

*Ado*logiques

Jeunes et djihadisme

Les conversions interdites



Denis Jeffrey
Jocelyn Lachance
David Le Breton
Meryem Sellami
Jihed Haj Salem



JEUNES ET DJIHADISME

Les conversions interdites

JEUNES ET DJIHADISME

Les conversions interdites

Denis Jeffrey

Jocelyn Lachance

David Le Breton

Meryem Sellami

Jihed Haj Salem



**Presses de
l'Université Laval**

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Financé par le gouvernement du Canada
Funded by the Government of Canada

| **Canada**

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en page : In Situ

Dépôt légal 2^e trimestre 2016

© Presses de l'Université Laval. Tous droits réservés.

ISBN 978-2-7637-3021-9

PDF : 9782763730226

Les Presses de l'Université Laval

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

Introduction.....	1
CHAPITRE 1	
La radicalisation des jeunes djihadistes	9
<i>Denis Jeffrey</i>	
Comprendre l'incompréhensible	12
Une morale de l'extrême	20
Les extases fusionnelles.....	26
Les djihadistes martyrs	28
Terrorisme, terroristes et décapitation.....	31
Les sunnites et les chiïtes	34
Le salafisme moderne	38
L'islam radical	40
Djihad et djihadiste.....	42
Daech et Al-Qaïda	42
La référence aux croisades.....	48
Laïcité et retour du religieux.....	51
Religion et intégration des minorités religieuses à la culture nationale.....	56
Une identité meurtrière.....	59
Références.....	70
CHAPITRE 2	
Le djihadisme comme rite de virilité.....	75
<i>David Le Breton</i>	
Individualisation	75
Djihadisme	78
Reconversion de soi.....	80
Radicalisation.....	83

Une renaissance.....	93
Rites de virilité.....	99
Glorifier la mort.....	104
L'indifférence à la cruauté.....	107
Références.....	112

CHAPITRE 3

Conversion djihadiste des jeunes en Tunisie**postrévolutionnaire: altérité, corporalité et spatialité..... 115***Meryem Sellami et Jihed Haj Salem*

De la haine de l'Occident à la volonté d'effacer toute altérité.....	118
De la déculpabilité à l'état agentique	124
Le cas des djihadistes de la Tunisie postrévolutionnaire.....	128
Constitution du « sur-musulman ».....	130
La visagéité	131
Le mode vestimentaire	131
L'odeur	131
L'emprunt d'un pseudonyme	132
La gestualité.....	132
La ponctuation du langage.....	133
La temporalité	133
L'habilitation physique.....	133
Conversion par corps	135
Les espaces de la conversion djihadiste	143
Les réseaux de prosélytisme.....	144
Les tentes de prosélytisme (<i>khaimèt daawiya</i>).....	145
Les rencontres (<i>meetings</i>) de prosélytisme.....	147
Les tournées de prosélytisme.....	147
Les réseaux d'endoctrinement idéologique	148
Les sessions scientifiques	149
L'apprentissage du Coran.....	149
L'isolement: <i>Al-I'tikaf</i>	150

La scène de la mouvance djihadiste à Douar Hicher : constitution, évolution et mutation	150
En sortir est-il seulement pensable?	156
Références.....	159
CHAPITRE 4	
Le terrorisme en images.....	163
<i>Jocelyn Lachance</i>	
Le terrorisme dans un monde surveillé.....	165
De la délégation du discours et du sens	167
La recherche de l'invisibilité	170
L'utopie « du tout voir » à l'ère du direct	173
Les fragilités du lecteur d'image.....	177
L'ambivalence de l'image dans un monde incertain	182
L'injonction du traitement de l'information et de l'image.	188
Règne et risque de la sérendipité.....	191
Censurer ou éduquer à l'image?	195
Références	200
Présentation des auteurs.....	205

Introduction

« Le mal radical existe, mais pas le bien radical. Le mal radical naît toujours lorsqu'on espère un bien radical. Il ne peut y avoir de bien radical et de mal qu'entre des hommes qui ont des relations entre eux : la « radicalité » détruit la relativité et de ce fait les relations elles-mêmes. »

Hannah Arendt

« Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte et, croyez-moi, le jour du triomphe des martyrs c'est l'incendie universel. »

Jacques Lacan

Ce livre présente des idées pour comprendre le parcours de jeunes séduits par une version radicale de l'islam qui les entraîne dans la violence, le meurtre et la terreur. Une version de l'islam inventée au nom d'une guerre « sainte » contre tous ceux qui ne partagent pas leur vision du monde. Plus de 10 000 d'entre eux auraient répondu à l'appel des recruteurs de l'État islamique au cours des dernières années. Sur les 3 142 personnes signalées en France, un quart d'entre elles sont mineures. Provenant de milieux sociaux diversifiés et caractérisés par des histoires de vie singulières, ces jeunes ont pourtant en commun d'adhérer à un islam guerrier et violent. Cela signifie qu'une part non négligeable de la jeunesse occidentale succombe désormais à la tentation terroriste.

Pourquoi les idéaux de l'État islamique, mêlant appel au meurtre et sacrifice de soi, trouvent-ils un écho chez des jeunes de milieux économiques diversifiés et qui n'ont parfois aucune relation antérieure avec l'islam ? Comment comprendre les conversions « interdites » de

ces jeunes qui optent pour la haine? Pourquoi les jeunes recrues de l'État islamique acceptent-elles de commettre des attentats? Comment ces jeunes en arrivent-ils à désirer la mort au nom d'un idéal religieux? Sont-ils responsables de ce qu'ils font? L'islam est-il une religion qui mène irrémédiablement à la violence? Est-ce qu'Internet est devenu le principal outil de recrutement? Comment les médias présentent-ils les actes de terreur commis par les djihadistes?

Il est normal de poser de telles questions si nous désirons réfléchir librement aux motivations de ces jeunes qui se sont laissé séduire par Daech. Dans le présent ouvrage, nous allons utiliser les termes Daech et État islamique (ÉI) pour nommer l'organisation djihadiste dirigée par Abou Bakr Al-Baghdadi. C'est le 9 avril 2013 que l'État islamique en Irak (ÉII) devient l'État islamique en Irak et au Levant (ÉIIL ou Daech en arabe). Or, le 29 juin 2014, le chef de cette organisation terroriste s'autoproclame calife de l'État islamique. Depuis, les termes Daech et État islamique (ÉI) sont communément utilisés. En fait, Daech apparaît plus souvent dans les publications françaises, alors que État islamique est systématiquement utilisé au Québec. Même si ce dernier terme suscite une controverse du fait qu'il évoque l'expansionnisme du groupe terroriste, nous utilisons les deux termes sans toutefois entériner l'une ou l'autre de leurs significations politiques.

Nous n'allons pas ici aborder les causes historiques, politiques et sociales de l'existence de Daech. D'autres spécialistes se sont déjà commis à cet égard. Nous faisons référence à leurs travaux pour présenter dans leurs grandes lignes, notamment dans le premier chapitre, l'identité de l'ÉI, ses ambitions et ses ancrages religieux. Aucun des auteurs de ce livre n'est habilité à distinguer ce qui est conforme à l'islam et ce qui ne l'est pas. Nous n'allons donc pas discuter de la validité des positions défendues par les djihadistes. Par contre, pour **situer le contexte des conversions** d'un nombre considérable de jeunes à l'ÉI, nous allons brièvement présenter ce qui distingue les sunnites, les chiites et les salafistes, mais aussi ce qui départage l'islam radical des autres versions de l'islam.

La terreur des attentats du 13 novembre 2015 à Paris ne visait pas uniquement la France et les Français, mais nous tous qui apprécions les plaisirs de la vie moderne. Ce « nous » est inclusif, car il rassemble des musulmans, des juifs, des catholiques, des non-croyants et surtout des millions de personnes qui adhèrent aux grands principes de la laïcité, de la paix des nations et d'un humanisme fraternel. Devant la cruauté des djihadistes de l'ÉI, les valeurs fondamentales de dignité, d'égalité, de fraternité, de justice et de liberté deviennent nos armes les plus précieuses. En plus de soutenir nos ambitions politiques et morales, ces valeurs sont aussi nos promesses d'avenir.

L'esprit occidental ne pourrait se définir par la haine de l'islam. Les musulmans ne sont pas nos ennemis. Nous ne vivons pas une guerre des religions ni une guerre des civilisations. La peur de la religion islamique et de ses fidèles, aussi nommée islamophobie, que certaines personnes alimentent, ne peut qu'empirer la situation. De plus, l'amalgame entre un musulman et un djihadiste demeure injustifiable. À New York, en septembre 2001, il y avait des musulmans dans les tours du World Trade Center, comme il y en avait également au Bataclan et sur les terrasses des restaurants à Paris le 13 novembre 2015. En Syrie, en Irak, en Lybie, en Tunisie et dans plusieurs autres pays, Daech assassine principalement des musulmans. Les actes de terreur commis par l'ÉI visent les non-musulmans et les musulmans. Un musulman n'est ni un suspect ni un individu qui doit se disculper de l'être. L'islam n'est pas une religion monolithique. Ses fidèles sont répartis sur toute la surface de la planète. De plus, un musulman n'est pas nécessairement un Arabe. À vrai dire, il y a cinq fois plus de musulmans que d'Arabes.

L'Occident a connu une augmentation de la visibilité de l'islam, spécifiquement par le voile comme marqueur identitaire, mais les musulmans ne sont pas majoritaires en Europe ni dans les trois Amériques. Il existe une multitude de versions de l'islam comme il existe une multitude de versions du christianisme ou du bouddhisme. L'islam n'est pas non plus une religion qui, comme certains le croient, encourage la violence, craint les femmes ou serait au stade baroque

de son développement. L'islam ne s'oppose pas aux lumières de la raison. En fait, une religion n'est rien sans les hommes et les femmes qui l'interprètent, qui lui attribuent des bienfaits salutaires ou des activités immorales. Une religion devient ce que des individus en font. Elle est à l'image des intérêts humains.

L'islamisme radical de Daech possède cet avantage de la simplicité et de la réduction à quelques mots d'ordre. Il s'agit d'un islam réinventé au nom d'une guerre sainte autoproclamée contre les mécréants du monde entier. Par leurs attentats, les djihadistes de Daech tentent d'abîmer notre confiance dans l'insouciance de la vie quotidienne. Ils nous laissent croire que nous devons constamment nous protéger contre le pire. Les djihadistes portent leur uniforme noir sur les champs de bataille du Moyen-Orient, mais deviennent anonymes dans les espaces urbains avant de passer à l'acte. Cette tactique vise à susciter un **climat d'insécurité** et une **peur** de toute personne qui, sans raison, pourra paraître suspecte.

Plusieurs jeunes djihadistes ne sont pas motivés par des sentiments religieux. Diverses aspirations les amènent à adhérer à l'ÉI. Certains y trouvent un sens à la vie, d'autres des réponses définitives à des questions existentielles. Quelques-uns vont se battre par ressentiment. Plusieurs cherchent une satisfaction personnelle dans des actes de vengeance. Des djihadistes, poursuivis par la police, préfèrent la mort à la prison. Or, celui qui cherche la vengeance n'a pas besoin d'un argument religieux pour passer à l'acte. Le Norvégien Anders Behring Breivik responsable du carnage qui a fait 93 morts à Oslo, en 2011, n'était pas motivé par des motifs religieux. Il s'était lui aussi converti à une identité radicale, sinon à une « identité meurtrière » selon l'expression d'Amin Maalouf.

Plusieurs jeunes rejoignent Daech par fascination pour la violence, pour le pouvoir des armes ou pour prouver leur valeur virile. La religion est certes un argument pour adhérer à la communauté des djihadistes, mais il est relatif à d'autres motifs personnels. Certains jeunes suivent, par amitié, l'un de leur copain radicalisé. D'autres cherchent un champ de bataille pour s'illustrer. La mort sacrificielle

les attire. Devenus soldats du djihad, leur sentiment de puissance est décuplé. Les jeunes djihadistes partagent la conviction d'avoir raison contre l'Occident impie. Ce n'est pas nécessairement pour défendre l'islam qu'ils s'envolent pour la Syrie, mais pour éviter de trahir un groupe de copains. Ils font alors le passage dans la communauté des djihadistes qui leur promet le meilleur des mondes. Toutefois, sur le champ de bataille, confrontés à la réalité des carnages, certains refusent le combat et veulent revenir. Ils sont alors considérés comme des traîtres et peuvent être l'objet de représailles de la part des djihadistes.

Comment convaincre des jeunes endoctrinés de quitter l'État islamique? Comment considérer qu'ils peuvent de nouveau vivre pacifiquement avec nous? La menace djihadiste nous force à **pour-suivre une réflexion sur nos modes de vie**. Est-ce que nous sommes aptes à fournir une réponse politique et morale à ceux et à celles qui se revendiquent de l'État islamique? Nombre de commentateurs ont souligné qu'ils ne pourraient miser que sur des mesures sécuritaires pour apaiser une population terrorisée. Mais l'une des réponses au choc de la terreur est celui de la réflexion, de la recherche de compréhension et du recul critique sur les événements. Les phénomènes extrêmes sont rapidement investis par les faiseurs d'opinions qui multiplient les simplifications et les amalgames. Pour comprendre pourquoi un jeune répond à l'appel de la radicalisation, nous devons éviter les analyses superficielles et explorer des pistes inédites.

Le *premier chapitre* propose une mise en contexte des conversions au djihadisme. À cet égard, Denis Jeffrey revient sur les attentats du 13 novembre 2015 à Paris avant de s'intéresser aux diverses motivations qui amènent des jeunes à rejoindre l'État islamique. Il présente dans ce chapitre quelques éclairages sur l'islam, l'islamisme, l'islam radical et propose des connaissances de base pour distinguer sunnites et chiites, Al-Qaïda et l'ÉI et pour saisir l'usage du terme de croisade par les djihadistes.

Dans le *second chapitre*, David Le Breton montre que le recrutement touche des garçons et des filles en quête éperdue de repères pour exister devant une liberté qui les effraie. Ils cherchent un cadre

sans défaut, sans nuance, qui leur fournit une direction de conscience. L'engagement dans le djihadisme sublime une vie terne et sans perspective. Les uns et les autres se réfugient dans des stéréotypes de genre qui leur donnent enfin une légitimité pour exister ; les filles comme épouses et mères alors que les jeunes hommes se donnent à corps perdu dans un rite de virilité qui les rapproche des tueurs scolaires. On y trouve le même ressentiment, le même sentiment de puissance sur les autres, la même volonté d'accéder à la notoriété par la mort des autres.

Dans le *troisième chapitre*, Meryem Sellami et Jihed Haj Salem tentent d'élucider les logiques subjectives de l'adhésion au djihadisme chez les jeunes. Ils retracent d'abord les jalons de l'évolution de l'idéologie djihadiste tout en la distinguant du mouvement néofondamentaliste, désigné par le terme de « salafisme ». Ensuite, ils explorent la notion de soumission à l'autorité qui conduit au passage à l'acte chez des jeunes endoctrinés qui ne souffrent pas nécessairement de pathologies mentales. Puis, à partir d'une enquête ethnographique réalisée dans un quartier pauvre de Tunis par Jihed Haj Salem, le texte projette le lecteur au cœur des pratiques quotidiennes des jeunes séduits par l'idéologie djihadiste. Leur engagement politique est analysé comme une résistance au regard des États considérés comme mécréants, hypocrites et délaissant leurs jeunes. Le corps est investi d'une mission divine dans leurs représentations et doit se plier à une hygiène de vie ainsi qu'à un rapport au temps différent de ceux des « non-musulmans », la musique, le chant et les sports sont autant de champs exploités par les adeptes afin d'y conforter le mode de vie auquel ils aspirent. Le totalitarisme s'imprime ainsi dans l'intime et traverse toutes les activités de la vie quotidienne pour les ériger en espaces de contestation politique.

Dans le *dernier chapitre*, Jocelyn Lachance explore en profondeur le rôle de l'image dans la contamination de l'imaginaire collectif, en posant la question de la vulnérabilité des adolescents confrontés aux informations disponibles. En comparant le traitement des attentats terroristes de Munich (1972), de New-York (2001) et de Paris

(2015), il souligne comment le terrorisme contemporain s'accommode des modalités récentes de traitement de l'information et de l'image par les médias afin de réaliser son objectif de propagation de la terreur. Dans un monde où règne dans les populations occidentales le désir d'en voir de plus en plus, de rendre visible ce qui n'est pas encore accessible, la course à l'image se révèle comme le complice idéal d'un terrorisme qui ne se définit pas à travers des demandes formulées clairement à son ennemi, mais plutôt à travers l'horreur qu'il cherche à répandre chez lui. À la demande explicite, de nature politique, nationaliste, et même religieuse s'est substituée la revendication de l'acte commis. La question du sens de l'acte terroriste se complexifie alors, d'autant plus que les modalités de réceptions de l'information et de l'image se sont également transformées. En 1972, rappelle-t-il, des familles entières se retrouvèrent devant leur téléviseur pour regarder ensemble les premières images de l'attentat des Jeux olympiques et écouter ensemble les analyses de journalistes déjà sur place. En 2015, de nombreuses personnes furent confrontées seules aux images diffusées sur Youtube, avant de partager en ligne leur ressenti et de diffuser, à leur tour, ces images qui venaient de les bousculer. C'est dans ce contexte où les images s'imposent en maître, que les adolescents peinent à trouver des discours en lesquels ils ont confiance. En proposant une analyse des conditions de production et de réception des images, ce chapitre souligne que la guerre au terrorisme ne se situe pas uniquement sur les champs de bataille, mais aussi sur le registre des images devant lesquelles il est possible de se protéger.

Chapitre 1

La radicalisation des jeunes djihadistes

DENIS JEFFREY

« There is always one moment in childhood when the door opens and lets the future in. * »

Graham Greene, *The Power and the Glory* (1990, p. 12)

Presque 15 ans après les attentats du 11 septembre 2001 à New York, et moins d'une année après les attentats de *Charlie Hebdo* survenus le 7 janvier 2015, Paris a connu des attentats le 13 novembre 2015, revendiqués par le groupe terroriste État islamique, qui ont fait 130 morts et plus de 350 blessés. Les attentats de Paris marquent un point culminant dans la terreur, non pas par l'ampleur du massacre, mais parce que des espaces publics où se partagent la joie et le bonheur d'être ensemble ont été directement visés. D'autres attentats plus récents visaient également les modes de vie des Occidentaux. Pensons notamment aux attentats de Bruxelles du 22 mars 2016 revendiqués par l'ÉI ou à ceux de Ouagadougou du 15 janvier 2016 revendiqués par Al-Qaïda au Maghreb islamique lors desquels sont décédés six Québécois en mission humanitaire. Ces attaques meurtrières visaient à terroriser des Occidentaux qui, voyageurs, diplomates ou militants d'une ONG, vauquaient à des occupations de loisir. On se souvient également des attentats de Tunis du 18 mars 2015 au musée du Bardo où 24 personnes dont 21 touristes ont trouvé la mort, et de ceux du 26 juin 2015 dans une station

* Il y a toujours dans notre enfance un moment où la porte s'ouvre pour laisser entrer l'avenir.

balnéaire près de Sousse en Tunisie qui ont fait 39 morts et autant de blessés, tous les deux revendiqués par l'ÉI.

D'une certaine manière, les récents attentats commis par l'ÉI visent l'art de vivre des Occidentaux, leur liberté d'expression, leur sentiment de sécurité, leurs relations sociales au café du coin. En fait, les djihadistes s'en prennent aux modernes ou postmodernes plaisirs des activités hédonistes. À y regarder de près, c'est *l'insouciance de la vie quotidienne* qu'ils cherchent à détruire. Les terroristes ne se sont pas attaqués à la politique française ni aux symboles du capitalisme et de l'injustice, encore moins aux grandes sociétés industrielles qui exploitent les plus démunis, mais à la confiance que nous accordons sans y réfléchir aux personnes que l'on croise quotidiennement sur notre chemin. En fait, les barbares veulent saper cette confiance entre individus qui ne tient, bien souvent, qu'aux sourires de politesse qu'ils s'adressent dans diverses situations de la vie sociale.

Après le choc des attentats de Paris, plusieurs Français ont spontanément revendiqué leur insouciance existentielle dont ils n'avaient jamais mesuré la valeur. Dans les blogues et dans les journaux, nous pouvions lire des appels à revenir aux activités quotidiennes en faisant fi des menaces de l'organisation djihadiste. Certains blogueurs invitaient les voisins du quartier à ouvrir une fenêtre sur la rue et à faire entendre aux passants une musique festive. Le message était clair : la vie devait continuer malgré tout. Il ne fallait surtout pas se sentir abattus ni exprimer sa résignation devant les ambitions de Daech, mais soutenir fermement la liberté de vivre sans craindre un nouvel attentat. L'esprit hédoniste parisien est apparu pour plusieurs comme le nectar à défendre. Il fallait continuer à prendre plaisir, assis dans un bistrot, à regarder passer les gens. Se ressentait plus fortement cette liberté de flâner dans les petits marchés publics, de participer à un match de foot, de s'éclater dans un concert de musique raï ou de musique rock. Des millions de personnes viennent chaque année à Paris parce qu'ils apprécient ces expressions esthétiques de vie. Le bonheur de la vie moderne ou postmoderne, en fait, est tissé de ces minuscules jouissances que procure la vie parisienne. Les djihadistes de Daech ne le supportent pas.

L'écrivaine marocaine Leïla Slimani a écrit un merveilleux texte dans lequel elle exprime son amour pour Paris et la vie parisienne. Nous nous permettons ici d'en présenter un extrait qui a rencontré un grand écho, car publié le 14 novembre 2015, à peine quelques heures après les attentats de Paris.

Je n'ai jamais été nationaliste ni religieuse. J'ai toujours fui les mouvements grégaires. Mais Paris est ma patrie depuis le jour où je m'y suis installée. C'est là que je suis devenue une femme libre, là que j'ai été ivre, que j'ai connu la joie, que j'ai eu accès à l'art, à la musique, à la beauté. Paris, j'ai appris la passion de vivre. « Qu'une telle ville, écrivait Victor Hugo, qu'un tel chef-lieu, qu'un tel foyer de lumière, qu'un tel centre des esprits, des cœurs et des âmes, qu'un tel cerveau de la pensée universelle puisse être violé, brisé, pris d'assaut, par qui ? par une invasion sauvage ? cela se peut. Cela ne sera pas. Jamais, jamais, jamais ! Paris triomphera, mais à une condition : c'est que vous, moi, nous tous qui sommes ici, nous ne serons qu'une seule âme ; c'est que nous ne serons qu'un seul soldat et un seul citoyen, un seul citoyen pour aimer Paris, un seul soldat pour le défendre. » Aujourd'hui plus que jamais, je mesure la beauté de ma ville. Cette ville, je ne l'échangerais contre aucun des paradis que les fous de Dieu promettent.

Les attentats du 13 novembre, doit-on derechef ajouter, ne visaient pas uniquement la France et les Français, mais nous tous qui apprécions les plaisirs sensuels de l'urbanité. Parmi ce « nous », il y a des musulmans, des juifs, des catholiques, des bouddhistes, des non-croyants et surtout des millions de personnes qui adhèrent aux petits rituels d'interactions sociales de tous les jours qui rythment la banalité du fait de vivre ensemble dans des espaces publics. Lorsqu'on s'offre le plaisir de traîner au café du coin, c'est parce qu'on est disponible à des salutations improvisées, à des sourires inespérés, à des croisements de regards ambitieux et à bien des rencontres fugaces qui nous rendent la vie sympathique. Dans les faits, nous combattons les forces terroristes lorsque nous discutons dans un jardin public entre amis sans penser au malheur. Les petits pas et les petits gestes du quotidien sont autant de promesses d'avenir. En somme, les

djihadistes veulent susciter la **peur de l'autre**, la **peur de l'espace public**, la **peur de la vie urbaine**, la **peur de prendre du plaisir** à circuler librement dans une ville.

Qui sont ces jeunes du djihad séduits par Daech ? Qu'est-ce qui les attire dans une guerre où les pires actes de cruauté sont commis au nom d'Allah ? Comment arrivent-ils à accepter le sacrifice de soi au nom de Dieu ? D'où vient cette fascination pour une culture de la mort ? Dans ce chapitre, nous proposons des pistes de réponse à ces questions. On trouvera également, dans les trois autres contributions, d'autres pistes de réponses pour approfondir l'un ou l'autre aspect des conversions dans une organisation meurtrière. Ce premier chapitre est aussi l'occasion de présenter les bases du radicalisme religieux et d'explorer quelques aspects de l'histoire de l'islam, de la religion et de la laïcité.

COMPRENDRE L'INCOMPRÉHENSIBLE

Il y a beaucoup de fils à démêler pour comprendre les conversions désormais interdites par nombre de pays occidentaux à l'islamisme radical. Plusieurs chemins mènent à la radicalisation religieuse. Il y a notamment ces individus désillusionnés et en profonde crise identitaire qui cherchent une bouée de sauvetage dans une cause absolutiste en vue de trouver un sens à leur existence. Les conséquences sont l'adhésion dogmatique à un ordre de vérités jugées intouchables, le dévouement aveugle à une autorité suprême et la solidarité indéfectible avec leur groupe. Les djihadistes kamikazes des attentats de Paris ou de Bruxelles et nombre de ces jeunes qui partent sur le front syrien pour combattre auprès de Daech ne sont pas tous des musulmans ou des ressortissants d'un pays arabe. Olivier Roy note que la Belgique fournit plus de djihadistes pour Daech que l'Égypte, proportionnellement à la population musulmane présente sur le territoire (2015, p. 14). La conversion de jeunes Québécois à l'islamisme radical le montre également. Pensons aux attentats du 20 octobre à Saint-Jean-sur-Richelieu contre des militaires canadiens commis par Martin Rouleau et ceux du 22 octobre 2014 à Ottawa commis par Michael

Zehaf-Bibeau qui ont fait chacun un mort. Les jeunes recrues du djihadisme, à l'instar de ces deux Québécois, ne maîtrisent pas toujours très bien les dessous de la cause à défendre. Ils ne parlent pas l'arabe et n'ont jamais lu le Coran. Si certains d'entre eux ont subi le prosélytisme de proches, la plupart ont trouvé sur Internet des convictions qui les ont enflammés. Ils se sont engagés de leur propre initiative dans le radicalisme, croyant trouver des réponses définitives à leur mal de vivre. Bien sûr, chaque jeune a sa propre histoire, son propre parcours. Des facteurs personnels les amènent vers la terre promise du djihadisme. Il n'existe pas, comme le souligne Philippe Gutton (2015, p. 9), un profil-type ou une explication unique pour comprendre la conversion au djihadisme. Malgré tout, dans une perspective socio-anthropologique, il est possible d'indiquer quelques grandes tendances susceptibles de mettre en lumière les motivations de plusieurs jeunes.

Tels les croisés du Moyen Âge, plusieurs s'enrôlent dans le djihad avec le rêve de transformer un monde qu'ils ne tolèrent plus. La communauté islamique dans laquelle ils s'insèrent n'a rien de réel, mais relève d'un imaginaire, d'une utopie. C'est pourquoi les jeunes recrues ne voient pas le revers de la médaille, c'est-à-dire l'obligation d'obéir à des petits chefs de guerre qui se servent d'eux et d'elles pour commettre les pires atrocités. Les jeunes deviennent dépendants de Daech. Ils sont amenés à apprendre la doctrine et les pratiques de l'organisation et à prouver leur adhésion en tranchant la gorge d'un prisonnier. Puisque la scène sera filmée et mise sur Internet, les novices ne peuvent plus retourner en arrière. Leur sort est ainsi scellé. Ils n'ont plus le choix de se penser autrement que comme soldats du djihadisme radical de l'ÉI. Comme toutes les autres recrues, ces jeunes devront affirmer qu'ils agissent pour venger le Prophète, la Oumma (la communauté des musulmans, sans distinction de nationalités¹), les femmes

1. Pour l'historien Georges Corn l'attachement à la notion très imaginaire de Oumma par les groupes radicaux traduit « une réaction psychologique de compensation à l'état de déchéance dans lequel sont plusieurs sociétés qui ont pour religion principale l'islam » (2007).

musulmanes, etc. Il leur devient alors quasiment impossible de déposer les armes pour revenir à la maison.

Les jeunes garçons sont majoritaires, mais une proportion importante de filles, un peu plus du tiers selon Bouzar (2015a), sympathise avec les djihadistes. Ces jeunes convertis s'accordent sur un **idéal commun** : instaurer un nouvel ordre mondial fondé sur une version littérale de la charia. Le terme charia désigne les lois coraniques régissant la religion, la politique ainsi que les affaires sociales et morales. Elle est appliquée à la lettre par les leaders de l'ÉI, de manière très stricte, sans mise en contexte historique. Pour plusieurs jeunes djihadistes, leur conversion est profonde. Dounia Bouzar souligne que plus de la moitié d'entre eux croient s'impliquer dans une organisation humanitaire (2015, p. 38). La radicalisation des jeunes se joue le plus souvent sur Internet où des recruteurs professionnels les interpellent avec des tactiques d'endoctrinement très perfectionnées. Selon Douzar (2015), les recruteurs visent des jeunes qui ne connaissent pas l'islam ou le connaissent d'une manière superficielle. Ils peuvent alors les impressionner avec des récits imaginaires, de nobles idéaux et des promesses alimentaires. La radicalisation peut être plus rapide chez les jeunes qui n'ont jamais ouvert le Coran. Leur absence de références religieuses facilite l'embrigadement. Ils n'ont pas les connaissances pour porter un jugement éclairé sur ce qu'on leur raconte. Bouzar explique, dans *Comment sortir de l'emprise djihadiste* (2015), les trois étapes de l'embrigadement d'un jeune par le truchement de vidéos sur Internet : 1. On lui dit que tous les Occidentaux lui mentent, qu'il y a un complot ; 2. On lui dit qu'il doit fuir son monde pour combattre le complot ; 3. On lui fait croire que seule une confrontation totale avec le monde occidental, menée par l'ÉI, peut mettre fin au complot (2015, p. 37-50).

Les recrutements peuvent bien sûr passer par des rencontres fortuites à la mosquée, dans les prisons et les cités, mais les recruteurs mettent leurs efforts sur Internet sachant que les jeunes peuvent alors, d'une manière anonyme, visionner des clips et naviguer d'un site djihadiste à un autre. Selon Bouzar (2015a), les recruteurs vont rencontrer les jeunes recrues à la dernière étape de l'endoctrinement,

lorsqu'ils sont assurés de leur adhésion au programme de Daech. Pour cette dernière, les signes de l'adhésion à Daech sont clairs : rupture avec la famille, les amis et l'école, changement dans la manière de s'habiller, discours extrêmes contre le matérialisme de l'Occident et auto-exclusion des milieux de vie habituels. Très peu de jeunes peuvent revenir au pays, car les déserteurs sont assassinés et les filles sont séquestrées pour être mariées de force.

Avant leur conversion, nombre de djihadistes ne se distinguent pas des autres jeunes de leur génération. Ils étaient gentils, souriants, attentifs aux autres (Kepel, 2015, p. 8). Ils ne manifestaient pas ouvertement leurs tourments. Ce ne sont pas nécessairement des jeunes en trouble de comportement ou d'apprentissage. Ou des jeunes décrocheurs du système scolaire (Touzin, 2015). Plusieurs d'entre eux ont un dossier judiciaire vierge. Ils n'ont jamais trempé dans les petites combines de drogue ou de racket (Bouzar, 2015). À l'instar de beaucoup de jeunes, ils pouvaient se sentir perdus, humilités et exploités dans un système économique qu'ils ne connaissent pas. Du point de vue cognitif, ils sont sans prise sur eux-mêmes, sans horizon d'avenir, démunis pour affronter les injustices de la vie ordinaire. Sur Internet, ils découvrent **l'imaginaire mythique** d'un islam pur des origines, revisité et falsifié par les spécialistes du recrutement de Daech, et se laissent tenter par l'expérience du djihad. Ils se fantasment dans une organisation utopique et espèrent une existence héroïque et virile sans réaliser que la guerre est la pire des barbaries.

D'autres jeunes qui ont rejoint Daech proviennent de banlieues où sont concentrées des populations d'origine arabo-musulmanes (Morin, 2015, p. 7). Ils sont coincés dans une vie difficile où ils apprennent la débrouille afin de survivre aux petits conflits quotidiens du ghetto. Ils forment des petites bandes d'adolescents, comme le raconte Abd Al Malik dans son autobiographie (2014). Adolescent, il vivait dans une cité² de Strasbourg. Il a alors vécu de petits vols et de

2. Les termes « cités » ou « zones » sont utilisés en France pour nommer des territoires peuplés de HLM, souvent en périphérie des centres urbains, habités par les classes sociales défavorisées dont nombre de migrants venus de l'Afrique et du Moyen-Orient.

recels, bravant policiers et adultes en position d'autorité. Nombre de jeunes, à l'image d'Abd Al Malik, avaient comme famille une bande d'adolescents délinquants. Ils ont connu un milieu familial brisé où sévissaient le chômage, le sexisme, la violence et les beuveries. Le plus souvent, les pères sont absents et ceux qui sont présents ont peu d'autorité sur leurs enfants. Les cités françaises ne sont pas différentes des bidonvilles d'Amérique du Sud, à une exception près, les jeunes Magrébins se sentent exclus de la culture française. Les jeunes Brésiliens des favelas, pour prendre cet exemple, demeurent des jeunes Brésiliens malgré leur histoire criminelle. Mais dès qu'un jeune Magrébin est incriminé, on l'accuse alors de ne pas vouloir s'intégrer à la culture française. On pourrait même le menacer d'expulsion du pays.

Edgar Morin, dans un court article (2015), explique comment les jeunes d'origine arabo-musulmane peuvent trouver une identité de salut dans Daech. Il souligne d'abord que nombre de ces jeunes des ghettos sont régulièrement contrôlés par les policiers. On leur fait sentir qu'ils ne sont pas de véritables Gaulois. Dès lors, un cercle vicieux s'installe. Plus les adolescents se sentent exclus, plus ils se comportent en exclus. Plus ils se comportent en exclus, plus on dit qu'ils ne veulent pas s'intégrer à la culture républicaine française. Comme l'écrit Morin : « Les rejetés rejettent ceux qui les rejettent. » (2015, p. 8) Plusieurs de ces jeunes ont le sentiment d'être privés de patrie. Ils ne savent plus ce que vaut leur identité nationale. Ils ne comprennent pas pourquoi ils sont mis au ban de la société, surtout ceux qui s'efforcent de s'identifier à la culture française. On leur trouve encore des différences, dans le faciès, dans la manière de parler. Dans son autobiographie, le chanteur français Abd Al Malik écrit au sujet des jeunes des cités où il a grandi : « Il faudrait réfléchir sur ce qu'est vraiment la cité [...], il faudrait comprendre et faire comprendre la désolation, la misère intérieure de ceux qui l'habitent. Je ne dis pas qu'il leur est impossible d'y vivre des moments heureux ; mais tous sont en souffrance, parce qu'ils n'ont pas choisi leur situation et qu'elle leur semble fixée pour toujours. Le drame de la cité, c'est le déterminisme, la conscience d'un destin indépassable, de là découle son malheur. » (2014, p. 81) Il est vrai que le chanteur a passablement été

éprouvé par des amis décédés de surdose ou froidement assassinés lors de rixes de rue. Nonobstant cela, dans les cités, les chances de réussite scolaire et de trouver un vrai boulot sont minces. De plus, l'autorité parentale y est plus problématique qu'ailleurs étant donné le chômage endémique, l'impuissance sociale des pères, les difficultés des parents à se dire véritablement intégrés à la culture républicaine française, l'alcoolisme et les divers autres problèmes sociaux et personnels auxquels font face les adultes. Des jeunes qui souffrent d'un manque d'encadrement lié à une autorité fugitive demeurent dans une détresse existentielle, dans une incapacité de trouver leur place dans un monde qui leur est impénétrable et qui ne semble pas vouloir d'eux. Ils pourront certes trouver des « vérités » à se mettre sous la dent dans l'islam radical, mais les blessures existentielles n'en seront pas plus cicatrisées pour autant. Parmi ces vérités, il y a celle selon laquelle l'Occident est la source de tous leurs maux. Ils acceptent avec plaisir cette vérité qui les déculpabilise et leur donne bonne conscience. Or, le combat le plus redoutable que ces jeunes doivent livrer est celui de reconnaître leurs propres torts, d'assumer leurs choix passés et d'éviter de les renvoyer sur le dos d'autrui.

Lorsque des jeunes des cités rencontrent des copains radicalisés, dans la cité ou en prison, ces derniers leur proposent d'adhérer à une communauté musulmane qui les accepte tels qu'ils sont. Plusieurs jeunes qui vivaient en marge de l'islam peuvent facilement être fascinés par l'identité que leur propose Daech. En fait, l'appartenance identitaire a horreur du vide. Alors que le sentiment d'appartenir à la culture française s'effrite, certains jeunes des cités peuvent être attirés par une identité qui les reconforte. Daech leur redonne le sentiment qu'ils sont des vrais hommes, doués d'une force virile, capables de devenir des héros. En France, ces jeunes rencontrent quasi quotidiennement des situations qui les rabaissent, qui les dévalorisent et qui les condamnent à l'impuissance. Devenir un vrai musulman, un vrai combattant pour une cause exceptionnelle devient une option salvatrice. En somme, ils trouvent dans Daech une nouvelle identité en phase avec leur désir de réussir, mais aussi en phase avec leur rêve de devenir une personne

respectable ; de surcroît, en phase également avec leur désir de se venger pour réparer les offenses qu'ils disent avoir subies.

Le passage à l'identité djihadiste est marqué par le changement de nom. Dans les rites traditionnels, le changement de nom est initiatique ; il est un acte symbolique qui éloigne définitivement un individu de son ancien statut. Il doit dorénavant **se percevoir et se penser autrement**, à partir de sa nouvelle identité. Tous les noms que portent les djihadistes commencent par le symbole patriarcal « *abou* » qui signifie père. Ce nom leur donne une respectabilité, mais en même temps les intègre dans une lignée patriarcale (El Difraoui, cité par Bouzar, 2015, p. 66-67). En les obligeant à changer de nom, Daech radicalise la rupture que doivent vivre les jeunes avec leur milieu familial et leurs amis. De fait, les recruteurs mettent tout en œuvre pour les éloigner de leur univers social familial. Ils les amènent à rejeter leur ancienne identité de manière à les rassembler dans une unique identité. Les anciennes identités sont ainsi refoulées sous les habits de la nouvelle identité. Ils deviennent une nouvelle personne au prix d'une rupture avec une partie d'eux-mêmes. Dès lors, la doctrine djihadiste prend une place centrale dans leur vie. Les recrues passent le plus clair de leur temps à apprendre les présumées vérités coraniques que les Occidentaux leur auraient cachées. Les nouveaux se conforment sans résistance aux pratiques violentes des djihadistes qui ont toujours une explication « religieuse » pour justifier les actes violents, l'esclavage sexuel et l'exploitation du prochain. Par exemple, dans un récent numéro de la revue de l'ÉI, un auteur explique que les femmes yézidiées peuvent servir d'esclaves sexuelles parce qu'elles sont considérées comme païennes et polythéistes. Pour les jeunes djihadistes encore hésitants, on leur sert cet argument : « Avant que Satan n'inspire des doutes au faible d'esprit et au cœur faible, ce dernier devrait se rappeler que l'asservissement de familles mécréantes et la prise de leurs femmes comme esclaves concubines est un aspect fermement établi de la charia, si il le dénigre ou s'il s'en moque, alors il se moque et il dénigre les versets du Coran et les hadiths du Prophète (Que la paix et le salut soient sur lui), et de ce fait il apostasie et sort de l'Islam. » (Observatoire du Moyen-Orient, site Internet) Les jeunes

djihadistes finissent par accepter les doctrines et les certitudes qu'on leur chante sans poser de questions, surtout qu'ils s'identifient aux anciens et tentent scrupuleusement de les imiter.

Dans les cités, les jeunes qui rejoignent l'ÉI ont maintes fois entendu les pathétiques récits de la colonisation française. Ils connaissent les meurtres brutaux commis contre les Algériens, notamment, au nom de la modernité européenne. L'humiliation subie par leurs grands-parents et leurs parents, au cours de la colonisation et au cours de leur établissement en France, se transmet dans la famille. En fait, le récit des humiliations des frères du pays fait partie du roman familial. Que ces récits soient vrais ou faux importe peu lorsqu'il s'agit du roman familial. Un roman familial, en fait, est une fiction qui brode son intrigue en trahissant, souvent bien involontairement, les événements historiques. L'argument de la colonisation française ancienne et récente des terres musulmanes devient une motivation supplémentaire pour justifier leur adhésion à Daech.

De plus, certains d'entre eux expriment leur sympathie avec leurs frères palestiniens et blâmeront la France qui défend Israël. Ils développent alors le sentiment de ne pas être du bon côté de la frontière, de ne pas appartenir à la bonne patrie. Une grande partie de la jeunesse maghrébine souffre de la misère du monde arabe. Militer au nom d'une cause pour s'approprier les souffrances d'autrui est commun à un grand nombre de jeunes. À New York comme à Montréal, des jeunes campent dans la rue pour contester les profits faramineux des banquiers qui enrichissent les gens cousus d'or. Le courant *Occupy*, avec sa cause anticapitaliste, a séduit un très grand nombre de jeunes Occidentaux qui n'acceptent plus les politiques économiques qui appauvrissent les plus pauvres. On se souvient que toutes les grandes capitales occidentales ont connu des émeutes très violentes alors que les jeunes altermondialistes s'opposaient aux forces policières. Dans les cités, lorsque les Magrébins contestent pour améliorer leurs conditions de vie, on dit alors que ce sont des revendications islamiques. Que ce sont des jeunes musulmans qui montrent qu'ils ne sont pas tout à fait Français. Or, on ne va jamais dire qu'un

jeune Montréalais qui confronte les policiers dans des émeutes urbaines n'est pas un véritable Montréalais.

UNE MORALE DE L'EXTRÊME

Daech propose à tous les jeunes Magrébins, mais aussi à tous les jeunes qui cherchent une cause, non seulement **une voie pour devenir un héros**, mais une **identité sans faille**. La voie du djihad, du martyr, passionne plusieurs jeunes qui n'ont connu que l'errance identitaire. Les jeunes meurtriers de l'école Colombine aux États-Unis baignaient dans un nihilisme identitaire. Plusieurs jeunes qui commettent des attaques meurtrières dans une école ou un campus universitaire souffrent d'un malaise identitaire. Ils ne s'inscrivent pas dans une filiation identitaire qui leur donne des repères et un sens à l'existence. Ils s'enferment dans une « identité meurtrière³ » selon l'expression d'Amin Maalouf, dans une bulle narcissique, où tous les autres ne comptent plus. Rien ne vaut à part le courage dont ils se croient pourvus pour passer à l'acte. Ils sont entièrement désocialisés, désolidarisés, décivilisés selon les règles occidentales. Ils tuent pour prouver leur appartenance à une identité qui les rassure. Il leur est moins pénible de commettre des actes atroces que de demeurer dans un état d'instabilité identitaire. En fait, leur situation antérieure était plus souffrante que leur présente situation. On peut alors comprendre la radicalisation identitaire comme une parfaite opposition au flottement identitaire. Le mot « radical », du grec *radix* et du latin *radicalis*, signifie avoir des racines profondes, appartenir à une filiation, à une histoire commune. Un arbre qui a des racines profondes tient bon. Sans racines, l'errance psychique peut mener au pire terrain. En fait, ils ont trouvé dans le discours radical de l'ÉI ce qui les tient debout, ce qui les soutient en position verticale. C'est quelque chose qui leur manquait.

Pourquoi ces jeunes adoptent-ils une identité religieuse plutôt qu'une autre identité radicale qui pourrait être politique ou sociale?

3. Nous reviendrons, à la fin du présent chapitre, sur cette idée de Maalouf.

Pourquoi ne deviennent-ils pas plutôt militants pour *Green Peace*, *Occupy* ou une ONG ? Il est difficile de trouver des réponses définitives à ces questions. Mais on peut déjà considérer que leur adhésion à l'islam de Daech est loin de répondre à une quête de spiritualité. Ce qu'ils cherchent est moins une religion pour méditer, qu'une religion comme morale doctrinaire qui leur permet de libérer leur trop-plein pulsionnel. Ce sont bien sûr des réponses fermes et sans remise en question qu'ils trouvent dans Daech, mais aussi des libertés de tuer, de massacrer et de se donner la mort sans ressentir de culpabilité. Le djihadiste qui discute avec la journaliste Anna Erelle avoue son plaisir à tuer. Il se présente lui-même comme un tueur et plaide volontiers pour l'extermination de tous les hérétiques, c'est-à-dire les chiïtes, puis de tous les infidèles (les autres) : « La terre ne sera plus qu'un grand État islamisé répondant aux lois de la charia. » (2015, p. 31)

On procure aux recrues des réponses toutes faites et passablement simples pour comprendre la complexité des phénomènes socio-politiques et pour justifier des massacres sanguinaires. Nombre d'entre eux passent du doute radical à la vérité radicale. Ils passent aussi d'un surmoi occidental, défini par un souci pour autrui, à un surmoi djihadiste défini par la permission de transgresser les interdits qui fondent notre commune humanité. Un surmoi qui confère un droit de vie et de mort, un droit d'abuser sexuellement, un droit de massacrer le plus de personnes possible. Ils adhèrent à un manichéisme où tout est blanc ou noir. Il n'y a pas d'intelligence du gris. Daech leur fournit une cause dans laquelle ils peuvent s'insérer sans avoir à penser à la moralité de leurs actes. Ils sont entièrement désinhibés par Daech qui cautionne leurs violences.

De plus, Daech accentue les valeurs patriarcales qui renforcent des attitudes machistes. Plusieurs jeunes des cités – et bien d'autres jeunes aussi – vivent leur virilité sous un mode exacerbé. Ils comprennent les avantages de la culture moderne, mais ils hésitent encore à accepter l'égalité entre hommes et femmes. Ils reproduisent sans en avoir toujours conscience les travers de la culture patriarcale musulmane qui sacralise les femmes de la famille immédiate et déconsidèrent

les autres femmes. Pour eux, une femme qui pratique une libre sexualité est déclassée pour le mariage puisqu'elle a perdu sa chasteté. Du coup, les jeunes garçons oscillent entre la morale sexuelle religieuse et les modes de vie modernes où la sexualité est devenue un choix personnel, un choix réflexif (Giddens, 2004). Daech les sort de cette oscillation en leur faisant croire que les traditions sexuelles fondées sur le patriarcat sont préférables aux libertés sexuelles modernes qui nécessitent le consentement mutuel. Pour ceux qui ont connu le machisme brutal des cités, le choix pour Daech, qui pose leur virilité au pinacle, va de soi. Leur hypervirilisation est perçue comme une norme refoulée par les Occidentaux qu'ils retrouvent comme un trésor perdu (Jeffrey, 2012).

Nombre de jeunes sont séduits par la morale djihadiste qui propose des réponses claires et définitives pour expliquer la souffrance, le sens à la vie, la sexualité et la rédemption. Ils croient trouver dans les vérités coraniques littérales les fondements de leur émancipation. Ils considèrent que leurs traditions morales familiales les handicapaient. Les embûches scolaires et sociales qu'ils ont rencontrées sont devenues les murs de leur propre Guantanamo. Ils acceptent dorénavant l'ordre dogmatique de Daech pour se sortir de traditions familiales qui les enfermaient dans un carcan moral. Pour eux, la morale fanatique de Daech est perçue comme une forme d'émancipation à côté de la morale familiale.

Certains jeunes vivaient par contre dans une famille où les règles morales n'étaient pas si contraignantes. Ils ont été socialisés par leur famille et l'école aux libertés individuelles (liberté d'expression, liberté de conscience, liberté de religion, liberté amoureuse, etc.). Mais plusieurs d'entre eux n'arrivaient pas à assumer ces libertés. Dominique Schnapper écrit à cet égard : « Ce qui est vécu comme une liberté et une responsabilité peut aussi être ressenti par d'autres comme une absence de sens. Le dogmatisme le plus fanatique et le plus simple vient alors donner ce sens, et d'autant mieux qu'il est plus fanatique et plus simple. » (2015, p. 47) Il n'est pas inutile de se demander si le système scolaire, en France, en Belgique et au Québec, fait son travail pour socialiser tous les élèves aux mêmes valeurs humanistes, surtout

celles qui concernent l'égalité entre hommes et femmes et la liberté de conscience religieuse. La socialisation aux libertés modernes et à l'autonomie individuelle demande une longue maturation. Il se pourrait bien que les parcours scolaires ne conduisent pas toujours à l'émancipation des individus et à leurs obligations citoyennes.

À l'adolescence, il est facile de diviser le monde, comme le faisait Georges Bush, en axe du bien et en axe du mal. La majorité des films hollywoodiens se construisent autour d'un héros du bien qui combat les forces du mal. Habituellement, toutes les armes sont permises tant que le héros montre qu'il est en maîtrise de ses moyens, qu'il ne va pas être submergé par de sombres pulsions. Il deviendrait alors, le cas échéant, un ennemi du bien. Le personnage de Darth Vader, dans la série filmique *Star War*, représente l'esprit faible qui a succombé à la noirceur⁴. Le cas des jeunes djihadistes est bien particulier. Bien entendu, ils se revendiquent du côté des forces du bien. C'est pourquoi ils acceptent sans broncher d'obéir à leurs chefs de guerre. Paradoxalement, ils se soumettent à une autorité, alors que dans leur passé, plusieurs d'entre eux ne supportaient pas l'autorité parentale, scolaire et policière. Dans les faits, ils obéissent à une autorité qui les « autorise » à poser des actions violentes. Dès que l'un d'eux commet un acte de terreur, il sombre alors du côté de Darth Vader. Daech est une autorité qui les libère des contraintes civilisatrices au nom d'un idéal qu'ils apprennent à considérer qu'il est encore plus élevé, celui proposé par Daech.

Ils ne craignent pas la sanction puisqu'ils se voient en héros. À cet égard, plusieurs d'entre eux préfèrent la position de martyrs à celle de victimes et d'humiliés. Leur conversion est choisie, alors que leur position de victime d'un monde qu'ils ne maîtrisaient pas ne l'était pas. Se sentant pris dans une impasse sociale, ils se convainquent que la vie dans l'armée de Daech procure une **source enviable de satisfaction et de reconnaissance**. L'inégalité sociale, la honte d'un père chômeur, l'embarras de provenir des cités, d'avoir un faciès qui porte

4. Darth Vader retrouve son humanité et revient aux forces du bien lorsqu'il retrouve un peu d'empathie à l'égard de son fils Lucas, le héros de la série.

malheur, d'être en panne d'avenir sont autant de signes d'une impasse à la fois sociale et subjectale. De plus, écrit Guitton, « la conviction d'être dans une impasse subjectale est la prédisposition la plus forte pour l'acte de partir » (2015, p. 35), pour être attentif aux doctrines des recruteurs djihadistes.

Dans la communauté de Daech, un jeune se reconnaît, comme on le dit communément, c'est-à-dire qu'il a le sentiment d'être lui-même, de s'être trouvé une identité respectueuse de ses inspirations les plus profondes. En fait, il se reconnaît lorsqu'il est reconnu. Parce qu'un autre lui envoie une image positive de lui-même. Il croit alors se voir tel qu'il est. Il a le sentiment d'avoir trouvé sa voie dans sa nouvelle identité de djihadiste. C'est cette reconnaissance que lui fournit Daech. Pour lui, sa conversion est réussie. Il peut se revendiquer de la même version (con-version) du Coran que ses frères djihadistes.

Avant leur adhésion à Daech, plusieurs jeunes des cités, et d'autres aussi, n'arrivaient plus à démêler les fils de leur piètre existence, à s'accrocher à des grappes de sens, à pratiquer une spiritualité personnelle réconfortante dans les moments de grandes frayeurs. Ils se sentaient incapables de trouver les ressorts pour continuer sur les chemins de l'autonomie personnelle. Et peut-être impuissants à construire par eux-mêmes une distance à soi, une éthique personnelle où sont en tension des valeurs de liberté et de sécurité, d'ouverture à autrui et de fermeture sur soi, de justice et d'affirmation d'intérêts personnels. Impuissants aussi à s'inscrire dans une tradition spirituelle où la bonté répond à la misère. La plupart de ces jeunes ne sont pas insérés dans des communautés religieuses locales, donc, ils ne sont pas radicalisés dans les mosquées, mais ils se radicalisent en lisant la propagande djihadiste sur Internet. Ainsi, ils ne sont pas influencés par la prédication salafiste, et ils ne sont pas attirés par des formes traditionnelles de l'islam. De plus, souligne Olivier Roy (2015, p. 14), les luttes politiques musulmanes traditionnelles entre sunnites et chiïtes ne les intéressent pas outre mesure. Ils cherchent plutôt à réaliser un **fantasme d'héroïsme** qui n'a pas un sens strictement religieux. Roy souligne, et il est important de le rappeler, que les jeunes

convertis à l'islam radical sont extrêmement minoritaires et ne représentent qu'une très mince frange de la population des jeunes.

Les jeunes djihadistes, avons-nous souligné, découvrent des réponses simples à toutes leurs questions. Signalons à cet égard les sites Internet de recrutement où, dans une forme didactique, l'islam est présenté comme un catalogue de réponses à tous les tourments auxquels sont confrontés des adolescents au cours de leur existence. Les autres religions sont disqualifiées et taxées de complexes et d'impénétrables ; elles seraient incapables de fournir des propositions claires aux grandes questions de l'existence comme l'origine de la vie humaine et la vie après la mort. Sur les multiples sites Internet de recrutement, les réponses sont servies sans réflexivité, sans perspective, sans contexte, sans pensée critique. Les jeunes y trouvent un « prêt à croire », ou si l'on préfère, une religion à la carte.

Néanmoins, ces jeunes sont-ils plus influençables que les autres ? Sont-ils plus fragiles ou plus vulnérables ? Peut-être sont-ils semblables à tous les jeunes en quête de sens, en quête de liens, en quête d'amour. Mais ils ont trouvé dans l'organisation terroriste ÉI un système de vérités qui réduit à néant leurs doutes. Un système de vérité qui les apaise, car ils n'ont plus à cogiter sur les mystères de l'existence, sur les injustices, sur le sort de l'humanité, sur la confiance dans leurs relations amoureuses, sur leurs relations d'amitié, sur leurs rapports à l'avenir, etc. De plus, la conversion à la secte est instantanée. Les nouveaux convertis à l'islam s'étonnent chaque fois de cette facilité à devenir musulman (Mossière, 2015). Il n'y a pas de préalables. Ainsi, les jeunes recrues passent d'une **identité fragile à l'identité de l'Élu**, d'une **position d'impuissance à une position de puissance**, d'une **moralité restrictive à la permission de libérer des pulsions meurtrières**.

D'autres jeunes vont se convertir, en Europe principalement, lorsqu'ils sont en prison. Ils rencontrent alors des convertis qui les initient aux avantages de la secte djihadiste. Ils y trouvent une nouvelle identité et une possibilité d'affirmer fortement leur virilité (Jeffrey, 2012). Ces jeunes ont souvent un passé de délinquance, ils ont

l'habitude des armes, des rixes, des combats contre un gang. Ils connaissent déjà la violence. Ils savent s'en servir pour arriver à leurs fins. Dans la secte djihadiste, ils découvrent des nouvelles possibilités de violence. En fait, ils apprennent qu'ils peuvent tuer un civil pour le seul plaisir de le tuer puisqu'il est un non-converti. Ils entrent alors dans l'érotisme du meurtre. Pour eux, il n'y a plus de retour en arrière. Le sacrifice de soi devient la seule option envisageable.

LES EXTASES FUSIONNELLES

Une culture de la mort, chez les jeunes djihadistes, refoule une culture de la vie. La diffusion sur Internet de meurtres d'otages commis par des jeunes recrues laisse supposer que ces derniers ne craignent pas de tuer. Les actes kamikazes montrent également que plusieurs d'entre eux ne craignent pas de se donner la mort. Ils ont le sentiment que le sacrifice de leur vie ne pourra être vain. Ils veulent transformer la mort en source de vie. Le sacrifice de soi, en assassinant le plus grand nombre de mécréants, devient la pierre angulaire sur laquelle se construit leur identité de djihadiste. Maîtriser la mort devient, dans leur perspective religieuse, une preuve de maîtrise de soi. Ils pensent ainsi, en affrontant la mort, révéler à leurs confrères d'armes la valeur de leur existence. Ce qui leur confère la légitimité des sacrifiés, de ceux qui refusent de se soumettre aux modes de vie des Occidentaux.

En se donnant la mort volontairement, ils s'expulsent de la logique de la condition humaine. Bien sûr, ils ont le sentiment que leur mort donnera naissance à un monde nouveau sur terre, mais que l'ancien monde doit auparavant être détruit. Ils croient aussi que, par le sacrifice de leur vie, ils accéderont directement à un paradis fantasmé et fortement érotisé. En se sacrifiant, ils ne sont plus comme le commun des mortels, mais ils sont devenus des élus qui jouiront éternellement des bienfaits du ciel. Ils se hissent au-dessus de leur condition de mortel pour venir habiter la maison des bienheureux. Ces métaphores se tissent autour d'un bonheur utopique sans commune mesure avec les réalités de la vie.

Dans une organisation qui fait la promotion de la mort, les individus s'assemblent pour apprendre à mourir pour la bonne cause. Ils ne se définissent pas dans un rapport à un monde à construire. Ils sont persuadés que le monde actuel doit disparaître. Le fantasme d'assurer sa survie dans un au-delà paradisiaque éblouit entièrement leur esprit. La jouissance anticipée des plaisirs éternels les aveugle. Ils ne se sentent plus appartenir au monde terrestre, car ses contradictions, ses souffrances, ses fragilités et ses injustices leur semblent trop complexes.

La culture de la mort, Georges Bataille (1957) l'avait déjà entrevu, maintient l'individu dans une sorte d'érotisme de la fusion, ou dit inversement, dans un érotisme de la non-séparation. Dès lors, la mort ne suscite plus d'angoisse, mais elle devient une solution de salut. Les jeunes djihadistes trouvent une motivation absolue dans la mort, autant dans le meurtre que le suicide. Ce ne sont pas des actes malheureux, mais des actes heureux. Mourir pour la cause devient un acte héroïque vécu comme un bonheur intense. Comme le souligne Crouzet : « Le plus beau moment du combat, c'est celui de sa propre mort. » (2015, p. 11) Avant de commettre un attentat, les djihadistes écrivent des textes joyeux qui célèbrent leur sacrifice. Ils se voient déjà goûter, en tant que martyrs, les délices de l'au-delà. Mourir n'est plus alors ressenti comme la fin de la vie terrestre, mais comme le début de la vie céleste.

Les jeunes djihadistes s'octroient cet immense pouvoir de transgresser tous les interdits, alors qu'ils veulent instaurer un monde où dominent des interdits intouchables. Ils veulent instituer un ordre immuable, alors qu'ils créent le chaos. Ils aimeraient que chacun soit à sa place, mais ils mélangent toutes les places. Ils ont horreur des plaisirs modernes, alors qu'ils s'offrent le plaisir interdit du sacrifice. Ils plaident pour Dieu, mais agissent comme le diable qui divise les peuples et suscite la haine. Leur durcissement cache une puissante addiction à la violence. Addiction, de *ad dicus*, marcher sous la dictature d'un autre. C'est-à-dire ne plus s'appartenir. Se désubjectiver. Il s'agit d'une addiction à la violence qui est **pure jouissance du sacré** (Jeffrey, 1998).

Il y a une excitation à vivre pour la mort. Une excitation aussi intense que celle que procure une drogue forte. La proximité de la mort crée un état d'extase. Il y a alors perte de la subjectivité et sujétion à une puissance transcendante. Éros et Thanatos ne sont plus liés dans un équilibre tensionnel. L'érotisme de la mort chasse la vie. En fait, lorsque la mort est érotisée, que les forces de vie et de mort ne sont plus distinguées, il ne reste que la jouissance du moment présent. L'excès indifférencie (Jeffrey, 2000). Les barrières morales ne tiennent plus. Les actes les plus barbares sont alors commis sans culpabilité. Ils paraissent aller de soi. Les djihadistes se croient tout permis parce qu'ils ne sont **plus retenus par les interdits fondateurs de notre commune humanité**. Parmi les interdits les plus puissants, il faut compter sur ceux qui introduisent une distinction entre la vie et la mort, entre le ciel et la terre, entre la violence permise et la violence prohibée, entre les plaisirs sexuels avec consentement et les plaisirs sexuels infinis sans se soucier d'autrui.

La culture de la mort des djihadistes annonce la perte de la dimension symbolique de l'existence. Ils sont ivres de mort. Le chaos instauré par l'État islamique n'est plus arrimé à des finalités concrètes. À la suite d'un attentat, les revendications portent une parole narquoise, ironique et haineuse. Ils vivent le même type d'exaltation que l'enfant qui s'excite devant le feu. L'attentat ne sert que la culture de la mort, devenant alors un instrument au seul service de la sauvagerie de la mort. Les djihadistes cherchent à détruire la vie dans ce qu'elle a de plus précieux : le plaisir de vivre en confiance avec autrui. Leur barbarie montre une **crainte viscérale des libertés, de la vie, de la création**.

LES DJIHADISTES MARTYRS

Plusieurs djihadistes acceptent de commettre un attentat-suicide pour accéder au statut enviable de martyrs. Ils se donnent bonne conscience en se qualifiant de martyrs, et sacrifient leur vie et celles des autres, soit un enfant, une mère, un juif, un musulman ou

n'importe qui⁵. La victime a peu d'importance, car le carnage, lui, en a. Le but de l'acte sacrificiel est la terreur. En se sacrifiant, ils ne combattent pas un ennemi en particulier, ils cherchent uniquement à **créer un état de terreur**.

Lorsqu'on est entièrement assuré d'avoir raison, les questions philosophiques sont refoulées. On passe à l'acte sans état d'âme, sans culpabilité. Étant soumis à la volonté du Dieu, ils ne se sentent plus responsables de tuer, de violer, de torturer, d'assassiner et de détruire. Ils ne font que poursuivre le grand dessein de Daech et ritualiser jusque dans la mort leur identité de djihadistes, sans poser de question. Ils retirent même une fierté à trancher des têtes, à violenter des enfants et à violer des femmes dans la mesure où ils supposent qu'ils sont élus, donc intouchables, infaillibles, destinés à poser des actes impensables pour un être humain raisonnable. Baignant dans un sentiment de toute-puissance, tous leurs comportements leur paraissent en adéquation avec la volonté divine. Ils s'autorisent toutes les perversités du fait qu'ils reçoivent la permission de leurs chefs djihadistes. Ils entrent, à cet égard, dans un **jeu de rivalité** pour saluer le sacrifice qui sera le plus célèbre.

Ils se stimulent les uns les autres pour commettre des attentats. Le crime du kamikaze-martyr djihadiste est perçu par eux comme un acte de rédemption et de justice. La vision rédemptrice de la mort sacrificielle est utilisée par les propagandistes pour attirer les jeunes dans le djihad. En revanche, nombre de jeunes croient adhérer à une juste cause. Pour celui qui accepte la mission kamikaze, justice est rendue chaque fois qu'il assassine un mécréant. La mort sur le champ de bataille est habituellement accidentelle. Un soldat ne désire pas mourir. Mais un kamikaze cherche délibérément à se donner la mort pour en tuer d'autres. Le sacrifice de soi doit entraîner dans la mort le plus grand nombre de personnes. Aucun individu en particulier

5. Dans la culture musulmane d'autrefois, le djihadiste devait respecter un code d'honneur. Il devait notamment épargner les femmes et les enfants qui n'avaient pas pris part au combat. Il devait également être une personne pieuse et saine de corps et d'esprit (Zouache, 2015a, p. 14-15).

n'est visé. Les djihadistes qui ont attaqué le Bataclan souhaitaient assassiner un nombre incalculable de spectateurs. Ils voulaient créer un sinistre. Mais surtout, ils cherchaient à faire croire à tout individu qu'il est une possible cible. Qu'un attentat peut survenir n'importe quand et n'importe où dans un espace qu'il fréquente. Les futures victimes ne sont pas identifiées à l'avance. Aussi, les djihadistes qui sèment la terreur n'ont pas de signes distinctifs. Un terroriste peut être monsieur Tout-le-monde avant un attentat. En tout temps, il peut faire exploser une bombe qu'il porte sur lui. Il ne cherche pas à tuer un politicien ou un magistrat. Toute personne est son ennemi. Les terroristes veulent instaurer un climat de peur, d'insécurité et de méfiance à l'égard d'autrui. À ce propos, nous savons les fragiles équilibres entre les libertés individuelles et les politiques de sécurité.

Tout les prépare au sacrifice dans un acte de terreur contre lequel ils échangent leur entrée au paradis. Ils estiment qu'ils sont les nouveaux élus de l'armée d'Allah. Ils se réfèrent au Coran pour justifier leur barbarie sans se rendre compte qu'ils adhèrent à une interprétation sectaire et dogmatique du Coran. Sacrifier sa vie en assassinant au hasard des personnes signale que leur justice n'a plus rien d'humain. En fait, devant l'impossibilité d'une justice humaine, les kamikazes s'en remettent à une justice divine. Ils n'acceptent plus l'idée que l'on puisse être heureux sur terre. Peut-être ont-ils rencontré plus de frustrations que de satisfactions dans leur existence. L'espérance en des jours meilleurs ne les inspire plus. Mourir devient un leitmotiv salvateur. À défaut d'aimer la vie, ils dérivent vers l'amour de la mort, de la mort des autres, de leur mort. On se souvient de la fameuse phrase lancée par Ben Laden aux États-Unis dans les années 1990, et souvent reprise par d'autres terroristes : « Nous aimons la mort plus que vous aimez la vie⁶. » Cet amour de la mort n'est pas sans animer

6. La citation d'origine est celle-ci : « Enfin, nous disons ceci au peuple américain : étant donné que vous soutenez votre gouvernement dans ses crimes contre nos femmes et nos enfants, sachez que nous répondrons par la mort. Nous vous avons préparé des hommes qui aiment la mort autant que vous aimez la vie. Et si Dieu le veut, nous vous surprendrons : vous serez tués ainsi que vous tuez, l'avenir le montrera. » [En ligne]. [<http://infostrat.tumblr.com/post/26819611476/nous-aimons-la-mort-plus-que-vous-naimez-la-vie>].

chez eux une excitation morbide, mais profonde. La mort est désirée pour en jouir comme d'autres désirent être aimés. Ici encore, il y aurait lieu de reprendre les profondes analyses de Georges Bataille pour souligner comment cet acte ultime de transgression de l'interdit de la mort crée une jouissance sans limites. Une jouissance qui, dans les termes freudiens, est l'état de total abandon ou de total relâchement. Freud parle aussi d'un **état océanique** ou d'un **état de plénitude** dans lequel baigne un individu sans souffrance, sans inquiétude, sans souci pour demain. En fait, la mort devient un mode de résolution des tensions psychiques.

Évidemment, la mort sacrificielle n'a pas une fonction thérapeutique ou cathartique. Pour le kamikaze, c'est la fin, mais pour les victimes, c'est l'horreur. Le sacrifice du terrorisme ne sert pas comme tel une cause. Il est plutôt de l'ordre du nihilisme, du refus d'adhérer à des valeurs qui préparent l'avenir. Olivier Roy (2015, p. 27) se demande si nous n'avons pas affaire à un nihilisme suicidaire qui n'est pas très différent du nihilisme des jeunes de Colombine en 1999 qui ont tué plusieurs de leurs pairs et des enseignants. On peut parler de folie passagère, mais inspirée par l'idée que la vie n'a pas d'issue. La solution finale devient alors la seule option. Par conséquent, les motivations des jeunes djihadistes ont des liens de parenté avec celles de jeunes qui, séduits par une cause radicale, s'autorisent les pires crimes. Ce sont souvent de jeunes « paumés », avec une conscience déçue, obsédés par l'unique idée de la mort.

TERRORISME, TERRORISTES ET DÉCAPITATION

Le mot « terroriste » est utilisé par Georges Bush après les attentats de New York pour nommer tous les ennemis des États-Unis. Or, cet usage inapproprié a provoqué d'énormes malentendus. D'une part, les ennemis d'un pays n'utilisent pas nécessairement la terreur pour faire valoir leurs idées et, d'autre part, le terroriste peut provenir de l'intérieur du pays. Un terroriste est un individu qui utilise la terreur d'une action violente dans une optique politique ou morale. Les attentats terroristes sont souvent utilisés par des groupuscules

(commando communiste ou petite armée de libération d'un pays) pour ébranler un État. La France est visée par des attentats entre 1954 et 1962 revendiqués par des forces politiques internes qui plaident pour la libération de l'Algérie. D'autres pays d'Europe connaissent des vagues d'attentats terroristes au tournant des années 1970, notamment commis par les Brigades rouges en Italie, la Bande à Bader en Allemagne, l'IRA (Armée républicaine irlandaise) en Irlande. Le Québec est aussi visé par des attentats revendiqués par le Front de libération du Québec dans les années 1960-1970.

En 1968, George Habache, un leader palestinien du Front populaire de libération de la Palestine, détourne pour la première fois un avion qui faisait la liaison Rome-Tel-Aviv. L'arme du terrorisme prend alors des proportions internationales et la cause palestinienne s'inscrit sur le devant de la scène. Dès lors, les actes terroristes sont utilisés non pas uniquement contre un État, mais aussi pour faire entendre et connaître une cause.

Dans les années 1980 se développe le terrorisme aérien : détournement d'avion et explosion en plein vol. Les revendications des terroristes peuvent être politiques ou religieuses. Le Front populaire de libération de la Palestine revendique plus de cent détournements d'avions. Dans les années 1990 se multiplient des attentats-suicides orchestrés par le Hamas contre l'État d'Israël. À l'aube des années 2000, plusieurs pays sont touchés par des attentats très meurtriers. Souvenons-nous notamment qu'en 2002, un commando prend en otage 800 personnes dans un théâtre de Moscou. Les attentats de 2015 contre *Charlie Hebdo* suscitent de nombreux débats moraux parce que la liberté d'expression telle qu'elle est pensée dans les pays occidentaux est directement mise à mal. Les revendications ne visent pas la libération d'un peuple ou d'un territoire, ou bien encore à attaquer un pays, mais elles s'attaquent aux manières de vivre en Occident. Il est vrai que les mœurs occidentales ne font pas l'unanimité puisque des chrétiens conservateurs ont souvent plastiqué des cliniques d'avortement. Il s'agit alors d'attentats terroristes liés à des revendications morales et religieuses. Ainsi, à côté des revendications

nationalistes et autonomistes se développe également un terrorisme religieux qui prône des idéaux moraux conservateurs et foncièrement patriarcaux.

La plus grande majorité des soldats musulmans en guerre contre la Russie ou les États-Unis ne sont pas des terroristes. En fait, un soldat musulman n'est pas nécessairement un terroriste. Sans oublier qu'il y a des musulmans dans les armées étatsuniennes et russes. On peut qualifier de terroriste l'organisation ou l'individu qui utilise un acte de violence non pas pour attaquer l'ennemi ou pour se défendre contre l'ennemi, mais pour **créer délibérément un état de terreur**. Il faut comprendre que les actes de guerre ne sont pas tous des actes terroristes, mais qu'il n'est pas toujours facile de les distinguer. Par ailleurs, l'amalgame entre l'acte de guerre et l'acte terroriste crée plus de confusion que de compréhension. Il existe des actes terroristes sans guerre, et des actes de guerre sans terrorisme. Le terrorisme peut être une stratégie de guerre ou une stratégie pour d'autres fins. Toutefois, la plupart des actes terroristes ont en commun de créer une peur pour modifier l'opinion publique, pour causer un sentiment d'insécurité dans la population, pour affaiblir la confiance en l'État et entraîner celui-ci dans des repréailles et des mesures exagérées de sécurité. Bien souvent, l'impact psychologique de l'acte terroriste dépasse largement l'événement comme tel, soit-il d'une grande cruauté. En fait, il est souhaité par les terroristes de marquer les esprits d'une manière permanente. Tous les actes de terreur visent à créer un état de panique qui, par répétition, risque de s'accroître. Les terroristes gagnent des batailles sur ce terrain lorsque l'état de panique devient chronique. C'est que leurs récurrentes provocations marquent les esprits. Selon Blin et Chaliand (2015), le terrorisme est un phénomène très ancien et les djihadistes de Daech n'en ont pas le monopole. L'attentat du 11 septembre 2001 sur le territoire américain est devenu un événement terroriste marquant en Occident parce que nous nous pensions protégés contre de tels actes.

Pourquoi les terroristes de Daech pratiquent-ils la décapitation ? D'abord, parce qu'elle frappe les imaginations et qu'elle fait peur.

Toutefois, la décapitation porte une symbolique complexe. Pour Michel Faucher, le recours spectaculaire à la décapitation mis en scène sur Internet « renvoie à l'héritage des califes exigeant qu'on leur apporte la tête de leur ennemi sur un plateau. Mais c'est une version combattante, conquérante des premiers califats qui est mise en avant. » (2015, p. 26) La décapitation évoque également la guillotine française, la balle dans la tête pour les criminels en Chine et les pendaisons dans les prisons américaines. Le fait de s'attaquer à la tête équivaut à un acte de profanation du corps humain. Elle fait de la victime un pantin dans les mains d'un individu qui s'approprie de grands pouvoirs. La tête de Jean le Baptiste fut offerte à Salomé qui l'avait demandée pour plaire à sa mère. La décapitation devient une manière de donner la mort en imposant son pouvoir sur autrui, en l'humiliant et en le réduisant à une chose infiniment manipulable.

La décapitation est aussi une mutilation du corps humain pour lui enlever son humanité. L'ennemi ne saurait garder une forme humaine, car on le considère comme un inhumain. Il est du côté des mécréants, du diable, dont des êtres tordus et informes. C'est pourquoi les soldats de l'ÉI se croient permis d'éventrer un cadavre et de lui couper la tête qu'ils déposent sur la pointe d'une lance pour l'exposer devant tous. On réserve aux ennemis le sort qu'ils subiront en enfer. En fait, étant donné que le corps humain est créé à l'image de Dieu, en lui enlevant sa forme humaine, on l'exclut de la « création divine ». Un mécréant, par ailleurs, ne saurait avoir une forme humaine. La décapitation, en somme, vise à **nier son humanité**.

LES SUNNITES ET LES CHIITES

Le mot « islam » signifie se soumettre à Dieu. L'islam est l'une des trois grandes religions monothéistes avec le judaïsme et le christianisme. Le Coran est le livre sacré des musulmans. Pour les musulmans, il est composé des paroles d'Allah, Dieu unique, révélées entre 1610 et 1632 à Mohammed (570-632) considéré comme le grand Prophète de l'islam. Le Coran est divisé en 114 chapitres ou sourates et chaque chapitre comporte un nombre déterminé de versets. La pratique de l'islam repose sur *cinq piliers* : 1. Le témoignage de la foi (*shahada*) :

« Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu (Allah) et Mohammed est le messager de Dieu » ; 2. Les cinq prières de la journée avec la prostration en direction de la Mecque ; 3. L'aumône (*zakat*) ; 4. Le jeûne du ramadan, entre l'aube et le crépuscule, qui a une durée d'un mois ; 5. Le pèlerinage à la Mecque (*hajj*) au moins une fois dans la vie.

La scission entre sunnites et chiïtes, qui sont deux doctrines musulmanes divergentes, remonte à l'origine de l'islam. À la mort du Prophète, en 632, se pose la question du prochain calife, c'est-à-dire de son successeur. Le mot calife signifie successeur. Les chiïtes se réclament de la succession d'Ali, neveu du Prophète, alors que les sunnites s'inscrivent dans la lignée d'Abou Bakr, l'un de ses proches compagnons. Au début de l'islam, les sunnites veulent nommer leur prochain chef selon les traditions tribales. Ils rassemblent alors les compagnons du Prophète et les chefs des tribus qui désignent Abou Bakr. De leur côté, les chiïtes pensent que le successeur doit être Ali, son neveu, parce que le Prophète l'aurait voulu ainsi. De plus, le choix du prochain chef est pour eux une prérogative divine, et doit se faire selon des critères divins et non selon des critères humains. Ainsi, dès l'aube de l'islam éclatent des guerres de clans entre chiïtes et sunnites qui se poursuivent encore aujourd'hui. Évidemment, en plus des arguments conflictuels d'autrefois se sont ajoutés des nouveaux arguments de conflit, notamment des arguments géopolitiques.

Les chiïtes et les sunnites lisent le même Coran, mais n'accordent pas la même importance aux différents hadiths⁷ du Prophète. Aussi, pour les chiïtes, l'imam détient une place centrale et fait l'objet d'une grande dévotion⁸. Il a un pouvoir qui se situe au carrefour de la poli-

7. Les hadiths sont les paroles (non révélées), les enseignements et les actions du Prophète.

8. Les tensions entre catholiques et protestants en France au XVI^e siècle n'étaient pas moins violentes. Ni les tensions entre Irlandais catholiques et protestants à Belfast. Dans la France du XVI^e siècle, François I^{er} condamne Luther en 1540 et qualifie les protestants d'hérétiques. Un hérétique est alors brûlé vif sur le bucher. La liberté de culte leur sera donnée en 1562, mais des fanatiques comme le duc français de Guise, surprénant une messe protestante, se met en colère et massacre ceux qui y participaient. Cette tuerie marque le début d'une guerre de religion

tique et de la religion. Par conséquent, le choix d'un nouvel imam peut créer des conflits à l'intérieur du chiïsme. À côté de cela, il est important de savoir que l'Iran est le seul État chiite. Il existe de multiples tensions entre États musulmans selon que chiites et sunnites constituent la majorité ou la minorité des citoyens. En Irak, notamment, les chiites sont majoritaires, mais le pouvoir a longtemps été entre les mains des sunnites. Par ailleurs, il existe un antagonisme très puissant entre les Saoudiens wahhabites et les Iraniens. Pour les Saoudiens, les chiites sont des hérétiques.

Aujourd'hui, les chiites constituent autour de 15 % des musulmans dans le monde (200 millions sur un milliard et demi de musulmans). Les seuls pays à majorité chiite sont l'Iran, l'Irak, l'Azerbaïdjan et le Bahreïn. Mais on trouve des chiites dans plusieurs autres pays. Selon l'historien Henry Laurens : « Le chiïsme s'est construit à partir des "savants en religion". [...] Un chiite accompli, un *moujtahid*, est un intellectuel complet. Il est non seulement censé maîtriser les sciences religieuses, mais la philosophie grecque a été amplement intégrée à ses études. » (2015, p. 52) Les chiites considèrent que l'imam est un guide spirituel qui tire son autorité de Dieu. Pour les sunnites, l'imam est plutôt un pasteur nommé par sa communauté qui préside à la prière. Les sunnites acceptent qu'une même personne, à l'instar du roi du Maroc, soit à la fois une autorité religieuse et politique, alors que les chiites, comme en Iran, préfèrent distinguer les deux pouvoirs. Selon les formes, les ayatollahs, en Iran, sont indépendants du pouvoir exécutif.

Pourquoi les sunnites et les chiites sont-ils encore aujourd'hui en conflit ? Il appert que les chiites, depuis au moins la révolution islamique de 1979 en Iran, ont accentué leur conflit avec les dirigeants sunnites parce que plusieurs d'entre eux auraient pactisé avec les États-Unis. Ce n'est certes pas la seule explication, car les alliances

entre catholiques et protestants. Le plus célèbre massacre est celui de la Saint-Barthélemy déclenché à Paris contre les protestants et ceux répandus dans plusieurs autres villes de France. L'édit de Nantes, adopté en 1598 par Henri IV, va essayer de les pacifier.

politiques entre les dirigeants des pays musulmans sont fluctuantes. Aussi, il est connu que l'Iran soutient traditionnellement le Hamas palestinien pourtant sunnite, Bachard Al-Assad (alaouite) et l'Arménie chrétienne. En Irak, les sunnites représentent à peine le tiers de la population, mais ils détenaient la majorité du pouvoir sous Saddam Hussein. Après l'intervention américaine, en 2003, le pouvoir est revenu aux chiïtes, majoritaires, qui se sont passablement vengés des sunnites. C'est l'une des raisons qui expliquent pourquoi plusieurs communautés sunnites irakiennes appuient l'ÉI.

Si l'on veut creuser la question des différends entre sunnites et chiïtes, on peut alors se référer au XVI^e siècle alors que l'Empire ottoman sunnite combattait l'Empire perse chiïte. Cette guerre entre Ottomans et Perses a duré trois siècles. C'est au XVIII^e siècle que le chiïsme est devenu majoritaire en Irak. Certains mouvements de l'islam plaident pour un œcuménisme alors que d'autres accentuent les différences. Mais jusqu'à la révolution islamique en Iran, en 1979, souligne l'historien Henry Laurens, « l'opposition chiïtes–sunnites reste secondaire dans l'espace musulman, où prédominent les questions nationales et sociales. Ainsi les chiïtes en Iran et en Irak fournissaient l'essentiel des communistes au Moyen-Orient » (2015, p. 52).

Il existe un phénomène récurrent dans le monde musulman depuis sa naissance⁹, mais qui s'est amplifié au début des années 1980 et qui mérite notre attention. Des revendications nationalistes ou régionalistes sont véhiculées à travers la religion. Du coup, l'islam devient une stratégie politique. L'ayatollah Khomeiny, à la naissance de la République islamique d'Iran, en 1978, a affirmé que « l'islam est politique ou n'est pas » (Ben Jelloun, 2015, p. 12). L'islam devient une identité politique dans laquelle se reconnaissent des activistes. Les moudjahidines afghans, le Hamas palestinien et le Hezbollah libanais sont des mouvements autonomistes qui ont utilisé l'islam

9. La revue française *Marianne* de novembre 2015 a préparé un excellent dossier sur ce sujet. On peut s'y référer pour approfondir cet aspect de l'islam souligné par plusieurs auteurs. Notamment, on apprend que les visées du Prophète sont religieuses, mais aussi politiques.

pour se faire reconnaître. Une identité ethnique est alors collée à l'identité religieuse pour accéder à une plus grande visibilité. Olivier Roy fait remarquer que l'identité islamique peut servir à regrouper des clans parfois très différents par la culture. Ils trouvent dans l'islam, notamment dans la charia, des règles communes. L'adhésion à l'islam leur permet de dépasser des fractions et des conflits, sans pour autant abolir le système des clans ou des tribus (2015, p. 49). Au final, il s'agit d'une coalition fragile qui existe pour formuler des demandes de reconnaissances territoriales et culturelles. Tahar Ben Jelloun écrit à cet égard : « À partir de la fin des années soixante-dix, les notions de djihad et de République islamique s'imposent dans les luttes et vont jusqu'à contaminer la révolution palestinienne qui n'utilisait pas la religion et surtout l'islam comme idéologie de combat. Pour isoler Yasser Arafat, Ariel Sharon encourage discrètement la création du Hamas. Chiïtes et sunnites s'opposent au Liban où le Hezbollah est très actif, armé et financé par l'Iran à travers son allié syrien présent sur le sol libanais. Aujourd'hui, ce mouvement prête main-forte à Bachar Al-Assad contre les rebelles laïques et démocrates. » (2015, p. 13)

LE SALAFISME MODERNE

Il s'agit d'une doctrine de l'islam qui met en avant un code moral basé sur une lecture rigoriste du Coran. Selon Henry Lauren : « La résurgence contemporaine du salafiste est due au choc créé par les impérialismes européens, l'idée s'impose que, si l'Occident détient le pouvoir, eux "détiennent la vérité". Pour ces gens, l'islam cesse d'être une adoration de Dieu pour devenir un anticolonialisme accompagné d'une utopie politique : revenir à la Mecque des premiers temps, société parfaite et contre-modèle de l'Occident. Comme l'a dit le grand professeur Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) : "Lorsque les musulmans n'adorent plus Dieu, ils adorent leur religion". » (2015, p. 54)

Les salafistes sont des conservateurs doctrinaires reconnus pour affirmer un patriarcat hyper-sexiste, c'est-à-dire une supériorité et une

domination des hommes sur les femmes. Il existe une diversité de mouvements salafistes qui sont en tension les uns avec les autres. Certains groupes salafistes sont d'actifs prédicateurs et refusent le djihad, alors que d'autres groupes, comme Daech, centrent leurs activités sur le djihad. Mais tous se réclament d'une lecture littérale du Coran. Ils partagent le sentiment que le retour aux origines de l'islam correspond aux vérités prodiguées par le Prophète. En fait, la piété des origines serait pour eux plus pure que la foi contemporaine. Certains groupes salafistes prônent la violence et l'extermination des mécréants, alors que d'autres groupes sont pacifistes. Les salafistes se distinguent par leur style vestimentaire. Les hommes portent une barbe en broussaille mais coupent leurs moustaches. La plupart portent la tunique. Ils ont le droit de montrer leur richesse par des montres ou des bijoux de valeur. Ce qui serait un signe de bénédiction divine. Les femmes portent le voile intégral ou la burqa afghane. Les djihadistes salafistes portent des vêtements noirs. Au point de vue idéologique, les salafistes refusent les modes de vie des Occidentaux, sans toutefois refuser leurs productions technoscientifiques. Ils s'opposent à la démocratie et à la laïcité. Ils appliquent d'une manière orthodoxe et dogmatique la charia, c'est-à-dire les préceptes moraux et juridiques du Coran. Dans un sens socio-anthropologique, le salafisme est fondé sur la dichotomie « pur et impur », et prend le sens de retrouver un islam supposé pur. La quête de la pureté, habituellement, suscite une peur, sinon une haine de l'impureté. Les identités qui se réclament de la pureté, à l'instar des nazis, se construisent des ennemis impurs qu'ils cherchent alors à exterminer. Le salafisme fait partie de ces identités qui, en se construisant autour de la **fiction d'une pureté**, secrète des opérations symboliques et guerrières pour se distinguer de l'impur, et même pour exterminer l'impureté. Tout ce qui provient de l'Occident est qualifié d'impur, de souillé, sauf, à l'évidence, les armes de guerre, les technologies médicales, les outils de communication et les objets électroniques les plus sophistiqués.

Dans le monde musulman, le salafisme est critiqué pour sa lecture littérale et étroite du Coran. Une lecture en fait qui ne considère pas le contexte historique dans lequel il a été écrit. Des auteurs

musulmans, à l'instar de Mohamed Sifaoui (2010), rejettent catégoriquement les interprétations salafistes parce qu'elles entretiennent des pouvoirs totalitaires et autoritaires dans les pays musulmans. Le salafisme n'est pas du tout en phase avec les valeurs humanistes occidentales et s'oppose à la laïcité de même qu'à l'égalité entre hommes et femmes. Les positions salafistes sont régressives et considérées incompatibles avec les démocraties de droits.

L'ISLAM RADICAL

Islam, islamisme, islam radical et djihadisme ne recèlent pas les mêmes significations. L'islam radical porte un projet politique et cherche à imposer la charia à l'échelle planétaire. Ses tenants se nourrissent des idéaux salafistes prônés par des prédicateurs qui refusent le pacifisme inter-religieux. Daech trouve dans l'islam un ensemble de justifications morales pour tuer, pour violer, pour détruire et pour terroriser les populations. En fait, ils adhèrent à une interprétation millénariste et dogmatique des sourates et des hadiths du Prophète. Le manichéisme de leur position les amène à diaboliser les non-convertis à leur entreprise guerrière.

Pour eux, il n'existe qu'**une seule religion, un seul Dieu, une seule vérité**. Ils n'acceptent pas la différence, la diversité, le relativisme des modes de vie. Les djihadistes se revendiquent d'un islam pur des origines qui n'a jamais existé. Cet islam des origines, ils vont l'inventer, y croire et se glorifier d'y appartenir. Ils vivent dans un présent éternel qui efface les héritages du passé et les promesses d'avenir. On se souvient qu'ils ont fracassé des œuvres d'art assyriennes du musée de Mossoul, qu'ils se sont employés à ravager l'héritage mésopotamien, à effacer les fresques religieuses irakiennes, syriennes et moyen-orientales pour motif de polythéisme. Le choix de gommer le passé sert leur dessein ténébreux. Les djihadistes de l'ÉI s'expulsent de l'histoire de l'humanité, de notre mémoire civilisationnelle commune. Ils évitent ainsi de s'inscrire dans la filiation qui nous lie tous à la même histoire humaine universelle. En s'attaquant aux monuments histo-

riques du berceau de l'humanité, ils veulent signaler qu'avant eux, rien de valable n'a été produit par l'esprit humain.

La nouvelle guerre contre l'Occident menée par des salafistes radicaux commence en Égypte dans les années 1920 avec les Frères musulmans. Les deux pères des Frères musulmans sont Hassan Al-Banna et Sayyid Qutb. Le premier soutient que « l'islam est religion et État, Coran et glaive, culte et commandement, patrie et citoyenneté » (Dossier, *Marianne*, 2015). Le second écrit que la modernité occidentale n'offre que des vices, que les femmes en Occident ont trop de liberté : « Cette liberté bestiale qu'on nomme la mixité, ce marché d'esclaves nommé émancipation de la femme. » Il tient aussi une position antisémite et milite pour la guerre totale contre l'Occident. Ces deux auteurs s'inspirent d'une longue tradition salafiste qui accuse l'Occident de tous leurs maux.

Pour le penseur tunisien Hamadi Redessi, le wahhabisme a contribué, depuis le XVIII^e siècle, à propager des idées misanthropes, manichéistes, belliqueuses, antisémites et misogynes. Pour ce courant de l'islam adopté par les Saoudiens, les sunnites sont du côté du bien, alors que les autres sont du côté du mal. Pour eux, le djihad est nécessaire pour combattre l'impie, l'impur, le mécréant et l'infidèle. C'est pourquoi, en terre saoudienne, la plus minuscule avancée féministe est immédiatement contrée, car il doit y avoir une stricte séparation entre les hommes et les femmes. De plus, la moindre critique à l'égard de leurs idées salafistes est sévèrement punie.

Il est très important de faire une distinction entre islamisme, fondamentalisme et radicalisme. L'islamisme désigne « une nébuleuse de courants et de stratégies qui visent dans leur hétérogénéité à constituer des tats islamistes appliquant la Loi islamique » (Lamchichi, 2003). Dans le monde musulman, le fondamentalisme ou le néofondamentalisme renvoie à la doctrine visant à promouvoir un mode de vie le plus proche possible de la Sunna prophétique (port de la barbe, jilbâb pour les femmes, etc.) sans nécessairement adhérer pour autant à un mouvement politique ou à une organisation terroriste. Enfin, le radicalisme, ou la radicalisation, qui est l'objet de notre propos dans

le présent ouvrage constitue « la conséquence de la perception de la violence et de son interprétation selon des axes idéologiques qui poussent l'acteur à s'engager dans l'action violente » (Khosrokhavar, 2014). Selon Khosrokhavar, il n'y aurait pas de lien entre les fondamentalistes et les radicalisés en Europe, ce qui n'est pas le cas en Tunisie par exemple.

DJIHAD ET DJIHADISTE

Dans la tradition musulmane, il y a au moins **deux versions du djihad**, soit le petit djihad et le grand djihad. Le prophète Mohammed aurait déclaré au retour d'une expédition guerrière : « Nous voici de retour du djihad mineur (*al-djihad al-ashgar*) ; il nous reste à livrer le djihad majeur (*al-djihad al-akbar*) : celui des âmes. » Le petit djihad concerne la guerre sainte, alors que le grand djihad touche au combat sur soi-même pour se rapprocher de la pureté divine. Ce second djihad, en fait, renvoie au combat intérieur qui, dans la vision du Prophète, a plus de valeur et serait plus difficile à réaliser. Il vise le dépassement de soi, la maîtrise de ses propres passions. Pour les penseurs de l'ÉI, le petit djihad doit être mis en avant afin de combattre les ennemis de l'islam. Ils se réfèrent au Coran où il est question de lutte armée pour propager l'islam. Ils interprètent à leur manière ce passage pour justifier la lutte contre les infidèles, mais aussi l'esclavage, les égorgements, les viols et les assassinats. Comme nous l'avons déjà souligné, l'ÉI accentue l'horreur des violences pour créer une situation de menace permanente. C'est une tactique connue des régimes autoritaires qui maîtrisent la population par la peur. C'est ce que fait l'ÉI dans les territoires conquis même s'il apporte un soutien à la population.

DAECH ET AL-QAÏDA

L'ÉI est né il y a à peu près dix ans dans l'ombre d'Al-Qaïda en Irak. Selon Leblond (2015, p. 66), l'organisation a profité du chaos produit par l'intervention américaine en 2003 pour installer son

pouvoir dans une grande partie de l'Irak. À partir de 2011, l'ÉI étend son influence en Syrie, profitant également du chaos suscité par la guerre contre Bachar Al-Assad. Le 9 avril 2013, l'État islamique en Irak devient l'État islamique en Irak et au Levant (Daech). Quelques mois plus tard, Daech impose sa suprématie sur le groupe Jabhat al Nosra soutenu par Al-Qaïda. Ces deux organisations terroristes rivalisent dorénavant pour s'approprier le territoire syrien. La ville de Raqqa, prise en juin 2013, est désignée capitale politique et militaire de leur prétendu « État » qui s'étend sur un territoire aussi vaste que l'Angleterre.

Le 29 juin 2014, Abou Bakr Al-Baghdadi s'autoproclame calife des musulmans. L'État islamique d'Irak et du Levant (Daech) devient alors l'État islamique (ÉI) du fait que son chef veut rétablir un califat sur l'ensemble des pays musulmans¹⁰. L'ÉI constitue alors une organisation militaire et terroriste qui cherche à regrouper tous les musulmans dans une seule identité (Oumma). C'est actuellement la confrérie djihadiste la plus puissante du monde en termes d'effectifs et de financement.

Abou Bakr Al-Baghdadi rêve en effet de faire renaître un ancien califat du VIII^e siècle¹¹ sur une partie du territoire du Moyen-Orient. Ce nouvel État serait régi par les lois coraniques, dites charia, et gouverné par un seul chef qui aurait en main les pouvoirs politiques et religieux. À cet égard, la stratégie de Daech diffère radicalement de celle d'Al Qaïda qui n'avait pas d'ancrage territorial. Hélène Thiollet écrit à ce sujet : « Contrairement à Al Qaïda, qui se pense comme un réseau, l'État islamique a privilégié une stratégie d'ancrage territorial, en ciblant des ennemis proches, en nouant des alliances locales sur une base tribale, en pratiquant le nettoyage ethnique (yazidis d'Irak

10. Même si l'ÉI refuse les frontières, dans la pratique, il renonce, souligne Luizard, à conquérir les territoires chiites et kurdes en Irak : « Localement, la majorité des soldats sur lesquels il s'appuie sont d'origine tribale, mais les troupes se composent de combattants étrangers, tchéchènes, ainsi que de jeunes provenant de plus d'une centaine de pays. » (2015, p. 153)

11. Il fait référence à un ancien califat abbasside de Rakka qui a régné quelques années sur ce territoire au VIII^e siècle.

et Kurdes) et le harcèlement de minorités religieuses dans les régions qu'il contrôle (chrétiens, chiïtes). » (2015, p. 22) En tout, le nombre de soldats de Daech est estimé de 20 000 à 50 000. Il est quasi impossible d'avoir des chiffres exacts, car les forces de Daech subissent des pertes tous les jours, et on ne peut dénombrer le nombre de jeunes recrues de partout dans le monde qui le rejoignent.

On se souvient qu'Al-Qaïda est né sur le terreau des guerres américaines en Irak. Daech naît également sur le même terreau. Le grand-père de cette organisation djihadiste est le Jordanien Abou Moussab Al-Zarqaoui qui, après l'invasion américaine de 2003 en Irak, rassemble les forces sunnites pour combattre le pouvoir chiïte protégé par les États-Unis. Les sunnites sont en effet privés de pouvoir depuis la mort de Saddam Hussein. Les sunnites des provinces du nord de l'Irak, notamment, ont tout perdu. Al-Zarqaoui est d'abord le chef d'Al-Qaïda en Irak avant de s'affranchir d'Oussama Ben Laden. Il va réussir à unifier un nombre considérable de sunnites (qui sont minoritaires en Irak) dans une armée pour lutter contre les chiïtes avant de mourir en 2006¹². Après sa mort, le Conseil consultatif des moudjahidines en Irak crée l'État islamique d'Irak (ÉII) qui regroupe la cellule locale d'Al Qaïda et cinq autres groupes djihadistes. En 2010, le djihadiste irakien Abou Bakr Al-Baghdadi prend la tête de l'ÉII, se sépare d'Al Qaïda, gagne plusieurs combats en sol irakien et syrien (Rakka, Falloujah, Moussoul), et se proclame en 2014 calife de l'État islamique d'Irak et du Levant (Paulic et Vince, 2015, p. 83-89). Daech est donc né de la force militaire créée par Al-Zarqaoui. Sur le terrain, Daech a pu s'attirer la sympathie des sunnites, et même de nombre de chiïtes, en répondant à leurs besoins élémentaires en termes de protection, de soins, d'éducation et d'alimentation. Ils ont ouvert des hôpitaux, des routes et rétabli l'électricité, le téléphone et l'eau courante. Mais leur application de la charia est implacable.

Comment distinguer Daech d'Al-Qaïda ? Il convient ici de citer Olivier Roy : « Au début, l'État islamique est un avatar d'Al-Qaïda,

12. C'est également en 2006 (30 décembre) que meurt pendu Saddam Hussein.

mais qui a tiré les conclusions de l'échec de l'organisation de Ben Laden. Le génie de ce dernier avait été de mettre en place une organisation déterritorialisée, véritablement globale dans son action, son recrutement et sa communication. Il a donc pu survivre à toutes les campagnes terrestres (Afghanistan, Irak) menées par les Américains. Obama a mieux géré, en déterritorialisant la riposte américaine (drones, opération de commandos), et a compris qu'il ne fallait surtout pas tomber dans le piège de l'envoi de troupes. Al-Qaïda a fini par s'épuiser, faute de se renouveler et de faire mieux que le 11 Septembre. L'ÉI a conclu qu'il fallait reterritorialiser le combat, tout en gardant sa dimension internationaliste : c'est le sens de la création du "califat islamique" (Daech). De plus, cela permet d'absorber bien plus de territoire que le système d'Al-Qaïda, qui reposait sur des petites cellules qui préparaient un attentat pendant des années.» (2015 : 21) Aussi, ajoute-t-il, Al-Qaïda «agit essentiellement dans les périphéries du monde musulman – Bosnie, Tchétchénie, Afghanistan, Yémen, Sahel – et rarement au cœur du Moyen-Orient (à part le bref épisode d'Abou Moussad Al-Zarkaoui en Irak). Al-Qaïda n'est pas un mouvement politique qui cherche à établir de vrais émirats islamiques locaux : son objectif, c'est avant tout l'Occident [...]. La stratégie d'Al-Qaïda est globale et déterritorialisée : il s'agit de multiplier les confrontations, mais toujours en visant l'Occident. En un mot, Al-Qaïda parasite les conflits locaux, qui ont leur logique propre, pour les radicaliser dans un sens anti-occidental et pour attirer l'Occident dans le piège de l'intervention (2015, p. 51). Roy rappelle également qu'Al-Qaïda n'a jamais été une organisation installée au cœur du monde arabe : «Elle n'a jamais pu prendre pied en Égypte, au Liban, en Palestine, ni même en Irak, où le mouvement a été expulsé par les sunnites irakiens eux-mêmes.» (2015, p. 71) Al-Qaïda, comme Daech, recrute souvent des jeunes déracinés, ou des jeunes qui ne ressentent pas leur appartenance dans leur pays natal ou dans leur pays d'adoption et qui cherchent une nouvelle identité. Beaucoup de jeunes recrues ont déjà été occidentalisées. Ils ont grandi dans des pays ouverts aux valeurs occidentales. Puis, ils ont été fascinés par la violence politique du djihad.

Abou Bakr Al-Baghdadi est peu connu. Il n'apparaît pas souvent en public ni sur Internet. En s'autoproclamant calife à la mosquée de Mossoul le 29 juin 2014, il signale qu'il descend de la tribu du Prophète Mohammed (Foucher, 2015, p. 25). Il est né en 1970 à Diyala. Sa tribu, les Samarraï, est originaire de Samara, ville symbolique pour les chiïtes (Dossier *Mariane*, 2015, p. 57¹³). Après l'attaque américaine de l'Irak en 2003, il rejoint l'insurrection antiaméricaine, crée le mouvement Jaish al-Sunna et prend le titre de « leader du Conseil de la charia ». Il se pose donc comme une autorité coranique. Il est un admirateur d'al-Zarkaoui, le Jordanien des premières décapitations, mort au combat en 2006. Il est arrêté en 2004 et détenu pendant une période de temps qui n'est pas connue. À sa sortie de détention, il devient le chantre de la cruauté intégrale, plus intégriste que tous les autres intégristes. Il refuse toute alliance avec les chiïtes et extermine ceux qui ne se convertissent pas à son organisation.

On dit de lui qu'il a un talent comme stratège militaire et qu'il sait se servir des nouvelles technologies de communication pour se mettre en scène. Son « califat » alimente un imaginaire qui attire les jeunes djihadistes de partout dans le monde. Le fonctionnement de Daech est hiérarchique : « L'organe le plus important de Daech est le Conseil de la charia. Il est divisé en sept comités et réunit des religieux salafistes de haut rang, appelés muftis. Ces derniers, majoritairement irakiens, conseillent Al-Baghdadi, valident ses discours, contrôlent les médias du groupe, forment les dernières recrues et définissent les sanctions et les modes d'exécution des otages. Le chef de Daech, qui doit sa formation à d'anciens officiers de Saddam Hussein rencontrés en prison, s'est également entouré de 8 à 13 officiers irakiens : ils forment le comité militaire de l'ÉI. » (Paulic et Vince, 2015, p. 83)

Daech a lancé une guerre totale contre l'Occident, mais sur son terrain il a plusieurs ennemis tels que les forces armées du président syrien, les djihadistes d'Al Qaïda, le régime chiïte d'Irak et les forces kurdes. Mais il a aussi des alliés en Boko Haram au Nigéria et Ansar

13. Ce résumé sur Al-Baghdadi provient en grande partie du dossier du magazine *Marianne* du 21 novembre 2015.

Beit Al-Maqqdis en Égypte. D'autres organisations terroristes salafistes lui prêtent main-forte dans des contextes particuliers. Sa principale arme est la terreur autant dans le territoire conquis qu'en Occident. C'est pourquoi il fait un usage continu d'Internet pour propager la peur à partir des images de décapitations et de destruction de lieux historiques, à l'exemple de Palmyre. Daech compte sur un énorme budget étant donné qu'il contrôle des sources pétrolières, lève des impôts et s'approprie l'or des banques sises dans les territoires conquis.

Pourquoi l'armée de Daech a-t-elle progressé si rapidement en Irak et en Syrie ? À cette épineuse question, Pierre-Jean Luizard (2015) suggère plusieurs pistes de réponse. Pour ce spécialiste du Moyen-Orient, les ingrédients du succès de Daech ne sont pas strictement d'ordre militaire. Daech joue la carte du soutien à une population maintes fois frustrée par le pouvoir central de Bagdad dirigé par le président irakien chiite Nouri Al-Malaki. Sa stratégie, après avoir envahi une ville, est de restituer le pouvoir à des acteurs locaux, sous condition de leur adhésion évidemment. Aussi, ils mettent à mort les politiciens et hommes d'affaires corrompus par le gouvernement de Bagdad. Ce qui leur donne l'image d'un groupe juste et honnête venu libérer la population d'un gouvernement corrompu et injuste. Selon Luizard : « À Mossoul, pendant l'année 2013 et le premier semestre de 2014, des exécutions extrajudiciaires ont lieu par dizaines de la part des forces gouvernementales, notamment la police. Le lieutenant Mahdi al-Gharawi, à la tête de la police irakienne dans la ville, est encore considéré par les Mossouliotes comme un assassin qui s'est servi de la " guerre contre les extrémistes " comme d'une couverture pour extorquer de l'argent et menacer les habitants d'arrestation ou de mort. » (2015, p. 17) De plus, après s'être emparé d'une ville, Daech participe à la construction des infrastructures scolaires et hospitalières, réinstalle l'électricité, l'eau et le téléphone et baisse le prix de la nourriture. Selon Luizard, les prix des denrées de base étaient artificiellement gardés élevés par des fonctionnaires corrompus. Ainsi, la population accueille les soldats de Daech plutôt que de les combattre. Daech s'est emparé facilement de la grande ville de Mossoul qui a plus de deux millions d'habitants pour les mêmes raisons.

Lorsque les troupes de Daech sont arrivées à Mossoul, la population n'était ni pour eux ni contre eux, mais restait passive, en attente de résultats. La plupart des habitants de Mossoul ont considéré que Daech leur offrait quelque chose de mieux que le gouvernement de Bagdad. Aussi, la défense de la ville était très mal assurée par une armée nationale corrompue où les titres militaires se transigeaient à des prix très élevés. Donc, entre deux situations insoutenables, la population a choisi la moins pire. C'est en grande partie ce qui a fait le succès de Daech en terrain conquis.

La population de Mossoul ne se sentait pas non plus soutenue pour les forces internationales. On se souvient que la fondation de l'État irakien en 1920 s'inscrit dans le mandat britannique qui a fini par favoriser les sunnites contre les chiïtes. Il est très difficile, dans une ville comme Bagdad, de distinguer un chiïte d'un sunnite parce que dans leur grande majorité en Irak, ils sont les descendants de tribus originaires de la péninsule arabique qui, au fil des siècles, sont venus se sédentariser dans les plaines plus ou moins fertiles du Tigre et de l'Euphrate (Luizard, 2015). En général, on les distingue par leur façon de prier et de faire leurs ablutions. Plusieurs sunnites se sont convertis au chiïsme « apte, souligne Luizard, à séduire les populations opprimées ou en situation d'infériorité, dans la mesure où il met en avant le devoir qui incombe à chaque croyant de se révolter contre l'injustice, contre la tyrannie et contre les pouvoirs illégitimes ». En fait, plusieurs sunnites découvrent dans le chiïsme un cadre pour **exprimer leur souffrance, leur désolation et leur humiliation.**

LA RÉFÉRENCE AUX CROISADES

Dans le texte de revendication des attentats du 13 novembre dernier à Paris, les djihadistes de l'ÉI écrivent qu'ils combattent les croisés. Le mot « croisé » évoque ici les croisades du Moyen Âge chrétien. Les Occidentaux, souligne Jean-Claude Guillebaud (2015, p. 6), sont systématiquement désignés comme des croisés. La référence aux croisades est omniprésente dans les textes de propagande de l'ÉI. Plusieurs théologiens et propagandistes de l'islam se rapportent aux

croisades lorsqu'ils veulent montrer leur supériorité sur les chrétiens. En effet, les chrétiens, au XIII^e siècle, ont été définitivement chassés de Jérusalem et des territoires qu'ils avaient conquis. Les historiens estiment qu'il y eut huit grandes croisades entre 1096 et 1291. C'est donc en 1291 que se termine la dernière croisade par une victoire des musulmans. La référence constante aux croisades chrétiennes évoque donc la supériorité guerrière de l'islam contre le monde chrétien.

Les penseurs de l'ÉI ont-ils bien compris qu'ils sont eux-mêmes les nouveaux croisés qui désirent envahir l'Occident? L'imaginaire djihadiste est imprégné de la culture religieuse guerrière autrefois utilisée par le clergé catholique pour convaincre les chevaliers chrétiens d'aller délivrer Jérusalem (Crouzet et Kepel, 2015, p. 8). Le pape Urbain II (1042-1099) accordait aux croisés la rémission de leurs péchés qui leur permettait un accès direct au paradis. Il va sacraliser la guerre pour la rendre acceptable, faisant fi du message évangélique d'amour et de paix prôné par Jésus. La violence devient alors une manière de montrer à Dieu qu'on lui est fidèle, car celui qui tolère l'hérétique attire sur lui la malédiction divine. La destruction de l'infidèle permettait donc de s'attirer les grâces divines. Les papes du Moyen Âge ont séduit l'esprit des chrétiens avec ce type d'arguments aujourd'hui repris par l'ÉI : il est permis de tuer pour la gloire de Dieu. Les djihadistes diront même qu'ils agissent en son Nom. Lors du jugement dernier, Dieu saura récompenser celui qui a combattu les hérétiques. Comme le souligne avec pertinence Crouzet : « On en arrive ainsi à l'idée que, si la victime est diabolique, celui qui tue est innocent. » (2015, p. 9)

La référence aux croisades hante encore la mémoire de nombre de musulmans. Abbes Zouache (2015, p. 17) écrit que les croisades ont toujours fait partie de l'imaginaire arabe. Il en retrouve moult traces dans les récits des 1000 dernières années. Mais c'est depuis la Seconde Guerre mondiale que l'idée de croisade prend une place importante dans la culture populaire arabe. Le terme croisade rappelle la lutte inachevée contre l'ennemi chrétien, juif et mécréant. Guillebaud rappelle que le jeune Turc qui a tiré des coups de feu sur

le Pape Jean Paul II, le 13 mai 1981, avait écrit : « J'ai décidé de tuer Jean Paul II, commandant suprême des croisés. » (2015, p. 6) Il croyait en une idée fort répandue au Moyen-Orient. Pour plusieurs musulmans, le temps des croisades constitue un événement historique marquant. Pensons notamment à Saladin (1137-1193) qui a réussi à rassembler des tribus qui s'entredéchiraient pour vaincre les croisés. Son nom signifie « rectitude de la foi ». Ce grand chef d'État est un homme pieux, généreux et un fin stratège qui soigne son image. C'est le 2 octobre 1187 qu'il gagne une bataille décisive sur les croisés en reprenant Jérusalem.

Des dirigeants bien connus du monde arabe tels que l'ancien président égyptien Gamel Abdel Nasser, l'ancien président irakien Saddam Hussein ou l'ancien président libyen Muammar al-Kadhafi se nourrissaient des récits des croisades (L'OBS, 2015). Ils ont tous rêvé d'être un Saladin moderne. L'idée de croisade est également reprise par l'ancien président américain Georges Bush en 2002 alors qu'il cherche à déclencher une guerre contre l'Irak. Évidemment, Bush simplifie à outrance son argument en disant que telle est la volonté de Dieu. Alors que la plus grande majorité des Occidentaux conservent un souvenir lointain des croisades du Moyen Âge chrétien, nombre de musulmans du Moyen-Orient cultivent ce récit, car il est fondateur de la possible unité de tous les musulmans dans une seule communauté. Aussi, les croisades, celles du Moyen Âge comme celle du président Bush, sont interprétées comme l'expansionnisme des religions chrétiennes occidentales sur les pays musulmans. On peut citer à cet égard ce texte d'un auteur musulman : « Hier, l'Occident européen, sous couvert de religion, s'est mis à dominer le Proche-Orient ; aujourd'hui, l'Occident fait la même chose avec les États-Unis d'Amérique à sa tête, sous couvert de guerre contre le terrorisme et de réparation, en fait pour étendre son influence sur l'ensemble des pays islamiques. Certes, nous n'assistons pas aux mêmes événements, mais nous sommes les témoins du déploiement du même esprit croisé, fanatique et tyrannique. D'où l'importance d'étudier l'histoire, et notamment la période des croisades : les événements actuels ne sont rien d'autre qu'un accomplissement du projet des croisés. C'est pour-

quoi de nombreux chercheurs se sont engagés dans l'étude de cette période, qui s'étend sur deux siècles » (cité par Zouache, 2015, p. 18). Même si ce sont des interprétations qui participent à un imaginaire construit de toutes pièces pour justifier le djihad armé, elles contribuent à l'endoctrinement de jeunes qui rêvent d'imposer l'islam et la charia au monde entier.

LAÏCITÉ ET RETOUR DU RELIGIEUX

En France, lorsqu'un important front religieux s'est opposé au mariage gay, on a pu penser que la religion, enfouie sous les valeurs de la modernité, faisait retour sur la place publique. Mais il faut comprendre qu'il s'agit d'un mouvement spontané et éphémère qui n'a pas d'assises profondes. Ce type de mouvement religieux apparaît le plus souvent autour de questions morales. Par exemple, le film de Scorsese *La Dernière Tentation du Christ* avait suscité, dans le monde chrétien, une véritable panique morale. Plusieurs fidèles avaient pris la rue pour demander que le film soit interdit. Les enjeux sont moins spirituels que moraux. Ce sont en général des conservateurs de toutes les religions qui se regroupent pour freiner la modernisation des mœurs. Ce ne sont pas des individus qui cherchent une nouvelle identité religieuse, ou qui se sentent interpellés par une pratique spirituelle, mais il faut comprendre qu'ils se sentent démunis devant la transformation rapide des mœurs, plus particulièrement au regard des nouvelles libertés sexuelles. Il ne faut pas oublier, en fait, que la seconde modernité, depuis les années 1960, se caractérise par la suppression de plusieurs interdits sexuels sur lesquels les monothéismes fondent leur morale. De plus, les formes de la famille traditionnelle, dans lesquelles les conservateurs religieux se reconnaissent, entrent en concurrence avec des nouvelles formes de conjugalité – notamment l'homoconjugalité – qui ne sont pas acceptables pour eux. À vrai dire, il semble que les individus qui s'identifient à des versions conservatrices de la religion craignent la **modernisation des mœurs**. Pour les conservateurs religieux de toutes tendances, le modèle familial traditionnel est un marqueur d'identité. Ces derniers pensent que les

identités parentales traditionnelles seront fragilisées par les nouvelles formes de conjugalité. Enfin, il est important de souligner que l'affirmation des identités LGBTI (lesbienne, gay, bisexuelle, transgenre et intersexuelle) est objet de désapprobation dans les trois religions monothéistes. Cela ne traduit pas un retour du religieux. Ce sont plutôt les conservateurs religieux, habituellement muets, qui désirent faire entendre leur voix.

Le sens de la laïcité varie selon les pays. En fait, la laïcité est plurielle, à l'image des modernités. En Angleterre, l'église anglicane n'est pas loin du pouvoir. Toutefois, elle reste à l'écart de la vie politique. L'État l'invite à l'occasion pour organiser des grands rituels comme les mariages ou les funérailles nationales. En France, le mot laïcité renvoie à la distinction des deux glaives. Les pouvoirs de l'État et des Églises doivent être séparés. C'est l'une des assises de la laïcité qui fondent l'égalité de tous devant les lois de l'État. Or, en France, au cours des dernières décennies, la laïcité a pris le sens de privatisation de la vie religieuse qui n'y était pas au départ. En effet, nombre de Français comprennent la laïcité comme le renvoi de la religion dans la sphère privée. Toutefois, la laïcité n'est pas un synonyme de sécularisation ou de privatisation du religieux. Elle n'a pas non plus le sens de déchristianisation, d'anticléricalisme ou de démythification. Il faut plutôt comprendre que la laïcité est un principe qui permet la cohabitation pacifique de la diversité des convictions, soient-elles religieuses, philosophiques, sociales ou politiques. Le principe de laïcité vise avant tout la protection des minorités, et nous savons dorénavant que les minorités sont mieux protégées dans un État pluraliste libéral laïque que dans un État autoritaire.

Il existe des groupes minoritaires plus visibles que d'autres groupes. Cela ne devrait pas les discréditer ou laisser croire qu'ils ont droit à plus de considération que les autres groupes, majoritaires et parfois invisibles. Le fait est que toutes les communautés identitaires peuvent exprimer publiquement leurs convictions dans les limites de la législation des pays. Toutefois, on ne peut se servir du principe de laïcité pour combattre des communautés identitaires ou des positions

religieuses, politiques, sociales ou philosophiques extrêmes. Contre les groupes radicaux, l'État doit s'appuyer sur d'autres principes politiques et juridiques. Par exemple, en France, il existe des lois qui encadrent les pratiques des sectes religieuses et les discours haineux. Certains groupes, à l'instar de Pegida (Patriotes européens contre l'islamisation de l'Occident), soutiennent une position antimusulmane ou islamophobe. Or, on ne peut lier la laïcité à de telles positions xénophobes, ni contre les musulmans, ni contre les juifs, ni contre les chrétiens.

Puisque la laïcité, en permettant l'expression des convictions religieuses sur la place publique, vise la paix sociale, elle ne pourrait interdire des vêtements ou des accessoires religieux, sauf pour des questions d'identification, de sécurité et d'intérêt national. En revanche, l'État peut accepter ou non des accommodements religieux vestimentaires pour des raisons d'équité. L'égalité recherchée par la laïcité est fondée sur la reconnaissance de la même valeur humaine pour tous, alors que l'équité vise la même justice pour tous.

On utilise régulièrement *quatre principes* pour définir la laïcité (Jeffrey, 2015). Le premier principe est celui de l'*autonomie de l'État*. Ce principe protège l'autonomie ou l'indépendance de l'État contre l'influence ou l'ingérence de groupes religieux.

Le deuxième principe est celui de la *neutralité de l'État* à l'égard des religions. L'État doit demeurer aussi neutre que possible à l'égard des confessions et des expressions religieuses. L'État s'interdit toutes les formes d'ingérence dans la vie religieuse des groupes et des individus, dans les limites des lois. Le principe de neutralité de l'État requiert que les politiques publiques soient impartiales par rapport aux différentes traditions religieuses. L'un des grands objectifs de la laïcité est de reconnaître l'égalité de tous les membres de la société, quelles que soient leurs convictions religieuses, politiques, sociales et philosophiques. En régime de laïcité, l'État ne peut pas privilégier ou dénigrer aucune conviction, dans les limites du droit, notamment sur les propos haineux et sur la protection des individus. De plus, l'État reconnaît l'égalité des religions et des convictions avec les restrictions

établies par les législations notamment sur l'excision, le mariage arrangé, la polygamie, etc.

Le troisième principe est celui de la *reconnaissance* et de la *protection de la liberté de convictions* (on dit aussi liberté de conscience) et de la liberté d'exprimer ses convictions religieuses (ce peuvent être des convictions politiques, sociales, philosophiques, etc.). Ce principe requiert que l'État traite tous les citoyens de façon juste et équitable, c'est-à-dire en les protégeant contre toutes les formes de pratiques discriminatoires liées à leur affiliation religieuse, philosophique ou autres. Le principe reconnaît les libertés de conviction et d'expression religieuses et les protège. Cette liberté, comme toutes les autres libertés, ne pourrait être illimitée; c'est pourquoi l'État peut la limiter pour certaines raisons exceptionnelles. Aussi, on doit considérer que la liberté de conscience religieuse permet à un adolescent de choisir d'adhérer ou non à la religion de ses parents, et ainsi de rompre la filiation religieuse parentale.

Le quatrième principe est celui de la *reconnaissance* et de la *protection du patrimoine religieux* national. Ce principe cherche à protéger des monuments et des documents religieux reconnus pour leur valeur patrimoniale. Au nom de ce principe, l'État peut payer les frais pour la rénovation d'une église, pour préserver un cimetière, pour restaurer un lieu de culte, pour entretenir des biens religieux ou pour décorer des villes et villages pour une fête religieuse, par exemple Noël. Mais ce principe ne permet pas de subordonner une religion à une autre.

Aucun de ces quatre principes ne peut primer sur l'autre et chacun doit être évalué dans les contextes historiques et les situations sociales et politiques. Ce qui caractérise un régime de laïcité, en démocratie de droits¹⁴, c'est la façon dont sont agencés ou pondérés ces quatre principes les uns par rapport aux autres étant donné qu'ils peuvent être en concurrence.

14. Le terme « démocratie de droits » est un raccourci pour nommer un régime politique qui protège les libertés individuelles.

Les principes de la laïcité visent à situer la religion dans le cadre politique et social. Or, comment définir la religion ? Il existe une multitude de définitions de la religion. Comment alors s'en sortir ? Nous nous permettons de présenter quelques idées pour définir la religion même si nous savons qu'elles demeurent imparfaites et insuffisantes. Une religion suppose un ensemble de croyances codées dans une narration à caractère « mythique » pouvant être récitée, mémorisée et transmise d'une génération à une autre, des pratiques rituelles relatives à des choses interdites et sacrées et des sentiments de ferveur et de piété. Dans toutes les religions, on trouve habituellement ces neuf éléments.

1. *Elle est une institution du sens.* Une religion aide des individus à mieux vivre en leur proposant des significations sur des événements forts de l'existence, des questions sans réponses, des mystères, etc. Le sens se présente sous la forme d'un système de croyances, de narrations utopiques ou de récits exemplaires.

2. *L'homme est perfectible.* La majorité des religions présentent des idéaux humains et des moyens pour aider un individu à se perfectionner moralement et spirituellement, à devenir meilleur, à s'accomplir et à servir autrui ainsi qu'un destin spirituel de l'humanité.

3. *Elle administre le sacré et les interdits.* Dans toutes les religions, il existe des espaces, des temps, des objets et des symboles sacralisés. Puisque les choses sacrées sont associées aux interdits moraux et religieux, des personnes (ministre du culte, membre du clergé, directeur spirituel, gourou, moine, mollah, etc.) sont nommées pour veiller au respect des interdits.

4. *Le salut.* Plusieurs institutions religieuses proposent des voies pour se sauver soi-même et sauver le monde. Cela signifie, d'une part, qu'existe à l'origine des temps une cause de déchéance (désir, corps, sexe, péché, démon, éloignement des dieux, d'un monde paradisiaque et pur) pour expliquer pourquoi l'homme souffre, pourquoi il est mortel, pourquoi il est malade, malheureux, vulnérable, etc., et, d'autre part, des propositions pour surmonter la déchéance sur terre, se purifier et trouver le salut et le repos éternel.

5. *Des traditions.* Une religion s'institue sur des textes sacrés qui révèlent un ordre du monde. Ces textes sacrés sont rituellement répétés d'une génération à une autre. Les textes sacrés imposent des interdits, des croyances et des pratiques relatives aux choses sacrées. Les relations qui lient entre elles les dieux, les hommes et le sacré se fondent sur l'observance des interdits. La transgression d'un interdit met en péril l'ordre même du monde.

6. *La ferveur, la piété et la foi.* Les institutions religieuses cesseraient d'exister si les individus n'éprouvaient plus un sentiment de piété ou de respect culturel. Les églises se vident lorsque les individus cessent de croire.

7. *Des espaces consacrés.* Dans toutes les religions, des espaces sont désignés pour abriter la divinité, les choses sacrées, des lieux culturels, etc.

8. *Des temporalités distinctes.* Dans toutes les religions, le temps est divisé en périodes vouées aux affaires religieuses et aux affaires non religieuses.

9. *Un Dieu, un tout autre, un transcendant, une force supérieure, des divinités, l'absolu, l'indicible.* Dans la plupart des religions, il existe des forces divines ou surnaturelles qui s'incarnent dans une divinité unique (monothéiste) ou dans une multitude de divinités (polythéiste). Les mots pour nommer une divinité sont multiples.

RELIGION ET INTÉGRATION DES MINORITÉS RELIGIEUSES À LA CULTURE NATIONALE

Il y a une tendance forte, au Québec et en France, à refouler la religion dans la sphère privée. Les individus évitent toute confession publique de leurs convictions. En fait, il est devenu gênant et même honteux pour un individu qui se revendique des narrations de la modernité de rendre visible sa religion (Jeffrey, 1998). Il craint le jugement péjoratif. Il a peur de l'incompréhension de ses proches. Les Français ont fortement intériorisé le fait que la religion est une affaire personnelle et privée. Ils ne discutent pas publiquement de leurs convictions religieuses, à moins d'y être invités. Par respect pour

la cohésion sociale et le vivre-ensemble pacifique, ils préfèrent restreindre la visibilité de leurs appartenances religieuses. C'est pourquoi ils ne voient pas d'un bon œil qu'un musulman, un sikh ou un juif veuille affirmer publiquement son appartenance religieuse au moyen de signes ostensibles. Même si la France et le Québec ont un passé religieux distinctif, ils se rejoignent sur cette sensibilité à l'égard de la place privée de la religion.

Malgré la visibilité de l'islam, il est important de souligner que cette religion n'a pas le même impact sur les mentalités québécoises et françaises que l'hindouisme et le bouddhisme qui, dès les années 1960, ont déclenché plusieurs quêtes spirituelles. La présence de musulmans, de sikhs ou de juifs dans l'espace public ne peut pas être perçue, loin de là, comme un appel à la conversion religieuse. Les religions visibles ont plutôt acquis un rôle de repoussoir. Surtout du fait que ces religions entretiennent des valeurs patriarcales sexistes. Plusieurs modernes s'opposent aux religions, justement parce qu'elles refusent l'égalité entre hommes et femmes. Cette égalité est l'un des moteurs les plus puissants de l'émancipation des individus, et c'est peut-être la raison pour laquelle les conservateurs religieux la craignent. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'il existe d'autres institutions sociales qui entretiennent des positions sexistes, dont la publicité et le *vedettariat*.

L'appartenance religieuse ne peut servir de critère pour évaluer le niveau d'intégration des personnes à la culture d'un pays. Un individu qui porte des signes religieux visibles peut être mieux intégré à la culture nationale qu'un jeune délinquant qui ne se soucie pas de religion. Plusieurs auteurs ont produit des textes éclairants sur la place des musulmans en France, notamment pour combattre les clichés qui servent d'arguments auprès de la frange de la population islamophobe. Olivier Roy souligne que l'obsession populiste anti-immigration, les angoisses civilisationnelles d'une droite conservatrice se réclamant d'un christianisme identitaire et la phobie antireligieuse d'une laïcité venue de la gauche entretiennent les positions antimusulmanes (2015, p. 11). Un cliché veut qu'un musulman ne soit pas capable d'adhérer

aux valeurs modernes. On soulève alors une incompatibilité entre l'islam et la modernité. On entend alors que les musulmans ne seraient pas « assimilables ». Or, l'islam des terroristes n'est pas l'islam de la plus grande majorité des musulmans. Aussi, nous devons nous défaire de l'idée que les musulmans forment une grande communauté religieuse et politique uniforme. Les attentats terroristes font également des victimes parmi les musulmans. Plusieurs policiers français sont des musulmans qui risquent leur vie pour protéger la population. On se souvient que des policiers de confession musulmane ont été mortellement blessés lors de l'intervention à *Charlie Hebdo*. Olivier Roy note qu'il y a en France « plus de musulmans dans l'armée, la police, et la gendarmerie que dans les réseaux d'Al-Qaïda, sans parler de l'administration, des hôpitaux, du barreau ou de l'enseignement » (2015, p. 15). Un autre cliché veut que les musulmans votent pour le même parti politique, alors que le vote des musulmans est à l'image de celui des Français, très divisé. La population musulmane n'est donc pas du tout uniforme.

Raphaël Liogier, de l'Observatoire du religieux en France, souligne que plus de 80 % des Français pensent que les musulmans cherchent à imposer leur mode de vie : « Ils en feraient trop, seraient sans gêne. » (2015, p. 42) Ils pensent également qu'ils voudraient imposer leurs traditions alimentaires, leur phallocratie et leur ségrégation entre hommes et femmes qui produisent des pratiques à horaires différents dans les piscines. Il est vrai que des groupes de musulmans conservateurs traditionalistes, à l'instar de groupes de chrétiens conservateurs traditionalistes, militent pour faire reconnaître des modes de vie dorénavant considérés rétrogrades et inacceptables en termes d'égalité et d'équité. Mais Liogier note que ces conservateurs sont minoritaires et qu'ils démontrent, par leurs demandes exacerbées, une sur-réaction pour marquer leur place dans le corps social.

Nombre d'Occidentaux ont pris en grippe les musulmans comme autrefois d'autres générations éprouvaient de l'antipathie envers les juifs. Le processus de ségrégation et de peur de l'autre différent de soi est le même. On porte sur l'identité d'un autre désigné pour sa différence les parts de soi-même les plus refoulées. Ainsi, les

préconceptions sur les musulmans au sujet de leur natalité, de leur religion trop visible, de leur désir de « voler les emplois », etc., ne sont pas uniquement des faussetés, mais ce sont surtout des assises qui servent les discours islamophobes. On a même soutenu qu'il y a une vague de conversion à l'islam. À cet égard, Liogier remet les pendules à l'heure lorsqu'il affirme que seulement 4 000 personnes en France se convertissent chaque année à l'islam. Ce qui est très peu comparé à la population française. Dans le cas de certains jeunes djihadistes, on peut parler de reconversion dans la mesure où ils ont grandi dans une famille musulmane plutôt ouverte, et qu'ils ont redécouvert, avec Daech, un islam radical qui les attire.

Il est certain que les musulmans, comme les juifs orthodoxes, rendent visible leur identité religieuse par des signes vestimentaires. Or, dans nos sociétés modernes ouvertes à la diversité, ces différences ne reflètent pas nécessairement le désir de s'exclure de la modernité, comme nous le verrons dans le prochain point.

UNE IDENTITÉ MEURTRIÈRE

L'histoire de la modernité est celle de l'affirmation de la conscience individuelle contre la loi du prince, contre le pouvoir du clergé, contre la puissance des coutumes et des traditions, contre l'ignorance, contre la peur. Les processus d'individualisation de la modernité ne sauraient être remis en question même si, comme nous le constatons présentement, nombre de jeunes, tels que les djihadistes de l'ÉI, refusent radicalement de devenir des sujets autonomes. Ils trouvent dans l'organisation terroriste une identité sur mesure, des certitudes, un ordre de vérité. En fait, l'ÉI répond aux attentes de plusieurs jeunes en porte-à-faux avec les responsabilités que requiert l'autonomie de conscience. Ce sont des jeunes qui souffrent d'une déstructuration identitaire. En leur procurant une **identité** et un **prêt à agir**, Daech leur fournit ce dont ils ont besoin à un moment privilégié de leur vie. Mais de quoi ont-ils besoin ? Évidemment, de bien des choses. Mais soulignons que ces jeunes sont particulièrement intéressés par l'offre qui leur est faite de libérer leurs pulsions

meurtrières et sexuelles. Cette offre a de quoi alimenter les fantasmes de jeunes individus instables. De jeunes individus souvent déchirés entre les narrations identitaires de la modernité qui conduisent aux libertés individuelles et aux responsabilités, et les narrations identitaires conservatrices religieuses héritées de la famille. Entre ces deux groupes de narrations identitaires, l'ÉI leur propose une identité radicale qui se distingue par sa propension à fournir toutes les réponses à leurs questions existentielles et leur permet par surcroît de transgresser des interdits civilisateurs dont le meurtre, le suicide, le viol, la violence cruelle.

Des grandes narrations identitaires structurent, d'une manière profonde, le vécu des individus. Au cours de son existence, un individu est socialisé à plusieurs narrations identitaires qui sont autant de ressources pour construire sa subjectivité, son propre petit récit. Une identité devient meurtrière, comme nous l'évoquerons plus bas, lorsqu'elle se soustrait à toutes les narrations identitaires à l'exception d'une seule, qui est alors absolutisée.

Toutes les narrations identitaires ont un caractère mythique et s'instituent comme ordre symbolique qui légitime des savoirs et des pratiques qui ne font pas nécessairement l'objet d'une appréhension réflexive. Ces narrations identitaires ont des sources religieuses, anthropologiques, sociales, politiques et s'abreuvent aux traditions culturelles d'une société. Elles se présentent comme la sagesse pratique d'un clan, d'un peuple, d'une société ou d'une civilisation. En réalité, elles touchent plusieurs dimensions qui sont intriquées les unes dans les autres telles que, notamment : les différences entre le masculin et le féminin ; l'organisation des groupes d'âge ; les formes de la parenté et de la filiation ; les réponses culturelles pour la satisfaction des besoins ; les choses sacrées ; les interactions sociales ; le traitement de la violence et du pouvoir ; les hiérarchies sociopolitiques ; les institutions scolaires, médicales et politiques ; l'administration de la justice ; la forme de gouvernement ; les libertés individuelles ; la morale des mœurs (nudité, pudeur, sexualité, etc.) et la valeur des êtres humains et bien d'autres objets qui forment un fond commun acquis par un

individu pendant son parcours d'éducation et de socialisation. Les individus qui partagent une ère culturelle commune se réfèrent à des narrations identitaires pour agir, pour penser, pour interpréter le monde et pour donner un sens à leur existence. En fait, la subjectivité humaine est indétachable des narrations identitaires qui la produisent en même temps que les individus concourent, par leurs interprétations, à les transformer, à les recréer et à les renouveler.

Or, il apparaît important de souligner qu'il existe des grandes narrations identitaires qui ont tendance à figer l'identité dans l'immobilisme et à nier le rôle de la subjectivité dans leur création et leur transformation. En revanche, d'autres grandes narrations identitaires permettent à un individu de porter un regard critique sur lui-même. De fait, certaines grandes narrations ont tendance à offrir plusieurs occasions d'émancipation, alors que d'autres narrations enferment l'individu dans une coquille identitaire. Certaines narrations ont tendance à rendre possible un rapport cordial et pacifique avec autrui, à promouvoir des échanges sociaux francs avec des étrangers, à saluer l'ouverture au regard de la diversité et des différences, alors que d'autres narrations propagent la peur sinon la haine des étrangers. En somme, il existe plusieurs grandes narrations identitaires qui structurent la subjectivité de chaque individu. Or, un individu qui a la chance de naître dans une ère culturelle qui fait la promotion du libre arbitre, de la liberté de conscience, de l'égalité entre individus, de la réflexivité scientifique, de l'ouverture à autrui et d'une éthique personnelle a plus de chance d'accéder à une activité interprétative du sens de sa vie et d'être en mesure de justifier ses actes et ses décisions.

L'individu socialisé à l'intérieur de narrations identitaires qui l'enferment dans une vision paranoïaque du monde devra mener un réel combat pour comprendre qu'il peut les remettre en question. Pour ce dernier, il y a quelque chose de terrifiant dans l'activité critique, dans le questionnement de l'ordre établi, car du même coup est remis en question des narrations identitaires, légitimées par ses parents et ses ancêtres, qui créent un sens à son existence. Un sens partagé avec les siens, apaisant et rassurant. Pourquoi cet individu qui

accorde une foi profonde dans les narrations identitaires acquises dans l'enfance et l'adolescence voudrait-il la remettre en question!

Les jeunes djihadistes choisissent volontairement d'**adhérer à une narration identitaire unique**, celle de l'ÉI, qui leur laisse peu de libertés morales. On leur impose une pensée commune, des comportements communs, un code vestimentaire commun. Ces jeunes sont appelés à obéir à un ordre symbolique dogmatisé plutôt que de se réinventer en se ressourçant dans les narrations identitaires de la modernité. Pourquoi refusent-ils, en somme, d'explorer les narrations de la modernité occidentale? Voyons d'abord ce que contiennent ces narrations avant de répondre à cette question.

Les narrations à l'origine de l'identité moderne puisent leur source, depuis René Descartes, et peut-être même depuis le Quattrocento, à cette immense entreprise qui consiste à soumettre à la raison critique tout savoir acquis. Ces narrations, comme plusieurs auteurs l'ont montré (de Romilly, 2000; Jacques, 2002), a bien sûr ses sources lointaines dans la pensée gréco-latine qui, à la Renaissance (XIII^e-XV^e siècles), devient une référence incontournable pour se penser et interpréter le monde. Les narrations de la modernité sont marquées par le projet de déconstruction des positions d'autorité. Il faut comprendre le concept d'autorité dans un sens large: l'autorité des pouvoirs surplombants, l'autorité des textes révélés et des vérités religieuses, l'autorité des us et coutumes. Un grand nombre d'individus des pays occidentalisés se reconnaissent maintenant dans les narrations identitaires de la modernité qui ont maintenant plus de cinq cents ans d'histoire. Elles sont portées par *trois grands principes*: la Raison laïque contre l'obscurantisme religieux, le Progrès moral, politique, économique et technoscientifique, et la Reconnaissance du sujet autonome et souverain contre les diverses formes d'assujettissement, de mépris et de ségrégation.

L'histoire de la pensée occidentale, depuis le XIV^e siècle, permet de retracer la naissance et le rayonnement de ces principes. En fait, les apports intellectuels qui ont conduit à la consolidation de ces trois principes sont multiples. Parmi ceux-ci, il y a lieu de considérer,

notamment : la dignité de l'être humain (tout individu a la même valeur humaine) soutenue par Pic de la Mirandole ; la « perspective » théorisée par les peintres de la Renaissance qui va permettre de multiplier les points de vue sur le monde ; le mouvement du système solaire proposé par Galilée et Copernic contre l'ordre immobile du monde ; le libre arbitre défendu par Martin Luther, le doute méthodique pratiqué initialement par Descartes ; l'autorisation de penser par soi-même promue par Emmanuel Kant et les philosophes des Lumières dont Voltaire qui combat l'intolérance et le fanatisme religieux ; la théorie de l'évolution des espèces par Charles Darwin contre le créationnisme ; la possibilité d'être sujet de soi plutôt que sujet d'un roi, d'un maître ou d'un pouvoir surplombant ; la pensée sans dieu postulée par Frederick Nietzsche ; la préséance du plaisir sexuel sur l'obligation de procréation défendue par Sigmund Freud ; les nombreux chercheurs qui participent au progrès des technosciences ; l'égalité de tout individu et celle de toute culture déclarée au milieu du XX^e siècle contre le sexisme, le racisme, la ségrégation et l'ethnocentrisme ; le droit de tous les citoyens au libre vote démocratique ; la remise en question du pouvoir patriarcal dont Simone de Beauvoir fut l'une des théoriciennes ; la libération sexuelle à partir des années 1960 et les grands idéaux communistes et leur fin avec la chute du mur de Berlin en 1989. Évidemment, cette liste n'est pas exhaustive, mais elle témoigne de l'envergure des idées qui forment la trame narrative de la modernité. Ce sont les idées à partir desquelles le sujet qui se veut moderne construit sa propre subjectivité, son propre petit récit ; à partir desquelles aussi il forme une image de lui-même comme Occidental.

Les narrations identitaires de la modernité comportent, comme toutes les autres narrations, leur part de mythe, de fiction, d'ombre et de préjugés tenaces. Néanmoins, ce sont des narrations qui se veulent émancipatrices pour les individus et pour l'humanité. Elles portent des rêves de justice, de pacification des violences mais aussi de meilleurs lendemains arrimés à des projets démocratiques. Les individus socialisés à ces narrations sont sommés : de se prendre en main, de devenir autonomes, de construire une subjectivité réflexive,

d'autoréguler leurs comportements, d'avoir le courage de penser par eux-mêmes, d'être motivés pour agir de manière responsable, de se gouverner eux-mêmes, d'être capables de se contraindre au nom de la justice pour tous, de vivre en bons citoyens en étant capables de défendre leur position avec des arguments rationnels dans un débat public, et, finalement, de définir leurs propres ambitions éthiques, leurs propres projets d'humanité. L'être humain des narrations identitaires de la modernité occidentale devrait donc **se percevoir comme un auteur, un acteur et un sujet de son petit récit**. Ainsi, le petit être humain socialisé à l'intérieur de ces narrations identitaires est motivé à se voir lui-même comme sujet moderne et à considérer qu'il est responsable de son histoire et du sens à sa vie. Ces narrations forment une langue, pour le dire dans les termes de Ferdinand Saussure, qui permet à chaque sujet d'accéder à sa parole. En d'autres mots, ces narrations lui permettent de devenir autonome, c'est-à-dire de pouvoir s'autoréguler. Il s'agit de trames narratives qui entraînent l'individu à assumer sa subjectivité, à se connaître lui-même, à vivre dans la réflexivité et à interpréter ses actions à l'aune de ses libres choix.

Ces narrations identitaires de la modernité sont encore en construction, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas achevées. Mais depuis les années 1970, nombre d'auteurs contemporains mettent en perspective leurs travers, leurs impasses, leurs faiblesses et leurs impensées. Certains, à l'instar de Michel Maffesoli (1979, 1988), ont montré que les narrations identitaires modernes refoulent certaines parties de notre humanité. L'insistance sur la Raison, le Progrès et le Sujet autonome et souverain, souligne-t-il, minorise du même coup des traits communs à tous les êtres humains. Il invite à considérer qu'un individu ne peut être en tout temps maître de lui-même, de sa mort, de son destin et de sa violence. Il existe une pulsion de mort inéducable qui se présente comme une ombre dans le tableau des narrations de la modernité. De plus, soutient-il, les narrations identitaires de la modernité ont tendance à marginaliser l'inconscient, le tragique de la vie, la pensée paresseuse et le manque d'entrain pour le progrès moral. Les régressions dans une narration identitaire dogmatique

s'apparentent à des retours de ce qui était refoulé par les narrations identitaires modernes. Des valeurs refoulées qui se matérialisent notamment dans la narration identitaire de l'ÉI. Comme le souligne Michel Maffesoli, il est préférable d'apprendre à accepter la part sombre des narrations identitaires modernes, et de voir comment elles peuvent former un équilibre tensionnel avec la part lumineuse de la modernité. C'est pour lui un enjeu postmoderne de **continuer à se voir moderne tout en tenant compte des refoulés de la modernité**.

Michel Maffesoli produit une pensée qui permet de comprendre la dialectique entre le côté souterrain et le côté éclatant des identités modernes. D'autres auteurs, en revanche, montrent les limites des narrations identitaires de la modernité occidentale. Alain Ehrenberg (1995, 1998) signale les fragilités du sujet autonome et souverain qui n'est pas toujours à la hauteur des performances qui lui sont exigées. Ses énergies ne sont pas inépuisables. Son équilibre mental est souvent éprouvé. Il se sent parfois impuissant à relever ses nombreux défis. Il n'arrive pas toujours à rencontrer les idéaux de la modernité. Dès lors, il abandonne, il démissionne ou il craque. Il s'échoue sur des récifs existentiels, ayant peu de repères pour naviguer sur les mers de la modernité. Les libertés qu'il doit assumer, en étant capable d'en revendiquer la paternité, sont trop exigeantes. L'immense défi de construire le sens à son existence le fatigue, sinon l'épuise. En fait, il n'arrive pas à réaliser un travail éthique sur lui-même pour être en phase avec les normes modernes d'autonomie. Quand l'individu se sent impuissant, il peut alors régresser dans les addictions, dans la dépression ou dans une « identité meurtrière » selon la belle formule d'Amin Maalouf.

Une autre critique très sévère est adressée aux narrations identitaires de la modernité. Celle de Christopher Lasch qui, dans *La culture du narcissisme*, soutient l'idée suivante: dans son fantasme, jamais l'individu ne s'est senti aussi autonome qu'aujourd'hui, mais dans la réalité, jamais il n'a été aussi dépendant qu'aujourd'hui à l'égard de ses parents (souvent jusqu'à trente ans), du filet social (pour les études, la santé, le soutien relationnel, etc.) et des institutions à portées

économiques (l'assurance maladie, l'assurance chômage, le congé parental). En fait, plus les figures d'autorité déclinent, souligne-t-il en s'inspirant des travaux de Hannah Arendt, plus les régulations au nom de la prévention, de la santé, du bien-être individuel et collectif se renforcent. De plus, il soutient que l'individu se pense autonome, mais que transparait plutôt son narcissisme. Pour Lasch, ce n'est pas l'autonomie du sujet qui est la marque de l'identité moderne, mais le **narcissisme**, la quête de reconnaissance non pas des égaux, mais des égos. Il est vrai qu'avant Lasch, Hannah Arendt avait déjà observé, dans *La crise de la culture*, une obsolescence ou une liquéfaction des figures d'autorité (religieuse, paternelle, intellectuelle) qui transmettaient la mémoire, c'est-à-dire les traditions d'une société. L'autonomie individuelle gagnée sur les normes héritées du passé se paie en termes de perte des héritages du passé, écrivait-elle. L'effritement des normes traditionnelles concourt à développer le potentiel d'autonomie des individus, or, sans une mémoire commune, déplore-t-elle, les individus ne se sentent plus engagés à préparer des projets d'avenir, à vouloir partager un futur commun. Les individus devenus autonomes, mais orphelins des héritages du passé, souligne-t-elle encore, se destinent à répéter le passé.

En fait, plusieurs critiques très sévères sont adressées aux narrations identitaires de la modernité. Nous ne pouvons ici toutes les passer en revue. Un grand nombre de ces critiques portent sur le progrès anarchique des technosciences, d'autres portent sur l'économie capitaliste et les injustices sociales, mais l'individualisation du sujet moderne n'est pas épargnée. Deux critiques reviennent invariablement. La première concerne le fait de dépasser des limites, de viser l'illimité sans garder des traces du passé. Ce n'est pas tant l'idée de progrès, d'aller vers l'avant, de dépassement qui est alors jugée sévèrement. Mais le progrès pour le progrès, aller en avant pour aller en avant, se dépasser pour le seul plaisir de se dépasser, sans projet, sans vision d'avenir. Or, il est dorénavant clair que le futur repose sur une mémoire qui se souvient. Pas de passé, pas d'avenir. Edgar Morin écrivait avec raison, à cet égard, que les sociétés occidentales sont marquées par une panne de l'avenir.

La seconde critique touche à la perte de maîtrise de nos productions technoscientifiques et au peu de maîtrise que nous avons sur nous-mêmes. D'une part, nous produisons des objets techniques et des énergies dont les effets négatifs nous échappent. D'autre part, les narrations de la modernité demandent aux individus un niveau de maîtrise de soi qu'ils n'atteignent pas. Une maîtrise pour performer scolairement, pour performer dans le cadre du travail, pour performer dans les relations amicales et amoureuses, pour performer sur le plan social, pour être à la hauteur de leurs responsabilités, etc. Une maîtrise pour contrôler ses émotions, ses angoisses, ses peurs, ses violences. Une maîtrise pour se mettre en scène avec élégance dans le théâtre social. Se sentant impuissant à relever les défis de l'autonomie individuelle, il risque l'abandon et la démission. En somme, la modernité nous veut libres, authentiques, autonomes, sujet, auteur et acteur de notre vie, mais en contre-jour, il apparaît évident que nous ne pouvons pas toujours nous choisir, que nous ne pouvons pas toujours être à la hauteur de qui nous aimerions être.

Anthony Giddens définissait l'individu moderne, dans la *Transformation de l'intimité*, par la **réflexivité**. Le sujet autonome se distinguerait par sa capacité de distance à soi, de déprise de soi, de jeu avec soi, de dédogmatisation de soi, de désintoxication de soi, de relâchement face à ses appartenances identitaires. Le « projet réflexif de soi » est un pouvoir de se raconter, d'assumer ses actes et ses paroles, d'expérimenter ses libertés individuelles, de réfléchir sur le sens de son existence, de remettre en question ses convictions religieuses, politiques, sociales, etc. Or, encore une fois, un grand nombre d'individus n'arrivent pas à s'incarner dans cette identité réflexive moderne et préfèrent l'adhésion à une identité (religieuse, politique, nationale, etc.) qui fournit toutes les réponses à l'avance.

Les appartenances identitaires sont toujours multiples et les individus arrivent, avec plus ou moins d'aisance, à les conserver en équilibre, même si elles semblent parfois incompatibles. On sait par exemple qu'un grand scientifique peut être en même temps un grand croyant. Un problème apparaît, souligne Amin Maalouf, lorsqu'un

individu réduit ses identités à une seule appartenance. C'est alors, écrit-il, qu'elle peut devenir une identité meurtrière :

Cette appellation ne me paraît pas abusive dans la mesure où la conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les chez-soi dans une attitude partielle, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaire, et les transforme bien souvent en tueurs, ou en partisans des tueurs. Leur vision du monde en est biaisée et distordue. Ceux qui appartiennent à la même communauté sont « les nôtres », on se veut solidaire de leur destin, mais on se permet aussi d'être tyrannique à leur égard ; si on les juge « tièdes », on les dénonce, on les terrorise, on les punit comme « traîtres » et « renégats ». Quant aux autres, quant à ceux de l'autre bord, on ne cherche jamais à se mettre à leur place, on se garde bien de se demander si, sur telle ou telle question, ils pourraient ne pas être complètement dans leur tort, on évite de se laisser adoucir par leurs plaintes, par leurs souffrances, par leurs injustices dont ils ont été victimes. Seul compte le point de vue des « nôtres », qui est souvent celui des plus militants de la communauté, des plus démagogues, des plus enragés.

À l'inverse, dès lors qu'on conçoit son identité comme étant faite d'appartenances multiples, certaines liées à une histoire ethnique et d'autres pas, certaines liées à une tradition religieuse et d'autres pas, dès lors que l'on voit en soi-même, en ses propres origines, en sa trajectoire, divers confluent, diverses contributions, divers métissages, diverses influences subtiles et contradictoires, un rapport différent se crée avec les autres, comme avec sa propre « tribu ». Il n'y a plus simplement « nous » et « eux » – deux armées en ordre de bataille qui se préparent au prochain affrontement, à la prochaine revanche. Il y a désormais, de « notre » côté, des personnes avec lesquelles je n'ai finalement que très peu de choses en commun, et il y a, de « leur » côté, des personnes dont je peux me sentir extrêmement proche (1998, p. 39-40).

Pour Maalouf, l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes. Et c'est bien là l'un des traits fondamentaux des narrations de l'identité moderne de postuler que les identités se transforment, qu'elles sont historiques, qu'elles s'imbriquent les unes dans les autres, qu'elles

acquièrent des significations multiples et changeantes au cours d'une seule existence. À un moment clé dans sa vie, un individu met en avant une identité religieuse, à un autre moment une identité nationale et à un autre encore une identité professionnelle. Il n'y a pas de juste équation pour la composition des identités. Elles se font et se défont, s'amalgament et se complémentent, quelquefois se contredisent puis trouvent un compromis pour un nouvel assemblage. C'est le propre de la vie moderne, ou postmoderne, de jouer avec ses identités en mettant en évidence l'une ou l'autre selon les contextes et les cadres sociaux. Amin Maalouf a bien raison de pointer du doigt la menace que constitue une identité qui se veut toute-puissante, dominante, fatalement supérieure aux autres. C'est dans ce type d'identité que l'on rencontre les tyrans, les dictateurs, les poseurs de bombes, les terroristes, les individus qui tuent, qui massacrent, qui torturent, les djihadistes et tous ces Anders Behring Breivik¹⁵ qui assassinent froidement des enfants au nom d'un nationalisme archaïque.

En fait, pourquoi un individu qui semblait se plaire dans les narrations identitaires modernes et assumer plusieurs appartenances régresse-t-il inopinément dans une identité meurtrière? Plusieurs pistes de réflexion ont déjà été proposées dans ce chapitre pour répondre à cette question et d'autres pistes seront proposées dans les prochains chapitres. Pour clore ce chapitre, considérons celle-ci. Certains jeunes occidentaux qui rejoignent les djihadistes sont certes séduits par la propagande de l'État islamique, mais cela n'explique pas tout. On pourrait aussi considérer qu'ils acceptent l'identité de Daech dans laquelle ils vont se sentir forts, virils, courageux et reconnus d'un groupe de pairs. Mais à côté de cela, on peut également penser qu'ils se cherchent une identité qui leur permet de libérer leurs pulsions violentes. Ce sont des individus qui adhèrent à une position morale qui les autorise à commettre les pires cruautés, à assassiner

15. Anders Behring Breivik, né le 13 février 1979 à Oslo, est un terroriste norvégien qui a assassiné le 22 juillet 2011 en Norvège 77 personnes en plus d'en blesser 151 dans une tuerie de masse qui visait exclusivement des enfants. Il avait d'abord commis un attentat meurtrier à la bombe dans un édifice gouvernemental, qui a fait 8 morts.

froidement et à détruire la vie par plaisir. Certains d'entre eux, en fait, cherchaient une identité justificatrice de leurs pulsions les plus sombres et de leurs désirs de mort les plus profonds. Ils l'ont trouvé en Daech. Des motivations conscientes, et parfois inconscientes, les ont amenés dans cette identité terroriste qui fait la promotion de la violence gratuite, du viol, de la prostitution et du massacre des populations. En fait, ils ont rencontré une identité qui leur donne la permission de passer à l'acte. Ils se soumettent à la morale impitoyable de l'ÉI parce que la même organisation les encourage à satisfaire leurs rêves inconscients, et parfois conscients, de destruction. La soumission à l'ÉI n'est en fait qu'une soumission déguisée à leur propre inconscient pulsionnel. Leur servitude volontaire sert leur désir meurtrier. Une pulsion de mort les amène jusqu'au seuil d'une jouissance définie comme un état sans douleur, sans souffrance, sans tension, sans insatisfaction, sans excitation. Dans la mort, ils atteignent alors le paradis psychique. Ils sont enfin délivrés des agitations et de l'effervescence de la vie moderne. Tout s'efface dans la mort.

RÉFÉRENCES

- Abd Al Malik (2014). *Qu'Allah bénisse la France*. Paris, Albin Michel.
- Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Paris, Gallimard.
- Bataille, G. (1957). *L'érotisme*. Paris, Minuit.
- Ben Jelloun, T. (2015). « Le califat sauvage ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey, Les Indispensables.
- Benraad, M. (2015). « Daech fabrique des mythes ». Dans *La vie. Hors série. Histoire. Jihad et Croisades*. Novembre. Paris, Malesherbes Publications.
- Blin, A. et G. Chaliand (2015). *Histoire du terrorisme, de l'Antiquité à Daech*. Paris, Fayard.
- Bouanan, M. (2003). *Logique du terrorisme*. Paris, Allia.
- Bouzar, D. (2015a). « Les jeunes Français du djihad ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey, Les Indispensables.
- Bouzar D. (2015). *Comment sortir de l'emprise « djihadiste »*. Ivry, Les Éditions de l'Atelier.
- Carré, O. (1991). *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

- Corn, G. (2007). « C'est une erreur de croire qu'il existe encore une civilisation musulmane ». Journal *Oumma* [En ligne]. [<http://oumma.com/Georges-Corm-C-est-une-erreur>].
- Crouzet, D. et G. Kepel (2015). « Je te tue, Dieu me bénit ». Dans *L'OBS hors série. Des croisades à la barbarie de l'État islamique*. Paris, Le Nouvel Observateur du Monde.
- de Romilly, J. (2000). *La Grèce antique contre la violence*. Paris, Falois.
- Dossier. La politisation de l'islam (2015). « Hassan Al-Banni. Le père des frères ». *Marianne*. 21 au 26 novembre, Paris.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris, Calmann-Lévy.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi*. Paris, Odile Jacob.
- Erelle, A. (2015). *Dans la peau d'une djihadiste. Au cœur des filières de recrutement de l'État islamique*. Paris, J'ai lu.
- Giddens, A. (2004). *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*. Paris, La Ruelle\Chambon.
- Guillebaud, J.-C. (2015). « Les croisades, alibi des jihadistes ». Dans *La vie. Hors série. Histoire. Jihad et Croisades*. Novembre, Paris, Malesherbes Publications.
- Guitton, P. (2015). *Adolescence et djihadisme*. Paris, L'esprit du temps.
- Habermas, J. (2015). Entretien avec Habermas. « Jürgen Habermas: Le djihadisme, une forme moderne de réaction au déracinement ». *Le Monde*. 19 novembre.
[En ligne]. [http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/21/jurgen-habermas-le-djihadisme-une-forme-moderne-de-reaction-au-deracinement_4814921_3232.html#mLc1xxSYWOqyre4t.99].
- Hintermeyer, P. (2006). « Usages politiques de la mort ». *Frontières*. 19(1).
- Jacques, D. (2012). *La mesure de l'homme*. Montréal, Boréal.
- Jeffrey, D. (2015). *Laïcité et signes religieux à l'école*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, D. (2014). « L'ensauvagement du sacré ». *Une société du sacré? Désacralisations et re-sacralisations dans la société contemporaine*, G. Bertin et C. Bryon-Portet (dir.). *Esprit critique. Revue internationale de sociologie et de sciences sociales* 19, 2014.
- Jeffrey, D. (2012). « Les rites de virilisation ». Dans *Codes, corps et rituels dans la culture jeune*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, D. (2000). *Rompre avec la vengeance, Lecture de René Girard*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

- Jeffrey, D. (1998). *Jouissance du sacré*. Paris, Armand Colin.
- Kepel, G. (2015). « Les massacres du 13 novembre illustrent le djihad de la troisième génération ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey, Les Indispensables.
- Khosrokhavar, F. (2006). *Quand Al-Qaïda parle*. Paris, Grasset.
- Lasch, C. (1981). *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*. Paris, Climats.
- Laurens, H. (2015). « Un “Yalta” entre sunnites et chiïtes semble impossible ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey, Les Indispensables.
- Leblond, H. (2015). « L'émergence fulgurante d'un État totalitaire ». Dans *L'OBS hors série. Des croisades à la barbarie de l'État islamique*. Paris, Le Nouvel Observateur du Monde.
- Le Breton, D. (2015). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris, Métailié.
- Le Breton, D. (2011). « Sur les massacres scolaires ». *Le Débat*, n° 166.
- Liogier, R. (2015). « L'islamisation est un mythe, et nous sommes des animaux mythiques ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey, Les Indispensables.
- L'OBS hors série. Des croisades à la barbarie de l'État islamique* (2015). Paris, Le Nouvel Observateur du Monde
- Luizard, P.-J. (2015). *Le piège Daech*. Paris, La Découverte.
- Maffesoli, M. (1979). *La conquête du présent*. Paris, PUF.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus*. Paris. Livre de poche.
- Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*. Paris, Grasset (Le livre de poche).
- Morin, E. (2015). « Essayons de comprendre ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey. Les Indispensables.
- Mossière, G. (2015). « Rites et conversion : performance narrative et ritualisation du quotidien ». Dans *La fabrication des rites*. Jeffrey et Cardita (dir.). Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Observatoire du Moyen-Orient [En ligne]. [<http://www.memri.fr/2015/07/31/5e-n-de-dar-al-islam-le-magazine-en-francais-de-lei-justification-religieuse-de-lesclavage-du-viol-de-loppression-des-chretiens-conseils-pratiques-aux-agents-de-lei/>].
- Roy, O. (2015). « Un islam sans racine ni culture ». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey. Les Indispensables.

- Sifaoui, Mohamed (2010). *Pourquoi l'islamisme séduit-il?* Paris, Armand Colin.
- Slimani, L. (2015). «Intégristes, je vous hais». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey. Les Indispensables.
- Snapper, D. (2015). «Pourquoi tant de haine?». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey. Les Indispensables.
- Thiollet, H. (2015). «Le spectre de l'invasion de 2003». Dans *Qui est Daech?* Paris, Le 1/Philippe Rey. Les Indispensables.
- Thomas, L. V. (1978). *Mort et pouvoir*. Paris, Payot.
- Thomson, D. (2014). *Les Français djihadistes*. Paris, Les Arènes.
- Touzin, C. (2015). «Les enquêteurs décrivent un ado au calme troublant». Journal *La Presse*. 9 septembre [En ligne]. [http://plus.lapresse.ca/screens/75544fcf-cf5f-4e00-9664-c70341f8598b%7C_0.html].
- Zouache, A. (2015). «Il y a encore trop de discours moralisateurs». Dans *La vie. Hors série. Histoire. Jihad et Croisades*. Novembre. Paris, Malesherbes Publications.
- Zouache, Abbès (2015a). «Les mutations du djihad». Dans *L'OBS hors série. Des croisades à la barbarie de l'État islamique*. Paris, Le Nouvel Observateur du Monde.

Chapitre 2

Le djihadisme comme rite de virilité

DAVID LE BRETON

« Quelqu'un doit être la cause de ce que je me sens mal. Cette façon de répondre est propre à tous les maladifs [...] Ceux qui souffrent sont d'une ingéniosité et d'une promptitude effrayantes à découvrir des prétextes aux passions douloureuses ; ils jouissent de leurs soupçons, se creusent la tête à propos des malices ou de torts dont ils prétendent avoir été victimes ; ils examinent jusqu'aux entrailles de leur passé et de leur présent, pour y trouver des choses sombres et mystérieuses qui leur permettent de s'y griser de douloureuses méfiances, de s'enivrer au poison de leur propre méchanceté – ils ouvrent avec violence leurs plus anciennes blessures, ils perdent leur sang par des cicatrices depuis longtemps fermées, ils font des malfaiteurs de leurs amis, de leurs femmes, de leurs enfants, de tous leurs proches. »

Nietzsche, *La généalogie de la morale*.

INDIVIDUALISATION

L'individualisation, et donc la particularisation du sens, en libérant des traditions ou des valeurs communes, dégage l'individu de toute autorité. Chacun devient son propre maître et n'a de comptes à rendre qu'à soi-même. Le monde devrait être sans contrainte et toujours à la disposition de l'individu pour répondre à

ses initiatives. Le lien social est plus une donnée d'ambiance qu'une exigence morale. Pour certains même, il n'est plus que le théâtre indifférent de leur déploiement personnel. Le lien à autrui est souvent facultatif, il n'est plus une donnée d'évidence. L'individu contemporain ne dispose plus de grands récits communs pour alimenter son existence de valeurs et de significations. Il en arrive à voir les autres sous la forme d'une masse, et le lien au social est converti en une sorte de face à face. Il ne comprend pas que l'on ne réponde pas immédiatement à ses exigences, il ne supporte pas qu'on le néglige, et il requalifie aussitôt ses interlocuteurs en ennemis ou en trouble-fêtes. Sans autorité morale extérieure et à défaut d'avoir intégré les autres en soi, il tend à se considérer comme seul comptable de son jugement sur le monde. Les comportements des autres à son égard lui paraissent arbitraires s'ils ne vont pas dans le sens auquel il aspire. La loi est désinvestie, seule prime celle de son propre désir. Il sait profiter des droits que la société lui confère, mais il les récuse souvent pour les autres. Un monde en perpétuel changement et qui le sollicite en permanence pour l'amener à s'ajuster sans toujours se retrouver induit désarroi et désorientation. Il faut sans cesse puiser dans ses ressources pour ne pas perdre sa place, au risque de ressentir l'inconsistance de soi, le doute radical sur le sentiment de sa continuité au fil du temps. L'identité se fait fragile, fragmentée, indécise, le corps à corps venant éventuellement à la place de repères de sens ou de valeurs partagés (Le Breton, 2007). D'autant que la mondialisation économique et la généralisation du marché tendent également à globaliser les difficultés sociales et notamment la violence.

Rançon de l'individualisation du lien social, l'individu contemporain est souvent hanté par un **souci de reconnaissance** qui lui manque. D'où le ressentiment et la conviction courante de ne pas être jugé à sa juste valeur qui touche certains individus qui ne cessent de ruminer leur échec en l'imputant aux autres. Ainsi, par exemple, dans la nuit du 26 mars 2002, Richard Durn abat huit conseillers municipaux de Nanterre et en blesse dix autres. Arrêté, il se suicide le 28 mars en se jetant d'une fenêtre. « Je n'ai pas vécu, je n'ai rien vécu à trente ans, avait-il dit dans son journal. Je suis fatigué de

constater que le temps passe et que je n'ai rien. [...] Je ne peux plus être au bas de l'échelle et voir tous les gens que j'ai côtoyés, progresser dans la vie. » (Durn *et al.* 2010, p. 34) Il évoque ensuite les étapes à ses yeux normatives du cheminement personnel : vie en couple, indépendance financière, rupture avec la famille, réussite professionnelle, etc. Il dit avoir raté ses études, avoir peur de travailler et de prendre des responsabilités et eu des échecs avec les femmes. « Depuis des mois, les idées de carnage et de mort sont dans ma tête. Je ne veux plus être soumis, je ne veux plus manquer d'audace et me planter. Pourquoi devrais-je me détruire et souffrir seul comme un con ? Même si on me maudira, si on me prendra pour un monstre, je ne me sentirai plus floué et humilié. ». Trois ans plus tard, le 2 janvier 2002, il formule la même plainte : « Je ne mérite pas de vivre. Mais je dois crever au moins en me sentant libre et en prenant mon pied. C'est pour cela que je dois tuer des gens. Une fois dans la vie, j'éprouverai un orgasme. J'éprouverai le sentiment de puissance d'être quelqu'un [...]. Le conformiste que je suis a besoin de briser des vies, de faire du mal pour au moins une fois dans sa vie avoir le sentiment d'exister [...]. Pourquoi continuer à faire semblant de vivre ? Je peux juste pendant quelques instants me sentir vivre en tuant. » Aux policiers qui l'interrogent, il déclare : « Je n'ai pas atteint un idéal d'humanisme et m'étant laissé aller au désœuvrement et à l'échec, j'ai voulu tuer pour prendre une futile et infantile revanche sur moi-même et sur ces symboles de puissance qu'ils constituent. » (Durn *et al.*, 2010, p. 34 et suiv.) Devenu l'artisan des significations avec lesquelles il vit, l'individu est le seul à réguler ses émotions, pour le meilleur tant qu'il éprouve le sentiment d'un contrôle de son existence, mais au risque du pire s'il sent que sa vie lui échappe.

Le djihadisme est lui aussi une perversion de cette lutte personnelle pour la reconnaissance qui passe par la mise à mort des autres au nom de Dieu, comme imposition brutale de soi dans la vengeance. **Tuer est une manière d'exister de manière grandiose et d'entrer enfin par effraction dans la reconnaissance sociale.** L'une des sources de recrutement tient dans cette quête éperdue d'une signification à son existence et d'une reconnaissance par les autres, ici la Oumma

fantasmée et le groupe d'affiliation, et par un rite de virilité grâce au maniement des armes et à la puissance du groupe. Mais nous verrons aussi que l'engagement tient dans une constellation de données individuelles.

DJIHADISME

La sphère du religieux en France est aujourd'hui en poussière. La pratique ne cesse de diminuer, de nombreux lieux de culte sont désaffectés, faute d'assistance. À l'exception sans doute de l'islam, les autres monothéismes sont en crise et ne donnent plus à la jeunesse les aspirations à la transcendance, ou plus simplement les réponses à la question du sens de la vie. Leur autorité est disqualifiée ou relativisée. Le désenchantement du monde ne cesse de gagner du terrain. Nos sociétés prodiguent un bien-être matériel, mais laissent en friches les aspirations à une forme quelconque de transcendance. Le consumérisme ne colmate pas l'aspiration au sens ni la recherche d'un sacré qui justifie d'exister. Certes, le religieux ne disparaît pas, il se fragmente à l'infini, il se recompose selon les subjectivités, il tend à se transformer en une forme intime de spiritualité. Le croire s'individualise et s'arrange avec le pluralisme des systèmes de croyance sur le marché.

L'islamisme radical est l'une des propositions à la carte pour des jeunes, hommes et femmes, en rupture de perspective et en quête de références puissantes. Il possède cet avantage de la simplicité et de la réduction à quelques mots d'ordre puisqu'il s'agit d'un islam réinventé au nom d'une guerre sainte autoproclamée contre les mécréants du monde entier, y compris même contre les musulmans jugés trop tièdes ou pervertis par les valeurs occidentales. Cet islam, ou plutôt ce kit islamique, efface les doutes, les ambiguïtés, les ambivalences et les nuances ; il tranche dans le vif entre le vrai et le faux, le moral et l'immoral et il donne des réponses sans appel aux comportements requis. Le propos revient souvent, par exemple chez les radicalisés : « Il n'y a pas de doute dans l'islam. » Le doute est l'entrée dans l'hérésie. À travers ce rigorisme sans faille, l'adepte reçoit les réponses qui lui

manquaient sur le sens de son existence. Il construit une **cohérence du monde à moindre coût**, sans souci de l'enchevêtrement des faits, des nuances, des ambivalences et des ambiguïtés.

Le djihadisme est une réponse totalisante et totalitaire à la profusion du sens et des valeurs de nos sociétés, la possibilité de tout discuter ; un appel au puritanisme dans le refus d'un consumérisme perçu comme frivole et immoral ; une surenchère de la virilité venant d'hommes craignant pour la domination masculine, y compris dans les pays musulmans, au sein de sociétés où les femmes se libèrent et revendiquent leur autonomie. Si la liberté est une chance pour une immense majorité, d'autres ne possèdent pas la boussole pour réussir à se situer, ils se sentent désorientés et ils sollicitent ailleurs des réponses que nul ne discute. Une telle idéologie, au-delà de son efficacité par la clarté qu'elle répand pour éviter de penser la complexité des choses, s'accorde bien à une vision du monde adolescente qui cherche passionnément un ordre à l'incohérence éthique du monde. À l'encontre de l'individualisme de nos sociétés, le djihadisme affiche la nostalgie de la communauté perdue, jamais connue par ailleurs, mais fantasmée, où chacun a une place précise attribuée par la tradition sous l'égide de Dieu, les femmes mises sous tutelle, et une sociabilité marquée par le puritanisme, la spiritualité et une série de commandements précis pour jalonner le cours du jour et des relations sociales. Le jeune s'identifie enfin à un « nous », il n'est plus seul, il est devenu quelqu'un. Il accède à une organisation psychique qui lui manquait.

L'intégrisme et le djihadisme, s'ils diffèrent par les moyens utilisés, témoignent de la même volonté de la mise en ordre d'un monde devenu trop ambivalent, trop complexe, où la liberté est un poids. Si le monde occidental est un lieu de perdition qui trahit l'ordre naturel voulu par le Coran alors, pour les djihadistes, il convient de l'éradiquer pour laisser les pleins pouvoirs à Dieu. Être l'un des guerriers voués à frayer le règne du divin donne une puissance narcissique incomparable. Mais, au-delà des Occidentaux à éliminer, ils ont fort à faire en Syrie en menant la guerre contre les populations locales, les chiïtes, les Kurdes, les chrétiens, les Yézidis, et les Turcs... Sans

compter tous les musulmans qui sont leurs premières victimes lors des attentats ou des combats en Syrie ou ailleurs. Daech est en guerre contre le monde entier, contre tous ceux qui ne lui ont pas prêté allégeance.

Le djihadisme s'est transformé en quelques années en modèle de contagion sociale, il a « pris » dans le tissu social de nos sociétés, car il répond à sa manière brutale à des attentes jusqu'alors inavouées. Il était attendu par des milliers de jeunes qui échouaient à donner un sens à leur vie. Il se diffuse en toute évidence en donnant une solution à ceux qui n'y avaient jamais songé et qui en d'autres temps auraient été marxistes ou trotskystes ou adeptes des groupuscules terroristes des années 1970.

RECONVERSION DE SOI

Depuis 2013 et la guerre civile en Syrie le djihadisme touche les jeunes générations, mais une infime minorité. Ce sont des hommes qui ont grandi dans les sociétés occidentales, dans des familles musulmanes pour la plupart, mais de nombreux autres dans des familles catholiques ou athées. Le djihadisme est une réponse tragique et nihiliste à la question du sens et de la valeur de leur existence pour un certain nombre de jeunes qui se sentent en porte-à-faux avec le monde, en échec personnel ou en manque de spiritualité. Le jeune radicalisé retire un sentiment intime de force ; sa fragilité se dissout dans la puissance réelle ou fantasmée de son groupe d'élection et dans la conviction d'être désormais sous le regard de Dieu. Grâce à sa persévérance, il a l'espoir de se rapprocher peu à peu de la Vérité ou des prédicateurs et des instructeurs qui l'incarnent à ses yeux. En abandonnant son ancienne identité, il participe à une aventure grandiose et collective qui magnifie sa personne, il baigne dans un monde d'évidence lumineuse avec la conviction que ceux qui sont extérieurs à sa vision du monde sont inaptes à comprendre et composent un univers hostile d'incroyants et d'ennemis de Dieu. L'islamisme radical ne s'insurge pas seulement contre les Occidentaux, mais aussi contre les musulmans trop éloignés de ce que les tenants autoproclamés de

la parole de Dieu considèrent comme une allégeance à l'islam des origines. En ce sens, la « mécréance » recouvre une surface sociale considérable et autorise toutes les exactions sur des populations innombrables, d'autant que les djihadistes seuls décident du point de vue de Dieu et distinguent ceux qui sont de « bons » musulmans des autres.

D'où leur méconnaissance de l'islam et son détournement pour le formater en un instrument de haine et de guerre en fonction du ressentiment éprouvé, de ce qu'ils nomment leur humiliation, ou pire, celle de l'islam, de l'obsession de l'honneur. Moins ils connaissent la tradition coranique, et plus ils sont enclins à croire ce que leur disent les porte-paroles autoproclamés de Dieu. Cette instrumentalisation de l'islam, sa transformation pour le rendre compatible avec leurs croyances guerrières, se traduit surtout par les actions meurtrières qui leur octroient le statut envié de combattants de la foi ou de « martyrs ». Les autorités cléricales ou théologiques sont discréditées et l'orthodoxie religieuse devient un fait personnel qui n'exige nullement la connaissance approfondie de sa tradition. Comme le dit Yassine, objection radicale à toute discussion : « Les vrais savants de l'islam, ils sont sur les champs de bataille. » (Thomson, 2014, p. 146) Ils ne connaissent l'islam qu'à travers une poignée d'hadiths ou de slogans plus ou moins tirés du Coran, à forte connotation affective, qui favorisent son instrumentalisation : martyr, djihad, Oumma, califat reviennent comme des litanies composant la grammaire politique de Daech. Dans les faits, note Olivier Roy, en Syrie par exemple : « Ils ne font que la guerre, aucun ne s'intègre ou ne s'intéresse à la société civile. Et s'ils s'attribuent des esclaves sexuelles ou recrutent de jeunes femmes sur Internet pour en faire des épouses de futurs martyrs, c'est bien qu'ils n'ont aucune intégration sociale dans les sociétés musulmanes qu'ils prétendent défendre, ils sont plus nihilistes qu'utopistes. » (2016, p. 17) Ils n'ont pas le moindre passé de piété ou d'engagement humanitaire auprès des autres musulmans. Ils recherchent l'affrontement à la mort, le pouvoir sur les autres, la gloire qu'ils sont susceptibles de connaître à travers l'éclat de leurs faits guerriers.

Comme l'écrit Olivier Roy : « Hier, ils étaient avec Al-Qaida, avant-hier (1995), ils se faisaient sous-traitants du GIA algérien ou pratiquaient de la Bosnie à l'Afghanistan en passant par la Tchétchénie, leur petit nomadisme du djihad individuel [...]. Et demain, ils se battront sous une autre bannière, à moins que la mort en action, l'âge ou la désillusion ne vident leurs rangs comme ce fut le cas pour l'ultragauche des années soixante-dix. » (2016, p. 16) Il ne s'agit pas tant d'une radicalisation de l'islam, note-t-il, que d'une **islamisation de la radicalité**. La religion vaut surtout ici comme catalyseur d'une intensification de l'existence. Ils sont nettement plus adeptes de la kalachnikov que du Coran.

Le djihadisme est le fait de très petits groupes d'individus susceptibles de déterritorialiser la guerre en frappant n'importe qui, n'importe où et n'importe quand. Il brouille la frontière entre les champs de bataille et les populations civiles et répand l'épouvante pour atteindre chacun au cœur de son sentiment de confiance ontologique envers le monde. En visant des hommes et des femmes ordinaires, au cœur d'espaces de civilités courants, il dit que nul ne sera épargné, que n'importe qui peut périr, qu'aucun abri n'existe plus à moins de ne plus sortir de chez soi. Il est inattendu, imprévisible et d'une extrême cruauté. L'initiative de l'attentat-suicide appartient uniquement à celui qui va frapper. Impossible de l'identifier, il est à l'affût. Il rumine sa volonté de vengeance, mais il se tait et attend l'occasion favorable. Autour de lui, tous ignorent qu'ils vont au-devant de leur perte, mais lui sait, porté par sa conviction de rejoindre Dieu dans les minutes qui suivent. En un instant, l'espace public, qui réunissait des dizaines d'hommes, de femmes, d'enfants, est réduit à un amas de verre brisé, de voitures disloquées, de membres arrachés, de survivants sidérés ou hurlant.

Leur islam potentialise la colère en lui donnant une légitimité, un cadre de pensée et d'action. « Dans l'offre des recruteurs pour le djihadisme, la fusion des souffrances individuelles des candidats avec celle de l'idéal blessé est le ressort le plus puissant vers le sacrifice et la gloire. » (Benslama, 2015, p. 14) Il faut que « la blessure de l'idéal

parle et agit à travers lui comme un zombie [...]. Il devient le vengeur de l'idéal blessé, ou bien, ce qui revient au même, le vengeur de la divinité outragée» (*Ibid.*). Il était *Rebel without a cause* (*La fureur de vivre*) selon le titre du film classique de Nicholas Ray de 1955, il trouve enfin dans le djihadisme une cause qui donne de l'énergie à sa rage, une raison d'être.

Le recrutement s'accomplit sur le fond d'une misère culturelle, d'un bagage intellectuel limité, d'une absence de recul, d'une quête de valorisation personnelle par la conviction de se rapprocher de Dieu et, pour les garçons, de posséder un pouvoir sans appel sur les autres venant compenser leur sentiment d'insignifiance. Ils acquièrent ainsi, enfin, à bon compte, une supériorité sur les autres, ils tiennent leur revanche. Ils deviennent quelqu'un grâce au halo de terreur qui les entoure. Ils s'identifient à une communauté imaginaire réunissant tous les musulmans, la Oumma, dont ils pensent qu'elle est partout malmenée, humiliée par les puissances occidentales et qu'ils souhaitent éveiller au combat pour le rétablissement d'un califat rétablissant le passé glorieux d'un islam combattant. Le mythe est assez puissant pour mobiliser des jeunes en déshérence assoiffés de trouver enfin une place incontestable dans le monde. « Une identité en rupture avec les autres tente de se venger de son malheur sur une société incriminée qui devient coupable dans sa totalité, sans nuances, ou, dans le jargon djihadiste, hérétique, impie : il faut l'abattre, quitte à se faire tuer en martyr de la cause sacrée. » (Khosrokhavar, 2015, p. 33) Le djihadisme est un sésame qui légitime l'existence du jeune et donne à sa haine une raison de se déployer et de le transformer lui-même en héros de l'islam, à défaut d'avoir été un délinquant crédible ou un « bon » musulman.

RADICALISATION

La radicalisation traduit ici le passage d'une croyance religieuse à la conviction de devoir l'imposer au monde, à travers la violence et le meurtre. Pour la plupart, ces jeunes ont découvert l'islam radical non dans une mosquée ou en prison, mais à la faveur d'Internet et

de la culture des réseaux sociaux. Internet est la première source de radicalisation, les jeunes Français qui s'y impliquent le font avec des interlocuteurs qui parlent eux-mêmes français et sont au fait des événements de la politique intérieure ou extérieure de la France. Ils utilisent des techniques sophistiquées. Ils détournent des images d'actualités ou diffusent des images de propagande filmées sur place mais en transformant les significations : vidéos d'enfants victimes de la faim ou de bombardements censés être le fait de l'Occident, du régime d'Assad ou des tenants d'un autre islam ; textes dénonçant une violence occidentale contre les populations islamiques, dans l'omission de la terreur que fait régner l'organisation sur les musulmans eux-mêmes qui sont de loin leurs premières victimes ; vidéos récrivant l'histoire du monde en termes de complot selon les slogans de Daech et, de surcroît, innombrables pages *Facebook* pourvoyant des vidéos de scènes d'atrocités, de tortures et de décapitations dont ils sont les auteurs... D'autres encore dévoilent par la même occasion les recettes de fabrication de bombes artisanales ou des moyens les plus efficaces de propager la mort. Les recruteurs prodiguent ainsi leur vision paranoïaque, donnent leurs convictions et réduisent leurs doutes. Grâce à la relecture des textes, il semble que toutes les questions des jeunes ont déjà des réponses sans ambiguïté : Yassine cite les compagnons du Prophète : « Aucun moudjahid ne partira avec l'approbation de ses parents. » (Thomson, 2015, p. 18) Pour le même Yassine : « Tout ce que tu délaisses par amour d'Allah sur son sentier, Allah le remplace par quelque chose de meilleur et c'est là que tu vois ta conviction. » (Thomson, 2014, p. 27) Un autre converti s'entend dire que le Prophète avait annoncé le 11 Septembre dans un *hadith*.

Les recruteurs profitent des failles, des blessures morales du jeune, ils ne les inventent pas. Les techniques de persuasion misent justement sur le désarroi, le sentiment d'insignifiance. Elles savent remuer le ressentiment, la souffrance pour proposer un baume en laissant à entendre au jeune qu'il est enfin compris. L'adhésion repose sur la conviction de la pertinence des idées proposées, la séduction est opérée au moyen d'un **discours prometteur**. Elle offre une réponse, un leurre terrible sans doute, mais qui apaise un moment sa

quête d'un soutien et d'une certitude pour vivre. Le jeune rompt ainsi avec le sentiment que son existence est dérisoire, sans but, et qu'il est un perdant. Il trouve dans son adhésion une affiliation, un statut, il s'y sent enfin une personne valable. Pour la première fois peut-être, il possède une limite sécurisante, un contenant précis pour trouver ses marques et éprouver un élargissement du sentiment d'exister. Il s'immerge dans une vie exaltante, marquée de transcendance, il met un ordre moral dans son existence. Il était malmené par la vie, nul ne le prenait au sérieux, il devient celui qui sait et est investi du pouvoir d'imposer les normes ou de tuer. Et surtout il trouve une communauté imaginaire, celle des « vrais » croyants prêts à mourir pour leur cause. Il s'identifie à des figures héroïques qui lui donnent le sentiment d'accéder enfin à une position valable. Ajoutons que nombre de jeunes djihadistes sont passés par la délinquance et la prison, ils ont grandi dans des familles déstructurées, avec un père absent réellement ou symboliquement, ils ne disposent d'aucune figure paternelle. Il en va de même de maints convertis. L'invocation est une parole sans discussion, autorité absolue qui donne en permanence un cadre symbolique à des individus en quête d'orientation, quitte à se perdre en elle. Le porte-parole de Dieu est en ce sens un tenant-lieu d'un père absent, il incarne la toute-puissance, à la fois craint et aimé. Le groupe qu'il anime est comme un utérus nourrissant et protégeant ses enfants des agressions du monde extérieur.

Les jeunes recrutés sont loin d'être de malheureuses victimes. Ils adhèrent passionnément et lucidement à l'idéologie qu'ils ont découverte. Voir dans l'adhésion au djihadisme une contrainte serait une naïveté. Ils y trouvent un moment une réponse, parfois durablement, même si certains déchantent peu à peu, une fois arrivés en Syrie. Ils sont acteurs de leurs choix, même par abandon ou passivité, et responsables de leurs actes. Ce ne sont pas des enfants de cœur, ils partent pour la guerre et la possibilité de tuer. L'adhésion répond rarement à un coup de foudre, elle chemine lentement, la doctrine se dévoile avec mesure, ajustée à la cible selon ce qu'en ressent le recruteur une fois qu'ils sont appâtés. Le recrutement est individualisé, lié à la sensibilité du jeune et à ses aspirations. À tout moment il peut

renoncer, reculer, débattre, il a le sentiment d'être totalement libre de son adhésion mais aussi et surtout d'être pris au sérieux, important pour que ces hommes si éloignés géographiquement s'intéressent à lui. Il remet peu à peu en question l'enveloppe de sens de sa vie personnelle et familiale. Il entre doucement dans la conviction d'un complot contre l'islam propageant l'injustice à travers le monde. De vidéo en vidéo, de questionnement en questionnement, avec les clés subtiles que lui prodiguent les rabatteurs ou ses compagnons déjà convertis, il en arrive à se convaincre qu'il vit dans un immense mensonge. La paranoïa est étayée facilement par des récits simples et grandioses, dont l'in vraisemblance est la condition même de leur réception comme véridique. Elle s'appuie sur l'idée d'un mensonge permanent de l'« Occident » pour prendre le pouvoir sur les sociétés musulmanes, d'un complot juif contre le monde, d'une duplicité de l'Amérique qui serait à l'origine des attentats du 11 Septembre. La **théorie du complot** est le mode cognitif le plus simple par son manichéisme et l'illusion de donner une clé majeure de compréhension aux désordres du monde. La paranoïa ordinaire de l'adolescence trouve là un pain béni qui justifie de ses manques à être. Hitler le disait déjà, plus un mensonge est grossier plus il a la possibilité de prendre. On prête à l'autre son ignominie. L'unique solution pour sortir de la catastrophe annoncée est la conversion de la planète à un intégrisme islamiste sans faille, régi donc par la charia, où toute dérogation serait punie de mort, et les djihadistes investis du formidable pouvoir de tout contrôler.

Certains partent sans même avoir échangé avec un recruteur, ni même être un jour entrés dans une mosquée. Ils sont convaincus d'avoir été choisis par Dieu et cette force intérieure les amène en Syrie ou ailleurs pour combattre ceux qui sont devenus à leurs yeux les « mécréants ». Seule une infime minorité de jeunes se sont engagés dans la radicalité, aucune explication sociologique ne permet donc de comprendre leur comportement de manière univoque. Comme l'observe Olivier Roy, si les causes de la radicalisation étaient réellement structurelles, l'engagement dans le djihadisme toucherait bien davantage que quelques milliers de jeunes. En France, en avril 2015,

40 % des djihadistes sont des convertis n'ayant jamais connu le racisme, 35 % sont des femmes. Rappelons qu'aucun modèle d'intégration n'est épargné, des pays comme le Danemark, la Norvège, la Suède ou les Pays-Bas, par exemple, considérés comme des modèles de tolérance, sont autant touchés que les autres. Sur plus de 3 000 personnes signalées en France, un quart d'entre elles sont mineures et on y trouve toutes les catégories sociales. Aucun profil type ne s'en dégage. Ils ne sont pas fous, ce sont des hommes ou des adolescents « normaux » qui déposent des bombes sur les marchés, détournent des avions pour les transformer en bombes, égorgent des prisonniers, ou participent aux combats contre les autres groupes armés (Sageman, 2004).

Aucune analyse simple n'explique l'énigme de l'engagement dans le djihadisme. Évoquer les séquelles post- coloniales ou la marginalisation sociale des jeunes n'explique rien, d'autant que des attentats ont lieu dans des pays sans le moindre passé colonial et même à forte majorité islamique. « Ces actes isolés, écrit Sofsky, révèlent une béance entre la situation et l'acte de violence. Il subsiste un reste imprévisible qui échappe à toute explication : la liberté de commettre ou d'éviter un acte de violence. » (2002, p. 27) Des dizaines de millions de musulmans en Europe, immergés dans la même histoire et les mêmes conditions sociales, dénoncent ces actions, y compris les parents de ces convertis. Les familles de la plupart des djihadistes après les attentats refusent même que leurs restes reposent à proximité des leurs. Les autorités musulmanes contestent qu'ils soient croyants et s'insurgent à l'idée de les enterrer dans les cimetières islamiques, craignant par ailleurs que leurs tombes ne deviennent des sanctuaires pour leurs admirateurs. Elles rejoignent les autorités municipales en France ou ailleurs qui les voient comme des hommes sans nationalité et indignes d'être enterrés sur des territoires municipaux. Là aussi dans la crainte de faire des cimetières des lieux de culte et de propagation de l'idéologie djihadiste (Kastoryano, 2015).

D'innombrables jeunes qui n'ont jamais connu la marginalisation ou le racisme, ayant grandi dans des familles porteuses de valeurs catholiques, par exemple, et de toute façon démocratiques, s'y

engagent également. Issus de classes moyennes, ils étaient socialement parfaitement intégrés. Certains, nettement plus rares, jouissaient d'un métier valorisé, ils avaient fait des études supérieures dans les sociétés où leurs parents se sont installés. Ils n'étaient pas non plus dans le ressentiment au regard de leurs conditions d'existence. Les uns et les autres manquent plutôt d'une signification forte à leur vie, ils sont dans le désir de recevoir des indications indiscutables sur leurs manières de vivre. On comprend en ce sens que la radicalisation est, d'une part, une manière de disparaître de soi, de s'effacer dans un grand Autre, et par ailleurs de se réfugier dans un virilisme qui donne aux garçons une assurance sans appel sur leur importance, et aux filles un consentement à la soumission masculine qui leur ôte la peur de devoir sans cesse décider d'elles-mêmes en s'agrippant à un rôle strict d'épouse et de mère. Les stéréotypes de genre, durcis par l'idéologie, leur procurent enfin la sécurité souhaitée.

Comment être soi et donner une signification et une valeur pleine à son existence, telle est la question anthropologique majeure de l'adolescence à laquelle répond l'adhésion à un islam radical d'une poignée d'entre eux. Les djihadistes sont des hommes convaincus par leur vision du monde, même si elle ne paraît guère avoir de sens pour les autres, à commencer par une immense majorité de musulmans profondément meurtris par leur action. Leur engagement traduit une quête d'identité et de reconnaissance qui efface tout attachement aux proches (parents, enfants, épouses...). Leur volonté est de donner un sens à leur existence non plus seulement à travers la réussite sociale ou professionnelle, mais dans la conviction de rejoindre Dieu, posé en signifiant absolu. L'intégration sociale et la réussite matérielle ne sont jamais une garantie de non-engagement dans l'islam radical, car l'individu peut rester sur sa faim quant à la valeur de sa vie ou sa nécessité sociale. Pour les jeunes convertis de classe moyenne, la prospérité du pays en ce qui les concerne leur donne le sentiment de n'avoir aucune utilité, que tout a déjà été fait. L'engagement dans le djihadisme est une **réponse au sentiment personnel d'insignifiance**.

Les convertis en arrivent aussi à se convaincre qu'ils participent contre leur gré à l'exploitation des peuples, à des massacres d'enfants ou d'« innocents ». Ils sont dévorés par leur zèle, enclins à aller plus loin que les autres pour démontrer leur sincérité et s'affranchir des images négatives qu'ils transportent avec eux (être Français, bobos ou délinquants, etc.). Ils ont la réputation d'être les plus cruels. Ils ont brûlé les ponts derrière eux, ils se sont coupés de leur histoire afin de trouver une identité toute faite mais puissante, car elle fait peur aux autres. Elle ne laisse plus aucun choix, justement, sinon de s'en remettre à Dieu ou à ses porte-paroles en s'effaçant soi-même.

Il n'existe plus de causes universelles et politiques qui maintiennent la dignité des vaincus de l'histoire en leur promettant un destin flamboyant dans une société plus juste. À défaut d'autres solutions pour se mobiliser, ils s'identifient au grand récit djihadiste qui relance le sens de leur existence, convaincus du partage sans nuance, absolu, entre le Bien qu'ils incarnent et le Mal qui regroupe immanquablement tous les autres, y compris d'autres musulmans. Le djihadisme a acquis à leurs yeux la légitimité d'une culture de contestation radicale, il attire comme un aimant les frustrations, les rancœurs en leur donnant une légitimité, un discours et une cible.

Guillaume, jeune converti ayant toujours baigné dans le catholicisme, se passionne pour Ben Laden et passe son temps sur *Facebook* : « Je voyais que les musulmans se faisaient massacrer partout dans le monde, que personne ne faisait rien. Alors pour moi, il n'y avait plus de doute. » Il rencontre ainsi en ligne une « dizaine de frères » et il se radicalise. Le grand récit commun à différents types d'islam radical tient à la conviction que l'« Occident » a exploité et « humilié » le monde musulman en supplantant son ancienne puissance, à travers la colonisation, la perpétration des inégalités économiques, un « Occident » par ailleurs perçu comme « perversi » par le régime de laïcité, la liberté des mœurs, l'homosexualité, l'autonomie des femmes, la démocratie, la multitude des points de vue sollicités dans les débats politiques ou intellectuels, etc. Le communiqué de Daech à propos des massacres du 13 novembre parle ainsi de « razzia bénie » et décrit

les victimes comme des « dépravés », des « idolâtres », qui assistaient à cette « fête de la perversité » qu'était le concert au Bataclan ou consommaient à la terrasse des cafés.

Le jeune converti et radicalisé vit souvent deux existences séparées en maintenant les apparences auprès de ses proches, mais il est en dialogue constant avec son rabatteur qui a entamé le processus de séduction. Il reste un moment dans la dissimulation, il donne le change en préparant son action terroriste ou son départ sans éveiller le moindre soupçon auprès de ses parents. Sa conversion et sa radicalisation peuvent rester totalement ignorées de la famille. Il évite les débats susceptibles d'ébranler ses convictions, se retranche dans sa chambre devant son écran. Un jour, il s'en va, appelant ses parents de Syrie ou d'ailleurs, les plongeant dans la stupeur. Ou bien ses proches découvrent avec horreur la photo de leur fils à la une des journaux après un massacre.

D'autres cherchent passionnément à convertir leurs parents, à les rabrouer sur leur alimentation, leur mode de vie, leur manière de s'habiller, leurs loisirs, etc. Le jeune embrigadé se démarque de l'influence de ses parents, de ses amis, des enseignants, etc., tous versés du côté de l'ennemi et d'autant plus mécréants qu'ils sont en rivalité avec le discours résolument clos du djihadisme. Il opère un virage radical de ses valeurs, de ses significations, de ses activités. Il fuit l'école, refuse de manger à la même table que ses parents. Il est obsédé par ce qu'il mange, traque les additifs susceptibles de contenir du porc, vide les bouteilles d'alcool dans les évier, fuit le cinéma ou la télévision, toute forme de musique, détruit les images humaines ou animales qui décoorent la maison et refuse obstinément toute discussion. Même sans connotation religieuse, il s'indigne que sa famille fête Noël... « Quand ma fille s'est radicalisée, dit la mère d'une jeune convertie, ma fille a refusé les draps que je lui avais offerts pour son bébé parce qu'il y avait des lapins brodés dessus. Quand j'ai acheté une poupée, elle lui a enfilé une chaussette sur la tête. Elle a également interdit toutes les peluches. C'est pour cette raison qu'elle ne veut ni l'inscrire en crèche, ni la confier à une nourrice, ni me la laisser

quelques heures.» (Cité par Bouzar, 2015, p. 59) Loïc, 15 ans, converti, déclare un jour à sa mère que si l'ordre lui en était donné il la tuerait en premier, car il était missionné pour tuer tous les mécréants (Bouzar, 2015, p. 110-111). «Je suis en colère contre les *kuffâr*, dit Husein, autrefois François avant sa conversion. Je déteste mes parents à cause d'Allah. J'ai plus de famille. Quand je me suis converti j'ai coupé les liens avec les copines. Avec mes parents les rapports sont difficiles. Je dois les [*sic*] prêcher [...]. Mon père est un *kafir* à 100 pour cent. Pour lui le Prophète n'existe pas. Il fait des blasphèmes, il ne croit pas en Dieu [...] Son épouse est une *kafir* aussi. Qu'est-ce qu'ils vont faire quand les anges vont les torturer?» (Khosrokhavar, 2006, p. 243)

Radicalisé et converti, le jeune ne connaît l'islam qu'à travers Internet et il vit dans la hantise de mal faire au regard de la religion qu'il vient d'embrasser. Certains dressent les listes de ce qui est autorisé et interdit, ils apprennent une sorte de langage de base de leur engagement, et, comme le disent des parents ou des proches des jeunes, «ils ne font que réciter des sourates» (Bouzar, 2015, p. 106) ou des formules toutes faites. À ce propos, Khosrokhavar constate que «la faiblesse de la pratique religieuse ne constitue pas un garant contre la radicalisation. Bien au contraire, du moins en Europe. Ne pas connaître grand-chose de l'islam rend aussi la mobilisation plus aisée au service du djihad chez certaines catégories de la population» (2006, p. 17). La presse a signalé que certains convertis avaient acheté en ligne *L'Islam pour les nuls* en vue d'une mise à niveau rapide pour se conformer au fantasme. Husein, autrefois François, déclare : «Nous sommes musulmans et fiers de l'être et nous n'avons aucun doute sur le sens de la vie et de la mort et sur ce qui distingue le Bien du Mal, le Vrai du Faux. Un musulman sait ce qu'il faut faire et ce qu'il ne doit pas faire, ce qui est autorisé et ce qui est prohibé.» (Cité par Khosrokhavar, 2006, p. 242)

Le djihadisme est une parade au sentiment que la vie est inutile et amère. La croyance qui le nourrit procure une transcendance enfin accessible, un arrachement du quotidien, au moins pour quelque

temps. Elle donne des réponses simples et fermes aux grandes questions de l'existence, là où justement nos sociétés ont perdu une part de leur orientation anthropologique en laissant l'individu, pour le meilleur ou pour le pire, à une liberté « sans limite ». Leur allégeance requiert aussi leur collaboration et davantage puisqu'elle implique le meurtre et la torture. Ils y trouvent une réponse, au moins sur le moment, à leur tension personnelle.

Le discours djihadiste, comme d'ailleurs le discours classique des sectes, donne une interprétation du malaise du jeune et simultanément de tout le malheur du monde. La réclusion dans l'entre-soi s'impose pour éviter toute souillure supplémentaire et surtout une lutte sans merci pour en éliminer toute source à travers la mise en place d'un monde tout entier régi par les lois coraniques. Pour le djihadiste, la profession de foi à l'islam ne suffit plus, elle implique l'engagement armé pour élargir le royaume de Dieu. Un code d'une extrême rigueur régit l'ensemble des relations au monde. Toute dérogation est une transgression d'autant plus intolérable qu'elle est redéfinie comme un manque de respect envers Dieu. Les mécréants (*koffar*) sont le repoussoir absolu, le lieu de l'impureté, du péché. Husein, autrefois François, dit : « L'Occident tout entier est un repère de voyous anti-islamiques, ce sont les futurs piliers de l'enfer [...] ils imposent l'impiété au monde parce qu'ils sont les plus forts. » (Khosrokhavar, 2006, p. 244) Comme l'écrivait l'humoriste québécois Albert Brie à propos des attentats meurtriers de la fraction armée rouge ou des attentats palestiniens contre Israël dans les années 1970 : « Fanatique : héros qui, pour le triomphe de ses préjugés, est prêt à faire le sacrifice de votre vie. »

Ce sont des adolescents ou des hommes qui ne supportent pas le relativisme des valeurs de nos sociétés démocratiques. À leurs yeux la vérité est unique, il n'existe qu'un seul Dieu et une seule foi. Le grand récit du djihadisme propose un prêt-à-penser pour des jeunes en quête de repères, de croyances solides pour s'enraciner enfin dans un monde où ils peinent à trouver une raison d'être. La dernière chance de devenir *in extremis* quelqu'un sans avoir à fournir d'autre

preuve que la mise à mort de l'autre sans état d'âme. Ils n'ont pas su sublimer leur existence par eux-mêmes, mais leur adhésion la rehausse jusqu'à l'extase. La colère que le jeune ressentait de son existence sans horizon, terne, souvent sous le signe de l'échec ou du moins sans perspective, avec un sentiment d'absence de sens et de valeurs, trouve enfin une signification lumineuse. Il n'est plus responsable de ses actes, et particulièrement de ses manques, mais l'« Occident » est le coupable. La honte de soi du fait de son échec personnel se transforme en mépris pour les autres, perçus comme seuls responsables. Ils ont finalement échoué à cause de l'acharnement des autres à les stigmatiser, et ils se convainquent de la nécessité de se venger. Et au-delà de leur personne, ils en finissent par croire qu'à travers eux c'est l'islam tout entier qui est méprisé et doit être défendu.

Une rhétorique de la victimisation identifie dans le même mouvement les responsables et la solution à tous les maux grâce à l'islamisation radicale du monde. Le grand récit renverse le **sentiment d'infériorité** et le transforme en **sentiment de toute-puissance**. Le jeune radicalisé renoue aussi un ancrage social en s'immergeant, non seulement dans une communauté rêvée, mais aussi au sein d'un groupe bien concret se reconnaissant dans la même croyance qui l'amène à la conviction d'être l'un des passeurs vers un nouveau monde sous l'égide de Dieu. Il se sent insignifiant, méprisé dans sa société, réprouvé par ses parents, mais justement parce qu'il est un élu. Il se pose comme membre d'une élite où chacun est détenteur de connaissances inouïes qui échappent à l'extérieur hors du giron de Dieu.

UNE RENAISSANCE

La conversion est un passage initiatique, un dépouillement de l'ancienne personnalité pour une renaissance à travers un rite à la fois privé et collectif qui autorise simultanément à donner une signification à sa vie et à rejoindre un groupe à la fois imaginaire et réel pour préparer le règne de Dieu sur terre. Les proches insistent tous sur la transformation profonde des convertis. Nombre d'entre eux étaient perçus comme « tranquilles », « gentils » et « généreux ». Mickaël, jeune

Français d'origine portugaise, élevé dans la religion catholique, auto-radicalisé par l'entremise des sites intégristes, désormais Abou Othman, possédait la réputation d'être un garçon paisible, il « jouait au foot, allait au lycée, draguait les filles. À partir du moment où il s'est converti, c'est devenu difficile de lui parler. Il ne sortait que pour aller à la mosquée » (*Libération*, 20 novembre 2014). De même, il ne mangeait plus avec ses parents et passait ses journées à prier dans sa chambre. Avant sa conversion, « il avait toujours une croix autour du cou. Il était timide, doux, un peu influençable. Quand ses copains lui proposaient une connerie, il y allait » (*Ibid.*). C'est également lui qui appelle « tous les frères qui vivent en France à tuer n'importe quel civil » pour se venger des raids de l'armée française contre l'État islamique. Il écrit à sa mère : « Convertis-toi à l'islam maman, et tu auras le bonheur. Convertis-toi à l'islam et on se verra au paradis. » (*Le Monde*, 21 novembre 2014) Maxime Hauchard, élevé dans la religion catholique, devenu Tariq Abdallah Al-Fransi, est aujourd'hui sur la liste noire des terroristes recherchés par les États-Unis pour sa participation au massacre de 18 pilotes syriens et d'un otage américain, tous décapités. Sa conversion continue à sidérer ses proches : « On ne comprend pas ce qui a pu le pousser à partir si loin, dans un pays si violent, alors qu'il était si doux », dit une femme de son village. Raphaël, converti, mort en Syrie, très bon élève, « a toujours été aimé de tous par sa gentillesse et son profond respect des autres » (*Libération*, 18 novembre 2014).

Amedy Coulibaly, qui tue de sang-froid une policière et quatre personnes de confession juive dans une épicerie casher, prétendant ainsi rien de moins que « venger le Prophète ». Il est décrit par ses proches comme obsédé par l'argent et la quête de la gloire, vu aussi comme un bon vivant avant sa conversion. Délinquant impliqué dans une série de vols et de violences, il est condamné à six ans de prison après le braquage à main armée d'une agence bancaire. C'est là qu'il se radicalise. Seul garçon d'une fratrie de dix, il se détache de sa famille et de ses sœurs qu'il juge trop éloignées de la religion, mais qui ont pour la plupart mieux réussi socialement que lui. Ce qui lui est difficile à assumer. Il dit refuser de travailler sous les ordres d'un mécréant.

Mis en garde à vue en mai 2010, il avoue son opportunisme, lui qui est intérimaire chez Coca: « Il y a une différence entre ce que je fais et ce que je pense. Et dans ce cas-ci, je pense avant tout à ma poire. Je travaille, je gagne entre 2000 et 2200 euros par mois, c'est tranquille, et c'est très bien comme cela. » [En ligne] [liberation.fr/societe/2015/01/27] La photo où il pose avec un air satisfait, sa kalachnikov dans les bras, en dit long sur cette quête d'affirmation de soi, lui qui voulait richesse et gloire pour n'obtenir que la prison et un salaire à ses yeux insuffisant pour se sentir à la hauteur. La surcompensation après une histoire personnelle marquée par la frustration est banale. Elle se retrouve par exemple chez Nemmouche, décrit comme « particulièrement sadique » par Gilles Keppel (2015, p. 162) s'appuyant sur les témoignages de Nicolas Henin qui fut avec Didier François un otage maltraité sous son égide. Il torturait les prisonniers syriens en chantonnant des tubes de variété française. L'ancien braqueur avouant même à ses prisonniers sa fascination pour l'émission de télévision *Faites entrer l'accusé*, consacrée à des criminels médiatisés, tout en dénonçant la mécréance de ceux qui regardent la télévision ou s'intéressent à la musique. D'où le titre de l'ouvrage de Nicolas Henin où il raconte sa captivité: *Djihad Academy* (2015), en référence à l'émission *Star Academy*.

Le djihadisme est un lieu où disparaître dans l'indifférenciation de ses membres. Il est une forme de la blancheur, un abandon des contraintes de l'identité, un retrait en l'autre. Il délivre du fardeau du moi, dispense du souci de l'exercice de sa vie en imposant un emploi du temps rigide et des décisions implacables. Rien n'échappe à son emprise. Tout l'exercice de sa vie est déjà réglé. Il s'allège ainsi de penser et s'inscrit dans le mouvement, obéit aux ordres. Le jeune se démet des responsabilités inhérentes à son identité en se dissolvant sous l'autorité du groupe et des porte-paroles de Dieu (Le Breton, 2015a). Au terme d'une série d'épreuves ou d'étapes assimilées à un parcours de renaissance, il porte des vêtements ou des signes corporels propres au groupe qui l'impersonnalisent et le coupent de son histoire. Ses comportements sont identiques à ceux des autres autour de lui, son individualité s'efface. Les discours sont stéréotypés, les manières

de s'habiller se veulent les mêmes que celles du Prophète, mais sans renier le téléphone portable ou d'autres avantages. Le rejet de l'ancienne identité est la rançon de la sécurité intérieure. L'intronisation entraîne une nouvelle nomination de l'adepte. Son identité est radicalement remise en œuvre. Il devient un « surmusulman », selon l'expression de Fethi Benslama (2015). Souvent, il s'appelle « Abou » (père de), finalement père de soi-même dans l'autogénération et la révocation de toutes les généalogies. Formule d'autant plus forte que, nous l'avons vu, leurs pères sont en effet absents. Le jeune renonce au souci d'être soi pour suivre un mode d'emploi déjà établi, s'aligner sur des orientations incontestables, des valeurs radicales simples et rigides, afin de ne plus avoir à se confronter à l'ambivalence du monde. Il a désormais une solution à ses difficultés. Il reçoit en permanence les réponses attendues. L'engagement est synonyme de sacrifice personnel. Il s'affranchit des contraintes de l'identité en s'en remettant à d'autres. Le jeune radicalisé a la conviction d'être dans l'évidence des choses, là où les autres, hors du groupe, ne sont à ses yeux que des marionnettes inconscientes de leur triste sort. Les porte-paroles autoproclamés de Dieu incarnent à ses yeux une vérité intangible. Ils pourvoient une représentation globale du monde qui soulage de la fatigue d'exister et de penser sa place dans le monde (Le Breton, 2007).

Olivier Roy (2016, p. 17) observe qu'aucun djihadiste n'est issu de la première génération de l'immigration, ni de la troisième. Hormis les convertis, la totalité des radicalisés sont des jeunes de la deuxième génération, écartelés encore entre la tradition et la modernité. Leur profil est proche, ils ont bu de l'alcool, fait la fête, dragué les filles, etc. Certains ont commis des actes de délinquance et ont connu la prison. Ils se convertissent au salafisme ou au djihadisme dans une quête de renaissance et d'ordre. Roy y voit surtout une révolte générationnelle contre ce que représentent leurs parents en termes de culture et de religion. Les premières générations ont cherché d'abord l'intégration, s'efforçant de maintenir les conditions de leur religion, mais en s'accommodant à une société laïque. Les djihadistes s'inscrivent dans un islam en rupture radicale avec celui de leurs parents. Ils sont moins sensibles à la dimension religieuse qu'à la dimension

de radicalité. Les parents musulmans des radicalisés français appellent souvent la police, partent au Moyen-Orient à la recherche de leurs enfants, s'efforcent de briser leur influence sur leurs frères ou sœurs. De même les djihadistes voient leurs parents comme des ennemis, des mécréants incapables de comprendre leur propre religion.

Le groupe de référence induit une régression de la pensée, une inhibition de la réflexivité au profit du réflexe de l'idéologie. Le clivage est une échappée belle qui distingue le dehors du dedans, coupe de l'ancienne identité, voire la détruit une fois pour toutes par l'adoption définitive d'un autre moi. La radicalisation est une prothèse d'identité pour sublimer sa personne ou se donner enfin un cadre pour s'orienter à travers des réponses simples. Ces jeunes ont un profil proche de ceux qui s'immergent dans les sectes ou perpétuent les tueries de masse. Leur radicalisation, en ce qu'elle témoigne d'un porte-à-faux avec le monde, aurait pu se résoudre autrement à travers une rencontre, une pratique artistique leur donnant une reconnaissance, la toxicomanie ou une autre forme d'addiction. Le djihadisme est aussi un prêt-à-porter de religiosité qui colmate un appel de spiritualité, le fait de vivre en permanence sous le regard de Dieu donne sans doute des devoirs mais surtout le sentiment grandiose d'être légitime, d'être quelqu'un. Comme l'écrit Olivier Roy : « Ils n'œuvrent pas à l'islamisation des sociétés, mais à la réalisation de leur fantasme d'héroïsme malsain. » (2015, p. 14)

L'adepte rompt ainsi avec le sentiment que son existence est dérisoire, sans but. Il y trouve une affiliation, un statut, il s'y sent enfin une personne valable. Il y connaît apaisement et reconnaissance, élargissement du sentiment d'exister. Il ne contrôle que les premiers pas de son adhésion, après il se démet de lui-même et se donne tout entier à ses instructeurs et ses maîtres spirituels. Il s'allège ainsi de penser et s'inscrit dans le mouvement, obéit aux ordres. Ses comportements sont identiques à ceux des autres autour de lui, son individualité s'efface. Le rejet de l'ancienne identité est la rançon de la sécurité intérieure. Il alimente la transcendance du maître ou de la vengeance divine autoproclamée.

Dans son enquête, la moitié des djihadistes croisés par David Thomson, journaliste et spécialiste de la question, ont eu maille à partir avec la justice pour des faits de délinquance mineure ou, plus rarement, de grand banditisme, l'autre moitié n'a jamais fréquenté les tribunaux. Comme le dit Ahsen, un ancien délinquant, à Farhad Khosrokhavar (2006, p. 64), « pour moi, le *jihad* c'est une manière de me racheter, de me faire excuser pour mes fautes ». La renaissance opérée par l'adhésion au groupe, le lâcher prise de l'ancienne identité procure le sentiment d'entrer dans une sorte de pureté, de donner un sens à leur existence et d'échapper au chaos. La radicalisation est une manière de se refaire une innocence à travers une conversion radicale, une sortie par le haut d'une période révolue de « mécréance » avec les filles, l'alcool, l'argent facile. Cette période de mécréance est réparée au centuple en la faisant payer aux autres. Le délinquant minable, régulièrement mis en prison, en échec de la haute délinquance, est soudain mué en surmâle, disposant d'un pouvoir infini sur les autres, avec notamment le droit de tuer et de torturer sans scrupule et de prendre sa revanche sur ses échecs passés.

La radicalisation est une libération des temps sociaux orientés vers l'avenir, le jeune vit désormais dans un *temps eschatologique* exaltant visant à la mise en place de la charia dans le monde. Et le temps du combat est lui aussi marqué d'intensité, avec la conviction d'être sur le chemin de Dieu. L'adhésion initiale repose sur sa décision propre, même si celle-ci relève d'un choix de servitude volontaire. Il en retire un sentiment intime de force, il subsume sa fragilité dans la puissance fantasmée de la Oumma, incarnée déjà par le groupe auquel il s'est rallié. Pour celui qui manque de centre de gravité dans son existence, échoue dans ses entreprises, il reste à échouer de manière grandiose en donnant une leçon à ceux qui n'ont pas autorisé le déploiement désiré de son narcissisme. Le jeune n'est plus réduit à lui-même et à ses échecs. Il n'était rien, le voilà devenu un membre indispensable de l'immense chaîne des élus.

RITES DE VIRILITÉ

Les anciennes cultures ouvrières qui donnaient un statut fort à l'homme, et notamment au « fort en gueule », ont aujourd'hui disparu et ces attitudes de rébellion sont plutôt stigmatisées. Leur effacement, la dislocation de la société salariale, le chômage endémique, la dissolution des résistances politiques qui fédéraient la colère et les revendications en donnant un sens à la volonté de transformer les choses et une dignité à ses acteurs, la fragmentation culturelle des populations dans les quartiers de grands ensembles, l'inadéquation des codes sociaux de la rue en dehors des zones de précarité, le contexte de la pauvreté des populations réunies dans ces mêmes lieux, tous ces facteurs réunis ne favorisent guère la transmission qui autoriserait le passage des adolescents ou des jeunes hommes à une pleine citoyenneté dans la société où ils vivent. La colère contre sa condition sociale, l'injustice, la discrimination n'a plus de lieu fédérateur après le déclin du mouvement ouvrier et la fin de la guerre froide. En outre, nombre de jeunes d'origine populaire refusent l'usine ou le travail manuel et dénigrent des rémunérations à leurs yeux dérisoires. Certains réussissent à s'extraire de leur condition et de leur quartier, presque toujours soutenus par leurs parents soucieux de leur réussite scolaire, ils investissent l'école, à l'image d'ailleurs de nombre de filles de ces quartiers, lucides sur le fait qu'elle est leur seule chance d'échapper à leur condition et de décider de leur vie à venir.

Pour des garçons de milieux populaires en échec scolaire, l'affirmation d'une « virilité » liée à la violence, au mépris des femmes et des « efféminés », au refus de l'école et de sa civilité, est une forme de reconnaissance mutuelle, la certitude au moins d'avoir une valeur personnelle aux yeux des autres garçons en dépit des circonstances. Mais elle est difficile à soutenir, car elle implique un travail culturel assez âpre, des épreuves à accomplir sous les yeux des pairs. Elle se donne par l'action sur une scène sociale où le public est permanent et dans une surcompensation qui n'est jamais suffisante pour se reposer sur ses lauriers. Elle s'expose, elle n'a de sens que dans son ostentation à l'égard du monde.

Les garçons se sont coupés de tout espoir de promotion sociale, ils se sont engagés dans une délinquance où ils ne brillaient guère au regard du temps passé en prison, mais qui compensait partiellement leur haine et leur ressentiment envers la société. Ils tentent de transformer une impuissance en pouvoir sur les autres en imposant dans le quartier un modèle de valorisation qui stigmatise la réussite scolaire ou sociale. Les « vrais mecs » sont ceux qui dominent leur quartier de leur réputation. Manière brutale de sauver la face et de se glorifier de l'échec. La surenchère sur les performances associées traditionnellement au masculin leur donne une porte de sortie honorable. Mais le *business* qui dure, sans autre perspective et qui aboutit souvent à la prison, finit par lasser. D'autant qu'ils découvrent avec amertume que leur réputation n'a guère dépassé les rues de leur quartier, et que l'univers carcéral est propice aux humiliations et aux contraintes. L'engagement dans le djihadisme est une manière de court-circuiter les hiérarchies en impasse du quartier et de s'imposer désormais sur une scène mondiale en acquérant un pouvoir inouï.

Ils vivent leur exclusion comme définitive et rêvent de l'époque glorieuse d'un islam qui dominait une partie du monde. La recherche d'une gloire personnelle à travers le martyr est loin d'être absente de cette quête. Le jeune est convaincu qu'il sera adulé par les siens après les attentats ou envié pour sa force de caractère pour avoir décapité un prisonnier, il sait que les médias lui assureront une tribune planétaire ; lui qui n'était rien, il deviendra un héros, un modèle d'identification pour d'autres. Il se sent survivir, puissant, sachant qu'il lui appartient désormais de semer la mort sur son chemin. La certitude d'avoir l'assentiment de Dieu est une cuirasse intérieure qui procure le sentiment de l'invulnérabilité puisque même abattu par la police il est convaincu de devenir un martyr. Il est dans une position de transcendance qui l'amène à ne plus avoir peur de rien et à jouir de sa duplicité et de sa vengeance prochaine sur ses échecs antérieurs. De surcroît, plus rien ne lui est interdit, et notamment sa revanche sur les femmes. Les petits arrangements multiples avec la religion, formulés notamment dans un cahier de 34 pages écrit par le « département de la fatwa », autorisent la vente de femmes « non croyantes »,

le viol des filles vierges qui est même décrit comme « spirituellement bénéfique » et « vertueux ». Ce qui n'empêche pas l'obligation du mariage (Flandrin, 2016, p. 79). Mathieu Guidere explique en ce sens que de nombreux jeunes hommes « frustrés sexuellement, rejoignent Daech en raison de sa politique sexuelle et des facilités qu'il met à la disposition des jeunes hommes et femmes pour avoir des relations sexuelles dans un cadre prétendument "islamique" » (2016, p. 117).

Qu'il s'agisse de convertis de classe moyenne ou de délinquants de quartiers populaires, ils participent à un *rite de virilité* (Le Breton, 2007 ; 2015b) avec la faculté de torturer, d'éliminer l'autre de manière épouvantable pour se démontrer leur force personnelle et préparer l'application implacable de la *charia*. Le contrat narcissique avec Dieu est une garantie de toute-puissance sur les autres avec la conviction de contribuer à son avènement sur terre. Pour des jeunes issus de cultures maghrébines, rappelle Nadia Tazi, la virilité, quand elle s'affirme en situation d'échec ou de frustration, repose sur l'orgueil, une permanente surenchère d'honneur qui amène au risque de mourir pour venger par le sang l'humiliation ressentie. Elle est dans ce contexte une dette tyrannique envers la Oumma, mais non sans avantage pour l'homme, puisqu'elle implique l'obéissance des femmes. « Les mythes nationalistes ou islamistes sont indissociables du *mou-djahid* ou du *chahid*, hommes d'exception et hommes d'exemple, combattants absolus qui, en des temps d'endurance, s'identifient au rêve de puissance [...], ces idéologies populistes ont "archivirilisé" l'islam, elles ont de cette religion privilégié, infléchi et diffusé la ligne agonale, la fibre apocalyptique, la passion justicière au détriment de la pensée. » (Tazi, 2004, p. 70-71)

Les filles partent au Moyen-Orient surtout avec des visées humanitaires : aller soigner les blessés, mais surtout épouser des combattants qu'elles ne connaissent pas et mettre au monde de futurs combattants, même si certaines, rares, entendent aller jusqu'au sacrifice de leur vie dans la lutte armée ou le terrorisme, mais elles n'y sont guère autorisées, car Daech craint de les mettre en valeur et de devoir

renoncer ensuite à la position de supériorité des hommes que leur attribue leur lecture du Coran. Elles entendent aider à nourrir les populations affamées et à reconstruire le pays détruit par les Américains, les Occidentaux ou l'armée de Bachar el-Assad. En outre, elles ne peuvent participer au djihad sans être mariées. Par la médiation d'Internet, des garçons cherchent donc des épouses qui viendraient les rejoindre dans leur djihad. Les réseaux sociaux publient ainsi des annonces matrimoniales (Thomson, 2014, p. 65). Daech a même institué un bureau des mariages pour gérer leur arrivée continue. Elles restent pour la majorité cantonnées à leurs rôles d'épouses et de futures mères. Ce sont des filles effrayées par la liberté des mœurs, l'émancipation des femmes qui exige d'elles de décider de leur existence, de leur sexualité. Elles choisissent des hommes virils à leurs yeux, du fait de leur relation à la mort, des principes qui les guident et de leur sérieux. Leur statut de soumission les rassure et les libère de la difficulté de s'assumer comme femme dans un monde qui n'a plus d'orientation. L'islamisme radical répond à leurs vœux en verrouillant leur existence autour de principes intangibles.

S'agissant des garçons, l'immersion dans une culture masculine, sans état d'âme, brutale, avec le meurtre à son horizon, la licence de tuer justifiée par une noble cause, est l'ultime manière de se poser en homme, de rejoindre une virilité fantasmée et informulée, quand le monde se dérobe et leur inflige une permanente leçon d'humilité. Ils aspirent à absorber en eux la vénération fascinée inspirée par les grands criminels. Ils se voient déjà en surmâles planant sur un monde à qui ils ont montré leur capacité de transgression inouïe. En ce sens, Daech est une communauté soudée par la cruauté, le sentiment pour ses combattants d'être devenus des hommes d'exception, investis non seulement par leur croyance religieuse, mais surtout par le halo de transgression qui les enveloppe, leur séparation rituelle de la communauté humaine qui les rapproche justement du divin. On comprend également qu'il implique l'émulation, c'est-à-dire la volonté de tuer plus que les autres, avec plus d'horreur. Il est impossible d'échouer au regard du groupe.

En outre, une série d'attentats ont été commis par des frères ou des proches : amis d'enfance ou de voisinage, anciens codétenus ou membres de la famille (Sageman, 2004 ; Atran, 2010 ; Kastoriano, 2015). Manière de se renforcer mutuellement, d'éliminer les dernières préventions pour se conduire en « hommes ». Comme pour les tueries scolaires, deux garçons passent à l'acte et se renforcent mutuellement (Le Breton, 2014). La dyade dissout les derniers scrupules moraux.

Un ensemble de traits sociologiques rassemble les djihadistes et les assassins des tueries scolaires : l'impossibilité de s'identifier aux autres, une haine farouche qui leur tient lieu d'affiliation au monde, une fascination pour l'image et le sentiment d'atteindre une sorte d'immortalité par la virulence de leur acte. Par avance, ils s'approprient le prestige de leur crime comme s'il s'agissait d'une œuvre, ils imaginent la tragédie pour les autres et en ressentent déjà la délectation. Ils anticipent l'admiration dont ils vont être l'objet. Ils vivent le massacre qu'ils entendent perpétrer comme une apothéose, une manière de tirer sa révérence en réglant son compte à une société dont ils pensent qu'elle ne leur a pas donné la place qu'ils méritaient. Illuminés par leur sentiment de toute-puissance, ils ne voient plus la mort comme un fait tragique et irréversible mais comme un accomplissement glorieux, soigneusement mis en scène. Ils savent qu'on ne revient pas de la mort, mais quelque part ils n'en sont pas sûrs pour eux-mêmes. Ils s'enregistrent sur leur blogue, bardés d'armes, tiennent des discours haineux sur le monde, travaillant ainsi à ce qu'ils imaginent être leur gloire future. Beaucoup d'assassins de tueries scolaires tuent pour « exister », pour accrocher quelque chose d'un monde qui se dérobe à leurs efforts, et il leur faut le frisson du réel, quitte à se perdre peu après, afin de se sentir enfin « vivants » au moins pour un instant. Ils se sentent de surcroît rejetés ou négligés par les autres. Ils viennent demander des comptes à une société dont ils pensent qu'elle ne leur a jamais donné ce qu'ils méritaient. Ce sont les frères en armes des djihadistes, leurs doubles, emportés eux aussi dans un rite brutal de virilité où la puissance des armes et l'aisance à donner la mort tient lieu de **construction de soi** (Le Breton, 2007 ; 2011 ; 2015b).

GLORIFIER LA MORT

La mort est l'horizon d'attente du djihadiste, car il croit surtout ne jamais mourir. Même morcelé par un attentat, il est convaincu que son corps sera recomposé pour qu'il puisse jouir des délices du paradis. L'ultime obstacle au passage à l'acte, la peur de mourir, est neutralisé par la conviction de devenir un « martyr ». David Thomson, journaliste spécialiste de la question, annonce la mort d'un djihadiste de 12 ans à l'un de ses amis. Ce dernier répond : « C'était un bon petit. Déterminé. Je l'aimais beaucoup. Cette nouvelle me fait plaisir. Je suis content pour lui. » (2014) Thomson dit la « joie immense » de Yassine, un jeune de la Seine Saint-Denis, à l'annonce par un émir taliban de la mort de deux de ses amis tombés en Afghanistan, Abdel et Xavier : « Dès qu'on m'a dit ils sont morts, j'ai crié *takbir Allah ouakbar!* (Dieu est le plus grand!) Je les enviais! Demain, si je suis sur le champ de bataille et que je vois mon frère mourir devant moi, je vais aussi crier : "*Allah ouakbar*" [...]. Nous, on aime la mort autant que les mécréants la vie. Autant que l'alcoolique aime l'alcool. Autant que le fornicateur aime forniquer. La mort, c'est notre objectif. » (Thomson, 2014, p. 17) Le même Yassine est convaincu que « la douleur ressentie par un martyr au moment de sa mort sera extrêmement réduite. Comme s'il avait été piqué par un moustique » (*Ibid*, 2014, p. 35). Il explique : « On est entre deux félicités : soit le martyr, soit la victoire. » (*Ibid*, p. 217) « Un mur impénétrable sépare le paradis de l'enfer. Alors en pressant un détonateur, vous pouvez immédiatement ouvrir cette porte du paradis. C'est le plus court chemin vers le ciel. » (Un jeune Palestinien à Gaza en 2002) La redéfinition virile de la mort en ôte la dimension tragique pour en faire à l'inverse une **source d'exaltation intime**, une sorte de passage flamboyant vers le paradis et ses privilèges. Et au-delà le jeune sait qu'il sera loué pour son courage, son sacrifice, sa mémoire honorée par les siens. « Je n'ai pas peur de la mort, mais j'ai peur de ne pas aller au paradis [...]. Le vrai musulman va direct [*sic*] au paradis s'il est martyr dans le djihad pour la gloire de l'islam. J'aimerais être martyr, comme ça j'irai au

paradis. Le vrai musulman se donne corps et âme à l'islam, il est prêt à sacrifier pour la religion.» (Cité par Khosrokhavar, 2006, p. 30)

Dans les tueries scolaires ou dans le djihadisme, la mort est à l'horizon de l'acte, elle est désirée sous une forme extatique comme promesse de notoriété pour les premiers, et de paradis pour les seconds. La mort devient le principe de l'action. Ultime obstacle au passage à l'acte, la peur de mourir est neutralisée par la conviction de devenir un « martyr » et de gagner le paradis. Maxime, converti, élevé dans un milieu catholique, exécuté au moins d'un otage, explique à un journaliste que « mourir en martyr est la plus belle récompense [...] ». L'objectif personnel de chacun ici, c'est le *chahid* » (*Libération*, 18 novembre 2014). Regarder la mort en face sans frémir est bien entendu un témoignage de virilité à leurs yeux qui les démarque des Occidentaux perçus comme « faibles », car trop attachés à la vie. Si les militaires ou les populations civiles résistantes s'efforcent de calculer les risques avant de se lancer, les terroristes n'ont aucune précaution à prendre puisqu'ils savent qu'ils ne reviendront pas vivants de leur mission : « L'islamiste n'aime pas la vie. Pour lui, il s'agit d'une perte de temps avant l'éternité, d'une tentation, d'une fécondation inutile, d'un éloignement de Dieu et du ciel, et d'un retard sur le rendez-vous de l'éternité », écrit Kamel Daoud, qui ajoute encore : « La vie est le produit d'une désobéissance et cette désobéissance est le produit d'une femme [...]. La femme étant donneuse de vie et la vie étant perte de temps, la femme devient la perte de l'âme. » (Daoud, 2016, p. 12)

Le radicalisé prêt à passer à l'action ne voit plus la mort comme un obstacle mais comme la condition de sa possibilité de devenir un surmâle et de jouir sans limite des éternelles vierges que le paradis lui accorde en récompense de son dévouement. Le martyr ne meurt jamais, car il est aux côtés de Dieu pour l'éternité. La mort est le lieu du narcissisme le plus haut, elle est le don suprême à Dieu qui appelle en retour la nécessité du paradis pour un tel sacrifice. Accomplissement paradoxal de soi à travers le sacrifice de sa personne au nom du règne à venir de Dieu. La peur de la mort se dissout en Dieu. **Mourir finalement sans mourir.**

L'absence de peur devant la mort avec la conviction, le cas échéant, d'atteindre instantanément le paradis en restant la même personne que de son vivant, mais purifiée, est une puissance redoutable. L'individu lui-même devient une arme d'autant plus meurtrière qu'elle paraît de prime abord impensable et qu'elle est généralement impossible à identifier sinon au moment du passage à l'acte. La mort donnée aux « mécréants » transforme une infériorité en puissance, rehaussée par le sentiment de provoquer la terreur grâce à son geste. Elle occupe une place éminente aujourd'hui dans l'affirmation identitaire des jeunes djihadistes. Pour F. Khosrokhavar le fait est « totalement inédit dans l'islam traditionnel, profondément ancré dans les valeurs de la vie et pour lequel la mort relevait exclusivement de Dieu et ne pouvait être administrée que par lui » (2006, p. 372). L'attentat-suicide est révoqué par les islamistes incarcérés interrogés par F. Khosrokhavar : « Les bombes vivantes, le problème est qu'on se tue avant de tuer l'autre et c'est illicite pour certains sunnites. Ils le considèrent comme un suicide. L'autre doit normalement mourir avant vous, si c'est le martyr et le djihad », explique par exemple Moussa (Khosrokhavar, 2006, p. 66) ou encore Mohammad : « Les gens qui font des attentats-suicides, si c'est dans le but de mourir, c'est interdit, parce qu'Allah nous a donné une seule vie et on en est responsable. » (Khosrokhavar, 2015, p. 96) Husein, autrefois François, dénonce aussi les attentats-suicides même s'il proclame sa volonté de combattre pour la Palestine : « Je veux le martyr. Mais pas la bombe vivante : c'est le suicide, c'est interdit par la religion. Il se fait exploser et c'est interdit par un hadith. » (Khosrokhavar, 2006, p. 249) On comprend que les djihadistes préfèrent parler d'« opérations-martyrs » pour éviter une confrontation trop directe à la tradition islamique qui en interdit le principe.

Quant au djihad, il renvoie traditionnellement à l'effort sur soi de tout musulman pour ce qui va à l'encontre de l'éthique portée par sa religion. Mais pour ces jeunes, les références en matière de culture religieuse sont absentes, ils s'en remettent aux porte-paroles autoproclamés de Dieu. Ces derniers sont les contenants qui autorisent la relation au monde, les médiateurs qui apaisent les doutes et donnent

toutes les orientations nécessaires sans plus avoir à se noyer dans la complexité du monde. L'admiration qu'ils leur vouent leur donne le sentiment de participer à leur puissance et, par procuration, à l'aura de peur qui les entoure. La croyance est un colmatage sans défaut du réel, surtout quand Dieu en est la garantie, elle suture le sentiment d'insignifiance, d'exclusion et de malaise.

L'INDIFFÉRENCE À LA CRUAUTÉ

La socialisation traduit le fait d'intérioriser en soi un « autrui généralisé », selon la formule de George Herbert Mead, elle amène à se concevoir comme un parmi les autres dans un mouvement de réciprocité où l'individu sait ce qu'il peut attendre des autres, tandis que les autres savent ce qu'ils peuvent attendre de lui. Les assassins de tueries scolaires ou les djihadistes n'ont jamais intégré ce sentiment d'être un parmi d'autres, ils continuent à baigner dans un sentiment de toute-puissance et à voir les autres comme de pures utilités. Les sentiments de honte ou de culpabilité sont absents comme pour les tueurs en série ou les pervers de manière générale. On trouve chez ces jeunes tueurs une impossibilité radicale à éprouver la moindre compassion envers leurs victimes qu'ils abattent au hasard de leur cheminement ; en aucun cas ils ne peuvent s'identifier à elles (Le Breton, 2007, 2011). Bien en phase avec le cynisme et le mépris qui pénètrent nos sociétés, ils ne peuvent se mettre à la place des autres, aucun « autrui généralisé » n'est intégré en eux. Leur moi est sans autrui auquel rendre des comptes. Ils illustrent jusqu'à la caricature le propos de Marcel Gauchet observant l'émergence « d'un individu pur, ne devant rien à la société, mais exigeant tout d'elle. L'obligation collective et l'inscription historique tendent à devenir purement et simplement impensables » (2003 : 401). Cette déliaison atteint son point de non-retour dans le djihadisme. Le lien à l'autre glisse de l'éthique à l'instrumental, il autorise tous les comportements dès lors qu'ils sont réalisables. L'individu est alors détaché de lui-même, coupé des liens de sens susceptibles d'éveiller une émotion à l'égard d'un autre qui ne lui est rien, élément indifférent de l'environnement. Dans cet état

d'esprit, il passe à l'action sans être touché par ses actes, il torture même de la manière la plus cruelle sans s'émouvoir de ce qu'il fait, **les autres ne sont plus que des objets.**

Le djihad est ici une **fascination sans limite pour la cruauté.** Et le fait de ne pouvoir un instant se mettre à la place de l'autre, tant il est méprisable à cause de sa mécréance, de sa « race », de sa nationalité, amène à le tuer sans état d'âme, avec la conviction de rendre grâce à Dieu. « Pour le blesser il suffit d'un regard ou d'une plaisanterie. Il est incapable de tenir compte des sentiments d'autrui ; mais ce qu'il ressent lui-même est sacré. » (Enzenberger, 2006, p. 15). La différence de l'autre appelle son éradication. Alexandre, jeune converti, le dit brutalement : « Un frère de religion c'est plus important qu'un frère mécréant qui est sorti du même utérus. Ma religion, ça passe avant toute chose. » (Thomson, 2014, p. 227) Éprouver honte ou responsabilité au regard de ces comportements n'est plus à l'ordre du jour. Si les victimes des attentats ou des exécutions sont redéfinies comme de sinistres mécréants qui soutiennent les exactions contre les populations musulmanes en Irak ou en Syrie du fait d'avoir élu un gouvernement engagé contre Daech, elles méritent en effet la mort, sans état d'âme puisqu'elles sont complices. La conviction d'être dans la légitimité de la vengeance donne une énergie sans limite à la cruauté. « Au lieu et place d'un avantage qui compense directement le dommage causé [...], il est accordé au créancier une sorte de satisfaction en matière de remboursement et de compensation – la satisfaction d'exercer, en toute sécurité, sa puissance sur un être réduit à l'impuissance, la volupté de “faire le mal pour le plaisir de le faire”, la jouissance de tyranniser [...]. La compensation consiste donc en une assignation et un droit à la cruauté. » (Nietzsche, 1972, p. 87-88)

Les fantasmes de vengeance sont sans limites, ils ne sont contrôlés par aucune règle, mais uniquement liés à l'arbitraire de ses acteurs. Il y a manifestement pour ces jeunes hommes une jouissance à cette cruauté et cette toute-puissance sur un autre, pieds et poings liés, qui devient un pur matériau pour les fantasmes collectifs et individuels. Volupté de celui qui torture ou égorge, volupté de celui

qui regarde les vidéos. La souffrance, si elle touche un autre que soi, devient attractive comme spectacle. Pour tuer sans hésitation et sans scrupule moral quand on est un adolescent ou un jeune homme qui, quelques mois auparavant, partageait encore l'horreur devant la torture et l'interdit du meurtre, il faut radicalement modifier sa vision du monde et se convaincre que les victimes ne méritent pas le nom d'humain. Dès lors la cruauté et l'horreur n'existent plus, l'autre est déshumanisé, réifié comme un virus néfaste à éliminer. L'interdit du meurtre est non seulement levé mais le **meurtre** lui-même **devient une valeur absolue** pour hâter le règne de Dieu.

L'idéologie est un mode de désensibilisation pour les amener à tuer avec la conviction d'accomplir une action nécessaire aux yeux de Dieu. La cruauté est renforcée par l'assentiment viril du groupe, la conviction mutuelle de se détacher du reste de l'humanité en osant l'impensable : « Les assassins s'excitent mutuellement. Ils exhibent fièrement leurs trophées. » (Sofsky, 2002, p. 178) Aucune hésitation n'est possible pour le néophyte sinon à être éjecté comme un déchet. Tuer en commun soude le groupe dans la fascination de ce qu'il commet.

De surcroît, les égorgements, les crucifixions, les viols, les éventrements, les mises en esclavage, les attentats-suicides, les atrocités commises sur les prisonniers ou sur les populations ont justement une valeur d'attestation de la virilité : la capacité de regarder la terreur de l'autre dans les yeux avant de le liquider. Elle s'affirme autant dans l'exercice de la cruauté que dans l'indifférence à la souffrance des victimes. Manière de se hisser au-delà de la foule des « faibles », des « femmelettes » qui en seraient bien incapables et que la seule vue du sang suffit à bouleverser. Pour des surmâles, il s'agit de terroriser l'adversaire par la surenchère. Les modes d'exécution sont des démonstrations de puissance, sur le plan personnel pour celui à qui elle assure une réputation, et politique à un niveau plus général à travers la diffusion de la terreur au sein du lien social. L'horreur soulevée par les attentats, l'exécution des otages ou des prisonniers les raffermir dans leur sentiment d'exister. Plus la transgression est inouïe, plus elle est source de puissance.

Les médias sont la condition nécessaire du terrorisme à travers la chambre d'écho qu'ils prodiguent. Ils donnent à n'importe qui l'occasion d'une notoriété immédiate, à proportion de la violence et de la cruauté mises en œuvre. Sans leur complicité, ils seraient réduits au silence ou à un ressentiment local. Avant une action-suicide, de nombreux djihadistes prennent la pose avec des kalachnikovs en main. Certains filment les horreurs qu'ils commettent pour bien passer à la postérité, à l'image de Merah qui se flatte d'avoir mis « la France à genoux » et porte une caméra autour du cou pour que le meurtre des enfants puisse passer dans les télévisions du monde entier par l'entremise de la chaîne d'Al Jazeera. Avant de mourir dans les attentats-suicides, les djihadistes racontent leur histoire dans la volonté d'inciter d'autres jeunes à suivre leur exemple. L'image est partout pour filmer les tortures, les exécutions, les égorgements, les combats, etc.

Le djihadisme appelle la **mise en évidence de la torture et du crime pour propager la peur**. La violence est représentation, car elle est projetée sur une scène mondialisée et elle participe d'une guerre des communiqués visant à induire l'effroi des populations et à exercer une pression sur les gouvernements pour en obtenir des avantages politiques. Le succès d'une opération est lié à son impact sur les médias. Tuer ne suffit pas, il importe de provoquer des morts abominables afin de terroriser. Un jeune a encore des scrupules, raconte David Thomson, mais un recruteur lui envoie des images de décapitation filmées sur téléphone portable. Il répond qu'il serait incapable même de tuer un mouton de cette manière, son interlocuteur lui réplique : « Oublie pas que c'était la façon de faire du Prophète et il riait même quand il le faisait. » (2014, p. 88)

Tous ceux qui n'ont pas prêté allégeance à Daech sont ramassés dans la même catégorie, il n'y a pas d'innocence. Boubaker al-Hakim qui a grandi à Paris, meurtrier notamment d'un député tunisien, formule ses directives : « Aujourd'hui, je dis à mes frères en France : ne cherchez pas de cibles spécifiques, tuez n'importe qui ! Tous les mécréants là-bas sont des cibles. » (Keppel, 2015, p. 64) Abu Nai'im dit sa volonté d'en découdre avec les Français : « Eux, ils peuvent venir

chez nous tuer nos femmes, tuer nos enfants. Alors moi je viens chez eux, je tue leurs enfants et je tue leurs femmes. Et pour ceux qui disent que ce n'est pas *halal* (licite) de fait de viser les femmes et les enfants, il y a beaucoup de hadiths sur ce point. La règle générale, c'est vrai, c'est "tu ne tues pas les femmes et tu ne tues pas les enfants". Mais il y a des exceptions à ces règles. Et dans les opérations de Mohamed Merah, tout est *halal*. » (Thomson, 2015, 223) Population d'un village, clients d'un café, passagers d'un avion ou d'un train, croyants dans une mosquée, travailleurs humanitaires, journalistes ou chauffeurs, traducteurs, les victimes sont des figures nécessaires du Mal et leur mise à mort est autorisée par Dieu puisque ses porte-paroles autoproclamés l'affirment. Ainsi, la lettre de Ben Laden à l'Amérique, en novembre 2002, justifie les attentats du 11 septembre 2001, considérant que tous les citoyens américains sont coupables puisqu'ils ont voté pour un « gouvernement au moyen de leur libre arbitre, choix qui découle de leur adhésion à des orientations politiques ».

Toute cruauté est ainsi justifiée dans l'absolu. Le jeune redéfinit son rapport au monde en éradiquant toute pitié, en cessant de voir le visage de l'autre dans sa singularité et sa proximité à soi, puisqu'il est un ennemi essentialisé sous une rubrique liée aux particularités de sa religion, de son groupe culturel ou de sa nationalité. L'autre n'est plus un homme ou une femme mais l'ignoble représentant du Mal. Dans l'une des vidéos de propagande de Daech, un jeune de douze ou treize ans exécute un prisonnier arabe israélien d'une balle dans la tête sous le regard d'un adulte, décrit comme le demi-frère de Merah.

Hormis le martyr, celui qui meurt lors d'un attentat est toujours un ennemi. Les djihadistes ne s'identifient à leurs proies qu'en tant qu'ils anticipent leurs faits et gestes, ils se représentent leur monde mais uniquement pour mieux les piéger. Un abîme les sépare des victimes qui meurent ou sont blessées selon des modalités perverses, poussières dans l'incarnation du mal, elles se sont trouvées là au mauvais moment. Aucune discussion, aucune controverse n'est pensable. Tu n'es pas d'accord, je te tue. L'intégrisme et *a fortiori* le djihadisme poursuivent le rêve d'une élimination absolue de la nuance,

de l'ambivalence, pour l'avènement d'un monde de pure transparence propre à leur interprétation propre de l'islam. Rien ne doit échapper à leur vigilance, car même un écart infime est porteur d'une fissure qui risque d'ébranler la clé de voûte de la doctrine. La seule issue pour les djihadistes est la mise en place d'un ordre islamique planétaire dont ils sont bien entendu les seuls garants.

RÉFÉRENCES

- Atran, S. (2010). *Talking to the enemy. Faith, brotherhood and the (un)making of terrorists*. New York, Harper Collins Publishers.
- Benslama, F. et N. Tazi (2004). *La virilité en islam*. Paris, L'Aube.
- Benslama, F. (2015). *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*. Paris, Lignes.
- Bouzar, D. (2015). *Comment sortir de l'emprise « djihadiste »*. Paris, Les Éditions de l'Atelier.
- Daoud, K. (2016). « Cologne, lieu de fantasmes ». Journal *Le Monde*, 5 février.
- Durn, R. et coll. (2010). *La logique du massacre. Derniers écrits des tueurs de masse*. Paris, Éditions Inculte.
- Enzenberger, H. M. (2006). *Le perdant radical. Essai sur les hommes de la terreur*. Paris, Gallimard.
- Flandrin, A. (2016). « Dix mots pour cerner l'État islamique ». *Le Monde Hors-Série*, janvier-mars.
- Guidère, M. (2016). « Les femmes esclaves de l'État islamique. ». *Le Débat*, p. 188.
- Gutton, P. (2015). *Adolescence et djihadisme*. Paris, L'Esprit du temps.
- Hénin N. (2015). *Djihad academy*. Paris, Fayard.
- Jamouille P. (2008). *Des hommes sur le fil. La construction de l'identité masculine en milieux précaires*. Paris, La Découverte.
- Kastoryano R. (2015). *Que faire du corps des djihadistes? Territoire et identité*. Paris, Fayard, 2015.
- Kepel G. et A. Jardin (2015). *Terreur dans l'hexagone*. Paris, Gallimard.
- Khosrokhavar, F. (2015). « Le héros négatif ». Dans Benslama (2015). *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*. Paris, Lignes.
- Khosrokhavar, F. (2006). *Quand Al-Qaïda parle*. Paris, Grasset.
- Le Breton, D. (2016). « Jeunesse et djihadisme ». *Le Débat*, 188.

- Le Breton, D. (2015a). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris, Métailié.
- Le Breton, D. (2015b). *Rites de virilité à l'adolescence*. Bruxelles, Yapaka.com.
- Le Breton, D. (2011). « Sur les massacres scolaires ». *Le Débat*, p. 166.
- Le Breton, D. (2007). *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie*. Paris, Métailié.
- Matza, D. (1964). *Delinquency and drift*. New York, John Wiley & Sons.
- Nietzsche, F. (1972). *La généalogie de la morale*. Paris, Gallimard.
- Roy, O. (2015). *La peur de l'islam*. Paris, Le Monde-L'Aube.
- Roy, O. (2016). « Une révolte générationnelle et nihiliste ». *Le Monde hors série*, janvier-mars.
- Roy, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Paris, Seuil.
- Sageman, M. (2004). *Understanding terror networks*. Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Sellami, M. (2014). *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Sofsky, W. (2002). *L'ère de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre*. Paris, Gallimard.
- Tazi, N. (2004). *Le désert perpétuel. Visages de la virilité en islam*. Paris, L'Aube.
- Thomson, D. (2014). *Les français jihadistes*. Paris, Les Arènes.
- Wieworka, M. (2005). *La violence*. Paris, Pluriel.

Chapitre 3

Conversion djihadiste des jeunes en Tunisie postrévolutionnaire : altérité, corporalité et spatialité

MERYEM SELLAMI ET JIHED HAJ SALEM

Au début du siècle dernier, le poète Rainer Maria Rilke livrait ces digressions sur la relation de l'adolescent à Dieu :

En vérité, la grandeur des dieux tient elle aussi à leur détresse : à ceci que, quel que soit l'abri qu'on leur réserve, ils ne sont nulle part en sûreté sinon dans notre cœur. Ils y sont parfois précipités hors de leur sommeil avec des projets encore confus, ils s'y concertent gravement, et leur décision y devient irrévocable.

Qu'importent toutes les déceptions, toutes les tombes insatisfaites, tous les temples devenus atones, si, là, à mes côtés, Dieu se manifeste chez un adolescent soudain sombre. Ses parents ne discernent encore aucun avenir pour lui, ses maîtres s'imaginent deviner les raisons de son inappétence, son propre esprit lui rend flou les contours du monde, et sa mort déjà cherche sans cesse où il se briserait le mieux : mais l'insouciance du divin est si grande qu'il déverse ses flots dans ce réceptacle peu fiable. Il y a une heure encore, le regard le plus fugitif de sa mère était capable d'embrasser cet être ; elle n'en a désormais plus la mesure, quand bien même elle ajouterait la chute de l'ange à la résurrection.

Rainer Maria Rilke (2014, p. 147-149)

Au nom de Dieu dont ils se veulent les combattants autodésignés, des milliers de jeunes s'acheminent vers leur propre mort et vers

le meurtre d'autrui en toute lucidité, laissant leurs familles, leurs compatriotes et le monde entier dans l'effroi et l'ébahissement devant l'absurdité de leurs actes. Et pourtant, au-delà de la « folie », leur conduite possède un sens complexe à saisir avec réserve et circonspection. Des jeunes, anciennement délinquants, ou « sans histoires », fascinés par le martyr, se radicalisent dans une version implacable de l'islam, en désavouant par leurs actes leurs cultures d'origines, leurs sociétés d'accueil, leur éducation, leurs parents, leurs mères, leurs instituteurs, etc. La société dans son entier est laissée en friche en faveur d'une vie dans l'au-delà agrémentée de toutes les fantaisies et de tous les accomplissements.

La radicalisation, qui se cristallise autour d'une lecture hégémonique du Coran et une volonté de galvanisation du soi islamique, prend ses racines dans un processus historique que certains remontent à l'exégète Ahmad Ibn Hanbal (mort en 855), à Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328), d'autres à Mohamed Ibn Abd al-Wahhâb (1703-1792) dont la doctrine est adoptée aujourd'hui par l'Arabie saoudite. Ces trois exégètes ont prôné le littéralisme et combattu toute forme d'interprétation philosophique du message coranique, telle celle tentée par l'école Mutâzzilite dont est issu Averroès. Ils ont aussi fustigé le soufisme, le culte des saints et toute forme d'islam populaire ou vernaculaire (Amghar, 2011). Leur doctrine part du **postulat qu'il n'y a de salut pour les croyants que dans la reconstitution de la première société islamique** en appliquant littéralement les lois dictées par le Coran et la Sunna mohammadienne. Les premiers dévots musulmans sont désignés comme le *salaf al-sâlih* dont les conduites doivent servir de modèle à tous les croyants pour vivre au plus près du message prophétique. Leur imitation ne doit souffrir aucune critique et seuls les mécréants dévoient les musulmans de leur devoir de référence au *salaf al-sâlih* et empêchent ainsi la résurrection de la première Oumma¹⁶. Le salafisme recouvre aujourd'hui « un ensemble composite, voire hétérogène, d'initiations multiples, pas toujours coordonnées, d'indi-

16. La Oumma fait référence à la première société islamique instaurée au temps du prophète Mohamed, littéralement elle provient du terme *Oum*, la mère.

vidus seuls ou formant de petits groupes autonomes. Mouvance complexe et évolutive, le salafisme couvre un large spectre de positionnements idéologiques allant du salafisme quiétiste, socialement conservateur et politiquement mou, et dont l'action se fonde sur la formation religieuse, au salafisme révolutionnaire, prônant des actions directes aux accents tiers-mondistes » (Amghar, 2011, p. 12). La distinction entre salafisme quiétiste et salafisme révolutionnaire est de rigueur. Le premier renvoie à un néo-fondamentalisme sectaire, mais aspirant toutefois à vivre en paix dans la société d'origine ou d'accueil, là où le deuxième peut légitimer le recours à la violence afin de faire régner le « juste » sur le « mal » (*yadhâar alhakk ou yazhoök al bâtil*). On peut être salafiste quiétiste et aspirer à vivre sa foi dans la paix et le partage avec d'autres adeptes sans avoir une quelconque aspiration politique. Dès lors qu'une mouvance ou des individus sous l'influence de cette doctrine projettent de dominer politiquement les autres sans exclure la violence de leur horizon, ils basculent dans la radicalisation. Ainsi nous adopterons dans notre propos la définition de la radicalisation, fournie par Frahad Khosrokhavar, comme « la conséquence de la perception de la violence et de son interprétation selon des axes idéologiques qui poussent l'acteur à s'engager dans l'action violente » (2014, p. 37).

Cette définition peut s'appliquer à d'autres contextes et à d'autres idéologies. Néanmoins, force est de constater qu'aujourd'hui la version radicale de l'islam constitue une idéologie transnationale des plus attractives pour des jeunes en quête de sens. Ce dogmatisme dans sa version islamique fonctionne comme une instance politico-religieuse misant sur la misère du monde et mobilisant des adolescents à l'affût d'une intégration symbolique dans une entité fictive de « croyants » unis pour le meilleur et pour le pire. Le mythe de la Oumma islamique unie et glorieuse sous-tend leur dessein. Pour comprendre le cheminement de cette pensée radicale, il faut en retracer les jalons depuis une quinzaine d'années afin de mieux la situer dans le contexte géopolitique dans lequel elle est intriquée. Ensuite, nous proposons une interprétation des logiques de soumission à une autorité perçue comme « légitime » par ses adeptes. Puis, à travers une enquête ethnographique réalisée par Jihed Haj Salem dans des

quartiers marginalisés en Tunisie, nous présentons les pratiques et rituels quotidiens de quelques jeunes djihadistes tunisiens afin de déceler les mécanismes sous-jacents de la radicalisation et de son ancrage dans le corps des jeunes. La Tunisie étant l'un des pays musulmans où les jeunes ont été des plus nombreux à rejoindre Daech¹⁷, ce pays constitue un terrain de choix pour comprendre le phénomène de la conversion djihadiste.

DE LA HAINE DE L'OCCIDENT À LA VOLONTÉ D'EFFACER TOUTE ALTÉRITÉ

Diverses observations montrent que le fondamentalisme islamique a gagné du terrain auprès des jeunes de confession islamique habitant tous les coins du monde, particulièrement depuis le 11 septembre 2001 (Lamchichi, 2003 ; Turner, 2007 ; Kerrou, 2010 ; Sellami, 2014). Plusieurs spécialistes de l'islam soulignent la quête de visibilité qui constitue un objectif majeur pour les partisans du néofondamentalisme (Benkheira, 1997). Celle-ci prend corps dans différents marqueurs identitaires comme les voiles des femmes, le port de la barbe pour les hommes, les *jilbâbs*¹⁸, la fréquentation des mosquées, etc. La lutte prônée par les partisans du djihad était d'abord symbolique, en ayant pour cible la Mc World comme le souligne le politologue Benjamin R. Barber (1996). Le concept de « jihad » pour l'auteur constitue « une figure polaire de l'histoire contemporaine dialectiquement reliée à Mc World, c'est-à-dire à la mondialisation en cours, vue des États-Unis et de l'Europe occidentale » (Arkoun, 1998, p. 36). La haine de l'Occident prend son ancrage dans l'histoire coloniale du XIX^e siècle. D'ailleurs, l'un des premiers partis d'obédience islamiste, le mouvement des Frères musulmans, a été créé en

17. Plus de 3 000 jeunes Tunisiens sont partis combattre en Syrie selon le ministère de l'intérieur tunisien dont 800 y ont trouvé la mort et 600 sont retournés en Tunisie. Il existe par ailleurs des milliers de jeunes qui ont tenté de partir mais en ont été empêchés. Source : [En ligne]. [http://arabic.cnn.com/middleeast/2015/12/25/tunisia-fighters-syria].

18. Le *jilbâb* est une mante qui recouvre la totalité du corps des femmes, mis à part leur visage.

1928 par Hassan-al-Banna en vue de dénoncer la colonisation britannique en Égypte. Il faut souligner que les mouvements anticolonialistes qui ont occupé les scènes des luttes nationales étaient essentiellement d'aspiration nationaliste, séculariste et socialiste, comme le Front de libération nationale algérien, ou le Néo-Destour en Tunisie. L'islamisme, et le djihadisme comme son expression radicale, n'a affleuré que dans les années 1970-1980 à la suite de l'échec des projets de construction nationale postcoloniale dans le monde arabe (Roy, 2004).

Néanmoins, l'affrontement entre le monde musulman d'une part, et l'Occident, d'autre part, s'est embrasé depuis le 11 Septembre avec les guerres menées en Afghanistan, en Irak, au Mali, etc. L'épisode de l'invasion de l'Irak en 2003 a été particulièrement déterminant dans la mobilisation des jeunes musulmans dans différents coins du monde pour le djihad. La guerre des images qui s'y est déployée a été particulièrement violente. L'image de la femme militaire américaine infligeant des sévices à un prisonnier irakien dans la prison d'Abu Graïb a constitué un point culminant dans l'humiliation ressentie par un monde arabe encore foncièrement patriarcal. Sans oublier la question incandescente du conflit israélo-palestinien qui, d'un affrontement autour d'une colonisation territoriale, a été transfiguré en combat confessionnel et idéologique ravivé conjointement par l'accès au pouvoir de l'extrême droite israélienne et des partis et mouvements islamistes comme le Hamas ou le Jihad islamique en Palestine. Depuis une quinzaine d'années, après chaque offensive israélienne contre les territoires occupés ou contre le Liban, les images de guerre foisonnent dans les médias arabes et participent de la culpabilisation des masses en faisant de manière insidieuse la promotion du fondamentalisme, particulièrement chez les jeunes (Sellami, 2014). Instrumentalisé par les fondamentalistes, l'appel au djihad armé en a puisé sa légitimité. Des attentats ont alors sévi dans le monde occidental, dont ceux de Madrid (2004) et de Londres (2005). Le rejet de l'Occident et des valeurs qui lui sont associées fait loi. L'infériorité économique, militaire et symbolique du monde musulman, ainsi que sa dépendance postcoloniale vis-à-vis de l'Occident sont attribuées par les prédicateurs

à son prétendu éloignement du message prophétique. Le djihad s'impose afin de revivifier la « gloire islamique » qui caractérisait l'époque du Prophète et les quatre premiers califats qui lui succédèrent. Ce retour aux principes fondamentaux de la vie collective au sein de la première société islamique leur permet de faire miroiter une éventuelle **restitution de la dignité islamique** au regard de l'hégémonie économique, militaire et culturelle de l'Occident. Le discours prophétique, vecteur et constitutif de l'identité islamique devient une référence « indiscutable » possédant une « fonction performative », et un « pouvoir de purification » (Arkoun, 1998, p. 53). Dans ce contexte, l'islam « réactionnaire » peut avoir une dimension libératrice pour le croyant en butte à des sentiments de faiblesse par rapport à l'Occident. Il peut aussi aider à transcender le sentiment d'injustice vis-à-vis des pouvoirs locaux au sein des pays islamiques. Tout musulman peut se projeter virtuellement dans l'univers prophétique en s'identifiant à la première communauté idéalisée.

Par ailleurs, le concept de djihad ne se réduit pas à une politique réactionnaire devant un Occident plus fort militairement et économiquement ; il renvoie plus largement à la **promotion de l'identité islamique**. L'évolution des moyens de communication a facilité la diffusion transnationale de cette quête identitaire réhabilitant le mythe de la Oumma, martyrisée par l'Occident, dans les imaginaires des musulmans. De l'Égypte au Maghreb, de l'Amérique du Nord au Pakistan, tous les musulmans sont sollicités et sont rappelés à leur appartenance commune au prix d'une culpabilisation plus ou moins explicite. Le sociologue Bryan S. Turner observe un rapport similaire entre les médias et le retour sur scène de l'autorité religieuse chez les jeunes issus de la diaspora musulmane en Amérique du Nord et chez les jeunes Indiens vivants aux États-Unis. Selon l'auteur, les jeunes utilisent Internet afin de puiser des informations sur le mode de vie préconisé par la *chariâa*, mais aussi pour se positionner eux-mêmes en tant qu'acteurs dans la diffusion des dogmes islamiques, à l'image des muftis et des ulémas : « The Internet has made everybody a *mufti*. » (2007, p. 120) Le sentiment de dette envers une identité meurtrie donne lieu à un besoin d'affirmer son allégeance à la Oumma même

chez des jeunes homosexuels habitant aux États-Unis. Turner relate l'exemple avec les jeunes musulmans gays et lesbiennes de Californie qui ont créé en 2003 un groupe de « Queer *Jihad* website » afin de revendiquer leur identité *Queer*-musulmane (2007, p. 120).

Aujourd'hui, et depuis la création du pseudo État islamique en Irak et en Syrie, c'est surtout la dimension violente et révolutionnaire du djihad qui est mise en avant. Elle recèle toutefois les mêmes ressorts : culpabilité de vivre comme les Occidentaux (que ce soit dans des pays islamiques ou non islamiques), promesse d'une renaissance de la Oumma, réalisation du salut personnel à travers celui du groupe de référence... Pour Khosrokhavar, en Occident, de nombreux individus souffrant d'anomie et de déstructuration des liens sociaux trouvent dans la toile djihadiste un **sentiment d'appartenance**. Pour les jeunes de confession islamique vivant en Europe ou les nouveaux convertis, leur quête n'est pas dénuée, selon l'auteur, d'un besoin d'exorciser la part d'Occident maléfique qui fait malgré tout partie de soi (Khosrokhavar, 2014, p. 74). Rejoindre le camp des djihadistes, d'abord par l'entremise d'Internet, leur permet de s'expulser de la double « désappartenance » et de s'unifier dans une identité purificatrice. L'espace se condense ainsi dans la Toile, créant un lien imaginaire avec une communauté effervescente. La radicalisation djihadiste procède ainsi de l'interne (précarité et anomie sociale pour les jeunes) et de l'externe (identification aux « musulmans » opprimés par les Occidentaux sous d'autres cieux) (2014, p. 95). Même si les facteurs menant à la radicalisation ne sont jamais unanimes, mais plutôt complexes, ils trouvent leur raison d'être dans l'enchevêtrement entre des conditions socioéconomiques, biographiques, familiales et psychiques (Bouzar, 2015 ; Ben Slama, 2015). Plusieurs analyses mettent *in fine* le malaise identitaire et la haine du monde tel qu'il est en point focal dans le cheminement des jeunes vers la radicalisation. Pour Khosrokhavar, « la haine se radicalise quand elle trouve un support idéologique ou sacré. On ne cherche plus à s'en sortir personnellement, mais à sauver une culture dont on devient le porte-parole autoproclamé » (2014, p. 103). Cela serait valable même pour les jeunes convertis qui trouvent dans les torts infligés selon eux par l'Occident

aux musulmans des raisons suffisantes pour le diaboliser et le rejeter dans son entier.

En fonction de la cible à « combattre », l'auteur établit dans ces travaux une typologie des prétendants au djihad. Cette distinction nous paraît cruciale, car elle soulève les logiques différentes et/ou communes des jeunes tentés par la radicalisation. Ceux-ci se divisent entre :

- les acteurs provenant de pays à majorité musulmane (Égypte, Indonésie, Tunisie, etc..) voulant instaurer un califat transnational transcendant les régimes locaux, souvent despotiques ;
- les acteurs provenant de pays occidentaux, où des minorités musulmanes se sont implantées, entendant lutter contre l'islamophobie, ou l'agression de pays d'origine par les puissances occidentales (États-Unis, Grande-Bretagne, Canada, France, etc.) ;
- et enfin, les acteurs provenant de pays où des musulmans mènent une lutte nationale contre une puissance d'occupation (l'islamo-nationalisme) : cas de certains Palestiniens, conflit entre l'Inde et le Pakistan sur le Cachemire, répression russe des Tchétchènes, etc.

Les adeptes de l'islamo-nationalisme justifient leur « combat » par des affrontements en cours entre des puissances coloniales répressives et plus fortes sur le plan matériel et militaire, d'une part, et des populations représentées comme démunies sur ces mêmes plans et injustement assujetties à l'arbitraire des colons, d'autre part. Même si leur djihad n'est pas dénué d'une idéologie religieuse, ces acteurs jouissent plus ou moins d'une certaine sympathie de la part de leur peuple d'origine et de leur famille. S'ils trouvent la mort au terme de leur « combat », ils sont souvent désignés comme des martyrs par l'ensemble de la population. Tel est le cas des jeunes Palestiniens ayant perpétré des attentats-suicides en Israël, souvent sous l'égide du Hamas ou du Jihad islamique, deux mouvements islamistes, mais qui sont rarement désignés comme terroristes dans les médias arabes. En

revanche, les deux premiers types de profils d'acteurs se distinguent des islamonationalistes en ce qu'ils sont prêts à combattre un « ennemi sans visage » (Khosrokhavar, 2004). Tel est le cas des jeunes ayant rejoint le camp d'Al-Qaïda et, plus récemment, ceux qui rejoignent Daech. Imprégnés par une idéologie fondamentaliste implacable et manichéenne, ces deux types d'acteurs peinent à discerner leur « ennemi » qui prend tantôt le visage de l'Occidental immoral, tantôt celui du musulman infidèle fourvoyé de la voie prophétique que, eux, entendent rétablir sans être en mesure d'en élucider les contours, ni le sens théologique. Toute altérité est à éliminer, toute alternative d'une autre société ou d'un autre rapport au monde est à bannir. Seul le retour à la première société islamique dans sa version littéraliste et figée est en mesure d'assurer le salut de l'humanité et doit prendre le pas sur tous les autres idéaux inventés, selon eux, par les hommes pour défier la volonté de Dieu. Cette dernière conviction une fois assimilée devient une évidence, l'humanité se divise dès lors en deux, ceux qui portent le projet de Dieu et ceux qui l'entravent. Ce sont les seconds qui doivent être éliminés sans état d'âme. Ainsi, un étudiant de 19 ans en première année de sociologie, qui avait déjà affirmé lors des cours que les femmes ne devaient pas enseigner et que tous les chiïtes devaient mourir, me lance un jour : « Vous savez, je vous aime bien Madame, mais vous devez mourir. Vous devez tous mourir (en regardant les autres étudiants). » En lui demandant pourquoi, il répond : « Pour faire régner le “ juste sur le mal ”. » J'ai appris quelques mois plus tard par ses camarades que ce jeune a tenté de se rendre en Syrie pour le djihad. Il aurait rejoint un camp d'entraînement situé sur les frontières algériennes.

Aucune empathie ni compassion ne sont tolérées vis-à-vis de leurs cibles potentielles, la mise à distance d'autrui se justifie au nom de la volonté du Tout-Puissant qui les a chargés d'une mission dont ils ne peuvent se dérober au risque de perdre leur salut dans la vie et dans l'au-delà. L'exemple de l'étudiant relaté plus haut montre le degré de dépersonnalisation des jeunes endoctrinés. Tout en admettant son affection pour son enseignante, il la désigne comme coupable, sa mise à mort éventuelle serait comme une fatalité qui s'impose à lui à son

corps défendant. Tout fonctionne comme s'il était habité, gouverné par un autre que lui-même. Cet autre le possède et lui ordonne de commettre le pire en escamotant sa volonté personnelle et ses affects. Cet étudiant était, par ailleurs, très intelligent et avait de bonnes notes. Il n'avait pas l'air non plus de souffrir d'une quelconque pathologie mentale. Il se soumet à une autorité grandiloquente lui cédant peu de place en tant que sujet et à laquelle il s'en remet en toute lucidité. Le plus déconcertant dans son entreprise est qu'elle lui apparaisse banale. Dans son ouvrage *Eichmann à Jérusalem*, Hannah Arendt avait déjà soulevé la thèse, insoutenable pour certains, de la « banalité du mal » (1966). Étant haut fonctionnaire dans le troisième Reich, Adolf Eichmann était l'un des responsables de la déportation et de l'assassinat des juifs en Europe lors de la Seconde Guerre mondiale. Il n'a cessé de répéter lors de son procès avoir agi de la sorte parce qu'il en a reçu l'ordre, sa place dans la hiérarchie justifiant à ses yeux son obéissance. L'idée paraît simpliste aux yeux de ceux qui refusent de voir en lui autre chose qu'un monstre dénué d'humanité. En effet, il serait aisé de ranger les auteurs de crimes organisés dans la catégorie des aliénés mentaux ou des pervers et de réfuter l'idée effrayante qu'ils peuvent être des individus « ordinaires » se trouvant sous le joug d'une autorité qui les transcende. Cependant, diverses recherches ont conforté la thèse d'Hannah Arendt dont la plus célèbre demeure celle du psychologue social Stanley Milgram sur la soumission à l'autorité.

DE LA DÉCULPABILITÉ À L'ÉTAT AGENTIQUE

En 1963, à New Haven aux États-Unis, Milgram et son équipe de recherche recrutent des individus par petites annonces dans la presse locale pour participer à une recherche sur le rôle de la sanction dans l'apprentissage. Ils sont rémunérés quatre dollars. Les participants sont convoqués par deux dans les locaux de l'Université Yale. La question posée est la suivante : « La sanction favorise-t-elle l'apprentissage, si oui, quelle intensité de la punition pourra avoir l'effet maximum ? » (Delouvé, 2010, p. 52-56)

On leur explique ensuite que dans l'expérience à laquelle ils vont participer, il y a plusieurs rôles à tenir. Un tirage au sort attribue le rôle du « professeur » et le rôle de « l'élève ». Ce dernier doit apprendre une liste de couple de mots (« canard/sauvage »; « ciel/bleu », etc.) et à chaque erreur dans le rappel des couples de mots appris, il reçoit une punition sous la forme d'un choc électrique. En réalité, le tirage au sort est truqué. L'élève est toujours joué par la même personne. Il s'agit d'un compère de l'expérimentateur. Évidemment, le sujet naïf qui se voit attribuer le rôle du « professeur » l'ignore.

Le sujet naïf, qui endosse donc le rôle du « professeur », se place devant un générateur électrique constitué d'une rangée de trente manettes regroupées par catégories allant de « choc léger » (15 volts) à « choc dangereux » (450 volts). Le comportement et le rôle du compère, qui joue le rôle de « l'élève », sont prévus à l'avance. Il y aura quarante essais consécutifs dont trente sont des essais critiques (essais où le compère se trompe sciemment). Quand, au cours de l'expérience et à la suite des plaintes de l'élève, le sujet naïf hésite à poursuivre l'expérience ou quand il tente de l'arrêter, l'expérimentateur qui représente ici l'autorité réagit par quatre injonctions successives correspondant à quatre niveaux croissants de pression sociale explicite (« continuez s'il vous plaît, je vous prie de continuer »; « l'expérience exige que vous continuiez »; « il est absolument indispensable que vous continuiez »; « vous n'avez pas le choix, vous devez continuer »).

Milgram réalise alors deux mesures : le choc moyen à partir duquel les participants refusent de continuer l'expérience malgré les quatre injonctions successives et le pourcentage de participants qui obéissent jusqu'au bout et vont jusqu'à administrer les 450 volts malgré les supplications de l'élève qui, elles aussi, sont préétablies allant du simple gémissement aux hurlements de douleur : « Monsieur, laissez-moi partir ! Je ne veux plus participer à l'expérience ! Je refuse de continuer ! » (Rétroaction à 135 volts)

Alors que des psychiatres consultés préalablement avaient prédit qu'il n'y aurait aucune obéissance (aucun individu ne pouvant aller jusqu'à 450 volts selon eux) et que le voltage maximal atteint serait

de 120 volts, les résultats surprisent le monde scientifique: 62,5 % des participants obéirent jusqu'au bout, environ deux tiers des participants infligèrent 450 volts à «l'élève». Le choc moyen de l'expérience, quant à lui, était de 350 volts¹⁹.

Pourquoi toutes ces personnes « ordinaires » recrutées à l'aveugle par une annonce dans un journal se sont-elles soumises sans réflexivité aux ordres de « l'autorité scientifique » représentée par l'expérimentateur? L'explication de Milgram se cristallise autour de la notion « d'état agentique » qui désigne selon lui: « la condition de l'individu qui se considère comme l'agent exécutif d'une volonté étrangère, par opposition à l'état autonome dans lequel il estime être l'auteur de ses actes » (Delouée, 2010, p. 56). Cette manière de se positionner par rapport à l'autorité scientifique a découlé des entretiens post-expérimentaux réalisés par Milgram. En tout état de cause c'est soit l'expérimentateur qui est responsable de la punition, car il en a donné l'ordre, soit l'élève qui n'aurait pas fourni assez d'efforts.

Aussi, l'administration progressive des chocs électriques dont l'intensité augmente au fur et à mesure faciliterait la soumission à l'autorité. Engagé dans le cours de l'action, il serait de plus en plus difficile de se désengager de la situation²⁰. Cette logique « d'engagement » graduelle dans le pire qui rend le retour en arrière presque impossible pour l'auteur de violence donne une clé d'interprétation du comportement des « tireurs ». Prenons pour exemple les témoins de la tuerie de l'hôtel de Sousse en Tunisie (juin 2015). Le terroriste de Daech aurait commencé à tirer à bout portant dans une espèce de griserie qui l'engageait à poursuivre même lorsqu'il ne trouvait plus

19. « En 2009, France Télévisions a produit un documentaire mettant en scène une fausse émission de télévision, « Zone Xtrême » reproduisant l'expérience de Milgram. L'autorité scientifique était représentée par une présentatrice de télévision. L'autorité n'est plus la science mais la télévision avec à la clef une somme d'argent à gagner. Un pourcentage de 80 % d'obéissance fut obtenu dans ce documentaire, réalisé par Christophe Nick, présenté comme une critique de la télé-réalité. » (Delouée, 2010, p. 56).

20. Delouée fait référence ici à la théorie de l'engagement dans les actes de Gilbert.

de touristes à abattre, il continuait à tirer en l'air ou à côté de la piscine.

Ensuite, Milgram introduit des variantes afin de tester l'effet de certains facteurs sur la soumission à l'autorité « scientifique » comme la proximité entre « le professeur » et « l'élève », ou entre « le professeur » et l'expérimentateur. En cas de proximité visuelle ou de contact avec « l'élève », le taux d'obéissance baisse de manière significative. Il baisse aussi quand l'expérimentateur marque une distance avec le « professeur » et donne par exemple les ordres par téléphone (20,5 %).

Le « face-à-face » avec l'élève réduit donc la soumission à l'autorité. À notre sens, la distance avec la victime peut aussi se situer à un niveau strictement psychologique à travers la déshumanisation de celle-ci, l'incapacité de la considérer comme un sujet, comme un visage compris dans son sens le plus sacré de « haut lieu de l'identité » (Le Breton, 2003) et de quintessence de l'être. Dans *Totalité et infini*, Levinas érige le visage de l'autre comme expression de l'altérité radicale de celui-ci (2006). Néanmoins, il s'agit d'une altérité inaccessible ouvrant la voie à l'éthique et non d'une altérité susceptible d'être possédée ou annihilée : « L'épiphanie du visage suscite cette possibilité de mesurer l'infini de la tentation du meurtre, non pas seulement comme une tentation de destruction totale, mais comme impossibilité – purement éthique – de cette tentation et tentative. » (Levinas, 2006, p. 217) Le visage de l'autre qui dit « Tu ne tueras point », selon l'éthique levinassienne n'est ni perceptible, ni intelligible pour celui qui assassine sous l'influence d'une autorité. L'incapacité du terroriste à percevoir et à accepter l'infini du visage de l'autre différent (le non-musulman) découle du fait qu'en liquéfiant son identité dans celle du groupe d'appartenance (Le Breton, 2015), il a préalablement perdu le sien. Le « face-à-face » devient donc impensable, même confronté aux visages des personnes qu'ils ont l'ordre d'abattre, les terroristes tirent. Aucun visage n'est signifiant pour eux à part celui imperceptible du Dieu qui ordonne de tuer. Comment cette perte du visage est-elle possible ? Par quelle efficacité symbolique s'opère-t-elle ?

Par l'analyse du quotidien d'un échantillon de la jeunesse tunisienne captivée par le salafisme djihadiste, nous tenterons d'apporter des éléments de réponse à ces questions.

LE CAS DES DJIHADISTES DE LA TUNISIE POSTRÉVOLUTIONNAIRE

Dans son ouvrage *La guerre des subjectivités en islam*, le psychanalyste Fethi Ben Slama dresse un portrait du djihadiste comme un « sur-musulman » qui ne se contente pas d'être un musulman parmi d'autres, mais tend à faire de la surenchère en sur-affichant son appartenance, notamment à travers l'apparence (2015). Le déclin de l'islam invoque, dans les représentations des djihadistes, l'islamisme comme une défense si acharnée qu'elle veut se substituer à lui. Restituer la dignité islamique passe, comme le souligne Barber, par la lutte contre la McWorld représentée par l'Occident. Cette confrontation va dès lors investir toutes les strates de la vie, de l'apparence, aux rituels religieux quotidiens, jusqu'à la lutte armée. Portant comme dessein ultime la purification du soi islamique, cette quête n'est réalisable qu'en élaguant tous les reliquats de la modernité telle qu'elle est pensée par l'idéologie djihadiste, quitte à disparaître soi-même dans la figure du « martyr » après un attentat-suicide. À ce titre, Ben Slama estime que la défense est devenue une maladie auto-immune, au sens où elle détruit ce qu'elle veut sauver (2015). À travers l'immersion dans la vie quotidienne d'une vingtaine de jeunes engagés dans le salafisme djihadiste, nous avons pu élucider les modalités de construction du sujet « sur-musulman » dans la Tunisie postrévolutionnaire. L'enquête ethnographique s'est déroulée de mai 2013 à décembre 2014 dans des quartiers pauvres situés dans la banlieue ouest de Tunis, essentiellement dans les quartiers de Douar Hicher, Etadhamone, et Oued Ellil. Ensuite, nous avons investi le quartier de Jarzouna situé dans la ville de Bizerte, au nord de la Tunisie, puis celui de Rouhia situé à Siliana, ville du nord-ouest de la Tunisie. Tous ces quartiers ont connu une dynamique de radicalisation rapide et intense des jeunes dans le contexte d'après la révolution de 2011 caractérisé par l'affrontement

de deux projets sociétaux classés sous la catégorie vague d'opposition séculariste *versus* islamiste, et par l'affaiblissement de l'État et de sa notoriété symbolique. Ces quartiers constituent les lieux de prédilection des djihadistes qui les ont transformés en espaces de prosélytisme et y ont concentré l'essentiel de leurs activités. Ils se sont formés au cours des années 1970 à la périphérie de la capitale et des villes côtières selon une dynamique d'urbanisation marginale nourrie par un exode rural massif encouragé par la prolifération de l'industrie et des manufactures dans le secteur agroalimentaire et du textile. À défaut de conditions urbaines adéquates facilitant l'intégration des populations rurales dans le tissu social, ces nouveaux quartiers anarchiques sont devenus les lieux de l'exclusion sociale. Ces espaces marginaux sont de surcroît caractérisés par la délinquance et le foisonnement de l'économie non officielle. Ils constituent néanmoins une matrice ayant engendré toutes sortes d'identités contestataires à travers les groupes de chanteurs de rap, les groupes Ultra, mais aussi les factions populaires révolutionnaires ayant donné naissance à la révolution tunisienne.

Les jeunes djihadistes ont investi des lieux divers au sein de ces quartiers comme les mosquées, les commerces, les cafés, les places, etc., dans des activités et des pratiques normées relatives au *salaf al salih*. La doctrine djihadiste a constitué dès lors un mouvement social radical visant à se promouvoir au sein des espaces locaux et de la vie quotidienne sans s'institutionnaliser pour autant sous la forme d'un parti politique ou d'une quelconque instance légitime. Elle s'est propagée davantage à travers des réseaux larges déstructurés ne possédant ni ordre ni hiérarchie propres et dénués de légitimité au regard de l'État. Il s'agit de groupes de jeunes djihadistes répartis sur l'ensemble du territoire qui se structurent plutôt autour d'une mosquée, d'un quartier ou d'un cheikh charismatique²¹, ainsi que d'un ensemble d'interactions entre des alliés et des opposés, et une orientation idéologique commune (Merone et Cavatorta, 2012). Ces réseaux plus ou

21. Le cheikh est un théologien jouissant d'une notoriété et réunissant des fidèles sous son école.

moins disparates ont tenté de constituer une base commune défendant un même projet politique djihadiste désignée par « l'organisation des Ansâr Achariâa », sans jamais atteindre un niveau institutionnalisé jusqu'à son interdiction officielle de la part du second gouvernement post-révolution en août 2013, à cause de leur implication dans des actes terroristes, notamment dans les assassinats de deux représentants majeurs de la gauche politique. Les *leaders* de cette organisation radicale, accusés également de conspirer en vue de renverser le régime à travers la lutte armée, ont été contraints soit à l'exil, soit à la clandestinité. Les réseaux djihadistes restants se sont divisés alors en petits groupes de sympathisants ou faisant partie intégrante de Daech majoritairement, et une minorité se réclamant d'Al-Qaïda (Merone et Cavatorta, 2012).

CONSTITUTION DU « SUR-MUSULMAN »

Au cours de notre immersion dans les espaces locaux investis par les partisans du courant djihadiste, nous avons relevé un ensemble de pratiques corporelles observées par les jeunes. Ces pratiques se réfèrent à des codes comportementaux qui s'opposent aux normes sociales en vigueur dans la société tunisienne. Nous en présenterons dans ce qui suit une description sommaire tirée de nos observations ethnographiques. Ces pratiques constituent autant de « techniques du corps » (Mauss, 1950) qui président à la constitution d'une subjectivité nouvelle, celle du « sur-musulman » (Ben Slama, 2015). Cette identité prend ancrage d'abord dans le corps à travers de nouveaux codes affichés par les jeunes djihadistes dans des espaces d'activisme au sein des quartiers marginalisés. La pédagogie et les pratiques corporelles jouent un rôle vital dans ces nouvelles socialisations. Aussi, le cheminement progressif vers la personnalité du sur-musulman est soutenu par un processus de transsubstantiation d'un état de vulnérabilité sociale vers une affirmation de soi qui passe paradoxalement par la négation de l'autre et la disparition de soi.

Les nouvelles pratiques quotidiennes s'articulent autour des dimensions suivantes :

La visagéité²²

La subjectivité du sur-musulman en voie de construction prend appui sur les visages mêmes des jeunes djihadistes. Ils adoptent communément le port de la barbe tout en se rasant la moustache. Ils diffèrent néanmoins dans leurs choix de coiffure entre ceux qui laissent pousser leurs cheveux mêmes jusqu'aux épaules et ceux qui se rasent presque entièrement le crâne. Le tout est de s'abstenir d'adopter les coiffures « modernes » attribuées à l'Occident ainsi que les produits cosmétiques pour se coiffer.

Le mode vestimentaire

Nous avons observé chez la plupart des jeunes djihadistes le port de ce qu'on appelle communément « l'habit afghan ». Il s'agit d'un mode vestimentaire constitué de *trois pièces* : un *qamis* (mante) arrivant en bas des genoux sans jamais dépasser les chevilles (les vêtements qui traînent par terre étant considérés comme un signe d'orgueil par rapport à Dieu, ce sont les mantes portées par les rois. Or, seul Dieu doit régner sur terre pour eux). La deuxième pièce est un pantalon ou un jean et la troisième, une veste militaire de préférence. Ils mettent aussi aux pieds un *nâal*, des mules en cuir telles celles portées du temps du Prophète, sinon n'importe quelle paire de chaussures achetées dans un souk populaire. Ils mettent aussi de préférence une *araqiya* (un bonnet rond sur la tête) ou une *kouffia* (écharpe).

L'odeur

Un type particulier de parfum est préconisé pour les jeunes djihadistes, il s'agit du *tib* ou *aitr* provenant de Médine, du Pakistan ou d'Inde. Il peut aussi être confectionné à la maison ou dans des petits commerces spécialisés. Les adeptes croient que l'odeur du *tib* est similaire à celles des parfums utilisés du temps du prophète et ses

22. Nous référons au concept de « visagéité » de Deleuze et Guattari pour qui il constitue l'expression fondamentale de la subjectivité (Deleuze et Guattari, 1982).

compagnons. À Tunis, il est aisé de trouver ces parfums chez des vendeurs ambulants exposant leur marchandise aux alentours des mosquées.

L'emprunt d'un pseudonyme

Plusieurs jeunes djihadistes s'autoattribuent des noms composés sous la forme de «Abou...» (père de...). Se renommer constitue pour eux une sunna²³ préconisée par le prophète en ce qu'elle renvoie à ses compagnons et à davantage de cohésion et de solidarité au sein du groupe. Ces noms se composent selon deux modalités : soit en empruntant directement le nom d'un compagnon comme «Abou Oubayda», «Abou Barâh», etc., soit, si le jeune est déjà père d'un garçon, en se désignant comme père de son propre fils : «Abou Abdallah», «Abou Mondher», etc. Nous constatons que, dans cette reconfiguration du prénom, le lien à la communauté ou à la famille prévaut sur le sujet puisqu'on remplace son prénom propre par celui d'un compagnon du Prophète ou par celui de son enfant.

La gestualité

Lors de leurs interactions sociales quotidiennes, les jeunes se doivent de se conformer à des normes gestuelles spécifiques comme le fait de marcher en évitant de lever ses épaules pour éviter de paraître orgueilleux ou condescendant, de baisser le regard en présence des femmes «étrangères», c'est-à-dire celles qui ne leur sont pas liées par l'alliance ou les liens de parenté, afin d'éviter toute tentation. Ils ont tendance aussi à lier les mains en tenant le poignet gauche par la main droite en parlant, priant ou en étant debout, car ceci constitue un signe de respect et octroie un certain charisme à la personne.

23. La sunna est une recommandation non obligatoire mais préférable dans la jurisprudence islamique.

La ponctuation du langage

Nous avons relevé l'utilisation fréquente d'un certain nombre d'expressions lors de leurs échanges comme par exemple « Je t'aime en Allah » pour exprimer l'affection et la solidarité entre eux, ou « Que Allah fasse rire tes dents » pour gratifier quelqu'un qui leur a apporté de la joie ou un soulagement, et surtout « mon frère en Allah » qui rappelle la solidité du lien unissant un djihadiste à un autre.

La temporalité

La vie quotidienne de ces jeunes est rythmée selon un code temporel régi essentiellement par les horaires de prière. Ainsi, toutes les activités journalières (travail, études, loisirs, nourriture, etc.) sont ordonnées selon les laps de temps situés entre une prière et une autre. Par exemple, lors de l'enquête ethnographique, il nous a fallu composer avec les horaires de prière afin de fixer les rendez-vous pour les entretiens avec les enquêtés à Douar Hicher. Ils demandaient tous une rencontre entre deux prières parmi les cinq, par exemple entre celle du *Maghrîb* (coucher du soleil) et celle du *'Ichâ* (le soir), ou juste après l'une d'elles comme juste après celle du *'Asr* (l'après-midi). Ce rapport spécifique au temps réglé sur les horaires de prière rejette le rapport usuel commun en vigueur – qui partage la journée en termes d'heures et de minutes – en faveur d'une autre temporalité érigeant la pratique religieuse comme axe principal de l'organisation de la vie quotidienne. Ainsi, la relation à Dieu concrétisée par la prière devient le vecteur principal de la relation à l'autre et à soi.

L'habilitation physique

Cultiver sa « force » physique afin de se préparer éventuellement au djihad constitue une priorité pour les adeptes du courant. Nous avons observé des cercles d'apprentissage des arts martiaux organisés dans des mosquées, des maisons ou des salles d'entraînement. De nombreux sportifs de haut niveau et des champions de boxe, de judo et de karaté qui ont adhéré à la doctrine djihadiste assurent

l'entraînement des adeptes. Parmi les arts martiaux pratiqués par les jeunes djihadistes figure le « *zamaktel* ». Il s'agit d'un art de combat individuel mis en place par le cheikh Moncef Al-Werghi, un entraîneur connu pour son obédience djihadiste. Il est basé, selon lui, sur *trois éléments essentiels* (le temps, le lieu, le combat) comme son étymologie l'indique en Arabe²⁴ :

Za comme zamen (le temps), qui est comme l'épée si tu ne le coupes pas, elle te coupe. Plus tu apprends à être rapide, plus tu vaincras le temps en le raccourcissant et l'endroit du corps qu'il faut bien cibler. De là vient le *Ma, comme maken (le lieu)*, frappez au-dessus des cous et sur tous les bouts des doigts. Ensuite, le *Kital (le combat)*. Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est désagréable²⁵.

La vocation djihadiste radicale du *zamaktel* paraît ainsi irréfutable. Comme d'autres cheikhs radicaux, Al-Werghi justifie la légitimité du djihad meurtrier à l'encontre des non-croyants (*kaffir*) par des versets du Coran extirpés de leur contexte historique. Ainsi, le djihadiste Kamal Gadhgadhhi inculpé pour l'assassinat du leader de gauche Chokri Belaïd en 2013 a été l'un des élèves entraînés directement par Moncef Al-Werghi dans une salle privée. Cela a poussé depuis les autorités tunisiennes à interdire officiellement la pratique de cet art de combat ou son apprentissage.

Par ailleurs, nous avons relevé que plusieurs jeunes interrogés étaient sous l'influence de certains écrits de théoriciens radicaux où ils expliquent avec précision les modalités d'habilitation physique et son importance pour le djihad. Ces exercices sont désignés par « *adâbiyat* (littérature) de la préparation ». L'un des livres les plus partagés

24. Interview d'Al-Werghi accordé à Al-Jazeera, 26 août 2012.

25. Ici Al-Werghi fait référence à deux versets du Coran : « Le combat vous a été prescrit alors qu'il vous est désagréable. Or, il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose alors qu'elle vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose alors qu'elle vous est mauvaise. C'est Allah qui sait, alors que vous ne savez pas. » (La Vache, verset 216).

Et ton Seigneur révéla aux Anges : « Je suis avec vous : affermissez donc les croyants. Je vais jeter l'effroi dans les cœurs des mécréants. Frappez donc au-dessus des cous et frappez-les sur tous les bouts des doigts. » (Al-Anfal, verset 12).

selon nos observations est *39 moyens pour servir le djihad*²⁶. Il est caractérisé par un style sommaire et simpliste. Il contient des tableaux et des dessins schématiques faciles à suivre. Par exemple, ci-dessous un tableau indiquant des exercices à faire tous les jours afin d'augmenter ses capacités physiques²⁷ :

				Clarification de tableau de marche
Course rapide - 100 mètres	Course - 2 minutes	Trot - 2 minutes	Marche rapide - 2 minutes	Marche normale - 2 minutes
				À répéter 10 fois par jour
			Manières d'exercer	
+10 fois par 3 jours			<i>Push-up</i> - 10 fois	
+10 fois par 3 jours			Abdos - 10 fois	

CONVERSION PAR CORPS

Ces pratiques corporelles sont à la fois finalités et moyens, c'est ainsi qu'on observe chez les jeunes djihadistes un respect rigoureux et strict de ces pratiques, considérant toute violation comme une transgression de la norme nécessitant une substitution liturgique. Lors d'un entretien avec un cheikh djihadiste de la région d'Errouhia, et pendant que nous étions attablés au café à discuter, j'ai transgressé la norme, en prenant le verre avec la main gauche. Il m'a interpellé d'une voix posée : « Frère, ne bois pas du verre en faisant usage de ta main gauche, mais plutôt avec la droite comme l'indique la Sunna du

26. Ce livre a paru en 2003 provenant du Centre d'études et de recherches islamiques proche du mouvement Al-Qaïda et a été signé sous le pseudonyme d'Ahmed Ben Mohamed Assalem. Il a probablement été écrit par un des leaders d'Al-Qaïda. Il est encore considéré comme une référence dans l'activisme djihadiste opérationnel.

27. Extrait de « *39 moyens pour servir le Djihad* » (2003, p. 39).

Prophète... Tu dois implorer le pardon trois fois de suite... Et maintenant, tu peux boire de nouveau en prenant le verre de la main droite.» Cette adhésion rigoureuse à une configuration minutieuse de pratiques corporelles n'est qu'une réalisation d'un modèle téléologique, dans le sens foucauldien : un état d'être idéal que l'individu cherche à atteindre par un travail soucieux sur soi (Foucault, 1984, p. 19). Ce modèle téléologique est incarné, par les djihadistes, dans une représentation idéalisée et imaginée de la première communauté musulmane, établie par le Prophète et ses compagnons (*Al salaf al Salih*), et ils s'inspirent des principes des livres de la Tradition, du Hadith, des mœurs islamiques et des préceptes de l'Islam. Ces sources originaires de tradition contiennent des préceptes détaillés qui précisent les manières de s'habiller, de manger ainsi que les pratiques sexuelles et autres comportements, qui constituent ensemble un mode de vie islamique idéal et « pur ». Nous pouvons observer la signification de l'adhésion à ce « *telos* » pour les djihadistes, dans le cri de colère du cheikh Kamel Zarrouk²⁸, sous une tente de prosélytisme, devant ceux qui considèrent la tenue salafiste comme étrangère à la société tunisienne : « Vous combattez les salafistes, ils vous ont fait quoi ? Qui est plus dangereux, le trafiquant de drogue qui outrepassé les droits des autres ou le jeune salafiste ? Pourquoi vous dénigrez son Kamis ou sa tenue ? Le Prophète n'a-t-il pas porté ce Kamis ? Le Prophète n'a-t-il pas laissé pousser sa barbe ? Vous vous rendez compte que vous agressez la religion, que vous la combattez. »

Mais cette adhésion rigoureuse à ce modèle téléologique ne constitue pas une finalité en soi. Elle est aussi un moyen, car à travers l'application de ces préceptes, l'individu acquiert un ensemble de dispositions qui se transforment en vertus établies par répétition. Par exemple, l'adhésion au précepte de *Tabrim al-Isbal* (l'interdiction de laisser son habit descendre en dessous des chevilles) relève pour les djihadistes de la fidélité à une prescription du Prophète révélée par les écrits du Hadith, dont celui cité par Ibn Omar qui rapporte du Prophète : « Celui qui laisse traîner son habit par orgueil, Allah ne le

28. Activiste au sein du mouvement Ansâr Achariâa.

regardera pas le jour de la Résurrection.» Alors, le motif de *Tabrim al-Isbal*, aussi bien pour le port du *Qamis* que du pantalon, est de cultiver une disposition vertueuse par un travail accompli sur soi. Il s'agit d'une vertu, la modestie en opposition au vice de l'orgueil, qui induit à se réduire devant Allah et ne point paraître condescendant sur une terre créée et possédée par lui. Dans ces pratiques, l'être et le paraître se rejoignent. Ces pratiques ne constituent pas uniquement des gestes lisibles, simples outils de présentation d'une vertu acquise, mais aussi des outils d'acquisition de dispositions, de construction de soi, où les « signes extérieurs » et les « sens intérieurs » se rejoignent (Assad, 1992, p. 61-62). Cela s'est manifesté à travers les propos d'un jeune djihadiste parmi nos enquêtés : « À l'école, on me demandait d'abandonner certaines conduites, à l'instar de Tahrir al-Isbal... Mais je me suis opposé avec force... Il ne s'agit guère d'une simple apparence, mais d'une morale... L'abandonner est équivalent à renier sa foi et sa religion. » Ces pratiques corporelles constituent « des techniques de soi », à savoir des pratiques accomplies par soi sur soi afin d'atteindre un état de perfection morale (Foucault, 1994, p. 785), où leurs performances inculquent en soi une configuration de dispositions acquises sous forme d'*habitus*.

Il importe de noter que notre usage du concept d'*habitus* diffère du sens utilisé par Pierre Bourdieu qui a dominé dans les sciences sociales. Pour Bourdieu, l'*habitus* est un stock de connaissance pré-objective du monde social qui opère par corps, produit de l'inculcation des structures sociales objectives dans les corps des agents sociaux, sous forme de prédispositions durables et transposables (Bourdieu et Waquant, 1992, p. 27). Bourdieu a eu recours à ce concept dans le but de dépasser les deux modes de connaissance, intellectualiste et objectiviste, en dégagant les processus de transformation des structures objectives du monde social en des structures subjectives incorporées. Selon Bourdieu, tant que l'individu est ouvert sur le monde social, il acquiert des dispositions qui l'ouvrent sur l'extérieur, et qui sont elles-mêmes une incorporation des structures objectives de la société. Cette confrontation continue fait que le monde social s'ancre dans le corps de l'individu à travers les apprentissages primaires, qui

le traitent en bête noire, en lui inculquant des automatismes corporels se transformant en schèmes moteurs au plus bas niveau de conscience et de distance réflexive (Bourdieu, 1997, p. 203-204). Ces automatismes se manifestent dans la réalité sociale à travers une *hexis* (habitus, disposition, manière d'être) corporelle (Bourdieu, 1972, p. 193). Cet habitus s'active comme étant une structure structurante structurée (Bourdieu, 1979, p. 191), et c'est ainsi que l'homologie entre les structures objectives de l'espace social et les structures subjectives de l'habitus assure la stabilité de l'ordre social et sa reproduction, en dessous des intentions des agents sociaux et de leurs volontés (Bourdieu, 1997, p. 211-215).

Donc, le sens pratique de l'habitus représente pour Bourdieu une force d'oubli et de méconnaissance, l'incorporation profonde des structures sociales dans l'individu sous forme de dispositions durables les rend invisibles (Bourdieu, 1980). En revanche, Bernard Lahire adresse un ensemble de critiques à la théorie de Bourdieu concernant la compréhension par le corps en tant que processus d'éducation silencieuse et inconsciente. En effet, pour Lahire, la langue et la pratique sont interreliées, les processus d'incorporation, d'apprentissages et d'actions étant des pratiques sociales, sont aussi des pratiques linguistiques (sans être nécessairement des actes de parole) (1998). De même, Saba Mahmood met en exergue dans son étude sur le « *Mouvement des femmes des mosquées* » en Égypte, le caractère volontariste ainsi que réflexif des processus d'incorporation (2009). À travers une description ethnographique dense des pratiques par lesquelles les femmes du mouvement cherchaient à cultiver la piété dans leurs gestualités et comportements quotidiens les plus détaillés, destinés à former une âme pieuse conformément à une tradition musulmane qui remonte à l'ère du prophète et de son Salâf (à l'instar du hijâb et de la prosternation lors des prières), Mahmood montre l'intentionnalité omniprésente dans les pratiques des femmes enquêtées. Il s'agit en effet d'une intentionnalité fusionnée avec les sensations qu'elles expérimentent au cours de l'accomplissement des rites religieux (Mahmood, 2009, p. 193). Cette interpénétration entre les schèmes d'action, les sensations et les réflexions a poussé Mahmood

au questionnement du côté inconscient des processus d'incorporation, à l'instar de l'élaboration du concept de l'habitus chez Bourdieu, pour en arriver à la nécessité de réintroduire le concept dans la tradition aristotélicienne, dans lequel il a été conçu, tant il indique : « L'excellence acquise dans un art éthique ou pratique, que l'on apprend à force de répéter une pratique jusqu'à ce que celle-ci laisse une marque définitive sur le caractère de la personne. » (2009, p. 202)

Dans cette perspective, nous pouvons rapprocher la radicalisation djihadiste d'un processus de conversion de l'habitus, dans lequel l'individu expérimente des transformations profondes des dispositions qui le structurent, ainsi que les schèmes pratiques et cognitifs qui génèrent ses actes (Geny, 2006, p. 3), au moyen d'un ensemble de techniques de soi parmi lesquelles figurent notamment les techniques de corps. La langue et la textualité interviennent intensément dans ces techniques. On a pu observer ce processus dans la pratique des arts martiaux par les jeunes djihadistes. D'une part, cet apprentissage relève d'une injonction divine qui oblige les musulmans à préparer toute la force dont ils peuvent disposer pour combattre les mécréants, et cela conformément au Verset 60, Sourate Al-Anfal : « Mettez donc sur pied toutes les forces dont vous disposez et de forts escadrons, pour en intimider les ennemis de Dieu et les vôtres. » D'autre part, l'apprentissage des arts martiaux pour les djihadistes ne relève pas seulement d'une maîtrise d'une technique, mais aussi d'une acquisition de la force comme vertu et disposition, qui les rend à leurs yeux des musulmans distingués du reste des musulmans, ou des « sur-musulmans ». Cela se manifeste dans leur évocation d'un hadith du Prophète : « Le croyant fort est plus aimé d'Allah que le croyant faible. » Un des moniteurs des arts martiaux djihadistes nous explique, sur la base du hadith cité, la différence que représente l'obtention de la force, comme étant une disposition subjective, entre un musulman et un autre :

Le Prophète (sws), a égalisé les deux hommes au niveau de la croyance, tant qu'il évoque : Le croyant fort, et le croyant faible. Donc, ils sont égaux au niveau de la croyance, mais qu'est-ce qui rend l'un d'eux plus aimé et rapproché d'Allah que l'autre ? C'est

la force, à savoir que le musulman fort est plus aimé d'Allah que le musulman faible. Le musulman faible est seul à bénéficier de ses propres bienfaits, ou au maximum sa propre famille, à l'inverse du musulman fort dont les bienfaits peuvent toucher un spectre plus large, au-delà de sa personne et [de] sa famille, il serait utile à sa société, [à] sa nation et [à] sa religion. Allah tout-puissant, comme il veut que le musulman soit fort de croyance, et dans son âme, ainsi que sa personne, mais aussi le veut dans son corps, pour qu'il puisse propager la religion d'Allah. Pour cette raison, le musulman fort est plus aimé d'Allah que le croyant faible.

De cet exemple, apparaît le chevauchement entre la langue, la textualité et le corps dans le processus de conversion djihadiste. Par ailleurs, le processus de conversion djihadiste comprend une purification des souillures que porte l'individu et l'empêchent de s'engager dans un style de vie islamique idéal et pur, à la manière que propose l'un de nos jeunes djihadistes enquêtés : « Nous essayons de faire propager l'unicité pure et de combattre l'hérésie sous toutes ses formes... La laïcité a transpercé tout notre vécu et ne s'est pas limitée à chasser l'islam du pouvoir, mais plutôt de la vie tout entière. Notre manière de nous habiller, de manger, et même nos coutumes de mariages sont en contradiction en maints aspects, avec la voie de nos pieux ancêtres et de ce que l'islam nous a apporté, car l'Occident nous a colonisés culturellement avant toute autre chose. » Le processus de conversion djihadiste cherche donc à ancrer une réaction immunitaire qui pousse chacun à déclencher un processus d'autopurification de tout élément considéré comme étant non islamique, à savoir étrange aux normes d'une authenticité imaginée. À cet effet, Jacques Derrida a transplanté le lexique de protection du secteur biologique à celui de la société où nous pouvons relever des réactions immunitaires propres aux êtres organiques, à travers la synthèse d'anticorps dans le but de combattre les corps intrus (2001, p. 67). Nous comprenons ainsi la négation des djihadistes de tout ce qui est inscrit dans le registre d'autrui, tant pour eux toute chose différente porte en elle des outils de profanation. Ce qui les pousse à s'identifier à un style de vie qu'ils considèrent sacré. Le musulman doit, de la sorte, vivre l'islam exclu-

sivement. Un islam cantonné et circonscrit à la période des premiers musulmans, toute innovation postérieure à cette ère serait hérésie capable de le profaner.

Cette idée transparait dans le hadith que les cheikhs et prédicateurs djihadistes utilisent en introduction de leurs leçons : « Toute innovation est hérésie, et toute hérésie est un égarement, et tout égarement est dans le feu. » Ce processus d'autodéfense peut se développer pour devenir un processus d'auto-immunisation, comme le précise Derrida, à savoir l'opération à travers laquelle tout corps se défend de la contagion faite par des corps étrangers en détruisant ses propres défenses immunitaires (2004, p. 145). Ce processus prend chez les djihadistes la forme d'un sacrifice sous forme d'opérations suicidaires où le djihadiste se fait exploser pour anéantir l'Autre profane, et se purifier en conséquence. Action qui constitue une forme ultime et aboutie du disparaître de soi (Le Breton, 2015).

Ainsi, la conversion djihadiste produit un être étrange à ce monde, ou plutôt, qui considère le monde dans lequel il vit maintenant comme une copie défigurée du monde dans lequel il devrait vivre. De ce fait, il doit purifier le monde afin qu'il redevienne ce qu'il devrait être. Cette sensation d'étrangeté et de rupture avec le monde, un monde qui a perdu son originalité sacrée, nous la relevons chez les djihadistes à travers l'un de leurs hymnes, à savoir « l'hymne des étrangers », où il y fait référence au hadith appelé « hadith de l'étrangeté » : « L'Islam a commencé en étant étranger, et il redeviendra étranger comme il l'a été au début, qu'ils seront heureux les étrangers. ». Mais l'étrangeté des djihadistes est louable, ou « l'étrangeté du droit chemin » selon leur expression, elle n'est guère le fruit d'une exclusion externe, mais plutôt d'une décision consentie de rompre avec un monde profane. Aussi, nous constatons la différence entre le mouvement salafiste djihadiste et le mouvement salafiste fondamentaliste, ou quiétiste, malgré l'usage commun d'une multitude de techniques de soi sus-indiquées chez les adeptes des deux courants ; ils reposent sur deux « modes de subjectivation » dissemblables, instaurant deux rapports différents au réel, à soi et aux autres (Foucault,

1984, p. 20). Dans le cas des fondamentalistes, l'être est étranger au monde, mais en retrait par rapport à lui, convaincu qu'il a atteint le droit chemin et l'applique à soi, sans nul besoin d'y soumettre les autres. Ils se contentent de prier Allah, de l'étendre à autrui. À l'inverse, les djihadistes, tout en étant convaincus d'avoir trouvé le droit chemin, ne se contentent pas de s'y soumettre, mais tentent d'y assujettir le monde entier en usant essentiellement de la force. Mais quel est le sens de la conversion djihadiste dans le contexte des quartiers populaires tunisiens? Comment la radicalisation djihadiste attire-t-elle deux catégories sociales essentiellement? D'une part les jeunes des couches populaires qui subissent une précarité économique et vivent une certaine fragilité relationnelle avec un niveau d'éducation bas et une stigmatisation symbolique en relation avec l'origine sociale ou une vie antérieure liée au crime, comme il est le cas pour une large tranche de ces jeunes (Merone, 2015, p. 85). Et, d'autre part, les jeunes des catégories déclassées de la classe moyenne qui disposent d'un niveau d'instruction élevé, mais se trouvent en situation de vulnérabilité sociale du fait de la crise du chômage des hauts diplômés (Bousnina, p. 2013). Ce qui rend une large frange de la classe moyenne incapable de se reproduire socialement, et ce, dans un contexte où son système de valeurs basé sur la méritocratie et la promotion sociale est en train de perdre de son efficacité du fait de l'érosion des mécanismes de la mobilité sociale (Gherib, 2011, p. 434). Comment expliquer l'attrait de ces deux catégories sociales essentiellement vers la radicalisation djihadiste?

Lors d'un entretien avec un jeune djihadiste à Douar Hicher, celui-ci nous a fait visionner une séquence vidéo enregistrée sur son téléphone portable montrant le mariage de l'un des leurs, où apparaissent des jeunes djihadistes présents à la fête et chantant dans une ambiance d'euphorie :

Nous sommes les lions de la gloire sur les portes de notre dignité. L'habit de la peur, ô ma mère a été évincé par notre force. Ne vois-tu pas que la nuit est plus petite que notre doctrine. La force de la tyrannie a soufflé sur les braises de notre détermination... Nous marchons en portant notre croyance, et nous arrosons tous ceux

qui ont soif, nous changerons les choses par nos glaives, et nous calmerons l'aspiration par nos prières. Nous porterons l'étendard de l'unicité, et nous serons plus forts dans cette vie, et irons au paradis éternel, ou nous nous établirons... Nous y oublierons l'injustice et l'éloignement, le passé avec ses plaintes. Nous élèverons le Coran envers le monde, symbole de notre victoire et notre générosité. Nous y cueillerons des fleurs sublimes et nous prions Allah pour qu'il nous y ajoute encore.

Cette chanson aurait pu passer inaperçue et nous a paru au préalable sans valeur explicative importante. Mais en réalité elle s'est révélée précieuse et déterminante en éveillant chez nous une question simple : « Comment ces jeunes peuvent-ils se métamorphoser d'acteurs sociaux marginalisés et vulnérables en " lions de la gloire sur les portes de la dignité de la Oumma " ? » Marcel Mauss suggère : « Ce qui peut sembler détails futiles est en réalité un condensé de principes. » (1967, p. 5) À ce stade, nous nous contentons de poser une hypothèse, à savoir que ces jeunes expérimentent la conversion djihadiste comme un acte de *transsubstantiation*, à travers lequel ils vivent une forme de promotion ontologique leur permettant d'instituer en acteurs capables d'agir et d'entreprendre dans une réalité sociale étouffante. De ce fait, l'ordre du monde subit une inversion symbolique : un chômeur, un délinquant, ou un déclassé, peut devenir un des « frères », des « cheikhs » ou des « émirs », un sur-musulman à vrai dire faisant partie intégrante du « groupe victorieux » ou de « la fraction sauvée », et se voit accomplir la promesse d'Allah sur la terre en dépit des « mécréants » et de leurs adeptes, souvent assimilés aux classes dominantes et aux forces hégémoniques de ce monde « impie ».

LES ESPACES DE LA CONVERSION DJIHADISTE

Nous allons essayer d'exposer une description ethnographique des espaces de la conversion djihadiste dans un contexte social précis, en l'occurrence le quartier Douar Hicher. Nous considérons ces espaces comme une partie de la scène du mouvement social, c'est-à-dire « un réseau double composé, d'une part, d'individus ayant une

identité commune ainsi qu'un ensemble de croyances, de valeurs, de critères et de convictions sub-culturelles ou contre-culturelles communes et, d'autre part, des espaces matériels qui les accueillent» (Leach; Sebastian, 2009, p. 255). Cette définition complexe joint deux notions issues de deux registres théoriques distincts de manière à intégrer dialectiquement la notion d'espace qui indique les manifestations des *sub-cultures* et des *contre-cultures* dans les territoires locaux par l'intermédiaire de petits groupes qu'il construit, à la notion de mouvement social. La scène se compose en effet de groupes qui ont en commun un mode de vie se distinguant à travers les codes vestimentaires, les normes comportementales, les modèles de langue, etc., du mode de vie répandu dans la société, en plus de nombre de convictions idéologiques particulières. Ces groupes se construisent sur la base de l'interaction directe et la reconnaissance mutuelle entre ses membres qui se distinguent du reste de la société par un ensemble de traits culturels (tels que l'apparence et le code vestimentaire, etc.), ce qui rend leurs frontières souples et vaguement définies. Ils possèdent également une double dimension, sociale et territoriale, en se basant sur un réseau d'individus organisés autour d'un groupe d'espaces spécifiés. Chaque fois que ces petits groupes se croisent dans un mouvement qui vise à changer la société et l'État autour d'un projet politique global et que leurs activités locales se font selon la stratégie de protestation et d'action commune du mouvement général, nous pouvons parler d'une scène de mouvement social.

Nous estimons que ce concept contient une valeur explicative suffisante pour conceptualiser la dynamique du fonctionnement des groupes de jeunes djihadistes à Douar Hicher à travers l'observation d'un nombre de réseaux qui constituent une infrastructure sociale et territoriale pour ses activités consacrées à ses espaces de conversion radicale.

Les réseaux de prosélytisme

Ils ont pour fonction d'attirer de nouveaux jeunes et de diffuser le discours djihadiste dans l'espace public, au moyen d'un certain

nombre d'activités. Nous en présentons ici quelques-unes, soit les tentes de prosélytisme, les rencontres (*meetings*) de prosélytisme et les tournées de prosélytisme, les réseaux d'endoctrinement idéologique, les sessions scientifiques, l'apprentissage du Coran et finalement l'isolement : *Al-I'tikaf*.

Les tentes de prosélytisme (*khaimèt daawiya*)

Il s'agit d'une activité de prêche centrée sur une ou plusieurs tentes installées dans un espace public, avec des bannières et des slogans, ainsi que des haut-parleurs. Des chaises sont installées aux alentours pour accueillir des gens auxquels seront distribuées des brochures de prédications. Ces camps sont organisés tout au long de la semaine, en particulier durant les heures séparant la prière de la mi-journée (*Zūhr*) et celle de l'après-midi (*'Asr*) et dans les lieux de grand rassemblement dans le quartier tels que le stationnement se trouvant en face du magasin « Monoprix » à Douar Hicher, ou encore la place Riahi qui se situe au centre du triangle des mosquées Ennour, Al-Badr et Abu-Bakr, ou bien au terminus de la ligne de bus 55 devant l'hôpital Douar Hicher ou Ettadhamone à proximité de la mosquée Ennasr. Deux jeunes restent d'habitude sous la tente pour s'occuper de la sonorisation tandis que les autres se regroupent devant pour discuter avec les gens ou pour réguler le trafic routier qui peut être perturbé en raison de la foule.

Les tentes de prosélytisme commencent habituellement par des lectures coraniques par un des jeunes djihadistes choisi généralement parmi les meilleurs lecteurs, suivies par des prêches adressés aux personnes présentes et aux passants appelant principalement à mépriser les péchés et à faire la prière et en invitant les femmes et notamment les jeunes filles à respecter la tenue légiférée (le voile, le niqab) en stipulant qu'elle fait partie des devoirs religieux (*fardh*), etc. Ces prêches visent en particulier un public jeune.

Il est à noter que la plupart des prédicateurs sont des jeunes djihadistes qui possèdent une certaine éloquence ainsi que la capacité de mobiliser et de rassembler la foule, ayant généralement acquis ces

connaissances charitiques en matière de jurisprudence islamique (*Fiqh*) de manière autodidacte. Il arrive également que quelques cheikhs connus du courant djihadiste soient présents. Lors de ces rassemblements, on procède à la distribution de brochures et de livrets de prédication, des hymnes djihadistes sont chantés, des slogans fougueux sont scandés, le drapeau d'*Al-Ouqab* (le drapeau noir, avec l'inscription « il n'y a de Dieu qu'Allah » au centre en blanc) est levé accompagné du *Takbir* (fait de crier *Allahou Akbbar*). Nous avons également noté que, dans la plupart des tentes de prosélytisme auxquelles nous avons assisté à Douar Hicher, les jeunes ont tenu à être présents en grand nombre et à souligner les signes d'unité en appuyant l'organisation par le port d'un uniforme uni (chemise orange avec l'inscription Ansar Al-Chariâa) et à traiter les gens avec une grande gentillesse, y compris ceux qui ne leur ont pas manifesté de sympathie ou ceux qui ne portent pas le signe d'une quelconque religiosité.

Les tentes de prosélytisme ont occupé une place centrale dans l'activité de prédication des jeunes de Douar Hicher qui s'est amplifiée dans le quartier au courant de l'année 2011 jusqu'à juin/juillet 2013 (date à laquelle le gouvernement a interdit l'organisation de tentes de prosélytisme sans autorisation préalable). Ces tentes ont donc constitué un cadre efficace pour interagir avec les gens et pour attirer des jeunes à travers les débats quotidiens et la distribution des brochures et des livrets. Selon l'un de nos enquêtés : « Chaque jour, trois ou quatre nouveaux jeunes les rejoignaient (les djihadistes) parmi les tentes de prosélytisme. » Elles représentaient de ce fait une condensation idéale de la stratégie de prédication suivie par le courant djihadiste avec le début de l'affrontement avec l'État : « Les tentes de prosélytisme sont une invention purement tunisienne... et ceux qui ont transféré l'idée en Syrie sont nos frères tunisiens qui ont répondu à l'appel du Djihad... nous sommes dans une étape dans laquelle la mouvance est passée du travail élitiste à l'ouverture à toute la Oumma », explique l'un de nos enquêtés parmi eux.

Les rencontres (*meetings*) de prosélytisme

Ils ressemblent aux tentes de prosélytisme dans la manière de les organiser et dans la plupart des activités qui s'y font, mais s'en distinguent sur le plan de la capacité de préparation, du nombre des personnes présentes et de la qualité des prédicateurs qui les animent. Nous avons en effet remarqué que la préparation d'une rencontre prenait environ une semaine et que des jeunes djihadistes arrivaient de régions et de quartiers avoisinant Douar Hicher tels que Ettadhamone, Oued-Ellil, le quartier d'Al-Jomhouria et d'autres. Ces rencontres sont animées par d'éminents cheiks de la mouvance salafiste qui sont invités pour l'occasion.

Les tournées de prosélytisme

C'est une activité qui appelle les gens à rejoindre *Al-Manhaj* (la méthode), et vise à les sensibiliser à ses principes en incitant « au repentir et à l'abandon du chemin du péché ». Et nous avons remarqué cela sur deux modèles. Le premier à l'occasion des tournées de distribution de brochures par les jeunes djihadistes dans les cafés, les rues et les souks, en expliquant leur contenu au moyen d'un langage simplifié et avec beaucoup de gentillesse, et cela, à midi ou durant la première partie de l'après-midi, c'est-à-dire à l'heure de pointe dans les rues du quartier. Le deuxième, lors de tournées également menées par les jeunes djihadistes dans les endroits fréquentés par les jeunes du quartier pour boire de l'alcool et consommer de la drogue, en vue de les convaincre de quitter ces péchés et de montrer leurs méfaits en utilisant un langage religieux et en citant des versets coraniques ou des hadiths. Cependant, cette situation vire quelquefois à l'accrochage et à l'affrontement entre les deux, en particulier lorsque certains djihadistes adoptent un comportement strict envers les buveurs allant jusqu'à l'usage de la violence ou lorsque l'un des buveurs exprime sa désapprobation du discours des djihadistes en usant des insultes. Ces tournées ont également concerné les vendeurs illégaux d'alcool ou de hachich dans le quartier. Des groupes de djihadistes allaient les rencontrer pour essayer de les convaincre de la nécessité de « se repentir »

et d'arrêter de vendre ces substances « illicites » en avançant des arguments religieux. Ces campagnes virent souvent en scènes de violences causant des dégâts physiques et matériels chez les vendeurs et les consommateurs du quartier, notamment dans leurs maisons. Ces actions ont été à l'origine d'une grande indignation chez une large frange des habitants du quartier qui voyaient dans ces campagnes une tentative de la jeunesse djihadiste de prendre le relais de l'État, et une déviation du prosélytisme pacifique vers la pratique de la *hesba* (contrôle religieux) en recourant à la violence.

Les réseaux d'endoctrinement idéologique

Ils ont pour tâche d'apprendre aux nouveaux jeunes adhérents les principes de l'idéologie djihadiste et de les éduquer en matière d'*Aqida* (doxa islamique), de *Fiqh* (jurisprudence islamique) et de l'exégèse du Coran et du hadith au moyen d'un nombre d'activités dont les leçons (*Dourous*). Elles portent sur l'explication de quelques questions du *Fiqh* et l'analyse des principes de l'*Aqida* tels que l'unicité de Dieu et les significations des noms de Dieu et de ses qualités, et elles ont lieu dans les mosquées. Nous avons remarqué que ces leçons se faisaient selon *deux modes*. Un premier mode où la leçon se passe de manière classique : les adhérents se rassemblent à l'intérieur de la mosquée en cercle entourant le cheikh ou le maître, qui est habituellement un jeune ne maîtrisant pas l'art de l'éloquence en arabe classique et qui procède dans sa présentation à une lecture directe des explications et des simplifications des textes de l'Imam Ahmed-Ibn-Hanbal, en ce qui concerne les questions du *Fiqh* ; ou bien les écrits de Mohammed Ibn-Abd-Al-Wahab en matière d'*Aqida*. Les personnes présentes assistent généralement en nombre limité, et la plupart d'entre elles font partie des habitués de la mosquée où a lieu la leçon.

La leçon peut se faire également selon un deuxième mode à la manière d'une conférence, animée habituellement par un cheikh connu de la mouvance djihadiste et annoncée à l'avance dans les mosquées par des annonces accrochées aux murs ou par l'entremise

des réseaux sociaux. Ces leçons comptent une forte participation de la part des jeunes djihadistes et des autres personnes fréquentant la mosquée, à cause de la notoriété des cheikhs qui les donnent, de leur grande éloquence et de la consistance de leur formation chariïque. Des haut-parleurs et des ordinateurs sont utilisés durant ces leçons pour faciliter la communication avec ce public nombreux ; le cheikh prend place sur une chaise ou reste debout dans l'abside de la mosquée alors que l'assistance s'assoit en cercle par terre. La majorité des leçons porte sur la biographie du prophète (*Sîra*) et sur l'explication de quelques versets coraniques, en plus de leçons de *Fiqh* et d'*Aqida*. Nous avons remarqué que plusieurs jeunes filles djihadistes assistaient à ces leçons à partir de l'endroit réservé aux femmes en suivant le discours grâce aux haut-parleurs.

Les sessions scientifiques

Elles se font sous la forme de leçons condensées, portant sur un thème particulier comme le thème de « hadith », ou les fondements du *Fiqh* ou l'explication de quelques messages de la *Aqida*, présentées par des cheikhs connus pour être des spécialistes en la matière et ayant une formation chariïque consistante. Ces sessions se font entre la prière du coucher (Maghreb) et la prière du soir (*Icha*), quotidiennement durant une période limitée, pendant trois ou quatre jours en continu, ou bien hebdomadairement, généralement le vendredi, le samedi ou le dimanche au cours de trois ou quatre semaines successives.

L'apprentissage du Coran

Il se fait au cours de sessions régulières qui s'étendent généralement sur des mois et qui sont centrées sur la mémorisation d'une partie du Coran comme *Azzahrawayn* (c'est-à-dire la sourate Al-Baqara et la sourate El-Omrane) ou une partie de *Kad Sami'a* (englobant la sourate Al-Moujadala et la sourate Al-Tahrim), etc. Cet apprentissage compte également une interprétation de versets et de

sourates coraniques sur le modèle de *Attafsir bi Al-Maathour*, c'est-à-dire l'interprétation du Coran selon la Sunna et les paroles des compagnons du Prophète et leurs disciples, en s'aidant des livres d'exégèse tels que « *Tafsir Al-Kuraan Al-Karim* » d'Abu Al-Fidaa Al-Hafedh Ibn-Kuthaïr ou bien « *Al-Kachf wa Al-Bayen fi Tafsir –Al-Kuraan* » d'Atha'alabi et d'autres livres.

Ces séances de mémorisation du Coran se font tout au long de l'année, marquant néanmoins une forte participation durant le mois de Ramadan en particulier, soit dans le cadre des *Kotteb* (écoles coraniques) disponibles dans quelques mosquées de Douar Hicher, ou dans des associations connues pour leur affiliation ou leur proximité de la mouvance djihadiste. Elles se font habituellement tous les jours après la prière de l'aube et jusqu'à midi, cette période étant considérée comme la plus propice au culte, à la prière et à la lecture du Coran.

L'isolement : *Al-Itikaf*

Il consiste à s'isoler du reste du monde et à rester dans la mosquée dans le but de vénérer Allah par la lecture du Coran et la prière jour et nuit. Le *Itikaf* se fait durant les dix derniers jours du Ramadan, sur l'exemple du Prophète. Nous avons remarqué à l'occasion du mois de Ramadan 2013, que les jeunes djihadistes s'isolaient dans la plupart des mosquées de Douar Hicher en s'organisant en groupes dans chaque mosquée et en partageant la nourriture rapportée par des personnes extérieures responsables de cette tâche.

La scène de la mouvance djihadiste à Douar Hicher : constitution, évolution et mutation

La scène de la mouvance djihadiste à Douar Hicher est apparue au cours d'activités spontanées de groupuscules de jeunes djihadistes dont les noyaux se sont formés avant la Révolution, mais étaient incapables de s'afficher publiquement, en se contentant de travailler en secret de manière limitée dans son étendue et son efficacité, à cause des poursuites policières. Après la Révolution, ces jeunes ont pu

profiter comme toute autre personne ayant des orientations politiques et idéologiques différentes, de la marge de liberté publique dans le pays. Leur première apparition en tant que groupe distinct était avec « les comités de protection des quartiers » actifs à Douar Hicher à l'instar de toutes les régions du pays pour protéger les propriétés et les habitations durant le vide sécuritaire qui a suivi la fuite de l'ancien président. Puis, ils ont commencé à être progressivement plus visibles à cause de leur apparence et de leur code vestimentaire particulier, discutant de politique et de société dans les cafés, les mosquées et autres espaces publics selon leur idéologie djihadiste comme le décrit un enquêté de Douar Hicher : « Juste après la Révolution, nous avons tenu à apparaître avec l'habit afghan et à mettre en relief les symboles qui indiquent notre appartenance à Al-Qaïda pour montrer notre identité au public après tout l'enfer que nous avons vécu. » Ils se sont distingués par leur mode de vie et leur solidarité mise en relief, agissant en groupe très unifié. Cette manifestation a grandement suscité au départ l'attention des habitants qui ont été impressionnés par les jeunes du quartier qui suivaient un tout nouveau mode de vie en commun et affichaient une identité nouvelle :

Nous n'étions que les jeunes du quartier. Nous sommes nés et avons grandi ici et tout le monde le sait... mais à ce moment-là, nous apparaissions peu à peu avec une nouvelle identité... Durant les matchs de football, par exemple, nous formions ensemble des équipes se distinguant des autres jeunes... au café aussi, nous nous asseyions toujours ensemble et parlions de religion... c'est ainsi que le premier groupe de frères s'est formé dans le quartier... mais ce qui nous distinguait le plus et portait les gens à se poser des questions c'était l'union qui nous rassemblait, nous n'étions en effet pas de simples amis, mais bien plus... nous étions frères...

C'est ainsi que des groupuscules de jeunes djihadistes ont commencé à se former dans tous les quartiers, se distinguant par leur mode de vie et la solidarité entre les membres unis par un lien organique basé sur la valeur de la fraternité qui renvoie au partage d'une conviction et d'un *Manhaj* particuliers. Il est à remarquer que le

référentiel d'organisation de ces groupes est principalement territorial, car relatif à la mosquée. Ils se définissent selon la mosquée qu'ils fréquentent ou le quartier où ils organisent leurs activités. Nous trouvons donc le groupe de la cité Al-Ghayran ou le groupe de la mosquée Ennour ou le groupe de la mosquée Abu-Bakr, etc. De surcroît, chaque groupe crée sa propre page généralement appelée « Les jeunes du *Tawhid* (union) de telle ou telle mosquée » sur le réseau social *Facebook* dans le but de faire connaître ses activités. D'après les témoignages recueillis durant les entretiens de recherche, les activités de ces groupes étaient au départ spontanées, essayant d'exploiter le rassemblement des gens dans le souk, le café ou la mosquée pour donner des prêches ou pour discuter avec eux. « Je me rappelle qu'une fois, nous avons ramené des haut-parleurs pendant qu'il y avait foule dans le café à l'occasion d'un match de football. Après le match, nous avons demandé la permission au propriétaire du café pour installer les haut-parleurs et parler aux gens et il a accepté. Dès que l'un de nos frères a commencé à parler au micro, une foule s'est formée pour écouter. Il y avait réellement beaucoup de personnes, alors l'idée nous a plu et nous avons commencé à la développer. » De même, les réseaux de travail social ont souvent évolué à partir d'initiatives spontanées d'un des jeunes djihadistes qui propose d'aider une famille dans le besoin ou des enfants orphelins, etc.

Néanmoins, le changement réel que connaîtront ces réseaux vers le début de la structuration se fera au moyen de *deux facteurs principaux*: le premier étant *l'apparition du phénomène de cheikhisme*. Plusieurs prédicateurs se sont fait connaître et se sont distingués par leur éloquence et la consistance de leurs connaissances chariïques ; ce sont pour la plupart des djihadistes ayant été étudiants en sciences chariïques en Tunisie, en Égypte, en Arabie Saoudite, au Maroc, ou ayant été prédicateurs en Europe ou étant d'anciens combattants dans les scènes du Djihad international. Ces prédicateurs ont commencé à faire le tour des mosquées dans de nombreux quartiers et régions populaires pour donner des leçons et animer des conférences, poussant l'évolution des groupes de jeunes djihadistes dispersés vers la structuration en les articulant en réseaux officieux étendus et en construi-

sant un cadre idéologique commun les rassemblant. « Les prédicateurs ont joué, Dieu les bénisse, un rôle important pour nous faire connaître dans le reste du pays et pour nous communiquer les connaissances charitiques auxquelles nous aspirions, comme le cheikh Kamel Zarrouk, que Dieu le protège, qui est aimé par les jeunes du Tawhid, c'est une personne consensuelle et très respectée. » (enquêté, Douar Hicher) *Le deuxième facteur*, qui est le plus important, est la *déclaration d'Ansar Achari'a comme la première organisation djihadiste tunisienne*. Et l'une des raisons qui expliquerait l'importance de la formation de cette organisation par rapport au processus de structuration de la mouvance djihadiste est qu'elle a constitué une réponse à une revendication pressante de la part de la mouvance. Les activités des groupes de jeunes djihadistes dispersés étaient un mouvement qui se nourrissait de motivations ponctuelles et spontanées sans perspective globale, alors que le triangle *Ansar Achari'a* a aspiré à assimiler le mouvement et à l'institutionnaliser sur la base d'un projet politique djihadiste ayant une stratégie claire : « Quand nous avons appris qu'une organisation djihadiste qui vise l'établissement de l'État islamique et l'application de la loi islamique a été fondée en Tunisie, nous avons senti que nos activités spontanées vont devenir utiles. » (enquêté, Douar Hicher)

Par ailleurs, notre travail sur le terrain à Douar Hicher nous a permis d'observer que l'organisation *Ansar Achari'a* n'avait pas accompli sa « structuration institutionnelle ». Nous avons en effet vu s'organiser des activités prédicatives et sociales réalisées par les jeunes djihadistes sous le nom des bureaux *d'Ansar Achari'a*, mais sans locaux, sans *leaders* ou instances responsables de les diriger. En outre, nous avons remarqué que ces activités ne se faisaient pas selon une répartition claire des tâches. Nous pouvons donc trouver des individus avec des compétences de *leaders* qualifiés pour maîtriser les disciples et les sympathisants ou pour donner des prêches dans les mosquées, mais dans une absence quasi totale de plans fonctionnels spécifiques : « Quand j'ai rejoint *Ansar Achari'a*, nous n'étions pas complètement organisés. À chaque activité, nous coordonnions selon les moyens disponibles et les tâches revenaient aux frères qualifiés pour les

accomplir, mais sans que cela soit planifié ou structuré à l'avance.» Ajoutons à cela que la stratégie de travail suivie au niveau local n'est pas discutée avec « la direction centrale » sauf en ce qui concerne les affaires d'ordre national : « Avec *Ansar Achari'a*, chaque groupe local travaille de façon indépendante, nous n'avons pas de centralisme rigide à l'instar des partis politiques en ce qui concerne les affaires importantes, nous en discutons directement avec nos leaders et nos cheikhs. Le cheikh Abu Iyad ou Kamel Zarrouk par exemple ne nous imposent pas d'ordres, mais discutent avec nous directement. » Il est donc possible d'en conclure que la scène de la mouvance djihadiste à Douar Hicher est restée active sur la base de réseaux non officiels construits sur des interactions directes entre les *Ansar* (alliés) et les *Atba'* (disciples) avec une faiblesse dans la distribution des tâches, l'archivage et la mise en place d'une stratégie d'action, et qu'*Ansar Achari'a* lui a donné une classification, une marque, et un projet pouvant permettre sa structuration, mais sans l'amener concrètement du niveau micro-social et officieux au niveau institutionnel plus global.

Mais quel sera l'impact de la classification d'*Ansar Achari'a* en tant qu'organisation terroriste et la dissolution de ses structures sur la scène de la mouvance djihadiste à Douar Hicher ?

La majorité des indicateurs observés dans le quartier, précisément depuis août 2013, montrent que la scène de la mouvance djihadiste dans le quartier a été quasi totalement dissoute pour deux raisons. D'une part, le ministère des Affaires religieuses a pu progressivement reprendre le contrôle sur la plupart des mosquées du quartier en résiliant les imams et les prédicateurs affiliés à la mouvance djihadiste, qui ont été arrêtés ou ont reçu des amendes, et en les remplaçant par d'autres. Le Ministère n'a pas rencontré de grande opposition de la part des djihadistes, sauf une seule fois dans le cas de la mosquée Ennour, qui a nécessité une intervention policière. Mais nous avons en même temps observé une autre forme de résistance à la reprise de contrôle du Ministère sur les nominations dans les mosquées. À la mosquée « Bani-Hachem », un groupe de jeunes a décidé de faire la prière à l'étage, isolé du reste des adorateurs au point de recevoir le surnom de « groupe du toit ». Ils ont justifié cela en

avançant l'argument de leur désaccord avec le *Muazen* (responsable de l'appel à la prière) qu'ils considèrent comme déviant du droit chemin, *mubtada'* (se permettant d'ajouter des nouveautés à la religion) et soufi, et de ce fait, il leur est interdit de le suivre durant la prière.

En plus de la reprise de contrôle de l'État sur les mosquées, les forces de l'ordre ont pu démanteler la plupart des réseaux prédicatifs et sociaux des djihadistes dans le quartier, enquêter avec beaucoup de jeunes, et arrêter ceux qu'ils ont estimé être dangereux. Aussi, nous avons constaté le fait que le soutien et la sympathie de la population envers les djihadistes ont grandement diminué à Douar Hicher, en particulier, après les actes terroristes qui ont eu lieu dans le pays et qui ont visé l'armée nationale et les forces de police et après que l'implication de l'organisation d'*Ansar Achari'a* et le « bataillon *Okba Ibn-Nafa'* », guérilla armée affiliée à Al-Qaïda et active dans les monts d'Al-Châambi dans les régions frontalières de Kasserine au nord-ouest de la Tunisie dans ces actes a été prouvée. Ajoutons à cela que plusieurs groupes de jeunes djihadistes ont été délaissés par les jeunes, soit en raison de la peur d'être arrêtés ou accusés d'actes de violence, ou en raison de pressions familiales, ou encore du fait d'un changement dans les convictions idéologiques, après qu'ils eurent constaté l'évolution de la mouvance djihadiste vers plus de radicalisation, d'enfermement et d'affrontement violent avec l'État et la société. Aussi, le nombre de jeunes du quartier partis vers les scènes du « Jihad international », en particulier en Syrie et en Irak, a considérablement augmenté fin 2013, mais surtout en 2014. Il paraît donc que le fait que ces jeunes partent vers ces scènes internationales et qu'ils rejoignent des organisations armées considérées terroristes, et en particulier l'organisation de « l'État islamique en Iraq et au Levant » a été perçu par certains comme ayant dépassé les limites de « Nosrat al-muslimin w al-mustadh'afin », c'est-à-dire le soutien aux musulmans et aux plus faibles. Au cours d'un entretien avec un groupe de jeunes djihadistes à Douar Hicher, à la mi-juillet 2014, l'un d'entre eux a déclaré : « Le chemin à suivre maintenant est "*Alaykom bikhassatikom*" » comme a dit le prophète (c'est-à-dire de se restreindre au petit groupe

de personnes de confiance, qui n'ont pas dévié du *Manhaj*), avec la possibilité d'organiser des activités prédicatives, mais pas de manière publique et connue des forces de l'ordre. C'est le choix qui reste à ceux qui ont été incapables de répondre au *Nafir* (l'appel à rejoindre les rangs) pour une quelconque raison. L'appel est devenu aujourd'hui un devoir étant donné l'existence d'un État qui applique la loi de Dieu et qui applique la chariaa à Daech. » Le *Nafir* est devenu aux yeux d'une grande partie des jeunes djihadistes, en particulier après la déclaration de l'« État islamique » et la reprise du « Khalifat », un devoir charitique et un exode vers la terre de l'islam en ce moment de l'intensification de l'état d'aliénation. En contrepartie, celui qui est incapable de répondre au *Nafir*, doit cacher son identité et se limiter au minimum. Nous nous trouvons donc en face d'une transformation de la modalité de radicalisation, d'une modalité qui se base sur un mouvement social ayant des réseaux étendus, des activités publiques et une identité déclarée, vers une modalité basée sur des activités secrètes, la dissimulation de l'identité, les relations d'amitié ou liens familiaux solides ou rapports de voisinage, c'est-à-dire des sociabilités restreintes.

En sortir est-il seulement pensable ?

À travers la description fine de quelques éléments de conversion radicaliste au quotidien, à savoir comme processus s'appuyant largement sur le corps, sur la division du temps et sur le texte qu'il faut incorporer littéralement et intérioriser sans critique aucune, car il provient du Tout-Puissant, nous détenons quelques éléments de réponse quant à sa logique interne. Plusieurs questions demeurent néanmoins ouvertes, dont la plus urgente peut-être est la suivante : « Sortir de cet endoctrinement est-il possible avant qu'il soit trop tard ? Comment penser maintenant la « déconversion » ? Car l'anthropologie nous apprend tous les jours qu'à part la mort, rien n'est fatalité. À quel moment peut-on considérer que le jeune a basculé de manière irrévocable dans le pire ? En Tunisie par exemple, des milliers de jeunes endoctrinés sur le sol national ont été empêchés de partir pour Daech.

Seulement, quel suivi peut être envisagé en vue de les « déradicaliser » ? Encore faut-il agir sur les mécanismes mêmes de la conversion afin d'en inverser le sens. Amener le jeune à trouver l'autorité en lui-même plutôt que chez un autre, aussi vénérable soit-il, à investir son corps pour en être le maître et non le sacrifier sur l'autel de la sainte cruauté, à se connaître pour faire de la place aux autres et construire des liens, à devenir soi-même une source où jaillit aussi l'infinité du monde et non un simple réceptacle des contraintes et des affres de celui-ci. Voilà vers quoi pourraient tendre toute instance ou personne aspirant à désenvoûter les jeunes de la tentation du pire.

À notre sens, réformer les textes originels serait une solution factice et stérile. La rage des jeunes inhérente à un monde qui leur échappe trouve souvent un écho dans une idéologie susceptible de la canaliser. Plusieurs spécialistes sont lucides vis-à-vis de ce leurre. Pour Khosrokhavar, l'épuisement du radicalisme au nom de la gauche et la fin des idéologies révolutionnaires laïques ont ouvert la voie à l'islam radical. L'auteur établit un parallèle entre les jeunes endoctrinés pour rejoindre Daech et les révolutionnaires républicains européens mobilisés pendant la guerre civile en Espagne de 1936 à 1939, qui sont allés lutter aux côtés des forces antifranquistes (désignées par les brigades internationales) ainsi que les gauchistes des années 1970 dont certains ont adhéré à des groupes extrémistes palestiniens (l'exemple des gauchistes japonais qui ont attaqué l'aéroport Lod à Tel-Aviv tuant 26 personnes) (2014, p. 140). Olivier Roy le rejoint en postulant qu'il s'agit de « l'islamisation de la radicalisation et non la radicalisation de l'islam²⁹ ». Le philosophe Alain Badiou considère de même que la fascisation islamise et non l'inverse³⁰.

La fascination à l'égard d'une autorité omnisciente annihilant tout égo engendre la tentation de s'y engouffrer en y liquidant toutes

29. O. Roy, « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste ». [En ligne]. [http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232].

30. A. Badiou, « Notre mal vient de plus loin ». [En ligne]. [<http://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtres-de-masse-du-13-novembre-version-texte>].

ses souffrances et tous ses doutes. Connaître l'autre et soi-même plutôt que de faire disparaître les deux, faute de pouvoir vivre ensemble dans un monde certes complexe, inégalitaire, laissant peu de place aux jeunes et entravant sans cesse leur créativité, n'est pas une tâche aisée, mais, si elle a lieu, est salutaire. La transsubstantiation opérée par les pratiques corporelles et cognitives aspirant de jour en jour à faire disparaître l'autre et soi-même de son univers ontologique doit céder la place à une ouverture vers l'autre et vers soi-même, car l'altérité ne peut être pensée comme telle que si l'individu se pense lui-même comme différent. La psychanalyste d'origine tunisienne, Elsa Cayat, dans un essai critique à l'égard du monde contemporain dominé par l'individualisme, un monde où l'avoir règne en maître sur l'être, caractérisée de surcroît par une violence symbolique inouïe, étaye nos propos : « La violence inhérente à ce système est partout. Et elle est d'abord chez l'homme contre lui-même. Quand l'homme ne prend plus le temps de se connaître, de réfléchir à ses difficultés, à sa vie, à sa conception du bonheur, à ce qu'il est, face à l'afflux de heurts auxquels la vie le confronte, dont il bloque les effets émotionnels de peur que l'autre voie ses failles et en abuse, l'homme en arrive à une haine de lui-même, à quoi s'ordonne la haine de l'étranger. Car l'étranger (l'être rangé) est le symbole du différent qu'il est et qu'il ne parvient pas à être. Face à la haine grandissante de lui-même déchargée à l'occasion sur l'autre, il est inévitablement conduit à aspirer à une autorité qui mette de l'ordre en lui, tant il se perd à se fuir. » (2015, p. 134-135). Elsa Cayat a signé un texte qui sonne aujourd'hui comme un manifeste pour la liberté, la seule qui soit vraie, celle de **se libérer de ses propres mythes**. Bien que puissant, cet essai restera inachevé, car elle a été ravie à la vie dans les locaux de *Charlie Hebdo*, un triste 7 janvier 2015, par des jeunes djihadistes. Ses assassins ne savaient sans doute pas que, pour elle, le pire ce n'était pas de mourir, mais de passer à côté de sa vie.

RÉFÉRENCES

- Amghar, S. (2011). *Le Salafisme d'aujourd'hui. Mouvements sectaires en Occident*. Paris, Michalon.
- Arendt, H. (1966). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris, Gallimard.
- Arkoun, M. (1998). « L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation ». Dans M. Kilani (dir). *Islam et changement social*. Lausanne, Payot, p. 29-62.
- Assad, T. (1993). *Genealogies of religion*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Badiou, A. (2015). « Notre mal vient de plus loin » [En ligne]. [<http://la-bas.org/la-bas-magazine/textes-a-l-appui/alain-badiou-penser-les-meurtrres-de-masse-du-13-novembre-version-texte/>].
- Barber, B.-R. (1996). *Djihad versus McWorld: mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Benkheira, M.-H. (1997). *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris, PUF.
- Benslama, F. (2014). *La guerre des subjectivités en Islam*. Paris, Éditions Lignes.
- Bousnina, A. (2013). *Le chômage des diplômés en Tunisie*. Paris, L'Harmattan.
- Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. et L. Wacquant (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz.
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.
- Bouzar, D. (2015). *Comment sortir de l'emprise djihadiste ?* Paris, Les Éditions de l'Atelier.
- Cayat, E. (2015). *La capacité de s'aimer*. Paris, Payot.
- Deleuze, G. et F. Guattari (1982). *Capitalisme et schizophrénie, t. 2: Mille plateaux*. Paris, Éditions de Minuit.
- Delouée, S. (2010). *Psychologie sociale*. Paris, Dunod.
- Derrida, J. (2001). *Foi et savoir*. Paris, Le Seuil.
- Derrida, J. (2004). *Le « concept » de 11 septembre*. Paris, Galilée.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité, t. II: L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.

- Foucault, M. (1994). « Les techniques de soi ». Dans *Dits et écrits IV*, n° 363. Paris, Gallimard.
- Gartenstein, R.-D. (2013). « Ansar al-Sharia Tunisia's Long Game: Dawa, Hisba & Jihad ». *CCT Research Paper*.
- Gény, R. (2006). « Réponse éducative de la PJJ et conversion des habitus ». *Sociétés et jeunesse en difficulté*. [En ligne], n° 2 | Automne 2006, mis en ligne le 17 octobre 2006.
- Gherib, B. (2011/7). « Les classes moyennes tunisiennes entre mythe et réalité. Élément pour une mise en perspective historique ». *L'année du Maghreb*, p. 419-435.
- Kerrou, M. (2010). *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*. Tunis, Cérès Éditions.
- Khosrokhavar, F. (2003). *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Paris, Flammarion.
- Khosrokhavar, F. (2015). *Radicalisation*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Lahire, B. (1998). *L'Homme Pluriel. Les ressorts d'action*. Paris, Nathan.
- Lamchichi, A. (2003). *L'islamisme politique*. Paris, L'Harmattan.
- Leach, D. et H. Sebastian (2009). « Scenes and Social Movements ». Dans H. Johnston (éd.). *Culture, Social Movements, and Protest*. Burlington, Ashgate Publishers, p. 255-276.
- Le Breton, D. (2015). *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine*. Paris, Métailié.
- Le Breton, D. (2015). *Rites de virilité à l'adolescence*. Bruxelles, Yapaka.be.
- Le Breton, D. (2003). *Des visages. Essai d'anthropologie*. Paris, Métailié.
- Levinas, E. (2006). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Livre de Poche.
- Mahmood, S. (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*. Paris, La Découverte.
- Mauss, M. (2002) [1950]. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- Mauss, M. (1967). *Manuel d'ethnographie*. Paris, Petite bibliothèque Payot.
- Merone, F. (2015/1). « Enduring class struggle in Tunisia: the fight of identity beyond political islam ». *British Journal of Middle Eastern Studies*, (vol. 42), p. 74-87.
- Merone, F. et F. Cavatorta (2011/3). « Salafist Mouvement and Sheikh-ism in the Tunisian Democratic Transition ». *Middle East Law and Governance*, (vol.5), p. 308-330.

- Rilke, R.-M. (2014). *Lettres à un jeune poète*. Paris, Gallimard.
- Roy, O. (2004). *L'islam mondialisé*. Paris, Seuil.
- Roy, O. (2015). « Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste ». [En ligne]. [http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/11/24/le-djihadisme-une-revolte-generationnelle-et-nihiliste_4815992_3232].
- Sellami, M. (2014). *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec/Paris, PUL/Hermann.
- Turner, B.-S. (2007). « Religious authority and the new media ». *Theory, Culture & Society*, vol. 24 (2), p. 117-134.
- Zannad, T. (1995). *Tunis. Une ville et son double*. Tunis, Maison Tunisienne de l'édition.

Chapitre 4

Le terrorisme en images

Les adolescents sont-ils des victimes ?

JOCELYN LACHANCE

« Je ne regarde jamais les reportages télévisés ni rien d'autre sur Aum. Je ne veux pas. Je n'ai pas l'intention de donner des interviews. Si ça peut aider ceux qui ont souffert ou les familles des décédés, oui, je suis là, je peux parler, mais seulement s'ils veulent savoir ce qui s'est passé. »

Kiyoka Izumi, victime des attentats de Tokyo de 1995, dans *Underground* de Haruki Murakami (1997, p. 36).

En 2008, le célèbre dessin animé satirique *South Park* présente une série de trois épisodes consacrés au terrorisme. Dans leur style habituel, mêlant humour noir et critique acerbe de la société américaine, les créateurs Matt Stone et Trey Parker proposent le scénario suivant : leurs personnages fétiches, les garçonnetts Stan, Cartman, Kyle et Butters sont amenés à visiter *Imaginationland*, le « monde de l'imagination », là où vivent ensemble les figures populaires des mondes imaginaires de notre enfance. Ainsi, aux côtés d'Astor le robot, de la Licorne et du père Noël vivent paisiblement Robin des bois, Optimus Prime, la princesse Bouton d'or... Mais soudainement des djihadistes débarquent dans le « monde de l'imagination », abattant même, sans hésiter, un bisounours bleu d'une balle dans la tête. Leur but : faire exploser le mur qui protège le monde merveilleux de l'imagination de sa version sombre, là où sont retenus les monstres

imaginaires qui, bientôt, se déverseront dans le paysage luxuriant et bienheureux d'*Imaginationland*.

Dans une métaphore teintée d'un humour grinçant, les créateurs de la populaire série mettent l'accent sur une dimension essentielle du terrorisme³¹. La cible principale lors d'un attentat, évoquent-ils, est avant tout l'imaginaire des populations qu'ils cherchent à terroriser. En répandant la mort, ils espèrent surtout répandre la terreur, contaminer l'esprit de ceux qui, du jour au lendemain, ne peuvent plus vivre sereinement. Ainsi, le personnage d'un militaire mis en scène dans la trilogie de *South Park* résume bien l'étendue des dégâts occasionnés par les attentats qu'ils viennent de subir : « L'attaque sur notre imagination semble avoir été planifiée. Les conséquences sont pour l'instant inimaginables³². » Or, dans nos sociétés hypermodernes dans lesquelles règnent les images³³, nous pouvons nous demander en quoi le terrorisme trouve actuellement un territoire nouveau pour s'exprimer et poursuivre une telle entreprise de contamination. Nous ne traiterons donc pas ici directement du rôle des technologies de l'information et de la communication dans le recrutement des djihadistes dont l'importance est souvent évoquée (Clément, 2015 ; Bouziar, 2015), mais proposerons plutôt d'aborder le rôle des images dans le déploiement des effets du terrorisme contemporain dans les sociétés caractérisées par la tyrannie de la visibilité (Aubert et Haroche, 2011) et l'utopie du « tout voir » (Wacqman, 2010). Parce qu'il désire contaminer l'imaginaire depuis toujours, le terrorisme doit être vu et son horreur ressentie par les populations qu'il cherche à bousculer, ce qui met en question la démarche entreprise par les djihadistes, mais aussi la capacité des personnes, et notamment des adolescents, à résister

31. Audace qui leur vaudra d'ailleurs une réception enthousiaste de la part de la critique américaine et l'obtention d'un Emmy Award du meilleur programme d'animation l'année de sa diffusion.

32. Extrait de *South Park*, saison 11, épisode 11.

33. Dans ce texte, par « image » nous entendons seulement les images matérielles qui apparaissent sur les différents médiums, par l'intermédiaire des écrans, à savoir les photos et les vidéos. Nous en utilisons donc ici un usage restreint qui exclut toutes références aux images mentales.

aux pièges qui parsèment l'existence des citoyens confrontés à l'actualité en images des événements semant terreur et consternation. Une analyse qui, en filigrane, pose la question cruciale de l'éducation, non seulement à l'usage d'Internet, mais aussi à la lecture des images.

LE TERRORISME DANS UN MONDE SURVEILLÉ

Les années 1972, 2001 et 2015 sont marquées par des actes terroristes sans précédent.

En 1972, le groupe Septembre Noir prend en otage des athlètes israéliens pendant que les Jeux olympiques battent leur plein à Munich. Pour trouver un écho dans le monde entier, les terroristes instrumentalisent alors la popularité d'un événement sportif vers lequel sont déjà tournés des millions de regards. La cible n'est pas seulement choisie en fonction des personnes attaquées ou de l'autorité visée, mais également par rapport à la visibilité potentielle de l'acte perpétré pendant un événement mondialement médiatisé. Les caméras sont rivées à un lieu X pendant un événement Y, l'acte terroriste se situe dans un espace et un temps spécifique qui confère à la cible son grand intérêt. En d'autres termes, les terroristes investissent une scène préexistante leur passage à l'acte. Ne reste plus qu'à mettre en scène l'horreur qui bénéficiera dans les circonstances d'une couverture médiatique qui lui donna l'aura recherchée.

En septembre 2001, l'objectif terroriste de répandre la peur est atteint par Al-Qaïda en mobilisant une autre stratégie. Certes, les événements de New York s'inscrivent dans une sorte de tradition qui consiste à s'attaquer explicitement à des symboles incarnant les valeurs de l'ennemi. Le Pentagone, le World Trade Center (et la Maison-Blanche) sont choisis pour cible comme les emblèmes par excellence de la puissance militaire, économique et politique des États-Unis d'Amérique. Mais la visibilité que doit connaître tout acte terroriste pour exister n'est pas recherchée ici au moyen d'un acte accompli au « bon endroit au bon moment ». Le spectaculaire prend le relais comme modalité pour attirer le regard du monde entier. Ainsi, si « dans la minute même, l'affaire fut traitée en termes visuels, mêlant dans le

plus grand désarroi le visible et l'invisible, la réalité et la fiction, le deuil réel et l'invincibilité des emblèmes » (Mondzain, 2015, p. 9), Al-Qaïda délégua la mise en scène à l'ennemi qui en diffusa lui-même les images et dut chercher par lui-même à comprendre comment cela avait pu arriver. En un mot, le spectacle de l'horreur fut orchestré par les terroristes de Ben Laden, mais fut mis en scène par les médias du monde entier.

En 2015, les attentats de *Charlie Hebdo* ont explicitement ciblé des créateurs d'images. Quelques mois plus tard, les attentats de Paris se situent, d'une certaine manière, aux antipodes de ceux de Munich qui ont eu lieu quarante ans auparavant. À la quête d'un « exploit » réalisé au cours d'un événement sportif ultramédiatisé se substitue une autre logique qui consiste à passer à l'attaque lors d'une journée banale de la vie quotidienne. Ce n'est plus l'exceptionnel qui oriente le choix de la cible, mais bien l'ordinaire, moment pendant lequel la victime potentielle baisse la garde. Pour les terroristes impliqués, il ne s'agit plus de rechercher la publicité d'un événement ni d'attirer le regard par un coup d'éclat qui fustige l'imagination comme lorsque deux tours sont frappées par des avions de ligne en plein cœur de Manhattan. La préférence est donnée à la banalité d'un vendredi soir. La grande scène médiatique n'est pas recherchée sous le mode de Munich, elle semble plutôt se construire d'elle-même dans un monde où se sont multipliées les possibilités de filmer le quotidien et où règne désormais l'envie chez les populations d'en voir toujours plus.

Cela constitue le premier paradoxe de nos sociétés qui, par tous les moyens, cherchent à sécuriser leurs espaces publics. La présence de caméras de surveillance et de téléphones mobiles en tout temps et en tous lieux implique la possibilité, devenue banale, qu'une personne assiste indirectement à une scène, peu importe quand et où elle se produit. Ce contexte rassure certainement, car il facilite en partie l'accumulation d'indices visuels menant parfois à l'arrestation des coupables. En 2005, lors des attentats de Londres pendant lesquels trois stations de métro et un autobus impérial sont touchés par des explosions, les autorités britanniques exhortent les citoyens à trans-

mettre vidéos et photos des lieux aux policiers afin de retrouver les terroristes (Gunther, 2015). Ainsi, la présence de caméras dans l'espace public, qu'elles appartiennent aux forces de l'ordre, aux entreprises ou aux citoyens, constituerait une sorte de rempart contre la fuite des criminels, même si cette efficacité est relative, comme l'a prouvé la disparition de certains responsables des attentats de Paris.

Cette même omniprésence de caméras dans l'espace public assure paradoxalement aux terroristes une nouvelle forme de couverture médiatique qu'ils n'ont plus à rechercher selon les modalités d'autrefois. Ainsi peuvent-ils affranchir la nécessité d'une visibilité de l'acte de terreur, d'une nécessité d'être « au bon endroit au bon moment ». En d'autres termes, perpétré dans le contexte contemporain, l'attentat terroriste implique automatiquement **l'existence de traces visuelles**. L'exemple des attentats de *Charlie Hebdo* illustre bien ce contexte relativement nouveau : des vidéos amateurs, tournées à partir du toit d'un immeuble attenant aux locaux du célèbre journal, ont permis la diffusion des images effroyables des terroristes abattant en pleine rue un agent de police. Cela ne signifie pas que les grands événements de ce monde ne sont plus à risque, ni que l'action spectaculaire ne soit plus employée comme stratégie de terreur, mais que ce contexte inédit de production d'images favorise une autre tendance : le terrorisme peut aussi descendre au coin de la rue, s'introduire dans le quotidien pour interrompre sa quiétude, assuré, en quelque sorte, de trouver un écho dans le monde médiatique et de bénéficier d'une certaine visibilité.

DE LA DÉLÉGATION DU DISCOURS ET DU SENS

En 1972, les terroristes du groupe Septembre Noir s'attaquent à une cible unique : les représentants israéliens qui participent aux Jeux olympiques. Ils portent une revendication claire : libérer des prisonniers palestiniens détenus dans les geôles de l'État hébreu qui refuse de négocier. Les premières images diffusées sur les chaînes françaises sont d'ailleurs accompagnées du récit de la prise d'otages,

mais aussi des revendications clairement prononcées par les auteurs des attentats³⁴. Le téléspectateur contemporain s'étonne d'ailleurs de ces journalistes commentant calmement les premières images parvenant du site attaqué. On dirait un documentaire soigneusement travaillé et rédigé. Or, « les descriptions écrites sont [...] plus tolérables que les images, du fait même qu'elles emploient des éléments non visibles directement, mais entraînant un travail de représentations qui peut être stoppé à tout moment » (Bacqué, 2006, p.60). En 1972, les mots ont encore l'avantage sur l'image.

En 2001, Al-Qaïda vise trois cibles simultanément : le Pentagone, le World Trade Center et, selon plusieurs observateurs, la Maison-Blanche. Cette fois, aucune négociation n'a lieu, car aucune demande n'est exprimée. En fait, la revendication de l'acte remplace la demande formulée à l'ennemi. Le djihadisme, en prônant la destruction de l'Occident, se passe de toute négociation et de toute justification. En un mot, il n'a pas de discours à offrir à son ennemi concernant le sens de son attaque en dehors de son objectif de destruction systématique de ce qu'il combat. Ainsi, lorsque la chaîne CNN met à l'antenne, moins d'une minute après le premier écrasement, les images enregistrées par une caméra statique pointée en permanence sur la ligne d'horizon de Manhattan, elle n'a encore rien à dire, mais déjà quelque chose à montrer (Delage, 2006, p. 92). Quelques minutes plus tard, les images des tours jumelles en flammes se propagent dans le monde entier, dénuées de justification, sans discours offert, réduites, en quelque sorte, à une vitrine dont nul ne comprend la signification explicite en dehors du fait que des groupes puissants espèrent l'anéantissement des États-Unis. Concrètement, des milliers de journalistes se retrouvent, comme les téléspectateurs, bouche bée devant les images effroyables des tours sur le point de s'écrouler.

En 2015, les attentats de Paris se déroulent sur plusieurs lieux simultanément : notamment la salle de concert le Bataclan, le restaurant le petit Cambodge, le bar la Belle équipe et les environs du Stade

34. [En ligne]. [<https://www.ina.fr/video/CAF89029659>].

de France³⁵. Dans la continuité des événements de 2001, les terroristes n'ont pas de demandes précises à formuler, mais ont plutôt pour seul objectif de semer la terreur pour rappeler aux populations leur volonté de destruction. Ici également, la revendication de l'acte, cette fois par l'État islamique, se substitue à une demande concrète des terroristes impliqués. Or, depuis 2001, le contexte de production de l'information s'est transformé : les journalistes ne détiennent plus le monopole de la production des images. Les citoyens sont devenus, en quelque sorte, les premiers témoins, reléguant souvent les journalistes au rôle de spectateurs privilégiés ou de relai des témoignages. Les images des attentats de Paris ne seront donc pas uniquement produites par les chaînes officielles de télévision, elles proviendront aussi de citoyens partageant (ou vendant) les images enregistrées avec leurs caméras. Les attentats de Bruxelles souligneront à nouveau le rôle des producteurs de vidéos amateurs dans la diffusion d'images d'horreur : le matin du 22 mars 2016, à peine quelques minutes se sont écoulées depuis les explosions lorsqu'une vidéo circulant sur le web montre une foule de passagers fuyant un terminal enfumé. À ce moment, personne ne connaît encore la cause exacte de la déflagration.

L'unité de lieu qui caractérisait certains actes terroristes peut être plus facilement rompue lorsque l'objectif de l'agresseur n'est plus de négocier, mais bien de détruire pour détruire. Car si la recherche d'une négociation implique la présence d'un interlocuteur clairement établi ainsi qu'une démarche lisible, une entreprise de destruction systématique se nourrit du mystère et de l'opacité. Le choix de cibles multiples participe du chaos que le terrorisme espère répandre. Il accentue l'effet de non-sens qui, lui aussi, favorise des effets de terreur. Car c'est précisément ce qui distingue 1972 de 2015, et qui donne à l'image une nouvelle place dans la propagation du terrorisme contemporain : le sens d'un attentat, autrefois donné par ses auteurs, est abandonné aux victimes comme une question et non plus comme une réponse. Si, en 1972, les médias se présentaient aux téléspectateurs

35. On se souviendra d'un attentat semblable survenu à Mumbai en 2008 (*La Croix*, 2015).

comme les traducteurs critiques des revendications émises par les terroristes, en 2015, ces mêmes médias se présentent comme des relais d'une information qui n'est plus intrinsèquement imprégnée par une signification autre que la terreur en elle-même. Au lendemain des attentats de 1972, les populations connaissaient la demande de Septembre Noir voulant libérer des prisonniers dans le cadre d'un rapport de forces qui s'intensifiait entre Palestiniens et Israéliens. En 2001, les téléspectateurs imaginaient pourquoi les symboles de l'empire américain avaient été attaqués, mais ils ne comprenaient pas comment cela avait pu se produire. En 2015, non seulement la population française se demanda comment cela était arrivé, elle ne comprit pas pourquoi des cibles telles que des cafés et une salle de spectacle avaient été choisies. Un travail d'interprétation était à faire, les hypothèses se multiplièrent, ce qui en reconforta certains et en laissa d'autres dubitatifs.

LA RECHERCHE DE L'INVISIBILITÉ

En 1972, les auteurs des attentats de Munich cherchèrent la visibilité que pouvait leur offrir la scène médiatique des Jeux olympiques. En 2001, le spectacle démesuré du 11 septembre attira l'attention des médias du monde entier, donnant à Al-Qaïda la visibilité que le groupe terroriste espérait tout en effaçant les traces de leur démarche. En 2015, les terroristes ne voulaient pas simplement être vus, ils organisèrent aussi leur disparition. C'est le second paradoxe du terrorisme contemporain s'exprimant dans un monde de l'image : maintenant que la visibilité est devenue la norme, le souci de visibilité ne s'impose plus dans les mêmes termes. Il s'agit d'être vu, mais partiellement. L'objectif à atteindre s'oppose parfois à celui recherché par les terroristes de Munich : ne plus porter nécessairement un message clair, mais **produire des histoires instables, incompréhensibles, délibérément chaotiques, parsemées de mystère**. Dans ce contexte, nul besoin de s'attaquer à un symbole. Tout devient une cible potentielle.

En multipliant les cibles au cours d'une même attaque, les terroristes ne complexifient pas seulement le travail d'enquête mené par les policiers, ils réduisent au minimum la possibilité pour les citoyens d'accéder à un récit cohérent et intelligible des événements. Malgré sa complexité, le récit des attentats de Munich est linéaire. Après des négociations, les forces de l'ordre ouest-allemandes feignirent de mettre à la disposition des terroristes un avion afin qu'ils puissent fuir à l'étranger. Mais, lorsqu'ils arrivèrent sur les lieux, le piège fut découvert par les terroristes et un combat s'engagea : onze membres de l'équipe olympique israélienne périrent sur le sol allemand. Le récit des attentats de Paris est d'emblée plus complexe, car il ne s'agit pas d'une histoire, mais bien de plusieurs histoires qui se superposent et dont les liens sont parfois difficiles à expliquer, voire à confirmer, d'autant plus que les terroristes font disparaître des preuves (par exemple, en faisant exploser leurs corps) et produisent délibérément des indices (par exemple, en laissant tomber un passeport). Dans la foulée des attentats de Bruxelles, des sympathisants au mouvement djihadiste produisent délibérément de fausses rumeurs en annonçant l'éminence de nouveaux attentats dans la ville (Les décodeurs du Monde, 2016).

Les terroristes contemporains cultivent en partie le mystère, cherchant à la fois à être visibles tout en laissant planer des doutes, afin de susciter la curiosité, la peur, l'angoisse. De la négociation avec la police avec des terroristes espérant fuir à l'étranger en 1972 aux échanges improvisés de la chaîne BFM-TV avec les preneurs d'otage de l'épicerie casher en 2015, nous sommes passés de la **parole pour être entendu à l'échange pour être perçu**. L'un des terroristes de l'épicerie casher voulait même, selon un otage, regarder la télé pour voir si les journalistes parlaient du nombre de morts (Taraborrelli, 2015). Les djihadistes évitent d'ailleurs de mettre un des leurs dans une position où il devrait prendre la parole sous la pression des autorités (dans le cas d'une arrestation suivie d'un procès). Ils préfèrent la disparition du terroriste, créer le chaos et ainsi éviter de laisser la moindre chance à l'ennemi de comprendre l'origine et le sens de leurs actes. L'attentat-suicide suivi d'une revendication de l'acte sans

demande explicite est un bon exemple de cette volonté de disparaître sans rien laisser derrière soi, hormis les effets de l'incompréhension et de la terreur. Dans un monde d'hypervisibilité, les terroristes cherchent paradoxalement à être vus, mais aussi à se cacher. Ils existent alors à travers l'interrogation que suscite leur passage à l'acte, qui ne trouve pas toujours de réponse chez le grand public. Ainsi, les mystères entretenus semblent participer efficacement de la contamination des esprits.

Ces mystères n'auraient certainement pas la même efficacité s'ils se déroulaient dans un autre contexte que celui d'aujourd'hui où l'utopie du « tout voir » s'impose dans l'imaginaire collectif (Wacqman, 2010). En effet, dans le contexte hypermoderne, l'omniprésence des caméras n'a pas seulement rendu possible le fait de filmer à tout moment et en tout lieu. Cette nouvelle donnée n'affecte pas simplement l'existence de ceux ou de celles qui sont effectivement filmés. Elle modifie aussi le rapport des individus aux événements auxquels ils n'assistent pas, car, désormais, ce qui a été « manqué » à titre de témoin peut éventuellement être vu à titre de lecteur d'image. Les populations vivent donc avec l'idée qu'elles peuvent accéder aux événements parmi les plus lointains, mais il s'agit d'une utopie dans la mesure où ce ne seront toujours que des bribes qui leur parviendront. Malgré la distance, les événements demeurent éventuellement accessibles, mais à partir de points de vue limités. La fascination du monde entier pour la disparition de l'avion MSH370 illustre bien cette attente de la preuve qui retient en suspension ceux qui sont convaincus de son existence. Dans l'imaginaire collectif subsiste parfois l'idée que rien ne peut échapper à la vigilance d'un monde sous haute surveillance.

Si le terrorisme contemporain peut susciter l'intérêt en cachant ses ficelles plutôt qu'en les exposant, c'est précisément parce qu'il s'accommode de cette utopie du « tout voir ». Plus besoin de susciter l'intérêt en s'imposant sur les chaînes télé³⁶. Puisque la caméra est

36. On se rappellera, à titre d'exemple, l'envoi du manifeste par le Front de libération du Québec aux journalistes de Radio-Canada.

éventuellement présente, puisque le désir de voir s'impose à de plus en plus de personnes, puisque des journalistes prennent eux-mêmes contact avec les terroristes, il suffit de se dérober au regard pour **créer une certaine forme de mystère et d'attrait**. Ainsi s'explique en partie la chasse aux images médiatiques, témoignant des plus grandes atrocités qu'ont connues les victimes du Bataclan et des cafés parisiens mitraillés par des rafales de Kalachnikov. L'utopie du « tout voir » se concrétise dans l'espoir d'accéder à la vidéo manquante, de boucher le trou que l'imagination a laissé vacant en y imposant une image, expression par excellence du point de vue privilégié d'une caméra de surveillance ou d'un témoin présent sur les lieux. Or, le « tout voir » est une utopie qui entraîne dans la permanence du manque ceux qui espèrent accéder de l'intérieur aux événements terribles dont ils ont entendu parler, dont ils ne comprennent peut-être pas le sens et dont ils imaginent les scènes sans pouvoir mettre un frein à l'exaltation de leur imagination. Car l'image qu'ils trouvent constitue paradoxalement la pièce d'un puzzle qui n'en finit plus d'être reconstruit.

L'UTOPIE « DU TOUT VOIR » À L'ÈRE DU DIRECT

Même s'ils en ont aisément les moyens, les terroristes ne filment généralement pas eux-mêmes les attentats : la visibilité est pour l'instant moins recherchée qu'une invisibilité partielle, la mise en scène du passage à l'acte est déléguée aux victimes. En 2012, un jeune terroriste décide de filmer ses crimes commis dans la région de Toulouse à l'aide d'une caméra GoPro (marque de commerce), mais, au lieu d'être diffusées en ligne, les vidéos sont envoyées par la poste à la chaîne d'information Al-Jazeera, forçant ses dirigeants à prendre une décision concernant l'usage de ces terribles preuves. Les vidéos seront finalement retenues, puis envoyées aux autorités françaises. Pour les terroristes, il suffit de semer la pagaille, et de laisser à leurs ennemis la difficile tâche de reconstruire le fil des événements, de comprendre ce qui s'est produit, d'y donner éventuellement un sens. Or, en 1972, les journalistes présentant les premières images des attentats de Munich jouèrent le rôle d'interprétants ; ils ne rapportèrent

pas seulement le message des terroristes. Ils le mirent en forme et lui conférèrent une intelligibilité. Sous l'apparence d'un récit, ils organisèrent pour les téléspectateurs la trame narrative des événements, présentés dans un tout cohérent. Si, en 2001, les journalistes empruntèrent l'expression de leurs spectateurs, incapables de comprendre, en direct, ce qui se tramait, les événements de 2015 ajoutèrent à l'utopie du direct l'utopie du « tout voir », amplifiant, en quelque sorte, les effets de terreur recherchés par le terrorisme.

L'utopie du direct implique au premier plan la notion de temps. En fait, il s'agit de ne perdre aucune minute du déroulement des événements, d'être là, avant même que ne se produise l'imprévisible, la catastrophe, l'accident. La couverture des événements terroristes s'inscrit dans ce contexte où règne depuis longtemps l'utopie du direct. En 2001, cette utopie favorisa les conditions d'une sidération généralisée. Confrontés aux images surréalistes des tours enflammées, les journalistes du monde entier durent produire de l'information sans posséder de véritables informations au sujet de l'origine de l'attentat. D'une certaine façon, ce ne sont pas seulement les conséquences d'un attentat terroriste qui furent montrées, mais bien la surprise d'une nation se croyant à l'abri des attaques extérieures qui fut exprimée. L'incapacité à dire s'imposa alors, laissant toute la place aux images qui comblèrent partiellement le vide laissé par l'absence de parole. « Il manquait donc quelque chose qui puisse assurer un relais entre la minoration visuelle de l'embrasement subit des tours et la comptabilité macabre du bilan humain d'un tel attentat. Plusieurs séries d'images allaient tenter de combler cette attente : celles prises par des amateurs au plus près du WTC ; celles, de nature quasi officielle, montrant le président revenant à Washington ; celles, enfin, de deux documentaristes français accompagnant une équipe de pompiers à l'intérieur des tours (Delage, 2006, p. 94). Conjugué à l'utopie du « tout voir », le direct force en quelque sorte la production ou la découverte d'images rétablissant un semblant de continuité dans une trame narrative parsemée de trous. Les images établissent parfois un lien entre des éléments s'imposant avec leur apparente incohérence.

Le direct remet en permanence les journalistes dans une position où s'impose le manque d'information, d'où la **primauté redonnée à l'image** que l'on passe de plus en plus souvent en boucle. Contrairement à ce que pourraient dire certains observateurs, ce n'est pas seulement l'image effroyable du World Trade Center enflammé qui suscita la sidération et la fascination, c'est aussi l'absence d'éléments d'information qui consacra l'image comme seule source d'accès aux événements présentés. Le direct multiplie les effets de manque, maladroitement comblé par l'usage des images. En ce sens, le journalisme contemporain crée dans de nombreuses situations davantage d'incertitude que de certitude. Il exalte l'absence de preuves, rappelle le caractère incomplet de l'information disponible dans le moment (toujours à compléter). En d'autres termes, son fonctionnement converge parfois avec les effets recherchés par le terrorisme : créer de l'incertitude, exalter l'incompréhension, entretenir le manque en imposant aux téléspectateurs des histoires incomplètes. Et ces effets s'amplifient lorsque des médias cherchent à ne rien manquer de ce qui se déroule dans le temps en accédant, par l'image ou par le témoignage, aux lieux sur lesquels se déroulent encore des scènes d'horreur. Car les médias baignent aussi dans l'utopie du « tout voir », ce qui entraîne l'existence d'un troisième paradoxe : si l'accumulation d'information a traditionnellement rempli une fonction de rassurer (je possède plus d'informations, donc j'ai moins d'incertitude), elle joue parfois le rôle d'un amplificateur de la peur lorsque son caractère fondamentalement partiel est clairement évoqué.

L'utopie du « tout voir » suppose l'éventualité d'un accès à de nouveaux points de vue, ce qui favorise certains choix dont l'éthique peut être mise en question. En 2015, lors des attentats de *Charlie Hebdo*, des journalistes de la chaîne BFM-TV prennent contact avec les terroristes retenant des otages à l'intérieur d'une épicerie casher (Lambin, 2015). L'intérêt de cette interview prend son sens dans une société où l'utopie du « tout voir » s'allie à l'utopie du direct, favorisant alors la tendance à confondre information et accès au point de vue de l'autre dans l'instant. Mais, comme c'est le cas pour l'utopie du

direct, l'utopie du « tout voir » favorise une sensation de manque. Dans la mesure où aucun événement ne peut être totalement documenté, la quête d'un témoignage de plus, sous la forme d'un petit récit ou d'une vidéo supplémentaire, d'un autre point de vue sur ce qui se déroule ou s'est déroulé, produit l'inverse de ce qui est recherché : au lieu de combler ceux qui veulent savoir, qui veulent connaître, qui veulent toucher l'épicentre de l'événement par le témoignage, il en résulte que ces derniers se heurtent à l'**incomplétude de l'information disponible**. Cela est amplifié lorsque cette information prend la forme des images qui ne constituent, par définition, qu'une vue partielle et partielle sur les événements. En un mot, la course incessante à l'image « qui témoigne » rappelle en permanence aux personnes l'impossibilité d'accomplir l'utopie du « tout voir ».

Maintenant que les sociétés occidentales veulent « tout voir » pour tout savoir, elles exposent aux djihadistes une nouvelle faiblesse qu'il est facile d'exploiter. D'ailleurs, les attentats de Londres l'avaient prouvé en 2005 : la course aux images d'amateurs peut s'expliquer par le fait qu'elle tente de combler ce désir d'accéder à des « preuves manquantes » puisque « au contraire de la catastrophe à ciel ouvert filmée en direct à New York, les explosions de Londres ont eu lieu sans témoignage visuel immédiat – voire, pour trois d'entre elles, sous terre, à l'abri des regards » (Gunther, 2009). La culture du mystère, qui prend la forme d'une invisibilité ou d'une visibilité partielle, s'impose parfois comme une **nouvelle modalité de contamination de l'imaginaire collectif**. L'ennemi est alors forcé de produire lui-même les preuves de ces actes effroyables pour conjurer son sentiment d'incohérence et d'incompréhension, multipliant paradoxalement les ellipses au sein de l'histoire qu'il tente de raconter et de comprendre. Car lorsque règne l'utopie du « tout voir », l'ellipse change de signification. Par exemple, dans le cinéma contemporain, les « trous » laissés vacants par le recours à l'ellipse sont autant d'occasions pour le spectateur de combler avec son imagination ce qui n'est pas montré à l'écran. Il en résulte une forme d'appropriation de la trame narrative du film sur un mode actif : le spectateur doit imaginer ce qui s'est produit entre les scènes, au risque de ne plus trouver de cohérence à

l'histoire. L'ellipse est alors synonyme de plaisir intellectuel, une porte ouverte pour l'imagination. En revanche, dans le contexte de l'histoire traumatique d'un attentat terroriste, l'ellipse ouvre une porte sur des scénarios catastrophiques. En cultivant le mystère, le terrorisme contemporain cultive l'ellipse. En cultivant l'ellipse, il force la victime qui se sent concernée ou atteinte, soit à discourir, soit à imaginer, d'où la nécessité de produire ou de trouver de nouvelles images (Mitchell, 2009), de mettre en scène la réponse de nos dirigeants et les célébrations de deuils, mais aussi de dénicher éventuellement des vidéos diffusées par des témoins.

LES FRAGILITÉS DU LECTEUR D'IMAGE

En 1972, la plupart des foyers ne possédaient qu'une télévision. La lecture des images défilant le soir au journal télévisé s'effectuait le plus souvent en famille. Pères et mères, accompagnés de leurs enfants, fixaient ensemble l'écran. Certes, cette situation qui autrefois était la norme est de plus en plus rare en 2015. La multiplication des écrans de télévision d'abord, la multiplication des écrans d'ordinateur puis de téléphones intelligents ensuite, participent de l'émergence d'un nouveau contexte dans lequel les pratiques spectatoriennes se sont transformées en prenant le chemin d'une personnalisation de la consommation d'image (Montagut-Lobjoit, 2010). Même si elles conservent un agenda médiatique, les personnes sont de moins en moins soumises aux horaires prescrits par les télédiffuseurs, elles sont aussi de plus en plus libres de regarder ce qu'elles désirent dans les endroits qu'elles préfèrent. L'information, comme la plupart des produits culturels issus du secteur de l'audiovisuel, s'est affranchie des contraintes de temps et d'espace. On choisit de plus en plus souvent le moment et le lieu pour regarder des images. Le salon n'est plus l'endroit privilégié pour s'informer au profit du train, de la rue, de la chambre, etc. La consommation d'information est envisagée en tout temps, en tout lieu.

En ce sens, les personnes bénéficient d'une plus grande liberté qui, cependant, a un prix. Le travail du citoyen qui s'informe

aujourd'hui n'est certes pas le même que celui qui, en 1972, se retrouva confronté aux nouvelles du soir. Non seulement les journalistes jouaient alors le rôle d'interprétants, accompagnés par des images, leurs discours étaient reçus généralement par un groupe dont nous pouvons sans trop de risque imaginer les conversations et les échanges. La télévision favorisait l'apparition de nouveaux rituels inscrits fixement dans le temps et dans l'espace. La consommation d'images constituait généralement un événement en soi, dont le sens résidait dans le partage d'un moment vécu en groupe. Une certaine unité de temps et de lieu traversait le rituel du journal télévisé, affublé d'un discours journalistique que l'on commentait. Un travail de sens était effectué par ceux qui propageaient la une et complété par les autres qui la recevaient. Certes, de nos jours, le partage au sujet de l'actualité est rendu visible, notamment sur les réseaux sociaux, mais il s'effectue le plus souvent après une **confrontation individuelle à l'information reçue**.

Les transformations radicales de l'accès à l'information au cours de la dernière décennie ont renforcé l'individualisation des manières de s'informer. Les personnes s'informent quand et où elles le veulent, notamment parce qu'elles sont nombreuses à disposer de téléphones intelligents. Elles ont aussi le choix des sources mobilisées. Les médias traditionnels semblent toujours jouer un rôle important en ce sens, mais rivalisent désormais avec eux d'autres sources d'information moins traditionnelles, échappant partiellement aux institutions fidèlement établies. Lors des attentats de Paris, si environ un million de téléspectateurs québécois se postèrent devant les journaux télévisés des grandes chaînes, ils furent près de 4,5 millions de personnes à partager la vidéo de Jean-François Bélanger, un correspondant de Radio-Canada qui capta, en direct, l'assaut au Bataclan³⁷. Au final, 17 millions de personnes auraient vu la vidéo le soir des attentats.

37. C'est d'ailleurs ce qui distingue, d'une part, la photo soutenant l'article de fond dans la presse écrite et, d'autre part, le commentaire accompagnant la photo du paparazzi dans les magazines *people*.

Cet exemple illustre bien comment l'utopie du « tout voir » s'impose dans un monde où se transforme le rapport à l'information, conférant ainsi aux images de nouveaux rôles. La vidéo de Jean-François Bélanger rapporte le point de vue, non pas d'un journaliste ayant de l'information à transmettre, mais bien d'un journaliste devenu un témoin privilégié, lui-même considéré comme crédible, et situé au plus près de l'épicentre de l'événement. Alors que de nombreuses sources d'informations sont disponibles, certains choix du lecteur d'image contemporain semblent orientés, non plus par la quête d'un discours expliquant le sens de ce qui se produit, mais plutôt par le désir d'être au plus près de ce qui se trame, d'accéder au point de vue d'un autre qui, lui, est sur place. Le regard de la caméra posée loin de soi, mais située au plus près du tragique, est approprié par celui qui se résigne à ne pas savoir, tout en espérant en voir davantage. Car il s'agit ici d'une des conséquences parmi les plus susceptibles de questionnement de l'utopie du « tout voir » : **le déplacement d'un intérêt pour l'image qui soutient un message vers l'image réduite à ce qu'elle montre concrètement.**

En 1972, les premières images de l'attentat de Munich ne sont en fait que le support d'une parole. Elles donnent à voir ce qui est dit et ce qui est expliqué. En 2001, les premières images de l'attentat de New York ne sont que des vitrines qui comblent l'absence de parole inhérente à l'absence d'information disponible. Les images des tours jumelles n'expliquent rien de ce qui s'est produit. Elles n'en montrent que le résultat. Elles ne sont pas mobilisables sur le moment en tant que moteurs d'une interprétation. En 2015, il semble qu'une bonne partie des populations occidentales ait basculé sur ce registre de l'image « qui montre » au détriment de l'image qui soutient un message. Or, cette dernière est celle qui porte avec elle ou en elle-même une parole. Lorsqu'un discours accompagne cette image qui en devient le support, l'image porte avec elle une parole. Et lorsque l'image porte en elle-même une parole, c'est parce qu'elle agit à titre de symbole. Ainsi, l'image « qui montre » est dépouillée de toute présence de parole,

image à la fois donnée sans commentaire significatif et présentée comme une scène, et non comme une incarnation³⁸.

Deux tendances sont alors exploitées par le terrorisme contemporain, avec la complicité inconsciente de certains médias télévisuels. D'un côté, il n'est plus nécessaire de posséder de l'information pour diffuser des images. **L'affichage d'une image suffit pour attirer le regard.** En un mot, il n'est pas obligatoire de la commenter, de présenter avec un discours intelligible ce qui est montré à l'écran, ni même d'en comprendre le sens. De l'autre, il n'est plus nécessaire que les images présentées *viennent dire* quelque chose de la situation. Il suffit que ces images affichent quelque chose, qu'elles ajoutent un témoignage, un point de vue autre sur les événements. Ainsi, tout concourt à la production et à la diffusion d'images qui, au lieu de favoriser la compréhension des événements, participent à **contaminer l'imaginaire collectif** des personnes qui voient de plus en plus de choses avec le sentiment éventuel de moins en moins en savoir.

Le sentiment de ne pas savoir s'intensifie lorsque les personnes ont la certitude de pouvoir en voir davantage. C'est ce que laisse croire un monde dans lequel les caméras captent ce qui, autrefois, échappait à tous. En 1972, probablement personne n'espérait ou n'envisageait l'accès à une vidéo prise à l'intérieur des lieux occupés par les terroristes et les otages³⁹. En 2001, la reconstitution des événements vécus par les passagers des différents avions détournés suscita l'intérêt du grand public pour les derniers messages envoyés par les otages à leurs proches, juste avant de mourir. En 2015, la vente de vidéos issues de la vidéo-

38. Notons d'ailleurs que ce procédé fut exploité dans le domaine de la publicité. Une des premières expériences dans ce registre a été celle des visuels publicitaires de Benetton conçus par Oliviero Toscani qui ont été balancés en grands formats dans les capitales européennes sans mot de légende (on y voyait notamment un malade en train mourir du sida...). L'objectif était de marquer les esprits par l'image seule, incitant le grand public à parler de la marque alors qu'aucun lien n'existait entre l'image et le produit.

39. Rappelons à cet effet que l'équipe du président Obama aurait assisté, en direct, à l'assassinat d'Oussam Ben Laden. La photo diffusée par la suite montrait le président, accompagné de membres de son cabinet, en train de regarder un écran sur lequel était apparemment projetée la scène.

surveillance par de petits commerces à des médias étrangers ainsi que la diffusion d'images produites par des victimes des attentats du Bataclan n'étonnèrent probablement que très peu de gens. La norme est désormais d'accéder éventuellement à des images produites « de l'intérieur ».

Tout se passe comme si le terrorisme contemporain s'accommodait des effets de manque que suscite l'envie de comprendre une situation en la documentant, notamment par l'image. Les attaques se complexifient, les terroristes sont nombreux, les traces de leurs corps disparaissent dans des explosions planifiées, des passeports sont abandonnés délibérément comme des indices dont il faut peut-être se méfier. Le choix des cibles n'est pas toujours expliqué, l'attaque d'un symbole qui rassemblait parfois les victimes dans une forme d'intelligibilité partagée n'est plus toujours d'actualité. Les médias ne jouent plus pleinement le rôle d'un interprétant, des images sont vues parce qu'elles montrent un point de vue et non parce qu'elles soutiennent une parole. En un mot, le chaos n'est plus seulement provoqué par la terreur qu'inspirent les morts et la crainte d'un nouvel attentat. Il s'incarne dans la difficulté pour les sociétés victimes de dire, de s'expliquer, et même de s'entendre sur ce qui s'est vraiment produit.

Si les attentats de 1972 provoquèrent un débat au sujet de l'efficacité de l'intervention des forces spéciales ouest-allemandes, les attentats de 2001 imposèrent aux Américains un débat sur l'action à mener pour répondre à l'agression. Quinze ans plus tard, les Américains restent profondément divisés sur l'efficacité de leur intervention militaire en Afghanistan, puis en Irak. En 2015, les Français n'eurent pas simplement à répondre aux actes terroristes. Un vif débat eut aussi lieu au sujet du sens même de cette attaque dans les rues de Paris par un vendredi soir ordinaire. La division parmi les Français ne s'exprima donc pas seulement au sujet de la réponse à apporter aux attentats, mais, en quelque sorte, par rapport au sens à donner aux événements : s'agissait-il d'une attaque contre la jeunesse ? Contre la société de loisirs ? Ou d'une agression guerrière plutôt que terroriste ?

Ou encore d'une conséquence d'anciennes politiques néocolonialistes? L'attentat visait-il explicitement le peuple français plutôt que ses dirigeants? À la question du comment se superposa la question du pourquoi.

Le chaos recherché est donc également engendré sur le registre du discours. En ne présentant pas eux-mêmes d'interprétation significative de leurs actions en dehors de litanies de haine et de destructions systématiques, les terroristes laissent aux victimes le soin d'élaborer du sens pour comprendre et mettre à distance. Or, cette opération entraîne bien évidemment des divergences parmi les observateurs, elle dresse les dirigeants les uns contre les autres, elle divise les populations jusque dans leur quartier et leur famille. En forçant l'ennemi à saisir l'incompréhensible, les djihadistes leur imposent la construction de discours qui, tôt ou tard, s'affrontent, notamment au sujet de la cause et des conséquences de l'acte terroriste. Mais cette opération ne touche pas seulement les décideurs puisque, dans un monde où le lecteur d'information et d'image se retrouve de plus en plus seul, chacun affronte ce **défi de construire sa propre interprétation**.

L'AMBIVALENCE DE L'IMAGE DANS UN MONDE INCERTAIN

Entre 1972 et 2015, les demandes réfléchies et formulées lors d'un acte terroriste ont pratiquement disparu. À la demande émise de Septembre Noir s'est substituée l'absence de demande explicite de la part de l'État islamique pour qui « n'être pas reconnu comme État n'a aucune importance, car sa seule ambition est d'être un califat et une *dawla*. Sa politique étrangère n'est guidée que par les intérêts du djihad » (Clément, 2015, p. 47). Sans intention de négociation, la nécessité d'un discours offert à l'ennemi n'existe plus, les efforts se tournent vers la production d'une propagande destinée aux potentielles recrues. La signification à construire et la logique à débattre sont donc devenues les affaires de la victime, ses affaires, son problème. Lui incombe désormais la tâche d'attribuer du sens à la complexité d'une situation qui participe à désorienter et à désunir. Mais cela

n'aurait sans doute pas la même efficacité si les sociétés occidentales ne vivaient pas au même moment des transformations radicales en termes d'appropriation individuelle de l'information. En fait, le terrorisme contemporain exploite une dimension déjà présente, une faille qui, en quelque sorte, s'ouvre chez les populations qui bénéficient de moins en moins souvent de la présence d'un interprétant significatif en qui ils ont confiance.

La fin des Grands récits, annoncée par Jean-François Lyotard à la fin des années 1970, s'exprime dans l'incertitude croissante gagnant l'Occident, dont l'une des traductions la plus significative est la montée permanente du sentiment d'insécurité. Les normes traditionnelles de la religion, de la famille et du travail ne s'imposent plus avec la même autorité. Les choix individuels prennent de plus en plus de place. Les personnes doivent elles-mêmes tracer le chemin. Il en résulte une plus grande liberté individuelle, mais aussi un sentiment d'incertitude décuplé. Faute de pouvoir répondre à cette nouvelle injonction de se créer par soi-même son parcours, certains sombrent dans le renoncement ou la dépression. La fatigue d'être soi, décrite par Alain Erhenberg, se répand : nombreux sont ceux que la société épuise, jusqu'à ne plus adhérer à ce qu'elle propose, même parmi ceux qui s'y insèrent économiquement (Bouzar, 2006).

La fin des Grands récits entraîne la construction de petits récits dans lesquels les personnes se racontent leur propre histoire pour exister. Il s'agit alors d'ordonner dans le temps le passage d'étapes vécues comme étant significatives, d'étayer le sentiment de son identité personnelle, de sa réussite sociale et de son engagement dans le monde. Le petit récit demande alors à chacun un **travail permanent sur l'identité** qui ne tient plus seulement dans les statuts et les rôles que l'on assigne à la personne, mais bien dans les choix qu'il met en avant et qu'il tente de faire valider. Si le sentiment d'incertitude gagne en importance, c'est entre autres parce que cette transition du grand au petit récit s'accompagne chez plusieurs d'un déficit de significations. La quête d'un sens à l'existence devient alors pour la majorité une nécessité, les engageant dans un travail sur soi et sur leur rapport au

monde. Se dessine alors une nouvelle forme d'inégalité, séparant les champions de l'identité de ceux qui, en déshérence, n'arrivent plus à s'inscrire dans le lien social, redonnant alors à la tentation du grand récit une importance qui surpasse parfois le respect de certaines valeurs communément admises dans les sociétés démocratiques. C'est précisément ce qu'instrumentalisent de nombreuses sectes, certains gangs criminalisés et les djihadistes, comme le mentionnent David Le Breton et Denis Jeffrey dans cet ouvrage. Redonner le sentiment de l'existence, parfois même de l'élection, à celui ou à celle qui n'entrevoit aucun avenir.

Croire ou ne pas croire, et croire qui et croire en quelles images ? Pour certains, il s'agit de remettre systématiquement en question les informations disponibles, de les mettre à distance, de commenter les vidéos et les photos diffusées en dénonçant leur caractère partiel et partial. La théorie du complot fait d'ailleurs son nid de cette incertitude qui s'incarne dans la mise en doute systématique. En fait, comme le souligne Pierre-André Targuieff, « les récits complotistes permettent à nos contemporains désorientés de donner du sens aux événements, de les rendre lisibles, et d'échapper ainsi au spectacle terrifiant d'un monde chaotique » (2015, p. 54). En d'autres termes, la popularité du discours complotiste réside dans son efficacité à donner du sens à des bribes disjointes d'information qui, pour certains, n'en ont plus. Elle est une conséquence de la montée d'incertitude qui, paradoxalement, l'amplifie en tentant de la conjurer. Dans le sillage de l'utopie du « tout voir », les théories complotistes se déploient alors que tout inconnu, toute pièce manquante ou présentée pour comprendre une histoire, serait, par définition, suspecte. D'ailleurs, les jeunes seraient plus nombreux que leurs aînés à emprunter des interprétations complotistes pour lire l'actualité (Renard, 2015)⁴⁰.

40. Une étude SOFRES publiée en 2008 révèle que 11 % des Français croient que les Américains ont organisé eux-mêmes les attentats du 11 septembre 2001, la proportion d'entre eux étant plus forte chez les 15-24 ans avec 20 %, contrairement à 8 % des 65 ans et plus.

Ce sentiment d'incertitude peut être renforcé par une certaine lecture des images. Les vidéos et les photos sont, par définition, ambivalentes. En fait, « les images au sens “propre” ne sont pas stables, statiques ou permanentes dans l'acception métaphysique ; ceux qui les regardent ne les perçoivent pas tous de la même manière » (Mitchell, 2009, p. 51). Pour certains, elles s'imposent tantôt comme des vérités, tantôt comme des mensonges. Or, comme toutes les formes de témoignage, qu'ils soient textuels ou visuels, les vidéos et les photos ne sont, en définitive, que des points de vue fondamentalement subjectifs sur un moment x se déroulant dans un espace y . Mais, contrairement au texte dont la lecture implique une appropriation à l'intérieur d'une certaine temporalité, les images se montrent immédiatement et globalement, tout en dissimulant les ficelles de leur composition. En 1972, les images ne servaient que de support au récit, leur caractère ambivalent n'avait probablement que peu d'importance. Le reportage présenté au spectateur affichait clairement un travail de montage, et donc une mise en cohérence construite par les journalistes qui plongeaient le téléspectateur dans la temporalité du texte. La confiance en l'institution favorisait alors la réception du récit, et l'acceptation de l'image comme support du message à délivrer. En 2001, dépourvues de discours clairs, les images sont abandonnées au grand public, responsable d'en comprendre le sens. Les téléspectateurs sont alors immédiatement plongés dans la temporalité de l'image. Devant le spectacle « terrifiant d'un monde chaotique », la lecture complotiste des événements remplit probablement, pour de nombreux Américains en 2001 et certainement pour de nombreux Français en 2015, la fonction de « récits rassurants ».

L'image est systématiquement remise en question lorsque les lecteurs oublient l'évidence selon laquelle chaque photo ou chaque vidéo constitue un point de vue partiel et partial. Des débats qui divisent se déploient précisément lorsque ces lecteurs ont le sentiment qu'une vérité, plutôt qu'un point de vue, s'impose à eux. Du coup, le rejet systématique de l'image cherche à conjurer la violence éprouvée par sa lecture lorsque la fonction de cette image serait précisément d'imposer la vérité. En un mot, c'est lorsque l'image se donne pour

vrai, ou que le lecteur la prend comme une telle proposition, que surgit la tentation de la rejeter globalement. Car l'image qui soutient la parole ou qui agit en tant que symbole concède la partialité de ce qu'elle affiche. C'est pourquoi elle s'accompagne des mots qui en orientent le sens ou accordent à ce qui est invisible – à sa dimension symbolique – son importance. En ce sens, le débat en France autour de la photo du petit Aylan Kurdi retrouvé mort, le corps étalé sur la rive, pieds dans l'eau, tête dans le sable, était subjectif puisqu'il révéla l'absence de consensus sur une évidence : toute image est cadrée et constitue un arrêt dans le temps présenté sur un support fixe, et donc un point de vue partiel et partial sur les événements. En s'intéressant à ce qu'elle montrait, et non à ce qu'elle révélait de la situation, une part non négligeable de la population fit entendre, à travers ses commentaires, l'écho d'une théorie du complot en supposant l'instrumentalisation délibérée de la photo par les gouvernements européens soucieux de faire accepter par l'opinion publique leurs politiques d'immigration (Bosquet, 2015).

Les lecteurs d'image semblent vaciller entre deux leurre qui complexifient la place occupée par la photo et la vidéo dans la contamination de l'imaginaire collectif. Aux pôles les plus extrêmes se retrouvent ceux pour qui l'image « montre tout » et ceux pour qui l'image « explique tout ». Les premiers peuvent être tentés par la négation de ce que l'image apporte à la lecture des événements, c'est-à-dire à ce qu'elle peut traduire de la vérité des faits ou de ce qu'elle peut venir dire d'une situation. En risquant la polémique, nous pourrions même dire que peu importe que la photo du petit Aylan Kurdi ait été mise en scène ou non, cette question ayant peu d'intérêt dans la mesure où, d'une part, cette image explique une certaine vérité (des enfants syriens et d'autres nationalités meurent lors de leur migration vers l'Europe) et, d'autre part, elle vient dire quelque chose de la situation (les Occidentaux ne réalisent pas toujours que le drame touche concrètement des enfants). En insistant sur la question de son caractère partiel et partial, qui est une évidence, les détracteurs de cette photo vont alors la dépouiller de sa pertinence, et interdire l'examen de ce qu'elle dit, de ce qu'elle signifie et de ce qu'elle sym-

bolise. Ces premiers lecteurs considèrent l'image comme un moyen de « montrer » dans une société où règne l'utopie du « tout voir ». En la réduisant à cette fonction, ils courent le risque de nier tous les autres rôles qu'elle peut éventuellement jouer.

Les seconds courent plutôt le risque, non pas de nier ce que l'image peut apporter, mais d'en attendre trop, de lui accorder une importance démesurée. Il ne s'agit pas pour eux de nier ce que l'image peut donner à son lecteur, mais bien de nier ses limites. Si de nombreuses personnes ont remis en question la véracité de la photo du petit Kurdi, d'autres ont brandi, sous la force de l'émotion, la nécessité urgente d'agir, jusqu'à transformer significativement l'opinion publique européenne en quelques jours. L'émotion l'emporta, mettant en question au passage la force d'une seule image dans une situation communiquée et décriée depuis plusieurs mois. Or, cette image entraîna la nécessité d'y apposer des mots, en l'occurrence le prénom de cet enfant décédé fut dévoilé, puis son histoire racontée et, au final, la photographe prit la parole. En un mot, l'image, sous le signe de l'émotion provoquée et entraînant à son tour la construction d'un discours, passa dans les populations le message que la parole des politiques n'avait pas réussi à transmettre.

Dans le contexte d'attentats terroristes, la crédibilité accordée à outrance aux images ou l'incrédulité de certains lecteurs d'images provoquent de nombreux quiproquos. Dans les deux cas, l'extrémisme n'est pas exclu. Ainsi, plusieurs se méfieront en permanence de la diffusion de certaines vidéos, en examineront les détails et se questionneront sur leur pertinence et sur leur omniprésence sur la Toile. D'autres réagiront aux images en les prenant comme les témoins absolus de l'horreur, en ne posant, au contraire, aucune question au sujet de ce qu'elle provoque dans les populations, l'image devenant alors un formidable agitateur d'émotion. Le souci réside principalement dans le fait que, pour des personnes adoptant des positions extrêmes, l'ambivalence de l'image n'est pas reconnue comme une évidence, interdisant alors d'être véritablement commentée et débattue, pour exister pleinement.

LINJONCTION DU TRAITEMENT DE L'INFORMATION ET DE L'IMAGE

Depuis le milieu des années 2000, les personnes sont généralement sommées de chercher, par elles-mêmes, l'information dont elles ont besoin. À titre d'exemple, des consommateurs partent en quête des informations qu'ils espèrent obtenir en investissant le Web et en mobilisant différentes applications. Ainsi font-ils l'expérience d'une confrontation à des sources multiples, à des informations qu'ils doivent eux-mêmes recouper et mettre en perspective. La « convergence », pour reprendre la terminologie d'Henry Jenkins, souligne qu'un changement culturel majeur s'opère à partir du moment où les personnes sont amenées à se connecter à des contenus disparates à partir de dispositifs divers. Il en résulte le développement de compétences chez certains, une personnalisation des modalités de recherche pour les autres (Merzeau, 2010), mais aussi l'apparition d'une forme d'inégalité en termes de capacité à trouver l'information voulue. Les lecteurs d'image aussi ne sont pas toujours égaux par rapport à leur talent à interpréter ce qu'ils voient.

Le lecteur d'information est-il armé pour se protéger contre les effets de terreur induits par l'acte terroriste se réalisant dans une société de l'image? En fait, la question consiste à évaluer si ce lecteur peut éviter les deux tendances qui rendent la place occupée par l'image problématique. Arrive-t-il, d'une part, à conjurer les effets de dispersion qu'offre le paysage médiatique contemporain, tout en redonnant à l'information une certaine cohérence? Évite-t-il, d'autre part, de sombrer dans une lecture fondamentalement déformée de l'image, que ce soit sur le registre du doute systématique ou de l'émotion exacerbée? Comment peut-il redonner une lisibilité aux événements dont le mystère est cultivé, dont la complexité ne facilite jamais la mise en cohérence, dans lequel s'entremêlent les faits, les informations démenties, les rumeurs et la terreur? Les adolescents sont-ils moins habiles que les adultes pour gérer les effets engendrés par des actes terroristes dans un monde de l'image?

Les usages des technologies de l'information et de la communication par les adolescents sont d'abord destinés à la sociabilité et aux loisirs. Ils sont surtout réservés à l'expression d'un travail sur l'identité. Les adolescents s'adonnent également à de la recherche d'information par l'entremise des technologies pour nourrir des passions personnelles et répondre à des exigences scolaires, mais sans être nécessairement des experts. En fait, leurs représentations des sources consultées, leur capacité critique à mettre en doute certaines informations et à s'en approprier d'autres, tout comme leur talent à organiser et à interpréter les contenus disponibles ne relèvent pas de l'évidence. En fait, il importe de « permettre aux adolescents de comprendre les types de documents à leur disposition, les modalités d'indexation de ces derniers, les raisons pour lesquelles ils trouvent et retrouvent ces documents » (Cordier, 2015, p. 281). En ce sens, nous pouvons aisément penser que les adolescents, comme les adultes, ne sont pas toujours égaux devant le flux médiatique.

Les adolescents ne sont pas coupés du monde des adultes, mais des tendances s'accroissent au fil des générations, ce qui met en question au passage les modalités récentes de traitement de l'information et de réception des images. La confrontation aux informations en solitaire est l'une de ces tendances, le visionnage de séquences vidéo en est une autre. En fait, en proposant des vidéos courtes, et bien souvent des « extraits », les sites de partage de vidéos en ligne, comme *Youtube*, favorisent l'émergence d'un visionnage dans lequel les images sont de plus en plus souvent « sorties » de leur contexte initial d'intelligibilité. Par exemple, une scène pourra être visionnée sans que le spectateur ait vu l'ensemble d'un film. Le contexte orientant le sens même de la scène n'accompagne plus toujours la confrontation aux images. En même temps, une pratique inédite de visionnage se banalise, la consommation de la séquence, de l'extrait, de la vidéo courte prend sa place parmi de nombreuses expériences de confrontations à des formes narratives diverses.

La preuve par l'image est une autre tendance qui s'observe et qui semble s'installer au fil du temps. En 1972, les possibilités

techniques réduisaient l'accès à des images documentant l'événement terroriste, la parole occupait par le fait même une place importante dans la transmission de l'information. Sans croire les mots, il était difficile de se sentir informé. Or, l'une des caractéristiques de la société hypermoderne est précisément d'être le théâtre d'une transformation du statut de la parole. Mise en doute, objet de critique, elle semble de moins en moins crédible, au profit d'une image qui, elle, serait de plus en plus souvent mobilisée comme preuve (Bouilloud, 2011). La parole perdrait de sa crédibilité, l'image gagnerait en vérité. La preuve par l'image ferait donc oublier en partie la caractéristique essentielle de cette même image qui consiste en son ambivalence. Or, l'intérêt grandissant des adolescents pour les commentaires adossés à des images est une autre caractéristique de ce qui se trame actuellement. En effet, de nombreux adeptes de *YouTube* ont désormais construit leur immense popularité en commentant des images. Avec ses 30 millions d'adeptes, le jeune Suédois PewDiePie est généralement considéré comme la plus grande vedette du site de partage en ligne, son activité consistant surtout à commenter des extraits de jeux vidéo. En d'autres termes, ce n'est pas ici l'image en tant que telle qui semble intéresser ses nombreux admirateurs, mais bien une parole qui vient orienter la lecture et le sens de ces images. Ainsi, il ne serait peut-être pas juste de dire que nous assistons à un désintérêt pour la parole au profit de l'image. Plus précisément, nous assistons au désintérêt pour une certaine parole au profit d'une autre parole qui s'appuierait notamment sur la diffusion d'images.

*Ces trois observations – visionnage de séquence, preuve par l'image, quête d'une parole – soulignent que l'opération de mettre des mots sur ce qui est vu est devenu une activité banale, quotidienne, obligatoire pour quiconque aujourd'hui. En d'autres termes, les adolescents grandissent désormais avec une nouvelle injonction d'interprétation des images. Devant cette injonction, il n'est pas surprenant que de plus en plus d'adolescents raffolent de ces vidéos mettant en scène les commentaires de jeunes adeptes de *YouTube*. Jeunes et moins jeunes ne peuvent éviter cette lecture, et donc faire un effort d'appropriation*

des images. Ainsi, pour la plupart des adolescents, l'image n'est généralement qu'un prétexte pour retourner à la parole, faire exister du sens à travers les mots. Mais, parce que se multiplient des images fondamentalement ambivalentes dans notre quotidien (Martin, 2009), les opérations d'interprétation de l'image et de prise de parole se multiplient, favorisant éventuellement des effets d'amplification d'incertitude et de doute. En un mot, plus les images sont présentes dans le quotidien, autour de soi, plus il est nécessaire de prendre la parole, de commenter, d'en discuter, sans jamais obtenir de certitude quant à la validité de ces lectures. C'est donc dans un monde incertain, du fait de notre contexte hypermoderne arrachant les personnes aux modalités d'existence traditionnelles, que surgissent les écrans et les images accentuant, à leur tour, des effets d'incertitude. Les événements terroristes viennent donc s'imposer dans le contexte de doute des sociétés occidentales qui subissent les effets de la fin des Grands Récits. Ils s'immiscent aussi dans le quotidien des personnes pour qui les images ne font pas toujours consensus, non pas par rapport à leur contenu en tant que tel, mais plutôt par rapport à ce que serait et à ce que ne serait pas une image.

RÈGNE ET RISQUE DE LA SÉRENDIPITÉ

La sérendipité consiste en ce talent de découvrir ce qui se présente à soi de manière inattendue. Elle entremêle un certain relâchement de soi avec le hasard qui mène sur des chemins dont il faut exploiter les surprises. Elle mobilise au moins *deux attitudes* qui convergent l'une vers l'autre; une *acceptation de l'incertitude* et une *réactivité dans l'instant*. En matière d'appropriation d'information, elle s'applique sous la forme d'une recherche qui s'alimente moins à partir des résultats espérés que des découvertes effectuées au cours de la démarche entreprise. Il s'agit de trouver l'information là où on ne l'attendait pas. Si la sérendipité n'est pas le fait exclusif des plus jeunes, elle s'affirme néanmoins comme une tendance se banalisant au fil des générations (Aillerie, 2011, 2012). Or, le travail d'identification et

de qualification d'une information ne s'improvise pas, il implique la construction d'une posture qui protège le lecteur d'information et d'images contre les interprétations et les généralisations hâtives alors que de nombreuses idées fausses circulent sur Internet. En fait, des études montrent que, sur des sujets controversés comme l'existence du Loch Ness ou le caractère scientifique de l'astrologie, ce sont d'abord des sites favorables à la croyance qui sont proposés par un moteur de recherche comme Google (Bronner, 2011, 2013).

Une étude sur le rapport des adolescents aux informations disponibles sur le Web souligne que les jeunes évoquant le sentiment d'incertitude et le risque de se perdre dans la masse des informations sont également ceux qui effectuent des recherches denses et variées (Aillerie, 2012). La reconnaissance d'un monde d'information éminemment vaste, aux possibilités « infinies », semblerait même mener à une certaine forme de prudence. À l'inverse, « se sentir perdu, c'est alors se mesurer à la difficulté de rassembler des éléments d'informations épars et potentiellement pertinents » (Aillerie, 2012, p. 63). Le sentiment de dispersion, voire d'incompréhension et d'incertitude, ne naît pas seulement d'un contexte dans lequel les informations disponibles sont éparses, mais bien dans le rapport subjectif qu'entretient l'adolescent avec ce qui se présente à lui. Si certains vivent le monde vaste de l'information comme une incertitude offrant du même coup de grandes possibilités, d'autres ne semblent pas posséder les compétences pour s'y retrouver (Catellin, 2004 ; Bevort et Bréda 2006).

Parmi ceux que l'actualité agite se trouvent de jeunes lecteurs d'information et d'images imprégnés d'une attitude de sérendipité qui, par définition, en mène plusieurs à trouver de l'information et des images qu'ils n'attendaient pas. Or, en fonction d'une certaine représentation de l'image, cette errance peut introduire dans l'existence des jeunes et des moins jeunes des expériences singulières entraînées par la confrontation aux différents contenus exposés et trouvés. La capacité de sélectionner et de comprendre l'information est fondamentale pour étayer une recherche (Denecker, 2002). Cela est particulièrement vrai pour les images qui ont comme particularité de se

dévoiler d'un seul coup, contrairement au texte dans lequel le lecteur plonge progressivement. La plupart des adolescents développent un talent à force d'expériences personnelles et de partage des savoirs avec leurs pairs, mais, dans le cas de la lecture d'un texte, ce talent s'apprend aussi à l'école. Or, pour sortir de la temporalité de l'image pour entrer dans celle du texte, il importe que la proposition de sens portée par le discours lui paraisse crédible. C'est précisément le travail opéré par les recruteurs de candidats pour le djihad : il ne suffit pas de montrer des images, mais bien de réenchanter le monde par un discours qui s'appuie sur ces dernières, devenues le support d'une parole.

Celui qui doute systématiquement de l'image est en quête non pas d'une narration visuelle convaincante, mais plutôt d'un discours qui réhabilitera à ses yeux ce qu'il voit. C'est d'ailleurs ce que les théories complotistes induisent : l'image est décortiquée, analysée, critiquée par les croyants, mais, paradoxalement, elle redevient alors le support d'une parole. En ce sens, on peut aussi douter de l'efficacité des vidéos produites par le gouvernement français dans le cadre de campagnes anti-djihadistes dans la mesure où leur mise en scène et leur discours peuvent être interprétés par les plus sceptiques comme une tentative de manipulation. Or, de son côté, Daech ne s'impose pas dans la vie de ceux qu'il tente de convaincre : « C'est le principe cumulatif et participatif d'Internet qui permet aux réseaux djihadistes d'attirer les jeunes à eux, alors qu'au début de leur navigation, bon nombre d'entre eux ne se posaient aucune question spirituelle et songeaient seulement à s'insurger contre les injustices. » (Bouzar, 2015, p. 39) De plus, l'État islamique insiste, non seulement sur la qualité de ses mises en scène, mais aussi sur l'enthousiasme de son discours. Ainsi, des interviews de djihadistes, dans lesquelles des soldats décrivent leur quotidien, sont diffusées. Sous la forme de documentaire, des images de la vie quotidienne dans l'ÉI ou des images de combats sont accompagnées d'« une voix hors champ (*off*) qui fait cohabiter lectures du coran et commentaires de théologiens [...]. Des sous-titres sont téléchargeables dans une dizaine de langues » (Ghys, 2015). Il ne s'agit donc plus de croire simplement en des images, mais bien en des discours qui favorisent l'articulation entre le petit récit

de l'existence personnelle d'un djihadiste et le grand récit proposé par l'État islamique, auquel il est alors possible de s'identifier. En d'autres termes, leur talent consiste dans leur capacité à **sortir ces jeunes de la temporalité de l'image pour les replonger dans la temporalité du texte**. Stéphane Berthomet abonde dans le même sens lorsqu'il raconte, dans *La Fabrique du djihad*, l'expérience qu'il a tentée. Afin de démystifier les processus de recrutement, il décide d'abord de se créer des comptes sur *Facebook* et sur *Twitter*, en se faisant passer pour un jeune homme qui s'intéresse aux questions liées à l'islam. L'un des premiers conseils provenant de la part d'un recruteur qui le contacta fut de lui donner à lire des textes salafistes poussant au combat et à la radicalisation. Il s'agit de mettre des mots, d'orienter le discours, par le truchement de la communication facilitée par les écrans.

Le lecteur d'image sombrant dans le piège de l'émotion risque, quant à lui, de se replier sur des généralisations hâtives. Il peut s'élever violemment contre l'horreur que l'image provoque, allant jusqu'à justifier, sans autre réflexion, des mesures sécuritaires ou une réponse guerrière aux attentats, réponse qui n'a pas fondamentalement prouvé son efficacité. Mais il est aussi possible qu'il ressente une fascination morbide pour les images diffusées par la propagande djihadiste, jusqu'à confondre l'émotion provoquée par l'horreur avec l'idée d'une puissance objective qui serait détenue par l'État islamique. C'est pourquoi leurs « documentaires embrayent sur des scènes actuelles, ces mêmes images captées sur le terrain de guerre ou les mises à mort des mécréants. Les assassinats des otages sont séquencés, ralentis, la caméra souligne le pouvoir des djihadistes sur eux » (Ghys, 2015). Une étude révèle à cet effet que 30 % de la propagande de l'État islamique sur le Web met en scène du contenu axé sur les combats et la guerre, 15 % sont des scènes d'exécution tandis que 25 % sont précisément des interviews de djihadistes (Larouche, 2016). L'adhésion au discours véhiculé par le truchement des écrans et l'intermédiaire des vidéos est d'ailleurs facilitée dans un monde où le lecteur d'image n'est plus passif, mais actif. Comme le souligne Meryem Sellami (2013), non seulement Internet a vu naître de nouvelles « stars » du fondamenta-

lisme, il a encouragé l'exploitation des jeunes « fans », devenus eux-mêmes prescripteurs du discours auquel ils adhèrent en diffusant à leur tour du contenu.

Tout se passe comme si l'État islamique exploitait simultanément les **deux fragilités** du lecteur d'image contemporain, en tentant de réhabiliter les images par des discours de réenchâtement du monde et en provoquant des émotions déstabilisantes, dans un contexte où les modalités de traitement de l'information sont propices à la remise en question dans un monde lui-même incertain. En creusant cette faille, Daech s'assure alors d'un certain succès, à la fois auprès de ceux qu'il veut terroriser et auprès de ceux qu'il espère séduire. Dans les deux cas, il s'agit de se jouer de sociétés aux prises avec des transformations du traitement de l'information et de l'image dont les membres n'ont pas encore intégré toute la complexité et repéré tous les enjeux. Au final, l'État islamique renouvelle alors les modalités de contamination des esprits, tout en s'acquittant de la tâche difficile à laquelle répondaient, paradoxalement, les journalistes en 1972 : proposer une lecture des faits, mettre des mots sur des images qui n'en sont que le support, se positionner comme l'interprétant par excellence. En un mot, ces images sont devenues l'arme principale pour **se réapproprier le monopole du discours**.

CENSURER OU ÉDUIQUER À L'IMAGE ?

Lorsqu'une société échoue dans ses principales missions, ses acteurs sont nombreux à se replier sur des explications qui n'ont aucun fondement scientifique. Le djihadisme de Daech nous révèle le défi de tracer des voies idéales d'accès à la reconnaissance pour l'ensemble des adolescents et des adolescentes. Il nous montre aussi que le terrorisme contemporain sait exploiter les fragilités d'un lecteur d'image laissé de plus en plus souvent à lui-même. Il est alors facile d'éviter le questionnement en tombant dans le piège d'une panique morale qui s'exprime notamment par la stigmatisation des outils plutôt que par l'interrogation des personnes. C'est pourtant une évidence de dire que ce sont les usages, et donc les usagers, qui font les outils, et non

les outils qui transforment radicalement les usagers. Surgit alors à l'horizon la tentation, non pas de comprendre, mais d'invisibiliser le phénomène, de le faire disparaître de la Toile, comme si le contrôle des images viendrait résoudre l'ensemble des problématiques qui se croisent dans le phénomène complexe du terrorisme contemporain. Certes, une réglementation est nécessaire, mais elle ne saurait résoudre ce que notre analyse de l'image révèle : **la perte de confiance dans la parole des institutions** tenues par les adultes.

Si nous voulons efficacement protéger les plus jeunes, il importe avant tout de se questionner sur nos prises de décision et le contexte global dans lequel se déploie le terrorisme contemporain. Les adolescents d'aujourd'hui grandissent dans un monde dans lequel les adultes se décrédibilisent sans cesse les uns les autres. Nous connaissons bien ces discours qui consistent à dévaloriser le travail des enseignants, à critiquer l'attitude des parents, à remettre en cause la légitimité des policiers, à pointer du doigt les échecs des éducateurs et à mettre en doute l'éthique des politiciens. Certes, il va sans dire que les désaccords sont importants, même nécessaires, dans une société démocratique. Néanmoins, on peut s'interroger sur le rôle de ces discours écorchant la légitimité de ces adultes qui ont la tâche de redonner confiance à la jeunesse. La quête d'un réenchantement du monde advient toujours lorsque le désenchantement est vécu sur le registre du sens que l'on cherche et que l'on ne trouve pas. La croyance, qu'elle prenne la couleur du scepticisme ou de l'adhésion aveugle, voire d'un basculement radical de l'un vers l'autre, constitue une solution rassurante pour ceux qui aspirent à s'inscrire à tout prix dans le lien social, sous une forme ou une autre.

Or, de nombreux acteurs de la vie en société cherchent le moyen de communiquer autrement avec les jeunes, parfois parmi les plus fragiles, en mobilisant les images comme intermédiaires vers la construction de nouveaux discours communs. C'était d'ailleurs l'objectif de Nicolas Boukhrief, réalisateur du film *Made in France*, qui met en scène des candidats au djihad sous la forme d'un thriller, dont la sortie, initialement prévue à la mi-novembre, fut retardée en raison des attentats de Paris. Par la suite, un débat eut lieu concernant

les éventuels dangers que son film pourrait représenter dans les circonstances (Blumenfeld, 2016). Au-delà du questionnement entourant les images de propagande véhiculées par Daech, la tentation de l'invisibilisation s'est tournée alors vers ces images produites par des réalisateurs de l'Hexagone. Le documentaire intitulé *Salafiste* fut censuré en raison des images de propagande que ses réalisateurs avaient insérées dans le film, mais aussi parce que la parole était donnée à des salafistes, « sans voix hors champ (*off*) » et donc sans commentaires pour orienter l'interprétation des propos tenus et la lecture des images choisies (*Le Monde*, 2016). En d'autres termes, le problème fondamental du rapport entre les images et la parole fut à nouveau soulevé. Certes, il est légitime, voire nécessaire, de se questionner sur les choix effectués par les réalisateurs François Margolin et Lemine Ould M. Salem. Mais il est également nécessaire de mettre en question plus globalement le traitement que nous réservons aux images lorsque nous acceptons tacitement de laisser circuler des vidéos mettant en scène des actes terroristes, sans « voix hors champ (*off*) » et sans commentaires⁴¹. Plus encore, au-delà de la position que nous pouvons adopter concernant le documentaire salafiste, le débat révèle la crainte partagée par plusieurs de se voir incapables de substituer une parole d'adulte au langage des images auxquelles seront éventuellement confrontés les adolescents.

Alors que les images occupent une grande importance dans la vie d'aujourd'hui, les jeunes sont généralement laissés à eux-mêmes lorsque vient le temps de s'y confronter. Comme si l'appropriation des images allait de soi. Comme si cela était secondaire dans l'éducation des futures générations qui naîtront au XXI^e siècle. Comme s'il ne fallait agir qu'en moment de crise. Ainsi, au lendemain de la plupart des attentats terroristes, les médias se font l'écho d'une question importante : comment parler à nos enfants de ces images qui les atteignent ? (FranceTV éducation, 2015). Si la démarche est louable, elle traduit néanmoins la position de sociétés sommées d'intervenir dans un domaine où elles ne s'engagent pas suffisamment sur la voie

41. [En ligne]. [<https://www.youtube.com/watch?v=a7hC13570bw>].

de la prévention. Une éducation aux images est nécessaire désormais, au moins pour diminuer le risque que de futurs citoyens sombrent dans des lectures dogmatiques de celles-ci, tantôt considérées comme de purs mensonges, tantôt provoquant la déraison au profit d'une exaltation émotive. L'image doit être enseignée dans son ambivalence, comme une occasion d'échanges et de débats, et non comme des prétextes à la confrontation et à la division. Car, actuellement, en matière d'images, le mensonge est pour la plupart des jeunes situé du côté des adultes (Lachance, 2013). Que ce soit sur le registre de la fiction avec le cinéma, sur celui de l'actualité provenant des médias, ou sur celui de la famille avec la mise en scène de la vie familiale par les parents, l'expérience de la photo et de la vidéo se construit chez les jeunes générations à partir de l'idée que les images produites et diffusées par les adultes rendent maladroitement compte de la réalité. Confrontées à leurs expériences personnelles, ces images ne constituent qu'un miroir déformé, approximatif, parfois stigmatisant de ce qu'ils vivent réellement.

Une éducation à l'image implique donc de dévoiler ses pièges, de souligner la part inextricable du manque qu'elle entraîne, son rôle à jouer en tant que support de la parole ou de construction d'un symbole. Il importe aussi de rappeler que, si l'image peut raconter une histoire, elle ne garantit jamais la validité de celui qui l'interprète. En fait, « les motivations à l'origine des images ambiguës sont variées : pédagogie, symbolisme et allégorie, détournement des tabous et de la censure, leurre et tromperie » (Martin, 2009, p. 4). Sur le registre des images, le meilleur côtoie toujours le pire : au-delà d'une technique d'analyse, c'est la posture du lecteur d'image de demain qui doit être pensée, construite, enseignée, dès le plus jeune âge. La guerre aux régimes de la haine ne devrait plus simplement se poursuivre sur les champs de bataille, mais bien sur le territoire des images, afin de protéger les futurs citoyens des pièges que lui tend en permanence cette ambiguïté dont il doit connaître l'existence. Comme nous apprenons à nos enfants à lire notre langue, il est temps d'entrer pleinement dans le XXI^e siècle et de leur apprendre aussi à lire ce qu'ils voient défiler sous leurs yeux, c'est-à-dire, non seulement de leur

apprendre à déchiffrer les signes qui s'offrent à eux, mais aussi de saisir comment ils s'offrent, et pourquoi il importe de les utiliser à bon escient. En d'autres termes, **c'est notamment en démystifiant la temporalité de l'image que nous pourrions redonner à la temporalité du texte son importance.**

Bien entendu, nous exerçons collectivement un travail de symbolisation lorsque des événements tragiques comme un attentat terroriste surgissent. Il existe des tentatives de redonner aux images le rôle de support d'un récit intelligible, compréhensible, qui donne sens à ce qui, à première vue, n'en a pas. Ainsi le deuil national d'une France blessée fut accompagné de la décision de publier les photos des victimes de l'attentat, accompagnées d'une courte biographie permettant de les connaître un peu, une manière de redonner des visages au nombre des morts anonymes. Mais, comme le souligne André Gunther: «Ce processus poignant constitue à la fois une réponse improvisée au nombre traumatisant des tués, véritable choc dans un pays qui se croyait en paix, mais doit aussi se comprendre dans le contexte d'une profonde incompréhension des mobiles de l'attentat, comme un substitut narratif devenu la seule clé explicative de l'énigme.» (L'image sociale, 2015) Même dans le deuil, à travers les réponses données aux pires horreurs, s'expriment les dangers d'une société soumise à la tyrannie de la visibilité cherchant à conjurer son incompréhension par des mises en scène. L'image devient la réponse provisoire, et parsemée de pièges, aux mystères qui favorisent les effets de terreur. Une réflexion s'engage alors sur une éventuelle renonciation à l'utopie du « tout voir », à ses dangers lorsqu'elle tourne à l'idéologie, et à la formation de futurs citoyens développant un regard critique et réflexif sur ces images qu'ils manipulent et qu'ils lisent, qu'ils produisent et diffusent, qu'ils ignorent ou qu'ils critiquent, quotidiennement.

RÉFÉRENCES

- Aillerie, K. (2012) « Pratiques juvéniles d'information : de l'incertitude à la sérendipité », *Documentaliste-Sciences de l'Information*. 49(1), p. 62-69.
- Aillerie, K. (2011). *Pratiques informationnelles informelles des adolescents (14-18 ans) sur le Web*. Library and information sciences. Université Paris-Nord-Paris XIII.
- Article (2016). « Pourquoi le documentaire « Salafistes » fait polémique ». *Le Monde.fr*. 26 janvier 2016.
[En ligne]. [http://www.lemonde.fr/cinema/article/2016/01/26/salafistes-pourquoi-le-documentaire-fait-polemique_4853857_3476.html].
- Article (2015). « Les attentats de Paris font resurgir un cauchemar à Bombay ». Journal *La Croix*, 14 novembre 2015.
[En ligne]. [<http://www.la-croix.com/Actualite/Monde/Les-attentats-de-Paris-font-resurgir-un-cauchemar-a-Bombay-2015-11-14-1380284>].
- Article (2015). « Attentats du vendredi 13 novembre : comment parler des images violentes aux enfants? ». *FranceTV-éducation*, 17 novembre 2015.
[En ligne] [<http://education.francetv.fr/matiere/actualite/article/attentats-du-vendredi-13-novembre-comment-parler-des-images-violentes-aux-enfants>].
- Aubert N. et C. Haroche (2011). *Les tyrannies de la visibilité*. Toulouse, Erès.
- Bacqué, M.-F. (2006). « Du cadavre traumatogène au corps mort symboligène ». *Études sur la mort*. 129(1), p. 59-66.
- Baillargeon, S. (2015). « La nouvelle alliance/Leçons sociomédiatiques autour des attentats de Paris ». Journal *Le Devoir*, 28 novembre 2015.
[En ligne]. [http://www.ledevoir.com/societe/medias/456521/la-nouvelle-alliance?utm_source=infolettre-2015-11-28].
- Bevort, E. et I. Breda (2006). *Appropriation des nouveaux médias par les jeunes : une enquête européenne en éducation aux médias*. Paris, Centre de liaison de l'enseignement et des médias d'information (CLEMI).
[En ligne]. [http://www.cleml.org/fichier/plugin_download/7449/download_fichier_fr_mediappro_light.pdf].

- Blumenfeld, S. (2015). « Sortie repoussée pour le film *Made in France* », *Le Monde.fr*, 16 novembre 2015.
[En ligne]. [http://www.lemonde.fr/culture/article/2015/11/16/sortie-repousee-pour-le-film-made-in-france_4810592_3246.html].
- Bosquet, S. (2015). « Non, les photos d'Aylan n'ont pas été mises en scène ». *Journal Libération*, 8 septembre 2015.
[En ligne]. [http://www.liberation.fr/france/2015/09/08/non-les-photos-d-aylan-n-ont-pas-ete-mises-en-scene_1378252].
- Bouilloud, J.-P. (2011). « Du monde de la parole au règne du visible. La revanche de saint Thomas ». Dans *Les tyrannies de la visibilité*. Aubert et Haroche (dir.). Toulouse, Erès, p. 55-76.
- Bouzar, D. (2015). *Comment sortir de l'emprise djihadiste?* Paris, Éditions de l'Atelier.
- Bouzar D. (2006). « Quelles réponses éducatives au radicalisme religieux ? » *Les Cahiers dynamiques* 39(3), p. 13-17.
- Bronner, G. (2011). « Ce qu'Internet fait à la diffusion des croyances ». *Revue européenne des sciences sociales*, 49(1).
[En ligne]. [<https://ress.revues.org/805>].
- Bronner, G. (2013). *La démocratie des crédules*. Paris, PUF.
- Catellin, S. (2004). « L'abduction : une pratique de la découverte scientifique et littéraire ». *Herme`s*, n° 39, p. 179-185.
- Clément, P.-A. (2015). « Naissance et ascension d'une idéologie révolutionnaire : 35 ans d'islam politique violent ». *Diplomatie*, 77, novembre-décembre, p. 38-42.
- Combes, C., (2011). « La consommation de séries à l'épreuve d'Internet. Entre pratique individuelle et activité collective ». *Réseaux*, 165(1), p. 137-163.
- Cordier, A. (2015). *Grandir connecté. Les adolescents et la recherche d'information*. Paris, C&F éditions.
- Delage, C. (2006). « Une censure intériorisée? Les premières images des attentats du 11 septembre 2001 ». *Ethnologie française*, 36(1), p. 91-99.
- Denicker, C. (2002). *Les compétences documentaires : des processus mentaux à l'utilisation de l'information*. Villeurbanne, Presses de l'ENSSIB.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris, Odile Jacob.

- Gunthert, A. (2015). *L'image partagée. La photographie numérique*. Paris, Textuel.
- Ghys, C. (2015). « Propagande de l'État islamique : sales comme des images ». Journal *Libération*, 20 décembre 2015.
[En ligne]. [http://www.liberation.fr/planete/2015/12/20/propagande-de-l-etat-islamique-sales-comme-des-images_1422096?xtor=EPR-450206].
- Jenkins, H. (2013). *La culture de la convergence. Des médias au transmédia*. Paris : Armand Colin.
- Lachance, J. (2013). *Photos d'ados à l'ère du numérique*. Québec/Paris, PUL/Herman.
- Larouche, V. (2015). « Une propagande violente ». Journal *La Presse*, 17 décembre 2015.
[En ligne]. [<http://plus.lapresse.ca/screens/616c5c48-7582-4c22-9b01-c9f88886089a%7CQsRC9LK%7Ehty5.html>].
- Lambin, K. (2015) « Attentats : ce que les terroristes ont dit à BFMTV ». *BFM-TV*, 10 janvier 2015.
[En ligne]. [<http://www.bfmtv.com/societe/bfmtv-a-ete-en-contact-avec-les-terroristes-856576.html>].
- Les décodeurs du Monde (2016), « Des comptes djihadistes diffusent de fausses informations pour ajouter à la panique, Le Monde.fr, 22 mars 2016.
[En ligne]. http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/03/22/bruxelles-des-comptes-djihadistes-diffusent-de-fausses-informations-pour-ajouter-a-la-panique_4887966_4355770.html#5YPCKhBD8R8qcJrx.99
- L'image sociale. *Le carnet de recherches d'André Gunthert* – [En ligne]. [<http://imagesociale.fr/2399>].
- Lytard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Éditions de Minuit.
- Martin, J.-H. (2009). *Une image peut en cacher une autre*. Paris, RMN.
- Merzeau, L. , « La présence, plutôt que l'identité ». *Documentaliste Sciences de l'Information*, vol. 47, n° 1, février 2010.
- Mitchell, W. J. T. (2009). *Iconologie Image, Texte, Idéologie*. Paris, Les prairies ordinaires.
- Mondzain, M.-J. (2015). *L'image peut-elle tuer?*. Paris, Bayard.

- Montagut-Lobjoit, M. (2010). « La télévision au prisme des TIC. Pratiques et perspectives », *Les Cahiers du 6* (2), p. 99-121.
- Murakami, R. (1997). *Underground*. Paris, 10/18.
- Renard, J.-B. (2015). « Qu'est-ce que le conspirationnisme? ». *Diplomatie*, mars-avril, p. 38-42.
- Sahut, G. (2014). « Les jeunes, leurs enseignants et Wikipédia : représentations en tension autour d'un objet documentaire singulier ». *Documentaliste-Sciences de l'Information*. 51(2), p. 70-79.
- Sellami, M. (2013). *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*. Québec/Paris, PUL/Hermann.
- Taraborrelli, E. (2015). « Les terroristes du Bataclan voulaient parler aux chaînes d'info ». Magazine *L'Express*, 18 novembre 2015.
[En ligne]. [http://www.lexpress.fr/actualite/medias/les-terroristes-du-bataclan-voulaient-parler-aux-chaines-d-info_1737171.html].
- Targuieff, P.-A., (2015). « Dévoiler à tout prix. Le complotisme, entre paranoïa banale et extrémisme politique ». *Diplomatie*, mars-avril, p. 54-59.
- Wajcman, G. (2010). *L'Œil absolu*. Paris, Denoël.

Présentation des auteurs

Denis Jeffrey est professeur titulaire à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université Laval et chercheur régulier au Centre de recherche interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante. Il mène des recherches dans le champ de la socio-anthropologie de l'adolescence, de l'éthique enseignante et des nouvelles théories sur les rites. Il est notamment coéditeur avec Jocelyn Lachance et David Le Breton du livre *Penser l'adolescence* paru aux Presses universitaires de France en 2016. Il a publié aux Presses de l'Université Laval *La fabrication des rites* (2015, codirection avec A. Cardita), *Laïcité et signes religieux à l'école* (2015), *Les séries cultes chez les jeunes* (2014, codirection avec J. Lachance et M. Julier), *L'éthique dans l'évaluation scolaire* (2013), *Code, corps et rituels dans la culture jeune* (2013, codirection avec J. Lachance), *Enseignants dans la violence* (2006), *Éloges des rituels* (2004) et *Rompre avec la vengeance* (2001).

Jocelyn Lachance est socio-anthropologue, membre du laboratoire SET (Pau), de l'Observatoire jeunes et société (Québec) et du groupe de recherche sur l'hypermodernité (Paris). Il est notamment l'auteur de *L'adolescence hypermoderne* (Les Presses de l'Université Laval, 2011), de *Socio-anthropologie de l'adolescence* (Les Presses de l'Université Laval, 2012), de *Photos d'ados à l'ère du numérique* (Les Presses de l'Université Laval/Hermann, 2013), de *Étudier les ados* (Presses de l'École des hautes études de la santé publique, 2014) et de *Voyageur hypermoderne* (Érès, 2016). Il a également dirigé plusieurs collectifs et est cofondateur de l'association Anthropoado (anthropoado.com). Il enseigne à l'Université de Pau.

David Le Breton est professeur de sociologie à l'Université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France et membre de l'Institut d'études avancées de l'Université de Strasbourg (USIAS). Il est l'auteur de *Disparaître de soi. Une tentation contemporaine* (2015,

Métailié), *Une brève histoire de l'adolescence* (2013, Éditions Jean-Claude Béhar), *La peau et la trace. Sur les blessures de soi* (2008, Métailié), *En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie* (2007, Métailié), *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre* (2002, PUF, Quadrige) et de *Anthropologie du corps et modernité* (2005, PUF). Il est également codirecteur avec Daniel Marcelli du *Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse* (2010, PUF, Quadrige).

Jihed Haj Salem est étudiant-chercheur en sociologie à la Faculté des sciences humaines et sociales de l'Université de Tunis. Ses recherches portent sur les modalités et les processus de radicalisation et de marginalité chez les jeunes des quartiers populaires de la Tunisie révolutionnaire. Il a été chercheur au sein de l'unité de recherche sur le salafisme-jihadiste à l'Institut tunisien des études stratégiques pendant les années 2013 et 2014. De plus, il a écrit un chapitre intitulé «Jeunes jihadistes à Douar Hisher: étude de cas ethnographique» paru dans *Le Salafisme Jihadiste en Tunisie: États des Lieux et perspectives*.

Meryem Sellami est docteure en sociologie, enseignante-chercheuse à la Faculté des sciences humaines et sociales de l'Université de Tunis. Elle est aussi membre du laboratoire Dynamiques européennes de l'Université de Strasbourg. Ses thématiques de recherche portent sur le rapport au corps et les conduites à risque des adolescents. Elle anime des formations destinées aux travailleurs sociaux, aux éducateurs spécialisés et à d'autres professionnels travaillant avec des jeunes sur ces thématiques. Elle est auteure du livre *Adolescentes voilées. Du corps souillé au corps sacré*, publié en 2014 aux Presses de l'Université Laval à Québec et chez Hermann.



Une part non négligeable de la jeunesse occidentale succombe désormais à la tentation terroriste. Plus de 10 000 jeunes auraient répondu à l'appel des recruteurs de l'État islamique au cours des dernières années. Sur les milliers de personnes signalées en France, un quart d'entre elles sont mineures. Provenant de milieux sociaux diversifiés et caractérisés par des histoires de vie singulières, ces jeunes ont pourtant en commun d'adhérer à un islam guerrier et violent. Pourquoi cet appel au meurtre et au sacrifice de soi trouve-t-il un écho chez tant de jeunes, même des jeunes qui ne sont pas musulmans? Comment comprendre leur adhésion à un discours de haine? Qu'est-ce qui les amène dans ces conversions désormais interdites? Dans une perspective socio-anthropologique, les auteurs du présent ouvrage proposent plusieurs pistes pour comprendre l'adhésion de nombre de jeunes au djihadisme radical en insistant notamment sur les enjeux fondamentaux de la quête de sens.

Collection **Adologiques**
Dirigée par Denis Jeffrey et Jocelyn Lachance

www.pulaval.com

ISBN 978-2-7637-3021-9



9 782763 730219



Presses de
l'Université
Laval

Sociologie