqué que l'expérience subjective des personnes interrogées traduit le plus souvent le sentiment qu'ils n'ont pas réellement leur place dans la société française. Ce qui ressort des entretiens est l'idée que la France ne réserve pas réellement de place aux populations musulmanes et que leur contribution ne serait pas reconnue.

De manière générale, les plaintes portant sur un manque d'intégration, l'idée selon laquelle les Français ne considéreraient pas les musulmans comme appartenant à leur société semblent plus nombreuses que les griefs quant au manque d'opportunités professionnelles. Le champ lexical de la population traduit en tout cas un sentiment de non-reconnaissance : réaffirmation répétée que nous ne « *sommes pas des moutons* », « *que l'on nous méprise* », que les « *flics* » sont racistes ou que les offenses subies dans les lieux publics sont motivées par l'appartenance à la religion musulmane. De manière générale, le sentiment d'impuissance est renforcé par le fait qu'il est ressenti par quasiment tous les interviewés d'immigrés de deuxième génération qui critiquent amèrement le comportement dévot et moutonnier de leurs parents.

Un facteur souvent négligé mais très réel de la radicalisation constitue l'exposition avec les populations musulmanes opprimées, voire torturées. L'enquête révèle l'importance cruciale des interviewés avec des expériences transnationales : quasiment tous ont régulièrement voyagé dans les pays musulmans et pris contact avec des personnes opprimées ; quasiment tous se réfèrent aux conflits internationaux et à l'oppression de leurs frères et sœurs en Irak, Palestine ou Syrie et tous s'intéressent aux nouvelles technologies d'information. Ce qui semble toutefois particulièrement important comme catalyseur dans cette révolte contre l'injustice et l'impuissance des musulmans dans le monde sont des expériences et des rencontres personnelles.

Grilles normatives

En ce qui concerne les grilles normatives des radicalisés qui peuvent éclairer un sentiment de non-reconnaissance d'une capacité d'agir et l'engagement dans l'action violente, nous avons exploré deux pistes qui restent encore à exploiter plus en détail.

La première est l'idée selon laquelle un grand nombre de djihadistes ont subi une socialisation virile qui les pousse à ressentir particulièrement leur relégation, leur incapacité à agir dans la société et qui les prédispose plus facilement que d'autres individus à réagir avec fermeté, voire avec violence, aux offenses. Le culte de la virilité peut être caractérisé par la conviction selon laquelle un « vrai homme » doit se montrer dominant dans les relations sociales, prouver et utiliser ses ressources physiques et être prêt à risquer sa vie pour préserver son honneur et protéger les siens. Nous avons pu constater que beaucoup d'enquêtes évoluent dans un milieu que l'on peut qualifier de « très masculin » : culture du corps, pratique de sports de combat, intérêt pour les études techniques ou une éducation mettant en valeur les hommes et leur rôle dominant, socialisation en bandes de jeunes garçons. Il faut dire que cette socialisation « virile » correspond à ce que nous avons trouvé en grande partie chez les auteurs de l'attentat du 9 septembre 2001 aux États-Unis et du 7 juillet 2005 à Londres. D'un point de vue subjectif, les personnes interrogées ont très souvent exprimé leur désir d'être physiquement et moralement fortes et de ne pas ressembler aux « *mauviettes* », leurs compatriotes non musulmans.

De la même manière, le rejet de l'homosexualité a été très fort et le rôle des femmes clairement défini. Le fait que de plus en plus de femmes soient attirées par le départ en Syrie n'infirme pas nécessairement le rôle de l'identité du héros protecteur dans la radicalisation. On peut penser que certaines femmes encouragent justement ce rôle dominant de l'homme protecteur, voire s'identifient partiellement à une masculinité. L'évolution de la scène internationale et notamment de la situation en Syrie fournit un catalyseur pour l'activation de l'identité de soi comme héros protecteur. Un très grand nombre de jeunes estiment qu'il est en leur devoir de protéger leurs « frères » lâchement agressés par un régime pervers et sans scrupule tout en voyant dans l'inaction des gouvernements occidentaux la preuve selon laquelle les musulmans sont au mieux des populations de deuxième classe.

Le tableau général confirme que la piste du référentiel viril mérite un examen plus approfondi : tous ont quasiment pratiqué un sport de combat (boxe, karaté, etc.), tous sont des hommes relativement jeunes et on constate un virilisme guerrier assumé chez environ la moitié des interrogés.

Enfin, une deuxième piste normative pour expliquer pourquoi certains individus sont plus enclins à utiliser la force contre d'autres personnes pourrait être une socialisation dogmatique et exclusivement technoscientifique avec une faible sociabilité qui prédispose certains individus à réifier plus facilement certains individus.

Pour beaucoup, terrorisme djihadiste rime avec irrationalité. Ses racines sont recherchées soit dans le fanatisme religieux soit dans l'anomie et le manque de perspectives sociales. Cette vision de la violence irrationnelle semble être confirmée par les décapitations horribles et sadiques des otages de l'État islamique, comme par les révélations récentes de l'instabilité mentale du kamikaze d'Orlando (juin 2016) ou du conducteur du camion qui a tué plus de quatre-vingts personnes à Nice (juillet 2016). Le faible niveau d'études de beaucoup de ceux qui ont participé aux récents attentats en France – Toulouse en 2012, *Charlie Hebdo* et le Bataclan en 2015 – confirmerait la thèse de l'irrationalité. Ainsi, dans cette perspective, le terrorisme islamiste ne serait rien de plus que l'expression d'individus antimodernistes et sans instruction.

Cependant, ce qui est troublant est également le fait que beaucoup des terroristes – huit sur les vingt impliqués – des attaques du 11 septembre ont suivi des études d'ingénieur. On retrouve dans notre échantillon quelques jeunes ayant eux aussi un niveau d'étude certain (bac ou bac +2 ou 3). Ce point anecdotique a son importance. Le cerveau des attaques du 11 Septembre, Mohammed Attâ, avait suivi des études d'architecture. Khalid Sheikh Mohammed avait obtenu un diplôme de génie mécanique. Diego Gambetta et Steffen Herzog ont récemment mené une étude statistique (publiée aux presses de l'Université de Princeton) sur ce sujet et ont conclu que des formations d'ingénieur favorisent une mentalité rigide, faisant de ces individus de bons clients pour l'islamisme radical.

La socialisation professionnelle des terroristes nationaux en Europe est parfois similaire à celle des terroristes des pays arabo-musulmans : études d'ingénieur, pharmacie, mathématiques, biomédical, informatique, sciences du

sport. Il est à noter que l'étude des humanités (philosophie, sociologie ou littérature) n'est définitivement pas faite pour une carrière radicale. Au cours de nos entretiens, les acteurs djihadistes prétendaient souvent présenter une science de la religion en se référant aux oulémas et à la jurisprudence islamique. Ils se considèrent comme les arbitres de la charia. Cette compréhension contredit la science moderne avec son emphase sur la falsification (Popper) et son hypothèse provisoire, mais elle correspond au dogmatisme plus classique d'un positivisme inconditionnel. L'État islamique accorde de la valeur aux scientifiques et aux docteurs. Il existe également une forte idée de déterminisme causal dans l'idéologie islamiste radicale. Si l'univers était ordonné, alors les frictions ne pourraient exister. Dans nos entretiens, les théories du complot qui lient le mal aux USA, aux Européens ou à Israël sont bien établies et illustrent les difficultés cognitives qui viendraient soutenir les déviations de toutes les visions organisant le monde. Le temps semble être organisé en un islamisme radical. Il n'y a alors plus d'espace pour des éléments de friction. Ainsi, dans l'idée de Daech, les musulmans représentent clairement les forces naissantes contre la décadence du monde occidental.

Alors que le terroriste instruit pourrait être étiqueté scientifique, il semble à première vue que les acteurs que nous avons interrogés partagent peu de ce positivisme sophistiqué. En effet, comme cela peut être démontré dans le cas de prisonniers français radicalisés, ces derniers sont généralement moins éduqués que la moyenne de leur groupe d'âge et sont peu diplômés. Des entretiens avec des djihadistes français et des rapports des attaques terroristes des deux dernières années en France suggèrent une mentalité positiviste rudimentaire. Ce positivisme, souvent inconscient, peut être résumé de la façon suivante: les humains et les objets sont relativement interchangeables. Assez souvent, les djihadistes se conçoivent et conçoivent les autres comme plus ou moins dirigés par des forces suprêmes. Ce qui est bon est prescrit par un texte sacré; il ne peut y avoir d'exception. Qui plus est, dans une optique de statisticiens, ils raisonnent en termes d'agrégation d'acteurs.

Ainsi, il va de soi, pour ces acteurs terroristes islamiques, qu'ils sont en guerre contre les «*kouffārs*» (*kāfirūn*) de l'Occident. Moins éduqués, les terroristes nationaux

occupent souvent des postes techniques (conducteurs, assistant technique), jouent très souvent aux jeux vidéo ou cultivent systématiquement leur corps avec le minimum d'interactions sociales. Enfin, souvent pour ne pas dire toujours, les djihadistes, comme l'auteur de l'attentat de Nice, Mohammed Bouhlel, ont des relations sociales rares, perturbées ou objectivées.

Ainsi, plutôt que d'opposer les Lumières occidentales à un obscurantisme islamiste, il serait nécessaire de redécouvrir dans la tradition critique, la violence potentielle de la raison, cette fois moins sous l'aspect d'une raison instrumentaliste que d'une raison objectivante, qui neutralise la compassion humaine par une logique de fer.

Analyse cognitive de la radicalisation djihadiste

Trop souvent, lorsque l'on s'intéresse aux trajectoires de radicalisation djihadiste, les facteurs cognitifs sont délaissés ou marginalisés au profit des disponibilités des ressources et des opportunités structurelles. L'impact de l'idéologie du salafisme djihadiste sur la socialisation cognitive des individus radicalisés semble d'autant plus mal connu que son contenu même semble soulever très peu d'intérêt. Pourtant, évacuer de manière hâtive le rôle de cette dernière dans l'extension ou la transformation des cadres d'interprétation des individus radicalisés ou en voie de radicalisation tiendrait à nier le poids des facteurs structurels et cognitifs dans les trajectoires de radicalisation djihadiste. Cela reviendrait à faire l'impasse sur la perméabilité que pourraient avoir les individus au contenu du discours djihadiste, et donc à nier toute forme de sens accordé par les djihadistes à l'action violente qu'ils entendent entreprendre. C'est là que réside l'apport indispensable de l'analyse psychosociologique si on veut saisir l'aspect cognitif dans les processus de radicalisation violente chez les salafistes radicaux violents.

Il s'agit donc ici de mettre l'accent sur les facteurs cognitifs et subjectifs qui participent à la construction du sens accordé aux engagements (David Snow et Scott Byrd^[153];

[153] David Snow et Scott Byrd, « Ideology, Framing Processes, and Islamic Terrorist Movements », *Mobilization: an International Quarterly*, vol. 12, n° 2, 2007.

Gamson, Fireman et Rytina¹⁵⁴; Bert Klandermans¹⁵⁵). C'est précisément ce cadre cognitif qui permet aux leaders du djihad de modeler et de remodeler les identités au sein des groupes qu'ils contrôlent.

Les discours développés par nos djihadistes interviewés confortent l'idée selon laquelle ces derniers n'évoluent pas dans un vide idéologique. Il n'y a aucun doute que le poids de l'idéologie djihadiste conforte leurs cadres d'interprétation et tient une influence non négligeable sur leurs trajectoires de radicalisation violente. À l'exception de Fahim, l'écrasante majorité des personnes détenues présentent une perméabilité assumée au contenu du discours djihadiste, ce qui leur permet d'accorder du sens à leurs engagements.

La production discursive sur le djihad, essentiellement issue du salafisme djihadiste, joue un rôle fondamental en ce qu'elle leur apporte les réponses attendues à leurs besoins exprimés, précisément en ce qui concerne leur identité affichée (qui sommes-nous?), le sens qu'ils accordent aux actions entreprises pour la cause djihadiste (pourquoi et contre qui nous battons-nous?), et le référentiel légitimant l'engagement dans l'action violente.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que le salafisme djihadiste, en tant qu'idéologie, constitue invariablement le facteur le plus déterminant dans le processus de radicalisation¹⁵⁶. Il s'agit plutôt de replacer la dimension culturelle et cognitive en tant qu'élément modulateur sur les systèmes de croyances, c'est-à-dire sur l'identité même des individus radicalisés.

De faibles connaissances sur la littérature scientifique religieuse...

Les entretiens effectués avec les acteurs djihadistes font ressortir une certitude : ces derniers ne vivent pas dans un désert intellectuel et spirituel. Au-delà de la littérature

extra-religieuse variée à laquelle les personnes détenues se sont intéressées à des degrés différents¹⁵⁷, nombreux parmi eux affirment avoir lu (et lisent toujours) des ouvrages de référence sur « l'islam des salafistes ». Le corpus mis en avant fait le plus souvent référence à d'anciens ouvrages antérieurs à la période des oulémas salafistes contemporains, une manière d'éviter toute compromission ou prise de position favorable à l'égard de ces derniers considérés non fréquentables par les djihadistes. Les lectures effectuées par les personnes détenues sur ce corpus puisent cependant leurs sources dans les écrits des prédicateurs du djihad contemporain. Le langage et la terminologie scientifiques de la théologie musulmane étant difficilement accessibles, la plupart de nos djihadistes se rabattent sur les prédicateurs (parfois eux-mêmes autodidactes) au langage plus simplifié. La difficulté est d'autant plus grande que l'approfondissement de l'étude de la science religieuse tant mise en avant par les personnes détenues semble hors de leur portée en raison de la faible maîtrise de la langue arabe classique. À titre d'exemple, Ibra, Bassil, Élie et Michel ont tenté de s'engager dans un apprentissage de l'arabe en effectuant de multiples voyages dans des pays musulmans (Soudan, Turquie, Syrie, Égypte, Yémen...). L'idée au départ, était de maîtriser l'outil linguistique indispensable à l'apprentissage de la science religieuse, ce qui pouvait leur permettre éventuellement d'intégrer une école religieuse prestigieuse (par exemple à Dammâj, Médine ou Damas).

Leurs échecs devant la difficulté ardue à surmonter l'obstacle de la langue, au même titre que la complexité de la terminologie scientifique, pousseront nos djihadistes à opter pour le discours du salafisme djihadiste. En tant qu'offre alternative sur le marché du religieux, le discours djihadiste est en premier lieu bien plus simple, moins chargé en matière de terminologie scientifique et plus efficace, car porté vers l'action.

[154] William A. Gamson, Bruce Fireman et Steven Rytina, *Encounters with Unjust Authority*, Dorsey Press, 1982.

[155] Bert Klandermans, « Mobilization and participation: Social-psychological expansions of resource mobilization theory », *American Sociological Review*, 1984, pp. 583-600.

[156] Annie Collovald et Brigitte Gaïti ont tenté d'attirer l'attention sur ce piège qui consiste à voir en toute idéologie émergente au cours d'un processus de radicalisation un moteur de ce processus. Selon ces deux auteurs, l'idéologie ne serait que l'un des éléments qui le composent. Voir : Annie Collovald et Brigitte Gaïti, *La démocratie aux extrêmes : sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006, p. 44.

[157] À titre d'exemple, lorsque nous nous étions entretenus avec Omar, ce dernier s'était présenté à nous avec un livre d'Hannah Arendt (*Les totalitarismes*) posé soigneusement sur la table. L'ouvrage semblait avoir été lu avec minutie tant il était rempli d'annotation. Omar avait ensuite pris la peine de paraphraser certains passages du livre pour étayer son argumentation. Comme la plupart des autres acteurs djihadistes, il a certes lu des livres sur le salafisme rigoriste ou le salafisme djihadiste, mais il a aussi lu Étienne de la Boétie (*Discours sur la servitude volontaire*) et Lévis Strauss sur le concept de « race ». À vrai dire, dans certaines cellules on peut trouver des livres comme *Power: les 48 lois du pouvoir*, de Robert Green, *l'art de la Guerre*, de Sun Tzu, *l'islamisme en face* de François Burgat ou de Ibn Khaldoun l'ancêtre des sociologues arabes qui a vécu au XIV^e siècle et qui a plutôt mauvaise réputation chez les djihadistes.

En deuxième lieu, ce discours apporte sa propre analyse sur les situations politique et économique vécues par la « *oumma* ». Une analyse confortée par une vision géopolitique axée sur le conspirationnisme et l'eschatologie, deux phénomènes qui ne sont nullement propres à la propagande djihadiste, mais simplement instrumentalisés lorsque les hypothèses sont formulées à l'avantage du djihadisme¹⁵⁸.

...mais une vision politique et géopolitique claire et structurée

L'argumentaire tenu par les acteurs djihadistes, largement appuyé par le discours géopolitique, renvoie clairement à l'existence d'un processus de cadrage cognitif qui s'est opéré de manière progressive. Celui-ci se décline dans un travail de construction de sens qui prend en charge les interprétations déjà existantes (sur le monde, la politique, la géopolitique) tout en remettant en cause certaines d'entre elles¹⁵⁹. Dans les trajectoires d'une majorité de personnes détenues interrogées, de nombreux questionnements liés à la situation des musulmans dans le monde ou aux conflits en cours dans les pays musulmans étaient bien antérieurs à l'intérêt accordé à l'engagement djihadiste. Ces questionnements ne sont jamais loin des considérations affectives exprimées par les personnes détenues, exaspérées à la fois par l'inertie des « oulémas des sultans » et la lâcheté des gouvernants arabes soumis à « l'impérialisme occidental ». C'est dans ce sens qu'Omar se considère avant tout comme un anti-impérialiste avant d'être un djihadiste à proprement dit. Là où les oulémas salafistes dits « quiétistes » excluent toute explication qui intègre des éléments politiques (au sens contemporain¹⁶⁰) en s'éloignant de la réalité du terrain, les prédicateurs du djihad apportent quant à eux un argumentaire stratégique et opérationnel d'une portée plus efficace. Cet argumentaire se traduit chez les personnes détenues par un langage de construction identitaire (le « nous » des musulmans, moudjahidines... contre le « eux » des Occidentaux, Croisés, Russes, renégats chiites...) et victimaire (souffrance des

musulmans dans le monde). Ce langage nous a semblé bien plus apparent dans leur discours qui met en avant des considérations liées à une situation géopolitique qui nécessite le passage à une action concrète (militance politique, humanitaire, armée...). Le langage proprement religieux ou politico-religieux, même s'il demeure très présent chez eux, n'est censé être mobilisé que pour apporter un soutien juridique (au sens religieux du terme) et une source de légitimation à l'action entreprise. C'est en suivant cette logique qu'Abdel et Achir par exemple apportent une justification aux pratiques d'esclavagisme (y compris sexuel) instaurées par Daech (sur les Yazidites par exemple), non sans y apporter leurs propres critiques liées « aux normes religieuses saines qui régissent l'esclavagisme ».

Un discours au simplisme attractif...

La simplicité du discours djihadiste est l'une des caractéristiques les plus attrayantes mises en avant par la plupart des personnes détenues. Parce qu'il apporte des réponses simples à une réalité présentée comme trop complexe et difficilement saisissable, ce discours permet d'offrir un accès plus facile à des connaissances jadis peu accessibles à des individus n'ayant pas suivi d'études religieuses spécialisées. Ce simplisme contribue grandement à replacer l'action violente dans le cadre significatif que lui confèrent les acteurs djihadistes, et ce, à travers une compréhension singulièrement détachée de celle prônée par les savants religieux traditionnels (y compris ceux du salafisme dit « quiétiste »).

En premier lieu, les personnes détenues interrogées reproduisent la même logique binaire développée par l'argumentaire djihadiste : il n'existe pas de « bons et de mauvais musulmans », mais simplement « des musulmans et des non-musulmans ». Même chez Fahim, seule personne détenue à avoir présenté un très faible degré de perméabilité au discours du salafisme djihadiste, la simplicité du message religieux joue un facteur déterminant : « *Sur le paradis et l'enfer, par*

[158] Il est utile de souligner ici que les hypothèses conspirationnistes et eschatologiques ne sont pas forcément formulées à l'avantage des groupes djihadistes de type al-Qaïda ou Daech. L'un des exemples le plus illustratifs est celui de la série de vidéos publiées sur Internet intitulé « the Signs ». En effet, même si le contenu de ces vidéos reprend très largement de nombreuses théories conspirationnistes et eschatologiques, il n'en demeure pas moins qu'elles condamnent le djihad mené par Ben Lâden (considéré comme terroriste) ainsi que l'assassinat de civils musulmans, comme occidentaux.

[159] Robert D. Benford, David A. Snow, et Nathalie Miriam Plouchard, « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », *Politix*, vol. , n° 3, 2012, p. 217.

[160] Pour de nombreux courants liés à l'islam traditionnel (salafisme pieu, soufisme, Tabligh...) l'islam englobe le politique dans la mesure où la question de la gouvernance sous l'égide d'une *khilāfa* (califat) y est abondamment mentionnée. Néanmoins, ces mêmes courants ont de commun avec le salafisme djihadiste le rejet des normes politiques contemporaines inspirées des systèmes démocratiques occidentaux.

exemple quand on meurt on finit où ? Le catho [un prêtre] répondait que tout le monde allait au paradis et ce genre de choses, alors que l'imam disait qu'on allait d'abord passer par un jugement. Ça a l'air plus rationnel, je pense. Je me suis dit, l'islam c'est plus rationnel ».

L'accomplissement du « petit djihad » (le combat armé), marginalisé par les « oulémas des sultans » est un élément central dans la construction de l'identité de chaque musulman. La violence est présentée comme une nécessité au même titre qu'elle est un moyen honorable de se faire justice et d'exhiber son courage. Cette violence est érigée comme un contre-modèle à la « culture de la non-violence » perçue comme un symbole de lâcheté et d'invirilité. Cette logique est souvent reprise par les personnes détenues à l'image d'Abdel qui décline une argumentation d'un simplisme saisissant pour moquer la notion du « vivre ensemble » : *« Bien sûr qu'on peut tous vivre ensemble, les Chinois, les bouddhistes, des machins, etc. C'est-à-dire qu'au départ on pense cela comme dans les films, on peut tous s'aimer. Un petit exemple : quand vous vivez en démocratie vous entendez souvent qu'il faut vivre solidaire... en Israël, combien il y a de partis politiques en Israël ? Il y en a plus de 120 rien qu'entre eux, ils sont petits ! Cherchez une paix avec ces gens-là, c'est impossible alors si on parle de paix entre musulmans et mécréants, celle-ci est impossible... »*. Il en est de même lorsqu'il aborde la question de la souveraineté, étroitement liée à la notion de pouvoir : *« lorsqu'on parle de démocratie et de théocratie, si le pouvoir est à Dieu il ne peut pas être au peuple »*.

... qui s'adapte aux codes culturels occidentaux

La socialisation au djihad salafiste ne peut s'opérer en dehors des codes culturels dont les recrues djihadistes résidant en Occident sont imprégnées. Ces dernières constituent les ressources culturelles (la « boîte à outils » pour reprendre l'expression de Ann Swidler^[161]) sur lesquelles le processus de (re-) cadrage va s'appuyer, et à partir desquelles il va innover. Il n'y pas de doute sur le fait que ces djihadistes s'expriment dans un langage maîtrisant les codes culturels occidentaux. Il ne s'agit aucunement d'individus formatés au langage salafiste stéréotypé.

Chez la plupart des personnes détenues, il y a une intériorisation évidente de certaines normes issues du monde occidental pour lesquels il ne peut y avoir de remise en cause. Pour Omar ou Achir, l'archaïsme dont font preuve certains savants de l'« islam officiel » (plus spécialement les savants liés au wahhabisme) est une preuve que ces derniers « vivent encore dans le Moyen Âge ». Ils se contenteraient de se concentrer sur des détails insignifiants au regard de « l'islam vrai » en s'en prenant aux libertés des femmes, et en s'enfonçant dans des « débats ridicules » sur les détails du quotidien des anciens musulmans. Pour ces djihadistes, la vraie question est ailleurs, elle est à chercher dans la place à accorder au djihad que ces débats futiles voudraient occulter.

Il n'y a qu'à revenir sur l'aspect affectif des individus interrogés pour se rendre compte que la majorité d'entre eux ont entretenu des liaisons amoureuses passionnelles « à l'occidentale » c'est-à-dire souvent hors mariage, avant, durant et après leur radicalisation. La modernité au même titre que certains principes liés aux droits de l'homme, à l'équité et la justice sociale sont aussi mis en avant tant ils n'apparaissent pas à leurs yeux contradictoires avec les principes fondamentaux de l'islam : *« Des gens comme moi qui proposent un islam profond dans toute sa modernité et son progressisme. C'est une insulte que de réduire la charia à couper des mains ou à exécuter des violeurs ou je ne sais pas quoi. Pour moi c'est une insulte. La charia est beaucoup plus grande que ça. C'est la préservation de la vie, des biens, du sang, de la raison... »* (Omar).

Une vision eschatologique

L'eschatologie semble prendre de plus en plus de place dans les représentations des recrues djihadistes de la génération actuelle. Contrairement aux théories qui gravitent autour du complotisme, l'argumentation construite autour des récits eschatologiques ne se donne pas la peine de s'adapter au discours de la raison et de la science (en essayant de produire une contre-expertise afin de susciter des controverses^[162]). Il s'agit ici du monde caché (*'ālam al-ghayb*), dont seul Allah tient les rênes et qui va bien au-delà de la rationalité des hommes. De

[161] Ann Swidler, « Culture in Action: Symbols and Strategies », *American Sociological Review* 51, n° 2, 1986.

[162] Emmanuel Taïeb, « Logiques politiques du conspirationnisme », *Sociologie et sociétés* 42, n°2, 2010, pp. 265-89.

nombreux récits du prophète Mohammed ont abordé cette thématique de la fin des temps qui relate une histoire dont la conclusion finale interviendra après la bataille de Dâbiq (en Syrie), une bataille « *qui va seller la victoire des moudjahidines contre l'armée des mécréants* ».

Cette vision eschatologique est assez présente (mais à des degrés différents) dans les discours respectifs de certaines personnes détenues. Pour ces dernières, la situation chaotique en cours dans de nombreux points du monde musulman, plus spécialement au *Shām* (zone syro-irakienne) augure de l'imminence de la fin des temps. Contrairement au discours eschatologique distillé en grande partie par le salafisme wahhabite à travers les chaînes satellitaires, l'eschatologie de type al-Qaïda, mais surtout celle de Daech, prédit une fin des temps qui va intervenir bien plus tôt qu'on ne le pense. Il s'agit d'une logique accélératrice de l'histoire qui met en scène le groupe sauvé (*al-firqa al-nājiya*), qu'il faut rejoindre sans attendre, « *avant qu'Allah ne ferme les portes de la repentance et assène le coup de grâce aux ennemis de l'islam* ».

Pour Abdel et Achir, l'histoire est écrite, et le « scénario » est tracé d'avance : « *la volonté d'Allah triomphera, ce n'est qu'une question de temps* ». Le djihad armé ne s'arrêtera pas tant que la parole d'Allah ne sera pas appliquée ; chaque disparition d'un groupe armé ou d'un leader du djihad donnera lieu à l'apparition de dizaines d'autres. Il s'agit d'une fatalité divine, d'une préparation du terrain pour l'établissement du califat (*khilāfa*) et l'avènement du *mahdi* qui réunira la *oumma* et assistera au retour de Jésus qui viendra combattre l'antéchrist (*dajjāl*) à la fin des temps.

Un aspect cognitif surévalué à des fins de minoration de fragilités non assumées

En dépit du poids incontestable des facteurs cognitifs dans les processus de radicalisation, il s'avère que ces derniers ont tendance à être surévalués de manière volontaire ou involontaire par les djihadistes eux-mêmes. Il est à notre sens très probable que cette logique de mise en avant de l'aspect cognitif, presque unanime chez les personnes détenues, renvoie à une volonté de dissimulation de certaines fragilités inhérentes à leurs trajectoires de vie.

Je ne suis pas une victime,

je suis un militant, un combattant...

Il apparaît dans le discours des personnes interrogées une volonté manifeste à marginaliser, voire, à tenter de gommer des aspects marquants de leur vie qui ont pu constituer pour eux des critères de fragilités. Pour ce faire, certains d'entre eux nous ont tenu un discours d'anticipation destiné à biaiser notre grille de lecture. Il s'agit pour eux de contester l'idée qu'ils seraient victimes d'épisodes marquant leurs trajectoires de vie de manière à les prédisposer à l'engagement djihadiste. Pour eux, parler en termes de fragilité renvoie à une forme de fragilité psychique, ce qui les met en quelque sorte dans une position de victime. Le cas de Michel est illustratif à cet égard dans la mesure où il mettra en avant une enfance sans histoire tout en critiquant les analyses psychologisantes sur la radicalisation : « *Et bien, c'était mon enfance quoi. Je ne suis pas traumatisé voilà, parce qu'on essaie toujours d'expliquer par rapport à l'enfance et tout ça, à la radicalisation... Mais finalement, moi ce que j'ai vu à la télé... C'est que ça touche tout le monde* ». Pourtant, quelques passages plus loin, on découvre que ce dernier a été victime d'actes pédophiles commis par un prêtre : « *Il y avait un prêtre pédophile qui a fait des trucs à mon frère. Moi je ne me souviens pas très bien. J'ai juste en tête des images où il me montrait son sexe. Je ne sais plus s'il m'avait demandé de le toucher ou quoi... Ouais, c'est choquant* ».

À cela s'ajoutent ses rapports conflictuels avec sa mère, l'absence de son père, la violence infligée à sa mère par ses concubins, ses expériences dans le milieu de la délinquance (vols, agression...) et son placement dans un foyer durant son adolescence. Il en est de même pour Ibra qui a vécu une enfance chaotique marquée par une maltraitance infligée par la mère, ce qui a conduit à son placement dans un foyer pour enfants ou de Paul, lui-même soumis à une forme de précarité extrême.

Dans la logique de ces acteurs, leurs engagements ne peuvent être saisis qu'à travers leur volonté de participer à une cause juste (celle du djihad sous toutes ses formes) et la quête de la vérité. Analyser leurs trajectoires de radicalisation sous l'angle des fragilités et des dispositions dévaloriserait le sens que veulent donner ces acteurs à leurs engagements. C'est la raison pour laquelle ils n'hésitent pas à mettre en avant leurs convictions politico-religieuses, la légitimité et la pureté de leur

combat ainsi que les enjeux géopolitiques tels qu'ils sont présentés par la littérature djihadiste.

*Je n'agis pas sous le coup de l'émotion,
mes actions sont réfléchies
et ont une portée stratégique*

L'autre aspect fondamental dans la logique de mise en avant de l'aspect cognitif des personnes détenues renvoie au souci constant d'affirmer le caractère intentionnel et rationnel de leurs engagements. Cela ne va pas sans minimiser l'hypothèse qu'ils puissent agir sous le coup de variables émotionnelles telles que les chocs moraux. Ceci tiendrait, selon certains d'entre eux, à inscrire leurs

actions dans une logique de réactions impulsives et irréfléchies.

Pour Omar, l'injustice, la tyrannie et les massacres de civils ne touchent pas seulement les musulmans. À ce stade, la réponse à apporter ne repose pas tant sur le choc causé par l'atrocité ou l'injustice commise, mais sur les principes de la réciprocité et du bon sens tels que le dicte la charia : *«Je ne suis pas émotionnellement fragile, je ne me laisse jamais déborder par l'émotion... En quoi ça peut aider la cause de prendre une décision sur le coup de l'émotion ? En quoi ça va aider le projet musulman ? ! Mais au-delà de ça, pourquoi un musulman devrait être révolté quand il voit un Syrien déchiqueté en deux et ne devrait pas être révolté lorsqu'un Chinois est déchiqueté en deux ? »■*

Synthèse des enseignements biographiques

On proposera ci-dessous une synthèse des éléments les plus pertinents pour saisir le processus de radicalisation sur la base de trente-cinq variables qui sont régulièrement apparues dans l'ensemble des entretiens. Ces variables peuvent être regroupées en quatre catégories : les déterminismes sociologiques lourds qui favorisent les engagements violents ; les variables relevant des carrières biographiques et des processus de vie que l'on appelle ici « les variables processuelles » ; les variables cognitives faisant intervenir les représentations du monde des acteurs et leurs références idéologiques ; enfin on insistera sur les variables psychologiques qu'elles soient individuelles (pathologies psychiques...) ou collectives (psycho-sociologie).

Pour chacune de ces variables, nous avons tenté de mesurer l'intensité de son influence sur l'acteur en proposant une échelle allant de 0 (pas influente) à 3 (très influente). En additionnant les résultats pour l'ensemble des acteurs, on obtient des totaux qui marquent les variables les plus influentes du processus de radicalisation. Il convient de souligner cependant ici la pluralité de moteurs de l'engagement au sein même de chaque famille. Si quelques régularités interviennent, il est clair que chaque acteur met en place sa propre logique de radicalisation qui empêche de parler d'un « portrait type » du radicalisé propre à chaque combat (islamiste ou nationaliste). Compte tenu du nombre d'acteurs dans chaque « famille » contestataire, les chiffres ne sont pas comparables en l'état, mais

si on respecte le ratio du nombre d'individus rencontrés, la comparaison de l'influence de ces variables dans chaque groupe peut être instructive. À la suite de l'analyse de ces deux grilles, on proposera sur la base des entretiens obtenus une synthèse qualitative autour des trois axes majeurs d'influence en matière de radicalisation :

1 : l'influence des lignes de parcours de chaque acteur (l'analyse processuelle) qui permet de comprendre de façon dynamique, en sortant de la stérile analyse des déterminismes sociaux, les logiques de l'engagement radical ;

2 : l'influence des référents cognitifs (textes doctrinaux, idéologies, référents religieux, visions du monde) qui sont mobilisés par les acteurs que ce soit consciemment et de façon revendiquée ou que ce soit inconsciemment ;

3 : l'influence des logiques psychosociales au premier rang desquelles le désir de reconnaissance et les mécanismes de frustrations relatives qui sont influents pour certains acteurs.

On portera, pour conclure, un regard plus horizontal sur la radicalisation faisant apparaître les lignes de distinction entre ces processus chez les djihadistes et chez les nationalistes. Si nous faisons l'hypothèse que la dynamique de radicalisation peut s'avérer semblable, les variables clés ne le sont pas automatiquement, aboutissant à des dynamiques politiques distinctes pour les deux groupes d'acteurs.

Tableau synthétique des djihadistes¹⁶³

Facteurs clés de la radicalisation violente (échelle d'importance de 1 à 3. 0 si pas pertinent)	Abdel	Paul	Fahim	Bassil	Michel	Choukri	Achir	Ibra	Ghassan	Labri	Omar	Élie	Nacer	TOTAL
	Facteurs sociologiques													
Disponibilité biographique (âge, situation maritale, professionnelle)	2	3	3	2	3	1	1	1	3	3	1	3	3	29
Désaffiliation scolaire	1	2	3	0	2	3	1	1	1	2	0	2	1	19
Intentionnalité stratégique	1	2	0	1	1	3	3	0	1	1	2	1	1	17
Déstructuration familiale/ rapport défaillant au père	2	3	0	2	1	3	3	2	0	3	0	0	0	20
Déstructuration enfantine (viol, abandon, mauvais traitements, précarité...)	1	3	0	0	1	3	3	0	0	2	0	0	0	12
Socialisation amicale	2	2	2	3	2	3	3	0	2	1	2	2	2	26
Délinquance	1	2	0	0	3	3	0	1	1	0	0	0	0	11
Facteurs d'engagement processuel														
Apprentissage solitaire de la cause	3	3	2	2	2	0	0	3	2	2	0	3	2	24
Voyages et séjours à l'étranger dans des zones de conflit	3	3	0	3	2	2	3	2	0	0	2	3	3	26
Adoration du rituel	3	3	1	1	2	0	0	0	3	3	1	3	3	23
Intégration à la clandestinité par réseau	1	1	0	3	2	3	3	3	1	1	1	3	3	25
Importance des personnes ressources	2	1	0	3	1	2	2	2	3	1	2	3	3	25
Refus et rejet des instances officielles	3	2	1	1	0	3	3	3	3	3	3	3	3	31
Attachement à l'organisation	1	0	0	0	2	2	2	3	1	0	0	1	1	13
Sport et apprentissage culturel de la violence	1	2	1	1	3	3	0	2	1	2	0	1	3	20
Expérience de la torture	1	3	0	0	3	0	3	3	3	2	0	0	0	18

[163] La dernière colonne propose en rose gradué les éléments selon nous les plus déterminants.

SYNTHÈSE DES ENSEIGNEMENTS BIOGRAPHIQUES

Tableau synthétique des djihadistes (suite)

Facteurs clés de la radicalisation violente (échelle d'importance de 1 à 3. 0 si pas pertinent)	Abdel	Paul	Fahim	Bassil	Michel	Choukri	Achir	Ibra	Ghassan	Labri	Omar	Élie	Nacer	Total
	Facteurs cognitifs													
Référentiels historiques (résistance française, guerre d'Algérie...)	2	2	1	0	0	0	0	0	3	1	2	3	1	15
Référentiels politiques (conflits internationaux...)	3	3	1	3	2	3	3	3	3	0	3	3	2	32
Anti-impérialisme affiché	3	3	0	0	1	3	0	0	3	0	3	3	1	20
Objet de détestation : définition de l'ennemi	3	2	0	0	2	3	0	1	3	1	3	2	1	21
Discours de justification du terrorisme	3	2	0	0	1	3	3	3	3	0	2	3	1	24
Importance du référentiel textuel (coranique, textes fondateurs nationalistes)	3	3	1	2	1	3	3	3	3	3	2	3	2	32
Importance des NTIC dans la radicalisation	3	3	1	2	3	3	3	3	3	0	1	3	3	31
Mythification du gudari/clandestinu/djihadiste	3	3	0	0	2	0	0	3	3	0	1	0	0	15
Facteurs psychologiques														
Quête d'estime de soi et besoin de reconnaissance/escapisme	2	2	2	0	3	3	3	2	3	3	1	1	3	29
Complotisme	2	2	0	0	3	3	0	1	3	2	2	3	1	22
Eschatologie/millénarisme	2	1	0	0	3	3	0	1	3	0	0	3	0	16
Sentiment de discrimination ou d'oppression	2	3	3	0	3	3	3	3	2	3	2	2	3	32
RD en matière de réussite programmée	2	1	0	1	1	2	2	3	2	2	0	2	2	20
Importance de la pression du groupe	2	3	0	2	1	3	3	0	2	3	1	2	3	25
Recherche d'un éthos identitaire valorisant (« surmusulman », « sur-ethniste »)	3	2	0	0	1	3	0	3	3	3	2	1	3	24
Quête de racines et d'authenticité	2	2	0	1	1	3	3	3	2	3	2	2	2	26
Choc moral positif (expérience de « communautés émotionnelles », etc.)	3	3	0	0	1	0	0	0	3	3	2	3	3	21
Choc moral négatif	3	3	0	2	1	2	3	3	3	3	1	3	3	30
Virilisme guerrier	3	2	0	0	2	3	0	3	3	1	0	2	1	20

Tableau synthétique des nationalistes

Facteurs clés de la radicalisation violente (échelle d'importance de 1 à 3. 0 si pas pertinent)	Txomin	Pipo	Mikel	Aitzol	Pedro	André	Savieru	Total
	Iparretarrak (IK)		Euskadi Ta Askatasuna (ETA)			FLNC		
Facteurs sociologiques								
Disponibilité biographique (âge, situation maritale, professionnelle)	3	2	2	2	2	3	3	17
Désaffiliation scolaire	0	1	0	0	0	1	1	3
Intentionnalité stratégique	1	1	1	1	1	1	1	7
Déstructuration familiale/rapport défaillant au père	0	0	0	0	0	0	0	0
Déstructuration enfantine (viol, abandon, mauvais traitements, précarité...)	0	0	0	0	0	0	0	0
Socialisation amicale	2	2	2	3	3	3	2	17
Délinquance	0	0	0	0	1	0	0	1
Facteurs d'engagement processuel								
Apprentissage solitaire de la cause	1	1	0	0	0	0	1	3
Voyages et séjours à l'étranger dans des zones de conflit	1	1	0	0	0	0	0	2
Adoration du rituel	0	1	0	0	1	1	1	4
Intégration à la clandestinité par réseau	3	3	3	2	2	3	3	19
Importance des personnes ressources	2	3	2	2	3	3	2	17
Refus et rejet des instances officielles (partis politiques)	1	3	1	1	2	3	2	13
Attachement à l'organisation	3	3	3	3	3	2	2	19
Sport et apprentissage culturel de la violence	3	3	3	3	2	1	2	17
Expérience de la torture	2	2	3	3	3	0	0	13

Tableau synthétique des djihadistes (suite)

Facteurs clés de la radicalisation violente (échelle d'importance de 1 à 3. 0 si pas pertinent)	Txomin	Pipo	Mikel	Aitzol	Pedro	André	Savieru	Total
	Iparretarrak (IK)		Euskadi Ta Askatasuna (ETA)			FLNC		
Facteurs cognitifs								
Référentiels historiques (résistance française, guerre d'Algérie...)	2	3	3	3	2	1	1	15
Référentiels politiques (conflits internationaux...)	2	1	3	2	2	1	1	12
Anti-impérialisme affiché	2	1	2	2	3	0	0	10
Objet de détestation : définition de l'ennemi	2	1	3	3	3	1	2	15
Discours de justification du terrorisme	1	1	3	2	3	1	2	13
Importance du référentiel textuel (coranique, textes fondateurs nationalistes)	1	2	3	2	2	0	0	10
Importance des NTIC dans la radicalisation/importance de la presse	2	3	2	1	2	0	0	10
Mythification du gudari/clandestinu/djihadiste	3	3	3	3	3	1	1	17
Facteurs psychologiques								
Quête d'estime de soi et besoin de reconnaissance/escapisme	3	2	1	1	1	1	1	10
Complotisme	1	1	0	0	0	0	0	2
Eschatologie/millénarisme	0	0	0	0	0	0	0	0
Sentiment de discrimination ou d'oppression	3	1	2	3	3	1	3	16
RD en matière de réussite programmée	1	2	0	0	0	0	2	5
Importance de la pression du groupe	2	2	3	2	3	1	1	14
Recherche d'un éthos identitaire valorisant (« surmusulman » ou « surethniciste »)	2	2	1	2	3	1	1	12
Quête de racines et d'authenticité	3	3	2	2	2	3	3	18
Choc moral positif (expérience de « communautés émotionnelles »...)	2	3	3	2	3	2	3	
Choc moral négatif	2	3	3	3	3	3	3	20
Virilisme guerrier	1	1	1	1	2	1	1	8

Éléments des synthèses : djihadistes

Plusieurs éléments transparaissent de cette synthèse :

Les facteurs sociologiques :

✓ En ce qui concerne l'importance des facteurs sociologiques primaires sur l'entrée en radicalisation, des éléments classiques sont à souligner. C'est tout d'abord l'importance – déjà soulignée dans d'autres luttes, de la disponibilité biographique des acteurs sociaux. Celle-ci est centrale pour expliquer la rapidité et la volonté de l'engagement dans une lutte à haut risque. L'absence de femme et d'enfant ou même de vie maritale est un élément explicatif fort pour neuf de nos acteurs et un peu moins fort pour les quatre autres. Aucun n'apparaît comme prisonnier d'une vie de famille qui l'empêcherait de prendre part à un engagement radical ;

✓ la socialisation amicale semble également un élément favorisant fortement l'entrée dans une lutte puisqu'elle concerne de façon dominante onze des acteurs ;

✓ en revanche, deux éléments très souvent avancés pour caractériser l'engagement de djihadistes français ne nous semblent pas pertinents. Il s'agit d'abord de la déstructuration enfantine, c'est-à-dire le fait d'avoir subi de mauvais traitements enfant, une précarité excessive ou

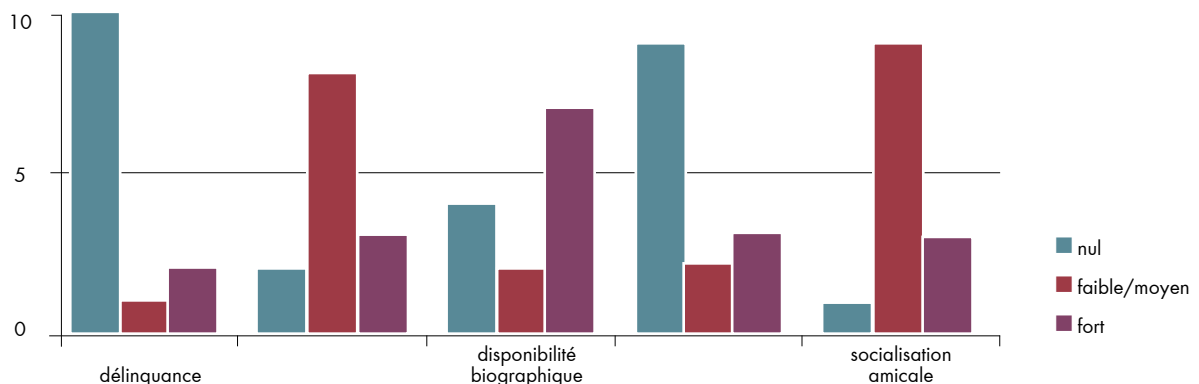
un sentiment de désamour particulièrement fort. Ce cas se retrouve uniquement chez quatre acteurs djihadistes alors que les neuf autres affirment pour la plupart avoir eu une enfance sans souci et parfois même très heureuse. Les djihadistes ne sont pas des grands traumatisés dont l'engagement relèverait davantage de la psychiatrie ou de la pathologie. De la même façon, contrairement à une idée répandue, le passage par la délinquance n'est nullement un palier obligé pour une carrière djihadiste. Ce point est particulièrement clair dans notre échantillon puisque seuls trois acteurs ont connu un vrai passé délinquant (ce qui n'a rien d'étonnant pour une population massivement issue des quartiers populaires, plus soumis aux pressions délictueuses) et huit d'entre eux n'ont jamais connu la délinquance ;

✓ Enfin, on ajoutera qu'il s'agit d'une population qui entretient un rapport particulier à l'institution scolaire et au savoir sans pour autant se caractériser par une vraie désaffiliation scolaire. Celle-ci n'est réelle que pour deux acteurs, sensible chez cinq et absente ou très peu parlante pour les six acteurs restants. Là aussi, l'image de djihadistes, issus des populations en échec scolaire, largement incultes et cherchant une revanche sur un système qui les a exclus, nous paraît largement romancée.

Les facteurs processuels :

✓ en ce qui concerne les facteurs relatifs au processus d'engagement violent insistant sur les carrières militantes des acteurs, quelques éléments apparaissent comme très fortement incitateurs. Il s'agit tout d'abord des séjours et voyages à l'étranger, souvent dans des zones de conflit

■ Tableau : niveau d'influence des facteurs sociologiques



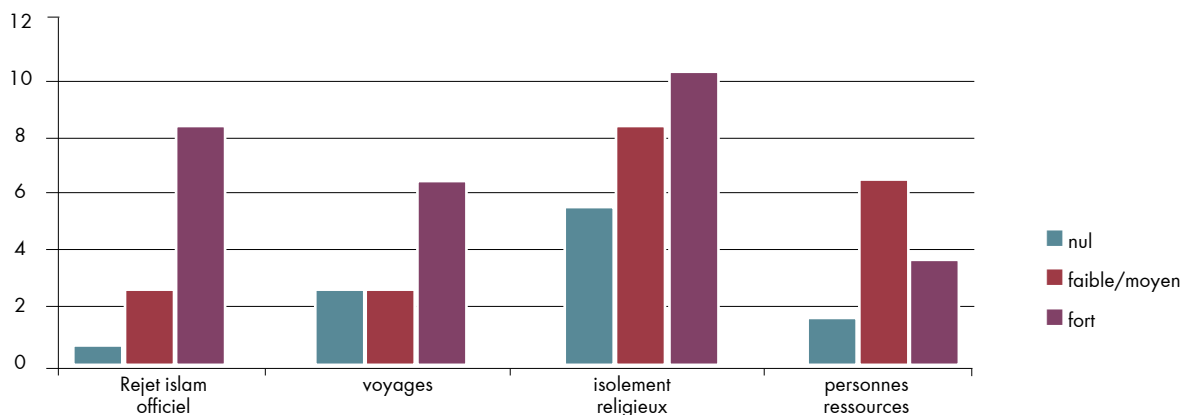
ou dans des pays marquant une sympathie pour la cause djihadiste ou au sein desquels se trouvent de nombreux acteurs éprouvant cette sympathie (cas de l'Égypte, du Yémen, du Pakistan, de l'Afghanistan, de la Syrie, de l'Indonésie ou du Mali). Dix acteurs ont connu une expérience forte dans ces pays et seulement trois n'y sont jamais allés. La principale motivation avancée est la volonté d'apprendre l'arabe, mais le récit de ces séjours fait apparaître une vraie implication au sein de réseaux ou de familiers du djihadisme ;

✓ autre facteur déterminant – le plus fort de la série – le rejet manifesté des instances officielles de l'islam et principalement du wahhabisme saoudien considéré comme renégat à la cause islamiste et surtout djihadiste. Dix entretiens laissent transparaître un rejet très fort de ces instances officielles au profit d'une lecture uniquement salafiste djihadiste de la religion. Seuls trois acteurs ne se sont pas spontanément prononcés sur ce thème. Les djihadistes ne sont donc pas seulement des acteurs qui rejettent l'Occident, les juifs ou les chiites. Ce sont aussi des contestataires en interne du « champ islamiste », dénonçant avec vigueur les compromissions des imams de cours, principalement saoudiens (mais aussi marocains). Le conflit djihadiste peut donc aussi être lu comme une tentative de redéfinir le champ acceptable de l'islam politique en mobilisant des ressources rares comme la violence armée, la rhétorique révolutionnaire ou une forme d'exégèse coranique, afin de déstabiliser les tenants concurrents d'un islam radical : la hiérarchie sunnite saoudienne ;

✓ deux autres éléments semblent relever de constantes propres aux acteurs djihadistes : un apprentissage souvent solitaire de la cause et plus précisément une entrée dans la religion solitaire qui passe par le recours à Internet et souvent une fascination affichée pour le rituel religieux. Ce dernier point est partagé avec les salafistes ordinaires, mais semble très développé chez les djihadistes et peut expliquer à la fois la force de leur engagement comme leur rapport singulier à la religion. Ainsi dix acteurs sont entrés en religion au moment de l'adolescence sans passer par des mosquées ou en privilégiant la lecture solitaire ou des fichiers texte trouvés sur Internet. Il en va de même du rituel de la prière, vécu comme fondamental et relevant d'une découverte séduisante par sept acteurs djihadistes alors que trois seulement ne l'évoquent pas ;

✓ ultime facteur important expliquant l'accès à un savoir et une pratique djihadiste : l'intégration au mouvement via une personne-ressource ou des réseaux. Neuf acteurs de notre échantillon ont mis en avant l'importance de personnes ressources (imam, ami, modèle combattant connu, etc.) indispensables pour expliquer leur « basculement » dans l'action. Seulement six avouent avoir accédé au statut de djihadiste via des réseaux organisés, ce qui témoigne de la dimension plus artisanale de la carrière djihadiste au regard d'autres expériences d'intégration dans des luttes armées (extrême gauche ou nationalisme). Ce point explique aussi un certain détachement par rapport à une organisation de combat : très peu de djihadistes interrogés se disaient séduits par Daech ou al-Qaïda, mais pensaient plus leur affiliation djihadiste comme relevant d'un engagement personnel et individuel sans lien avec des structures « officielles » de combat ;

■ Tableau : niveau d'influence des facteurs processuels



✓ enfin, la pratique sportive semble avoir peu de liens avec l'engagement violent même si, singularité de ces acteurs, une grande majorité pratique ou a pratiqué des sports de combat. S'il est difficile d'en tirer des conclusions, notons que cette pratique est exceptionnelle au regard de l'ensemble de la population mais pas si surreprésentée parmi la population jeune et masculine des quartiers populaires.

Les facteurs cognitifs :

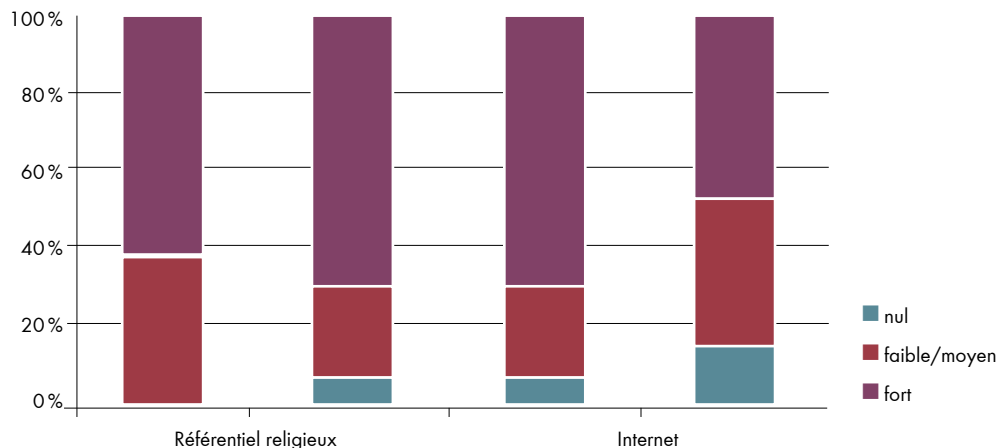
✓ sans trop de surprise, le référentiel doctrinal le plus important est bien sûr celui ayant trait à la religion et singulièrement au Coran. Huit acteurs placent l'influence du texte religieux comme fondamental pour comprendre la radicalité de leur engagement. Trois les situent comme important et seulement deux semblent y attacher une importance mineure. De façon moins intuitive, on notera également la grande importance des référentiels politiques et idéologiques, attestant que la lutte islamiste djihadiste est bien une lutte politique et que, par ailleurs, une majorité des djihadistes se conçoit comme des soldats politiques et ne s'apparente nullement à des décérébrés sans vertèbres idéologiques. Six acteurs affichent même des positions ouvertement anti-impérialistes, les rattachant à un courant du djihadisme international assez proche de celui mis en œuvre par al-Qaïda. *A contrario*, les référentiels historiques relatifs à la colonisation ou à l'Algérie sont assez peu présents dans une lecture très contemporaine du conflit : seuls deux acteurs les mobilisent et huit les délaissent totalement ou partiellement ;

✓ sans surprise non plus, la majorité des acteurs rencontrés reconnaît l'importance des NTIC et d'Internet dans leur processus de radicalisation : source d'accès aux textes et aux exégètes du Coran, Internet est aussi une source d'accès aux informations sur le djihad ainsi qu'une voie de constitution d'une communauté émotionnelle souffrante : celle des sunnites en proie à la répression des chiïtes et des Occidentaux « Croisés » : douze acteurs ont fait référence dans l'entretien à l'importance du Net dans leur radicalisation alors que seul un a totalement nié avoir été influencé par ce biais ;

✓ c'est également un discours de justification de la violence djihadiste, même lorsqu'elle semble relever du terrorisme, qui est très souvent développé. Dans le cadre des entretiens, ce type de propos – que l'on peut penser peu audible et peu exprimable par ceux qui, en prison, cherchent souvent à obtenir une libération anticipée – demeure réel et clairement perceptible entre les lignes dans le cadre d'entretiens approfondis. Ainsi, neuf acteurs ont tenu des propos légitimant très fortement ou à la marge l'usage de la violence à l'encontre de populations civiles, le plus souvent pour « venger » des atteintes faites en Syrie aux populations sunnites, avec la « complicité » du gouvernement français ou en soutien aux actions d'al-Qaïda le 11 septembre 2001. Quatre acteurs ont, à l'inverse, porté un discours clairement critique par rapport aux répertoires d'action usités ;

✓ différence assez forte avec les acteurs militants nationalistes, les djihadistes ne portent pas un regard hagiographique sur le statut de combattant (djihadiste ou *mou-*

■ Tableau : Niveau d'influence des facteurs cognitifs



jāhid) puisque si la moitié des acteurs rencontrés (six) exprime une admiration forte ou moyenne pour l'image djihadiste, l'autre moitié (sept) la rejette.

Les facteurs psychologiques :

✓ parmi les facteurs les plus influents dans la sphère psychologique, on notera la claire mise en avant du sentiment de discrimination de la « communauté musulmane » et de minoration du statut de musulman en France par une majorité des djihadistes rencontrés. Si un seul d'entre eux ne met pas en avant ce ressenti négatif, tous les autres (12) estiment que la France est un pays dans lequel le fait d'être musulman pose problème et disent avoir éprouvé de la discrimination qu'ils relient à leur volonté d'engagement ;

✓ autre ressenti négatif à l'origine des engagements politiques des djihadistes (le plus souvent sous la forme d'un discours d'engagement humanitaire), les chocs moraux négatifs à l'image d'un visionnage de massacres de populations sunnites ou de mauvais traitements infligés à des enfants musulmans sont souvent mis en avant par nos acteurs pour expliquer leur engagement. Un seul djihadiste n'en fait pas écho alors que deux l'évoquent comme étant peu important et dix comme étant central dans leurs décisions de s'engager ;

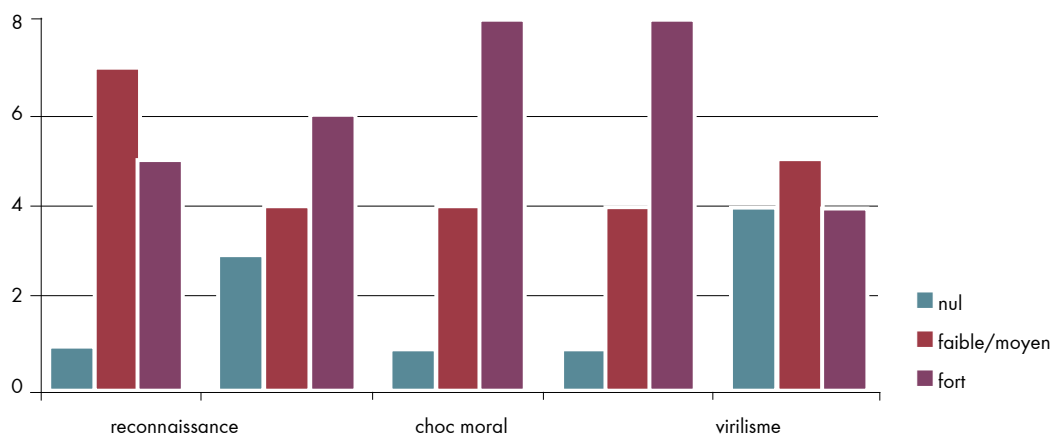
✓ les incitations à l'engagement en termes de reconnaissance individuelle sont réelles sans être dominantes. Neuf acteurs témoignent dans les entretiens

d'un vrai désir d'escapisme et d'estime de soi alors que huit d'entre eux insistent particulièrement sur la quête d'une identité de « surmusulman » au gré des entretiens. Cette dimension psychologique d'une affirmation de soi et d'une rehausse de l'estime de soi semble bien être un des moteurs des engagements radicaux. De la même façon, dix acteurs djihadistes traduisent dans leurs propos un vrai désir de quête d'authenticité dans la décision de s'engager qui vient compléter cette approche en termes de rétributions symboliques de l'engagement ;

✓ la dimension complotiste de son environnement qui peut venir accompagner un engagement radical n'est pas dominante, mais demeure importante. Huit acteurs sur treize semblent animés par une lecture complotiste du monde, ce qui est important mais peut-être pas tant que cela au regard du type de population dont ils sont issus. Cinq djihadistes seulement mettent en avant des registres de lecture du monde millénaristes. Enfin, le virilisme guerrier qui peut accompagner les engagements belliqueux (mise en avant de la dimension valorisante viriliste de la prise des armes) est ressenti dans le cas de neuf acteurs djihadistes alors qu'elle semble inexistante chez quatre d'entre eux, montrant ainsi un lien assez distancé entre djihadisme et virilisme ;

✓ enfin, parmi les facteurs psychosociologiques dominants qui participent à l'accélération de l'entrée en radicalité, on notera l'importance de la pression groupale à laquelle se rattache le djihadiste. Le groupe peut être les coreligionnaires de la mosquée, les amis de la bande du

■ Tableau : niveau d'influence des facteurs psychologiques



quartier, les colocataires à l'étranger ou toute autre forme de groupe d'appartenance. Neuf djihadistes sur treize mettent en avant cette dimension pour expliquer leur engagement violent. Cette pression s'exprime à un double niveau: d'une part le *groupthink* (pensée de groupe), renforçant la croyance dans la légitimité de la cause et la nécessité de recourir aux armes pour la défendre; d'autre part le *groupact* (activisme de groupe) renforçant la dépendance au groupe et l'impossibilité de ne pas suivre – voire d'accentuer – les encouragements du groupe au passage à l'acte violent.

Analyse des synthèses nationalistes et éléments de comparaison avec la radicalisation djihadiste

Il est intéressant de porter un regard comparatif entre les motivations des engagements dans les luttes armées ethno-nationalistes et celles qui animent les acteurs djihadistes. Si les luttes sont totalement opposées et les causes sans aucune comparaison possible au même titre que les répertoires d'action privilégiés qui, même s'ils ont pu être très violents concernant les Basques, ne relèvent jamais de l'intentionnalité terrorisante au même titre que les attentats djihadistes récents, la comparaison des moteurs de l'engagement armé est instructive.

Les facteurs sociologiques :

✓ concernant les facteurs sociologiques de l'engagement, comme dans le cas des djihadistes, la disponibilité biographique est une condition forte au passage à l'acte. Ce point – souligné dans les travaux d'Isabelle Sommier relatifs à l'extrême gauche militarisée – est très marqué également chez les nationalistes puisque les sept militants interrogés se trouvaient dans une situation de grande disponibilité professionnelle (petits boulots ou étudiants) et familiale lorsqu'ils se sont engagés dans l'action violente. De façon similaire aux djihadistes, la radicalisation s'opère de façon sensible

via une socialisation amicale alors même que, comme beaucoup de djihadistes, la socialisation familiale ne les prédisposait que rarement à l'engagement radical (sauf pour un militant basque issu d'une famille très fortement nationaliste);

✓ des différences flagrantes apparaissent concernant la désaffiliation scolaire ou la déstructuration familiale. Même si ces deux points ne sont pas dominants chez les djihadistes, ils sont tout de même sensibles chez près de la moitié d'entre eux. À l'inverse, ces points sont très peu marqués chez les militants corses ou basques qui évoluent tous plutôt dans des familles structurées et stables et ont connu des parcours scolaires relativement classiques. Enfin, si la délinquance a pu être un stade de passage pour cinq militants djihadistes (un seul l'a vraiment expérimentée fortement), elle est inexistante chez les nationalistes puisque le seul qui l'a connue l'a fait dans le cadre de ses activités militantes.

Les facteurs d'engagement processuels :

✓ on a là d'importantes nuances entre les deux expériences de lutte. Alors que chez les djihadistes, l'apprentissage isolé de la cause était souvent fort, constituant ces derniers en « militants (relativement) solitaires », ce point est très peu présent chez les nationalistes qui, de façon dominante, intègrent des organisations par le biais de réseaux de quartiers ou associatifs ou par des relais amicaux, familiaux ou scolaires qui les socialisent à la cause politique qu'ils embrassent. De la même façon, si les djihadistes renforcent leur radicalisation via des séjours à l'étranger toujours nombreux et variés (Égypte, Yémen, Pakistan, Mali...), les nationalistes ne quittent guère le territoire identitaire ou le pays d'origine (les deux seuls qui l'ont fait sont des Basques français voyageant au Pays basque espagnol). Enfin, si le rituel religieux est un moment fort de l'apprentissage radical des djihadistes, il est presque inexistant pour les nationalistes même si certains peuvent avouer une satisfaction relative dans la ritualisation des comportements de protestation (la *kale borroka* – la guérilla des rues – pratiquée par les jeunes nationalistes basques ou la pratique des tags et graffitis contestataires);

✓ à l'inverse, alors que les djihadistes mettaient modérément en avant l'intégration à la clandestinité via des réseaux, c'est une constante des mouvements

nationalistes qui intègrent systématiquement leur militant par réseau constitué. Ce point est confirmé par l'attachement à l'organisation politico-militaire, forte à très forte pour les nationalistes de l'ETA, d'IK ou du FLNC et nettement plus distanciée pour les djihadistes d'al-Qaïda ou de Daech même si l'aveu de cet attachement dans la situation d'interaction avec le sociologue est plus délicat pour les djihadistes que pour des militants en lien avec des structures désormais inactives ;

✓ enfin, parmi les éléments de conjonction entre les logiques de radicalisation djihadistes et nationalistes, on soulignera l'importance des personnes ressources. La totalité des acteurs nationalistes comme une grande majorité des acteurs djihadistes s'engagent dans une forme de radicalisation violente au contact d'individus porteurs de cette idéologie et aptes à les encourager et valider le choix de la violence armée. On posera également que pour les djihadistes comme pour les nationalistes basques, l'expérience de la répression et plus spécialement de la torture joue un rôle non négligeable dans la décision de l'engagement violent. Dans les deux cas, cette confrontation à la violence répressive est vécue comme une validation de la cause incarnée, même si cette validation prend des sens très différents : validation du caractère totalitaire de l'ennemi espagnol ; validation de l'épreuve divine attendue par le combattant islamiste ;

✓ ce qui peut constituer une vraie différence entre les deux types d'acteurs est leur rapport aux porteurs institutionnels de la cause qu'ils défendent. Concernant les djihadistes, on fait ici référence aux instances de l'islam de France ou à un islam salafiste porté par les influences saoudiennes ; en ce qui concerne les militants nationalistes on évoquera les partis nationalistes officiels à l'image du PNV en Euskadi ou des mouvements partisans indépendantistes ou régionalistes en Corse. Si les djihadistes se posent dans une claire position de rupture avec « l'islam de cours », les nationalistes combattants sont nettement moins critiques avec les instances nationalistes officielles même si, principalement dans le cas corse, la rupture est plus sensible, singulièrement avec les acteurs claniques de l'île.

Les facteurs cognitifs :

✓ une différence importante entre les deux sous-groupes concerne le type de références mobilisées. Sans surprise, les références religieuses, fondamentales dans le cas djihadiste, sont totalement absentes dans le

cas nationaliste. Par contre on retrouve dans les deux groupes des références doctrinales politiques fortes chez les djihadistes et dans une moindre mesure chez les nationalistes et bien sûr des références historiques très présentes chez les nationalistes et moins prononcées dans le cas des djihadistes. Il peut être surprenant de constater que l'habillage idéologique de type tiers-mondiste est presque aussi présent chez les djihadistes qu'il l'est chez les nationalistes, singulièrement basques. Ce point atteste la dimension très politique du combat islamiste qui peut être lu à ce niveau avec la même grammaire idéologique que d'autres luttes armées ;

✓ le discours de justification de la violence armée est fortement assumé chez quatre militants nationalistes sur sept alors qu'il l'est chez huit militants djihadistes sur treize, opérant une forme de jonction dans les registres de justification entre les deux groupes, même s'il doit être noté que les répertoires d'action mis en place par les deux « familles combattantes » n'ont rien à voir. Les registres de la justification se retrouvent dans les entretiens et tournent principalement autour de la « violence originelle » des États et de la répression subie, même si, dans le cas islamiste, on peut estimer que la nature des cibles (mécréants) joue aussi un rôle important ;

✓ une différence majeure entre les deux « familles » de radicalisés réside dans la mise en avant d'Internet comme source de mobilisation. Si dix djihadistes sur treize affirment avoir été considérablement influencés par des textes ou images collectés sur le réseau, faisant du Net un canal fort de leur radicalisation, ce cas est inexistant chez les nationalistes (dont l'entrée en lutte coïncide avec l'ère pré-Internet), même si quatre d'entre eux soulignent le rôle important de la presse – militante – dans leur socialisation à la cause et dans leur encouragement à l'action ;

✓ enfin, ultime différence assez contre-intuitive, la mythification de la figure du guerrier semble beaucoup plus affirmée et assumée du côté des nationalistes – singulièrement basques – dont tous les militants reconnaissent l'importance symbolique du modèle de lutte qu'est le *gudari* (combattant de l'ETA). Si les leaders corses interrogés l'évoquent peu, on sait qu'au sein de la militance nationaliste corse, la dimension mythique du clandestin est forte et demeurera pendant longtemps une incitation sélective puissante à la mobilisation. À l'inverse, ce point est peu affirmé (ou peu assumé) par les djihadistes qui semblent plus distants par rapport à

une imagerie guerrière peu mise en avant : seuls quatre djihadistes sur treize estiment que ce modèle a eu une forte influence sur leur décision de s'engager dans l'action violente.

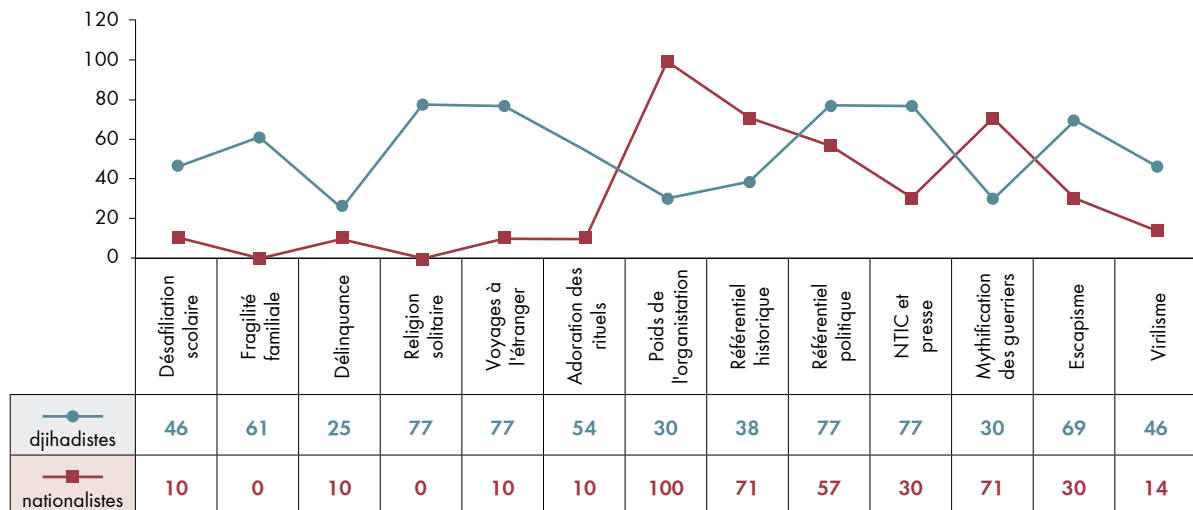
Les facteurs psychologiques :

✓ parmi les éléments psychologiques communs aux deux groupes on soulignera le sentiment de discrimination ou de ségrégation fort dans les deux cas puisqu'il réunit cinq acteurs nationalistes et douze acteurs djihadistes (soit dans les deux cas une très forte majorité). De la même façon, dans les deux cas l'entrée en radicalisation semble souvent s'opérer via un choc moral négatif le plus souvent articulé autour de la torture ou des mauvais traitements reçus par un membre de la communauté ou par une expérience vécue de la discrimination et de l'abus de pouvoir. La quête de racines et d'authenticité semble également partagée par les deux groupes au même titre que la recherche d'un *ethos* identitaire valorisant. Enfin la pression du

groupe et les effets de *groupthink* ou de *groupactivism* sont assez partagés dans les deux « familles » ;

✓ mais de nombreuses différences apparaissent qui marquent des territoires psychologiques opposés. C'est tout d'abord au niveau de désir de reconnaissance et d'escapisme que la différence est marquée, puisque ce point ne touche que deux acteurs nationalistes alors qu'il est plus prégnant chez les djihadistes (neuf acteurs). Le complotisme et l'approche paranoïaque de son environnement sont également plus marqués chez les acteurs djihadistes (sept acteurs) alors qu'il est presque totalement absent chez les nationalistes. Enfin le virilisme guerrier est plus marqué chez les djihadistes qu'il ne l'est chez les nationalistes même si on se doit de prendre en compte le fait que les acteurs nationalistes interrogés ici sont majoritairement issus des rangs dominants de leurs organisations, ce qui n'est pas le cas des acteurs djihadistes. Ce point peut jouer sur la capacité de masquer certaines réponses comme sur la réalité des ressorts de l'engagement ■

■ Synthèse des différences majeures entre nationalistes et djihadistes concernant les variables d'engagement dans la lutte (en %)



Verbatim : paroles de djihadistes¹⁶⁴

Introduction

À l'origine de cet essai, recueil de verbatim, s'expriment une vraie interrogation et un étonnement. Interrogation autour de ce que pensent ces hommes qui ont décidé de verser dans une lutte armée à l'encontre de leurs ennemis désignés et de soutenir pour cela des méthodes dites terroristes c'est-à-dire distinguant dans leur combat des cibles non combattantes qu'ils vont privilégier. Interrogation sur leurs capacités intellectuelles, leurs visions du monde, leurs référentiels cognitifs pour user d'un vocable sociologique, impliquant leurs référents doctrinaux, idéologiques mais aussi l'appréhension de leur environnement d'un point de vue moral ou éthique. Bref que pensent-ils et d'ailleurs, pensent-ils seulement ? L'étonnement vient du contraste entre la multitude des articles de presse qui sont consacrés à la mouvance

djihadiste et l'impossibilité d'accéder à la parole de ces acteurs combattants ou terroristes.

Le djihadisme a été disséqué depuis plusieurs années, que ce soit sa structuration, son histoire, ses réseaux, son ancrage dans nos banlieues, les tentatives d'explication de son récent succès auprès d'une jeunesse apparemment issue des quartiers populaires, sa séduction aux marges de ces zones habituelles auprès de populations provinciales, non exclusivement masculines, parfois sans liens apparents avec l'islam¹⁶⁵. Et pourtant, la parole est rarement donnée directement à ces hommes (et femmes) permettant de comprendre leurs schémas de pensée et la façon dont ils justifient leurs actes, leur rapport à notre pays, à la démocratie dans laquelle ils évoluent, leurs griefs – s'ils en ont – vis-à-vis de régimes occidentaux qu'ils connaissent en fait bien mieux que le mythique califat ou État islamique qui semble les inspirer. Hormis les témoignages directs d'acteurs djihadistes¹⁶⁶

[164] Ce recueil de verbatim donnera lieu à une publication : Bilel Ainine et Xavier Crettiez, *Soldats de Dieu. Paroles de djihadistes incarcérés*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2017.

[165] Pour un portrait en creux – un peu trop globalisant selon nous mais intéressant – des jeunes partisans français du djihad, on se reportera à Olivier Roy, *Le djihad et la mort*, Paris, Seuil, 2016, pp. 37-70. Plus détaillé mais en langue anglaise, l'analyse de Brian Dodwell, Daniel Milton et Don Rassler offre un intéressant portrait sociologique de la diversité des forces étrangères au sein de Daech à partir de l'étude de plus de 4 600 membres actifs de l'organisation : *The Caliphate's Global Workforce: an inside Look at the Islamic State's Foreign Fighters Paper Trail*, West Point NY, United States Military Academy, avril 2016. Existe également une « carte de la radicalisation » issue du fichier de traitement des signalés pour la prévention de la radicalisation (FSPRT). Cette carte, publiée par le *Monde* du 4 mars 2017, propose un portrait intéressant et très pluriel des personnes signalées (plus de 11 820 individus) : 35% de convertis, 17% de mineurs, 27% de femmes, une présence très éclatée sur tout le territoire national avec une surreprésentation dans les départements populaires, mais aussi dans quelques zones très rurales (Tarn, Aveyron, Gers, Gard).

[166] Plusieurs ouvrages de djihadistes ont récemment été publiés, n'évitant pas toujours les pièges de l'hagiographie ou de l'enjolivement. Deux nous semblent intéressants : David Vallat, *Terreur de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 2016 et Montasser Alde'Emeh, *Pourquoi nous sommes tous des djihadistes*, Paris, La boîte de Pandore, 2015.

et l'ouvrage du journaliste David Thomson¹⁶⁷ s'intéressant à quelques combattants de retour de Syrie et proposant une parole non médiée mais souvent plus axée sur des récits de vie en Syrie que sur un dévoilement des schémas de pensée, rares sont les ouvrages qui acceptent de donner voix à ces invisibles. Pour avoir longtemps travaillé sur d'autres formes de violences politiques, ce phénomène peut faire penser au traitement de l'expression publique des militants clandestins dont personne ne se souciait des propos – souvent peu audibles – tant était privilégié le spectacle anxigène des armes et cagoules complaisamment affichées. L'attrait semble ici presque identique : si l'imagerie djihadiste attire caméras, journalistes comme chercheurs¹⁶⁸, si les parcours des acteurs combattants et leurs lieux de socialisation interrogent¹⁶⁹, si le contraste entre leurs habitudes de vie quotidienne et leur implication guerrière fascine¹⁷⁰, si leurs psychés questionnent les spécialistes de la santé mentale¹⁷¹, très peu s'intéressent à leurs propos et leurs discours, jugés dans le meilleur des cas sans fondement, dans le pire inaudibles moralement.

C'est peut-être là le second écueil à une prise en compte du discours militant djihadiste : en plus d'être invisible il est surtout difficilement audible à l'heure où la France est massivement frappée par la violence terroriste et où l'accusation de l'explication sociologique comme renoncement à la condamnation morale fait florès. On ne veut souvent pas entendre ce que disent ceux dont on déteste avec raison des actes qui n'ont nulle raison d'être. Les entendre serait prendre le risque de les comprendre ou même de leur accorder une attention qu'ils ne méritent pas. L'opposant est audible ; l'adversaire l'est dans certaines limites, l'ennemi total ne l'est jamais. En frappant avec sauvagerie au cœur du pays, ils s'excluent de la communauté politique et ne méritent aucune attention. Plus encore, la violence de leur attaque est telle, à la fois dans la forme comme dans son intensité, que nul discours ne semble pouvoir l'expliquer. Comme souvent en matière de terrorisme, on met en avant la folie des hommes, leur fragilité psychique, leur défaillance mentale, voire leur soumission aux psychotropes qui serait seule à même d'expliquer l'horreur de leurs actions. Bref, les fous ont pris place sur les êtres de raison... Or, pourquoi entendre les fous ?

Il nous a semblé à l'inverse important de se faire une idée du discours de ces acteurs violents. Que pensent-ils ? Quels sont leurs référents ? À quelles grammaires idéologiques se rattachent-ils ? Quelles sont leurs opinions sur la France, la démocratie, la géopolitique ambiante, le monde arabe et même la religion ? Quel rapport entretiennent-ils au texte coranique et à la *sunna* dont ils se prévalent ? Sans jamais nier l'atrocité de leur démarche guerrière ni renoncer à porter un regard moral et nécessairement moral sur leur engagement violent, l'observateur doit pouvoir également comprendre et analyser un processus de radicalisation qui passe aussi – même si pas seulement – par l'adoption d'un cadre idéologique singulier. Les idées seules ne tuent pas tant qu'elles ne rencontrent pas les conditions de leur mise en application. Mais sans idées il y a rarement des tueurs de masse. Le terrorisme se distingue de la violence criminelle ordinaire par sa dimension idéologique tout autant que par le choix assumé de cibles civiles. Dans les deux cas, il faut pouvoir justifier le passage à l'acte violent et donc penser, un minimum, aux discours de légitimation de ses actes. Il faut donc savoir dire la violence tout autant que la pratiquer. C'est là l'ambition de ce petit essai : comprendre le terrorisme en prenant au sérieux ce que nous en disent ses protagonistes. Il ne s'agit évidemment pas d'accepter les propos émis, mais bien d'en saisir la rhétorique, le mode d'articulation entre pensée et réel, les obsessions cognitives des acteurs belliqueux, leurs visions de l'ennemi comme de la religion qu'ils affirment embrasser, armes à la main. C'est seulement en les écoutant, sans les accepter, que ses propos peuvent nous éclairer sur le danger terroriste et la logique de la radicalisation qui passe – on le voit – par une vraie séduction reconnue et revendiquée d'une certaine logique d'interprétation du texte religieux tout autant que par la confrontation avec des chocs moraux (tortures, mauvais traitements, spectacles de violences...) réellement ressentis.

Bien sûr cette seule prise en compte des discours n'est pas suffisante pour saisir les logiques de l'engagement radical. Les idées et les ressentis sont le carburant de l'action, mais manque la machinerie qui passe également par des rencontres fondamentales, des lieux de socialisation

[167] David Thomson, *Les revenants*, Paris, Seuil, 2016.

[168] Philippe Joseph Salazar, *Paroles armées. Comprendre et combattre la propagande terroriste*, Paris, Lemieux, 2015.

[169] Xavier Crettiez, « Penser la radicalisation », *Revue française de science politique*, vol. 66, n° 5, 2016. Voir également Farhad Kosrokhavar, *Radicalisation*, Paris, Presses du CNRS, 2016.

[170] Comme en témoignent très souvent les réactions des proches des « terroristes » dévoilant leur « surprise » et leur « étonnement » face au « basculement » de tel acteur djihadiste jusqu'alors perçu comme un voisin agréable ou un père aimant !

[171] Fethi Benslama, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.

à la violence, des expériences de vie à l'étranger sur des zones de conflit, la confrontation avec certaines injustices ou violences qui font naître la colère ou la rancœur, le soutien de réseaux réels ou virtuels qui donnent vie aux engagements. C'est aussi la carrière biographique singulière de chaque acteur qu'il convient de retracer avec soin pour saisir les étapes clés d'une radicalisation rarement soudaine mais toujours progressive et chahutée. Les sociologues le savent bien : on ne verse pas ou on ne bascule pas dans la violence du jour au lendemain mais on en apprend les codes, la pratique, on la domestique et on l'accepte, on s'y habitue et on la justifie, lentement et graduellement¹⁷². C'est enfin la variable psychique qui peut décider ou favoriser l'engagement non seulement parce que l'acteur peut être encouragé à agir par d'obscurs moteurs de la psyché qu'il est toujours très difficile d'objectiver, mais également parce que la violence est toujours porteuse en elle-même de rétributions psychologiques ou émotionnelles¹⁷³ qui percent parfois dans les discours des acteurs : désirs de reconnaissance¹⁷⁴, de grandeur, d'aventure ; emprise des logiques complotistes sur des esprits à la rationalité singulière¹⁷⁵ ; quête de virilisme et de survalorisation identitaire dans l'usage des armes¹⁷⁶, etc.

Discours, comportements, logiques politiques, influences psychologiques... les variables de la radicalisation sont plurielles et cumulent les quatre grandes thèses qui s'affrontent dans l'espace public sur la juste interprétation à donner aux phénomènes djihadistes. Les querelles entre leurs tenants sont connues même si les raisons de leur vigueur tiennent peut-être moins à des confrontations intellectuelles qu'à des logiques de pouvoir et de reconnaissance au sein du « tout petit monde » des islamologues. Résumons-les rapidement :

- la première est principalement portée par Gilles Kepel. Elle revient à établir un lien de causalité presque direct entre la lecture salafiste des textes coraniques et la mise en place de stratégies violentes aux finalités politiques déstabilisatrices de l'ordre occidental. Pour ce politiste,

la violence est le fruit d'une lecture singulière des textes sacrés proposés, par divers canaux virtuels ou organisationnels au sein de mosquées radicalisées, à des jeunes désœuvrés et aisément manipulables. Sa lecture est donc verticale, allant du Coran à Daech, insistant sur les effets délétères des interprétations politiquement néfastes du texte religieux. La lutte contre la violence armée djihadiste passe donc forcément par un contrôle accru de l'accès à cette littérature apocalyptique¹⁷⁷ ;

- la seconde thèse, très différente, est celle mise en avant par Olivier Roy qui oppose à la lecture verticale de Kepel une appréhension plus horizontale de la radicalisation djihadiste qu'il compare aisément à d'autres formes d'engagement dans la violence armée que ce soit celle des mouvements d'ultra-gauche dans les années 1970 ou celle des formations ethno-nationalistes combattantes (basque, irlandaise, etc.). Selon Roy, l'islam en tant que religion n'aurait que peu à voir avec les phénomènes de radicalisation qu'elle habillerait de façon artificielle, plus qu'elle n'en commanderait la logique¹⁷⁸. Pour lui, la violence djihadiste ressort avant tout d'une geste contestataire générationnelle exprimant une fascination mortifère, plus que la transposition en lettre de sang de sourates que la majorité des jeunes djihadistes méconnaîtraient ;

- la troisième thèse – moins visible dans l'espace médiatique – est portée par François Burgat. Pour lui, l'islamisme armé contemporain est une réaction directe aux effets de la colonisation et ne saurait être compris sans une prise en compte de sa dimension idéologique. Le djihadisme ne serait donc ni une traduction en acte du Coran ni un simple réflexe mortifère de révolte générationnelle, mais bien un combat politico-militaire fondé sur une lecture tiers-mondiste et anti-impérialiste, née de l'appréhension critique du désordre géopolitique qui suivra la décolonisation puis les multiples interventions occidentales au Proche et Moyen-Orient. C'est ici la dimension idéologique qui est mise en avant¹⁷⁹ ;

[172] Xavier Crettiez, « High risk Activism. Essai sur le processus de radicalisation violente », *Pôle sud*, n° 34-35, 2011.

[173] Philippe Braud, *L'émotion en politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2002.

[174] Thomas Lindemann et Julie Saada, « Guerre et reconnaissance », *Cultures et conflits*, n° 87, Automne 2012. Voir également les réflexions de Scott Atran, « Looking for the Roots of Terrorism », *Nature*, 15 janvier 2015.

[175] Mark Fenster, *Conspiracy Theories*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

[176] Thomas Blom Hansen, « Recuperating Masculinity: Hindu Nationalism, Violence and the Exorcism of the Muslims Other » *Critique of Anthropology*, vol. 16, n° 2, 1996.

[177] On se reportera au dernier ouvrage de cet auteur co-écrit avec Antoine Jardin, *Terreur dans l'hexagone*, Paris, Gallimard, 2016.

[178] C'est le sens de sa formule maintes fois reprise comme quoi la violence djihadiste relèverait d'une « islamisation de la radicalité, plus que d'une radicalisation de l'islam ».

• enfin la dernière thèse est celle d'obédience psychologique ou même psychanalytique, incarnée en France par le psychiatre, Fethi Benslama. Elle défend l'idée que « la montée du tourment de "n'être pas assez musulman" [conduit] des personnes à se constituer une fois en feu, à porter la revendication et les stigmates d'une justice identitaire, à chercher une élévation à travers un mouvement paradoxal d'humilité arrogante qui veut inspirer le respect et la crainte¹⁸⁰ ». Pour le dire autrement, le djihadisme armé produirait une « séduction narcissique » qui repose sur quatre éléments: un « idéal islamique blessé » qu'il conviendrait de venger en s'en prenant aux responsables de cette blessure (l'Occident, les chiites, les juifs); l'accès à la toute-puissance pour des jeunes sans perspective et à l'estime de soi fragilisée; une possibilité de purification et de repentir dans la violence djihadiste qui effacerait les années passées de délinquance et de vie pécheresse; la découverte d'un monde de pureté, en opposition à l'univers de corruption et de compromis immonde qui est celui de l'Occident laïque.

Que nous disent ces verbatim de ces thèses académiques? Finalement qu'elles sont toutes vraies ou plutôt que toutes ont une part de vérité et que leur opposition peut sembler stérile, d'autant qu'elle pollue le débat académique, dessinant des querelles inutiles. Ce qui frappe le plus dans ces paroles de djihadistes c'est bien, comme le note Gilles Kepel, le rapport littéral au texte religieux qui est pris au sérieux par les adeptes salafistes violents. Le texte compte et sa lecture orientée, présentée comme la seule juste, commande bien aux actions des groupes armés. Olivier Roy a assurément raison de voir dans la radicalisation une fascination pour une geste rebelle et contestataire qui trouve un écho dans celle qui anima les mouvements de lutte armée passée. Les entretiens menés parallèlement à ceux présentés ici avec des militants des causes basque et corse ayant choisi à un moment la violence armée signent des parallélismes dans les processus d'engagement ou dans les moteurs de l'action même si les causes – et les répertoires d'action produits – peuvent s'avérer diamétralement opposées. François Burgat voit juste dans sa lecture idéologique de la contestation djihadiste qui est assurément pour les acteurs les plus po-

litisés – et beaucoup le sont – la traduction d'un combat anti-impérialiste, à tel point que l'un d'entre eux nous déclara en riant: « *Moi je réagis à l'impérialisme. Ma référence ce n'est pas Karl Marx parce que je suis musulman. C'est Omar al-Mokhtâr et Abd al-Qâdir al-Djilânî. Mais j'aurais pu être marxiste dans un autre monde* ». Enfin, la dimension complotiste des thèses avancées ou comme, chez beaucoup, le besoin affiché de reconnaissance intellectuelle ou de valorisation de soi à l'issue de trajectoires de vie difficiles et chaotiques valident la perception de Fethi Benslama, insistant sur la dimension rédemptrice et valorisante de l'engagement dans la violence armée.

Mais il est difficile de déterminer, dans les cas que nous avons croisés, quelle serait la thèse la plus parlante et quels déterminants majeurs pourraient être à l'origine du passage à l'acte qui demeure toujours impossible à trouver si l'on se prive d'une approche multi-causale et surtout processuelle¹⁸¹.

Les verbatim présentés ici sont rapportés en l'état de leur réception. Les fautes de syntaxe, les erreurs de français fréquentes à l'oral rendant la compréhension du propos difficile ont été corrigées, les hésitations et onomatopées souvent récurrentes ont été gommées. Pour le reste, les entretiens sont présentés en l'état, souvent articulés par des phrases de liaison inévitablement subjectives. La nature – et la temporalité historique – des entretiens rendent difficile de parler, comme le faisait Pierre Bourdieu dans *La misère du monde*, d'un « *exercice spirituel [...] qui incline à faire siens les problèmes des enquêtés*¹⁸² ». Il n'en demeure pas moins qu'en donnant la parole à des individus qui incarnent une des formes paroxystiques du mal absolu, notre ambition est la même: tenter de comprendre et d'expliquer.

L'islam

Quel rapport à l'islam les jeunes djihadistes rencontrés en prison entretiennent-ils? Références absolues, le Coran et la sunna (paroles du Prophète) sont perçus comme des textes à la fois religieux et politiques. Textes conventionnels permettant au croyant de ne pas

[179] François Burgat, *Comprendre l'islam politique*, Paris, La découverte, 2016. Son livre, *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, Paris, La découverte, 2010 est non seulement important, car il pose intelligemment la thèse de l'auteur mais également parce qu'il semble avoir eu de l'influence sur certains acteurs djihadistes.

[180] Fethi Benslama, *Un furieux désir...*, op. cit., pp. 9-10.

[181] Olivier Fillieule et Bernard Pudal, « Sociologie du militantisme. Problématisations et déplacement des méthodes d'enquête », in Olivier Fillieule, Éric Agrikoliansky et Isabelle Sommier, *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La découverte, 2010, pp. 171-174.

[182] Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p. 914.

s'égarer dans sa vie quotidienne, ce sont aussi des textes constitutionnels qui précisent les contours de l'activité politique de la cité. La séduction qu'exerce le Coran en tant que première source de droit musulman est sans cesse rappelée par ces jeunes. Nombre d'entre eux y trouvent les réponses à leurs questions. Texte rassurant et structurant pour des vies trop souvent fragilisées, le Coran est considéré comme un absolu qu'il convient de lire dans son intégralité, sans écarter aucun passage. Ce sont les lectures à leurs yeux dissonantes de l'islam qui conduisent ces jeunes radicaux, persuadés d'en être les seuls interprètes légitimes, à formuler une critique féroce à l'encontre des tenants officiels de leur religion. Ces derniers sont accusés de pervertir le message de Dieu, d'en fragiliser la portée et même d'en méconnaître les dimensions guerrières et politiques émancipatrices.

Paul, converti d'origine catholique, explique son approche de l'islam, progressive et assez aventureuse : « Je me suis mis à lire dans mon coin, il y avait un Coran parmi les livres. J'ai lu comme je lisais d'autres bouquins. J'ai compris, je n'ai rien compris mais j'étais intéressé quand même, donc j'ai continué à lire et ça s'est fait naturellement. J'étais sur Internet, je me renseignais, mais ce n'était pas du tout pour prier, c'était juste pour savoir comment on fait ». Il avoue que ce soudain attrait pour l'islam est lié à ses fréquentations dans sa cité : « Je pense que c'était les gens que je côtoyais, je côtoyais beaucoup de musulmans, je les voyais, je les voyais faire la prière, parfois. Je les voyais parfois parler de religion et je me suis dit : je vais me renseigner sur ce que c'est, me renseigner sur ce que c'est sans pour autant y adhérer ! ».

La lecture du Coran apporte à Abdel une sorte de certitude, un cadre de réponses universelles à la fois rassurant et clair : « Les textes de philo que je lisais avant parlaient de la façon dont l'homme voyait le monde. Il pouvait y avoir autant de visions du monde que de nombre d'hommes. Moi je voulais une vision qui apporte des réponses, qui apporte une solution. Le fait de dire : la société est comme ci, l'homme est comme cela, tout le monde peut le faire du haut de sa montagne ou du haut d'un bâtiment. Mais quelles réponses on apporte ? Trouver un équilibre parfait pour les gens, comment vivre, comment détester, comment aimer, etc., c'est cela qui m'intéressait le plus et quand j'ai lu le Coran, ça m'a paru vraiment très clair ! ».

Vision très rassurante de la religion comme grand texte explicatif, proposant une lecture globale du réel, et dès lors indiscutable : « L'islam, ce n'est pas vraiment qu'une religion. C'est une justice, une économie, une politique et qui est vraiment claire et précise. Il n'y a pas vraiment d'ambiguïté à cela. Qu'on le veuille ou pas, c'est un État établi, par le passé, il y a eu un exemple et qui a été fait par le Prophète. L'islam demande à rétablir ça ! »

Il découvre la religion à la sortie du lycée, alors qu'il est confronté à la question de l'insertion professionnelle. Lorsqu'on lui demande ce qui a motivé son envie d'embrasser la religion, il insiste sur la découverte magnifiquement du texte et sur la fascination exercée par cette lecture : « Quand on va vers la religion, ce n'est pas forcément parce qu'il y a eu un choc. Parfois, tu as tout simplement envie de lire parce qu'il te faut des réponses. Tout le monde se pose la question à un moment donné : qu'est-ce que je fais là ? Et puis, on n'a pas souvent la réponse qu'on attendait. Moi, j'ai eu cette question à vingt ans. Il y avait un choix à faire et moi, c'était professionnel : est-ce que je fais du cinéma ou pas ? Si j'avais lu le Coran et si ça ne m'avait pas plu, j'aurais choisi l'autre voie. Mais en lisant, pour moi, c'était clair, dès les premières pages, c'était totalement clair ».

Paul lit de la philosophie comme Abdel, mais trouve dans le Coran un texte plus accessible et plus direct : « Ce qui m'a parlé immédiatement dans le texte, c'est la simplicité du message, de me dire que je n'ai pas besoin de lire des philosophes pour comprendre l'islam, je n'ai pas besoin de... Je n'y vois que du bon ! C'est du boulot en moins [il rit], donc je vais m'intéresser à des choses plus basiques [...]. Je commence à lire Abdelwahâb¹⁸³ et ceux qui l'entourent parmi ses élèves et je ne lis que ça, que ça, que ça ».

De la même façon, Fahim, djihadiste converti, explique avoir été fasciné par l'islam parce qu'il lui semblait plus rationnel et éclairant que des religions comme le catholicisme. Là aussi, c'est le texte qui séduit et semble plus à même d'apporter des réponses : « J'ai parlé un peu avec les aumôniers et ils m'ont parlé de leur religion. Quand je posais des questions à l'aumônier catholique, il bégayait, alors que l'aumônier musulman savait répondre à chaque question, c'est pour ça que je me suis intéressé à cette religion. Et voilà, ça m'intéressait. L'aumônier musulman était plus rationnel... par

[183] Fondateur du mouvement wahhabite en Arabie Saoudite, Abdelwahâb est considéré comme le père spirituel du salafisme saoudien.

exemple sur le paradis et l'enfer, quand on meurt, on finit où ? Le catholique répondait que tout le monde allait au paradis et ce genre de chose, alors que l'imam disait qu'on allait d'abord passer par un jugement. Ça a l'air plus rationnel, je pense, je me suis dit : l'islam, c'est plus rationnel... C'est une religion rationnelle qui a réponse à tout, il n'y a pas de bégaïement ou je ne sais pas quoi... genre le Saint-Esprit est descendu... ».

Abdel oppose sa vision de la religion à celle de l'islam dit « officiel », pour lequel il ne cache pas son mépris¹⁸⁴, accusant les imams de ne pas connaître la religion, d'être ignares, voire intéressés : « J'ai rencontré des imams à l'extérieur. Leur maîtrise de l'arabe était éparse. Certains maîtrisaient bien et d'autres ne maîtrisaient pas bien, mais il n'y avait pas beaucoup de science. Je vous donne un exemple : il y en a un qui est venu me voir quand j'étais devant la mosquée et il m'a dit : "Pourquoi tu parles aux gens de la question du tawhīd [unicité de Dieu] ?". Pourtant, il aurait dû se rendre compte qu'on ne peut pas apprendre les ablutions aux gens avant de leur avoir inculqué le tawhīd, car, sans cela, faire son ablution devient un simple jeu avec de l'eau ! Et là, il est resté bouche bée et il est reparti. C'est vraiment dramatique, ça ! Un imam qui ne connaît pas sa religion [...] avec leurs Mercedes garées devant la mosquée, tout ça pour plaire aux gens, mais le fond n'est pas là et nous, tout ce qu'on veut, c'est le fond ! ».

De façon identique, Ibra raconte son passage progressif d'une mosquée traditionnelle à une mosquée plus radicale dont les adeptes corrigent ses errements et le mettent en garde contre des fréquentations religieuses jugées peu orthodoxes : « Ensuite, je suis revenu à Paris. Je suis retourné à la mosquée de Barbès et là, des jeunes sont venus me voir pour me dire : "Pourquoi tu restes avec cet imam-là ? C'est un innovateur. Il ne suit pas la sunna du Prophète." Je leur ai demandé : "C'est quoi, la sunna ?" Et là, ils ont commencé à me dire : "Viens à Montreuil, il y a une mosquée salafi. C'est eux qui connaissent la vérité, ils connaissent bien l'islam. Tu pourras bien apprendre l'islam là-bas". Et ils m'ont dit : "Viens chaque vendredi". Et je leur ai demandé, à ces frères : "J'ai une copine, qu'est-ce que je fais ?". Ils m'ont répondu : "Ce n'est pas bien, tu ne peux pas avoir une copine ! Il faut

que tu te maries avec elle [...]". Plus je me rapprochais des autres, plus je m'éloignais de cet imam, parce que leur discours c'est de dire que lui est un innovateur et que son islam n'est pas le bon ; il n'est pas authentique ».

Ibra, devenu djihadiste, porte un regard sévère sur les salafistes quiétistes (ou piétistes¹⁸⁵). Il les accuse de dissimuler la dimension émancipatrice du Coran : « Les piétistes ont dévoilé leurs masques. Avant, ils arrivaient à endormir les gens avec leurs savants et à les canaliser un peu. Ils disaient : "Non ! il ne faut pas faire le djihad, il faut retenir ça du texte et pas ça !" Ensuite, ils ont vu que certains savants sont des corrompus et sous le joug des gouvernants saoudiens. Et moi je me suis dit : il faut absolument que je parte au Mali. Et en plus de ça avec un frère qui était très jeune, il avait dix-huit ans, c'était un frère sénégalais, il était noir. Et c'était la première fois que je voyais un frère noir qui voulait faire le djihad ».

C'est aussi le cas d'Achirqui dévoile les contradictions des salafistes quiétistes avec qui il finit par rompre, les accusant de tronquer la parole vraie du Prophète par une libre interprétation du texte : « J'ai entraîné avec celui qui m'avait averti, qui était un salaf, on va dire un salaf quiétiste. On va dire qu'à ce moment-là, j'ai remarqué certaines contradictions chez eux... J'allais aux cours avec eux, etc., à la joumou'a (ṣālat al-joumou'a – prière du vendredi) ou durant le dars [cours religieux] le matin très tôt, et je remarquais certaines contradictions. Quand je prenais leurs textes et allais vérifier, je trouvais des contradictions. J'en ai eu marre parce que j'ai compris qu'ils me baladaient. Leur méthode est toujours la même. Moi, par exemple, je vais prendre un verset de trois lignes, je prends celle du milieu et je laisse le reste... le plus connu de tous... Là où on trafique le plus, c'est quand le Prophète dit : "Les savants sont les héritiers des prophètes, suivez-les, écoutez-les tant qu'ils ne frappent pas à la porte du sultan". En fait, ils s'arrêtent à "Suivez-les et écoutez-les". Et la suite du hadith : "Tant qu'ils ne frappent pas à la porte du sultan", c'est-à-dire : s'ils font ça, écarter-vous d'eux et ne les écoutez plus et ne les côtoyez plus... Alors, pourquoi coupent-ils ? Eh bien, parce que leurs savants obéissent aux Saoud. Il y a ce problème de cohérence ».

[184] Sur les imams en France, voir Romain Sèze, *Être imam en France : transformation du clergé musulman en contexte minoritaire*, Paris, Cerf, 2013.

[185] Connue également sous le nom de « salafisme savant », le salafisme quiétiste repose sur l'idée que seule l'éducation (religieuse) peut élever la *oumma*. Ce courant religieux s'oppose à l'usage de la violence pour opérer tout changement politique, car celle-ci serait porteuse d'une grande *fitna* (guerre entre les musulmans). Il s'oppose également à la participation politique au sens moderne du terme, car celle-ci constituerait une source de corruption du religieux.

Pour Achir, il existe une rupture nette entre ceux qui, au sein de l'islam, se soumettent aux puissants et ceux – comme lui – qui ne se soumettent qu'à Dieu et sont prêts à un engagement radical pour défendre la parole divine : *« Elle est là, la divergence ! Entre les quiétistes et ceux qui disent qu'il faut un minimum de courage, aller un petit peu au-devant et que les choses ne vont pas se faire toutes seules. La différence entre ces gens-là et... on va dire toute la sphère de... ça va de Daech jusqu'à... des personnes qui ne vont pas jusque-là. Mais on va dire que toute la différence, c'est al-taḥākoum ila-ṭāghūt [faire tomber le tyran]. L'obéissance, le jugement, l'ordre des tyrans... Sur ça, il y a Al-Juhanī qui dit que, du moment que le gouvernant cesse d'appliquer l'intégralité de la charia et ne change ne serait-ce qu'une loi pour tous, à ce moment-là, il devient mécréant et donc mérite d'être évincé. On n'a plus à lui obéir et on n'entre pas dans ce cas de figure où l'on vous dit : obéissez, même s'il vous tyrannise. Ça s'applique sur le gouvernant qui reste tout de même dans la charia, et c'est là où se trouve toute la divergence ».*

Jeune converti, Michel revendique son appartenance à un islam radical : *« J'aime bien le sens des mots, "radical", ça vient de radīx qui veut dire "racine", et "racine", ça veut dire les fondements comme fondamentalisme. Parmi les définitions, il y a aussi "être intransigeant", c'est-à-dire que je suis intransigeant sur ma religion, sur ce que je crois ».* Allant dans le même sens qu'Achir, il dénonce une construction artificielle de l'islam en France, loin de sa vocation politique qui dérange : *« Dans l'idéologie, l'islam n'est pas apolitique. Le Coran est rempli de versets normatifs : il y a des obligations, des interdictions et la sunna, c'est pareil, et les savants ont fait des livres de jurisprudence. Cela prouve qu'il y a des lois. L'islam n'est pas apolitique, il a vocation à gérer l'État et, malheureusement, ce n'est pas la vision de l'islam en France. On essaie de falsifier l'islam pour faire un islam laïque ».* Michel revendique son apprentissage de l'islam sur Internet au moyen de documents sous format PDF téléchargés sur des sites salafistes : *« J'étais toujours au foyer, j'avais à peine 19 ans ou peut-être 20 ans avant de partir en Égypte. Et comme je suis quelqu'un de très curieux, je cherche aussi la vérité. Je regardais le site Ansar Al-Haqq et j'ai regardé à peu près tous les PDF qui étaient en ligne... On va dire une trentaine ou une quarantaine, je ne sais pas... Ça me passionnait. Certains aiment la musique et le foot, moi c'était la religion, je voulais bien faire dès que je me suis converti à l'islam. Et j'ai vu que, sur tout ce sujet-là, ils avaient raison, même sur le djihad ».*

Élie définit pareillement le vrai musulman comme celui qui se soumet seulement à Dieu et n'hésite pas à user de la violence dès lors qu'il s'agit de faire triompher la parole divine : *« Un musulman est un musulman et un musulman, c'est celui qui se soumet à son Seigneur... parce que le mot islam veut dire "être soumis"... Le musulman peut porter une arme pour défendre sa communauté [...]. D'après vous, on pourrait laisser son frère ou un être humain dans la détresse ? Alors que l'islam nous enseigne qu'il y a une récompense pour tout bien fait à un être vivant ».*

La science

La quasi-totalité des acteurs djihadistes que nous avons rencontrés défendent une approche presque scientifique des textes sacrés. Le Coran et les différents hadiths sont pour eux une vérité absolue dont ils refusent de mettre en question le bon sens tout en appelant à en discuter l'interprétation. De façon assez étonnante, la majorité des acteurs interrogés insiste sur l'idée qu'il ne faut pas suivre aveuglément un texte qu'on ne comprendrait pas. Ils en appellent à la raison individuelle pour aborder la religion et promeuvent le dialogue contradictoire et le débat pour approcher la vérité. Loin d'être irrationnels dans leur approche, ils témoignent d'un surprenant culte de la raison pour encourager une rhétorique de contestation. Mais, s'ils le présentent comme une obligation pour mettre en question les ordres de l'islam officiel, ils butent systématiquement sur la référence ultime au texte qui, elle, ne saurait se discuter et doit s'appliquer à la lettre ! C'est cet entre-deux entre rationalisme critique et soumission aveugle qui interroge.

Pour Abdel, *« le modèle en islam, c'est le Prophète. Et, par leur savoir, des savants vont nous apprendre la science. Il y a toujours une frontière entre deux personnes, et c'est la science [...]. Le musulman ne suit pas aveuglément, il va demander à une personne : "Pose ta science et je vais la confronter". Si ma raison me dit que c'est bon, je le suis. Mais est-ce qu'il y a soumission dans cela ? Si la soumission est adoptée à la suite d'un raisonnement, alors c'est bon, mais si c'est de manière instinctive... Parce que même Dieu ne dit pas ça ! L'islam ne dit pas : "Soumettez-vous et stop !" il dit : "Observez ! Et raisonnez !" ».*

Paradoxalement, et c'est peut-être là un des éléments les plus frappants dans notre série d'entretiens, les

djihadistes incarcérés défendent une approche critique qui fait de l'usage de la raison une nécessité. Ils mettent en avant le besoin d'argumenter, de discuter, la nécessité de ne pas céder devant un dogme unique : « *Ce n'est pas le fait de suivre bêtement. Souvent, on dit que les gens suivent parce qu'ils n'ont eu que ça devant eux et qu'on les a influencés. Il y avait une phrase de Che Guevara que je n'ai pas oubliée. Elle disait qu'il aimait les batailles d'idées. Moi, j'aime bien ça. Qui a raison et qui a tort. Je pense que plus tu as d'arguments, plus ton argumentaire est solide, plus il se place au-dessus de l'autre !* »

Ce culte affiché de la confrontation des opinions, qui installe la pensée islamiste radicale dans une ligne scientifique et rationnelle, bute sur une stricte observance du texte religieux – de la science – perçu comme un socle de vérités indiscutables autour duquel se construit la discussion critique : « *Moi, l'islam, je le vois comme ça. Comment les textes ont été établis et on doit les suivre. C'est-à-dire qu'on ne réfléchit pas, c'est la parole de Dieu et elle est claire ! [...] La question n'est pas de savoir si c'est la bonne référence, c'est la référence* ». Et, pour montrer la suprématie de la parole du texte, il ajoute : « *La sunna est comme ça ! Il faut la suivre. Certains disent que du fait qu'on vive en France, pour aller travailler, il faut s'adapter. Mais, à ce moment-là, on ne se réfère plus aux textes, on va devoir adapter sa religion au cadre de vie. Ma vision de l'islam est comme ça : est-ce que l'islam se compare à la démocratie, c'est impossible ! Si Dieu dit quelque chose et la démocratie dit l'inverse, que fait-on ? Qui on va suivre ? Si on suit les gens et on démolit la parole de Dieu, alors on est dans la mécréance [...]. Moi, quand je juge la mécréance ou pas des gens ou des gouvernements, je me réfère uniquement aux textes* ».

Dans la mesure où le texte religieux érigé en science indiscutable sert de socle de pensée et d'action, seule son interprétation est soumise à discussion. Il est dès lors central de comprendre la vraie pensée de Dieu. L'influence des imams au même titre que celle des savants religieux est importante, car elle organise la perception de la parole divine et définit le licite et l'illicite. Dans le cas d'Achir, c'est l'influence d'un imam qui s'avère déterminante : « *J'étais avec un homme qui connaît bien la religion, c'est un Algérien, le cheikh Larbi, il est connu à Lyon [...]. Il a été imam dans toute la région lyonnaise, j'étais avec lui, je prenais des cours de religion tous les dimanches, quasiment, parfois même en semaine. J'ai fait beaucoup de cours de religion avec lui et, à chaque fois, il ne me parle que des livres. C'est vraiment par lui*

que j'ai appris le plus, avant d'entrer en prison, bien sûr ». Il ajoute : « *Prends par exemple al-Uthaymîn. Il avait plusieurs élèves et ses élèves sont divisés en deux. Il y a ceux qui vont dire qu'il faut établir la loi de Dieu, et d'autres qui vont rester silencieux là-dessus de peur de gêner le pouvoir. Qu'est-ce qui fait la différence entre les deux ? C'est la peur. De dire la vérité ou de ne pas la dire. Ce qu'on veut en tant que musulman, c'est cela, c'est la confrontation. L'islam, au départ, ce n'est que ça. Dieu dit dans le texte que ceux qui veulent affirmer une chose doivent formuler une preuve claire. La houja, cela veut dire une preuve évidente. Si tu fais ça, tu n'es plus terroriste, il n'y a plus de terrorisme ! La clé, c'est la science ». Si le débat est encouragé, il reste évidemment, pour l'islamiste, soumis à la parole sacrée du texte, référent ultime de tous les désaccords, qui doit être lu en l'état : « *En politique, on fait débattre les gens pour savoir ce qui est vrai et ce qui est faux, qui a raison et qui a tort [...]. En islam, c'est pareil ! Dans un verset, Dieu demande de revenir à lui quand les gens ne sont pas d'accord entre eux. Donc il faut revenir au texte pour savoir qui a raison et qui a tort* ».*

Abdel s'appuie sur sa propre expérience pour le confirmer : « *La démarche [d'engagement] est là, elle est dans les textes ! Je sais que c'est dur d'admettre ça, mais c'est bien les textes. Il n'y a pas eu d'événement précis qui a fait que j'ai voulu ça [le djihad]. J'ai bien sûr vu des vidéos, mais ce n'est pas les vidéos qui vont me mener vers ça ou ça, plein de gens ont vu des vidéos ! C'est la science !* »

Pour Paul, le texte sacré fonctionne comme un fondement « *au même titre que votre Constitution* » : « *Il y a un texte, un seul, et il faut le suivre. Et je ne parle pas seulement du texte sacré, je parle aussi des textes que les hommes [ses colocataires islamistes caucasiens au Caire] nous donnaient et c'est ça que j'aimais, la littérature qu'on lisait, j'aimais beaucoup, beaucoup toute cette science ! Beaucoup, mais c'est toujours la même ! Les auteurs sont différents mais ça ne change jamais [...]. Ils justifient la violence, oui, enfin, les interprétations [...] parce qu'on dit qu'on est salafi au départ mais, après, salafi djihadiste* ».

Ibra fait de la lecture du texte la ligne de son engagement violent : « *Je n'ai aucune envie de tuer ni aucune haine pour la France, mais je serai contraint de le faire en sortant [de prison] puisque c'est Dieu qui le veut !* » Jeune djihadiste parti très tôt de France pour une surprenante quête d'action et de sens de plus d'un an en Égypte, au

Yémen et au Mali, Ibra insiste lui aussi sur sa soumission aux savants, seuls à même d'orienter le regard du croyant : « Nos références à nous, c'était des savants anciens. Et comment reconnaître un savant ? Un vrai savant dit toujours : "Allah a dit ça et Allah a dit ça", il ne dit jamais : "Je pense que". Jamais il ne parle avec sa tête, il ne réfléchit pas quand on lui pose une question. Ce n'est pas : il donne son avis ou il dit : "Je pense que c'est ça". Quand on lui pose une question dont il n'a pas la réponse, le savant dit : "Seul Allah le sait". Et même moi, si on me pose une question, je ne dois pas dire : "Je pense que c'est ça", mais je dois dire : "Tel et tel savant a dit ça". C'est ainsi que ça fonctionne et c'est aussi la méthode que j'ai apprise au Yémen. Les seuls habilités à donner leur avis, ce sont les gens de la science. Ils prennent du Coran et de la sunna. Si, par exemple, l'un d'entre eux dit : "Je pense que ça, c'est licite", il doit apporter des preuves, sinon on ne le croit pas ».

« S'il a des preuves du Coran et de la sunna, je le prends ! Si un enfant de dix ans ou de huit ans m'apporte une preuve [que l'intervention française en Syrie est légitime], je le prends. Par exemple, le savant saoudien Ibn Bâz¹⁸⁶ avait fait une fatwa pour permettre l'installation de bases américaines en Arabie Saoudite. Il s'est trompé, et tout ça pour soi-disant dire qu'il fallait se défendre contre l'invasion irakienne au Koweït ! Et ils ont montré des photos de l'Algérie pour dire que les Irakiens étaient à la frontière. Et même Oussama Ben Lâden avait dit à Ibn Bâz qu'il se faisait manipuler par le gouvernement saoudien. Après, ce n'est pas parce qu'il s'est trompé sur une question qu'il se trompe sur tout ! Non ! S'il a raison, je le prends s'il a tort, non ! En gros, ce n'est même pas le savant, c'est la réponse qu'il apporte ».

Bassil, djihadiste français originaire d'Afrique subsaharienne, insiste pour faire la preuve de ses connaissances en matière d'islam et se moque de ceux qui « parlent sans savoir », faisant de la connaissance de la « science » la marque de reconnaissance des croyants véritables : « J'en connais, des idéologues, et je pense avoir une certaine maîtrise de ce que dit chacun. Je connais à peu près l'idéologie de chacun, que ce soit Ayman al-Zawâhirî ou Abou Bakr al-Baghdâdî, ou Yahiâ al-Lîbi. Ils n'ont pas forcément les mêmes... Après, je l'ai appris par la suite, quand vraiment je me suis intéressé à ce qui se dit sur le djihad en Syrie. Oui je me suis intéressé : pourquoi ceci,

pourquoi cela. Parce que, quand je suis parti, j'avais déjà un certain rapport avec l'islam, et quand je suis revenu je cherchais à comprendre pourquoi les gens disaient ça, pourquoi ? Qu'est-ce que l'autre me raconte ? Pourquoi défendre untel ? C'est quoi, un apostat ? C'est là que je me suis intéressé. Ce n'est pas quelqu'un qui vient me dire : ouais, ça et ça et ça. Je ne cherche pas à savoir ce qu'ils me racontent parce que ce sont des potes. J'ai commencé à poser des questions, à débattre avec des gens. On remarque au fil du temps que la personne commence à dire : "Ah, tu connais un peu. D'accord... En fait, non, ce n'est pas ce que je veux dire... Non, il ne faut pas dire ça". Là, on commence à entrer dans le vif du sujet. Il n'y a rien de pire qu'un ignorant, quelqu'un qui ne connaît pas ».

Élie, djihadiste plus âgé qui ne dissimule pas son rejet de la France, fait l'apologie de l'islam, selon lui une religion d'ouverture et de culture, propre à intervenir à tous les niveaux de l'existence, source de raison et de science : « Moi, je suis plus axé sur la jurisprudence islamique, celle des savants. Ça part des ablutions jusqu'à l'achat et le commerce, le mariage et tout ça... C'est plus la jurisprudence de rite malikite¹⁸⁷. Il y a par exemple la présomption d'innocence, qui n'existe pas seulement dans les lois françaises, mais aussi dans l'islam. Je suis musulman, mais ça ne veut pas dire que je suis aveuglement, c'est un don de Dieu, Dieu guide qui il veut par sa sagesse et sa miséricorde. J'ai été guidé par Dieu et ensuite j'ai renforcé par la science parce que l'islam nous incite à étudier. C'est pourquoi, dans le monde arabo-musulman, on a eu énormément de scientifiques qui faisaient de l'algèbre, des mathématiques, de la médecine, de la physique, etc. Une fois que l'Andalousie a été perdue, c'est là que l'Europe a commencé un peu à goûter à la technologie, c'est grâce au monde musulman, parce que l'islam pousse toujours à étudier ».

Dieu

Les djihadistes emprisonnés que nous avons rencontrés évoquent assez rarement leur rapport intime à Dieu. La présence de Dieu comme la nécessaire soumission qu'il ordonne sont vécues de manière si naturelle et normale qu'ils n'éprouvent nul besoin d'en parler. Les témoignages qui suivent attestent un rapport très personnel

[186] Ibn Bâz (1910-1999) est un savant religieux saoudien qui a exercé comme grand mufti d'Arabie Saoudite et a occupé le poste de président du Conseil saoudien des grands oulémas de 1993 jusqu'à sa mort à l'âge de 88 ans.

[187] Le malékisme est une école théologique (l'une des quatre écoles théologiques de l'islam sunnite), morale et juridique de l'islam fondée par Malik Ibn Anas, imam et juriste musulman (711-795). Elle est très répandue au Maghreb et en Afrique noire ainsi qu'en Haute-Égypte.

et souvent mystique à la figure divine, présente pour guider, récompenser et remercier ceux qui acceptent de se mettre à son service. Pour nos acteurs, la présence de Dieu est partout. Ils en voient la preuve dans des rencontres amoureuses fortuites ou dans la confrontation enfantine au sacré. Chez certains qui se lancent dans une exégèse religieuse comparative destinée à prouver la supériorité d'Allah sur les autres figures de la transcendance, le mysticisme n'est jamais loin.

Isra nous raconte une rencontre amoureuse qui a profondément changé sa vie. Il l'interprète comme un signe d'intervention divine : « La jeune fille est partie. J'ai demandé à mon ami : "Est-ce que tu peux avoir son numéro ?" Il a essayé de chercher le numéro mais ne l'a pas trouvé. Et c'est là que j'ai fait un vœu. J'ai demandé à Dieu : "Si tu existes vraiment, fais en sorte que l'on se rencontre" » Un an après, je déménage à Paris dans Belleville, dans le XIX^e. J'en ai parlé à tous mes amis, de cette femme, et tout le monde m'a dit : "Tu es fou, tu ne la connais même pas". Je prenais souvent le métro à la station Alexandre Dumas. Dans le métro, il y avait deux wagons et dans notre wagon, elle y était, et quand je l'ai vue, je suis resté comme ça ! Eh bien oui, je l'ai reconnue, c'est un coup de foudre. J'ai dit à mon ami : "Mais c'était elle dont je t'ai parlé". Et lui m'a dit : "Mon ami, vas-y, vas-y". Il m'a poussé et je suis allé la voir et je lui ai dit : "Excusez-moi, mais je vous trouve vraiment très charmante". Je lui ai dit que je l'avais vue à la fête et ensuite elle m'a donné son numéro. En fait, cet incident s'est passé alors que j'avais reçu la veille même un SMS qui disait : "Mon ami, aujourd'hui c'est la nuit du destin, il faut prier", et moi, j'ai commencé à prier. Et le lendemain, je la rencontrais. Dieu a exaucé mon vœu, c'était vraiment une révélation pour moi ».

Michel interprète la rencontre de sa future femme sur le même registre du signe divin : « J'ai eu des copines, comme tous les garçons, et quand je me suis converti à l'islam, j'ai voulu faire les choses bien. Je ne voulais pas forniquer comme ça, et j'ai demandé à Dieu de me faire rencontrer une femme, et j'ai rencontré ma femme trois jours après. Même pas une semaine après ma conversion, je l'ai draguée dans un bus et ensuite on s'est mariés assez rapidement, quatre mois après. C'est un signe ».

Pour Élie, servir Dieu, c'est témoigner sa reconnaissance pour sa place sur terre. Se soumettre à Dieu est une évidence et refuser de le faire, un témoignage d'ingratitude impardonnable : « [Le Coran apprend à] remercier le Seigneur et, bien sûr, à le trouver parce qu'il y a deux voies :

le salut et la voie de la perdition. Et il donne le choix, vous avez un verre l'alcool et un verre d'eau... Vous pouvez faire le bien comme vous pouvez ne pas faire le bien. Prenez un exemple : un simple chien qui reçoit sa nourriture de son maître qui le lave et tout... Il restera toujours reconnaissant à son maître et ne le quittera jamais pour aller vers un autre maître. Et même si son maître meurt, il restera à côté de sa tombe parce que le chien est reconnaissant. Il y a des gens qui ont une bouche et qui ne parlent pas, des gens qui ont des oreilles et qui n'entendent pas, des gens qui ont des yeux, mais qui ne voient pas. Eh bien, il faut remercier le Seigneur, il m'a donné la santé, le pouvoir de parler, de réfléchir. Comment je vais donner ma reconnaissance à un autre maître que celui qui a créé l'univers ? Et comment je peux être reconnaissant de tous les bienfaits qu'il m'a accordés ? On remercie donc le Seigneur et on se soumet à sa volonté ».

Ghassan, à l'origine de culture catholique, avoue que son engagement religieux relève d'une quête de soi à un moment d'intense tourment personnel. Il n'est pas le seul à chercher dans la figure de Dieu une forme de thérapie répondant à un malaise existentiel : « Il y a quelque chose qui m'a toujours attiré, mais je ne savais pas quoi. Et c'est pourquoi je me suis cherché religieusement en allant dans une église. J'ai toujours été attiré par ça depuis que je suis tout petit, à onze ans. Parfois, j'allais à l'église juste pour voir, comme ça. Parce que c'était un côté qui appartenait à ma mère et que j'aime beaucoup ma mère [...]. On peut dire que j'étais un déprimé en quête de spiritualité. C'était ça. N'importe quoi, je prenais tout, d'ailleurs c'est pour ça que j'avais décidé de partir au Pakistan... D'ailleurs, au début, je voulais l'Égypte mais là-bas des événements ont fait que je n'ai pas pu y aller ».

Larbi, enfin, incarne la figure du croyant total, engagé dans de multiples affrontements spirituels faisant intervenir les grandes religions monothéistes, qu'il a toutes fréquentées, comme les sectes : « Je me retrouve avec des versets du Coran que je retrouve dans l'Évangile et dans la Torah. Comme la prosternation. "Prosterne-toi devant le Seigneur en adoration", je vais le retrouver dans l'Évangile : "Jésus a jeté la face contre terre et Dieu a continué à lui parler". Je vais retrouver aussi sur Moïse dans l'Ancien Testament qu'"il se pliait fortement et jetait la face contre terre". Ce sont des prières qui se ressemblent, et donc je me suis retrouvé lié à l'Évangile et lié à la Torah. Et j'allais même voir les témoins de Jéhovah pour leur dire : "Mais regardez ! Vous vous trompez, dans tel verset, il y a ça. Et Jésus

dit telle et telle chose". Ils disaient aux jeunes : "Quand vous faites des péchés, il faut croire en Jésus et Dieu vous pardonne". Et je leur disais : "Mais écoutez, c'est grave ce que vous êtes en train de dire : c'est-à-dire qu'on a le droit d'aller faire des péchés et il suffit de croire en Jésus et on est pardonné ! C'est grave ce que vous faites, c'est dangereux. Je vais aller braquer et, ensuite, je vais croire en Jésus et ensuite je suis pardonné !" Et je leur dis : "Alors ce jeune-là a droit de venir vous braquer chez vous et vous lui pardonnerez !" Et donc, si vous voulez, j'ai vécu un moment dans la Torah, dans l'Évangile et dans le Coran. Voilà. C'est ce qui va me pousser à aller rencontrer les prêtres à l'église dans la petite salle à côté. J'ai fait des débats avec eux sur le Coran et l'Évangile et tout ça, et tout s'est bien passé. On finissait à la fin avec un seul problème. C'était le fait que Dieu disait dans le Coran que Jésus est un signe de Dieu, qu'il était un esprit saint. Qu'il n'y a pas de Trinité, mais qu'il a été sauvé par Dieu et a été élevé dans les cieux et que, plus tard, il est redescendu sur terre pour rencontrer sa mère Marie. Et eux [les prêtres] disent qu'il est mort sur la croix et qu'il a été ressuscité. Moi j'étais pas d'accord avec ça. J'ai dit aux prêtres que si l'on restait comme ça, on va rester sur cette dispute alors on dit qu'il est vivant ! Car, s'il a été ressuscité, il est donc vivant ! Et s'il n'était pas mort, il serait aussi toujours vivant ! »

Le rite

Ce qui semble caractériser les djihadistes rencontrés est leur grand respect du rituel religieux qu'ils s'efforcent de rappeler dans les conversations comme dans leur apparence physique. La barbe fournie n'est pas portée de façon systématique – à l'inverse des djihadistes sur les terrains syriens et irakiens –, mais très souvent un léger duvet signe une appartenance religieuse, comme une façon de nouer les cheveux ou une marque parfois visible sur le front, véritable cal dont les surveillants nous ont assurés qu'ils l'entretiennent hors des périodes de prières. Le rite est le plus souvent appris seul, loin de l'islam des mosquées ou des traditions familiales. Internet et les fichiers pdf d'apprentissage de la prière sont des sources revendiquées. L'acteur se modèle et s'améliore par un respect toujours plus travaillé des rites de la prière. Il façonne ainsi son personnage de puriste, premier pas nécessaire à l'entrée dans une forme de radicalisation qui avant d'être violente est bien souvent comportementale. Le rite, survalorisé et appris dans l'isolement, est la première marche de la mue djihadiste.

Paul, comme beaucoup de jeunes djihadistes, déclare avoir été séduit par l'islam avec la découverte et le respect du rite religieux. Ce dernier lui a permis d'« être progressivement musulman » : « J'ai trouvé un site qui m'apprenait comment prier et, à la fin, quand j'ai fini de me renseigner, j'avais tous les mouvements dans la tête et, un jour, j'ai décidé que j'allais faire la prière, que j'en étais capable. Je l'ai faite et ça m'a plu, ça m'a beaucoup plu ». Cette séduction par le rite est une constante, régulièrement rappelée par nos acteurs, à l'image de Bassil : « Je me souviens de la première fois que j'ai fait la prière. J'étais chez un ami au quartier, et c'était l'heure de la prière. Il y avait toute sa famille, il m'a dit : "Viens prier", et comme il y avait tout le monde, je me suis dit : pourquoi pas. Je savais déjà un peu comment on fait la prière, je suis allé prier avec eux, et après, voilà. Ça m'a plu, beaucoup. C'était un moment... c'était quelque chose que l'on ne connaissait pas chez moi ». Nacer relie son « besoin de religieux » à la pratique rituelle, apprise en ligne, comme nombre d'islamistes radicaux le plus souvent déconnectés d'un islam traditionnel : « J'avais un vrai besoin de religieux. Franchement, je ne sais même pas mettre des mots sur ça. Vraiment, ça a été du jour au lendemain... C'était le ramadan 2007 et donc, du coup, je voulais jeûner, et je me suis dit : je vais me mettre à la prière. J'ai continué ma vie comme d'habitude et, petit à petit, j'ai évolué. J'ai appris et j'ai aimé prier. Je me suis dit que, dans la religion musulmane, on doit prier pour bien pratiquer sa religion. Je voulais sentir quelque chose, quoi. J'ai appris sur Internet ».

Larbinous explique longuement sa découverte progressive de la prière, avec l'aide de personnes pratiquantes plus âgées et expérimentées. Son témoignage rend bien compte de la façon dont l'intériorisation du rite permet l'adoption progressive d'un rôle valorisant et rédempteur, celui du croyant : « Je vais apprendre l'islam via des cassettes audio vendues sur le marché. Et finalement, en ce temps-là, je me rappelle, c'était l'été, je n'avais pas encore l'intention de pratiquer ; car dans cette cassette, il n'y avait rien d'autre que l'appel à la prière et comment faire la prière, ce qu'on dit dans chaque position, etc. Il n'y avait que ça dans la cassette. Il n'y avait pas des choses du genre : cette chose-là est interdite et cette chose-là, illicite, etc. Quand je commence à faire cette prière, le début, ça va être quinze jours chez moi. Et puis, en me promenant dans le marché, j'entends dire qu'il y aurait un lieu où on se rencontre pour faire la prière en groupe. Si vous voulez, je suis né quelque part, mais je n'ai jamais connu l'islam. Je vais le connaître pas à

pas. On va me dire qu'il y a des lieux où les musulmans se rencontrent pour prier, et je vais me mettre à la recherche de ce lieu. Et donc, on va m'orienter sur cette petite salle de Sonacotra. Mais je suis toujours quelqu'un qui ne connaît pas la religion. J'entre et il y a trois ou quatre grandes personnes, c'est-à-dire âgées, retraitées. Et donc je fais ma prière... un petit peu massacrée, pas bien comme il faut et puis je repars. Comme un coup de vent, il n'y a pas eu de discussion. Mais je me sens bien et j'ai envie d'y retourner. Une semaine après, j'y retourne, mais cette fois, un retraité me dit : « Mon fils, tu es d'où, toi ? » Et je lui dis : « Je suis algérien, je suis né en Algérie ». Il me dit : « Qui t'a appris la prière ? » Je lui dis : « Personne, j'ai appris tout seul ». Et là, il me dit : « Viens, reste avec nous ». J'étais complètement perdu, j'étais en train de me découvrir. J'avais 20 ans. Et donc il y en a un qui vient et fait l'appel de la prière. Je n'avais jamais entendu de ma vie... Je suis parti d'Algérie très jeune, j'avais tout oublié. J'avais complètement effacé tout ça ! Et il me demande de rester, ils me disent : « Approche-toi et mets-toi dans le rang ». Ils m'ont dit : « Écoute, tu nous suis et tu fais comme l'imam ». Et, petit à petit, ils vont m'adopter. Si vous voulez, dans cette mosquée je vais me développer religieusement. Je vais apprendre tout seul avec ce retraité à lire l'arabe, à lire le Coran... Ça ne va pas se faire du jour au lendemain, ça va prendre au moins six mois, un an... Ces retraités étaient passés par les écoles coraniques en Algérie, ils apprenaient le Coran par cœur sans même lire. Et moi, je faisais des fautes et des fautes, et eux me rectifiaient et moi je rectifiais. [...] Mes prêches, comme je ne sais pas les faire... mais je sais lire un petit peu..., ils vont apporter pour moi un livre de prêches du marché. Tous les vendredis, pendant toute l'année, il y avait des prêches différents sur des sujets différents. Et donc, je vais apprendre moi-même ma religion grâce à ces prêches. C'est un livre qui doit exister partout. Il y avait une page pour chaque vendredi, mais je me rappelle que, quand je commençais à le faire, je le lisais mal... J'étais encore en apprentissage parce que je n'avais pas de professeurs et pas de guide. Il n'y avait que ces personnes âgées qui connaissaient l'arabe, mais beaucoup d'entre elles ne savaient même pas le lire. Alors, petit à petit, ils vont me donner des conseils, par exemple ils vont me dire : « Voilà, mon fils, dans la semaine, tu pourrais le lire pour le vendredi prochain. Tu vas le lire plusieurs fois, comme ça, quand tu arrives le vendredi, tu pourras facilement le lire ». Et du coup, je lisais sans forcément comprendre vraiment ce que je lisais parce que je ne connaissais pas l'arabe du Coran, l'arabe littéraire. Et donc là, ça va me pousser à aller

rechercher ce que j'étais en train de lire. Je vais devenir meilleur, je le sentais ».

Larbi, très investi dans l'exigence ritualiste, défend le port d'une tenue vestimentaire au plus près des messies originaux, dont il se veut le descendant imagé : « Je ne sais pas comment le dire... parce que, lorsqu'on parle de religieux avec ce catholique habillé religieusement, on va savoir que Jésus était habillé de manière religieuse, et non pas comme les Romains, qui portaient des minijupes et avaient la barbe rasée. Jésus, par contre, avait cette barbe-là et les cheveux un peu longs sur les épaules, comme Moïse. C'est un peu aussi comme Mohammed. Ce qui fait que je voulais avoir la même tenue que Moïse, Jésus et Mohammed. Moi, je suis dans ces trois religions, et c'est ce qui me renforce. J'espère que c'est le bon chemin ».

Une fois le rite connu, l'acteur novice devenu croyant se présente comme gardien de l'ordre rituel, censeur protecteur d'un islam véritable et sans compromis rendu visible par le respect strict de la geste religieuse. Les propos de Ghassan en témoignent : « Malheureusement, on n'apprend pas la prière comme ça par le biais des parents, c'est une erreur que font beaucoup de musulmans... d'hériter comme ça, justement, de la religion de leurs parents. Même si on reproche à certains d'aller trop voir chez les autres et d'accuser leurs parents de mal suivre la religion. Mais est-ce que c'est faux ? Oui, les parents, malheureusement, ne suivent pas très bien la religion. Par exemple, en Tunisie, je vois des choses, mais vraiment, c'est incroyable. J'ai vu des gens qui embrassent des tombes. Il faut être débile pour ne pas se rendre compte que c'est interdit dans l'islam. En ce qui concerne le dogme religieux, c'est vrai que je suis assez fermé sur ça. On croit en Dieu et en son messager et en ceux qui ont été là avant, point. Même sur ça, les gens maintenant ont du mal. Récemment, je lisais qu'au Kirghizistan, il y a une petite ville, Oz ou je ne sais quoi. Selon les musulmans locaux, le fait d'aller visiter cette ville remplace même le pèlerinage. Donc vous voyez, des trucs comme ça, ça ne passe pas. Je suis vraiment très dur sur ça. L'islam, ce n'est pas le chewing-gum qu'on prend, qu'on mâche, on prend le sucre et on le crache. Non, non ! Il y a tout de même un dogme religieux et je pense que c'est bien de le suivre, d'apprendre, il y a des pratiques obligatoires, que ce soit le jeûne ou la prière ou l'attestation de foi, etc. C'est normal. Il y a aussi les pilliers de la foi. Que signifie l'islam ? Ça signifie croire en Dieu, croire en ses anges... Ça, c'est une base. Avec cette base, eh bien... Je me rends compte que certaines per-

sonnes ne connaissent même pas cette base. Et, vraiment, je suis choqué. Ça, ça me choque vraiment et là, je ne suis pas content ».

Élie, tout en reconnaissant l'importance du rite qui a longtemps structuré son quotidien, défend une approche moins rigoriste. Il argumente en se référant à la science acquise en prison, qui l'aurait rendu plus souple, mais pas moins croyant, précise-t-il: *« La jurisprudence d'Abou Bakr al-Djazairî a été une lecture utile. On connaît [l'islam] de manière générale. Par exemple, comment on fait les ablutions. Mais vous avez des précisions, par exemple, comment faire les prières à l'heure. Parce que 14 heures, c'est 14 heures. Après, vous avez des facilités, par exemple, pour celui qui est en voyage. Il y a beaucoup de facilités en islam, énormément. Quand j'étais ignorant, j'étais un peu difficile avec moi-même et aussi avec ma femme. Mais là, c'est fini, ça va. C'est l'ignorance. Plus on apprend, plus on est souple parce qu'on s'apaise, on trouve plus de facilités. Mais attention, il faut rester fidèle et fort en islam ».*

Le salafisme

Si les djihadistes interviewés s'opposent frontalement au salafisme pieux¹⁸⁸, ils ne rejettent pas pour autant la totalité de son discours savant. En réalité, ils affirment éprouver un certain respect pour les oulémas, dont les connaissances religieuses demeurent indiscutables. En revanche, ils leur reprochent leur lâcheté, leur immobilisme, et surtout leur soumission aux gouvernants qui règnent sans partage sur le monde musulman. Ces manquements dont se rendraient coupables les savants de la religion se manifesterait dans leur obstination à se focaliser sur des futilités et des détails de la vie quotidienne au détriment des vraies préoccupations de la oumma. Le salafisme institutionnel saoudien, le wahhabisme, est le premier visé par nos djihadistes, dans la mesure où il accompagne et vient légitimer un nationalisme à peine voilé. Or, la vision du salafisme chez nos interviewés se veut à la fois mondialiste et multiculturelle. Selon cette logique, il ne peut en aucun cas refléter une culture religieuse locale imposée au reste du monde musulman à coups de pétrodollars. Le

salafisme n'est nullement la propriété d'un État, d'un groupe ou d'un mouvement. Toute personne qui s'efforce de suivre, par son comportement et sa manière d'être, les pas du prophète Mohammed et des pieux ancêtres qui ont vécu durant les trois premiers siècles après sa mort, peut s'en revendiquer.

Sur ce point, Abdel est formel. Théoriquement, le salafisme est à la portée de toute personne qui peut prétendre suivre les traces des premiers musulmans: *« Il faut savoir ce que veut dire ce mot "salafiste"! En arabe, ça veut dire "ce qu'il y avait avant". Ensuite, c'est devenu un terme médiatique. Avant, il y avait le Prophète et les compagnons. Donc, celui qui va se dire qu'il se réfère à ça... C'est finalement tous les musulmans qui se réfèrent à cela. Un salafiste est forcément dans le respect des anciens ».* Pour Abdel, le statut socioreligieux conféré aux oulémas du salafisme n'a pas vocation à ériger leur parole en référentiel fiable. Il en veut pour preuve la multitude des contradictions qui discrédite le discours d'un certain nombre d'entre eux: *« Al-Albânî¹⁸⁹, c'est le Tariq Ramadan des savants, il a un double langage! Regardez ses textes! Une fois, il va dire une chose et après, une autre. Pourquoi? Eh bien, parce qu'il a peur de choquer les gens. Un savant est clair du début à la fin, et quand on lit les textes d'Al-Albânî, il y a de l'ambiguïté. Al-Uthaymîn¹⁹⁰ va être moins ambigu, certes, mais, face aux médias, il va être plus réservé ».*

Michel accuse les salafistes de donner une vision souvent dévoyée de l'islam, parce que détachée de toute préoccupation politique: *« On voit que [pour les salafistes] tous les sujets un peu politiques sont très flous, très vagues, beaucoup dans l'erreur. La hijra, par exemple, est une immigration en terre d'islam. Moi, dans leur mosquée, ils m'ont tous décortiqué toutes les conditions, mais ils ne m'ont jamais expliqué réellement ce qu'est une terre d'Islam. La terre d'Islam est une terre où toutes les lois de l'Islam sont appliquées, et donc la charia aussi. Et les gens qui les écoutent pensent que l'Algérie et le Maroc sont des terres d'islam et qu'on pourrait y faire la hijra. En réalité, non, parce que ce sont des démocraties qui ne sont pas islamiques ».* Pour Michel, ces errements sont volontaires. Ils répondent à une idéologie d'État,

[188] Le salafisme djihadiste s'oppose de manière systématique au salafisme pieux en raison de la place marginale que ce dernier accorderait à la violence comme moyen d'instaurer la charia. Les savants du salafisme pieux sont souvent qualifiés d'« oulémas des sultans » en référence à la soumission dont ils feraient preuve envers les régimes arabes.

[189] Savant religieux salafi d'origine albanaise (1914-1999). Il est souvent désigné comme « le savant du siècle » par les salafistes quiétistes.

[190] L'un des plus grands savants salafis saoudiens (1925-2001). Il était membre de l'instance des grands oulémas saoudiens.

un islam d'État venu d'Arabie Saoudite et soumis aux nécessités de la conservation et de la légitimation du pouvoir : « *Et donc, lorsque j'ai découvert qu'il y avait beaucoup d'erreurs sur ce sujet au sein de la mosquée, là où j'allais, je me suis mis à expliquer aux gens... J'étais dans une secte, j'avais envie de dire la vérité aux gens. Forcément, chez la plupart des gens, il y a un peu l'effet "mouton", on suit un peu. Ils sont formatés, dans le salafisme apolitique, c'est le formatage parce que, pour les salafistes, il faut revenir à la science, aux savants. Mais les savants d'Arabie, ce sont les savants d'État! Finalement, ce sont des fonctionnaires. Et donc, voilà, ils propagent un islam d'État, au Maroc, c'est le soufisme, en Arabie Saoudite, c'est le salafisme quéétiste, et donc, c'est selon la préférence. La plupart des gens utilisent les termes "takfīrī" et "ḳhawārijī". "Takfīrī", c'est un adepte de l'anathème qui considère que le gouverneur ou les gouvernements non islamiques sont mécréants. Et dans leur bouche, c'est une appellation sectaire et péjorative* ».

Omar reprend l'accusation d'une collusion entre le salafisme et les instances de gouvernement en Arabie Saoudite. Selon lui, le véritable islam pieux se trouve hors du royaume des Saoud, dont les savants seraient devenus incapables de proposer une théologie créatrice. Ils se contenteraient de justifier l'exercice du pouvoir et de délégitimer toute tentative rebelle : « *Les plus grands savants, pour moi, sont en Mauritanie, pas du tout en Arabie Saoudite. Allez sur Internet et tapez "al-Fawzân" ou "Ibn Bâz", et vous allez voir qu'il n'y a pas de théologie, que de l'idéologie! C'est très révélateur des gens qui suivent ce courant! Les salafistes en France parlent beaucoup de tawhīd [unicité], et c'est très bien, parce que tous les musulmans disent : "lā ilāha illa-llāh" [il n'y a de dieu qu'Allah¹⁹¹], mais quelle est la théologie derrière? Par exemple, des gens peuvent prendre al-Moudawana al-Koubrā de l'imam Mālik [un ouvrage de référence pour le fiqh malikite] ou bien quelqu'un prend Kitāb al-Umm de Chāfi'ī. Tu ne vas pas me dire que quelqu'un qui écoute al-Fawzân à la télé va apprendre la théologie! [...] Les imams saoudiens sont évidemment instrumentalisés mais, au-delà de ça, quelqu'un peut être instrumentalisé par le gouvernement tout en faisant de la théologie. Par exemple, Ouṣoul al-fīqh [sources du droit musulman], il y a un Saoudien qui fait ça, mais ça vient très tard... Abdel Azīz al-Tarīfī fait ça, mais il est le seul. En ce qui me concerne, je me suis*

détaché très tôt de ces gens-là, ces savants d'Arabie Saoudite. Ce sont des fatwas qui concernent leur pays. Par exemple, des Saoudiens vont demander à un savant saoudien s'il est possible de s'opposer à un gouverneur. Lui va leur dire : non, on ne peut pas parce que c'est un musulman, etc., et le mec qui s'appelle Jean-Baptiste, un converti qui s'appelle Bilel qui va dire : "Cheikh! Telle personne a dit ça". Tu m'apportes une fatwa décontextualisée. Mais moi, je ne suis pas un Saoudien. Je me suis rendu compte très, très tôt de ces trucs-là ».

Omar dénonce la propagande saoudienne, contraire selon lui aux intérêts de l'islam : « *Al-Albānī, Ibn Bâz ou al-Uthaymīn [des savants de l'islam] ont été promus par les pétrodollars. Il y a plein d'autres savants ailleurs, comme en Mauritanie, de plus grands savants qu'eux! Au Maroc aussi. Prenez les CD du Coran. Vous allez trouver Saad al-Ghāmīdī, Sālah al-Boudhaīr, al-Soudāīs [récitants connus du Coran], etc. : tous des Saoudiens! Vous voyez ce que je veux dire! Il faut être conscient de cela, il y a une propagande de l'État saoudien [...]. Regardez dans les librairies ce que vous allez trouver : Kitāb al-tawhīd [« Le livre de l'unicité »], al-Ousoul al-thalātha [« Les Trois Principes fondamentaux »], etc. Qui est-ce?! Je me souviens de quelqu'un que j'ai rencontré il y a très longtemps. Il a parlé à un savant là-bas, je crois que c'était Saleh al-Cheikh, l'actuel ministre [saoudien] du ministère d'al-Awqāf* ».

Il affirme également, en nuancant quelque peu la radicalité de son propos, sa méfiance face aux tentations électoralistes d'une partie du mouvement salafiste, confirmant ainsi son appartenance au courant djihadistes : « *Quant aux Frères musulmans, on les voit au pouvoir au Maroc ou à Gaza. Ils sont aussi au pouvoir en Tunisie et ils l'ont été au Soudan. On peut citer aussi le Koweït et le Bahreïn. Ils ont bu à la source polluée¹⁹² et ont été complètement atomisés. Je ne rejette pas tout chez eux. Le Coran dit : "Ceux qui examinent toutes les paroles, puis suivent les meilleures". Et donc je ne rejette pas tout, ni de la démocratie ni de la laïcité. Je suis quelqu'un de pragmatique, et s'il y a quelque chose de bon et qui correspond à mes principes et ne les contredit pas, cela ne me dérange pas* ».

Michel revient sur sa confrontation avec un imam dans une mosquée salafiste. Il l'accuse non seulement

[191] « *Ashhādu lā ilāha illa-llāh, wa ashhādu anā Muḥammad rasūlu-llāhi* » (« J'atteste qu'il n'y a de divinité qu'Allah et que Mohammed est son Envoyé »).

[192] Cette formule signifie que les Frères musulmans ont bu à la source de la démocratie en acceptant de s'engager en politique et de prendre le chemin des urnes, ce que les djihadistes refusent catégoriquement.

de méconnaître le texte, mais surtout de renoncer à la résistance armée contre les ennemis de l'islam : « *L'imam était un jeune comme moi qui devait avoir 25 ans. Mais lui était plus avancé que moi, c'était un salafiste rigoriste. Il se base sur le Coran et la sunna, et voilà. La différence entre le salafisme quiétiste et le salafisme djihadiste, c'est que le premier est apolitique, ils suivent un peu leurs savants aveuglément alors que parfois ils disent un peu des bêtises. Même pour le djihad, ils ne se bougent pas trop. Et même quand il y a eu le djihad contre les Russes, eux, c'était walou [ce qui signifie : « Attention, on ne réagit pas ! »]. Parce qu'à ce moment-là, en Arabie saoudite même et aux États-Unis, je ne sais pas si vous savez, mais on laissait les imams faire les appels au djihad, mais je n'ai pas l'impression qu'ils se sont bougés beaucoup* ».

C'est également le propos d'Achir, qui porte un regard très critique sur l'islam de France. Quelle que soit son obédience, il le juge incapable de s'élever contre les injustices que subit la communauté musulmane : « *Mais je suis sûr que tous les mecs ici [les musulmans pieux], moi je vois des trucs, ils n'ont en rien à cirer, c'est l'oseille qui les intéresse. La politique et tout ça ne les concernent pas ! Ils ne veulent pas de ça ! Quand j'ai vu ça, personnellement, j'étais persuadé que ça n'allait pas prendre puisque, quand on voit les agressions, les attentats indiscriminés, on frappe des gens sans discriminer et tout ça, les Français s'énervent et l'État aussi s'énerve, fait une répression et après la répression, il y a une réaction de la communauté musulmane, ensuite, la communauté musulmane va réagir à une autre répression et ainsi de suite, et il n'y a même pas la première réaction. Les musulmans se sont fait lapider et défoncer chez eux, et la police a frappé des petites filles et tout, etc. Personne n'a bougé ! Des femmes se sont fait traîner par terre et personne n'a bougé alors que ce sont leurs femmes. Il y a même eu des divorces parce que certains hommes n'avaient pas bougé. Je suis persuadé qu'ils ne sont pas capables [de se battre]* ».

Pour Achir, les salafistes sont si obnubilés par le respect du texte qu'ils en oublient l'essentiel, le devoir de résistance et d'action.

Il rapporte ainsi sa conversation animée avec un salafiste à la sortie de la mosquée : « *Eux, les salafistes, c'est toujours le détail. La femme est peut-être sortie toute seule, mais peut-être qu'elle n'avait pas le choix ! Je lui dis : "Imagine que, demain, je parte en prison". J'habitais juste en face du Tacos. "Ma femme est obligée d'aller à*

l'épicerie à côté [...]. Elle est obligée d'aller à l'épicerie et elle se fait agresser. Si tu es à côté, tu laisses faire ?" Il me dit : "Elle n'avait qu'à pas sortir !". Je lui dis : "Mais je suis en prison, elle fait comment pour manger, elle meurt de faim, ma femme ?". Je lui dis : "Elle a le droit de sortir, ma femme ! Je suis désolé, si elle a l'autorisation de son mari, si elle n'a pas le choix, etc., après, elle ne traîne pas dehors !". Je lui dis : "Mais tu racontes n'importe quoi !" »

Pour finir, Nacer refuse le qualificatif même de « salafiste » ou, plutôt, semble en contester le monopole à ceux qui s'en réclament : « *Ça veut dire quoi, salafiste ? Un salafiste, en arabe, c'est ceux qui nous ont précédés. Et moi, je suis les prédécesseurs dans la pratique religieuse, et si les suivre fait de moi un salafiste, eh bien oui, je suis un salafiste* ».

L'engagement politique

Il est souvent difficile de détecter au fil des entretiens une ligne politique claire qui anime l'ensemble des djihadistes rencontrés. Omar est peut-être celui qui définit le mieux son engagement politique très proche de la ligne des Frères musulmans, même si la majorité des djihadistes refuse la participation politique qui a fait le succès de la confrérie, en Égypte ou en Tunisie. On retrouve dans les propos d'Omar la dimension de révolte sociale propre à la pensée de Hassan al-Banna, le fondateur des Frères musulmans, mais aussi la volonté de ne pas démêler le politique du religieux. L'islam apparaît à la fois comme un texte à adorer, un modèle de vie privée, une Constitution politique et une épée. Si la dimension guerrière de l'islam n'est pas mise en avant dans les extraits qui suivent, cela tient beaucoup aux circonstances d'entretien, qui conduisent le jeune incarcéré à masquer sa condition de djihadiste devant des étrangers. La référence, récurrente, à Sayyid Qutb, le transfuge des Frères musulmans qui reprochait au mouvement d'Al-Banna une absence de volontarisme militaire face au régime égyptien nationaliste, marque cependant l'ancrage activiste de nos acteurs djihadistes.

Chez Omar, la dimension révolutionnaire de l'engagement djihadiste apparaît assez clairement lorsqu'il commente l'actualité internationale : « *Les arguments qui sont avancés par ceux qui interviennent militairement au Moyen-Orient, on voit très bien qu'à travers leur argumentaire, ça ne concerne pas que l'Irak, en vérité. Le problème se situe vis-à-vis d'une certaine civilisation, une certaine religion. Je ne mets pas tous les Occidentaux*

dans le même sac, mais le leadership est clairement américain. [...] Pour ma part, je m'identifie comme révolutionnaire : avant d'être musulman politiquement engagé, avant tout, je suis anti-impérialiste ».

Le discours se veut clair et fonde l'islam comme une pensée anti-impérialiste, un modèle d'État protecteur et un modèle social émancipateur : « *Je hais l'impérialisme et tous les sbires de l'impérialisme, notamment les régimes arabes. Pour moi, les gens fuient ces dictateurs, leur surveillance accrue, leur exploitation. Vous voyez ce que je veux dire. Pour moi, la religion, c'est la bienveillance avant tout. Un gouverneur doit avoir de la bienveillance et de la miséricorde. Moi, je crois à cette utopie d'un gouverneur juste. Le prophète Mohammed était perçu comme un sauveur. Il y avait une justice et une liberté. Un hadith authentique dit d'ailleurs : "Celui qui te surveille de ta serrure, crève-lui l'œil" ! Comment, alors, je pourrais cautionner qu'un État puisse s'immiscer dans la vie intime des gens ! Ce n'est pas mon idéal, mon idéal à moi, c'est un gouverneur juste. On parle de la charia qui reflète une miséricorde. Bien sûr qu'il y a des peines, etc., comme dans les lois positives. Mais il doit y avoir une justice sociale, on donne sa chance à tout le monde. Pour moi, la charia, c'est ça. Ce n'est pas couper les mains ou forcer les femmes à mettre le niqāb. Ce n'est pas ça, mon idéal. Et moi, à partir du moment où il y a eu ces dérives, je n'adhère plus à ces groupes. Un État, dans la jurisprudence islamique, n'est pas quelque chose de prédéfini. Un État-nation, dans la théologie musulmane, ça n'existe pas, c'est une idéologie occidentale du XIX^e siècle. Et moi, je parle d'un État islamique au sens prophétique du terme ».*

« [Ce qu'il faut pour l'islam ?] *Justement, des gens comme moi qui proposent un islam profond dans toute sa modernité et son progressisme. On peut suivre le Prophète et ressembler au Prophète. C'est une insulte que de réduire la charia à couper des mains ou à exécuter des violeurs ou je ne sais quoi. Pour moi, c'est une insulte, la charia est beaucoup plus grande que ça. C'est la préservation de la vie, des biens, du sang, de la raison. Pour moi, ce sont ces principes qu'il faut défendre et le moyen d'arriver à ça... Le fiqh [jurisprudence islamique] donne tellement d'opportunités ! Tant que quelque chose ne contredit pas ces choses-là, bien sûr qu'il est à prendre. Mais ces gens-là, on ne les laisse pas s'exprimer, c'est une menace, à long terme, c'est une concurrence. Le système que je défends permet l'existence d'autres cultures, et l'islam n'est pas contre la culture. La culture en Arabie*

Saoudite n'est pas la même qu'au Maroc et dans les pays d'Afrique. Est-ce qu'on empêche la vie des chrétiens et des juifs dans un État musulman ? ! Non, ils leur donnent des droits et des garanties. Pour moi, la dîme n'est pas quelque chose de prédéfini, elle peut être compensée par autre chose. Si l'on vit ensemble, on doit être capable de se défendre et chacun doit participer à l'État. Pour les Omeyyades qui ont gouverné en Égypte, la dîme a consisté à faire participer à l'effort de guerre. Donc, vous voyez, ce n'est pas quelque chose de prédéfini. Ce n'est pas humilier le juif ou le chrétien. Un juif doit pouvoir vivre sa religion et on ne doit pas interférer dans ses croyances, et pour les chrétiens non plus. Moi, je crois en la justice, et je crois qu'on doit donner la même chance à tout le monde pour réussir. Sur ce point, j'aime beaucoup un livre de Sayyid Qutb qui s'appelle La Justice sociale en islam. J'aime beaucoup ce livre, il est très connu, il énonce les bons principes et je trouve qu'il est juste. Ma vision de l'islam est celle-ci. Peut-être que ce que je vous dis là n'est pas ce que je pensais dès le début, il y a bien entendu une évolution. Je pense que la seule façon pour le vrai islam, pas l'islam folklorique et dénaturé, je parle de l'islam prophétique... La seule façon pour cet islam de s'exprimer dans ce monde, c'est ça. Ce n'est pas un projet de vie, de faire la guerre. Il faut que ce projet islamique soit théorisé et proposé aux gens, parce que je ne pense pas que les gens refuseraient. Si on le propose bien, je ne pense pas que les gens vont refuser ».

Membre d'une organisation islamiste dure, Achir semble plus proche de la tendance salafiste dans sa version politisée « activiste ». Le groupuscule auquel il appartient est centré autour des notions d'honneur et de fierté chez les musulmans. Son engagement s'est orienté vers la défense des « musulmans et des musulmanes opprimés sur le territoire français ». Loin d'être uniquement défensives, les méthodes employées puisent aussi dans un répertoire d'actions violentes (violence symbolique et physique), même s'il ne s'agit pas d'actions armées : « *Il y a eu beaucoup d'agressions contre des femmes voilées à ce moment-là, et on a essayé de faire quelques petits trucs pour faire peur aux autres, pour que ça ne recommence pas. On copiait les adresses et on envoyait des barbues devant chez eux. [...] On était plutôt dans une optique de corriger et de récupérer les biens ».*

Le but pour Achir est clair. Il faut créer une communauté religieuse qui s'appuie dans sa vie de tous les jours sur les lois de la charia. Pour ce faire, il faut offrir à cette communauté un espace, au sens géographique,

et l'installer dans la durée afin qu'elle puisse vivre sa religion et prospérer à l'ombre de la charia : « On ne va pas jouer sur les mots, je vais être clair avec vous. On était un peu dans un truc milice [...]. C'est plus une vision de communautarisation. On voulait acheter un village, on était dans un projet de halāl. Soit on restait en France avec notre village [...], soit on allait partir en Tunisie. [...] [C'était] comme un gros Londonistan, quoi ».

Aux yeux d'Achir, la religion musulmane constitue la seule source fiable en matière de gestion politique et de justice sociale, et ce, « contrairement à la démocratie et à la liberté d'expression qui demeurent utopiques et n'ont pas d'existence réelle ». Il ajoute que, sous l'autorité de l'islam, il y a une acceptation totale de la loi sans condition, quel que soit le statut social : « Peu importe si l'homme est faible, riche, ou pauvre. Il y a une horizontalité surplombée par Dieu uniquement, et pas par une pyramide où il y aurait au sommet le roi et ensuite ses sous-fifres ».

Terrorisme et djihad

La question de l'usage de la violence comme répertoire d'actions à objectif politique demeure un élément central dans le discours de nos djihadistes. Ce discours repose sur un argumentaire guerrier dont le contenu renvoie à l'un des principaux axes de clivage qui voit opposer traditionnellement le salafisme djihadiste aux autres courants du salafisme. Il est reproché aux salafistes pieux d'occulter sciemment la place qu'auraient accordée Dieu et son prophète Mohammed au djihad militarisé, si cher aux prédicateurs du djihad¹⁹³. Cet engagement armé, connu sous le nom de « petit djihad », ne doit en aucun cas être marginalisé au profit du « grand djihad », plus spirituel. Les salafistes politisés (ḥarakī) – au même titre que les Frères musulmans, d'ailleurs – sont quant à eux critiqués pour leur implication illicite dans un travail politique inutile (car voué à l'échec) et corrupteur (car il pollue l'esprit religieux). Même si nos jeunes djihadistes incarcérés condamnent parfois la violence armée, quoique de façon ambiguë, ils justifient son utilisation de trois façons : 1) soit la violence apparaît comme légitimée par le texte coranique sur lequel ils s'appuient ; 2) soit elle est pour eux une réaction juste à une répression venue du « monde de la mécréance », Dār al-Koufr (notamment l'Occident et la

Russie) et du monde chiïte, incarné par ceux qu'ils qualifient de rawafidh (avec l'Iran à leur tête) ; 3) soit, enfin, le djihad valorise l'engagement total de l'acteur et le rASURE sur la voie suivie. Tel qu'il est présenté par la nouvelle génération des prédicateurs du djihad contemporain, le djihad ne s'entend plus seulement dans une perspective défensive, mais aussi offensive.

Les acteurs emprisonnés présentent très souvent le djihad comme justifié. Selon Abdel, ce sont d'abord les textes et les lectures littérales du Coran qui valident le recours à la violence des armes : « Ce qui m'a conduit à vraiment m'intéresser à l'islam, ce n'est pas les musulmans, ce sont les fachos. C'était un site facho sur Internet qui parlait de la violence de l'islam, de l'esclavagisme en islam. Moi, je ne voulais pas y croire. J'avais une image de l'islam où il n'y avait pas de violence. Et là, je suis allé vérifier et j'ai vu que c'était correct et authentique. [...] Je suis allé montrer cela à la mosquée et il y a eu un malaise. Ils m'ont dit de laisser tomber. Quand j'étais petit, j'avais déjà vu des signes lorsque j'allais à la mosquée. Je voyais des mains feuilleter des pages de livre et en zapper quelques-unes. Et j'ai vu la partie du djihad qui a été zappée. Ça reste en mémoire ! [...] Eux veulent adapter la religion à la vie qu'ils mènent. Alors, le djihad, il faut l'enlever pour avoir une éducation pour les jeunes sans cette partie-là ».

Pour Abdel, le texte religieux est un tout qu'il faut suivre sans essayer de l'amputer ou d'en raccourcir le sens : « Il y a une chose que l'on ne doit pas cacher, ni transformer, ni quoi que ce soit. Quand on lit : "Prend ton épée et frappe-le sous la nuque", on peut le retourner comme on veut, une épée est une épée et la nuque, c'est la nuque ! Et après, on dit : ça, c'était avant et tout ! Pfff ! [...] Quand j'étais petit, tout le monde me disait que l'islam ne s'était pas répandu à travers l'épée et j'y ai cru, parce que je croyais les gens. On prend le livre de base sur la vie du Prophète... Quand on prend le sommaire, on ne trouve que des batailles. C'est quoi, ces batailles ? Qui a fait quoi et pourquoi ? Comment expliquer aux jeunes que le Prophète a pris 700 Juifs et a ordonné leur décapitation ? Comment un imam peut-il aller dans une mosquée et apprendre cela aux jeunes ? [...] La violence en islam, en tout cas pour nous, les musulmans, est légitime, c'est un cas de justice ! » De façon on ne peut plus clair, Abdel conclut : « Ce qui pousse les gens à vraiment aller

[193] Les prédicateurs du djihad dont les noms reviennent le plus souvent chez les personnes que nous avons rencontrées sont Abou Moussab al-Sourī, Abou Qatāda al-Falastīnī, Abou Mohammed al-Maqdassī, Abdallāh Azzām, Ayman al-Zawāhirī et Oussāma Ben Lāden.

là-bas [en Syrie], et c'est ce que les gens ont du mal à comprendre parfois, c'est le dogme! Et de cela, on ne parle jamais dans les médias. Ces derniers disent plutôt que les gens qui font ça sont des débiles, des malades mentaux, on invoque constamment des faiblesses. Parfois, c'est vraiment le dogme religieux! Le mec a étudié la science et c'est la science qui l'a logiquement poussé vers ça ».

Isra confirme ces propos en reliant le djihad à une obligation divine à laquelle le croyant ne saurait se soustraire: « *Quel est le but, dans la question du djihad?! Que la parole de Dieu soit la plus haute. Ce n'est pas celui qui se bat par courage ou par bravoure. On voudrait bien rester avec nos femmes et nos enfants, mais le djihad, c'est par devoir. Ce n'est pas une recommandation* ». S'appuyant sur sa lecture des textes, il refuse de considérer comme valide l'idée d'un grand djihad noble qui serait personnel et spirituel, par opposition à un petit djihad collectif, obligatoire et militarisé: « *Vous me parlez du grand djihad qui serait au choix pour chaque croyant. Il y a un hadith qui parle de ça, mais le hadith est faible. En fait, ce hadith est faux! Le Coran n'a pas dit ça. Dans "la sourate du repentir", par exemple, et dans la "sourate d'al-Anfāl", il incite au combat et au djihad. Dans le djihad se trouve la porte d'Allah* ».

Omar reconnaît cette dualité dans la définition du djihad, à la fois spirituel et militaire. Mais il confirme que, si les démocraties occidentales possèdent des armées, il lui semble normal que les croyants développent leur propre système de défense: « *Ce que je pense du djihad? La même chose que pensent les Français du ministère de la Défense! Toute idéologie a une part militaire, et c'est faux de croire que le djihad [serait uniquement militaire]. Par exemple, quelqu'un qui a envie de frapper sa femme et se retient, eh bien, il fait du djihad. Quelqu'un qui a envie de boire de l'alcool et se retient, il fait du djihad aussi [...]. Le fait de mettre un moyen militaire au service de la politique, c'est quelque chose que partagent toutes les idéologies et les religions. Le djihad ne veut rien dire d'autre que le qitāl [le combat]! C'est la guerre!* ».

Élie confirme la validité religieuse du djihad, appelé à durer puisqu'inscrit dans le texte sacré: « *Mais le djihad, il faut savoir comment c'est écrit dans le Coran. Vous avez lu un peu le Coran? C'est écrit dans le Coran, après il y a plusieurs formes et ça, ça durera jusqu'à la fin des*

temps ». Ce regard est aussi celui de Michel, qui compare le devoir du djihadiste engagé pour le combat de Dieu et celui du militaire: « *Dans le Coran, un verset dit qu'il ne faut pas préférer sa femme et ses enfants au djihad. Même en France, si quelqu'un veut s'engager dans l'armée, on ne va pas lui dire: ne pars pas au combat et reste avec ta femme et tes enfants! C'est ton métier et tu t'es engagé dans cette voie* ». Et le jeune djihadiste converti d'ajouter: « *Même s'ils [les Occidentaux] arrivent à reprendre le territoire en Syrie comme ils l'ont fait en Afghanistan, ils n'arriveront pas à stopper le mouvement parce que c'est une religion, parce qu'il y a des versets qui disent qu'il faut tuer et des versets qui disent qu'il faut combattre. Il est dit par exemple que les croyants tuent et se font tuer. Tuer, ce n'est pas que mal, dans l'islam, ça peut être légitimé de même que, dans le code pénal, on peut tuer par légitime défense. Les démocraties aussi tuent, bombardent et font des guerres* ».

La violence politique de type djihadiste peut également se justifier aux yeux des islamistes radicaux comme une réponse juste à une violence subie, présentée comme bien pire encore. Élie déclare ainsi: « *Comment expliquer les attentats du Bataclan? Eh bien, pour eux, vous tuez des enfants et des femmes par milliers, eh bien nous, on fait comme vous. C'est un peu ça, le raisonnement. Si vous arrêtez, on arrête. Et moi je dis qu'il faut arrêter, et après, on va voir les résultats. Mais pourquoi ils n'arrêtent pas? Et ceux qui gouvernent sont à l'abri et protégés. Eux ne craignent rien! Mais nous, les citoyens, est-ce que nous sommes protégés? S'il arrivait un truc à mon fils, eh bien, j'en voudrais au gouvernement à cause de sa géopolitique de merde. Parce qu'ils ne sont même pas capables de gérer... C'est une politique de guerre. Et puis le Patriot Act de Bush! Il fait ce qu'il veut après, avec l'état d'urgence... Trévidic a parlé de ça. Et il a raison sur ce sujet, il a dit beaucoup de choses correctes, lui. Il connaît bien¹⁹⁴ ».*

Michel va dans le même sens en s'appuyant sur quelques vidéos de massacres à l'encontre de musulmans disponibles sur Internet: « *Ça m'est arrivé rarement de voir des vidéos de djihad. Une fois, en Égypte, j'ai regardé des vidéos sur la Tchétchénie avec les Russes. Ça ne me déplaît pas, mais bon, les vidéos, c'était assez rare. Je ne savais pas trop comment chercher. En fait, j'étais demandeur, mais je ne savais pas où chercher. De toute façon, il n'y avait pas besoin de regarder cinquante mille*

[194] Le juge Marc Trévidic a longtemps occupé le poste de juge d'instruction dans les affaires liées au terrorisme islamiste.

vidéos. Personnellement, comme les choses sont claires, il n'y a pas besoin de reconfirmer ou quoi que ce soit. Les musulmans sont attaqués, c'est clair ».

Pour Ibra, le djihad relève d'un engagement non seulement armé, mais spirituel, et vient valider l'intégrité de la croyance développée. Ce n'est pas par colère, à la suite de la répression, que l'on entre dans le djihad, mais comme une preuve de la justesse de sa cause : « *Et là, un jour, ils [la police égyptienne] viennent et nous donnent nos habits, nos sacs, ils nous emmènent dans une voiture et nous font monter dans un bureau. Moi, je vois le frère, je le prends dans mes bras et tout ça. Il n'y avait que des frères, des Tunisiens et tout ça. Ils ont tous été torturés. Il y avait des gens qui étaient là depuis longtemps, longtemps! Après, on a discuté avec eux, et franchement, de voir tout ça, ça a renforcé ma détermination. Je me suis dit : c'est parce que je suis dans la vérité qu'ils font ça. Parce, que si j'étais en tort, pourquoi feraient-ils ça? Si on fait le djihad par colère, ce n'est pas le vrai djihad! Ce n'est ni par courage ni par héroïsme qu'on fait ça. C'est pour que la parole de Dieu soit appliquée, ce n'est pas par sentiment personnel. Sinon, le djihad n'est pas bon, ne le fais pas. Quand on suit cette voie, on est obligé de s'attendre à la prison, à la torture, à la mort et tout ».* Ibra s'appuie sur ses glorieux aînés pour inscrire dans leur voie son propre engagement : « *Je ne sais pas si vous connaissez Sayyid Qutb. C'est un Égyptien qui a écrit un livre, Jalons sur la route de l'islam. Il a été tué par Nasser. Il était proche de Hassan Al-Bannâ et il a été tué à cause de ce livre, parce qu'il dénonçait la corruption de l'État, disait que ce n'était pas un État islamique. Et il a écrit un livre vraiment extraordinaire qui est lu partout dans les prisons. Bien qu'il soit entré très tard dans l'islam, il a très bien compris les choses. Et justement, Abdallâh Azzâm a beaucoup lu le livre de Sayyid Qutb. Je me suis dit : il y a beaucoup de savants comme le cheikh Ibn Taymiyya qui sont passés par la prison, alors si tu ne veux pas te faire attraper, te faire jeter en prison, te faire torturer, eh bien abandonne le djihad!* ».

Pour Achir, les attentats djihadistes sont pensés pour éviter la mort de musulmans. Même s'il se dit choqué par la violence aveugle, il en dessine la logique, celle d'une mise en scène meurtrière visant les ennemis de Dieu : « *Mais il y a ce problème de frapper l'imaginaire des gens, là ils ont tapé directement sur des civils et ont*

choqué tout le monde. Mais ceux qui s'y connaissent un peu regardent les choses autrement. Par exemple, quand on regarde Ben Lâden lorsqu'il avait tapé Dâr as-Salâm¹⁹⁵... Ça, c'est un cas d'école pour eux, c'était un vendredi en Tanzanie, il a frappé l'ambassade américaine. Moi, quand j'ai vu que c'était un vendredi 13 et que j'ai vu ce qui s'était passé, j'ai capté direct, ils ont tapé un endroit où il ne devait pas y avoir de musulmans. Les musulmans ne vont pas dans les bars et ne soutiennent pas l'équipe de France [...]. Je parle des vrais musulmans, ceux qui font la prière, qui sont plus des ikhwân frères, qui ne vont même pas là où il y a Coca-Cola. Donc, il n'y a pas de musulmans dans ces trois endroits, moi j'ai capté direct. [...] Cela choquera tout le monde, le barbu, le pas barbu, ce qui s'est passé le 13 novembre choquera tout le monde. Mais il y a cette dimension, de taper le concert hard-rock, la terrasse, l'alcool... Et donc, pour un Arabe du Moyen-Orient, cela paraîtra normal ».

Enfin, Bassil, refusant de reconnaître la légitimité de la violence djihadiste, donne une version enjolivée du djihad qu'il a pratiqué en Syrie. Il le présente sur le mode de la défense des plus faibles et estime qu'il doit donner lieu à des explications pédagogiques auprès des populations locales : « *Parlez-moi des cinq piliers de l'islam, parlez-moi du ramadan, du mariage, d'accord. Mais le djihad, je ne m'y étais jamais vraiment intéressé. Vous me parlez du djihad, moi je n'y connais rien, je vais en Syrie, je reviens, et là, je commence à m'y intéresser. Même quand j'étais à Alep, j'ai parlé avec des gens qui étaient déjà dans l'État islamique d'Irak ou le Front al-Nosra, mais qui avaient une vision tout à fait normale, pas radicale. Mais ils commençaient déjà à faire des trucs bizarres, à dévier, à dire : il y a des règles, il y a ceci, il y a cela. Par exemple, la police islamique... On n'applique pas ça comme ça alors qu'on n'a pas la sécurité pour tout le monde, qu'on n'a pas éduqué tout le monde. Comment tu vas appliquer à quelqu'un une sentence qu'il ne connaît pas? [...] En fait, on parlait du djihad pour défendre les faibles, les gens opprimés, on ne parlait pas d'instaurer la charia d'un État islamique, d'un califat, d'un ceci, cela. On ne parlait pas de ça [des attentats et de la guerre]. Pour moi, le djihad, à cette époque, c'était défendre les gens opprimés ».*

[195] Le 7 août 1998, un attentat à la voiture piégée est perpétré contre l'ambassade américaine à Dâr as-sâlâm en Tanzanie. Revendiqué par al-Qaïda, cet attentat provoquera la mort de 11 passants et en blessera 85 autres. Quasi simultanément, un autre attentat avait eu lieu contre l'ambassade américaine à Nairobi, au Kenya. Il causera la mort de 213 personnes et en blessera des milliers d'autres.

La France

Le rapport à la France de ces jeunes est très ambivalent. Beaucoup n'hésitent pas à confesser un amour de la France ou une forme d'admiration pour les valeurs et la culture françaises. Mais le sentiment de ne pouvoir s'épanouir religieusement ou d'appartenir à une minorité stigmatisée fonde chez eux un rejet de la France assez brutal. L'ambiguïté est grande lorsque le pays est loué pour ses valeurs, son sens de l'accueil ou même son respect des droits de l'homme à l'inverse de bien des pays arabes tout en condamnant sa décadence morale, son « invirilité » grandissante et en pointant l'impossible fusion entre le modèle laïque républicain et l'exigence de soumission à la parole de Dieu. La violence des propos – comme des actes – semble résulter de cette incapacité à penser un compromis, ou même à penser la plausibilité du compromis.

Ibra déclare très vite, en s'étonnant de notre étonnement, son amour pour la France: « Pour revenir au foyer, et tout ça, honnêtement, dans le foyer, j'étais heureux, j'allais en vacances, je partais au ski avec mes amis, j'ai fait le tour de la France grâce au foyer. Je ne peux rien reprocher au foyer, je ne peux que remercier la France qui a pris soin de moi. Parce que je n'ai rien contre la France. S'il n'y avait pas eu ces institutions, je ne sais pas ce que j'aurais pu faire avec ma mère quand elle me maltraitait, et tout ça. Honnêtement, je pense avoir eu une enfance assez heureuse ».

Bassil va dans le même sens lorsqu'il évoque sa chance d'avoir immigré en région parisienne: « En fait, je n'avais pas les mêmes intérêts que les autres, surtout que j'étais né en Afrique, j'étais venu pour la réussite. C'était une chance pour moi d'être venu en France, chez nous on adorait la France, ça aurait pu être un autre de mes frères ou mes cousins, voilà. J'ai grandi avec cette idée. J'étais bon à l'école. Au niveau du comportement, ce n'était pas vraiment ça, mais pour les résultats, il n'y avait rien à dire. J'avais des facilités, j'ai toujours eu entre... La plus mauvaise note que j'aie eue, c'est 13 ».

Choukri, tout en manifestant son adhésion aux valeurs de la France, insiste sur sa souffrance en tant que musulman, comparant le musulman à une « bête de foire » au service d'une élite distante: « Je me suis toujours senti français. J'ai toujours voté. J'ai toujours respecté les valeurs de la France. Mais là, avec tout ça, ça devient plus dur, et j'utilise peut-être un terme excluant. Disons que je

distingue plusieurs groupes en France : les musulmans qui sont des bêtes de foire, l'élite qui s'en fout de tout le monde et qui se barrera dans ses hélicos dès que ce sera la merde, et les Français en général. Ça, c'est pour faire simple, on peut distinguer d'autres catégories, mais c'est pour aller vite. Donc voilà. J'ai toujours aimé la France. Je connais même La Marseillaise. Et je suis sûr que plein de Français ne la connaissent même pas. J'ai toujours aimé la France, mais avec ce qu'elle m'a fait [son incarcération très mal vécue]... J'aurais sans doute du mal à travailler ».

Omar évoque pareillement une véritable affection pour la France, dont il admire l'aura internationale. Mais son projet universel lui semble en concurrence avec l'islam: « Je n'ai jamais détesté la France, je pensais que c'était vraiment un beau pays qui offrait de multiples opportunités. Mais maintenant, je pense qu'il n'y a plus les mêmes libertés qu'avant. Peut-être que ce n'est pas mon idéal, mais pour moi ça reste un grand pays. La France n'a jamais été connue comme une grande puissance militaire et économique. La France, c'est plutôt les idées. Elle brille par ses idées et sa culture dans le monde. Bien sûr, ça me parle, et pour moi, d'ailleurs, l'islam est un modèle universel également. Donc, c'est quelque chose qui me parlait parce qu'il y avait une certaine ressemblance. [...] Pour moi, ce sont des systèmes en concurrence. Je n'ai jamais pensé qu'ils devaient être en confrontation. C'est comme une concurrence entre deux constructeurs de voitures, il n'y aura jamais un choc ».

Dans le même sens, Michel reconnaît à la France une forme de supériorité morale sur bien des pays musulmans, mais formule le constat d'une vie impossible pour le croyant radical qu'il est: « Ce que peut être une hijra... Parce qu'il y a aussi une hijra d'une terre de mécréance vers une terre d'islam où on peut vivre un peu mieux. Et moi, je pense qu'on vit moins bien dans un pays arabe qu'en France parce qu'en France on ne risque pas la torture et on a plus de droits que dans ces dictatures. C'est une migration, mais pas vraiment une hijra. Mais bon, mon projet, quand je sortirai de prison, c'est de partir au Maroc parce que mon épouse, ma nouvelle épouse, est marocaine. Parce qu'en France, ça devient un peu pesant ».

Choukri abonde dans ce sens. Il relie son rejet de la France admirée à la position de ses gouvernants à l'égard du monde musulman, en évoquant le déclin moral d'une

nation « efféminée » : « On est incarcérés abusivement. Il y a du terrorisme, d'accord. À toutes les époques, il y a toujours eu du terrorisme. Mais la France est censée être le pays des droits de l'homme, et je suis en prison depuis trois ans alors que je n'ai rien fait ! Je ne ferai jamais d'attentat ! Je n'irai jamais sur un théâtre de combat ! Il faut être déterminé et je n'ai pas cette qualité [...]. En France, il y a systématiquement un problème avec l'islam. Je n'avais jamais vu ça avant. On se fascise sans s'en rendre compte. On [les musulmans] vous a aidés à libérer la Corse, et maintenant les Corses sont des racistes ! Regardez l'attitude des élus ! Ce sont des Marocains, des musulmans qui ont libéré la France, et vous avez vu comment on est traités ! Les jeunes commencent à s'en rendre compte. Le problème, c'est qu'ils sont trop efféminés. Ils ont peur de la mort, de la guerre. Ils sont élevés comme ça. C'est avec des valeurs qu'on doit construire les jeunes générations. La France est censée être le pays des droits de l'homme. Les valeurs dont elle se réclame devraient logiquement conduire à protéger les musulmans. J'avais une grande image de la France. Je la voyais comme quelque chose de supérieur. Mais la France a tué beaucoup de musulmans dans le monde. Elle reste indifférente au massacre des musulmans en Syrie. Mieux vaudrait encore voter pour l'extrême droite car c'est sur nous [les Français musulmans] qu'ils taperaient. En tant que musulman et français, je ne suis pas d'accord avec ça ! ».

Abdel porte un regard très négatif sur l'invirilité française, répétée plusieurs fois, aboutissant en miroir à un discours de glorification de la posture guerrière, ici assimilée au nationalisme russe pourtant honni, qui se fonde dans le virilisme exacerbé propre au discours djihadiste : « Prenons les Russes, par exemple. Ils combattaient, ils criaient, ils aiment leur pays et tout. Ça, c'est une armée difficile à combattre parce qu'elle a un but. Mais prenez un Français, il va combattre quoi ? La patrie ? La patrie des jeunes, c'est Apple ! Le drapeau français, ils l'ont foutu dehors. Il n'y a rien de patriotique [...]. Plus le temps avance, mieux c'est pour nous ! Parce qu'on voit bien comment devient la société française. Pour l'instant, elle ne se dirige pas vers un pays de combattants ».

Élie tire de son expérience en détention des conclusions définitives sur le pays dans lequel il vit. Tout au long de son entretien, il développe une diatribe violente contre les décideurs publics : « Je me suis inscrit [à une licence en prison] et j'ai reçu mes cours en février, et là, on est en avril...

Sérieux... En France, ils se foutent qu'on ait des licences en prison. Ils se foutent de la prison, ils se disent que c'est des prisonniers, qu'ils crèvent en prison. Ils méritent la prison, on ne devrait même pas les nourrir. C'est pour ça que la France est vingt-cinquième sur l'échelle de 28 en Europe, par rapport aux règles de la prison, c'est normal. Ça fait trente ans que c'est la même mentalité. Mais c'est ces vieux cons aux gouvernements qui ne veulent pas bouger. Barrez-vous et laissez les jeunes prendre la relève. On est très proche du système de Louis XIV ! »

Fahim est nettement moins enclin à justifier la violence, mais tout aussi convaincu du compromis impossible avec l'Occident : « Parce qu'un musulman, s'il veut vraiment vivre bien sa foi, ne peut pas vivre avec les Occidentaux... Parce qu'en France, on vient d'organiser le mariage homosexuel alors qu'en islam, c'est prohibé. Ce genre de chose ». Michel conclut sur cette coexistence impossible. Il semble donner raison à la posture française de laïcité, qu'il reconnaît et comprend en la mettant en parallèle avec le rigorisme des pays arabes. Mais il ne peut en accepter les conséquences le concernant : « La France n'a jamais été islamisée et je comprends même ceux qui ne veulent pas des barbus et des voilées. Dans la rue, vous êtes chez vous ! Moi, si j'étais un non-musulman français, je pourrais peut-être comprendre que ça ne plaît pas de voir des barbus et des voilées, et même trop d'étrangers en France. Je dirais : on est chez nous et on ne veut pas trop de ça, je serais peut-être d'extrême droite ! L'islam est un peu comme ça aussi. Quand on est dans un État islamique, il y a des lois qu'il faut respecter, on ne peut pas se balader en minijupe, il faut que tu respectes les lois ».

La démocratie

Le refus de la démocratie est le plus souvent manifeste chez les salafistes radicaux violents. Ils se distinguent en cela des Frères musulmans et d'une partie du salafisme politique qui n'hésitent pas à jouer le jeu des urnes comme en Égypte, en Palestine ou en Tunisie. Ce rejet presque unanime est bien sûr philosophique. En voulant substituer à Dieu le peuple comme source de légitimité, les démocrates fragilisent la présence divine et ternissent son message. L'argument est aussi pratique, reposant sur le supposé constat d'une déficience chronique de la démocratie, incapable de satisfaire aux besoins humains. Fragile, faible et corrompible, la démocratie cède devant la force de la parole divine, toujours juste et droite. L'argument est enfin politique lorsque sont

évoquées les expériences démocratiques en terre d'islam, rarement satisfaisantes et source de discordes et de conflits. Enfin, chez certains, l'argument est plus populiste. Ils mettent en avant une offre politique inadaptée, car trop marquée à l'extrême droite ou une classe politique par nature prédatrice et peu digne de confiance.

Achir refuse de reconnaître la démocratie. Selon lui, elle ne fonctionne pas et conduit certains à lui opposer un système de croyance politique supérieur, l'islam : « Il y a un problème. Je ne suis pas un Français, on n'est pas en démocratie. Aujourd'hui, avec le recul, je le dis, il n'y a pas de démocratie dans le sens étymologique du terme : *demos cratos, le pouvoir au peuple ! Le peuple n'a pas le pouvoir, aujourd'hui je suis l'actualité et je suis à fond. Là, le 49.3, avec tout ce qui se passe... le demos cratos, il n'y a rien du tout ! Il est foulé aux pieds, il est écrasé, et donc il y a un souci par rapport à ça [...]. La démocratie n'existe pas dans mon esprit. La liberté d'expression n'existe pas, les libertés individuelles n'existent pas. Et donc il y a une angoisse qui s'installe concernant le fait de trouver un travail, de trouver des choses simples de la vie qui ne sont pas accessibles à tout le monde. Et donc, à partir de là, on ne peut pas considérer que [la démocratie qu'on nous offre] est un idéal. Et donc, on va chercher un autre idéal qui date de beaucoup plus longtemps. Depuis 1400 ans d'expérience – pas la France laïque et démocrate parce que la France laïque et démocrate n'existe que depuis très peu de temps – mais l'empire musulman, dès ses débuts, avait des formes avancées et des révolutions énormes ». Si l'islam est présenté comme plus juste et sûr que la démocratie, c'est parce qu'il n'est pas corruptible et que la parole de Dieu ne saurait être discutée, à l'inverse des décisions d'un gouvernement par nature changeant et corruptible : « La loi révélée est supérieure à la loi des hommes, les hommes sont par nature influençables par des... on va dire : corruptibles. Vous voyez, par exemple, là, ils veulent voter contre la loi du travail, mais ils ne le font pas parce qu'ils ont peur de perdre leur place, etc. Le juge doit appliquer la loi, le Prophète a même dit une fois : "si c'était ma propre fille, je lui aurais coupé la main". Parce qu'une femme qui avait volé a accepté la sentence, alors que sa famille ne voulait pas. Alors il a dit : "Même si ma fille avait volé, je lui aurais coupé la main". C'est une acceptation totale de la loi sans condition... »*

Michel affirme sa radicalité antidémocratique, refusant même les tentatives de gouvernements salafistes inspirées en partie des Frères musulmans (Algérie, Égypte ou Tunisie). Il estime que l'acceptation des règles du jeu

démocratique dénature la parole de Dieu, inévitablement remplacé par le peuple, et que l'exercice du pouvoir sans Dieu aboutit naturellement à des conflits : « Je n'ai jamais voté, par désintérêt, parce que j'étais jeune. Et puis je me suis converti à 18 ans et, quand j'ai pris un peu conscience des choses et du vote et de ce qu'était réellement la démocratie... Est-ce que c'est compatible avec l'islam et tout ça... Là, j'avais 19 ans, il y avait une volonté active de ne pas voter, d'abstention, parce que je considère que la démocratie est opposée à l'islam. Parce que la démocratie donne la souveraineté au peuple alors que l'islam dit que la souveraineté appartient à Dieu, et donc c'est complètement incompatible avec ma vision de l'islam, on ne peut pas être musulman et démocrate ! C'est ma vision du texte, une vision orthodoxe. Je suis citoyen français et je subis ça sans vraiment le vouloir, j'aurais aimé être citoyen d'un État musulman, les lois sur lesquelles j'aurais aimé vivre sont les lois que j'aurais souhaité adopter. Malheureusement, dès qu'il y a un vrai État islamique, il est bombardé et sa population se fait massacrer, on a eu le Mali, l'Algérie avec le FIS. On a bien vu que, même lorsqu'ils essaient de faire le jeu démocratique, comme en Algérie et en Égypte, ça finit par des coups d'État militaires [comme avec] Al-Sissi en Égypte ! Voilà ! Certes, ils ont joué le jeu de la démocratie, et moi je suis contre ça, mais bon, ils ont joué le jeu ! Et en général, les peuples musulmans votent souvent pour des partis islamiques, et on a vu en Égypte avec les frères musulmans, il y a eu un coup d'État militaire. Et on a vu ça en Algérie et avec la masse en Palestine. À chaque fois, on punit la population. Et même quand les musulmans arrivent à établir un État islamique par la force comme en Tchétchénie, au Mali et en Afghanistan, ça finit par des attaques [...]. Moi, je voudrais vivre sous un régime de lois islamiques, et non sous un régime arabe nationaliste ou démocratique qui donne la souveraineté au peuple, moi je ne veux pas ça ».

Pour Bassil, l'argument est plus simple : il se méfie de la démocratie, aux mains selon lui de politiques corrompus et menteurs. Le discours populiste accompagne l'implication dans l'islam, présenté à l'inverse comme vrai et engageant : « Moi, je n'ai jamais voté, tout ce qui est politique, ça ne m'intéresse pas, je m'en contrefiche, pour moi, les politiques sont tous des voleurs et ça ne changera jamais. Le pouvoir mène toujours à la corruption. Ça ne changera pas, et donc je ne m'y intéresse pas. Seule compte ma religion. » Élie va dans le même sens. Il recourt à une logique complotiste pour présenter la démocratie comme faible, parce qu'elle

repose sur le peuple et non sur Dieu, et corrompible face aux puissances de l'argent: «*La démocratie, c'est une mascarade. Dans la religion chrétienne, le pouvoir appartient à qui? À Dieu? Non! L'islam, c'est le même principe, vous avez le Coran et la charia. En démocratie, c'est le peuple qui a le pouvoir. Dans les monothéismes, la référence, c'est la puissance divine. Ça ne change rien en France, c'est pareil, tout est décidé d'avance! Regardez à l'époque de Sarko, c'était le CRIF [Conseil représentatif des institutions juives de France] qui décidait de tout*».

Choukri se distingue par son acceptation de la démocratie. Il reconnaît avoir toujours voté, mais refuse désormais l'engagement citoyen, devenu selon lui impossible face à une offre politique trop orientée à droite: «*Je me souviens avoir souvent vu les grosses têtes de Chirac et Jospin à la télé [lors de l'élection présidentielle de 2002]. Mon père a toujours suivi les débats. Tout le temps devant la télé. Il est à fond dans la politique. Il fallait que la gauche passe. Il est dans un syndicat, un syndicat communiste, mais je ne connais pas son nom. Moi, j'ai toujours voté. Même quand j'étais en prison, je faisais des procurations. Même en 2012. J'ai voté pour Poutou¹⁹⁶. Mais la droite est devenue l'extrême droite. Et la gauche se droitise. Il y a toujours le problème de la laïcité. J'ai arrêté de voter. Ce n'est pas démocratique*».

Discriminations

Dans presque tous les entretiens transparait un sentiment assez vif de discriminations qui peuvent ne pas avoir été subies directement par les jeunes djihadistes incarcérés, mais qui structurent pourtant la vision de la société dans laquelle ils évoluent. La discrimination est vécue comme frappant l'islam et la communauté musulmane dans son ensemble. Elle peut s'exprimer parfois à travers des récits d'anecdotes du quotidien (discrimination à l'emploi ou dans la recherche d'un appartement) ou à travers la vie désormais routinière en prison où les djihadistes se disent souvent victimes d'une politique d'exception à leur encontre. La discrimination peut également être pensée comme relevant d'une philosophie laïque et républicaine, profondément hostile aux signes du religieux et faisant payer le prix de l'exhibition de son ancrage culturel. Le discours discriminatoire est aussi un discours victimaire souvent mobilisé pour inverser l'accusation envers ceux qui,

en prison, incarnent désormais l'image de la menace totale. Résultat d'une stratégie de positionnement face au chercheur tout autant que d'une volonté de renverser le stigmate, le discours sur les discriminations – qu'il soit crédible ou audible – n'en est pas moins souvent structurant des engagements de ces acteurs djihadistes.

Abdel n'évoque pas d'expériences de discrimination ou de racisme à son encontre: «*Pour ma part, je n'ai pas été discriminé. Mon oncle m'a appris qu'il faut être débrouillard, ne pas attendre des gens et travailler pour ne pas être rabaisé*». Mais il reconnaît avoir mal vécu le contre-modèle parental: «*J'ai vu comment mes parents ont vécu. Toute cette galère, et à la fin pas grand-chose. [...] La France est un État laïc, c'était dans le contrat, et eux, ils n'ont pas pris ça en compte. Ils sont venus et tout s'est écroulé pour eux*». Si Paul, en tant que musulman, n'a pas davantage éprouvé de sentiment de rejet, il a le sentiment très net que sa religion est mal vue et stigmatisée en France même: «*En France, on réfléchit sur beaucoup de choses mais on ne réfléchit pas sur l'islam. [...] On ne veut pas expliquer l'islam en France. Il y a une stigmatisation. Comment je pourrais dire... L'islam, c'est quelque chose de barbare, en France. Ça me choque, oui, ça me choque vraiment quand on dit aux musulmans comment pratiquer l'islam [Il prend l'exemple de l'incompréhension publique face à un musulman qui refuse de serrer la main d'une femme à la télévision]. Par exemple, je regardais sur iTélé Audrey Pulvar. Elle commence son émission par: "Dans le Coran, il n'est nullement dit que la femme doit mettre un voile". Déjà, je ne crois pas qu'elle ait lu le même Coran que moi, mais c'est incroyable qu'une femme journaliste donne ses propres positions. Ce n'est pas un imam, Audrey Pulvar! C'est quoi, la volonté derrière tout cas, c'est une vraie islamophobie en France*».

Achir, de son côté, se pose en victime d'une politique délibérée de mise à l'écart des populations musulmanes, dont les vies vaudraient moins que celles des autres: «*À la fin, on nous traite comme des sous-citoyens. Mais ça, on le comprend en grandissant, et on le comprend avec de petits exemples, avec des deux poids, deux mesures. Un mort côté telles personnes, ce n'est pas pareil qu'un mort côté... Quand on voit le 11 Septembre, quand on est habitué à Gaza, moi je suis touché par Gaza... Quand j'étais petit, il y avait la Bosnie, l'Irak, aussi. Ça m'a touché, tout ça, mais même avant le 11 Septembre, il y*

[196] Philippe Poutou était le candidat du Nouveau parti anticapitaliste (NPA) à l'élection présidentielle de 2012.

avait la Bosnie et Israël. Mais même quand vous voyez le 11 Septembre avec les morts aux États-Unis, eh bien, c'est des morts pareils! On doit être triste... Moi, c'est comme ça que je voyais les choses, c'est stupide de penser faire une minute de silence sur les attentats et pas quand il y a eu des massacres sur peut-être plus de personnes, même si les chiffres n'ont pas vraiment d'importance, je trouve ça scandaleux. [...] Moi, quand j'étais petit, je trouvais ça grave ce qui s'est passé pour les Juifs, c'est peut-être le plus grand crime. Il y a ça et il y a l'esclavage et il y a quoi d'autre... Peut-être Gengis Khan, des trucs de fou comme ça! Mais dans tous les cas on devrait être triste pour tous, vous voyez ce que je veux dire. Il n'y a pas de concurrence entre une espèce et une autre. Dans la logique des choses, c'est comme ça. Dans la religion musulmane, le tribalisme est interdit, c'est une pourriture. Le tribalisme et le nationalisme et le troisième... Ça ne veut pas me revenir... Mais en réalité, tout ce qui est racisme est interdit. L'homme, normalement, doit refuser cette chose-là ».

Depuis qu'il est revenu à la vie civile, Ghassan, ancien militaire, porte une djellaba et une longue barbe. Il raconte la méfiance qu'il inspire dans ses relations professionnelles en tant que chauffeur de bus : « Ils examinaient mon apparence, et m'examinaient tout court. Et lorsque j'ai remplacé le chauffeur sur ce circuit, il m'a dit : "Tu n'es pas du tout celui que j'imaginai". Je lui ai dit : "Mais comment ça?" Il m'a dit : "Tu as une longue barbe jusqu'au torse et tu es venu en djellaba pour ton entretien d'embauche. Ils t'appellent Ben Lâden dans le local". Il m'a dit : "Franchement, c'est du n'importe quoi". En gros, je me suis dit : je sors de l'armée où il y avait certes un peu de cohésion, mais pas tout le temps, mais dans le civil il n'y avait rien du tout! C'est vraiment chacun pour sa peau. Le mec me fait un entretien d'embauche et, tout de suite, ça parle de moi! Et je ressemble à Ben Lâden! Et ça s'ajoute aux parents d'élèves qui font des pétitions contre moi ». Larbi met également en avant le port de la tenue musulmane traditionnelle comme motif de discrimination. Il va jusqu'à prêter aux médecins qui ont pris en charge son épouse des pronostics médicaux liés à leur refus d'une apparence musulmane : « Mon épouse a malheureusement une polyarthrite, mais elle aurait pu être détectée bien avant tout ça. On lui avait expliqué qu'elle avait contracté cette maladie à cause du voile. Et nous, nous savons très bien que ce n'est pas ça du tout, ce n'est pas du tout la tenue religieuse qui était en cause. [...] Les médecins ne vont pas faire leur travail de médecin, mais ils vont la juger sur sa tenue vestimentaire. Et mes enfants, pareil. [...] Après les attentats de 2001, tout le monde

a flashé sur la religion. Demain, par exemple, j'ai un turban sur la tête, je vais voir le médecin pour lui dire que j'ai mal à la tête, il va me dire : "Monsieur, il faut enlever le turban de la tête, vous n'allez plus avoir mal" ».

Achir évoque également une forme de discrimination ressentie dans son quotidien. Elle pèse sur sa vision de la France et lui donne le sentiment d'être progressivement pointé du doigt : « Eh bien, l'emploi, pour moi, c'était pareil, je n'ai pas pu, même si je vous ai dit tout à l'heure que j'avais eu des propositions d'emploi dans le son [audiovisuel] et tout, pour moi, c'était très compliqué. J'ai dû vraiment cravacher alors que pour d'autres qui étaient avec moi à l'école, ça a été très facile, on n'avait pas les mêmes problèmes du tout, ils n'en avaient d'ailleurs pas du tout. C'est clair que ça marque, ces petites expériences. Comme avec mon pote quand on va chercher un appartement pour nous deux, mais c'est moi qui devais fournir tous les papiers du garant parce que ma sœur est fonctionnaire et mon père chef d'entreprise, et donc voilà, un bon dossier. Quand lui y va, on lui dit oui et quand moi, j'y vais, on me dit non, il faut que j'aille chercher un papier et donc il faut retourner à Lyon, et à la fin on me dit : non on l'a donné. Et donc voilà, il y a des trucs comme ça qui énervent ».

Cette discrimination perdure selon lui alors qu'il est incarcéré – abusivement, nous dit-il. Il affirme souffrir de mesures qui attentent au droit commun des prisonniers : « Ça pose problème, des problèmes en France très durs, mais surtout par l'État. Là, la police étatique est très, très violente et la justice administrative est très, très violente. Le but, c'est de ne pas se faire enlever ses enfants, le but, c'est de passer entre les mailles du filet pour ne pas avoir affaire à la justice. [...] Demain, il y a un attentat, ils vont venir me chercher! Ça, c'est sûr et certain. Vous voyez! Je vous ai apporté ça [il pose une feuille sur la table]. Dedans, il y a l'ordonnance de levée de sûreté. La sûreté se terminait le 4 avril. Ils m'ont envoyé le psychologue fin mars. Un super psychologue, nickel et tout... Et ils m'ont refusé la sûreté et la perm, c'est la troisième fois qu'ils me la refusent. Vous avez vu Madame X. [la directrice de la prison], on ne va pas dire qu'elle m'aime, mais elle ne me déteste pas, on va dire! Elle a écrit sur moi : "Il a investi correctement sa détention dans le travail en suivant des formations, engageant un suivi psychologique à ma demande". Bon, je devrais déjà être dehors depuis plusieurs mois et je n'ai même pas encore eu de perm! »

Selon Achir, la discrimination s'étend dans le champ judiciaire. On lui cacherait des éléments de procédure, quand on n'inventerait pas une accusation destinée à le maintenir arbitrairement en prison: « *Les détenus particulièrement surveillés, on va dire qu'ils sont sur onze mois, mais vu tout ce que j'ai fait, vu ce que je n'ai pas fait aussi, j'ai cinq et demi, pile entre les deux, quoi. D'autres ont eu vingt jours parce qu'ils ont été chopés avec des téléphones et tout ça. Ils les ont massacrés, mais moi j'ai eu cinq mois et demi, donc on a réduit ma peine. Et quand je demande des perms, en gros, on m'a demandé... La psy vient et me demande: "Comment vous prenez votre condamnation?". Je lui dis: "Madame! Pendant trois ans et quatre mois, ils n'ont rien réussi à prouver et je nie depuis le début et quand je suis arrivé devant le procureur..." Et ça, c'est intéressant, j'essaie de l'avoir, mais bizarrement je n'arrive pas à l'avoir, c'est-à-dire le procès-verbal! Je suis censé l'avoir à ma disposition! Le procureur, dans sa réquisition, m'a dit: "On n'a pas réussi à déterminer l'objectif, on n'a pas réussi à déterminer les actes préparatoires à un attentat terroriste" ».*

Pour Choukri, si la stigmatisation des musulmans semble être de mise en France, c'est parce qu'elle est encouragée par les politiques: « *La politique, en ce moment, en France, ne fait que stigmatiser les musulmans et favorise tous les extrêmes. Il faut voir ce que les Français mettent aux musulmans!* » C'est également la position de Fahim, qui n'hésite pas à mobiliser le souvenir de la Shoah pour stigmatiser une politique répressive à l'égard des musulmans: « *Dans ce pays, ils font beaucoup d'amalgames, et je pense qu'il faut vraiment qu'ils s'en prennent aux vraies personnes responsables. C'est se mettre des gens à dos. Parce que moi, j'ai une famille, mais des jeunes n'accepteront pas de se faire traiter comme ça. Moi, j'ai une famille, c'est pour ça. Donc, là, ils ont de la pression et ils n'arrivent pas à trouver un coupable. Et même les gens, la population... Pas tous... Ils sont un peu bêtes [...]. Moi, j'ai l'impression d'être un Juif pendant la Shoah, et là je n'exagère rien du tout. Il ne manque plus que l'uniforme est on y est. [...] Alors pourquoi on s'en prend à nous? Ma femme ne met plus le voile parce qu'elle a peur. On ne peut même pas faire notre petite vie tranquille alors que c'est un pays laïque et démocratique. Moi, je suis parti en Angleterre, j'ai vu des femmes travailler avec le voile avec de gros turbans sur la tête et ça ne dérange personne ».*

Fahim présente le visage outrancier d'une France raciste et violente envers les personnes qui affichent

leur appartenance à l'islam. Aux politiques s'ajouterait le corps administratif pénitentiaire, franchement islamophobe, selon lui, de même que la population dans son ensemble, menaçante et oppressive: « *En plus, moi je venais de sortir [de prison] trois semaines plus tôt. C'est là que j'ai trouvé la religion islamique. En gros, en janvier 2015 j'étais sans religion, je suis entré en prison pour violences conjugales et voilà, je voulais mettre un peu d'ordre dans ma vie et la religion m'a apaisé. Et je suis sorti dans la rue avec ma barbe et tout. C'était le 17 novembre, le 13 novembre il y avait eu les attentats et les gens nous insultaient dans la rue, c'était un peu nouveau pour moi. C'était beaucoup de violence, et tout. Et voilà, on a été pris à partie, et ils ont pris ma femme, ils l'ont jetée en prison et elle est sortie la semaine dernière. Elle a pris six mois. Pour moi, ils ont dit: outrage, menace et apologie du terrorisme, et moi je n'y connais rien. Et je vois le courrier avec le djihad islamique, tout ça... Parce que là, il y a un mec que je vois quand je vais en promenade. Il revient de Syrie et il a reçu la même lettre que moi. On m'a associé à des gens qui partent en Syrie et ils sont venus chez moi! Alors que moi, je n'ai même pas d'ordinateur. [...] Ce n'est pas ça, c'est tout le monde, ce n'est même plus la police, quoi! Ce n'est pas toute la France, dans toute la population française, il y a des gens qui ne sont pas trop bêtes encore. Mais quand je prenais le métro, parfois on m'insultait ou on me jetait des trucs. [...] Vraiment, moi, mon pays, c'est la France. Mais il faut voir comment ça se déroule. Moi, ça me fait peur, on a l'impression que les gens vont bientôt faire des milices et nous chasser avec des fourches. Ça fait peur! Et j'ai plus peur pour mes enfants. J'ai vraiment peur qu'il arrive quelque chose à mes enfants ».*

Pour Omar, l'ascension sociale est fermée aux musulmans par tout un système de pensée qu'il attribue au « républicanisme » propre à la France: « *Le problème n'est pas franco-français, mais c'est sûr que la France est le pays qui permet le moins à quelqu'un issu de l'immigration du bas de l'échelle de monter [...]. On critique par exemple le système multiculturel anglais, mais vous voyez un maire noir ou arabe à Paris? En Angleterre, c'est un Pakistanais musulman et aux États-Unis, c'est un Noir... Vous vous rendez compte! En France, un musulman a quatre à cinq fois moins de chances de trouver un travail qu'un Noir aux États-Unis. Ça, ce sont des chiffres de l'institut Montaigne ».*

Les chocs moraux

Parler de « chocs moraux » renvoie, selon le sociologue américain James Jasper, à la confrontation avec un événement particulièrement choquant, instillant chez celui qui y est confronté, un sentiment de dégoût et de colère débouchant sur la nécessité d'un engagement, jugé inévitable¹⁹⁷. Concernant les jeunes djihadistes rencontrés, trois types de chocs moraux sont régulièrement évoqués. Le premier révèle le rôle important d'Internet et plus généralement de l'image disponible des violences subies par les populations musulmanes sunnites que ce soit dans la prison américaine d'Abou Ghraïb ou sur la scène du conflit syrien. Les images des victimes innocentes – femmes et enfants sunnites massacrés par l'armée de Bachar al-Assad ou par les milices chiïtes du Hezbollah – constituent autant de sources de réactivation d'une « communauté émotionnelle » pour les spectateurs engagés que sont les djihadistes. C'est ensuite la répression subie lors d'interrogatoires policiers en Égypte, au Yémen ou au Pakistan, assortis de tortures physiques, qui valorise l'engagement. La torture peut engendrer haine et colère, réactivant la volonté d'en découdre avec les États renégats et leurs alliés occidentaux. Elle peut, plus étonnement, confirmer, aux yeux de ceux qui la subissent, la validité de leur engagement perçu dès lors comme une épreuve divine. C'est également le sentiment de harcèlement administratif ou policier quotidien par ceux qui affichent leur foi et leur détermination qui anime des sentiments négatifs propices à l'engagement. Enfin, plus rarement, certains djihadistes réagissent très fortement à ce que Philippe Braud définit comme des violences symboliques – un ébranlement des repères¹⁹⁸ – conduisant à une perception très négative de leur environnement aux antipodes des valeurs qu'ils avaient embrassées.

Élie résume assez bien l'effet de levier que peut constituer la confrontation avec des scènes de violence choquantes, qui prédisposent à une forme d'identification. Pour lui, l'engagement est une nécessité lorsque le besoin d'assistance se fait criant : « Pourquoi s'engager ? Si on regarde le travail qui a été fait par les Nations unies... On regarde toutes ces populations qui se font massacrer, il n'y a pas d'actions... Vous voyez une vieille dame qui se fait agresser. Entre nous, vous restez passif ou pas ? Vous appelez la police au minimum. Mais vous voyez

qu'ils prennent du temps pour arriver. Alors, qu'est-ce que vous faites ? Vous voyez une maison en train de brûler, par exemple. Vous n'avez pas le choix, ce serait non-assistance à personne en danger ».

Abdel va dans le même sens : « Ce qui m'a le plus choqué concernant ce qui s'est passé dans le monde, c'est Abou Ghraïb. J'ai vu des vidéos et lu beaucoup de témoignages. Et après, j'ai voulu aller voir de mes propres yeux et je suis allé en Asie, aux Philippines. C'est différent quand on lit et quand on voit de ses propres yeux ! Ce n'est pas pareil ! C'est-à-dire quand on lit des choses et quand on regarde des témoignages. C'est choquant ! (Moi, je suis allé aux Philippines) alors les musulmans arabes dans le monde, c'est quoi, 20 % ! Le reste, ce sont les musulmans en dehors des pays arabes. Les gens ne savent pas que ces peuples existent et souffrent et vivent les pires moments ! Moi, je voulais voir ça de mes yeux ! » Il évoque aussi les musulmans qu'il a rencontrés dans le sud de la Thaïlande à la frontière malaisienne et qu'il s'est mis à fréquenter. Ces musulmans étaient en conflit avec leur gouvernement : « L'oppression qu'ils subissent est énorme ! » Il évoque « des viols de sœurs. Quand j'y suis allé, j'ai parlé à des frères, ils m'ont tout dit ! C'était critique ».

Paul, de la même façon, recueille les témoignages de ses colocataires tchéchènes en Égypte. Ils lui décrivent la réalité de la guerre contre les Russes, contribuant à sa fascination progressive pour une violence de résistance : « Certains qui étaient assez âgés ont rencontré des combattants de l'époque en Tchétchénie. Donc ils me racontent un peu ce qu'ils subissaient avec les Russes, comment c'était là-bas, c'était l'horreur ! [...] Moi je les kiffe, je les admire, franchement, c'est surtout ça, je les admire ». Paul raconte qu'il a visionné des vidéos avec ses amis tchéchènes : « À l'époque, ce n'était pas la même chose que maintenant mais il y a beaucoup de vidéos quand même, et on voit ce qui se passe en Tchétchénie, en Bosnie... Ça fait froid dans le dos ».

Bassil insiste également sur l'effet qu'a eu sur lui le visionnage, sur Internet, de témoignages de femmes syriennes en pleine détresse : « Les hommes syriens étaient d'une certaine lâcheté, ils fuyaient leur devoir de protéger leur famille et tout. Je me souviens avoir vu une vidéo qui m'a marqué. Une femme pleurait en disant que son mari avait fui et qu'elle ne voulait pas partir, qu'il

[197] James Jasper, *The Art of Moral Protest*, Chicago, Chicago University Press, 1999.

[198] Philippe Braud, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2006, p. 177.

n'y avait plus d'hommes pour les protéger. Ça m'avait marqué». L'importance d'Internet dans la construction de «chocs moraux» qui scandalisent ceux qui les visionnent et les contraignent à agir est une constante tout au long des entretiens. Fahim, un des jeunes djihadistes les moins politisés de notre échantillon, attribue son engagement à sa réaction de colère face au spectacle de meurtres de masse en Syrie: «Djà, je ne comprends même pas pourquoi ça a pété là-bas. Je ne connais pas le début du commencement et je n'étais pas là-bas. Je ne peux pas dire qui est le responsable. Je vois juste des millions de morts à la télé, puis voilà, je n'en sais rien, moi. En gros, tout ce que je me dis, c'est que ce sont des innocents et ce n'est pas Bachar al-Assad... Ce sont toujours les mêmes qui ramassent et ça fait mal au cœur, ça m'attriste un peu. Moi, j'ai des enfants, j'ai ma famille, j'ai ma vie».

Michel, plus structuré idéologiquement, est tout aussi traumatisé par les vidéos de massacres de Syrie, qu'il oppose aux violences en Algérie pendant la décennie noire: «Le djihad, c'est le sommet de l'islam! Et puis voilà, il y a aussi la récompense qu'on espère. Et quand on voit les massacres en Syrie, ça touche le cœur. À notre époque, par exemple, en Algérie, le djihad, c'est juste pour changer de régime, il n'y a pas de massacre de masse de population, vous comprenez? Et c'est peut-être pour ça aussi que la Syrie attire beaucoup plus de monde, parce qu'il y a des massacres de masse».

Nacer est explicite lorsqu'il évoque l'importance qu'à eue pour lui le visionnage de vidéos de violences extrêmes en Syrie. Sous la pression d'un mentor égyptien, elles le conduisent à sauter le pas de l'engagement moral à l'engagement physique: «Je suis toujours touché par ce qui se passe là-bas et quand je regarde la télé... Sur France 5 ou Arte, ils passent toujours des reportages sur la Syrie. Ça me fait mal au cœur de voir ce qu'ils font et ce qu'ils ont fait. Ce qu'ils ont fait au peuple et aux femmes, ça me ronge. J'avais vu des vidéos sur Internet, ça m'avait révolté... vraiment! Pour moi, on ne touche pas aux enfants. Les femmes et les enfants, je ne peux pas! [...] Vous savez, peut-être que je serais resté juste dans la conviction et pas dans l'action si la personne ne m'avait pas montré les vidéos [de massacres par les forces du régime en Syrie] et ne m'avait pas demandé si je voulais y aller. J'ai vu que mes convictions n'étaient pas assez fortes pour y aller tout seul, il a fallu que quelqu'un me dise et me fasse confronter à mes convictions. Je me suis retrouvé un peu coincé».

Ibra, de son côté, raconte la torture que lui a fait subir la police égyptienne en prison: «Un policier vient nous voir, et je me suis dit: bon on va en France. Mais là, on nous met une sorte de cagoule et on nous embarque dans une espèce de camion et après, trente minutes après, on entend crier: "Aïe! Aïe! Aïe!" Et on entendait un bruit d'électricité comme ça... Après, j'ai demandé: "On est où?!" Et là, bam! [une gifle] et après, ils nous enlèvent nos habits, on était tout nus et ils nous ont mis les menottes. On avait aussi une espèce de bandeau sur les yeux, on ne voyait rien et on était assis. Et là, on entendait beaucoup de cris avec des bruits d'électricité. Et là, j'arrive dans une espèce de salle. Il me dit: "Assieds-toi!" Et: "Tu es où, ici?" Je lui ai dit: "Je ne sais pas!" Et il m'a dit: "Tu es à la sécurité d'État égyptienne". Il me dit que j'étais là pour deux semaines, trois semaines, pour quarante-cinq jours, il m'a dit: "On peut même te tuer". Il m'a dit: "Il n'y a personne qui peut le savoir". Et moi, je tremblais! Il me dit: "Tu vas me dire la vérité et m'expliquer tout du début à la fin". J'étais attaché et j'étais tout nu, j'ai commencé à lui raconter: on a fait ça et on a fait ça. Après, il me dit: "Qu'est-ce que tu penses du djihad?" Après, moi je lui dis non et tout... Et là, il dit à l'autre de poser l'électricité sur les testicules, et là je crie: "Aïe! Aïe! Aïe!". Et il me dit: "Arrête de mentir" et il remet ça. "Aïe! Aïe! Aïe!". Je ne sais pas combien de temps cela a pris. Après, il a demandé à son ami de venir me chercher et il m'a dit: "Aujourd'hui, tu ne vas pas dormir". Et là, je devais rester debout. Dès que je voulais m'asseoir, il me tapait comme ça, pam! Et de toute façon, on ne pouvait pas dormir parce que tout le temps on entendait quelqu'un crier parce qu'on le torturait».

Cette expérience de la torture partagée par de nombreux djihadistes qui ont séjourné en Égypte ou au Pakistan a deux effets possibles: soit elle conduit le djihadiste à développer un sentiment de haine à l'encontre des régimes en place soutenus par l'Occident et nourrit son désir d'engagement; soit elle est vécue comme une épreuve qui le conforte dans l'idée qu'il a fait le bon choix, celui de l'engagement armé pour la parole de Dieu: «Je n'aurais pas connu la torture si je n'avais pas été dans le vrai», assure ainsi Ibra.

Pour Achir, l'arrestation policière constitue un moment de grande violence, qu'il ressasse tout au long de l'entretien. Si, d'après lui, il ne structure pas son engagement, il le conforte dans sa vision critique des forces de sécurité de l'État et dans la conviction que sa cause est juste: «Le 15 septembre, je vais sortir et je vais sûrement avoir

des flics sur le dos. Et si jamais il y a un attentat, eh bien... ça va être ma fête! Vous voyez! Ma femme n'est pas en sécurité! Ma femme est encore en train de faire des cauchemars! Parce que, lors de mon arrestation, je me suis fait fracasser. Et jusqu'à maintenant, quand je fais du sport, j'en souffre, parce que je me suis fait fracasser la gueule par des schmitts qui voulaient taper ma femme, et si je n'avais pas protégé ma femme, ils l'auraient fracassée. Parce qu'un autre, ils ont frappé sa femme devant lui. Un autre de mon affaire, il a fait dix points de suture et sa femme et sa fille ont fait entrer "Sept à huit" (une émission de télévision) juste après notre arrestation, il y a la vidéo! Moi, je ne l'ai pas vue parce que j'étais un peu perturbé par l'arrestation, etc. Mais il y a vraiment eu de la casse, sa femme qui souffre de sclérose en plaques, ils l'ont fracassée, ils ont fracassé sa fille, il y avait du sang partout. À certains, ils leur ont fait des trucs de fou! Ils ont frappé les enfants... Vous voyez, c'est hyper-traumatisant ».

Ghassan, de son côté, vit comme un véritable choc le constat de la décrépitude morale d'une institution qu'il portait aux nues. Durant son séjour à l'armée, il est confronté à des agissements de compagnons d'armes qu'il juge immoraux.

Le choc moral ne résulte pas ici de visionnages traumatisants, mais d'un décalage trop violent entre les valeurs qu'il a investies et une réalité qui fragilise ce socle de valeurs¹⁹⁹: *«J'ai quitté l'armée, car cette vie ne me plaisait plus. J'entre dans ma chambre et je vois quelqu'un qui se drogue! À l'armée! Le mec prend de la cocaïne! Le matin, après un footing le mec fume des joints toutes les cinq minutes. Malheureusement, c'est la grande drogue de ce siècle. Et l'autre qui prend de l'héroïne devant moi! Avec la cuillère en faisant chauffer et la paille! Mais je suis où, là?! Je suis à l'armée? Je suis où, là?! C'est ça, les soldats qui vont défendre la France? J'étais un peu choqué! Je voyais aussi le comportement des gens, comme je vous l'ai dit, je suis déjà allé en Côte d'Ivoire, je suis allé là-bas et j'ai vu le comportement de certains soldats mariés! Franchement, j'étais choqué! Ils allaient voir des prostituées comme s'ils avaient fait ça toute leur vie. Malheureusement, moi, ça m'a*

complètement écœuré au moment où je commençais à apprendre ma religion, quand je commençais même à embrasser la religion totalement ».

La communauté magnifiée

De nombreux acteurs djihadistes évoquent les chocs moraux qui les ont conduits à s'engager pour la cause de l'islam politique. Mais certains jeunes djihadistes parlent également de leur fascination pour un islam bienveillant et fusionnel qu'ils ont découvert lors de leurs séjours à l'étranger, rejoignant une « communauté émotionnelle²⁰⁰ ». Cette communauté magnifiée est louée pour son sens de l'accueil, du partage, de la générosité et de l'amitié, des valeurs aux antipodes de celles d'un Occident matérialiste, selon nos djihadistes. Dans les premiers temps de l'engagement syrien, l'évocation de cette communauté combattante soudée et fraternelle joue un rôle non négligeable dans l'attrait de l'aventure djihadiste. Si les conflits entre les différentes branches du djihadisme sunnite mettent à l'épreuve cette représentation valorisante de la oumma, les jeunes djihadistes présents sur le terrain dès les années 2011-2012 s'y réfèrent très souvent.

Pour traduire l'existence d'une communauté frériste soudée, Achir fonde son propos sur la mythique *oumma*, la communauté des croyants, unie sous un même Dieu et ontologiquement distincte du reste de l'humanité: *«L'islam... Le musulman ne voit pas l'autre musulman de l'autre côté de la frontière comme un étranger! Il le voit comme son frère parce que le prophète Mohammed, que la prière d'Allah et son salut soient sur lui, quand le musulman souffre... La communauté musulmane, c'est comme un corps. La oumma (communauté musulmane), oummī (ma mère), c'est le même mot! Une communauté mère... On est dans le même sens étymologique ».*

Cette communauté magnifiée prend une existence réelle pour Abdel, que sa quête spirituelle a conduit en Thaïlande.

Il y croise un islam piétiste qui le fascine. Il l'oppose au libéralisme teinté d'érotisme marchand qui fait la

[199] Notons que, très souvent, ce mécanisme de désajustement des repères fonctionne également sur le terrain syrien. C'est ce qu'expérimentent parfois de jeunes recrues djihadistes confrontées à la réalité d'une vie guerrière et morale aux antipodes de ce qu'elles avaient fantasmé. Une partie des individus revenus sur le territoire français a pu expérimenter sur le mode du « choc moral » cette confrontation très déstabilisante au réel.

[200] Max Weber évoque la notion de *Gemeinde* pour évoquer les groupements communautaires non institués qui reposent principalement non sur une quête instrumentale commune (rationalité des fins et des valeurs), mais sur une émotion d'ordre irrationnel, in *Économie et Société*, vol. 2, Paris, Agora, 1995, p. 204 sq.

notoriété du pays : « *J'ai vu ce qui se passait là-bas [au sud de la Thaïlande]. Waouh! C'est spécial! Les musulmans avaient tout pour être heureux. Moi, je voyais des sœurs qui étaient en niqāb sur la plage et tout! Voir ça en direct et pas dans les livres, c'est vraiment impressionnant! L'une d'elles était architecte mais bon, voilée, elle était couverte. [...] Pour moi, tout ça, c'était hallucinant! En même temps, quand j'ai quitté l'endroit et vu le contraste [avec une société plus libérée, voire libertine], on comprend que ce modèle constitue un danger pour la Thaïlande* ». « *En fait, avant d'y aller, j'imaginai déjà. Ça ne m'a pas vraiment étonné. Je pensais voir les musulmans, comment ils vivaient et tout. C'est vraiment impressionnant entre la fraternité et tout... Le fait de lire des textes sur le djihad, c'est vraiment très émouvant! Mais après, il faut voir la réalité des choses : il y a deux modèles qui s'affrontent! C'est la même chose partout dans le monde! Pour eux, l'islam, c'est vraiment un danger. [...] Le vrai danger de l'islam vient du fait que, si on a le pouvoir, on va partager l'argent, alors qu'eux veulent garder leur leadership et les sous pour eux-mêmes* ».

C'est le même sentiment puissant d'avoir découvert dans un islam lointain une communauté joyeuse et bienveillante qu'évoque Bassil à propos de son séjour en Malaisie : « *Non, moi, ce que j'aimais le plus, c'était les Malaisiens. Je restais dans leurs restaurants, ce sont les gens les plus gentils du monde. [Il rit] Je n'ai pas vu plus gentils qu'eux [...]. Je ne sais pas, ils sont trop serviables, accueillants... Le mec avait un restaurant, il refusait qu'on paie. Il voulait qu'on vienne manger tous les jours et il refusait qu'on paie. Et nous, on laissait l'argent en cachette. Ils étaient moyennement jeunes, je dirais la trentaine passée. Il nous laissait téléphoner... Super agréables et super gentils* ».

Ibra, un des acteurs les plus aventuriers parmi ceux que nous avons rencontrés, revient sur sa quête, de l'Égypte au Yémen en passant par le Soudan. Il insiste sur l'accueil toujours enthousiaste que lui font les populations locales qu'il croise : « *Comme ça, je me suis dit : il y a des musulmans là-bas et ils vont m'accueillir. Avant l'islam, déjà, j'avais un peu ce goût de l'aventure. Et là, j'ai pris mon sac et je marche, je vais dans un commerce et tout ça. Et là, une personne me dit : "Soudanī! Soudanī!" [Soudanais] Après, je lui parle en français et lui me dit (avec un accent) : "Tu parles français?". Il m'a dit : "Tu vas où?". Et je lui dis : "Je viens pour la hijra". Et là, il me dit : "Viens chez moi". Il a pris mon sac et on est allés*

chez lui, ensuite on est allés à la mosquée et là, tous les gens venaient m'embrasser et me donnaient des choses. Et là, ils ont fait un petit planning du genre : je vais dormir chez celui-là ce soir et chez l'autre demain et ils se battaient presque pour moi. Je n'avais jamais vu ça [...]. Ils m'ont dit : tu peux rester ici autant que tu veux, tu es chez toi. Les jours passent et je vois un Soudanī qui m'explique comment c'était le Soudan, et tout ça... Et moi, je me suis dit : bon, je vais aller au Soudan, et les gens là-bas m'ont dit : "Non, reste avec nous", et moi je leur ai dit : "Non, il faut que j'aille voir au Soudan, après je reviens" [...]. Et donc, j'ai acheté un billet pour pouvoir partir en bateau à [ville], c'est au Soudan. Mais là on m'a dit : "Non! Tu ne peux pas, tu dois d'abord aller au Caire pour le visa". Donc, je prends le bateau qui va au Soudan, et celui qui conduit le bateau me fait dormir dans sa cabine et m'accueille vraiment très, très bien. Quand j'arrive au Soudan, je me fais contrôler par les policiers soudanais, et comme je ne parle pas l'arabe et qu'eux ne parlent pas français... Ils se sont dit : mais lui, il va où? Et qu'est-ce qu'il veut faire?! [Il rit.] Et quand ils ont compris que j'étais musulman, ils étaient contents et ils m'ont présenté à leur chef de police qui m'a serré la main. Il était content. Après, j'avais deux choix, il y avait un train qui partait à Khartoum et un train qui partait à Port-Saïd. Je me suis dit : allez, on va à [ville]. Et à [ville], je marchais dans la rue et des gens sont venus me voir, super sympa, mais qui ne parlaient pas français ».

Ibra raconte cet « autre monde » qu'il fréquente au Soudan une fois arrivé dans une madrasa (école coranique), ce mélange de félicité permanente, d'amitiés puissantes et de générosité naturelle. On devine qu'il l'oppose à son univers de jeunes Français issus des quartiers populaires.

Le contraste est pour lui saisissant et ne peut que conforter son engagement : « *Dans cette université, j'ai croisé un frère qui s'appelait Hamza, c'était un Sénégalais. Et ce frère, c'est l'un de ceux que j'ai aimés le plus, parce qu'il m'a appris beaucoup par son comportement, par son savoir, et puis il connaissait le Coran par cœur. Il avait beaucoup de sens, vraiment beaucoup de sens. Ce frère, je suis resté avec lui tout le temps au Soudan. Il m'a pris en charge. [Dans cette université], je mangeais et je dormais. Tout ça, c'était gratuit. Pour moi, c'était ça, le sentier d'Allah. Ce frère, c'est vraiment... C'est rare de voir une personne comme ça. On voulait aller en Arabie Saoudite et on nous a dit, à l'ambassade d'Arabie Saoudite au Soudan, qu'il fallait passer par l'Égypte pour demander les visas. On s'est dit avec Hamza : on va essayer d'aller en Égypte,*

et Hamza m'a dit d'aller en Égypte et qu'il allait me rejoindre après. Quand j'ai quitté ma femme à l'aéroport, je n'ai pas pleuré, mais quand j'ai quitté ce frère, ce jour-là, j'ai pleuré. Je suis resté deux mois avec lui. Jamais je n'ai appris autant de quelqu'un que de lui!»

Paul a installé un réseau d'acheminement de combattants français au Caire. Il met en avant l'extraordinaire solidarité communautaire qu'il a ressentie avec ses colocataires tchétchènes. Il oppose leur caractère franc et simple à celui des salafistes français qu'il refuse de fréquenter: *«Il se passe un truc avec les Tchétchènes, ouais, parce que je vis simplement, parce que je suis heureux avec eux, pour plein de raisons différentes, parce que je ne suis pas difficile à vivre, donc ils savaient qu'ils pouvaient avoir confiance en moi. Et de là, on commence à faire des contacts. Et il y a tous ces combattants qui partent là en 2010, et c'est nous qui finançons».*

Ce sentiment de vivre une aventure forte aux côtés de combattants unis dans une même cause revient souvent dans les témoignages recueillis. Les jeunes djihadistes interrogés, qui se sont le plus souvent engagés avant les dissensions entre al-Qaïda (le Front al-Nosra) et Daech, évoquent tous la camaraderie qui règne dans les camps syriens.

Elle participe de la séduction de l'aventure djihadiste. Nacer explique: *«Je ne dirais pas que j'étais fasciné par le groupe en Syrie. Mais sur place, j'ai bien aimé l'ambiance, tout le monde main dans la main. L'ASL [Armée syrienne libre] et al-Nosra, ils étaient tous ensemble. À l'époque, sur Alep, à l'hôpital, c'était un tribunal où tout le monde était mélangé, des juges de chaque groupe. C'était beau et, je dirais, réconfortant».*

La géopolitique

Presque tous les entretiens laissent transparaître de réelles préoccupations géopolitiques de la part des djihadistes incarcérés. Loin d'être uniquement focalisés sur des enjeux religieux, ils situent tous leur combat dans une filiation qui remonte à l'époque des moudjahidin afghans et des combattants palestiniens. La vision géopolitique est globale, mais passe par la mise en accusation d'un Occident cupide et impérialiste, peu soucieux de la logique de ses alliances, et systématiquement tourné vers l'oppression des musulmans. Dès lors, le terrorisme, parfois condamné mollement lorsqu'il est objectivement trop aveugle

(attentats de Paris en novembre 2015), est le plus souvent justifié comme un geste de défense de la communauté ou comme relevant d'une cause dont la grandeur supporte quelques dégâts collatéraux. Parfois flottante et souvent d'inspiration conspirationniste, la référence géopolitique n'en demeure pas moins récurrente, battant en brèche l'idée souvent avancée d'un combat soit métapolitique (uniquement mû par une logique transcendantale de type religieux), soit infra-politique (relevant d'une oisiveté coupable ou du désir de reconnaissance individuelle).

Les références géopolitiques des acteurs djihadistes sont systématiquement orientées vers les différents conflits qui ont opposé le monde musulman et l'Occident. C'est d'abord pour souligner la fragilité militaire des démocraties occidentales qu'Abdel s'exprime: *«Mais à la fin, ça fait combien de temps que les Occidentaux n'ont pas gagné une guerre? Il y a eu le Vietnam, il y a eu la Corée, il y a eu l'Irak. Quand on parle d'une guerre, on arrive sur un territoire, soit on le prend, soit on le stabilise, on a un projet précis. Est-ce que l'Amérique a réussi à faire ça une fois dans son histoire? [...] Non, jamais!».* Et d'ajouter plus tard au sujet de l'Afghanistan: *«Pratiquement soixante pays sont partis là-bas combattre des fermiers, des paysans et des bergers avec de vieilles kalachnikovs. Aujourd'hui, les Talibans sont aussi forts qu'avant!»* Omar, s'appuyant lui aussi sur l'exemple afghan, souligne la duplicité de l'Occident, qui soutient le soulèvement islamiste lorsqu'il s'agit de battre les Soviétiques, mais n'hésite pas quelques années plus tard à s'opposer à eux lorsque ses intérêts l'exigent: *«Quand les Talibans ont commencé à se battre contre l'URSS, les arguments qui étaient avancés par ceux qui les soutenaient – et là, pour le coup, tous les savants des pays arabes étaient concernés – disaient que les Russes étaient des mécréants, des athées, etc. Il faut défendre les terres d'islam, etc. Et après, les Américains interviennent et tout le monde est contre les Talibans! Mais moi, je suis quelqu'un de logique, quelle est la différence entre les Américains et les Soviétiques? Sur le plan religieux, ils sont tous les deux considérés comme des mécréants! On est bien d'accord! À une époque, les talibans sont des moudjahidin, et à une autre époque ce ne sont plus des héros. C'est bizarre!»*

Cette idée d'une agression systématique de l'Occident contre le monde musulman est reprise par Omar, qui mobilise la cause palestinienne pour en faire l'étendard de la résistance islamique: *«La Palestine, on a été*

bercés dedans depuis tout petits. En fait, il faut se rendre compte que ce n'est pas seulement un problème politique pour la Palestine. Ce n'est pas seulement le problème d'Al-Aqsa²⁰¹, ce n'est pas seulement le problème de la Palestine. Ce n'est pas un problème qui concerne seulement des Palestiniens. Une fois, je parlais avec un ikhwānī [frériste] qui chantait les louanges de la République et tout. Il nous disait en privé qu'il faut faire le djihad, car c'est une obligation de récupérer la Palestine, etc. Donc, c'est prendre conscience que ce n'est pas un problème qui concerne seulement les Palestiniens. [...] Parce que, dans les médias, on nous fait croire que c'est un problème qui lie seulement deux peuples, alors que c'est un conflit qui concerne toute la communauté musulmane. Vous voyez ce que je veux dire ? Ça, c'est un exemple parmi d'autres ».

Le rapport au terrorisme est ambigu. Le 11 Septembre demeure un référent fort pour le djihadisme. Choukri justifie pleinement l'attentat de New York, usant d'un registre de légitimation de la violence aveugle commun à tous les groupes terroristes. Il s'agit de défendre une cause dont la justesse justifie quelques errements meurtriers : *« C'était une nouvelle époque parce qu'il y a eu le 11 Septembre. Au début, je n'ai pas compris. Je n'ai pas vu la symbolique. Le symbole, c'est que le peuple musulman est de retour. Le premier objectif n'était pas de tuer trois mille personnes. Le premier objectif, c'était ce symbole. Dans l'islam, il est permis de tuer des civils sous certaines conditions, si c'est pour une cause supérieure, et là, c'est une cause supérieure. Ce n'est pas comme Nice ou le Bataclan. Le 11 Septembre a réveillé les musulmans. Il faut en être fier, c'est un grand événement, un grand jour ».*

Abdel, lui, n'a pas cette pudeur probablement imposée par la situation d'entretien en prison. Il justifie les attentats de Paris au motif que nul n'est innocent dès lors que le soutien à la politique extérieure française s'est traduite dans les urnes : *« Ils [les Français] sont tellement à l'ouest que, quand ils se font tuer, ils se posent la question : pourquoi on nous tue ? On n'a rien fait, on est innocents ! On a un dirigeant pour lequel on a voté et qui démarre une guerre ! »* Mais les victimes du Bataclan étaient innocentes, non ? Lui objectons-nous. *« C'est un*

point intéressant. Je vous donne un exemple simple : il y a une femme et deux hommes, moi je vais demander à la troisième personne de payer la deuxième personne pour qu'elle viole la femme. De nous trois, qui est le plus coupable ? Il y a l'ordre, il y a celui qui le paie, il y a celui qui le fait ! Il y a trois personnes impliquées. [...] Dans une guerre, on ne va pas séparer le chocolat et la vanille, le chocolat et la fraise. Moi, si je veux que le massacre s'arrête, je vais devant et je vais l'arrêter. Mais là, si on est là, on boit et on s'amuse quand l'armée de son pays combat, eh bien, on doit subir ! »

Sans être aussi radical, Paul développe un argumentaire similaire de dénonciation de la politique occidentale, et singulièrement française, vis-à-vis de la Syrie. Il lie son engagement à sa dénonciation de la politique étrangère de son pays, qu'il accuse d'être stigmatisante à l'égard des musulmans et de former les élites arabes corrompues : *« La politique extérieure de la France, c'est une catastrophe. [...] La politique extérieure de la France, la politique tout court des États-Unis sont parfaites pour faire du mal aux musulmans. Mais les responsables, c'est aussi l'Arabie Saoudite, le Qatar et tous les pays arabes. [...] C'est la faute des pays arabes, mais les pays arabes, ce qu'ils sont et font, c'est grâce aux Occidentaux. Je veux dire, si la Tunisie était ce qu'elle était, c'était grâce à la France ».* Pour résumer l'esprit djihadiste : pas d'innocence possible ! À leurs yeux, l'accusation de terrorisme ne tient plus puisque, si les civils soutiennent et portent la responsabilité d'une politique offensive à l'égard des musulmans, ils perdent leur statut de civils innocents. Les combattre devient donc légitime.

Pour justifier une violence djihadiste qu'il relativise, Élie revient sur la responsabilité originelle de l'Occident, coupable à ses yeux des crimes majeurs de l'humanité : *« Ceux qui ont cautionné les crimes d'État aujourd'hui et qui ont fermé les yeux, et les crimes de colonisation et les massacres, c'est d'abord les Européens, je suis désolé... Nagasaki et Hiroshima, c'est qui ? ! C'est quand même grave, ça ! On tue des civils comme ça au nom de la liberté ! En plus, on dit qu'il faut quatre milliards d'années pour qu'il n'y ait plus de radioactivité là-bas ! Et la Bosnie qui a été bombardée par des armes à uranium appauvri, c'est qui ? Ce sont des Occidentaux*

[201] Dans l'imaginaire arabo-musulman, la mosquée al-Aqsa constitue un point central dans la question palestinienne. La place que tient cette mosquée tire son importance du fait qu'elle soit citée dans le coran. Elle fut en effet la première qibla (direction de prière des musulmans) avant la Mecque. Elle revêt également un caractère capital dans les textes eschatologiques musulmans, car « elle accueillera le retour de Jésus-Christ à la fin des temps ». Les intrusions de l'armée israélienne sur « l'esplanade des mosquées » (esplanade où est érigée la mosquée al-Aqsa) et les fouilles archéologiques menées par l'État hébreu près de cette enceinte constituent l'un des points de frictions les plus récurrents entre Palestiniens et Israéliens.

qui viennent avec leur liberté et la démocratie par des armes. Qui a massacré les juifs? Ils ont été les boucs émissaires dès le Moyen Âge. Ce n'est pas normal. En Espagne, ils étaient forcés de se convertir, et pour les musulmans, c'était pareil! Alors que, sous le régime islamique, avant, ils étaient tous réunis. L'islam n'est pas une religion pour écraser et opprimer. Tu es chrétien, tu restes chrétien. Tu n'as pas le droit de lui imposer. Après, c'est normal, il faut payer un impôt... Réellement, ça représente cinq dinars, ce qui fait quatre cents euros par an! Et ça s'applique à ceux qui ont le moyen de payer. L'enfant ne paie pas et la femme ne paie pas et le pauvre ne paie pas ».

Pour Élie, le djihadisme au Mali, comme en Syrie, n'est qu'une forme de résistance légitime à la répression militarisée encouragée par l'Occident. Filant la métaphore avec la résistance française durant la Seconde Guerre mondiale, il pointe ce qu'il considère comme la duplicité de la politique française : « *Le Mali, c'est différent! Là, on ne parle pas d'un peuple en train de se faire exterminer. On parle de djihadistes dans le nord du Mali, on va les appeler résistants, il faut appeler un chat un chat. Parce que si on appelait les Français des résistants face à l'Allemagne, les Maliens aussi résistaient aux forces françaises. Et si j'avais voulu résister aux forces françaises, eh bien, je serais au Mali! Mais bon, je suis en France. Et donc, j'ai choisi d'aller en Syrie par rapport aux appels qu'il y a eus, je me suis dit qu'il n'allait pas y avoir de problèmes par rapport à ça. Et puis j'ai eu quelques facilités tout en pensant que je n'allais pas avoir de sanctions... parce que le discours politique allait dans ce sens. Il était un peu ambigu et hypocrite. Au départ, Bachar était l'ennemi à abattre, et maintenant, ça a changé, c'est devenu l'Aqmi. C'est comme ça. Ici, il y a une époque où on combattait les Allemands et un peu après, on a collaboré avec eux. C'est ça!* ».

Cette responsabilité historique des Occidentaux est également soulignée par Achir, qui mobilise les causes palestinienne et algérienne, selon lui interdites d'expression en France, comme référents ultimes : « *Quand on voit ce qui se passe en Palestine où, tous les deux ans, il y a un massacre à Gaza, ça touche, vous voyez! Quand on voit ce qui s'est passé durant la guerre d'Algérie, moi je ne suis pas algérien, je suis de la Tunisie, mais je regarde ce qui s'est passé en Algérie. À l'école, quand j'en parlais au prof d'histoire, je me faisais*

virer. Je lui disais : pourquoi vous passez comme ça sur l'Algérie, il y a eu des trucs horribles ».

La conduite du djihad prend d'étonnantes voies lorsque les islamistes radicaux mobilisent des textes de sciences sociales lus trop rapidement et sans recul critique; ou lorsqu'ils proposent une lecture de la géopolitique mondiale aux limites du complotisme, faisant reposer toute forme d'interventionnisme étranger sur la logique de l'intérêt. Ainsi, Ibra s'émerveille pour l'ouvrage d'un collègue, spécialiste reconnu de l'Islam politique. Sa lecture très politique de la montée de l'islamisme semble avoir beaucoup compté dans son engagement : « *À Marseille, j'ai vu un livre d'un auteur qui s'appelle François Burgat : al-Qaïda à l'heure de l'islamisme²⁰². Je l'ai lu et ce livre m'a transformé [...]. Je dois dire que le déclic, pour moi, ça a été la lecture du livre de François Burgat, vraiment! [...] Et bien, j'ai découvert par exemple qu'en Arabie Saoudite il y avait des bases américaines sur son sol, le pacte du roi saoudien Abdelaziz avec Roosevelt... J'ai découvert tout ça. C'était vraiment de la science, c'était loin des gens qui racontent un peu n'importe quoi. Après, je suis allé sur le site d'Ansar Al Haq. Et moi, je parlais à mes frères, et eux, ils étaient tous contre le djihad, à cette époque. Et puis moi, j'allais sur Internet pour voir tous les savants dont François Burgat avait parlé dans son livre. J'ai lu leurs livres et tout ça. Ce qui m'a le plus étonné, c'est que tous les savants qui y ont été cités étaient les professeurs de ceux que j'avais lus avant ».*

Conformément à sa vision conspirationniste, Élie, quant à lui, propose une lecture globale de la genèse de l'islamisme fondée sur la résistance à la logique des puissances de l'argent : « *C'est par rapport aux origines du djihadisme! C'est important de comprendre ça. Il ne faut pas brûler les étapes, sinon on ne comprend pas. Quand on voit BHL pousser Sarkozy pour déstabiliser la Libye... Et en fait, Kadhâfi voulait quoi? Plusieurs choses, entre autres créer une banque de l'Ouest africain pour aider les pays africains, parce que le FMI, c'est des charognards, parce qu'eux, ils sont là pour asservir les pays comme ils l'ont fait avec la Grèce. La Grèce, ils l'ont massacrée. Il force les États à emprunter pour leur mettre un carcan autour du cou. Et donc, la banque de Kadhâfi, ce n'était pas du tout bon pour les intérêts des Occidentaux. Il voulait instaurer la monnaie en dinars d'or, il voulait en finir avec le libéralisme pour que les*

[202] Le véritable titre de l'ouvrage de François Burgat est *L'islamisme à l'heure d'al-Qaïda*, Paris, La Découverte, 2005.

pays se partagent les richesses de manière équitable. Et même pour les États-Unis, l'intervention irakienne est illégitime, tout le monde le sait ! Malgré ça, il y a eu une intervention basée sur des mensonges. Heureusement, en France, il y avait Chirac qui a refusé d'intervenir. Mais depuis Sarkozy, la France part en sucette. Pas la France en elle-même, mais le gouvernement ».

L'ennemi

Pour les djihadistes, la figure de l'ennemi est plurielle, mais elle ne prend pas toujours le visage attendu. Paradoxalement, l'Occident, et singulièrement la France, critiquée tout en étant louée pour ses valeurs d'ouverture, ne constitue pas un pôle de rejet particulièrement mis en avant. De la même façon, la figure du juif n'est pas revendiquée comme relevant du mal absolu. Elle semble susciter l'indifférence, sans que l'on sache si ce jugement est sincère ou s'il relève d'une stratégie de quête de respectabilité. C'est bien la figure du chiïte qui incarne pour les djihadistes l'ennemi total, à la fois religieux – il a trahi l'islam sunnite et révèle sa nature de renégat – et ennemi politique, incarné dans le régime de Damas, d'obédience chiïte, responsable des massacres commis contre les populations sunnites d'Irak et de Syrie. L'axe chiïte Iran-Syrie-Liban constitue une menace claire pour ces djihadistes sunnites. Cela explique l'importance de l'engagement dans le pays du Shām de jeunes dépourvus d'attaches dans cette zone, alors qu'ils en avaient avec l'Algérie des années 1990, confrontée à une rébellion djihadiste... mais intra-sunnite. À côté de cet ennemi total, on trouve aussi, pour les plus politisés, le régime saoudien, accusé de propagande antithéologique et de corruption du message religieux.

C'est d'abord la communauté chiïte dans son ensemble qui est mise à l'index par les jeunes djihadistes. Ils oscillent entre une franche incompréhension et un rejet manifeste.

Pour Paul, « les chiïtes sont vraiment différents, ouais, ils sont vraiment différents : ils ont une vision de l'islam qui n'est, je pense, pas celle des sunnites, ils sont beaucoup plus conservateurs [...]. Les chiïtes, c'est bien pire que Daech ! » Bassil va exactement dans le même sens, rejetant toute éventualité de reconnaissance réciproque entre les deux branches de l'islam, jugées totalement antagonistes : « En étant sunnite, on a une certaine haine envers les chiïtes, il faut dire la vérité. Quand on parle

des gens qui insultent la femme prophète... Il y a une certaine haine des chiïtes, c'est comme ça, et le sunnite qui vous dit : ouais, j'aime bien les chiïtes, soit c'est un hypocrite, soit c'est un fou. À ma connaissance, ça n'existe pas, je vous dis honnêtement. Quand je vois à la télé un sunnite qui dit : "Ouais, moi, le chiïte, c'est mon frère", je sais qu'au fond de lui il ne le pense pas. Il ne peut pas le penser parce que ce sont des gens qui ont insulté la famille du Prophète. Comment il va aimer ces gens-là... Ça fait partie de leur doctrine. Il y a une certaine forme d'hypocrisie chez certaines personnes. [...] Pour moi, l'ennemi, c'est... je pense beaucoup plus aux chiïtes, mais à l'Iran, en particulier. Parce qu'il y a d'autres chiïtes qui ne sont pas vraiment hostiles. Au Bahreïn, par exemple, pourtant ils sont majoritaires [...] ».

Larbi se déclare partisan d'un savoir religieux œcuménique. Il raconte avoir longtemps fréquenté des rabbins, des curés et même des bouddhistes. Il demeure pourtant sévère à l'égard des chiïtes : « Je suis obligé de lire les savants ! Puisque je ne connais pas le chiïsme et quand ça arrive devant moi, on me raconte des choses et des choses, et moi, je ne connais pas. Alors, qu'est-ce que je fais ? Je dis : et bien, prêtez-moi votre livre et donnez-moi du temps. Et finalement, j'ai eu une difficulté avec eux et je leur ai dit : je pense que vous n'adorez plus Allah, mais Khomeiny. Vous savez très bien que si vous adorez un autre qu'Allah, vous êtes des associateurs. Allah, dans le Coran, nous dit qu'il nous pardonne tout sauf l'association ».

Cette hostilité au chiïsme est intimement liée au conflit syrien, qui voit s'opposer un régime d'obédience chiïte (les Alaouites au pouvoir se réfèrent à Ali, le gendre de Mohammed et imam reconnu de la communauté) à une rébellion massivement sunnite. Dans le chaos syrien, derrière la figure du renégat chiïte, apparaît celle du meurtrier alaouite.

Ainsi, dit Nacer, « pour moi, c'était tous contre Bachar. Mon but, c'était achever Bachar, tout simplement. J'étais prêt à me battre pour ça tous les jours pendant mon séjour en Syrie ». Élie vit l'affrontement avec l'ennemi syrien comme complémentaire de son élection divine : « L'ennemi, c'est Bachar. Je prends les armes parce qu'il n'y a pas d'autre choix. C'est mon djihad, ma récompense divine. Quand il y a eu la grande offensive de l'armée de Bachar, j'ai pris les armes ». Pour tous ces djihadistes, l'engagement en Syrie repose essentiellement sur la désignation d'un ennemi total, à la fois religieux et politique, qu'il semble incompréhensible de soutenir.

Ainsi, pour Paul, le soutien français au régime d'al-Assad est scandaleux: « Pour moi, qu'il y ait des gens en France, des parlementaires qui soutiennent le régime de Damas, ça, c'est incroyable! [...] Le fait qu'il y ait des parlementaires qui le supportent, Bachar, ce bourreau, moi, je n'arrive pas à le concevoir ».

Même Bassil, qui se tient à l'écart de tout engagement politique, non religieux, rejette le dictateur syrien. Il le considère comme un ennemi absolu, ce qui distingue ce conflit d'autres terres de djihad: « Moi, j'étais plutôt dans l'humanitaire, mais vraiment engagé, prêt à prendre les armes, mais franchement, il n'y avait rien de politique, je me foutais de ce qui se passait, il fallait dégager Bachar al-Assad et le reste s'arrêtait là. [...] Le Mali, ce n'est pas pareil, il n'y a pas de... comment dire... Ce n'est pas un dictateur qui opprime sa population, ce sont des gens qui veulent un territoire, c'est entre les Touaregs et les islamistes, ils se disputent un territoire où ils veulent appliquer la charia. C'est un territoire déjà délaissé par l'État. Ça n'a rien à voir, là, c'est vraiment Bachar al-Assad, il veut détruire sa population, c'est un conflit plus chiïtes/sunnites ».

C'est également la position d'Omar, qui établit un lien entre l'ennemi religieux qu'est le chiïte et l'ennemi politique représenté par le régime de Damas: « Lorsque je me suis intéressé au conflit syrien et ai voulu apporter une aide, je n'ai jamais pensé en termes d'Occident qui était mécréant, etc. Moi, je voulais aider les musulmans qui se faisaient massacrer par un tyran, fils de tyran, aidé par des rawāfīdh chiïtes. [...] Bien sûr, parce que pour moi, les chiïtes ne sont pas de vrais musulmans, car ce sont des mouchrikines [associateurs]. Pour tous les musulmans, c'est le cas. Un musulman qui croit qu'ils sont de vrais musulmans ne connaît pas l'islam! Du Maroc à Jakarta, on sait que ce ne sont pas des musulmans. Celui qui invoque Ali à la place du Prophète n'est pas un musulman ».

Mais, pour Omar, comme pour de nombreux djihadistes, l'ennemi prend aussi le visage plus avenant du sunnisme saoudien, qu'il accuse de propagande religieuse au service du prince, quitte à dénaturer le propos de Dieu. L'évocation d'un « totalitarisme saoudien » atteste le profond rejet de ce régime: « Au début, j'ai pu être influencé par les savants saoudiens, et il y avait une facilité à excommunier parce qu'il n'y avait pas de théologie. On

prend un mouvement politique, par exemple un parti nazi, tous ceux qui n'en font pas partie... Parce que pour moi, vraiment, ce que les Saoudiens proposent, c'est un totalitarisme, ce n'est pas de la religion. Je parle des Saoudiens, je parle de l'idéologie, c'est-à-dire que tous ceux qui n'en font pas partie sont taxés de tous les noms. C'est à la suite de l'apprentissage de la science que je me suis rendu compte de tous ces trucs... De l'islam des différents courants, etc. On a été bluffés par la propagande... c'est-à-dire la propagande saoudienne. Là, on parle de la propagande Daech, mais celle de Daech, ce n'est pas de la propagande! Il faut aller dans les librairies, vraiment, il faut voir ce qu'est l'influence saoudienne! ».

À l'inverse, d'autres figures de l'ennemi sont rarement évoquées explicitement comme telles – à l'image de l'Occident et de la France. Certaines sont même réfutées. Paul et Omar nous ont affirmé qu'ils avaient lu *Les Origines du totalitarisme*, exhibant un des trois tomes de l'œuvre de Hannah Arendt sous nos yeux incroyables.

Omar évoque, livre en main surligné de façon démonstrative, sa lecture d'Arendt. Il en profite pour évoquer la judéité de l'auteur, à laquelle il dit ne pas accorder d'importance. L'ennemi n'est pas pour lui le juif, mais bel et bien le chiïte, renégat de l'islam: « Je m'en fous qu'elle soit juive, Arendt. Je lis aussi Ibn Arabî²⁰³, que je ne considère pas comme un musulman, et dans l'islam al-Mourtaḍ [le renégat] est considéré comme pire que le juif ». Paul affirme même que ce ne serait pas une difficulté pour lui de se marier avec une chrétienne ou une juive (« si elle n'est pas pro-israélienne »), mais avec une chiïte, si.

Bassil insiste même sur une lecture strictement politique du conflit israélo-palestinien, évacuant toute dimension religieuse: « Israël, c'est vraiment autre chose, c'est territorial. Palestine-Israël, ça restera ça jusqu'à la fin, je ne crois pas que ça va aller plus loin que ça. Parce que ça n'a rien à voir avec l'islam en question, pour moi. Les Palestiniens ne tapent pas sur les Israéliens parce qu'ils sont juifs, et les juifs ne tapent pas sur les Palestiniens parce qu'ils sont musulmans. Voilà, c'est une question de territorialité ».

Élie, pourtant peu avare de déclarations conspirationnistes aux relents antisémites, affirme son absence d'hostilité envers les juifs. Il loue l'attitude des musulmans de France pendant la guerre et réfute

[203] Figure de la pensée métaphysique musulmane (1165-1240).

tout antisémitisme, évoquant une parenté religieuse commune : « Ça aurait été des juifs, ça aurait été pareil. Durant la France collabo, je n'aurais pas collaboré avec les nazis comme avaient fait certains. Et la preuve, vous avez bien vu comment a fait la mosquée de Paris, en délivrant des faux papiers aux Juifs, en les faisant passer pour des musulmans. Croire qu'un musulman est antisémite, c'est faux. Les Sémites sont des descendants de Sem et les Arabes sont des descendants d'Abraham, parce qu'il a eu deux épouses, Sarah et Hadjar [Agar] qui lui ont donné Ismaël et Isaac. Et donc, les Juifs et les Arabes sont des cousins, et on ne peut pas dire que les Arabes sont antisémites, cela n'a pas de sens ».

Al-Qaïda et Daech

Assez logiquement, les djihadistes interrogés manifestent une certaine fascination pour les deux organisations islamistes combattantes les plus présentes sur le terrain militaire : l'État islamique et al-Qaïda. La majorité des jeunes rencontrés ont été condamnés pour leurs liens supposés avec l'organisation al-Qaïda, que ce soit en Syrie (le Front al-Nosra) ou au Mali (AQMI). Si la violence débridée de Daech est souvent critiquée, les propos tenus sur cette organisation sont ambigus. Ils oscillent entre une reconnaissance de son savoir-faire guerrier et de son professionnalisme, et une distance pudique avec les méthodes meurtrières mises en place. Les djihadistes emprisonnés sont soucieux de ne pas trop s'exposer aux yeux d'un étranger, susceptible d'avoir des liens avec l'administration pénitentiaire, ce qui explique l'ambiguïté de leurs prises de position. Les remarques critiques parfois très maladroites de certains à l'encontre des pires formes d'agissements de l'organisation djihadiste (viols ou esclavagisme) témoignent cependant d'une certaine complaisance. Enfin, la révélation de pratiques de combattants occidentaux, singulièrement français, jugées décalées ou abusives, vient éclairer d'un jour nouveau la réalité du « professionnalisme » djihadiste.

Paul, qui a revendiqué son appartenance à al-Qaïda et manifesté sa méfiance envers l'État islamique, nous explique le succès selon lui pérenne de Daech : « Il y a une attraction particulière vers l'État islamique qui n'existait pas avec al-Qaïda. [...] C'est moins primitif, Daech, c'est plus sophistiqué. Le GIA, ils allaient dans les montagnes, ils se cachaient dans les grottes. Ce n'est pas beau, quoi ! Alors que Daech, ce n'est pas du tout le cas !

Daech, ils ont des uniformes, ils ont des armes, des gilets pare-balles. [...] Daech, ils ont prouvé quelque chose et ça restera dans les têtes de ceux qui pensent comme ça. Ils ont prouvé qu'ils pouvaient faire face à toutes les armées du monde. Ils ont prouvé qu'ils pouvaient administrer un territoire, ils ont prouvé qu'ils pouvaient appliquer la charia pour ceux qui la veulent. Ils ont prouvé tout cela et ça restera dans les mentalités ». Paul oppose ainsi la grandeur scénique de l'EI, qui selon lui fascine et attire, au mythe un peu défraîchi de Ben Lâden : « L'EI, c'est ça qui fascine. Il y a dix ans, peut-être en 2004, non, en 2006, ils avaient une arme pour deux, ils étaient cachés dans des endroits, je me souviens, je les regardais, ils étaient habillés comme des paysans, ça ne faisait pas rêver. Je les regardais, je me disais : wow... Maintenant, quand on regarde, ce n'est pas la même chose ! Maintenant, c'est des productions hollywoodiennes, oui, ça fait rêver ». À l'inverse, pour les jeunes djihadistes rencontrés, la figure tutélaire du chef d'al-Qaïda n'est qu'un symbole lointain et peu enthousiasmant : « Ben Lâden, il parlait doucement, si on ne parlait pas arabe on n'avait pas accès, alors que maintenant, avec les traducteurs. [...] Ben Lâden n'avait pas de territoire. [...] C'est un peu une image de, je ne sais pas, c'était comme Castro pour les communistes ou, je ne sais pas, Ben Lâden, c'était plus un symbole qu'autre chose ! ».

Abdel renchérit en pointant l'arrogance occidentale face à la force des djihadistes combattants de Daech. Leur actuel déclin n'augure nullement à ses yeux un recul du djihadisme : « Quand les Américains ont tué Ben Lâden, on a cru qu'ils avaient gagné la coupe du monde avec les feux d'artifice et tout : "On l'a tué ! On l'a tué !" Ils ont tué une personne, mais aujourd'hui il y en a des milliers. Ils le craignaient, Ben Lâden [...]. Mais ils oublient qu'en face ils ont des gens qui ont appris et qui réapprennent aux gens là-bas en Syrie et en Irak. Quand on voit les vidéos de l'État islamique, on s'aperçoit bien que c'est un travail précis, ils se sont professionnalisés. Ils ont des défauts mais ils ont beaucoup appris, et c'est pareil pour les musulmans qui combattent ici. Ils ont fait des attaques, certaines sont réussies mais d'autres non, mais à la fin, ils vont apprendre de cela. Et le pire, c'est que les Français sont tellement arrogants qu'ils disent constamment à la télé : "Ils ont échoué, ils ont échoué !" » Omar défend la logique du djihad. Il établit un parallèle entre le refus de départ en Syrie opposé aux femmes musulmanes et l'encouragement de départ en Israël dont bénéficieraient les femmes juives : « Pourquoi, quand une musulmane part en Syrie, on dit qu'elle va partir faire le djihad

alors qu'elle part avec ses enfants ? Et lorsqu'une femme juive part en Israël pour faire son service militaire, on dit qu'elle va faire son Ālya ? Alors qu'on sait très bien qu'elle va effectuer son service militaire et s'installer sur les terres d'autres gens ».

La violence qui réussit et inscrit dans l'histoire l'État islamique fascine et attire les apprentis djihadistes. Pour Achir, un des rares partisans affichés de Daech, les critiques faites à l'organisation islamiste concernant l'ultra-violence produite à l'encontre des civils semblent presque relever du mensonge. Il s'évertue à justifier ses agissements allant jusqu'à nier les viols de femmes, qu'il pense être des accords tarifés : « *Après, ils sont tous partis chez al-Dawla [l'État islamique], tous ceux de notre groupe. Certains ont participé à des attaques suicides, certains ont participé à des guerres. Apparemment, on me dit qu'il y avait quelqu'un qui faisait des tours de chars [il rit.] Donc, franchement, moi, je suis un peu paumé par rapport à tout ça parce que je n'ai pas eu accès aux textes comme quand j'étais à l'extérieur. Moi, ce qui m'intéressait, pour être honnête, c'est ce qu'ils appliquent. Est-ce que ce qu'ils ont fait au niveau de l'esclavagisme, comme ils ont montré à la télé. Parce qu'il y a des choses interdites en esclavagisme. Moi, je n'ai jamais nié l'esclavagisme, que ce soit devant le juge ou devant la DCRI [direction générale de la Sécurité intérieure], je ne l'ai jamais fait et je ne le ferai jamais, mais il y a des règles, il y a des choses qui sont interdites, par rapport aux viols, etc. Parce qu'il paraît qu'il y a eu beaucoup de viols. Et finalement, ils sont revenus dessus, parce qu'en Tunisie il y a eu la rumeur qu'il y a eu des filles tunisiennes qui partaient pour faire des bordels. [...] Et finalement, David Thompson a sorti des interviews pour tout casser parce que c'était vraiment faux ! Et il a dit que même la femme qui a balancé cela en Tunisie a dit : "Ouais, j'ai inventé. J'ai extrapolé" [les viols de masse]. C'était une avocate ! Et, même, beaucoup de gens se sont insurgés pour dire : "Ouais, mais si vous mentez, eh bien, toute la da'wa [prédication] qu'il y a derrière pour que les gens n'y aillent pas va être cassée !" En fait, moi, j'ai entendu des choses comme ça avant par les médias français, etc., ça me choque quand je vois une sorte de déviance, ça me choque ! ».*

Indigné par l'accusation de viols, Achir l'est tout autant par celle d'esclavagisme. Il tente de le justifier, assenant que l'esclavage régulé serait autorisé s'il n'est pas racial (sic) : « *Les yézidis, il faut savoir qu'ils ont été combattus de tout temps. Mais moi, c'est par rapport à ça que*

je vous disais que certaines pratiques de l'esclavagisme Les yézidis, par rapport à ce que j'ai entendu. Moi je l'ai dit, il y a des règles ! Moi, l'esclavagisme, je ne le dénie pas. Ce que je dénie, ce serait l'esclavage type racial. Ça, c'est interdit, car nous, on ne fait pas de différence entre les races, ça n'existe pas ». Achir critique assez fortement al-Qaïda pour mieux mettre en exergue l'apport de l'État islamique : « *Moi, ce qui m'intéresse sincèrement, c'est l'instauration du califat. Après, les moyens, c'est important. [...] Quand Daech arrivait dans une ville, à chaque fois, il repoussait Jabhat al-Noşra [al-Qaïda en Syrie] et, en fait, il y avait un problème parce que Jabhat al-Noşra jouait double jeu. Ils disaient qu'ils étaient avec Daech, mais en fait ils laissaient les soldats de Bachar passer. Ce que les gens m'ont fait comprendre, c'est ça ».* Il ajoute : « *Quand il arrive dans une province, al-Qaïda n'administre rien du tout ! Et ça a été vérifié par tout le monde, par les journalistes, etc. Ils n'administrent pas, c'est-à-dire que les gens continuent à faire leur business. On ne voyait pas la différence entre Jaysḥ al-Ḥour [les Combattants de la liberté], les Kurdes et al-Qaïda ! Donc, à ce moment-là, il y a un gros problème de doctrine ! On dit avoir une doctrine alors on place un wali [gouverneur] ou on place un qāḍī [juge] ou on place un émīr. Mais non ! Il n'y a rien ! Il n'y a pas d'État ! Ils ne donnent pas les moyens, il y a beaucoup de corruption. Eux-mêmes fument et disent aux gens de ne pas fumer, vous voyez ! ? ».*

Pour Achir, si al-Qaïda constitue une référence, en particulier son aile dure, il garde une distance avec certains actes commis en son nom. C'est le cas pour les assassinats commis par Mohammed Mērah, qui s'est réclamé du soutien du mouvement armé djihadiste : « *Nous, à l'époque, on avait le droit de le dire, à l'époque sur le site internet on disait : oui, nous, on aime al-Qaïda. Dans un reportage, on s'est fait un peu avoir, c'était un reportage d'Enquête exclusive avec lequel tout le monde n'était pas du tout d'accord, il a dit : Ben Lâden, c'est notre héros. Bon, moi, je ne veux pas dénier ce qu'il a dit, mais comment cela a été détourné, c'était une catastrophe, donc on avait été plus du côté d'al-Qaïda avec Abou Moussab al-Sourī et tout ça. On va dire que lui, c'était un peu l'aile dure, voilà. En plus, il disait des choses qui ne se sont jamais passées à son époque ! [...] L'histoire de Mērah, elle nous a choqués. Et quand on a vu comment les choses commençaient à se passer, c'est-à-dire en fait, heurter la France dans son cœur pour que, derrière, il y ait des actes islamophobes alors que nous, on combattait les actes islamophobes ».*

Achir s'en prend également aux mauvaises habitudes des combattants présents dans les camps syriens, principalement des Français, offrant un regard plus que nuancé du professionnalisme revendiqué des islamistes djihadistes : « *Je vais vous donner un exemple, un Saoudien et un Français, c'est le jour et la nuit ! Le Saoudien n'a pas le même comportement, n'a pas la même compréhension, n'a pas la même noblesse de caractère qu'un Français musulman qui part là-bas et qui ne comprend rien et qui vient de se convertir. C'est une autre planète ! Le premier va avoir tendance à laisser couler certaines choses et le Français... Il y a eu ce problème qu'on m'a rapporté : des Belges qui sont arrivés là-bas [en Syrie], apparemment, c'est des « ghoulates » [extrémistes fanatiques], ils ont été accusés comme ça, ils ont vu un mec fumer, ils l'ont buté ! Et eux, ils se sont fait buter, ils ont été condamnés pour meurtre. Tu tues, et bien on te tue, voilà ! Mais ils ont une compréhension qui est extrêmement limitée. Eux, quand ils voient une femme, ils sont un peu "Oh ! Truc de fou et tout, machin... On n'avait pas ça, nous..." Ils n'arrivent même pas à choper une femme normalement et là, on leur donne la possibilité de faire des esclaves ! [...] Déjà, moi, ce que j'ai appris, les Français qui connaissent la religion, ils ne veulent pas rester avec les Français ! Ils ne veulent pas de Français avec eux, ils ne veulent pas de Belges avec eux, ils ne veulent pas de tout ce qui vient de vers chez nous ! Alors que c'est des Algériens qui viennent du même village ! Mais, dès que c'est des Français, ils ne veulent pas squatter avec eux. Parce qu'ils sont complètement fous ! Moi, j'ai déjà vu al-Forsān [Forsane Aliz-za], j'ai vu les mecs, ils étaient tarés et c'est pour cela que j'ai eu souvent des problèmes avec Abou Hamza, le chef. On s'est pris la tête ! Moi, quand je suis rentré, déjà, j'ai vu un truc ! Les femmes et les hommes étaient dans le même groupe de chourā [Conseil consultatif] ! Et en plus, ils mettaient n'importe qui ! Nous, on interdit aux gens de parler aux femmes, et pourtant on le fait ? ! Moi, quand je suis arrivé, je l'ai fait interdire. Je lui ai dit : ce n'est pas normal, ce que tu fais ! C'est hāram [illicite], il faut que tu permettes aux gens de ne pas tomber dans le mounkar [le mal]. [...] Mais il y avait des mecs complètement tarés, moi, j'étais effaré ! Et il y a des mecs qui sont tarés et qui sont partis en Syrie ! Et ils disaient : ouais... je vais prendre je ne sais pas quoi ! Je vais prendre une arme et je vais tirer. Il y en a un, une fois, celui qui est à Marseille et qui n'a pris que huit mois ferme et à la fin il est sorti et il a « poucave » [dénoncé] tout le monde... Lui, carrément, du jour où il est venu, d'ailleurs c'est moi*

qui avais fait son recrutement avec deux ou trois autres, c'était un peu moi qui étais le superviseur du truc, il a fait n'importe quoi ».

Bassil se montre quant à lui très critique sur Daech, qu'il a rejoint en Syrie en prétextant un travail humanitaire. Il refuse à la fois la discipline militaire imposée par l'organisation et la logique de sa prise de pouvoir, sans que l'on puisse mesurer sa sincérité : « *Donc, voilà, il y en a qui avaient, on avait tous passé un accord... On vient, on aide, un mois, deux semaines, chacun selon, comme il a envie. Il vient pour aider, pas pour combattre, et eux, ils nous avaient dit oui. Une fois qu'on arrive là-bas, ils commencent à nous raconter que, voilà, il faut aller là-bas, il faut prêter allégeance, il faut remettre son passeport, il faut donner son argent. J'ai dit : "Attends ! Ce n'est pas comme ça, la vie, les gars. Ce n'est pas comme ça, la vie". Il me dit : "Ah, mais ce n'est pas le Club Med, ici, voilà, puis si tu n'es pas content, tu pars". Eh bien, je ne suis pas content, je suis parti, c'est tout. Je me suis débrouillé pour rentrer [...]. Tous les étrangers sont chez l'État islamique et je ne serais pas parti chez l'État islamique parce que moi, je ne reconnais pas la légitimité du califat. Pour moi, il n'est pas légitime. Parce que je ne sais pas, moi, il sort de nulle part... Abou Bakr al-Baghdādī, euh... enfin, il sort de nulle part. Il s'est autoproclamé. Sachant que j'ai étudié un peu les règles de proclamation du califat : il faut une réunion d'une unanimité de savants de plusieurs pays, pas seulement de l'Irak ou de la Syrie ».*

Omar rejoint le discours critique sur Daech tenu par de nombreux djihadistes. S'appuyant sur sa lecture de Hannah Arendt, il n'hésite pas à comparer l'organisation islamiste au nazisme : « *Regardez dans ce livre [il nous tend *Le Système totalitaire* de Hannah Arendt], il parle du parti nazi. Je suis en train de chercher des similitudes entre Daech et le parti nazi : "Contrairement à toutes les formes d'idéalisme, le fanatisme des mouvements totalitaires s'effondre à l'instant où les mouvements laissent en rade ses partisans fanatisés, tuant en eux tout reste de convictions qui auraient pu survivre à la débâcle du mouvement lui-même. Mais à l'intérieur du cadre organisé du mouvement, tant qu'il tient les membres fanatisés, ils ne peuvent être atteints par l'expérience ni par l'argumentation. L'identification avec le mouvement et le conformisme absolu semblent avoir détruit leur faculté d'éprouver une expérience, celle-ci fût-elle sous la torture ou la mort"²⁰⁴. Donc, voilà,*

[204] Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Paris, Points Seuil, 2005.

pourquoi traiter ces gens-là comme étant une religion... C'est un système totalitaire et il y a des gens qui ne sont pas dedans, ce n'est pas si dur que ça ! ».

Le complot

S'il est un registre de réflexion particulièrement mobilisé par les djihadistes, c'est bien le complotisme. Bien qu'ils n'en soient pas à l'origine, le complotisme connaît dans leur sphère d'influence une résonance forte. Cette idée qu'un certain nombre d'événements ne sont explicables que par des logiques d'intérêts masqués qui servent les plus puissants est un ressort fort des djihadistes, qui s'en prétendent les révélateurs. Paradoxalement, dans nos sociétés de la connaissance et du culte de la raison (validé par les djihadistes), l'encouragement au doute favorise le développement d'une pensée complotiste. Certains décrivent d'ailleurs cette dernière comme une pathologie de la démocratie. En outre, le recours aux nouvelles technologies fait entrer les djihadistes dans le grand fourre-tout du conspirationnisme²⁰⁶.

Ce discours complotiste est triplement utile. Il fournit au terrorisme un habile discours de justification, représentant les musulmans et leur bras armé (les djihadistes) comme les victimes naturelles d'une croisade occidentale et chiite. Il donne à voir des démocraties occidentales corrompues et aux mains des puissances de l'argent. Face à elles, la oumma apparaît comme un modèle de pureté. Enfin, la théorie du complot agit comme « un discours de diversion » de la menace djihadiste, qui ne serait qu'une invention au service de desseins occultes et au service d'un enrichissement personnel. Comme l'écrit Rudy Reichstadt, « le conspirationnisme est un moment du crime terroriste de la même manière que le négationnisme est un moment du crime génocidaire²⁰⁷ ».

Choukri reconnaît sans difficulté le rôle fondamental joué par certains sites web complotistes dans son éveil politico-religieux : « Mon engagement est venu par Internet. Uniquement par Internet ! Je restais à Champigny. Je ne

bougeais pas. Je ne travaillais pas. Je regardais les vidéos complotistes, surtout "The Signs" [série de vidéos accessibles notamment sur Youtube]. Ça tournait beaucoup en prison. Les DVD tournaient beaucoup, mais sous le manteau. C'était en 2008-2010. À l'époque, j'étais à Villepinte [maison d'arrêt]. Mais ces vidéos se moquaient du djihadisme. Parce que, pour eux, le djihad, c'est financé par les États-Unis. En fait, j'ai compris que c'est un truc des Iraniens. Tout le complotisme vient des Iraniens. Regardez Dieudonné, par exemple ! C'est parce qu'ils sont jaloux du 11 Septembre. Ils sont jaloux du prestige du 11 Septembre. Ils ne supportent pas que ça puisse venir des sunnites. Donc, ils essaient de faire croire autre chose. Mais à l'époque, j'étais un peu désorganisé. Je regardais un peu de tout. Je ne connaissais pas bien. Je voyais un peu tout et n'importe quoi. C'était surtout par Facebook. Je regardais les vidéos de mes "amis". Et quand ça me plaisait, j'allais voir sur leur mur, je regardais leurs vidéos, puis j'allais voir chez leurs "amis" d'autres vidéos. Je laissais des commentaires, et puis on commençait à parler. Et c'est vers la fin 2010 que j'ai commencé à passer du complotisme au djihadisme, de fil en aiguille. J'ai commencé à apprendre l'arabe en prison ici. J'arrive à lire, mais je ne comprends pas tout ».

Pour Élie, figure majeure du complotisme que nous avons rencontrée en prison, la recherche même sur le djihadisme relève d'un complot que lui seul perçoit. Elle n'est destinée qu'à enrichir ses protagonistes : « Le gouvernement a des agissements extrêmement contre-productifs, c'est un peu l'histoire qui se répète. On sait très bien qu'il y a des gouvernements et les multinationales et les banquiers qui vont influencer les décisions d'État. C'est des vautours, des charognards. C'est eux qui vont asservir les pays. Il y a les pays producteurs de richesses... La France fait partie des pays comme ça [interruption]. Et donc, pour que les gens ne remontent pas directement à la source des problèmes, on leur raconte des sujets... de faux débats... comme celui sur les parcours des djihadistes. C'est vrai que c'est intéressant, c'est un gros business. Moi, si j'étais dehors, j'aurais créé une association : ils vont me donner de l'argent pour... Regardez Dounia

[205] À l'image des autres pathologies évoquées par Cynthia Fleury in *Les Pathologies de la démocratie*, Paris, Seuil, 2009.

[206] Voir à ce sujet les vidéos stupéfiantes, postées sur Internet, du recruteur djihadiste français Omar Omsen, intitulées « 19HH ». Il est intéressant de constater l'influence récente d'un jeu vidéo comme *Assassin Creed* sur certains jeunes djihadistes et l'instrumentalisation qui est faite de ce jeu par la propagande de Daech. Outre la ressemblance esthétique entre le héros du jeu – voilé et combattant – et l'image qu'ont d'eux-mêmes les djihadistes, c'est le scénario mis en scène qui signe l'analogie : le héros appartient à une secte (la « secte des assassins »... aux accents pourtant chiïtes) qui lutte pour dévoiler la vérité sur un pouvoir corrompu aux mains des templiers. La devise des assassins (« rien n'est vrai. Tout est permis ») résonne sombrement avec l'actualité djihadiste.

[207] In Mathieu Foulot, Mathias Girel, Rudy Reichstadt et Iannis Roder, *Délires d'opinion et théories du complot*, Paris, Fondation Jean-Jaurès, « Radicalités 2 », 2016, p. 8.

Bouzar, c'est un bras cassé! Elle ne comprend rien! Ils lui ont passé 700 000 euros, 800 000 euros. Ils ne savent pas ce qu'elle va faire avec. Mais elle a raison, elle a mis 700 000 euros dans sa poche. C'est du classique, ça! À l'image du gouvernement avec ces pilliers, comme Sarkozy et Cahuzac, le maire de Levallois et tout... »

Selon lui, son incarcération est le résultat d'une politique du gouvernement visant à « inventer » des ennemis intérieurs (les djihadistes) pour mieux masquer ses propres errements. Islamiste revendiqué et se considérant comme un érudit, il serait la cible idéale d'une pratique répressive gouvernementale : « Bon, là, je passe une licence en histoire et on m'a envoyé des cours un peu tard, mais ce n'est pas grave, si je ne l'ai pas cette année, je la repasserai l'année prochaine. Mais le truc, c'est qu'en gros on n'aime pas trop les gens qui ont un minimum de culture et de connaissances. Combien de gens ont fait des livres et ont été sanctionnés... Moi, ça ne fait aucun doute. J'ai été sanctionné parce que je suis cultivé... Parce que le système a l'habitude de voir les gens qui baissent la tête devant lui et qui pleurent, moi je n'aime pas raconter de baratin... Il faut être objectif et j'ai dit qu'il fallait aller en Syrie, qu'il fallait les aider. Il y en a qui y sont allés et qui sont revenus et ils n'ont rien eu! Et en 2014, le ministre de l'Intérieur déclare la chasse aux sorcières et en 2012 Laurent Fabius fait l'éloge de Jabhat al-Nosra depuis le Maroc! C'est quand même étonnant : il a dit qu'ils faisaient du bon boulot, et après... Nous, on se fait enterrer... Pourquoi... Et voilà, on était des boucs émissaires. En fait, les politiques font ça pour gagner des voix : ils vont jouer sur l'islamophobie, le terrorisme et tout ça et on oublie les problèmes du chômage et on oublie les problèmes de crise, tout ça, on l'oublie. Parce qu'ils n'ont pas de solution. Et leur objectif n'est pas d'arrêter le terrorisme. Ça, c'est juste un prétexte. Ça leur permet d'intervenir là où ils veulent et quand ils veulent ».

Estimant révéler les intérêts cachés qui motivent les puissances étrangères comme la France à intervenir au Mali, Élie incarne parfaitement un mode de réflexion complotiste qui alimente le discours de nombreux djihadistes : « En 2009, on me propose de participer à une intervention en Syrie en passant par les rebelles! Donc, déjà, c'était prévu! Tous les conflits, ce n'est pas au hasard, c'est pour ça que je vous ai dit que le terrorisme

n'est pas l'objectif. C'est un prétexte. Les puissances occidentales veulent piller les richesses de là-bas. En plus, avec la médiatisation et Internet, avant, vous pouviez raser une ville ou un pays sans que personne ne soit au courant, mais maintenant, avec Internet, vous n'avez même pas le temps de finir une phrase que tout le monde est déjà au courant! Et donc, ça a transformé les choses. C'est pour ça que les gens vont vers l'État islamique, actuellement. Il fait des ravages. Pourquoi? Parce que tout le monde est au courant. Et donc les gens écoutent et tout ce qui est logique, eh bien, ils suivent! Parce que quand vous écoutez, il y a quand même des choses qui sont logiques et c'est pour ça que ça attire! Pour les médias, il y a un principe lié à la propagande qui est de cacher les intérêts réels! Comme au Mali! Les vrais intérêts, ce n'est pas les pauvres noirs qui meurent et tout ça. Ils n'en ont rien à foutre de l'Afrique et des Noirs qui meurent. Mais qu'est-ce qu'il y a au Mali, qu'est-ce qu'il y a dans le Nord-Ouest? Mais regardez bien, vous aller voir. C'est une folie! Et donc il faut intervenir, mais il faut un prétexte, et le prétexte, c'est quoi? C'est Ansar Eddine²⁰⁸, ils ont fait un État islamique. Et on va chasser les terroristes. Mais les terroristes, là-bas ils sont chez eux [Il rit]. Il faut donc habiller l'intervention, faire passer de belles paroles pour convaincre le public. Et donc, c'est les Maliens contre les terroristes barbares, etc. Il faut diaboliser l'autre comme à l'époque du communisme. L'histoire se répète, et donc on diabolise l'autre et on se sert des médias, comme BFMTV et compagnie, pour dire que le mur blanc là-bas est rouge! Et donc ils interviennent. Soi-disant le président malien a fait appel à la France! Mais au Mali, c'est un président intérimaire, et ce n'est pas légitime qu'il en appelle à une intervention étrangère, ce n'est pas légal, dans la charte de l'ONU, il est écrit qu'il ne faut pas la guerre, mais des accords! ».

De la même façon, pour Élie, l'islamisme armé ne serait qu'une invention des pays occidentaux pour cacher leurs propres turpitudes : « À l'époque, c'était les moudjahidines qui combattaient les communistes, et maintenant, c'est des terroristes. C'est ça, le truc, en fait! C'est tout un cinéma pour rien, c'est contradictoire. C'est une question de bon sens. Quand on voit des soldats qui partent de France pour aller s'engager dans l'armée de Tshal et tuer des Palestiniens, et ensuite ils reviennent... Ils n'ont rien... Les Kurdes aussi font des allers-retours en Turquie, ils reviennent! Avec le PKK... c'est un joker,

[208] Ansar Eddine est un groupe armé d'obédience salafiste, très actif dans la région nord du Mali. Il a été fondé au début de l'année 2012 par Iyād Agh Ghāli, une figure historique de la rébellion touarègue. En mars 2017, le groupe fusionnera avec plusieurs groupes djihadistes sous le nom de Jamā'at al-Nosrat al-Islām wal-Moulimin.

en fait! Avant, c'était al-Qaïda, le joker. Tiens! Karachi! Qui a tué les ingénieurs français? C'est le gouvernement français et le gouvernement pakistanais. Mais on a mis la carte, le joker al-Qaïda, le passe-partout... ».

Élie fait du complot un des éléments explicatifs des grandes dynamiques historiques. Le GIA en Algérie aurait ainsi été la marionnette d'un pouvoir militaire aux abois. De même, il relativise l'action meurtrière et terroriste de Daech, qui ciblerait des combattants, comparée à celle des armées de la coalition alliées au régime. C'est bien l'alliance des puissants (politiques, journalistes et experts) qui, selon Élie, explique la lecture dominante et faussée de l'islamisme armé: « *Le GIA a été créé par l'armée algérienne. C'est officiel, ça! Moi, je savais dès le début. Je me suis dit: comment ça, un musulman va éventrer une femme et lui enlever son bébé?! C'est quoi, ça! Le musulman ne fait pas ça! Aujourd'hui, on peut cacher une vérité, mais plus tard, on saura. Plus tard, les historiens vont faire des livres. L'idée était de délégitimer le FIS. C'était très efficace. Les gens en Algérie sont traumatisés. Le gouvernement algérien dictatorial et criminel préfère couler l'Algérie, pourvu qu'il garde le pouvoir. C'est une mafia en Algérie, c'est connu de son gouvernement. Il y a aussi un lobby français très puissant en Algérie. C'est un complot. Pareil pour la Syrie actuellement. L'État islamique, l'État islamique, l'État islamique, on n'entend que ça! Mais l'État islamique a tué combien de personnes? Quelques milliers? Et combien Bachar en a-t-il tué? Des centaines de milliers! Et l'armée russe... Cinq mille morts en quelques mois pour le peu de temps qu'ils sont restés. C'est des milliers de soldats. Et ensuite, vous avez la coalition qui, elle aussi, a tué des milliers de civils. Et après, on parle de l'État islamique. Lui, il ciblait plutôt les soldats, à la base, ensuite les espions. [...] Quand vous étudiez la mondialisation, vous voyez bien que c'est l'histoire qui se répète. Il n'y a que le décor qui change et la technologie qui évolue, mais l'histoire se répète. Après, nous, on ne peut rien faire. Moi, ma force, c'est le stylo. Il peut m'arriver ce qui peut m'arriver, mais moi je m'en fous, je suis comme ça, je ne supporte pas le mensonge. Et en fait, c'est quoi, le travail des journalistes? C'est de donner l'information de celui-là et l'information de l'autre et après les gens se débrouillent. Mais en réalité, ce n'est pas ça. Ils nous mentent. C'est comme Kepel. Lui, il est gentil mais il n'est pas objectif. Il est orgueilleux, en plus. Il ne raconte que des conneries. Il dit beaucoup de bêtises et il est hors sujet et puis il cache la vérité. Au lieu de déclarer pourquoi la France est là-bas, il ne dit pas... ».*

Comme souvent avec le complotisme, l'antisémitisme n'est pas loin. Élie fait du « lobby juif », par essence anti-patriote et prédateur, l'instigateur d'un complot mondial destiné à influencer les jeux d'alliance, au détriment du monde musulman: « *Le CRIF, en France, c'est comme aux États-Unis, où les lobbies juifs sont très puissants. Ici, c'est pareil! L'Iran, avant, c'était Satan! Parce qu'il disait qu'il fallait rayer Israël de la carte, et maintenant, c'est devenu des copains à qui on a vendu des avions. C'est de l'hypocrisie, tout ça. Ils sont prêts à tout pour avoir de l'oseille. Pas de principe et pas de fierté quand il s'agit d'oseille. Et les quatre cent cinquante juifs au Congrès ont voté favorablement pour réinstaurer les relations entre l'Iran et les États-Unis. Ce qui est marrant, c'est ce double langage. D'un côté, il faut dire: ouais, Israël Satan et tout, et après, de notre côté, tu dis: non, ne t'inquiète pas, ça, c'est de la politique. Allez, je t'embrasse, salut. Après, on comprend beaucoup plus les choses parce que c'est vrai que ce n'est pas évident. Chercher la bonne information... Qui dit vraiment la vérité... Le CRIF a un poids considérable, c'est connu, ça. Quand les gouvernements sont invités au restaurant là-bas, chez eux, ils sont obligés d'y aller et tout, ils leur donnent des chèques. Dans l'ancienne époque, les banques, la monnaie, c'était des juifs. Pour les chrétiens, il était interdit de faire des prêts et tout... Et les juifs ont modifié leurs lois, c'est-à-dire qu'ils ne pouvaient pas faire ça entre eux, mais ils pouvaient faire ça avec les autres. Et du coup, ce métier de financier a été laissé aux juifs et eux, ils en ont profité. Et maintenant, ils sont devenus banquiers et ils font ce qu'ils veulent comme ils veulent et sur qui ils veulent ».*

Tous les djihadistes ne développent pas des réflexes complotistes aussi puissants que ceux d'Élie. Omar est nettement plus mesuré et refuse l'accusation, en vogue d'après lui, selon laquelle les djihadistes sont complotistes. Il semble pourtant bien en adopter la logique, puisqu'il accuse le monde chiite d'être à l'origine de ce mode de raisonnement dans l'islam: « *Les djihadistes ne sont pas dans le complotisme, c'est une erreur de croire ça. Quelques-uns, peut-être. Comme point d'entrée. Au contraire, tous les complots qu'on voit les impliquent. Lorsqu'on dit que Ben Lâden a fait les attentats du 11 septembre, ils ne vont pas dire que c'est un complot! Il y a un très bon livre d'un jeune écrivain, Issam Aït Yahya, et qui s'appelle L'islam et le complotisme²¹⁰. Il est magnifique et il explique d'où vient le complotisme, comment il est entré dans l'islam, notamment à travers les chiïtes ».*

[210] Le vrai titre de cet ouvrage est *Théologie du complotisme musulman*.

Virilisme et sexualité

Le virilisme – compris comme la défense et l’incarnation d’une masculinité triomphante – compte sans aucun doute parmi les postures communément observées chez nos détenus. La virilité mise en avant ici se fonde sur une masculinité que les djihadistes eux-mêmes expliquent par une sorte de programmation culturelle (tradition familiale, notions religieuses acquises, socialisation adolescente...). Il s’agit plus précisément d’un idéal culturel sur une masculinité axée sur l’image de l’« homme guerrier²¹¹ » capable de contrôler ses vulnérabilités émotionnelles (peur, anxiété...) de manière à ne pas laisser transparaître des signes de faiblesse ou un manque de bravoure. Dans le discours des djihadistes apparaît une volonté de marginaliser, voire de tenter de gommer des aspects marquants de leur vie qui ont pu constituer pour eux des critères de fragilités. Parler en termes de fragilité pourrait les renvoyer dans une position de victime, une posture qu’ils sont loin de vouloir adopter individuellement (même s’ils la revendiquent pour la oumma meurtrie par ses ennemis) tant ils veulent se positionner en défenseurs convaincus d’une cause forte au message universaliste. Pour nos détenus, il s’agit aussi de se construire (ou reconstruire) une sexualité conforme aux normes musulmanes qui s’oppose à la « sexualité occidentale ». Celle-ci renvoie selon eux aux signes incontestables de la décadence de l’occident dont l’homosexualité chez les hommes et les mœurs débridées chez les femmes constituent les points culminants.

Ce discours sur la virilité ressort largement dans les propos d’Abdel qui oppose les vertus guerrières (courage, combativité, force physique...) des djihadistes aux faiblesses grandissantes des hommes occidentaux pour lesquels il diagnostique une « perte de virilité croissante » accompagnée d’un affaiblissement physique flagrant : « une fois j’étais dans un bus et j’ai dit à un frère qui était avec moi : comment ils vont arrêter les Français lorsque les Talibans seront ici ? ! Il a rigolé, il m’a dit : “mais tu penses qu’eux ils vont combattre, regarde-les !” Et là j’ai tourné mon regard et je les ai regardés les écouteurs sur la tête machin et tout, tu leur demandes de faire un 100 m ils s’écroulent par terre. Qu’est-ce qu’ils vont faire ! Les jeunes ne sont plus des jeunes ici, ils sont déjà vieux, ce n’est pas un pays de combattants... »

C’est cette même logique de virilisme qui conduit Achir à tenir un discours moralisateur, mais parfois aussi moqueur, voire méprisant, à l’égard des homosexuels qui incarnent pour lui le stade ultime de la féminisation de l’homme en occident : « j’ai travaillé dans une entreprise à Grenoble, il y avait un homosexuel, et là au début je ne parlais pas avec lui, après j’ai commencé à parler avec lui, c’était bien après cet épisode en Tunisie. Et en fait j’ai compris la différence qu’il y a entre la vision française de l’homosexualité et la nôtre. En gros, est-ce qu’ils sont homosexuels quand ils naissent ou bien c’est quand ils grandissent qu’ils décident de devenir homosexuels ? C’est là toute la différence, nous, on croit qu’ils décident. Moi une fois je me souviens j’ai parlé avec quelqu’un... bon c’était un peu une folle, à la fin, il m’a dit oui c’est vrai, c’est moi qui ai choisi. Et en fait c’est là où toute la question se pose, puisque c’est toi qui as choisi, alors pourquoi tu ne changes pas ? Et moi c’est ça que je n’arrive pas à comprendre, mais bon je respecte. Enfin... on n’est vraiment pas dans le même monde ».

Si dans le discours des acteurs la figure de l’homosexuel est ouvertement dénigrée, elle n’est pas pour autant érigée en cible prioritaire. Néanmoins, son existence en tant que réalité culturelle en Occident est clairement dénoncée : « ... un musulman s’il veut vraiment vivre bien sa foi il ne peut pas vivre avec les Occidentaux... parce qu’en France on vient d’organiser le mariage homosexuel et en islam c’est prohibé... ce genre de chose quoi... »

Abdel est formel, l’homosexualité constitue une grave perversion punie par le droit musulman : « Par exemple un homosexuel, en islam, ceux qui connaissent bien l’islam connaissent : il n’y a aucune ambiguïté sur le fait que l’homosexualité est quelque chose de grave. Ils savent qu’il est puni, mais de quelle manière il est puni, ça, ça diverge, mais c’est extrêmement violent. L’immolation par le feu est la pratique la plus faible, il y a aussi le fait de le jeter par-dessus un bâtiment... Donc il est bien puni de mort ça c’est clair, mais de quelle manière ça, c’est autre chose. Maintenant, on arrive à voir des gens qui vont nous dire ce n’est pas grave les temps ont évolué... mais nous ce qu’on voit c’est les textes ».

[211] Sur le rapport entre la masculinité et la virilité guerrière voir : Tom Digby, *Love and War: How Militarism Shapes Sexuality and Romance*, Columbia, Columbia University Press, 2014 ; Lahoucine Ouzgane, *Islamic Masculinities*, London, Zed Books Ltd., 2013.

Laïcité et sécularisme

La question de la laïcité a le plus souvent été abordée pas les djihadistes dans une perspective de « guerre culturelle et idéologique » menée injustement contre l'islam en France. L'idée ici est que la sécularisation en marche dans les pays occidentaux, mais plus précisément le discours tenu sur la laïcité en France ne visent pas seulement à isoler le religieux (de manière générale) et l'expulser de l'espace public, mais davantage à faire face, de façon plus ciblée, au regain de la religiosité musulmane. Il est vrai que la logique de déconnexion entre les valeurs religieuses et les codes culturels occidentaux²¹² ne paraît pas si évidente dans le discours des détenus djihadistes. Néanmoins, chacun d'entre eux présente d'une manière ou d'une autre une volonté de se construire une identité religieuse qui se démarquerait d'une culture laïque perçue comme dominatrice.

C'est la logique « moutonnaire » de musulmans oubliant leurs obligations religieuses au profit d'une volonté d'inscription sociale, qui est dénoncée ici ; elle incarne pour eux la logique typique d'une « ignorance religieuse », celle-là même qui a été dénoncée par Sayyid Qutb dans ses écrits sur son expérience vécue en Occident²¹³. Il s'agit de l'idée selon laquelle on chercherait à extraire la conscience religieuse des individus pour les soumettre à un « ordre de mécréance » porteur d'une diversité utopique et d'une mixité perverse. À cet égard, il n'est pas étonnant que Sayyid Qutb soit cité par plusieurs de nos détenus dans la mesure où ses récits entrent en résonance avec la rupture qu'ils revendiquent à l'égard du sécularisme occidental et de la culture laïque française.

Pour Michel, qui n'hésite pas à employer la formule de « guerre de religion », il n'y a pas l'ombre d'un doute. On chercherait à convertir les musulmans à la « religion de l'occident », « la laïcité démocratique » : « J'aime bien utiliser le mot convertir, parce que je vois vraiment ça comme une guerre de religion, parce que c'est vraiment les valeurs de la république, les valeurs occidentales, laïcité, démocratie et droit de l'homme, etc. bien que dans les droits de l'homme il y a des choses islamiques... voilà, laïcité, démocratie, nationalisme, et après toute la culture occidentale comme la mixité et la liberté de la femme... tout ça, c'est la religion de l'occident... »

Il ajoute que la laïcité, loin de garantir la liberté de culte, s'immisce dans le champ religieux pour pervertir son contenu et l'amputer de pans entiers de ses sphères de préoccupation : « L'islam aussi c'est un pack de valeurs et un pack de principes et on aimerait que je me convertisse et que je délaisse tout ça ! Ou alors que j'ampute l'islam d'un aspect, par exemple de la politique ou quoi, alors que moi j'ai envie d'être cohérent dans ce que je fais ». Pire encore, il perçoit la laïcité comme une forme de totalitarisme culturel hostile à toute pratique religieuse ostentatoire, voire ostensible : « parce qu'à notre époque quand on écoute les politiques, c'est devenu un peu l'interdiction d'exprimer sa religion dans l'espace public, c'est devenu un peu ça ! Alors qu'à la base c'était la séparation de l'église et de l'État. On pensait que c'était un peu ça la laïcité à la base ! Pour que toutes les religions se sentent chez elles quoi ! Et à notre époque c'est le contraire ! On se sert de la laïcité pour taper sur la minorité religieuse. Surtout le voile des femmes ».

Omar va dans le même sens lorsqu'il exprime sa désillusion à l'égard d'un système démocratique qu'il pensait être le protecteur des débats politiques et religieux : « Pour moi je pensais que je pouvais pratiquer ma religion et défendre mes idées... Avant, on pouvait dire ce qu'on voulait. On pouvait critiquer la laïcité et la démocratie, à tort ou à raison, et on n'était pas taxé de ceci ou de cela... J'assistais à des conférences par exemple dans des salles et ça débattait bien, mais maintenant, j'ai l'impression que ce n'est plus comme ça. C'est très restreint maintenant, c'est réservé à un certain milieu. Il faut vraiment avoir la légitimité pour le faire ».

Cela dit, il ne rejette pas les principes de laïcité en bloc, mais dénonce ce qu'il considère être les dérives de cette dernière : « le Coran dit "ceux qui examinent toutes les paroles, puis suivent les meilleures"... Et donc moi je ne rejette pas tout... ni de la démocratie ni de la laïcité. Je suis quelqu'un de pragmatique, et s'il y a quelque chose de bon et qui correspond à mes principes et ne les contredit pas, cela ne me dérange pas ».

[212] C'est ce qu'Olivier Roy présente comme une déculturation du religieux. Voir : Olivier Roy, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Le Seuil, 2013.

[213] Sayyid Qutb, *Jalons sur la route de l'islam*, Beyrouth, Dar Al Chourouk, 1982.

Art, littérature et cinéma

Les parcours biographiques des acteurs interrogés contredisent dans une large mesure les a priori sur le cloisonnement intellectuel des individus engagés dans l'action djihadiste. Quelques grandes œuvres de la littérature antique jusqu'aux ouvrages emblématiques contemporains présents dans les rayons de science politique fournissent un éventail de leurs lectures, aussi large que diversifié. À l'exception d'une littérature romanesque peu prisee (« il n'y a que ça dans la bibliothèque de la prison, des romans, sans intérêt » nous déclarera Omar), les choix de lecture des djihadistes sont à la fois multiples et surprenants. La visite d'une cellule d'un djihadiste influent nous confronte à trois rayonnages chargés : sur l'un reposent des livres religieux en langue arabe ; sur l'autre une dizaine de titres, au contenu raturé et surligné avec attention où Foucault y côtoie Arendt, Rousseau, Hobbes, Aristote, mais aussi Onfray ou Zemmour ; sur un troisième reposent une quinzaine de jeux vidéo mêlant sports de combats et football simulé. Le monde de l'art, de la chanson ou du cinéma, face auquel ils ne semblent éprouver aucun complexe, n'est pas rejeté dans le fond, mais adapté aux exigences des normes religieuses ou lu à travers une boussole politico-religieuse. Il ne s'agit pas pour eux de dénigrer l'art, la littérature ou le cinéma pour ce qu'ils représentent comme éléments de culture, mais d'en apporter une vision critique, voire s'en inspirer pour consolider leur argumentaire sur le djihad.

Les djihadistes aux profils universitaires mettront le plus souvent en avant leurs dispositions intellectuelles en lien avec les écrits des sciences sociales. Omar, militant proche de la ligne des frères musulmans²¹⁴ se présente à nous avec un livre d'Hannah Arendt dans la main (*Le système totalitaire...* le troisième tome des *Origines du totalitarisme*). Il l'a minutieusement lu et rempli d'annotations, si bien qu'au cours de la discussion, il ne tardera pas à s'appuyer sur une citation extraite du livre pour discréditer Daech et le comparer au parti nazi. L'objectif affiché est de distinguer l'État islamique des

autres groupes armés – dont le Front al-Nosra – qui le combattent sur le terrain au même titre qu'ils combattent Bachar: « Regardez dans ce livre [celui d'Hannah Arendt], il parle du parti nazi : parce que je suis en train de chercher des similitudes entre Daech et le parti nazi²¹⁵. Donc voilà, pourquoi traiter ces gens-là comme étant une religion... c'est un système totalitaire et il y a des gens qui ne sont pas dedans, ce n'est pas si dur que ça ! ». Cette mobilisation d'Arendt dans le discours djihadiste sera relevée avec trois détenus, dont l'un nous demandera l'envoi du dernier tome de la trilogie des *Origines du totalitarisme*, indisponible dans la bibliothèque de la prison.

Omar poursuivra en citant des auteurs comme François Burgat, Olivier Roy, ou Farhad Khosrokhavar pour lesquels il admet une forme d'estime intellectuelle « sans pour autant être en accord avec de nombreux aspects de leurs écrits ». Il affirme avoir aussi lu Étienne de La Boétie, mais aussi s'intéresser à l'anthropologie en lisant Lévi-Strauss sur le concept de « race ». On observera la même logique chez Paul, lui aussi diplômé, qui a lu Sartre, Saint-Exupéry (*La terre des hommes* et *Le petit prince*), Jean Cocteau (*Les enfants terribles*) ou Michel Onfray pour lequel il éprouve une certaine admiration : « Onfray, parce que je pense qu'il disait des choses justes, même quand il parle d'islam, dommage qu'il ne va pas au bout de son raisonnement. Parce que quand il parle d'islam, c'est trop souvent des caricatures. Quand il dit que les textes demandent la violence, OK, mais il faut qu'il dise pourquoi ils existent ces textes, etc., etc., etc. Donc euh même ces textes qui font polémiques j'adhère, j'adhère. Je pense que lui, il cherche à penser quelque chose contrairement à d'autres ». Figure intellectuelle honnie des djihadistes, l'islamologue Gilles Kepel concentre maintes critiques. C'est à la fois la posture jugée « à charge » contre l'islam de l'universitaire que sa très forte médiatisation et sa personnalité (« il ne veut que passer à la télé, c'est un orgueilleux ») qui suscitent le rejet.

Le domaine de l'art n'est pas en reste, car Paul se dit admirateur de la peinture impressionniste : « J'aime bien

[214] Omar est sans aucun doute le seul détenu chez lequel on a pu observer un discours clairement proche des frères musulmans. Cela ne l'empêchera pas néanmoins de tenir un discours relativement critique à l'égard de ces derniers.

[215] « Contrairement à toutes les formes d'idéalisme, le fanatisme des mouvements totalitaires s'effondre à l'instant où les mouvements laissent en rade ses partisans fanatisés, tuant en eux tout reste de convictions qui auraient pu survivre à la débâcle du mouvement lui-même. Mais à l'intérieur du cadre organisé du mouvement, tant qu'il tient les membres fanatisés, ils ne peuvent être atteints par l'expérience ni par l'argumentation. L'identification avec le mouvement et le conformisme absolu semble avoir détruit leur faculté d'éprouver une expérience, celle-ci fut-elle sous la torture ou la mort ». Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Éditions Points, 2005.

la peinture impressionniste, Monet, Sislay, Pissaro... (Q: ils sont au Musée d'Orsay ceux-là!)... Oui, mais je n'y suis jamais allé, franchement je ne sais pas ce que j'attends. Mais Monet, franchement j'aime beaucoup, c'est mon préféré». Même s'il se livre à des critiques sévères sur le rap qu'il juge trop vulgaire, il n'en demeure pas moins qu'il reste très ouvert à de nombreuses tendances musicales dont les textes écrits lui semblent plus sobres. Pour lui, certains goûts musicaux rabaissent l'homme plus qu'autre chose: « Le rap, mais vraiment qu'est-ce que c'est affreux comme musique! La vulgarité employée dans ce genre de musique, c'est vraiment incroyable. Mais malheureusement ça a une influence très mauvaise sur certaines personnes. Vous voyez les détenus! On dirait qu'ils sont des surhommes en écoutant... Déjà, la musique elle possède plus qu'autre chose, c'est dommage que quelqu'un n'écoute pas juste un peu de musique pour se distraire ou pour apprendre, car il y a de très beaux textes de Jacques Brel que j'aime beaucoup ».

Les goûts cinématographiques chez certains de nos détenus djihadistes ne sont pas exempts d'arrière-pensée politique. Une préférence est accordée aux films qui mettraient à nu les perversités de l'impérialisme occidental incarné par les États-Unis. Ghassan, se dit

par exemple davantage marqué par des films tels que *The Compagny you Keep* ou *Apocalypse Now* dont le contenu relève pour lui d'une logique de dénonciation de l'impérialisme et de la violence guerrière de l'Amérique: « *Et il y avait aussi un film que j'aime bien, que j'ai découvert en prison, c'était des jeunes Américains qui faisaient l'armée et qui ont été envoyés au Vietnam... c'était The Compagny you Keep... Dans la lignée d'Apocalypse Now, un vrai chef-d'œuvre* ». Pour Adel, comme pour deux autres djihadistes interrogés, c'est *Apocalypto* de Mel Gibson qui retient le plus l'attention. Ce film très violent et esthétisant raconte la violence primale des peuples originaires d'Amérique du sud, s'affrontant autour de la définition d'une société juste et harmonieuse. La mise en scène du film prouve selon lui la place qu'a tenue la violence dans l'évolution de toutes les civilisations qu'a connues le monde: « *Voir comment les Amérindiens ont vécu c'est une vérité, ce n'est pas forcément la vérité, mais c'est une vérité en soi qui est différente des autres. C'est cela qui m'a plu dedans Apocalypto, c'est de voir sans juger. Même la violence qui est dedans, elle n'est pas jugée. S'ils ont été violents, c'est peut-être qu'il le fallait* »! Prémonitoire... ■

Conclusion

Fous ? À la lecture de ces extraits, il est difficile de conclure à une forme de déficience en raison des acteurs djihadistes rencontrés. On pourrait même soutenir l'inverse si on concevait la folie comme le propre de ceux qui refusent le raisonnement logique, toute rationalité instrumentale ou cognitive. Les djihadistes sont loin d'être des êtres de déraison. Ils adulent à l'inverse ce qu'ils appellent la « science » et vénèrent l'argument étayé et discuté qui est, selon eux, un impératif de l'islam, le prophète Mohammed refusant les ignares et la soumission aveugle au dogme (« *L'islam aime ceux qui apportent des preuves à ce qu'ils racontent* » expliquent plusieurs personnes détenues). Leur rapport à la religion érigée en science, aux lectures fondamentalistes perçues comme autant de discours autorisés sur le réel, leur valorisation de la « preuve » que chacun doit mobiliser pour soutenir son point de vue sont autant de marques de la forme paradoxale d'un esprit scientifique. Bien sûr la raison s'efface devant l'évidence divine et les injonctions transcendantales, apportant une limite à tout débat. Mais l'exigence réflexive préalable semble une vraie nécessité sans cesse rappelée lors des entretiens. La contradiction entre cette exigence critique et la soumission au texte n'apparaît pas comme telle pour des individus qui posent la réalité de Dieu comme une évidence elle-même rationnelle.

Ignares ? Bien sûr quelques acteurs avec qui nous nous sommes entretenus disposent d'un capital culturel parfois limité, mais rarement nul. Beaucoup ont le baccalauréat, quelques-uns ont suivi des études supérieures, systématiquement dans des cursus courts, jamais en lien avec les sciences humaines ou sociales. Si

quelques-uns avouent une inculture forte et surjouent un désintérêt pour tout ce qui relève du politique, d'autres – majoritaires – affirment à l'inverse leur curiosité pour tout ce qui relève de l'histoire ou de la politique, allant jusqu'à préparer en prison des diplômes universitaires. On est loin de l'image souvent répandue dans la presse de décérébrés hurlant « *Allāhou akbar* » et principalement préoccupés par leur console de jeux vidéo. La visite d'une cellule d'un djihadiste important – hors de notre échantillon – lors d'une phase d'entretien a révélé une bibliothèque personnelle étonnante. Aux livres de prières et d'exégèse s'ajoutaient une dizaine d'essais et ouvrages de sciences sociales dont *Le système totalitaire* d'Arendt, *Surveiller et punir* de Foucault, *Le contrat social* de Rousseau, *Le Léviathan* de Hobbes mais également... *Le suicide français* d'Éric Zemmour.

Dangereux ? Si les acteurs djihadistes ne nous semblent globalement ni fous ni ignares, ils n'en demeurent pas moins potentiellement dangereux. La presque totalité des interviewés ont toujours affirmé n'avoir jamais combattu sur les terrains de lutte en Syrie, au Mali ou en Afghanistan et avoir souhaité s'y rendre pour de seules raisons humanitaires, poussés par la détresse exprimée des populations sunnites locales. Ce discours dominant dans la rhétorique de défense judiciaire ces dernières années est bien sûr motivé par la volonté de ne pas relever d'une infraction plus lourde et limiter ainsi la peine d'emprisonnement. Ce discours répété lors des entretiens participe d'une minoration des responsabilités individuelles et permet de mettre en exergue une supposée « *oppression du système judiciaire*

français à l'encontre des musulmans ». Pourtant, dans la situation d'interaction lors de l'entretien transparaissent très souvent des propos parfois violents contre des figures définies (les juifs et les chiites), des acteurs institutionnels (la police ou certains « spécialistes » de l'islam) et une rhétorique de justification de la violence posant comme équivalents les engagements armés djihadistes et l'action des forces militaires occidentales ou l'action « défensive » des groupes djihadistes. Mais ces formes de légitimation de la violence sont courantes et communes à d'autres types de lutte armée. La singularité inquiétante du discours djihadiste provient du lien littéral entre le texte religieux et l'exigence de violence à l'encontre des mécréants et renégats. Chez certains, la violence est présentée comme imposée par une lecture littéraliste du Coran qui s'affirme sur les volontés propres des acteurs. Elle n'est plus un moyen de lutte, elle devient une essence.

Déterminés ? Il est toujours difficile de faire la part de la stratégie dissimulatrice et de la bonne foi concernant les affirmations recueillies. Certains acteurs ont pu faire état de regrets ou de changements d'attitude

envers une cause qui les avait animés par le passé, sans jamais renier leur croyance. D'autres ont parfois pris soin de relativiser leur engagement ou de porter un regard critique sur les dérives les plus meurtrières du djihadisme. Mais ressort malgré tout une volonté forte et continue de vivre dans un système islamique, un califat ou État islamique seul à même de permettre, selon eux, la pleine réalisation de leur foi, inévitablement bridée en Occident et singulièrement en France. La puissance de la cause qui anime ces combattants est une réalité, pas propre aux djihadistes mais dont il serait faux de penser qu'il ne s'agit là que d'une tentation doctrinale d'opérette. Mais encore une fois, les idées seules ne tuent pas. Les contraintes pour combler ce gouffre entre le « vouloir tuer » et l'acte effectif sont nombreuses. On le voit cette dernière année alors que le modèle victorieux de Daech s'effondre en Syrie, que les témoignages des contradictions internes à l'organisation affluent et que les voix d'accès aux territoires de combat se ferment : le flux des combattants étrangers (dont français) se tarit, laissant entrevoir une issue optimiste. Déterminés, les combattants emprisonnés le sont, mais les modèles qu'ils ont adoptés s'érodent... pour l'instant. ■

Points conclusifs

Nous souhaiterions en quelques lignes synthétiser les grands éléments conclusifs de cette campagne d'entretiens biographiques :

✓ à l'image de nombreuses autres études sur le phénomène djihadiste, on soulignera la pluralité des parcours et l'absence d'un profil type de l'acteur djihadiste ;

✓ à l'inverse de nombreuses affirmations de presse mais aussi d'analyses académiques, nous ne constatons pas d'inscription automatique des djihadistes dans une trajectoire délinquante, qui n'apparaît pas ici comme un sas nécessaire à la radicalisation de ;

✓ il semble bien malgré tout qu'une majorité de djihadistes a pu connaître des parcours familiaux dysfonctionnels et déstructurés assez marqués (absence du père, placements en foyer, violences subies...) qu'ils ne relient pas à leurs parcours politiques mais qui peuvent être lus comme des éléments marqueurs de carrières biographiques trouvant dans le djihadisme une forme de rédemption, d'adhésion à une communauté protectrice et unie, une quête de sens perceptible dans certains entretiens ;

✓ lorsque le lien familial demeure, la radicalisation apparaît très souvent comme une volonté de rupture avec une famille jugée passive et « moutonnaire », considérée comme trop soumise à la loi républicaine, préoccupée par le gain matériel, ainsi que l'inscription économique et culturelle dans la société d'accueil aux dépens des obligations religieuses ;

✓ une des conclusions notables de l'étude est le constat d'une véritable adoration de la science religieuse et le développement d'un rapport littéral aux sources scripturaires sélectionnées au regard des référents salafistes les plus radicaux des djihadistes. Cette vénération du texte que les acteurs présentent comme déterminantes de leurs conduites et modes d'appréhension de leur environnement se fait aux dépens de lectures dominantes de l'islam refusées et considérées comme apostats. Sans être des « savants », les acteurs djihadistes n'en sont pas moins de fervents croyants profondément investis des sourates et hadiths auxquels ils se réfèrent. L'idée que l'on aurait affaire à des incultes en religion est partiellement fausse ;

✓ ainsi, la radicalisation apparaît bien comme un substitut à un engagement religieux et identitaire parfois difficilement accessible (problème de la maîtrise de l'arabe ou de la difficulté à accéder à une parole religieuse complexe). Dès lors, transparait le choix d'un discours religieux de prédicateurs mettant en avant une lecture guerrière et géopolitique de l'islam aux dépens d'un islam raisonné ;

✓ on peut parler en matière de djihadisme d'une religiosité de rupture : la radicalisation s'opère seul ou entre pairs, et systématiquement en marge des instances de l'islam officiel et même du mouvement salafiste quiétiste. À ce niveau, il ne nous paraît pas évident de postuler que le salafisme quiétiste ou politique serait un sas indispensable à une carrière djihadiste ;

- ✓ il nous semble difficile de parler d'un « djihadisme de chambre » faisant intervenir des acteurs sans expérience étrangère et sans réseaux internationaux, mais plutôt d'un « djihadisme de terrain » confronté à des expériences de vie à l'étranger (Égypte, Yémen, Pakistan, Maroc...). Contre une idée répandue de jeunes désœuvrés se bricolant seuls devant leur écran une cause artificielle, nous défendons l'idée que le djihadisme relève d'un parcours de vie où la confrontation avec l'étranger joue un rôle crucial (réseaux, voyages, découvertes, pratiques culturelles différentes, récits de combattants étrangers, expérimentations des mauvais traitements);
- ✓ si la majorité des djihadistes a connu une expérience étrangère, on constate une pluralité des motifs de départs en terre d'Islam qui ne se réduit pas à une volonté combattante, qui peut souvent intervenir dans un second temps au gré des rencontres et des opportunités (aventure, humanitaire, apprentissage de l'arabe, fuite sentimentale, ennui local, absence de perspective d'ascension sociale, adhésion islamiste...);
- ✓ la radicalisation n'apparaît jamais comme un phénomène solitaire (le mythe du *lonewolf* nous semble très rarement pouvoir être une réalité), mais celle-ci s'opère sous la pression d'acteurs et personnes-ressources pouvant à la fois légitimer moralement le recours aux armes et pratiquement leur usage;
- ✓ on a pu noter une absence d'expérience individuelle de la discrimination précédant l'engagement (pas de sentiment fortement exprimé d'avoir subi en France du racisme ou de la ségrégation motivant la volonté d'une rupture avec l'ordre national). Pour autant, apparaît l'expression d'un sentiment a posteriori très répandu de la discrimination à l'encontre de la communauté musulmane dans son ensemble;
- ✓ la force du sentiment d'identification progressive à une communauté opprimée est un puissant vecteur de radicalisation. La mise en avant d'une communauté sunnite violentée alors que naturellement bonne et compassionnelle est une constante des discours djihadistes. Par effet spéculaire, les agresseurs appartiennent tous à des communautés hostiles aux valeurs morales moindres;
- ✓ chez certains acteurs, la radicalisation peut être lue comme l'expression d'un déni de l'actorité au sein d'une société qui ne permettrait pas aux acteurs musulmans de s'exprimer professionnellement et socialement. Ce déni d'actorité est d'autant plus fortement ressenti que ces individus mettent souvent en avant un virilisme fort qui les constitue en acteur agissant naturel. La notion de frustration relative pourrait jouer ici pleinement;
- ✓ ainsi, la radicalisation peut aussi s'expliquer comme l'expression d'un idéal viril issu d'une socialisation familiale, entre pairs et sportive, qui rend plus sensible à l'expérience de l'impuissance et banalise l'usage de la violence. Ce virilisme est également présent dans les textes mobilisés qui encouragent l'action violente;
- ✓ la radicalisation, si elle ne s'opère pas que sur Internet, profite cependant de ce puissant *média* pour s'exprimer pleinement. Internet joue un rôle central dans la connaissance de l'islam djihadiste, dans la mise en scène de chocs moraux, dans la mise en scène d'une *oumma* magnifiée et dans l'exaltation d'émotions combattantes;
- ✓ si les jeunes djihadistes rencontrés sont totalement habités par l'interprétation djihadiste radicale des textes religieux, ils développent également très souvent un discours géopolitique relativement construit, à dimension anti-impérialiste et complotiste (mise en accusation de l'Iran et des intérêts géopolitiques des Occidentaux). Loin du portrait souvent avancé par la presse de jeunes décérébrés et ignorants des réalités politiques internationales, les personnes interrogées développent des connaissances rudimentaires mais suffisantes sur la scène internationale et sur les jeux d'alliance qu'ils lisent à travers leur boussole complotiste;
- ✓ enfin, on notera l'importance dans beaucoup d'entretiens d'une dimension eschatologique de certains discours qui conduit naturellement à l'usage de la violence pour faire partie du « groupe sauvé » (*al-firqa al-nājiya*), avant la fin programmée du monde;
- ✓ s'il est évident que la lutte djihadiste possède ses spécificités, on retiendra de l'effet de la comparaison avec la radicalisation nationaliste le refus de trop essentialiser le combat islamiste. Les carrières radicales comme l'effet des cadrages cognitifs ou des relais émotionnels peuvent se rejoindre. ■

Annexe 1 - Résumé du projet de recherche

Projet de recherche - CESDIP/INHESJ - Document de présentation

■ Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents

Les études sur le terrorisme s'intéressaient classiquement à ses causes et manifestations au sein de groupes organisés, et elles ne présentent qu'un faible intérêt pour la radicalisation.

Cet intérêt s'affirme dans un contexte de mutations des formes de violences extrêmes qui interrogent davantage le processus qui mène à la violence et la subjectivité des acteurs impliqués. Dans ce sillage, le présent projet interroge les processus biographiques de radicalisation violente non pas sur la base d'une synthèse documentaire (qui n'apporterait guère d'éléments nouveaux), mais à partir d'entretiens très approfondis avec des acteurs militants issus de différents parcours insérés dans des cadres de socialisation différents, plus précisément des personnes condamnées pour des violences de type nationaliste/régionaliste (Basques, Corses) et djihadiste.

L'enjeu est de faire parler les acteurs et de reconstituer leurs parcours biographiques dans toute leur complexité, en enquêtant de façon complémentaire et dans la mesure du possible auprès de leurs proches et pairs. Il s'agira de repérer les cadres de socialisation les plus pertinents, les influences cognitives, l'effet des cadres d'injustice ressentis par les acteurs militants, la force d'encadrement des organisations, les ruptures biographiques productrices de remise en question, la présence – ou pas – de personnes-ressources à l'origine de la radicalisation, le rapport intime de chacun à la violence, l'acculturation à la violence via des pratiques sportives ou ludiques particulières, etc.

Annexe 2 - Courrier destiné aux personnes détenues

Courrier destiné aux personnes condamnées pour des faits de terrorisme de type régionaliste/nationaliste

Madame, Monsieur,

Chercheurs à l'université, nous menons actuellement une étude à caractère scientifique sur les engagements politiques au sein de mouvements de lutte armée ou/et au nom d'une cause politique. Nous avons obtenu l'accord de la direction de l'Administration pénitentiaire pour pouvoir conduire des entretiens avec des militants actuellement incarcérés.

Nous souhaiterions pouvoir vous rencontrer dans le cadre de cette étude. Il s'agira, si vous en êtes d'accord, de procéder à des entretiens dits « biographiques » (des récits de vie) en essayant de mieux cerner les raisons et les circonstances de votre engagement. Notre approche procède d'une seule volonté académique. Nous ne sommes ni en lien avec le ministère de la Justice, ni avec un quelconque organisme public autre que les organismes de recherche auxquels nous appartenons. Il ne s'agit pas pour nous de juger une démarche individuelle d'engagement personnel mais d'essayer juste de mieux comprendre les causes, les dynamiques et les formes de votre engagement.

Cet entretien, mené seul ou à deux, se déroulerait sur votre lieu d'incarcération et pourrait durer d'une à deux heures. Il s'agira essentiellement pour nous de revenir sur votre parcours biographique, vos convictions et votre rapport à la cause que vous incarnez. Les entretiens seront anonymisés et ne seront à aucun moment transmis à l'autorité pénitentiaire ou judiciaire. Vous serez totalement libre de votre parole et nous en respectons les propos.

Nous prendrons contact avec vous via l'administration de votre centre de détention

En espérant pouvoir vous rencontrer,

Veuillez recevoir Madame, Monsieur, nos meilleures salutations,

Bilel Ainine,
Xavier Crettiez,
Thomas Lindeman,
et Romain Sèze,

Enseignants-chercheurs, INHESJ, Université de Versailles-Saint-Quentin et IEP de Saint-Germain-en-Laye

Annexe 2 (suite) - Courrier destiné aux personnes détenues

Courrier destiné aux personnes condamnées pour des faits de terrorisme de type djihadiste

Madame, Monsieur,

Chercheurs à l'université, nous menons actuellement une étude à caractère scientifique sur les engagements au sein de mouvements de lutte armée. Nous envisageons de mener des entretiens avec des individus qui se sont investis en faveur de la cause du djihad islamique. Nous avons obtenu l'accord de la direction de l'Administration pénitentiaire pour pouvoir conduire des entretiens avec des personnes actuellement incarcérées.

Nous souhaiterions pouvoir vous rencontrer dans le cadre de cette étude. Il s'agira, si vous êtes d'accord, de procéder à des entretiens dits « biographiques », une sorte d'histoire de vie à travers laquelle vous pourriez partager avec nous les différentes expériences qui vous ont le plus marquées. Le but de cette démarche consiste à essayer de comprendre les raisons et les circonstances de votre engagement dans le djihad. Notre approche s'inscrit dans un cadre strictement universitaire, elle n'entretient donc pas de lien avec le ministère de la Justice ni avec un quelconque organisme public autre que les organismes de recherche auxquels nous appartenons. Il ne s'agit pas pour nous de porter des jugements quelconques sur la nature de votre engagement ou même vos convictions personnelles (morales, religieuses, etc.), mais d'essayer de mieux comprendre les logiques qui ont guidé vos choix.

Cet entretien qui sera mené par deux chercheurs universitaires (ou éventuellement un seul), se déroulerait sur votre lieu d'incarcération et pourrait durer d'une à deux heures. Il s'agira essentiellement pour nous de revenir sur votre trajectoire de vie, vos convictions et votre rapport à la cause que vous défendez. Les entretiens resteront totalement anonymes et ne seront à aucun moment transmis à l'autorité pénitentiaire ou judiciaire. Vous serez totalement libre de votre parole et nous en respecterons les propos.

Nous prendrons contact avec vous via l'administration de votre centre de détention

En espérant pouvoir compter sur votre participation

Veuillez recevoir Madame, Monsieur, nos meilleures salutations,

Bilel Ainine,
Xavier Crettiez,
Thomas Lindeman,
et Romain Sèze,

Enseignants-chercheurs, INHESJ, Université de Versailles-Saint-Quentin et IEP de Saint-Germain-en-Laye

Annexe 3 - Guide d'entretien

I - Cadre de vie et socialisation primaire

- | | | | |
|---|---|----|---|
| 1 | Pouvez-vous présenter à grands traits votre enfance ? | 7 | Présence du père et de la mère ? |
| 2 | Lieu et cadre de vie ? | 8 | Enfant, avez-vous eu des expériences politiques particulières ? |
| 3 | Type de famille (recomposée, soudée, frères et sœurs ?) | 9 | Drame enfantin particulier ? |
| 4 | Profession des parents ? | 10 | Enfant avez-vous beaucoup voyagé ? Où ? |
| 5 | Sentiment d'une enfance heureuse ? | | Rencontres avec des enfants d'autres univers sociaux et culturels ? |
| 6 | Niveau de vie et difficultés au quotidien ? | | |

II – Scolarité

- 1 Quel est votre niveau scolaire ? Redoublements ? Difficultés scolaires ?
- 2 Où s'est passée votre scolarité ?
- 3 Diriez-vous que votre scolarité s'est bien passée ?
- 4 Bons rapports avec l'institution scolaire ?
- 5 Bons rapports avec vos camarades ?
- 6 Vos souvenirs d'apprentissage ?
- 7 Portez-vous un jugement critique sur la scolarité reçue ? Sur le contenu de cette scolarité ?

III – Socialisation secondaire

- 1 Avez-vous fréquenté une bande ?
- 2 Diriez-vous que vous avez beaucoup d'amis ?
- 3 Lieux de socialisation :
immeubles, quartiers, mosquées ?
- 4 Pratique du sport en club ?
Activités collectives particulières ?
- 5 Rencontres importantes pour votre développement intellectuel ? Des influences marquantes ?
- 6 Relations sentimentales ?
- 7 Comment s'est opérée votre socialisation politique ?
- 8 Pratiques sportives ou culturelles que vous qualifieriez d'importantes pour votre développement ?

IV – Ruptures et chocs moraux

- 1 Expériences marquantes de ruptures biographiques ?
- 2 Scènes traumatiques vécues ?
Qu'avez-vous ressenti (rage, colère, honte, dégoût... ?)
- 3 Diriez-vous que vous avez entretenu un rapport particulier à la mort ou à la douleur ?
- 4 Avez-vous expérimenté un choc moral singulier : scandale extrême face à un événement ou récit visuel ?
- 5 Visualisation de scènes choquantes politiquement sur Internet ?
- 6 Sensibilité extrême à certaines injustices ?
Lesquelles ?

V – Cadres de référence

- 1 Comment qualifieriez-vous votre engagement ?
- 2 Comment êtes-vous arrivé à vous engager pour cette cause ?
- 3 Au quotidien votre cause structure-t-elle vos comportements ?
- 4 Avez-vous été initié à cette cause ?
Par qui et dans quelles circonstances ?
- 5 Pourriez-vous changer ou quitter votre cause ?
- 6 En quoi votre cause justifie-t-elle l'usage de la violence ?
- 7 Diriez-vous que vous avez une bonne connaissance de votre cause (mesurer ce niveau de connaissance) ?

V – Cadres émotionnels

- 1 Quels sont vos modèles de références ?
- 2 Quels types de films aimez-vous ? Héros ?
- 3 Qui représente à vos yeux vos principaux adversaires ? Pensez-vous pouvoir négocier avec votre adversaire ?
- 4 Les frontières de l'adversaire ?

VI – Pratiques militantes

- 1 Militez-vous au sein d'une organisation ?
- 2 Comment considérez-vous le devoir d'un militant ?
- 3 Comment êtes-vous devenu militant politique ?
- 4 Connaissez-vous, avant de vous engager, le monde du militantisme que vous fréquentez ?
- 5 Racontez-nous votre pratique militante
Quel était votre degré d'engagement ?
- 7 Quelles critiques apporteriez-vous à votre expérience militante ?

VII – Pratiques personnelles

- 1 Sport ?
- 2 Pratiques culturelles ?
- 3 Pratiques religieuses ?
- 4 Autres activités ?
- 5 Niveau de connaissance de votre environnement international et politique ? Sources d'information (presse, TV, sites Internet, lectures académiques...) ?

VIII – Itinéraire délinquant

- 1 Petite délinquance ?
- 2 Expérience préalable de la prison ?
- 3 Rapport aux FOP ? Interpellation et déferrement devant tribunal ?
- 4 Rencontres amicales lors de cet itinéraire déviant ? Socialisation forte ?
- 6 Que pensez-vous de la politique hégémonique américaine ? Comment cette hégémonie s'exprime-t-elle selon vous ?
- 7 Pensez-vous que votre situation personnelle en France est comparable à celles des musulmans dominés en Palestine ou ailleurs ?
- 8 Pensez-vous qu'être un bon croyant vous permettra de retrouver une place forte dans la société ?

IX – Rapport subjectif aux institutions

- 1 Quel rapport entretenez-vous avec les autorités politiques de votre État ?
- 2 Rapport à la police ?
- 3 Rapport à l'armée ?
- 4 Rapport à la justice ?
- 5 Autres institutions ? École, église...
- 6 Vous considérez-vous comme citoyen ? Expliquez...

X – Rapport subjectif à l'altérité

- 1 Quel rapport entretenez-vous aux autres croyances (religieuses ou politiques) ?
- 2 Quel rapport entretenez-vous aux autres modes de vie (sexuel, ethnique...) ?
- 3 Vous jugez-vous tolérant ? Cela a-t-il un sens pour vous ?
- 4 La violence se justifie-t-elle selon vous et dans quels cas ?

XI – Références internationales

- 1 Avez-vous fait des séjours à l'étranger ?
- 2 Qu'avez-vous pensé de la guerre en Afghanistan ? Syrie, Palestine, Irak ?
- 3 Diriez-vous que les musulmans sont les victimes majeures des conflits internationaux ?
- 4 Qui sont selon vous les responsables des exactions commises à l'encontre des musulmans ?
- 5 Est-ce que vous pensez que les inégalités matérielles sont de la responsabilité des Occidentaux ? Si oui, que pensez-vous du tourisme occidental dans les pays musulmans ?

ʿĀlim (plur. **ʿoulamā**), communément «**oulémas**» : celui qui détient la science (*ʿilm*), et qui est reconnu comme étant un savant de la religion musulmane.

Bayʿa : déclaration officielle et publique signifiant l'obéissance à une autorité politique et religieuse musulmane. Dans le cadre djihadiste, elle renvoie à la soumission à l'autorité d'un émir (d'un groupe armé, d'une région...) ou d'un calife (*khalīf*).

Cheikh : terme transcrit de l'arabe «*shaykh*», qui, étymologiquement, désigne une personne âgée, en dénote l'autorité et la respectabilité. Par extension, ce terme désigne tout chef d'un groupe humain (chef de famille, de tribu, de corporation, maître spirituel, etc.).

Chiisme : est la deuxième branche musulmane la plus importante au sein du monde musulman. Elle regrouperait entre 10% et 15% des musulmans, avec une majorité établie en Iran. Rejetant les trois premiers califes qui ont succédé au prophète Mohammed, les chiïtes considèrent Alī, gendre et compagnon de Mohammed comme son seul successeur immédiat légitime. Le pouvoir doit demeurer au sein de la famille du prophète Mohammed, contrairement à la pratique sunnite.

Dajjāl (antéchrist) : dans les récits prophétiques sur la fin des temps, le *dajjāl* est décrit comme une créature à l'apparence humaine et dotée d'un pouvoir surnaturel, créé par Dieu pour semer la *fiṭna* (discorde, chaos) à l'approche de la fin du monde. Sa venue serait l'épreuve ultime pour l'humanité tout entière et pour les musulmans en particulier.

Dār al-koufr : littéralement traduit par la « maison/terre de la mécréance », cette expression renvoie aux territoires non musulmans.

Daʿwa : une entreprise individuelle ou collective qui consiste à inviter les non-musulmans à embrasser l'islam ou les musulmans dont la pratique religieuse est jugée insuffisante à suivre le droit chemin de la bonne pratique.

Fātiḥa : première sourate du Coran.

Fatma : Symbole utilisé pour repousser le mauvais œil très présent dans la culture berbère.

Fatwā : avis juridique (dépourvu de valeur coercitive) prononcé par un mufti qui peut porter sur de nombreux aspects

de la vie en allant des thématiques liées à l'exercice du pouvoir politique aux simples questions quotidiennes (sociales, culturelles, économiques...) vécues par les musulmans.

Fiqh : jurisprudence islamique.

al-Firqa al-nājiya : désigne « le groupe sauvé », c'est-à-dire les musulmans croyants qui suivent à la lettre le Coran et la sunna, à l'image des pieux ancêtres. Dans les récits du prophète Mohammed, il est fait mention de l'existence de soixante-treize factions se réclamant de l'islam, et à l'approche de la fin des temps, seule celle qui incarnera l'islam authentique sera sauvée par Dieu. Ce récit prophétique est interprété de différentes manières par des groupes islamiques armés, qui s'autoproclameront chacun « groupe sauvé », à l'image du GIA algérien dans les années 1990 ou de l'État islamique aujourd'hui.

Fitna : terme qui renvoie à la division et à la discorde entre les musulmans. Ce terme revient très souvent dans le discours des oulémas musulmans (de toutes tendances) aujourd'hui, désignant la guerre entre les musulmans et le chaos en terre musulmane.

Hijra : ce terme renvoie à l'exil du prophète Mohammed et de ses compagnons de La Mecque vers Yathrib (Médine), fuyant les persécutions des nobles Qurayshites. Dans les discours des personnes interrogées, ce terme désigne l'émigration d'un musulman d'une « terre de mécréance » (Occident notamment) vers un pays musulman.

Houja : argument justificatif fondé sur les textes du Coran et la sunna.

Ikhwānī, en français «frériste» : militant de la tendance des Frères musulmans.

Jallāba (djellaba, qāmiṣ) : tenue traditionnelle musulmane qui a l'aspect d'une longue robe et qui se porte avec ou sans capuche.

Jihād (dijhad) : dans le discours des djihadistes, ce terme renvoie plus précisément au « petit djihad » qui est un effort guerrier prescrit par le Coran et la Sunna dans le cadre d'une guerre contre les non-musulmans et les « apostats ».

Kāfir (plur.: kāfirūn), plus souvent «kouffār (s)» : désigne dans l'islam une personne « mécréante », « incroyante », de

par les actes et/ou les paroles qui lui sont attribuées. Selon certaines tendances au sein du salafisme radical, le simple fait de ne pas accomplir la prière – même si la personne concernée se considère comme musulmane – peut justifier cette condamnation. Un grand nombre de groupes djihadistes armés contemporains se sont imprégnés de cette interprétation.

Kharidjī, ou *khawārij*, en français « kharidjite » : désigne littéralement « ceux qui sont sortis » (dissidents) et par extension tout groupe d'individus qui se révolte contre un dirigeant musulman dont le pouvoir politique est reconnu comme légitime. Historiquement, la première apparition de ceux qui furent appelés « *khawārij* » remonte à la révolte menée par des dissidents musulmans contre le calife Alī Ben Abī Tālib (599-661).

Khilāfa, en français « califat » : régime politique instauré par les successeurs du prophète Mohammed après sa mort, et ce, conformément aux normes édictées par la charia. À sa tête est installé un calife (*khalīfa*) musulman chargé de commander la *oumma* et appliquer la charia en terre d'Islam.

Madrasa (plur.: *madāris*) : les *madāris* sont des lieux d'enseignement, parfois situés dans la mosquée ou un bâtiment annexe, où sont dispensés des enseignements divers.

Mahdī : Personnage clé dans les textes eschatologiques de l'islam. Sous son règne, le monde musulman se réunifierait et mènerait le combat ultime, prélude à la fin des temps.

Minhaj (ou « manhaj ») : désigne, dans le langage salafiste, le chemin que doit emprunter tout musulman pour se rapprocher de l'islam véridique (celui incarné par le salafisme). Suivre ce chemin implique de se conformer scrupuleusement aux textes coraniques et à la sunna.

Mouchrik (plur.: *moushrikūn*), plus souvent « moushrikines » : issu de « *shirk* » (associationnisme), un terme péjoratif qui désigne une personne qui associe à Dieu une ou plusieurs autres formes de divinités (l'un des péchés les plus graves de l'islam). Dans le discours des djihadistes, les chiïtes sont, par exemple, considérés comme des associationneurs. Ils conçoivent également le fait d'invoquer les normes et les principes de la démocratie comme une forme d'idolâtrie, et donc d'association.

Moujāhid (plur.: *moujāhidūn*), plus souvent « moudjahidines » : personne qui combat au nom de la religion musulmane.

Mourtad : dans l'islam, le terme de « mourtad » (renégat) désigne un musulman qui a renié sa religion. Dans le discours djihadiste contemporain, cela renvoie le plus souvent à un individu qui se présente comme musulman, mais qui aux yeux des djihadistes est considéré comme un mécréant qui dissimulerait son impiété par un discours lui donnant l'apparence d'un musulman. Ce serait par exemple le cas des gouvernants des pays arabo-musulmans, mais aussi des membres de forces de sécurité qui les entourent.

Mufti : la fonction de mufti était une profession libre exercée par des acteurs réputés pour leur piété et leur érudition. Elle fut institutionnalisée sous l'empire ottoman et confiée aux muftis. Leurs attributions sont de nature juridique. Ils peuvent participer au règlement de conflits, produire des actes notariaux, recevoir des plaintes et y répondre, accompagner les demandes d'appel, dresser des constats de préjudices physiques (etc.), et leur principale activité reste l'émission de fatwas. Le mufti doit néanmoins être distingué du juge (*qāḍī*).

Niqāb : voile intégral, souvent de couleur noire, qui couvre le visage de la femme à l'exception des yeux. Doit être distingué de la burqa qui est un vêtement de tradition afghane généralement de couleur bleu, masquant les yeux de celles qui la revêtent par une fine grille.

Oumma (oumma islamiyya) : désigne la « communauté » ou la « nation » musulmane, indépendamment de toute nationalité, ethnie ou territoire particulier.

Ouṣoul al-fiqh : sources du droit musulman.

Rawāfiḍh : signifie littéralement « ceux qui rejettent », sous-entendu les compagnons du prophète Mohammed et l'autorité des premiers califes qui lui ont succédé. Cette appellation disqualifiante s'adresse aux chiïtes.

Ghoulate : fait référence à l'expression arabe « *al-ghoulou'ū fī dīn* » (l'interprétation extrémiste de la religion), souvent employée par les érudits musulmans pour désigner des factions ou des individus musulmans ayant recouru à des interprétations extrémistes des textes coraniques et de la parole du prophète.

Salaf (plur.: *aslāf*): le terme «*salaf*» désigne le plus souvent les pieux ancêtres ou prédécesseurs. Son emploi dans la littérature salafiste renvoie plus spécialement (par ordre de préférence) aux compagnons du prophète, puis leurs épigones (*tābi`īn*), puis ceux qui les ont suivis. Viennent ensuite les grands imams qui ont vécu durant les trois premiers siècles de l'islam, en l'occurrence ceux dont la «*oumma*» s'est accordée sur la légitimité de leur imamat en raison de leur grand savoir religieux.

Salafisme: voie religieuse qui consiste à imiter les *aslāf* dans leurs croyances, leurs pratiques, leurs jugements, leurs prédictions et leurs démarches de purification de l'âme.

Ṣalat (plur.: *ṣalawāt*): désigne les prières, notamment les cinq prières qui doivent être accomplies chaque jour et qui constituent une obligation légale (*farḍ*). Leurs horaires varient en fonction de la position du soleil: la prière de l'aurore (*subḥ* ou *fajr*), de midi (*ẓuhr*), de l'après-midi (*`aṣr*), du soleil couchant (*maghrib*) et du début de la nuit (*`iṣhā*).

Shahīd: martyr, mort pour la gloire de Dieu.

Shām: plus souvent connu sous l'appellation «*Bilād al-Shām*» qui fait référence à la Grande Syrie (regroupant la Syrie, la Jordanie, le Liban et la Palestine). Dans le vocabulaire djihadiste contemporain, il est souvent fait référence à la Syrie uniquement.

Shari`a (charia): normes et règles dictées par la loi islamique dont les deux principales sources sont les textes du Coran et de la sunna.

Sunna: la sunna est la tradition composée des paroles (*sunna qawliyya*) et actes (*sunna `amaliyya*) attribués au prophète Muhammad. Elle est restituée par les hadiths, composés de deux parties: le récit (*matn*) et l'*isnād*, qui est la chaîne (*silsilat*) des personnages autorisés à la transmission (*riwāya*) du récit, et qui en garantit la véracité. La science des hadiths les vérifie, les classe et les hiérarchise (*parfait/ṣaḥīḥ*, *bon/ḥasan*, *faible/da`if*).

Tabligh: la *jamā`at at-Tabligh* est un mouvement piétiste et prosélyte fondé en 1926 en Inde par M. Ilyas Khandhalawi. Ce mouvement apparaît dans le contexte de la colonisation britannique, la domination de l'hindouisme et la présence des missionnaires jésuites. Le prosélytisme est donc d'abord tourné vers les musulmans, et il s'étend aux non-musulmans en 1944. Il s'implante en France dès 1962, fonde l'association

Foi et Pratique et ouvre sa première mosquée en 1973 (rue Jean-Pierre Timbaud, Paris 11e).

Takfir: le «*takfir*» est un acte qui consiste à considérer un individu, un groupe ou un gouvernant comme mécréant. Cela consiste, le plus souvent, à élargir le cercle des profils concernés par l'excommunication afin de jeter le discrédit sur un rival. Pour cela, il suffit par exemple qu'un individu délaisse l'une des cinq grandes obligations de l'islam pour qu'il soit considéré comme non-musulman.

Tawḥīd: ce concept renvoie au caractère monothéiste de l'islam. Il consacre l'unicité de Dieu et s'oppose à toute forme d'associationnisme.

Tazkiyya: autorisation ou recommandation qui participe de l'établissement d'un lien de confiance.

Wahhabisme: Idéologie religieuse émanant d'une doctrine officielle saoudienne. Les autorités saoudiennes récusent ce terme, se joignant aux oulémas salafistes du Royaume qui refusent le terme «*wahhabisme*». Celui-ci servirait selon eux à discréditer le «*salafisme pur*» que prône l'Arabie Saoudite en sacralisant une personnalité religieuse (Mohammed Ibn Abdelwahrāb), aux dépens du message authentique prôné par les sources scripturaires.



Saisir les mécanismes de la radicalisation violente : pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents

Rapport de recherche pour la Mission de recherche Droit et Justice
Avril 2017

Ce rapport porte sur les phénomènes de radicalisation cognitive et comportementale d'acteurs djihadistes. Afin de mieux saisir la singularité de ce phénomène, on s'intéressera également – à la marge – à d'autres types de violences politiques, ici pratiquées par les groupes nationalistes corse et basque. Ce rapport repose donc principalement sur un travail d'entretiens approfondis avec des militants djihadistes (13) et nationalistes (7), condamnés pour participation à une entreprise terroriste. Ces entretiens biographiques, d'une moyenne de 2h, reposent sur une grille établie afin de mesurer les variables de la radicalisation, ici réparties en quatre groupes : les variables socio-biographiques, processuelles, cognitives et psychologiques.

L'introduction présente le cadre et les outils de la recherche. Le premier chapitre, théorique, livre une analyse du concept de radicalisation en s'appuyant sur une large diversité d'expériences de lutte armée. Le deuxième chapitre reconstitue les carrières biographiques des acteurs djihadistes et nationalistes interrogés. Le troisième chapitre propose une synthèse des enseignements biographiques, en deux sous-parties. La première consiste en une analyse synthétique des trois thèmes dominants (les processus biographiques de radicalisation, l'approche psychosociologique de la radicalisation, la dimension cognitive de la radicalisation). La seconde présente, à travers une grille de vingt-huit variables, un résumé des éléments moteurs de l'engagement violent. Enfin, le quatrième et dernier chapitre restitue des verbatim d'entretiens classés en dix-neuf thèmes. Il donne ainsi à lire une « parole non médiée » des acteurs djihadistes.

LES AUTEURS

Xavier Crettiez est professeur agrégé de science politique à l'UVSQ et directeur adjoint de Sciences Po Saint-Germain-en-Laye. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages sur la violence politique.

Romain Sèze est docteur en sociologie de l'EHESS, chercheur à l'INHESJ, rattaché au GSRL (EPHE-CNRS), et spécialiste de l'islam contemporain. Ses recherches portent sur les processus de radicalisation et de sortie de la violence.

Bilel Ainine est docteur en science politique de l'UVSQ, et spécialiste de l'islam djihadiste en Algérie. Il est actuellement post-doctorant à la MIVILUDES.

Thomas Lindemann est professeur agrégé de science politique à l'UVSQ et chercheur au Linx, à Polytechnique. Il est un spécialiste reconnu de la guerre.