



PROMOTION *GÉNÉRAL GALLOIS*

2016 -2017

**SALAFISME ET DJIHADISME,
RUPTURE OU CONTINUITES ?**



CF Laurent SEGUIER

Sous la direction de :

M. Elyamine SETTOUL

Chercheur à l'Institut de Recherche Stratégique de l'Ecole
Militaire (IRSEM)

إنّ الانتقاد سهل لكن الفنّ صعب

Proverbe

Résumé

Les attentats de grande ampleur perpétrés sur le territoire français par des cellules djihadistes ont placé la question de radicalisation au cœur du débat de société et de la recherche universitaire. Les jeunes terroristes se revendiquent en permanence d'un salafisme radical, qui prône la lutte armée contre l'Occident et ses valeurs, et se présentent comme les combattants d'un islam opprimé. Ainsi, la filiation entre le salafisme – c'est-à-dire une branche de l'islam sunnite, que l'on sait non organisé hiérarchiquement – et le djihadisme paraît évidente. Elle est d'ailleurs théorisée et démontrée par plusieurs éminents islamologues, dont Gilles Kepel. Or, d'autres études issues de champs divers de la recherche universitaire et attachées au parcours des terroristes eux-mêmes tendent à montrer une réalité plus complexe. Les facteurs générationnels, socio-économiques, psychologiques, culturels, politiques ont un rôle fondamental dans le processus de radicalisation. La continuité naturelle entre le salafisme et le djihadisme est remise en question par cette approche, qui tend à relativiser le rôle central du religieux. Ces deux logiques s'affrontent ouvertement, mais l'analyse du terrorisme islamiste selon les deux approches ne doit-elle pas nous conduire à y trouver plutôt des convergences, voire des synergies ? L'efficacité des politiques destinées à éradiquer ce phénomène, en France comme au Sahel ou au Levant, dépendra de leur faculté à prendre en compte la multiplicité des facteurs et donc à lutter dans tous les champs couverts par ces derniers, y compris religieux, tout en étant suffisamment souples pour s'adapter à des parcours différents. Dans cette boîte à outils complète mais adaptable, la Défense a un rôle majeur à jouer, en reprenant sa place de stratège à part entière d'une part, en sortant du piège de la guerre contre le terrorisme d'autre part.

Summary

The large-scale attacks perpetrated on the French territory by jihadist cells have placed the question of radicalization at the heart of both societal debate and academic research. Young terrorists constantly act in the name of radical salafism, which advocate an armed struggle against Western countries and their values, and present themselves as the defenders of an oppressed Islam. Thus, the connection between salafism - that is to say, a branch of Sunni Islam, which is known to be unorganized hierarchically - and jihadism appears obvious. This is theorized and demonstrated by several eminent specialists of Islam studies, including the French professor Gilles Kepel. However, other studies emerging from various fields of academic research, and which have detailed the journey of terrorists themselves, tend to show a more complex reality. Generational, socio-economic, psychological, cultural and political factors play a fundamental role in the process of radicalization. The logical continuity between salafism and jihadism is questioned by this approach, which tends to put the central role of religion in perspective. These two logics confront each other openly, but should not the analysis of Islamic terrorism according to the two approaches lead us to find convergences or even synergies? The effectiveness of policies to eradicate this phenomenon, in France as in the Sahel and the Levant, will depend on their ability to take in account the variety of factors. Therefore, those policies will have to cover all fields of radicalization, including religious, while being flexible enough to adapt to terrorists who have different personal histories. In this comprehensive but adaptable toolbox, the ministry of Defense has a major role to play: taking back its rank in the country's strategy on the one hand, and avoiding the pigeon-hole that is "*the war on terror*" on the other.

Salafisme et Djihadisme, rupture ou continuités ?

« *La France est en guerre.* » Cette formule lapidaire ouvre le discours du président de la République François Hollande devant le parlement, réuni en congrès le 16 novembre 2015, en réaction aux attentats simultanés menés quelques jours plus tôt à Paris. Elle est le paradigme du retour du terrorisme djihadiste au centre des préoccupations sécuritaires de la France, après une série d'attentats conduits depuis 2012 et dont les points culminants se sont déroulés en 2015 et 2016. En parallèle de cette réaction politique s'est développé un très large panel d'études qui se sont intéressées au phénomène du djihadisme, dans tout le spectre de ses acceptions, causes, racines et développements. La recherche occidentale, en particulier française, s'est très vite concentrée autour du rôle de l'idéologie salafiste, dont le djihadisme est souvent présenté comme un sous-ensemble, ou une branche spécifique. Les djihadistes, ceux qui conduisent des opérations sur le sol français comme ceux allant combattre à l'étranger, sont-ils le produit fini d'un processus de radicalisation de l'islam ou s'agit-il d'individus en rupture avec la société occidentale qui recherchent leur accomplissement personnel au prétexte de la religion ? Ces deux grandes visions du phénomène, qui sont incarnées par de grands noms de l'islamologie française, s'affrontent depuis des mois. Or ce combat n'est pas simplement théorique, car la caractérisation du phénomène de radicalisation doit permettre d'y remédier rationnellement dans un périmètre politique et financier contraint. C'est d'autant plus important que la majorité des opérations terroristes menées sur le territoire le sont par des Français ; il s'agit donc d'un phénomène interne à la société, même si certains des enjeux sont internationaux. Les contraintes de temps sur cette étude et la richesse des travaux universitaires nous ont conduit à choisir de travailler depuis les publications des chercheurs et non des sources directes. Ces publications elles-mêmes s'enchaînent d'ailleurs depuis des mois à un rythme très élevé, il a donc fallu inclure au fil même de la réflexion des éléments nouveaux souvent pertinents. Mais au-delà de la question des deux « écoles » dans l'étude des causes de la radicalisation, il nous a semblé intéressant d'analyser les synergies entre les deux approches et leurs zones de friction. Dans le débat « radicalisation de l'islam » contre « islamisation de la radicalité », peut-on aujourd'hui déterminer si une approche est

objectivement plus juste et ne peut-on trouver un mode d'action, au sens militaire du terme, qui prenne en compte des éléments issus de ces deux logiques ? Pour tenter d'y répondre, nous aborderons successivement et en détail les deux courants de pensée, en définissant au préalable le salafisme et la notion complexe de djihadisme, puis nous tâcherons d'en déduire si une approche est davantage valable que l'autre, en privilégiant une solution inclusive, tirant parti de la grande qualité des recherches quelle que soit la position défendue.

I. Le djihadisme, dissidence du salafisme.

Il est impossible d'appréhender les phénomènes qui se déroulent actuellement dans l'islam en général, et dans l'islam de France en particulier, sans connaître ni comprendre les grands événements qui ont jalonné son histoire. Il est évidemment encore plus complexe d'aborder les zones de frictions, au sens clauzwitzien du terme, entre le salafisme et le djihadisme si l'on ne prend pas la précaution de bien définir ces deux axiomes, afin d'obtenir une base de réflexion commune. Enfin, comme il est inimaginable de synthétiser la richesse de l'islam, sa civilisation millénaire, sa culture, sa pensée diverse et foisonnante, dans le cadre de cette étude, le lecteur spécialiste voudra bien pardonner l'aspect succinct de ces définitions préalables.

1. Le salafisme, révolution contre la tradition.

Comme souvent dans le domaine des idées, le salafisme naît d'une crise, une crise interne à l'islam sunnite. À la fin du XIX^{ème} siècle, le monde musulman est contraint de constater la supériorité de l'Occident, dans le domaine technique et scientifique d'une part, mais aussi et peut-être surtout dans le domaine militaire. Cette supériorité des armes s'est concrétisée alors par la colonisation par l'Occident de vastes étendues de territoires musulmans. Or, l'islam se perçoit depuis des siècles comme le partenaire, voire la cause, du développement rapide d'une civilisation brillante et avancée, peut-être la première du monde. L'émergence de la puissance occidentale conduit donc assez rapidement, au sein même du monde islamique, à de sévères critiques non seulement dans le champ politique et militaire, mais également dans le domaine religieux. Car le modèle d'islam en vigueur alors est issu d'une longue tradition de subtilité, d'agilité théologiques et juridiques permettant à des peuples très différents de vivre dans de vastes empires, arabes puis ottomans. Il développe notamment entre le VII^{ème} et le XIX^{ème} siècle des outils permettant de faire cohabiter des pratiques diverses de la religion.

C'est le cas en particulier dans le domaine juridique, où quatre écoles de droit (au moins) se développent et se considèrent comme légitimes entre elles, malgré des divergences dans l'interprétation de la loi divine. Ces écoles, hanafite, hanbalite, chafi'ite et malikite, du nom de leur créateur respectif, permettent donc à plusieurs pratiques juridiques de l'islam, qui ont un impact concret sur la vie quotidienne des musulmans, de cohabiter dans l'empire. Dans le domaine théologique également, l'islam traditionnel a permis à différents niveaux de lecture du Coran et de la tradition du prophète (les *hadiths*) de se développer en parallèle. Même si cette cohabitation a connu des difficultés à s'établir au long de son histoire, car certaines écoles théologiques se sont parfois affrontées violemment, l'école théologique qui devient prédominante, l'école *ach'arite* (du nom de son fondateur), prône une approche théologique consensuelle, qui permet notamment à cinq niveaux de lecture et d'interprétation du Coran de coexister. C'est enfin dans le domaine spirituel que la diversité a pu s'exprimer à travers tout l'empire, qui a permis, non sans soubresauts une fois encore, l'émergence des confréries soufies ou du culte des saints. Ces pratiques, assez éloignées de celles prônées par les savants, ont réussi à gagner puis conserver une reconnaissance à la fois des théologiens mais également des couches populaires de la société musulmane.

L'islam traditionnel du XIX^{ème} siècle est donc issu d'une longue évolution qui a permis, dans certaines limites, la coexistence de plusieurs pratiques dans tous les domaines et toutes les classes de la société. Plus encore peut-être, l'islam peut être considéré alors comme une forme de culture commune qui permet à chacun de le pratiquer au quotidien sans qu'il soit en permanence au centre des préoccupations. Cette tolérance est cependant inscrite dans des limites strictes, notamment celles de la volonté d'agrandissement de la communauté musulmane et du refus total de l'apostasie, condamnée à mort. Quoiqu'il en soit, cette vision générale, certes incomplète et pacifique, permet de comprendre la remise en question de l'islam comme civilisation et la naissance de mouvements de modernisation à l'aulne de la supériorité occidentale. Parmi ces mouvements de modernisation, certains prôneront une occidentalisation, voire une laïcisation de l'islam, d'autres un retour à une pratique des origines permettant de s'affranchir du dévoiement de la religion, qu'ils expliquent comme la cause de la décadence.

C'est parmi ces derniers qu'émerge le salafisme. Les *salaf* sont les contemporains du prophète et des califes *rashidoun*, ou « bien guidés », soit les trois premières générations de musulmans. C'est l'époque où l'islam se développe à une vitesse fulgurante, conquiert en quelques décennies un territoire immense et contribue directement à la chute de deux empires,

bizantin et sassanide. Dans l'imaginaire des générations postérieures, il s'agit d'un âge d'or, d'une période où la religion est encore pure car guidée par le prophète. Le salafisme est donc une référence religieuse et sociétale à l'époque du prophète, en particulier celle de Médine. Les salafistes considèrent notamment que les consensus et arrangements postérieurs de l'histoire impériale sont la cause du retard de la civilisation islamique. Le salafisme se construit donc bien comme une modernisation de l'islam, un refus de la tradition générationnelle au profit d'un islam des origines, d'un retour à une pratique directe copiée sur le prophète et ses compagnons. Ce n'est donc pas un mouvement conservateur, ni traditionnaliste, mais au contraire une forme de révolution, de rejet de l'héritage, de refus de la transmission issue des parents ou des grands parents. Les salafistes y substituent une approche simple, voire simpliste, par l'application littérale du Coran d'abord, mais également des faits et gestes du prophète. Cette approche comporte des avantages certains dans le contexte d'alors : il n'a pas à se confronter à la réalité de faire cohabiter des peuples différents, à promulguer des lois, à faire des compromis. En outre, il fait référence à une époque mal connue, peu ou pas documentée et donc fantasmée. Les écrits contemporains du prophète sont quasi inexistantes. Y compris le Coran lui-même, dont la recension, c'est-à-dire le rassemblement des connaissances orales et écrites de la révélation en un ouvrage unique et diffusable, ne se fait qu'à l'époque du 3^{ème} calife, Othman, 15 ans après la mort du prophète.

Dans le champ théologique, nous l'avons évoqué, le salafisme prône une approche littérale stricte et refuse toutes les interprétations élaborées par les savants de l'islam au cours de son histoire. La révélation étant divine, elle est forcément claire, évidente pour le croyant et ne s'embarrasse pas du besoin de contextualiser. Cette approche comporte néanmoins deux biais majeurs : le premier est de croire que d'appliquer littéralement ce qui est écrit dans le Coran ne constitue pas une interprétation en soi. Le second est de penser qu'un texte né dans l'Arabie nomade du VII^{ème} siècle peut être appliqué dans le monde du XXI^{ème} sans raisonnement ou sans mise en perspective. Par ailleurs, la reproduction du passé ne permet absolument pas de faire des salafistes d'aujourd'hui des compagnons du prophète de l'époque. Un militaire d'aujourd'hui pourrait se déplacer à cheval et porter l'épée au côté, cela ne ferait pas de lui un chevalier français du XIII^{ème} siècle.

Sur le plan politique, le positionnement est plus complexe. La majorité des salafistes sont quiétistes, prônent la soumission aux autorités pour se concentrer sur les aspects privés de la religion. Ils abolissent les diversités culturelles, les goûts personnels pour tendre vers un être humain qui ne serait plus que musulman (salafiste), sans autre marquant culturel, mais

n'interfèrent pas dans la structure politique de leur pays, qu'ils considèrent secondaire. Un nombre important de régimes arabes se montreront d'ailleurs bienveillants avec les salafistes, considérés comme radicaux mais inoffensifs par rapport à d'autres mouvements nettement plus politisés, Frères musulmans en tête.

Cependant, cela n'empêche pas le salafisme de comporter une forme de violence, intellectuelle et spirituelle d'abord, politique parfois. Tout d'abord parce qu'il a un positionnement extrêmement sectaire et qu'il déclare non-musulman - voire apostat - tout ce qui ne répond pas à ses préceptes. Cette forme de rejet s'est parfois concrétisée par la perpétration ou la justification d'actions violentes, souvent sous le parapluie théologique de la condamnation à mort préconisée pour l'apostasie justement. De nombreux exemples ont jalonné l'histoire contemporaine, l'assassinat du président égyptien Anouar al-Sadate en 1981 en constitue un exemple parlant. Une autre exception significative concerne la réussite politique d'une branche spécifique du salafisme, créée par la rencontre à la fin du XIXe siècle d'un mouvement théologique marginal fondé par Mohamed Ibn Abd El-Wahhab avec un chef de la tribu bédouine des *Ibn Seoud*. Ce mouvement, appelé wahhabisme, né au milieu du XVIIIe siècle dans une zone bédouine de la péninsule arabique, véhicule un islam rigoriste, simple, centré autour d'une vision extrêmement stricte de l'unicité divine et opposé à l'islam traditionnel et citadin. L'alliance de ces deux forces, religieuse et politique, permettra la conquête de la péninsule arabique et la fondation, des décennies plus tard en 1932, du royaume d'Arabie saoudite. Si le salafisme soutenu aujourd'hui par l'état saoudien est principalement quiétiste, du fait de la nécessité pour la monarchie de gouverner et donc de ne « pas scier la branche sur laquelle elle est assise », le wahhabisme a contribué de manière déterminante à l'expansion de l'idéologie salafiste dans le monde (musulman dans un premier temps). Ce sont d'une part les ressources financières gigantesques du royaume qui lui ont permis, dans les deux dernières décennies du XXe siècle, de fonder des organisations chargées de promouvoir la conception salafiste de l'islam auprès des musulmans. Ces revenus ont également permis la création de véritables universités religieuses, la formation de savants (oulémas) et d'imams qui ont légitimé une pratique jugée au départ comme hérétique et désormais considérée comme orthodoxe, voire comme l'orthodoxie. En outre, l'exploitation pétrolière a nécessité de faire entrer dans le royaume de nombreux travailleurs du monde musulman, qui ont ramené avec eux une pratique salafiste souvent étrangère à leur pays d'origine, ou minoritaire. Enfin, le wahhabisme a gagné une légitimité opérationnelle et un

prestige idéologique dans les années 80, lorsqu'il a pu réunir sous sa bannière des musulmans de toutes nationalités dans le djihad contre l'invasion soviétique de l'Afghanistan.

Cet essor de l'idéologie salafiste, en un temps relativement réduit s'il est mis en regard de l'histoire musulmane, n'est pas seulement le fruit de ces paramètres géopolitiques et économiques. Comme nous l'avons évoqué, le salafisme permet surtout de répondre à la véritable crise de modèle de l'islam, catalysée notamment par la confrontation avec les évolutions sociétales. Cette crise est celle des institutions de l'islam tout d'abord, qui ont bien du mal à répondre aux interrogations suscitées par la modernité, dont la démocratie, les droits de l'Homme, l'égalité homme-femme, *etc.* Les réponses existent mais sont mesurées, complexes et surtout diverses, ce qui les rend assez inaudibles. Le salafisme a le mérite d'apporter des réponses claires, à défaut d'être plaisantes pour les démocraties occidentales, à toutes ces questions. Et c'est précisément parce que c'est un mouvement de réforme de l'islam né de la confrontation avec la modernité qu'il a déjà toutes les réponses. En outre, les salafistes ont une position fondée sur la pratique d'un islam des origines, donc « pur » et présenté comme *le véritable* islam. Dans la crise d'identité de l'islam, ils ont réussi peu à peu à imposer l'idée qu'ils sont de meilleurs musulmans, souvent même dans l'esprit de musulmans pratiquants qui rejettent totalement leur idéologie. Ces derniers pensent que leurs propres convictions sont davantage adaptées à la société actuelle, mais conviennent de plus en plus souvent, avec mauvaise conscience, qu'elles sont moins islamiques. Le salafisme, innovation condamnable à sa naissance, est donc en train de passer du statut d'orthopraxie à celui d'orthodoxie de l'islam.

En conclusion, au-delà de la diversité dans la façon de penser et de vivre le salafisme dans la communauté musulmane, les contours de ce dernier sont assez clairs. Plus important encore, il est défini et vécu par les musulmans eux-mêmes, indépendamment de la perception que l'Occident peut en avoir. Ce n'est pas le cas du djihadisme, qui lui correspond davantage à un besoin occidental de comprendre des phénomènes violents et plutôt récents. Le djihadisme descend directement du djihad, qui lui est une notion issue de l'islam, mais c'est bien dans les détails de cette filiation que se situent le cœur de la réflexion actuelle cherchant à comprendre les racines du terrorisme actuel.

2. Le djihadisme, expression moderne et violente de l'islamisme.

Le djihadisme est un néologisme récent décrivant les mouvements militants islamistes perçus comme violents, se réclamant de l'islam et menaçants pour l'Occident. Le terme «djihadisme» commence à être utilisé depuis les années 90 et l'est plus largement depuis les attentats du 11 septembre 2001.

Il n'existe pas de définition communément admise, mais il est généralement plaqué sur divers mouvements insurrectionnels et terroristes dont l'idéologie est basée sur la notion de djihad. Cependant, la plupart des musulmans rejettent ce terme, qui associe la violence illégitime avec un concept religieux bien plus vaste et complexe. Selon le spécialiste de l'islam Antoine Sfeir, que nous avons pu rencontrer dans le cadre de l'Ecole de Guerre le 4 janvier 2017,

Le djihadisme est né au cours de la guerre menée par les Soviétiques en Afghanistan durant les années 1980. Il est issu de la synthèse entre le courant traditionaliste saoudien et la stratégie des Frères musulmans. Il suit une « ligne révolutionnaire, base intellectuelle du terrorisme et des opérations suicides, encourageant des actions violentes contre les Occidentaux », fondée sur la pensée du Frère musulman égyptien Sayyid Qotb et celle de l'écrivain jordano-palestinien Abou Mohammed Al-Maqdisi et obligeant d'affronter ceux « qui oppriment les musulmans pieux », qu'ils soient musulmans ou non.

Une autre approche est née de la tentative de catégorisation qui a été effectuée en 2006 par Quintan Wiktorowicz¹. Ce dernier définit trois catégories de salafistes : les puristes, les politiciens et les djihadistes. Cette méthode de catégorisation a été utilisée et parfois remaniée par d'autres chercheurs, mais ce système de classification n'est néanmoins pas sans problèmes. Thomas Hegghammer, chercheur au Norwegian Defense Research Establishment, souligne que le salafisme est une « catégorie théologique et non politique² ». Effectivement la catégorisation politique des salafistes rentre immédiatement en contradiction avec le quiétisme majoritaire, d'autant que les salafistes eux-mêmes se positionnent peu sur le sujet. En effet, l'inconvénient majeur du modèle Wiktorowicz est sa typologie politique, tentant de

¹ WIKTOROWICZ Quintan, "Anatomy of the Salafi movement", *Studies in conflict & Terrorism*, vol. 29, no. (Avril-mai 2006), 307 p., p.207-239.

² HEGGHAMMER Thomas, "Jihadis Salafis or Revolutionaries: On Religion and Politics in the Study of Islamist militancy", in R Meijer (ed), *Global Salafism: Islam's new religious movement*, (London/New York:Hurst/Columbia University Press, 2009), 463 p., p.250.

définir les différentes façons dont les salafistes se comporteraient à l'intérieur de leur mouvement. Bien que ces catégorisations puissent être vues comme une tentative de fournir un prisme à travers lequel les différentes préférences politiques des acteurs salafistes peuvent être comprises, le modèle est insuffisant pour caractériser le djihadisme, qui ne serait qu'une caractérisation politique du salafisme. Sa lacune principale est qu'elle est trop large, créant des catégorisations qui rassemblent encore un large spectre d'acteurs différents sous la même rubrique. Néanmoins, la caractérisation politique est intéressante car le djihadisme s'abrite derrière des références religieuses pour légitimer des objectifs de nature révolutionnaire, visant à instaurer une société musulmane homogène.

En réalité, on ne peut comprendre le djihadisme sans commencer par s'intéresser au djihad. Là encore, il s'agit d'une notion complexe, théologique, interprétée depuis des textes obscurs et surtout évolutive, dont le sens s'est altéré au long de l'histoire de l'islam et des empires musulmans. Cette modification du concept est fondamentale dans la compréhension du djihadisme, car lui-même est issu en grande partie d'une évolution contemporaine du djihad et de sa confrontation à l'Occident.

Djihad signifie littéralement « effort » ou « lutte », voire « guerre sainte ». Le mot apparaît fréquemment dans le Coran, avec et sans connotations militaires, souvent dans l'expression idiomatique « s'efforçant dans le chemin de Dieu (*al-jihad fi sabil Allah*) ». Les juristes islamiques et les savants de l'ère classique ont établi un ensemble élaboré de règles relatives au djihad, classé en différentes catégories selon sa nature ou son objectif : quatre pour Ibn Rushd (Averroës) ou Ibn al-Qayyim par exemple. Quoiqu'il en soit, deux formes de djihad font consensus dans la plus grande part de la tradition islamique, le « grand djihad » et le « petit djihad ». Le premier implique une lutte intérieure, contre soi-même, un effort contre son ego et ses propres impulsions. Le second, le « petit djihad », est un effort externe et collectif, destiné à défendre le territoire musulman, à combattre les mécréants et les hérétiques.

C'est ce « petit djihad » qui sera repensé à partir de la *Naqba*, la première défaite des Arabes face à Israël en 1948. Car dès lors il échappera au pouvoir des dirigeants pour rejoindre celui des musulmans eux-mêmes. Jusqu'alors, la tradition juridique et savante s'est développée pour réglementer le djihad afin d'éviter qu'il ne serve de prétexte à des luttes intestines entre musulmans, à la guerre civile. Sa réglementation vise également à permettre aux dirigeants de contrôler les guerres extérieures et de rester maître de leur stratégie sans être pris dans une

spirale incontrôlée de violence. Le djihad n'est donc pas un des cinq piliers de l'islam³, il s'agit d'une obligation collective et non personnelle. Il est circonscrit à un territoire précis, menacé, et concerne la population musulmane de ce territoire. En outre, il est officiellement déclaré par une autorité religieuse compétente et les candidats doivent répondre à de nombreux critères spécifiques (familiaux, financiers, *etc.*). Ainsi, dans la tradition islamique, nul ne peut se déclarer djihadiste seul.

Les appels au djihad ont donc été rares dans l'histoire. La *Naqba* de 1948 change la donne car elle décrédibilise gravement les régimes arabes, qui n'ont pas su gérer le djihad dans sa définition la plus traditionnelle. L'évolution consécutive à cette « catastrophe » est bicéphale, soit au travers de mouvements nationalistes, libérateurs (comme l'OLP en Palestine), soit par l'émergence d'un djihad mondialisé. Cette évolution du djihad dans la seconde moitié du XX^e siècle est notamment théorisée par Sayyed Qotb, puis reprise et codifiée par deux auteurs : le palestinien Abdallah Azzam et l'Égyptien Farrag. Ce dernier fera du djihad le sixième pilier de l'islam, une obligation religieuse individuelle et non collective. Il constate l'omission de cette « obligation absente » dans le Coran mais n'hésite pas à innover dans la doctrine et à s'éloigner des commentaires traditionnels. C'est le résultat de cette évolution, voire révolution, doctrinale que nous prendrons comme définition du djihadisme.

Le palestinien Abdallah Razzam mène une réflexion encore plus poussée. Au-delà de l'obligation personnelle de s'engager militairement dans le djihad, il fait de ce dernier le cadre de la genèse d'un musulman nouveau, défini uniquement par ses critères religieux et militants. Le but de Razzam est donc d'uniformiser les musulmans, en faisant abstraction de leurs origines ethniques, nationales, culturelles ou tribales. Défini par le djihad dont il devient un professionnel, il est de fait détaché de ses racines, nomade et globalisé. La mise en pratique est plus complexe tant les djihadistes des différentes régions du monde ont gardé des spécifications locales ou tribales, mais la théorie de référence est dès lors posée.

3. Les terroristes sont salafistes-djihadistes.

Si la définition du djihadisme reste complexe, comme nous venons de le montrer, elle ressortit néanmoins le plus souvent du salafisme, soit comme catégorie particulière de ce dernier, soit

³ C'est le 6^{ème} pilier pour les kharidjites, mais ces derniers constituent une population réduite et très particulière dans la communauté musulmane.

comme idéologie parallèle mais qui suit les mêmes principes théologiques : rejet de la tradition, retour aux sources de l'islam, révolution contre l'Occident et les musulmans « apostats ».

En outre, le djihadisme mondial actuel, celui d'après 2012, est issu d'une évolution théorisée, pensée, que Gilles Kepel qualifie comme « la 3^{ème} génération du djihadisme »⁴. C'est en janvier 2005 que paraît « l'appel à la résistance islamique mondiale », récit analytique du djihadisme passé et catalogue de mesures militantes visant à sortir des échecs des générations précédentes. Son auteur, un syrien naturalisé espagnol appelé Mustafa bin Abd al-Qadir Sett Maryam mais qui écrit sous le *laqab* (« nom honorifique ») d'Abu Mus'ab al-Suri, décrit les deux premiers temps du djihadisme et détaille les raisons de leur échec. Selon al-Suri, le djihad en Afghanistan, victorieux des Soviétiques dans les années 1980, mais dont les métastases des années 1990 en Algérie, en Égypte et en Bosnie sont des échecs, constituent le « moment de l'affirmation ». La deuxième période est celle d'al-Qaïda, dont le 11 Septembre 2001 constitue le fait de gloire absolu, qu'al-Suri dénomme « le moment de la négation ». Malgré la réussite médiatique des attentats menés loin de ses bases, au cœur de l'Occident (New York, Madrid, Londres), Oussama Ben Laden ne parvient pas à créer un effet d'entraînement auprès des populations musulmanes. Pire, ces dernières finissent par considérer ses actions comme de l'orgueil personnel, qui conduit aux interventions américaines, en Afghanistan et en Iraq, dont elles souffriront directement.

Al-Suri critique d'une part l'organisation d'al-Qaïda, hiérarchique et pyramidale, d'autre part son djihadisme « par le haut », qui nécessite des préparations et des infiltrations complexes. Il souhaite donc y substituer une forme de guerre civile, qui s'appuierait sur de jeunes musulmans d'origine immigrée, mal intégrés et désocialisés. Ces jeunes pourraient être endoctrinés et formés militairement dans une zone de combat assez proche de leur pays de résidence. A l'opposé du système hiérarchique d'al-Qa'ida, il s'appuie donc sur une population locale difficile à discriminer. C'est ce que Gilles Kepel appelle le « *djihadisme de rizhome*⁵ ».

Cette théorie inspirera largement les djihadistes français de Mohamed Merah jusqu'à Abdelhamid Abaaoud, grâce notamment à une évolution parallèle des moyens de diffusion. En effet, c'est le web 2.0 qui permet la dissémination rapide, sous format pdf, de traductions de l'ouvrage d'al-Suri. C'est la naissance de la *djihadosphère*, qui ne sera pas perçue au départ par les agences de renseignement focalisées sur des vecteurs plus traditionnels de diffusion de la radicalité (mosquées, prêches). C'est qu'à l'image d'internet, la radicalisation

⁴ KEPEL Gilles et JARDIN Antoine, *Terreur dans l'hexagone : genèse du djihad français*, s.l., Gallimard, 2015, 352 p., p. 51

⁵ *Ibid.* p.52

numérique évolue très vite. Les forums djihadistes un temps favorisés, mais facilement surveillés, sont très rapidement abandonnés au profit des réseaux sociaux à partir du milieu des années 2000. Les futurs djihadistes ne découvrent pas forcément l'islam sur internet mais c'est l'obligation du djihad pour tout musulman qu'ils apprennent presque toujours sur le web. Car ce discours n'est tenu dans aucune mosquée française. Les réseaux sociaux ont en effet changé la transmission du discours religieux en permettant d'échanger des messages simples, des phrases coraniques élevées au rang de « *meme* », des vidéos issues de l'Etat islamique, tout cela de manière matricielle, sans hiérarchisation intellectuelle du message religieux.

Au-delà de l'opportunité née de la naissance concomitante des réseaux sociaux, la théorie d'al-Suri a l'opportunité de bénéficier des champs de bataille proches qu'il estimait nécessaires à la formation des nouveaux combattants du djihadisme. L'apparition de zones hors de tout contrôle en Libye et en Syrie, dans la continuité des printemps arabes, est une seconde aubaine. La proclamation par al-Baghdadi d'un nouveau califat, d'une terre « intégralement islamique », permettra non seulement aux plus convaincus des salafistes d'émigrer vers cet eldorado mais surtout d'avoir à disposition, à quelques heures d'avion de l'Europe, le champ de bataille théorisé par al-Suri.

Les 1600 pages de « l'appel » d'al-Suri jouent un rôle déterminant dans la radicalisation d'une frange des jeunes musulmans de France, convertis ou non, car il y démontre la filiation directe entre terrorisme et radicalisation de l'islam.

Mais il ne s'agit pas pour Gilles Kepel du seul facteur fondamental dans la diffusion d'une idéologie radicale issue du salafisme. Il décrit longuement « *l'incubateur carcéral* »⁶, le rôle central des prisons dans la transition entre deuxième et troisième génération du djihadisme. La métaphore de l'incubateur lui permet notamment de décrire un milieu fermé, imperméable aux services de renseignement et presque homogène. En effet, la population carcérale musulmane représenterait entre la moitié et les deux tiers de la population totale des prisons françaises selon le juriste et aumônier musulman Mohammed Loueslati. Cette population, dont « *l'islam est devenu la première religion* »⁷, est jeune, pauvre, peu éduquée et à l'environnement familial dégradé, terreau idéal de la radicalisation salafiste.

⁶ KEPEL et JARDIN, *op. cit.*, p.60

⁷ LOUESLATI Mohamed, *L'islam en prison*, s.l., Bayard Culture, (Essais Documents Divers), 2015 (après les attentats de Paris), 132 p.

Cet argument de l'incubateur carcéral explique également la trêve dans les attentats d'origine islamiste en France, d'environ une quinzaine d'années entre 1995 et 2012. En effet, la prison a permis la rencontre entre acteurs et prédicateurs de la « deuxième génération », à la fois imams autoproclamés et vétérans du djihad, qu'ils aient ou non réussi à perpétrer des attentats sur le sol français (Djamel Beghal, Farid Benyettou, Boubaker al-Hakim, *etc.*). D'autres ouvrages précisent ce phénomène, notamment les études du sociologue Farhad Khosrokhavar⁸. L'idée maîtresse y est similaire, la prison permet la synergie de plusieurs phénomènes : dimension générationnelle, salafisme simplifié intelligible par une population sous-éduquée, révolte contre l'injustice sociale, rédemption par l'accomplissement personnel et transformation de la délinquance comme action licite.

Si les conseils théoriques et tactiques d'al-Suri ou la prison constituent des catalyseurs contemporains, il s'agit bien de salafisme. Ce dernier fournit aux djihadistes le socle idéologique propice, à la fois simple, radical et rédempteur. Les synergies entre djihadisme et salafisme, évoquées plus tôt, sont considérées par Gilles Kepel comme une continuité naturelle, une filiation directe. L'année 2012, celle de la tuerie commise par Mohamed Merah, consacre en France l'irruption du djihadisme où s'imbriquent ségrégation sociale, passé colonial, désenchantement politique et exacerbation islamique. Selon le chercheur, l'assassinat de « mécréants » est rendu licite par l'idéologie salafiste radicale. Celle-ci se développe en France au sein de la troisième génération de l'immigration, en rupture avec celle de ses parents et grands-parents tant sur le plan social que religieux. Il se passe donc en France durant la décennie 2005-2015 le même rejet de la tradition islamique, que celui qui s'est produit plus tôt en terre musulmane.

Tout d'abord, c'est le salafisme non djihadiste, quiétiste, qui se développe et se structure dans le pays dès le tournant des années 1990. Comme l'énonce Gilles Kepel, « *L'islam strictement dépolitisé et ostensiblement piétiste de ces salafistes se traduit par une obéissance absolue aux grands oulémas wahhabites, lesquels cautionnent le régime de Riyad, qui les rémunère grassement en retour.*⁹ » La diffusion de l'idéologie salafiste est permise par la rupture entre la jeunesse de la troisième génération de l'immigration et les valeurs françaises, jugées « mécréantes ». Ce rejet est favorisé par le décrochage social de cette jeunesse

⁸ En particulier KHOSROKHAVAR Farhad, *L'islam dans les prisons*, s.l., Balland, (Sciences humaines), 2004, 285 p.

⁹ KEPEL et JARDIN, *op. cit.* p.126

majoritairement peu éduquée et pauvre, mais c'est surtout le vide idéologique qui permet le développement du salafisme. Pour Gilles Kepel, ce dernier « *trouve une opportunité culturelle pour fleurir sur le terreau de l'Europe déchristianisée et postgauchiste* »¹⁰.

Le développement du salafisme en terre d'Occident doit en principe conduire ses fidèles à pratiquer la *hidjra*, ou émigration, vers les pays musulmans pour y mener une vie « intégralement islamique », en cohérence avec les préceptes de vie du salafisme, incompatibles avec la société française. En réalité, dans l'attente d'un tel idéal, ils construisent des communautés closes sur le territoire français, coupées du reste de la société, dont Gilles Kepel donne plusieurs exemples : communauté des Buttes-Chaumont ou d'Artigat (en Ariège).

Ainsi la filiation théologique directe entre salafisme et djihadisme explique logiquement le comportement des terroristes français, et plus généralement occidentaux. La radicalisation religieuse produit au bout de son processus un musulman chimiquement pur, privé de toute caractérisation autre que la religion, enfin prêt à l'action violente pour atteindre la rédemption du martyr. Pour lutter contre ce phénomène mondial, Gilles Kepel appelle à

Repérer les articulations, les charnières, comme cette année 2005 où Abou Moussab al-Souri publie son « Appel à la résistance islamique mondiale » qui érige l'Europe, ventre mou de l'Occident, en cible par excellence du jihad universel, et où les grandes émeutes de l'automne dans les banlieues populaires permettent, à côté de la participation politique massive des enfants de l'immigration musulmane, l'émergence d'une minorité salafiste visible et agissante qui prône le « désaveu » (al bara'a) d'avec les valeurs de l'Occident « mécréant » et l'allégeance exclusive (al wala') aux oulémas saoudiens les plus rigoristes. Analyser les modes de passage de ce salafisme-là au jihadisme sanglant, qui traduit en acte les injonctions qui veulent que le sang des apostats, mécréants et autres juifs soit « licite » (halal).¹¹

¹⁰ KEPEL et JARDIN, op. cit. p.126

¹¹ KEPEL Gilles et ROUGIE Bernard. « Radicalisations » et « islamophobie » : le roi est nu. Tribune dans le quotidien Libération du 14 mars 2016.

II. Une sociologie plus complexe.

Ce phénomène, souvent résumé par l'expression « radicalisation de l'islam » est cependant contesté par une partie des chercheurs et universitaires français. Ils y opposent une lecture plus complexe du phénomène lié aux attentats djihadistes qui se sont produits en France depuis 2012. Nous analyserons comment la radicalité des actions et des acteurs est considérée comme extérieure – et souvent antérieure – au développement de l'islam salafiste. En outre, cette complexité tient à des facteurs sociaux, politiques, individuels propres au rejet de la société occidentale, à une forme de nihilisme. Enfin, c'est également dans les modes opératoires souvent empruntés à une histoire extra-islamique que les opérations terroristes se conduisent.

1. Une radicalisation en dehors de l'islam

La première objection soulevée par les opposants à la radicalisation de l'islam est la nature marginale du phénomène. Fin 2015, selon le premier ministre français, le nombre de personnes fichées S était d'environ 20 000 dont 10 500 pour leur appartenance à la mouvance islamiste¹². Le nombre total de musulmans en France est bien plus compliqué à établir en raison de la loi de 1872, complétée par celle de 1978, qui interdit de "collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître directement ou indirectement les opinions politiques, philosophiques et religieuses". Cependant, leur nombre est estimé entre 2 et 5 millions, en fonction des études et extrapolations. Si les causes de la radicalisation étaient structurelles, elles toucheraient davantage qu'une frange minime et circonscrite de la population musulmane de France.

En outre, parmi ces individus radicalisés, ceux passés à l'acte depuis deux décennies présentent des caractéristiques communes et particulièrement stables. Ils appartiennent le plus souvent à l'immigration de « deuxième génération », nés ou venus enfants en France, ou sont des convertis. Selon Olivier Roy, les proportions respectives sont de 60 et 25 %, la partie restante largement minoritaire représentant ceux de première et de troisième génération¹³.

¹² Interview du premier ministre Manuel Valls sur Canal+, 25 novembre 2015, consulté sur *Le Figaro.fr*, <http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2015/11/24/97001-20151124FILWWW00383-valls-20000-fiches-s.php>

¹³ ROY Olivier, *Le Djihad et la mort*, s.l., Seuil, 2016, 176p., p.41

Cette prédominance de la deuxième génération était valable il y a plus de 20 ans (Khaled Kelkal en 1995) et l'est encore aujourd'hui (les frères Kouachi en 2015). En outre, la population totale de la « troisième génération » s'accroît largement, sans pour autant nourrir les rangs des terroristes.

Or si la majorité des terroristes est constituée de « deuxième génération » et de convertis, il est intéressant d'étudier ce qui peut les rapprocher et les conduire en parallèle à l'action terroriste. Tout d'abord, ils se retrouvent dans une révolte générationnelle, rompant avec leurs parents et ce qu'ils représentent en termes de culture et de religion. Ils partagent leur « culture jeune »¹⁴, parlent français et s'occupent de la même façon, rap, alcool, boîtes de nuit, souvent petite délinquance et prison. Jusque dans leur attitude et leur allure, ils sont plus proches des jeunes de leur temps, insérés dans la culture occidentale, que des salafistes dont ils ne portent pas les attributs, hormis la barbe, mais cette dernière n'est plus un facteur discriminant tant elle est à la mode aujourd'hui. La *taqiya*, ou dissimulation, prônée par les théoriciens du djihad n'est jamais appliquée car les jeunes radicalisés revendiquent pleinement leur nouvelle condition sur les réseaux sociaux.

Autre facteur notable, les djihadistes français sont décalés par rapport à leur environnement parental, d'où la stupéfaction régulière de leur entourage proche, voire leur scepticisme initial. C'est une radicalisation en dehors du milieu social, à l'opposé donc d'une radicalisation communautaire. C'est même une radicalisation en rupture avec leur environnement. En effet, ce qui transparait des études de terrain et en particulier dans « Les djihadistes français » de David Thomson, enquête pionnière publiée en 2014, est que la plupart se considèrent comme convertis, qu'ils soient issus d'un milieu musulman ou non. Ils se rallient à un islam qui leur permet une rupture religieuse certes, mais surtout générationnelle, culturelle et politique. Olivier Roy le résume ainsi « *Bref, rien ne sert de leur offrir un « islam modéré », c'est la radicalité qui les attire par définition. Le salafisme n'est pas seulement une question de prédication financée par l'Arabie saoudite, c'est bien le produit qui convient à des jeunes en rupture de ban* »¹⁵.

Enfin, et c'est peut-être le facteur le plus important des défenseurs de la radicalité générationnelle et non religieuse, ces jeunes djihadistes ont une connaissance très faible de la religion, y compris du salafisme. Comme l'énonce le professeur Pascal Marchand,

¹⁴ ROY, op. cit., p.52

¹⁵ ROY Olivier « *Une révolte générationnelle et nihiliste* », le Monde, Hors-série du 25 novembre 2015

« *L'engagement réellement religieux des terroristes est souvent très faible et relève davantage d'une mécanique rhétorique que d'une véritable élaboration idéologique.* »¹⁶. Les djihadistes sont en marge des communautés musulmanes, ils n'ont quasiment jamais de pratique religieuse assidue dans leur passé, au contraire. Ils ne fréquentent pas les mosquées et, pour la « seconde génération », rejettent l'islam de leurs parents. Leur radicalisation se développe largement sur internet, mais l'influence des prêcheurs radicaux est fondamentale, notamment au départ. Eux-mêmes ne cherchent pas à éduquer à l'islam, au contraire, ils exacerbent la rupture générationnelle. Comme l'écrit le converti David Vallat, leur discours est le suivant : « *L'islam de ton père, c'est celui que les colons ont laissé, l'islam de ceux qui courbent l'échine et qui obéissent. Nous, notre islam, c'est celui des combattants, du sanglant, du résistant* »¹⁷.

Néanmoins, la revendication islamiste est claire chez les terroristes, français ou non. On ne peut donc isoler artificiellement salafisme et djihadisme au prétexte du rejet générationnel. Dans l'étude du salafisme menée auparavant, nous avons déjà évoqué la difficulté de caractériser l'orthodoxie musulmane, car elle est uniquement définie par la pratique des musulmans et ne saurait l'être par une étude « orientaliste », extra-musulmane. Cela n'empêche cependant pas de constater les rapprochements idéologiques entre salafisme et djihadistes. Le premier est la rupture avec la société occidentale et ses « valeurs », nous l'avons déjà évoqué. Le second, en lien direct avec la radicalisation, tient dans la revendication salafiste du message de *Daesh*. Contrairement aux djihadistes occidentaux qui n'ont aucune culture de l'islam, le discours de *Daesh* fait quant à lui référence en permanence à des savants ou des exégètes historiques. La proximité idéologique est multiple : retour aux pratiques contemporaines du prophète, application stricte des peines prévues par la charia, détestation des mécréants, apostats, hérétiques et chiites, *etc.* Si les prêcheurs salafistes peuvent objectivement arguer du fait qu'aucun attentat n'a été commis par un de leur paroissien, ils ne peuvent néanmoins empêcher de constater que certaines références sont communes. Cette frontière poreuse entre le salafisme « théorique » et le djihadisme au Proche et Moyen Orient sort du cadre plus restreint de cette réflexion, mais l'étude précise de la « religion » de *Daesh* est nécessaire tant l'organisation adopte un comportement contradictoire vis-à-vis du salafisme et adapte ses préceptes au gré de ses intérêts locaux. Ce

¹⁶ MARCHAND Pascal, « *Expliquer la radicalisation : individus, interactions, identités et croyances* », extrait d'un colloque organisé le 20 janvier 2017 par la Conférence des professeurs d'université publié sur The Conversation.com le 27 janvier 2016. <http://theconversation.com/expliquer-la-radicalisation-1-individus-interactions-identites-et-croyances-53520>

¹⁷ VALLAT David, *Terreur de jeunesse*, Paris, Calmann-Levy, 2016, 240 p., p. 31

qui frappe en revanche, c'est le comportement des terroristes occidentaux assez éloigné de l'orthopraxie salafiste. Nous avons déjà évoqué l'aspect extérieur, mais les différences concernent également la pratique quotidienne de la religion. Les djihadistes n'accordent pas de priorité aux normes du halal, aux cinq prières par jour ; ils écoutent des *nashid*, chants djihadistes *a cappella*, et ont un rapport au sexe et à la famille (femmes et enfants) très différent des salafistes. En synthèse, « La religion est revendiquée, mais inexistante¹⁸ ». Cette différence permet à Olivier Roy de déduire que « [...] *cela ne revient pas à exonérer le salafisme de ses responsabilités (sécession sociale et silence sur la violence) mais montre que la source de la radicalisation n'est pas le salafisme [...]*¹⁹ ».

2. Des facteurs non religieux très variés.

Si l'islam en général - et le salafisme en particulier – n'est pas la cause principale de la radicalisation, c'est que celle-ci s'explique par des phénomènes transversaux propres aux sociétés occidentales contemporaines, un « *radicalisme générationnel et révolutionnaire*²⁰ ».

Les études des facteurs de radicalisation sont pléthoriques et couvrent de nombreux domaines si l'on écarte la religion, étudiée ci-dessus : économie, sociologie, politique, philosophie, culture.

Nous avons déjà évoqué rapidement l'importance des facteurs économiques et l'exclusion sociale, surtout chez les jeunes des banlieues. Ces djihadistes originaires des classes populaires sont pour l'essentiel nés ou scolarisés en France, viennent pour la plupart de familles éclatées, où l'autorité parentale, et surtout paternelle, est absente ou défaillante. Beaucoup d'entre eux ont été placés dans des foyers. Ils ont fait l'expérience de la précarité et de l'exclusion qui a fait naître chez eux un profond sentiment de stigmatisation, d'injustice et d'indignité. Ils partagent une contre-culture de la déviance, fruit de la certitude de ne pouvoir se réaliser et accéder à l'aisance matérielle des classes moyennes que par le vol et les trafics. La délinquance, et souvent la récidive, les a conduit généralement à la prison, et la socialisation carcérale a contribué à mûrir leur haine de l'autre et à renforcer leur vision extrémiste de l'islam. Enfin, la majorité d'entre eux a voyagé au Moyen-Orient sur les terres

¹⁸ SETTOUL Elyamine, « *Avec la radicalisation, la religion est revendiquée, mais inexistante* ». Article publié sur Saphir News publié le 28 décembre 2015, http://www.saphirnews.com/Elyamine-Settoul-avec-la-radicalisation-%C2%A0la-religion-est-revendiquee-mais-inexistante%C2%A0_a21704.html

¹⁹ ROY, *op. cit.*, p.110

²⁰ *Ibid.*, p.118

de la «guerre sainte», où ils sont devenus pour un certain nombre des combattants aguerris convertis au jihad. Ce fut l'Algérie pendant la guerre civile pour Kelkal au début des années 1990, le Pakistan et l'Afghanistan pour Merah, la Syrie pour Nemmouche, le Yémen pour les frères Kouachi. Pour d'autres c'est l'Irak ou le Mali. Ceux qui n'ont pas fait de séjour à l'étranger ont rencontré en prison un référent djihadiste, comme Djamel Beghal qui a joué un rôle déterminant dans la radicalisation religieuse d'un Coulibaly ou d'un Kouachi.

Il est toutefois important de noter que ces profils sociaux et économiques ne sont pas les seuls représentés. Les banlieusards défavorisés ne constituent pas la totalité du phénomène de radicalisation, même s'ils sont majoritaires. Les enquêtes et les études, notamment celles de David Thomson déjà évoquées, montrent que certains djihadistes sont cultivés (Kamel Daoudi, Moustapha el-Sanharawi ou encore la femme du djihadiste Abou Omar al-Faransi), ont un métier et des revenus stables ou ne viennent pas de la banlieue (Maxime Hauchard).

D'autres études mettent en avant la dimension irrationnelle ou nihiliste du djihadisme. Ce fut le cas du célèbre philosophe André Glucksmann en France²¹, après les attentats du 11 septembre. Cela est également la vision d'Olivier Roy, qui au-delà de son analyse politique évoque la «révolte nihiliste» des djihadistes français. Selon lui, les djihadistes occidentaux expriment une volonté de revanche sur leur frustration, une fascination à la fois pour le sentiment de puissance lié à leur capacité à tuer mais également pour leur propre mort. Ils s'approprient le credo de Ben Laden «*Nous aimons la mort comme vous aimez la vie*²²», choisissant délibérément la mort comme unique fin de leur action. Le terrorisme islamiste des décennies précédentes envisage la mort comme conclusion possible, autorisée par le statut de martyr dans la religion, mais n'en fait pas une finalité. C'est même contraire à l'idéologie salafite : «*Le salafisme [...] condamne le suicide car celui-ci préempte la décision de Dieu*²³». Enfin, force est de constater que de notre point de vue de militaire, il est également contre-productif et insoutenable sur le long terme. Si les stratégies asymétriques recherchent le meilleur ratio moyens/effets, l'attentat-suicide érode le cœur même de l'appareil militaire : l'Homme. Dans cette analyse du djihadisme-nihilisme, la mort devient la fin et non plus le moyen, elle permet de passer du statut d'inconnu, de marginal à celui de héros, consacrant *l'ubris* autodestructeur.

²¹ GLUCKSMANN André, *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2002, 276p.

²² Issue de l'interview de Ben Laden par Peter Arnett en mars 1997. (« Transcript of Ousama Bin Laden interview by Peter Arnett », InformationClearinghouse.info

²³ ROY, *op. cit.*, p12

A l'inverse, des sociologues comme Diego Gambetta insistent sur la rationalité des acteurs radicalisés qui optent pour la meilleure stratégie possible pour atteindre leurs buts sociopolitiques²⁴. Il aborde ainsi l'attentat-suicide comme mode d'action rationnel, à travers une étude historique contemporaine, des kamikazes japonais aux djihadistes, en passant par les Tigres Tamouls.

Le chercheur américain Marc Sageman estime quant à lui que la radicalisation est principalement l'effet de réseaux d'un nouveau type, qui affaiblissent le rôle des personnalités et donnent naissance à des groupes radicaux sans hiérarchie, et non un phénomène individuel qui naît de manière spontanée de la fréquentation d'Internet²⁵. Il démontre également qu'il n'y a pas de profil psychopathologique unique des terroristes, même si certains psychopathes peuvent s'insérer dans la narration proposée par *Daesh*. Les arguments psychiatriques sont néanmoins intéressants, car Sageman développe des facteurs qui rejoignent les clés de compréhension sociologiques évoquées auparavant. En particulier, elles soulignent l'importance de certains traits de personnalité en tête desquels l'orgueil, le rapport conflictuel entre l'ego et le sentiment d'infériorité. Cela permet notamment de rapprocher le comportement des djihadistes de celui d'autres tueurs de masse occidentaux, américains notamment (on citera le paradigme du massacre de Columbine en 1999), ou du norvégien Anders Breivik qui a froidement abattu 77 personnes en 2011.

Les études anthropologiques menées sur le terrain auprès de combattants de l'Etat islamique (EI) par le franco-américain Scott Atran²⁶, directeur de recherche au CNRS (Institut Nicod, EHESS), démontrent que les jeunes trouvent dans le djihad ce que la société occidentale ne leur offre plus, l'exaltation liée au combat pour une cause qui leur fait croire qu'ils sont tout-puissants. Scott Atran interprète la radicalisation comme une tentative de construction d'une forme de valeur sacrée et voit dans *Daesh* de puissants mouvements de contre-culture. Ainsi, il ne voit pas cette jeunesse révoltée comme nihiliste et en cela est en désaccord avec les tenants de cette analyse. La « cause glorieuse », la grande aventure proposée par l'EI permet aux combattants de croire qu'ils peuvent se racheter et devenir des héros en sauvant les opprimés. C'est notamment pour Altran une clé de compréhension de l'engagement des convertis, qui veulent devenir des *moudjahidine* davantage que des musulmans. Les résultats

²⁴ GAMBETTA Diego (dir.), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 393p.

²⁵ SAGEMAN Marc, *Le vrai visage des terroristes : psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël impacts, 2005, 396 p.

²⁶ ATRAN Scott, *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, Harper Collins, 2010. (Non traduit).

de ses entretiens sur le terrain montrent également que les djihadistes n'ont qu'une identité, celle de leur groupe, pour lequel ils sont prêts à se battre et mourir. Les groupes djihadistes se caractérisent par leur capacité à fusionner et par un ensemble de valeurs communes, qui transcendent l'ethnie, la nationalité, la profession, la langue, *etc.* Cela rejoint l'*homo islamicus*²⁷ d'Olivier Roy, qui y rajoute simplement l'importance de l'élément familial, du djihad ou de la *hijra*²⁸ en noyaux fraternels ou en couple.

En effet, la formation d'un groupe radical suit très souvent un processus identique, en se développant autour d'un noyau fraternel ou d'amis d'enfance, auquel viennent s'agréger par la suite les épouses, souvent sœurs de l'ami en question. La proportion de fratries dans les groupes djihadistes est très élevée, et « trop systématique pour être anecdotique »²⁹ selon Olivier Roy. Cette organisation présente plusieurs avantages opérationnels évidents : elle garantit la confiance et permet de passer en dessous des radars du renseignement. Comme l'énonce le chercheur Elyamine Settoul, « *La complicité fraternelle apparaît comme une condition de résilience face à l'adversité. Elle représente une ressource opérationnelle d'autant plus stratégique que le maillage des services de renseignement se fait de plus en plus intense.*³⁰ ».

L'organisation en fratries et couples démontre une fois de plus la dimension générationnelle du phénomène de radicalisation, qui ne concerne d'ailleurs plus uniquement les hommes. En effet, parmi les djihadistes figurent de plus en plus de jeunes filles et de femmes, même si elles restent minoritaires. Ce phénomène est encore très marginal dans les banlieues défavorisées, car on constate bien plus de femmes radicalisées issues des classes moyennes. Il est intéressant de constater que selon les études, en particulier du sociologue Farhad Khosrokhavar déjà évoqué, elles adhèrent au projet djihadiste même si leurs motivations sont parfois contradictoires. Tout d'abord, le processus de désocialisation des djihadistes se fait le plus souvent en couple, attitude favorisée par la propagande de l'EI d'ailleurs. Leur engagement est souvent motivé par la recherche d'une figure idéalisée de l'homme, éloignée des « dérives occidentales », à savoir un homme à la fois courageux, viril et protecteur et qui saura préserver leur dignité de femmes. Elles accompagnent et motivent également le martyr de leur mari, qui sera utile à tous (lors de sa montée au paradis, le martyr peut choisir 72

²⁷ ROY, *op. cit.*, p.50

²⁸ Emigration en terre d'islam

²⁹ ROY, *op. cit.*, p.46

³⁰ SETTOUL Elyamine, *La fratrie comme arme de combat*, article publié sur The Conversation le 11 avril 2016, <http://theconversation.com/la-fratrie-comme-arme-de-combat-57581>

proches qui en bénéficieront). Dans un registre plus personnel, elles rejettent complètement le féminisme et l'égalité entre hommes et femmes qu'elles estiment contraires à la différence naturelles entre les deux sexes. Enfin, paradoxalement, les femmes européennes qui s'engagent dans le djihadisme recherchent aussi à montrer une certaine égalité des sexes dans la violence et la mort. Dans tous les cas, la dimension de liberté personnelle et de choix politique, résolument modernes, sont souvent sous-estimées au motif de l'embrigadement.

En conclusion, nous pouvons constater que la variété des études sociologiques démontre que la radicalisation est un phénomène à plusieurs dimensions. L'aspect générationnel est clairement un facteur commun, mais au-delà, ce qui semble caractériser ce processus complexe tient à la haine de la société, produit du sentiment d'exclusion économique et sociale d'une part et de l'absence d'idéologie radicale, en dehors de l'islam, dans la société moderne d'autre part. La radicalisation de l'islam, comme interprétation rétrograde et médiévale, ne permet donc pas d'expliquer le phénomène complexe de la radicalisation tout court. D'autant que les modes d'action du djihadisme sont eux aussi emprunts de modernité et directement issus de référents idéologiques et stratégiques récents plutôt que contemporains du prophète.

3. Des modes d'actions modernes.

En effet, ce qui frappe lorsque l'on étudie avec un œil militaire l'architecture idéologique et la stratégie djihadistes, en particulier de l'EI, c'est la modernité des concepts.

Tout d'abord, les études récentes ont permis de mettre en évidence la nature révolutionnaire du djihadisme en général et de l'EI en particulier. Les premières analyses du phénomène djihadiste en cours depuis 2012 se sont en effet focalisées sur le terrorisme et l'extrémisme violent, qui ne sont en réalité que des moyens, et non la fin de l'EI. Se concentrer sur sa brutalité « immorale » ou « nihiliste », donc autodestructrice, limite l'appréciation du phénomène et donc les solutions que l'on peut y apporter. C'est la principale thèse défendue par Scott Atran, déjà évoqué plus tôt, dans son étude « *L'État islamique est une révolution* »³¹. Il fait la synthèse de son idée maîtresse dans les éléments suivants :

³¹ ATRAN Scott, *L'État islamique est une révolution*, s.l., Liens qui libèrent, 2016, 96 p.

L'« EI » est complètement moderne dans sa méthode visant à unir les individus dans une guerre totale – idéologie, économique, culturelle, militaire – pour sauver l'humanité. Cependant, l'« EI », contrairement à la plupart des mouvements révolutionnaires sociaux et à Al-Qaïda, mais de manière similaire au mouvement national-socialiste, est aussi porteur d'une vision apocalyptique selon laquelle il peut être nécessaire de détruire le monde pour le sauver.³²

Ainsi l'EI offre la perspective utopique de rédemption et de reconstruction du monde en faisant table rase du passé par la violence. En cela il rejoint de nombreux mouvements révolutionnaires du XXème siècle, de la révolution culturelle chinoise aux Khmers rouges en passant, à des échelles plus réduites, par la bande à Baader ou les Brigades rouges. Comme l'énonce Gilles Kepel, « Quant aux djihadistes, les terroristes d'Action directe, des Brigades rouges italiennes ou de la Fraction armée rouge allemande, mouvements frappés de déshérence au tournant de l'an 2000, leur sont autant de devanciers avoués sur le Vieux Continent.³³ » Ces révoltes générationnelles sont d'ailleurs toutes en rupture avec la génération précédente et reprochent aux parents leur trahison. Le parallèle est d'ailleurs directement évoqué par certains djihadistes, ceux qui en ont la culture : « *on aurait pu devenir des militants d'Action directe ou de la Fraction armée rouge.* » dit le repenté David Vallat³⁴. Au-delà du caractère générationnel, c'est aussi la défense d'une communauté globale et virtuelle d'opprimés qui rassemble ces mouvements révolutionnaires historiques et le djihadisme moderne. Prolétariat et *Oumma*³⁵ participent d'un même fantasme de communauté unie et qui doit être défendue contre l'impérialisme occidental.

Selon Olivier Roy, l'extrême gauche occidentale a connu l'échec car elle « [...] *s'est enfoncée dans le sectarisme terroriste (Action directe, Brigades Rouges) et n'a plus été porteuse d'un projet universaliste* ³⁶ ». Ainsi, la dernière idéologie radicale disponible aujourd'hui pour se venger contre la société resterait *Daesh*, sans concurrence.

L'analogie avec le national-socialisme établie par Scott Atran dans la citation *supra* est également intéressante à évoquer, du grand Mufti de Jérusalem au salut d'inspiration nazie du

³² ATRAN Scott, « *Ne pas voir dans l'« état islamique » une révolution est une erreur fatale* » publié sur L'Humanité.fr entretien réalisé le 12 mai 2016. <http://www.humanite.fr/scott-atran-ne-pas-voir-dans-letat-islamique-une-revolution-est-une-erreur-fatale-606810>

³³ KEPEL et JARDIN, *op. cit.*, p.122

³⁴ VALLAT *op. cit.*, p. 136

³⁵ La « communauté », au sens de la communauté des musulmans

³⁶ ROY, *op. cit.*, p. 122

Hezbollah, mais sa complexité et sa sensibilité, phénomène « point Godwin » oblige, nécessiteraient une étude spécifique. On relèvera au titre de l'anecdote la référence inversée déjà évoquée à l'époque du Reich par Jung, « *Nous ne savons pas si Hitler est sur le point de fonder un nouvel islam. Il est d'ores et déjà sur la voie; il ressemble à Mahomet. L'émotion en Allemagne est islamique, guerrière et islamique. Ils sont tous ivres d'un dieu farouche* ³⁷ ».

Les opinions publiques, après la stupéfaction de l'attentat du 11 septembre 2001 contre le *World Trade Center*, œuvre d'*al-Qaïda*, ont redécouvert une « nouvelle » forme d'horreur en constatant l'extrême violence des meurtres de *Daesh* et l'aveuglement des tueries de masse des attentats menés en Occident. La barbarie mise en œuvre serait à la fois l'illustration du caractère profondément rétrograde de l'organisation et de l'idéologie qui la sous-tend, et une nouveauté, un seuil jamais atteint dans la violence. Or l'étude historique et militaire des modes d'action des djihadistes tendrait plutôt à démontrer le contraire, dans les deux cas.

Tout d'abord la barbarie mise en œuvre n'est pas une invention des djihadistes mais a déjà été utilisée à de nombreuses reprises dans l'histoire moderne. Nous l'avons déjà rapidement évoqué, mais le principe même de l'attentat suicide a été théorisé et utilisé avant les djihadistes. L'exemple japonais pendant la seconde guerre mondiale n'est pas directement comparable, mais le mode opératoire des Tigres tamouls du « *Liberation Tigers of Tamil Eelam* » (LTTE) l'est beaucoup plus. Ce mouvement marxiste-léniniste et laïc de libération de l'ethnie tamoule au Sri Lanka a utilisé massivement ce mode d'action, notamment par voie de mer (171 attaques dans la période 1983-2000 selon Ehud Prinzak³⁸).

Plus caractéristique de *Daesh*, la mise en scène d'exécutions violentes à l'arme blanche était déjà utilisée par les gangs de narcotrafiquants au Mexique. Comme le dit Olivier Roy, « on y trouve la même scénarisation, les condamnés à genoux, les bourreaux masqués qui les interrogent, lisent la sentence, les égorgent lentement et démembrant éventuellement les corps³⁹ ». De même le groupe d'al-Zarqawi en Iraq utilisait l'exacte mise en scène inaugurée par les Brigades rouges italiennes lors de l'assassinat d'Aldo Moro⁴⁰.

³⁷ JUNG Carl Gustav, *La vie symbolique* (1939), éd. Albin Michel, 1989, 268 p., p. 151

³⁸ SPRINZAK E., *Rational Fanatics. Foreign Policy*, n°120, septembre-octobre 2000, p. 69.

³⁹ ROY, *op. cit.*, p. 89

⁴⁰ ROY Olivier et TRUONG Nicolas, *La Peur de l'Islam*, De l'Aube, 97 p., p.69

Or si ces modes opératoires ne sont pas ou peu innovants, nous pouvons néanmoins constater que dans leur exploitation *Daesh* fait en revanche preuve d'une très grande modernité et est très éloigné de l'imaginaire salafiste du retour aux pratiques du prophète. Ainsi les publications du groupe comme la revue *Dabiq* sont remplis de citations coraniques et de hadith, mais les vecteurs de diffusion de la violence sont en revanche très modernes. D'une part, les réseaux sociaux sont le vecteur principal de rayonnement et d'émulation. Ils permettent d'une part de glorifier le djihadiste parti combattre sur le terrain, « *ce sont ces selfies postés de Syrie qui ont vraiment provoqué une accélération du phénomène* » dit David Thomson⁴¹. D'autre part, ils permettent aux djihadistes de rédiger des guides nationaux permettant de rallier les territoires de l'EI depuis l'Europe. Par ailleurs, si les mouvements djihadistes se veulent en rupture avec la société occidentale, qu'ils rejettent par-dessus tout, leur propagande en reprend intégralement les codes. C'est le cas dans la mise en scène, où les victimes sont vêtues d'un pyjama orange, miroir de celui porté par les détenus de Guantanamo. C'est encore davantage perceptible dans les techniques de montage des vidéos, qui reprennent les codes du cinéma moderne et du jeu vidéo : voix off, ralentis équivalents à ceux de *Matrix* ou *300*, incrustations dynamiques copiées sur Al-Jazeera ou CNN, musiques adaptées à l'action, montage saccadé, etc. L'ensemble paraît naturel et filmé en direct alors que tout est scrupuleusement scénarisé, voire répété, comme dans les émissions de télé-réalité. Comme le précise le chercheur français Yannick Bressan dans une note d'étude du Centre Français de Recherche sur le Renseignement (CF2R),

« Les concepteurs et les techniciens qui créent, composent et réalisent ces messages vidéo - qui sont de véritables opérations psychologiques à résonance planétaire menées simultanément sur divers supports (réseaux sociaux, internet, télévision, magazines, etc.) - sont très bien informés des règles de construction audiovisuelles et appliquent empiriquement les techniques ad hoc pour obtenir l'effet optimum dans l'esprit de ceux qui visionneront et entendront ces messages. Ce sont, pour la majorité d'entre eux, des Digital natives, des individus de la fin du XXe siècle.⁴² »

⁴¹ THOMSON David, « *Même lorsqu'ils tuent, les djihadistes sont convaincus de faire le bien* », article paru sur Slate.fr le 24/03/2016. <http://www.slate.fr/story/115833/entretien-david-thomson-djihadisme-francais>

⁴² BRESSAN Yannick, note de réflexion n°18 du Centre Français de Recherche sur le Renseignement, *Daesh ou le théâtre de la mort : le pouvoir de la mise en scène dans la communication de l'état islamique*, publiée sur le site du CF2R le 25 avril 2015. <http://www.cf2r.org/images/stories/notesreflexion/note-reflexion-18.pdf>

Nous pouvons donc constater que l'Etat islamique utilise tous les codes de l'Occident alors même qu'il s'inscrit dans une opposition eschatologique avec lui. Il présente de manière assumée une radicalité dans la forme et un romantisme dans le fond qui viennent contrebalancer le « vide idéologique » occidental. Un extrait de Dar-al-Islam, le magazine de propagande de l'État islamique en français, illustre pleinement ces deux registres : « *Ce pays faible [la France], en pleine crise économique et morale dont le peuple est abruti par les divertissements, où la presse people est plus lue que la presse politique, déclare la guerre à un Etat où chaque habitant est un combattant en puissance ayant suivi un entraînement militaire et faisant la guerre pour sa foi, espérant le paradis éternel s'il est tué*⁴³. ».

III. Une impasse sémantique.

La divergence d'analyse sur le phénomène engendre une surenchère des arguments exclusifs entre les deux écoles, celle de la radicalisation de l'islam de Gilles Kepel et sa jumelle l'islamisation de la radicalité défendue par Olivier Roy. S'agit-il de la deuxième ou de la troisième génération de djihadistes ? Le terrorisme en France est-il l'aboutissement de l'échec du processus d'intégration ? La peur de l'amalgame et de l'islamophobie inhibent-elles toute analyse de la radicalisation de l'islam ? Pire, la polarisation ne s'accroît plus seulement autour des concepts, argument contre argument, elle devient personnifiée, incarnée, universitaire contre universitaire, livre contre livre, article contre article. Bref, ego contre ego. Ils ne sont d'ailleurs pas les seuls, on pourrait y ajouter Jean-Pierre Filiu ou François Burgat, autres islamologues réputés qui ont polémique récemment au sujet de leurs collègues. Cela n'a pas d'intérêt en soi, mais comme l'écrit Layla Dakhli, spécialiste elle-aussi du monde arabe, « *la présence de ces quatre chercheurs [...] dans notre paysage médiatique, intellectuel et universitaire est, qu'on le veuille ou non, le signe de notre attachement et de notre lien avec ces mondes arabes et musulmans*⁴⁴ ».

En outre, il ressort après l'étude synthétique menée ici que, dans leur grande majorité, les arguments ne sont pas contradictoires dans l'évaluation globale du phénomène. Ils sont les deux revers d'une même médaille, complémentaires dans l'analyse d'un processus complexe. La différence réelle réside dans l'approche de l'islam en France et dans la définition de la raison prioritaire de la radicalisation. Cependant, pour cerner un phénomène si complexe que

⁴³ Revue *Dar al-Islam* (revue de propagande de l'EI en français), n°2, p.10.

⁴⁴ DAKHLI Layla, « *L'islamologie, sport de combat* » Revue du crieur n°3, Editée par La Découverte

le djihadisme, plusieurs regards sont nécessaires, par la religion, la sociologie, l'histoire, la psychologie ou la géopolitique. Aujourd'hui nous devons faire la synthèse de ces connaissances du djihadisme, aller au-delà du processus intellectuel pour comprendre et vaincre notre ennemi.

1. Un facteur religieux non récusable...

Au-delà des querelles d'ego, exacerbées par les budgets alloués aux études sur le terrorisme islamiste et par la concurrence éditoriale, nous ne pouvons que nous réjouir de la richesse des réflexions menées par les islamologues français. Comme nous l'avons dit, l'important est que ces réflexions nourrissent les politiques mises en place pour lutter contre le djihadisme, y compris dans leur volet militaire. La priorité politique, qui est celle de l'opinion publique française, est de traiter le djihadisme à domicile, sur le territoire national. Le phénomène de radicalisation est donc au cœur des clés de compréhension du terrorisme, ainsi que des politiques palliatives. Comme nous l'avons vu, cette radicalisation est un processus complexe, qui touche à de nombreuses disciplines et, surtout, nécessite une analyse au cas par cas. Il faut sans doute abandonner toute approche macroscopique du phénomène tant l'histoire personnelle et l'environnement immédiat des terroristes semble jouer un rôle important dans leur passage à l'acte. Néanmoins, l'idéologie radicale qui justifie, voire revendique, ces actions est un facteur commun. Le désaccord entre experts se cristallise sur l'importance de l'islam pour ces djihadistes, soit véritable fondement idéologique, soit prétexte, mais il est impossible de sortir complètement l'islam de la matrice d'analyse. L'utilisation comme prétexte ne dédouane pas l'islam d'une véritable réflexion à mener sur son rapport à la modernité en général et à la société française en particulier. C'est d'autant plus difficile que comme le dit Olivier Roy, « *il n'y a pas de communauté musulmane en France*⁴⁵ ». Il ne s'agit pas de demander aux musulmans de réagir contre le terrorisme en tant que communauté, puisque la République française, au contraire des pays anglo-saxons, ne fonctionne pas sur ce modèle. En revanche, comme nous l'avons évoqué dans notre définition du salafisme, toute organisation de l'islam ne peut se faire que par les musulmans. Il ne serait ni légitime, ni réaliste, ni théologiquement défendable que ce processus soit vertical, étatique, issu de réflexions d'orientalistes ou d'islamologues. L'Etat a en revanche le droit, et le devoir,

⁴⁵ ROY et TRUONG, *op. cit.*, p.13

de définir les frontières entre la pratique privée et l'espace public. C'est toute la mission de la nouvelle Fondation de l'islam de France (FIF) présidée par Jean-Pierre Chevènement.

Cependant, un concept « valise » vient régulièrement s'immiscer dans la réflexion, qui doit sans doute être menée par les musulmans, sur la place de l'islam dans les espaces publics et privés français. Il s'agit de l'appel à un islam « modéré », antithèse autoproclamée d'un islam « radical ». Or si l'on rappelle souvent que la laïcité interdit l'espace étatique aux religions, l'inverse constitue le second pilier de ladite laïcité : il n'appartient pas à l'Etat de définir ce qu'est la modération à l'intérieur d'une religion. A combien de prières par jour un musulman serait-il « modéré » ? Quelle serait la taille d'un voile « modéré » ? Il ne s'agit pas non plus de penser, comme peuvent le faire certains mouvements d'influence sur Internet, que tout musulman modéré est un terroriste qui s'ignore et qu'au fond ces derniers nourrissent tous une admiration pour les terroristes, voire une aspiration cachée à trouver un jour le courage de passer à l'acte. C'est évidemment une aberration, en premier lieu statistique : la proportion de djihadistes reste extrêmement faible par rapport au nombre total de musulmans. Un musulman très pieux peut tout à fait s'intégrer dans une société laïque et, *a contrario*, nous avons vu que certains djihadistes possédaient une connaissance extrêmement réduite des pratiques de l'islam. Pour donner un exemple concret, le président égyptien Abdel Fatah al-Sisi est connu pour être un musulman extrêmement pieux et pratiquant. Pour autant il est un protecteur avéré des Coptes et a poursuivi une politique éradicatrice des Frères musulmans. Comme le dit Olivier Roy « *il n'y a pas de religions modérées, seulement des croyants modérés : mais ces derniers ne sont pas forcément modérément croyants [...] ⁴⁶* ». Cette erreur est également entretenue par la séparation artificielle, créée en Occident, entre les adjectifs islamiste et islamique. Aujourd'hui ces deux termes sont assez clairement définis par les chercheurs, l'un – islamique – se rapportant à l'islam, l'autre – islamiste – se rapportant à une forme de pratique radicale et/ou politique. Mais cette distinction est établie par des observateurs extérieurs et la frontière est beaucoup moins claire pour un musulman. La raison fondamentale tient d'abord dans le fait que le mot en arabe est identique pour les deux acceptions. En outre, la gigantesque variété des pratiques de l'islam constitue un camaïeu qu'il est très difficile de séparer en deux tendances distinctes, l'une islamique, l'autre islamiste.

⁴⁶ ROY, *op.cit.*, p. 17

Enfin, cette mise en perspective du facteur religieux doit permettre d'interroger notre laïcité française. Celle-ci est née de la confrontation au catholicisme et dans un contexte sociétal bien différent et plus homogène. Si le rapport de l'islam en général, mais surtout du salafisme, avec la République est complexe, il paraît nécessaire d'envisager sa rénovation globale et non de l'adapter au coup par coup par des lois spécifiques et conjoncturelles. Quelles que soient les solutions envisagées pour lutter contre la radicalisation, les arguments concernant celle de l'islam lui-même ne doivent pas être minimisés ou ignorés. A l'inverse, il est sans doute erroné d'établir une généalogie intellectuelle entre conservatisme musulman et violence politique comme le fait Gilles Kepel, néanmoins le salafisme possède en son sein des mécanismes qui permettent la justification des actes terroristes. Dans l'univers de l'islam, les textes religieux peuvent être utilisés par des mystiques soufis, des Frères musulmans politisés, des salafistes quietistes ou des djihadistes ultra-violents. Cela n'enlève rien à la pertinence des arguments sociologiques ou psychologiques de la radicalisation, mais ces derniers doivent permettre de comprendre pourquoi c'est l'interprétation violente qui est choisie par certains acteurs.

2. ... à replacer dans un vaste faisceau causal.

Si l'on doit prendre en compte sérieusement le développement du phénomène salafiste en France, et son rôle dans la radicalisation, il n'en reste pas moins que le phénomène global est complexe. Par conséquent, il n'y a pas de solution simple, univoque, encore moins de miracle. La solution doit être à la mesure de la complexité des facteurs évoqués auparavant. C'est à dire à la fois sécuritaire bien sûr, mais aussi sociale, politique, voire géopolitique, culturelle et économique. La redéfinition – pour ne pas dire le ré-enchantement – du sentiment d'appartenance à une entité commune en constitue sans doute les fondations.

Mais il ne faut sans doute pas non plus sous-estimer le facteur politique, assez peu exploité par Gilles Kepel comme par Olivier Roy. Certes ils évoquent le facteur postcolonial ou la persistance du conflit israélo-palestinien, mais l'écartent assez vite des éléments nourrissant la radicalisation. Ils occultent en revanche les répercussions de la géopolitique du Moyen-Orient depuis 1991 ; tout juste Gilles Kepel évoque-t-il les crises libyenne et syrienne comme facilitateur du succès de *l'Appel* d'al-Suri⁴⁷. La politique étrangère de l'Occident - Etats-Unis, France et Royaume-Uni en tête – a sans doute eu des répercussions fortes sur le développement du djihadisme au Moyen-Orient : deuxième et troisième guerres du Golfe

⁴⁷ KEPEL et JARDIN, *op. cit.* p.51

(1991 et 2003), accompagnement des printemps arabes, Libye, Syrie bien sûr et plus globalement les relations bilatérales, toujours désordonnées, souvent contradictoires. Ce sont là des facteurs assez peu étudiés, car ils sont sans doute secondaires dans l'explication du passage à l'acte en France de terroristes assez peu au fait des enjeux politiques, en dehors de la propagande qui leur a été servie. Mais dans la perspective plus globale de la lutte contre l'Etat islamique, contre son phantasme de califat et sa capacité de rayonnement mondiale, ces facteurs géopolitiques ont sans doute un rôle clé.

Enfin, et c'est sans doute la posture la plus pragmatique et la plus immédiate à la menace djihadiste, la réponse sécuritaire est primordiale. Sur notre territoire, l'Etat d'urgence est en vigueur depuis 18 mois, le dispositif de protection a été considérablement renforcé par l'opération *Sentinelle* et l'arsenal législatif en matière de droit anti-terroriste a été étendu. A l'extérieur, la France est le second contributeur du monde aux opérations contre les mouvements djihadistes, à la fois au Sahel et comme membre d'une coalition étendue en Iraq et en Syrie. Pour autant, malgré l'asymétrie flagrante des moyens, la « guerre contre le terrorisme » ressemble depuis deux décennies à un combat contre une nouvelle hydre de Lerne. Peut-on y voir une remise en cause de la stratégie employée ?

3. Le piège de la « guerre contre le terrorisme ».

L'expression a été moquée lorsqu'elle a été employée par Georges W. Bush et son administration pour qualifier la réponse américaine aux attentats du 11 septembre, notamment en Iraq. En France peut-être plus qu'ailleurs on a souligné que cette stratégie a nourri le terrorisme au lieu de le combattre. Pourtant, juste après les attentats de novembre 2015, le président François Hollande et le premier-ministre Manuel Valls ont immédiatement employé des termes similaires ou équivalents, parlant « d'état de guerre » ou de « guerre contre le terrorisme », expression reprise à la suite des attentats de Saint-Etienne-du-Rouvray puis de Nice. Ce discours martial est probablement une nécessité dans la communication à destination d'une opinion publique profondément choquée par la violence et le mode opératoire des djihadistes, néanmoins elle sous-tend un biais intellectuel.

Sommes-nous réellement en guerre ? Si l'on s'attache à l'aspect juridique de la question et en particulier à l'article 35 de la Constitution, la guerre doit être déclarée officiellement par le Parlement, ce qui n'est pas le cas. En revanche, nous menons bien des opérations extérieures sur plusieurs théâtres dans le monde, et en particulier contre l'ennemi désigné dans les discours politiques, l'Etat islamique. Ce dernier dispose d'un certain nombre de

caractéristiques qui le rapprochent d'un véritable état : organisation politique, contrôle d'un territoire et d'une population, forces militaires. A partir du moment où nous menons des opérations militaires contre cette entité structurée, on peut effectivement évoquer une guerre, même si elle est limitée et en périphérie de nos intérêts stratégiques. Pour autant, l'Etat islamique occupe pleinement ce champ sémantique et déclare, depuis sa promulgation par al-Baghdadi, être en guerre contre l'Occident. Cela lui fournit entre autres une aura et un prestige directement exploitables pour son recrutement et sa légitimité. Que la France se déclare officiellement, au plus haut niveau, en guerre contre l'EI alimente donc la propagande de ce dernier. D'autant que l'EI souhaite une escalade et le déploiement de troupes occidentales au sol, afin de renforcer son image de défenseur de l'islam contre « la croisade occidentale ». La destruction de l'appareil militaire de l'EI et la réduction totale de son emprise territoriale sont donc des objectifs opératifs incontournables, mais une posture mesurée doit permettre d'une part de contraindre l'EI à rester une organisation djihadiste illégitime et d'autre part à nos armées de ne pas être définie à l'avenir comme un outil uniquement adapté aux menaces asymétriques, surtout dans le cadre actuel du retour des états-puissances sur la scène mondiale.

Second élément de réflexion, l'enjeu de notre stratégie est-il la lutte contre le terrorisme ? Si nous revenons à la définition de la stratégie⁴⁸, selon le général Beaufre, comme « *l'art de la dialectique des volontés employant la force pour résoudre leur conflit*⁴⁹ », nous pouvons immédiatement identifier l'erreur qui consiste à considérer le terrorisme comme ennemi, alors même qu'il ne constitue qu'un mode d'action. Il faut donc s'attacher aux véritables objectifs des organisations qui utilisent ce mode d'action. Ces objectifs politiques et stratégiques conduisent l'EI et les autres groupuscules djihadistes à conduire des actions terroristes, sur notre sol mais aussi – et surtout – dans leurs emprises territoriales. Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas contrer le terrorisme comme mode d'action, mais bien de replacer cet enjeu tactique, voire opératif, au sein d'une stratégie globale cherchant à atteindre le centre de gravité de l'EI. Et cela nécessite la mise en place d'une « grande stratégie » dont la partie militaire ne constitue qu'un axe parmi d'autres, à l'échelle des problématiques de la radicalisation dont nous avons fait le diagnostic auparavant. Cette synergie des actions pour parvenir à un état final recherché est culturelle chez les militaires, elle l'est nettement moins

⁴⁸ Il n'y pas *une* définition de la stratégie qui fasse l'unanimité auprès des spécialistes, mais bien *des* définitions. En revanche, ce sujet nécessitant une étude à part entière, nous faisons le choix de prendre comme définition une des plus récentes et des plus consensuelles auprès des stratégestes.

⁴⁹ BEAUFFRE André, *Introduction à la Stratégie*, France, Pluriel, 2012, 192 p., p.34

au niveau politique. Il serait sans doute très profitable que cette logique soit appliquée à l'ensemble du spectre de la lutte contre la radicalisation, à la fois religieux, économique, psychologique, générationnel, social, cyber, *etc.* Réduire tout cela à la « guerre contre le terrorisme » est à court terme séduisant car simple et percutant, mais la réalité plus complexe nous rappelle combien cela est parcellaire et inefficace.

Conclusion

Le djihadisme est un concept, les djihadistes sont des hommes. Le premier est incontestablement une idéologie qui a de nombreux liens avec le salafisme, à la fois dans ses aspects révolutionnaire et théologique. Ses théories se réfèrent aux mêmes sources. De plus, le rejet de la modernité occidentale et de la tradition musulmane constituent des socles communs, même si la pratique et les réponses aux problématiques sont souvent très différentes. Les ressorts de la radicalisation de jeunes hommes et femmes sont en revanche bien plus complexes, et la religion y constitue davantage un prétexte à la vengeance ou à la rédemption qu'une cause principale. Les études montrent plusieurs champs très concrets de la radicalisation : champ générationnel d'abord, la jeunesse étant le facteur commun aux djihadistes, voire familial. Les facteurs sociologiques et économiques sont également fondamentaux, tant la rupture sociale est fréquente chez les jeunes radicalisés. La naissance du web 2.0 a en outre constitué un outil formidable de la propagande du djihadisme. D'autres chercheurs ont souligné le facteur psychologique, soit dans la recherche d'exaltation et d'accomplissement des djihadistes ou au contraire par leur dilution dans le nihilisme. Dans une moindre mesure, la géopolitique occidentale vis-à-vis des mondes arabe et musulman constitue sans doute un catalyseur de crispations. En fait, le désaccord en apparence profond de la recherche française sur la question de radicalisation pourrait être résumé par la célèbre phrase attribuée au psychologue américain Abraham Maslow : « *tout ressemble à un clou pour qui ne possède qu'un marteau* ». La spécialisation professionnelle et universitaire conduit à restreindre l'analyse aux phénomènes maîtrisés. Cela n'enlève rien à la qualité intrinsèque de la réflexion mais conduit à son cloisonnement, au détriment des synergies nécessaires. C'est au niveau politique que ces synergies doivent être traduites en actions concrètes à la fois sur le territoire national et à l'étranger. Il faut pour cela éviter le piège des solutions appliquées à une seule cause, qui seraient inefficaces, tout comme les grandes généralités démagogiques, uniquement déclaratoires. Dans cette approche globale, la Défense a un rôle important mais non exclusif, fondé à la fois sur la protection du territoire et la destruction des organisations djihadistes dans la bande sahélo-saharienne et au Levant. Les

réincarnations successives du djihadisme doivent cependant nous interroger sur l'après-Etat islamique, *Daesh* pouvant se relocaliser ou muter en une entité nouvelle. A l'aune du développement du cyber comme champ d'action, notamment militaire, et compte-tenu du rôle actuel de la radicalisation par les réseaux sociaux, la question de la résilience numérique de *Daesh* après son inévitable destruction physique sera sans doute centrale dans le combat de demain.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

دعوة المقاومة الإسلامية العالمية (Appel à la résistance islamique mondiale) d'Abu Mussab al-Suri
(pdf téléchargeable à l'adresse <https://ia800303.us.archive.org/25/items/Dawaaah/DAWH.pdf>)

Revue *Dar al-Islam* (revue de propagande de l'EI en français), n°1 à 10.

BIBLIOGRAPHIE

- Livres

ATRAN Scott, *Talking to the Enemy: Faith, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, s.l., Harper Collins, 2010. (Non traduit).

ATRAN Scott, *L'État islamique est une révolution*, s.l., Liens qui libèrent, 2016, 96 p.

BEAUFFRE André, *Introduction à la Stratégie*, France, Pluriel, 2012, 192 p.

BURGAT François, *L'islamisme en face*, s.l., La découverte, (Poche), 2007, 350 p.

CANDIARD Adrien, *Comprendre l'islam – ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien*, s.l., Flammarion, 2016, 119 p.

CHALIAND Gérard et BLIN Arnaud (dir.), *Histoire du terrorisme : de l'antiquité à Daech*, s.l., Fayard, 2015, 840 p.

EL AROUD Malika, *Les soldats de lumière*, Paris, La Lanterne, 2004, 166 p.

FILIU Jean-Pierre, *L'apocalypse dans l'islam*, s.l., Fayard, (LITT.GENE.), 2008, 375 p.

FILIU Jean-Pierre, *Les frontières du jihad*, s.l., Fayard, (LITT.GENE.), 2006, 366 p.

GAMBETTA Diego (dir.), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 393p.

GLUCKSMANN André, *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2002, 276p.

HEGGHAMMER Thomas, "Jihadis Salafis or Revolutionaries: On Religion and Politics in the Study of Islamist militancy", in R Meijer (ed), *Global Salafism: Islam's new religious movement*, (London/New York:Hurst/Columbia University Press, 2009), 463 p.

HEISBOURG François, *Après Al-Qaida : la nouvelle génération du terrorisme*, s.l., Stock, (Parti pris), 2009, 192 p.

KEPEL Gilles, *Terreur et martyr : Relever le défi de civilisation*, s.l., Flammarion, (Essais), 2008, 365 p.

KEPEL Gilles, *Le prophète et pharaon : les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, s.l., Folio, (Folio Histoire), 2012, 368 p.

KEPEL Gilles, *Les banlieues de l'islam : naissance d'une religion en France*, s.l., Points, (Points Essais), 2015, 425 p.

KEPEL Gilles et JARDIN Antoine, *Terreur dans l'hexagone : genèse du djihad français*, s.l., Gallimard, 2015, 352 p.

KHOSROKHAVAR Farhad, *L'islam des jeunes*, s.l., Flammarion, 1998, 323 p.

KHOSROKHAVAR Farhad, *Les Nouveaux Martyrs d'Allah*, s.l., Flammarion, (Essais), 2002, 369 p.

KHOSROKHAVAR Farhad, *L'islam dans les prisons*, s.l., Balland, (Sciences humaines), 2004, 285 p.

KHOSROKHAVAR Farhad, *Radicalisation*, s.l., Maison des sciences de l'homme, (Interventions), 2014, 191 p.

KHOSROKHAVAR Farhad avec BENICHOU David et MIGAUX Philippe, *Le jihadisme : le comprendre pour mieux le combattre*, s.l., Plon, 2015, 496 p.

LIA Brynjar, *Architect of Global Jihad: The Life of Al-Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri*, s.l., Columbia University Press, 2008, 256 p.

LOUESLATI Mohamed, *L'islam en prison*, s.l., Bayard Culture, (Essais Documents Divers), 2015 (après les attentats de Paris), 132 p.

ROY Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, s.l., Hachette Littératures, (Pluriel, actuel), 2002, 119 p.

ROY Olivier, *L'échec de l'islam politique*, s.l., Points, (Points Essais), avril 2015, 320 p.

ROY Olivier, *Le Djihad et la mort*, s.l., Seuil, 2016, 176p.

SAGEMAN Marc, *Le vrai visage des terroristes : psychologie et sociologie des acteurs du djihad*, Paris, Denoël impacts, 2005, 396 p.

THOMSON David, *Les Français jihadistes*, s.l., Les Arènes, 2014, 256 p.

WIKTOROWICZ Quintan, "Anatomy of the Salafi movement", *Studies in conflict & Terrorism*, vol. 29, no. (Avril-mai 2006), 307p.

- Articles de presse

KEPEL Gilles, *Comment combattre les djihadistes*, L'express, n°3390, 22 juin 2016.

KEPEL Gilles et ROUGIE Bernard. «*Radicalisations*» et «*islamophobie*» : *le roi est nu*.
Tribune dans le quotidien Libération du 14 mars 2016.