

# International Panel on Exiting Violence

## CHAPITRE 1

---

UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE,  
COMPARÉE ET SITUÉE DE  
LA RADICALISATION

 fondation  
maison des  
sciences  
de l'homme

 Carnegie  
CORPORATION  
OF NEW YORK

## CHAPITRE 1

### Pour une lecture anthropologique, comparée et située de la radicalisation

**Responsables:** Jérôme Ferret et Farhad Khosrokhavar

**Contributeurs:** Bruno Domingo, Benjamin Ducol, Marie Kortam, Fadila Maaroufi, Alfonso Pérez-Agote, Rachel Sarg, Shahrbanou Tadjbakhsh

#### LA RADICALISATION : UN FAIT SOCIAL TOTAL ?

La radicalisation aboutissant à l'extrémisme (violent) est devenue, ces dernières années, un phénomène social global affectant la plupart des États et de leurs ressortissants. En Occident, cette notion est aujourd'hui largement assimilée à celle de terrorisme, et associée plus particulièrement à la menace extrémiste de type « djihadiste » qui sévit à l'échelle globale depuis le 11 septembre 2001. En Europe, les attentats successifs de Madrid (2004), puis de Londres (2005) ont mis au premier plan de l'agenda public cette thématique. La diffusion à l'échelle globale du djihadisme a par ailleurs renforcé le sentiment dual de fascination et de rejet face à cette nouvelle « vague » de radicalité violente. En Asie, en Afrique, au Maghreb ou dans le Caucase, le djihadisme s'est institué comme un mouvement révolutionnaire d'ampleur intégrant le plus souvent discours global et agenda local. Au Moyen-Orient, la guerre en Irak et l'effondrement du régime alors en place tout comme l'aggravation du conflit syrien à partir de 2013, ont permis l'apparition de l'État islamique (EI) et l'émergence d'une nouvelle vague du djihadisme. En témoignent les déchaînements de violence terroriste qui émaillent l'Europe depuis 2015, tant par le nombre inhabituel de victimes que par l'impact psychologique enregistré chez les populations civiles et les réactions politiques associées.

De nombreuses tentatives d'attentats sont également régulièrement déjouées par les services de renseignement et de police, soulignant la mobilisation parallèle et continue des entrepreneurs de violence et des administrations de contrôle et de répression. La multiplication des tentatives d'attentats, relayée par les médias de masse, accentue le sentiment de vulnérabilité de nos sociétés pacifiées, mais inscrit parallèlement le terrorisme comme un « risque » sinon « acceptable », du moins davantage intégré dans les routines de vie politique et sociale. Il s'établit une forme de « normalisation » partielle du phénomène, au sens que lui donne le sociologue Émile Durkheim (dans la mesure où cette violence touche désormais toutes les sociétés de manière régulière et durable) (Ferret 2008).

La mise en « risque » et la « gestion » du terrorisme, ainsi que le développement de politiques publiques autour de la problématique de « la radicalisation », mais aussi l'adaptation des comportements sociaux, montrent que les sociétés occidentales intègrent désormais ces enjeux dans le registre de la durée et non plus de l'exceptionnalité sociale. L'adaptation consécutive des dispositifs juridiques et techniques qui banalisent progressivement les mesures d'exception, interroge l'équilibre traditionnel entre les libertés publiques et les besoins de protection, souvent au bénéfice des seconds. Une nouvelle économie de la sécurité émerge, basée sur une rationalité plus préventive et anticipatrice, dans laquelle la surveillance prend une place nouvelle, cherchant à identifier le plus en amont possible les personnes susceptibles de constituer, à terme, une menace pour la société.

Par-delà les auteurs directs d'infractions terroristes, on cherche ainsi désormais à comprendre et à agir sur des personnes « en voie de radicalisation », c'est-à-dire développant des visions extrémistes du monde social susceptibles de déboucher sur l'action violente. Cette ambition est pourtant loin d'être simple et implique de mieux cerner les dynamiques et les processus, mais aussi les limites et certaines impasses, que recouvre cette problématique. L'analyse comparative est ici d'un grand secours car elle nous permet de mettre en relation des phénomènes parfois éloignés dans l'espace et dans le temps, de comparer des variables (sociales, religieuses, politiques, etc.) intervenant à différents niveaux sociaux (individu/groupe/société) ou géographiques (aires culturelles, États, réseaux transnationaux, espaces locaux) et de prendre le recul et la distance nécessaires pour mieux appréhender, par-delà l'émotion légitime et les peurs sociales qui se développent, les nouvelles formes de la violence politique et sociale.

### ACCEPTER LES DÉFINITIONS PLURIELLES DE LA RADICALISATION

La « radicalisation » est souvent appréhendée comme une notion à la mode, notamment à cause de sa portée fortement médiatique. Donner une définition claire de la « radicalisation » n'est pourtant pas aussi simple qu'il n'y paraît. Le terme renvoie aujourd'hui à des significations multiples. Bien que désormais intégrée dans le langage courant, elle est néanmoins souvent la source de nombreux malentendus (notamment parce qu'elle est utilisée à la fois dans les champs scientifique, politique, médiatique et social, sans bases ni finalités communes). La comparaison de ces multiples définitions permet d'avoir une meilleure compréhension de la « radicalisation », sur ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, ou plutôt sur la manière dont chacun la définit.

Farhad Khosrokhavar a ainsi longuement étudié la genèse de l'emploi de cette terminologie et des tentatives de théorisations associées. Pour lui, depuis les attaques du 11 septembre 2001 aux États-Unis, la « radicalisation » est devenue une notion cardinale. Il entend la radicalisation comme un processus par lequel un individu ou un groupe adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste à contenu politique, social ou religieux, ladite idéologie contestant l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel (Khosrokhavar 2014). Dans la littérature scientifique, la radicalisation est ainsi souvent considérée comme l'articulation entre une idéologie extrémiste et une action violente plus ou moins organisée (Bronner 2009). L'action violente sans une idéologie radicale revêt plusieurs formes (délinquance, violence plus ou moins liée à une situation ou au désordre mental, émeutes urbaines plus ou moins spontanées, etc.) ; quant à l'idéologie radicale, elle peut en rester au niveau purement théorique et ne pas déboucher, pour de nombreuses personnes, sur l'action violente. C'est lorsqu'il y a conjonction des deux que l'on peut parler de radicalisation au sens propre du terme (Khosrokhavar 2009, 2011 et 2014).

On découvre ainsi une double radicalité que chacune des deux composantes ne possède pas à elle seule : l'idéologie extrémiste d'un côté, l'action extrémiste de l'autre, s'inspirant de ladite idéologie mais qui a sa propre spécificité et ne se réduit pas à une simple mise en œuvre. Une fois que l'action est enclenchée, elle suit sa propre trajectoire compte tenu des aléas et des nécessités même de sa concrétisation.

À noter que le domaine délimité par le terrorisme<sup>1</sup> couvre aussi en grande partie celui de la radicalisation. La référence au « terrorisme » se donne pour but d'expliquer la tendance de groupes à user de

---

1. Historiquement, le terrorisme, expression relativement ancienne datant de 1794, signifiait doctrine des partisans de la Terreur et révélait les modalités de l'exercice du pouvoir par l'État (les partisans de la Terreur ont exercé, avec Robespierre, le pouvoir de mars 1793 au juillet 1794) et pas en opposition à lui. La lutte contre l'État sous l'Ancien Régime et la violence contre le pouvoir s'exprimaient plutôt par la notion du tyrannicide. Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle que l'expression terrorisme en vient à signifier la lutte contre le pouvoir et l'État par la violence.

la violence idéologisée (Wieviorka 2012), la notion englobant l'État (terrorisme d'État), ce qui est exclu avec la radicalisation qui se concentre sur des individus ou des groupes restreints. Dans la notion de « terrorisme », le centre de gravité n'est pas le fait que des individus se radicalisent et optent pour la violence, l'essentiel étant la signification politique et sociale du phénomène. Dans la radicalisation, la sensibilité du sociologue se déplace pour étudier l'individu, sa subjectivité, les modalités de sa subjectivation et d'adhésion au groupe. Elle porte également sur l'interaction du groupe et de l'individu dans un jeu de miroirs où interviennent la psychologie individuelle mais aussi la dynamique du groupe, le charisme du chef et l'intensité de l'attachement à lui et aux idéaux professés par le groupe. On peut ici se détourner un moment de l'islam radical violent et considérer que ces processus sont observables dans d'autres contextes sociaux et culturels.

La violence procède de divers types de radicalisations dans les domaines religieux (la religion catholique a aussi eu son heure en cette matière avec l'Inquisition ou la persécution des protestants), mais aussi politique (si l'on considère diverses logiques génocidaires, par exemple le drame du Rwanda, mais aussi les violences commises par différents groupes d'extrêmes gauche ou droite, ou encore les violences ethnonationalistes), sociale (les émeutes urbaines protopolitiques ou les actions violentes de certains groupes anarchistes altermondialistes, etc.). Par exemple, les travaux de Pérez-Agote (2006) sur le nationalisme basque ont bien montré comment pouvait se structurer la violence à partir de l'étouffement par le régime franquiste d'une culture vécue au travers de traditions et d'une langue basques, avec la constitution de groupes tels que l'ETA à la fin des années 1950 qui optera pour l'affrontement militaire avec l'État espagnol, puis pour une violence autonome et singulière de rue nommée Kale Borroka étudiée par Ferret (2012 et 2016).

Cette approche de la radicalisation met au centre du questionnement une combinaison entre idéologie extrémiste et formes d'action violente. Mais bien souvent, le terme de radicalisation est utilisé pour désigner l'emprise religieuse conservatrice présente dans les comportements chez certains groupes sociaux, ou encore dans certains quartiers populaires. La « radicalisation » ne recouvre pas alors des actes de violence terroriste, mais divers comportements sectaires ou frictionnels avec les autres segments de la société ou avec la société globale, ainsi que certaines divergences en termes de valeurs sociales et politiques (ex. sur la place du religieux, celle de la femme, les sources de la légitimité juridique et politique, etc.). Dans le cadre musulman, la « radicalisation » tend alors à devenir le synonyme de « communautarisme », de réislamisation ou de « salafisation » en référence aux doctrines et à l'orthopraxie qui se sont largement diffusées en Occident depuis le début des années 1990.

C'est par exemple la démarche suivie par Fadila Maaroufi lorsqu'elle analyse la diffusion d'un islam rigoriste à Bruxelles, conduisant à des dynamiques communautaristes qui ont des effets à première vue paradoxaux. Cette communautarisation est, pour les individus, porteuse de sens alors même qu'elle se traduit par une pression sociale forte, des injonctions de groupe qui limitent les libertés, des rôles sociaux de genre stéréotypés et une tutelle masculine sur les comportements féminins. Elle s'étonne ainsi de la vigueur des lieux de réislamisation et de leur succès. Pour autant, on ne se situe pas ici dans le cadre précis de l'analyse de la radicalisation terroriste. On se place plutôt dans une perspective qui questionne utilement la violence intrinsèque des rapports de domination entre les hommes et les femmes dans un cadre d'extrémisation religieuse liée à l'islam.

On atteint dans ce dernier cas, une certaine extension de la notion qui se détache de celle du terrorisme pour couvrir un objet plus large. Shahrbanou Tadjbakhsh (2015) propose ainsi d'appréhender la « radicalisation » en tant que processus impliquant un écart important par rapport aux normes sociales acceptées (le statu quo) et la recherche de points de vue extrémistes. Cette remise en cause du statu quo peut être d'ordre politique, religieux ou social. Ces points de vue peuvent – ou non – constituer un fondement pour utiliser la violence. Ainsi, il n'est pas possible de stipuler que la dimension idéologique ou cognitive est mécaniquement liée à la dimension actionnelle de la radicalisation.

On ne peut pas affirmer que toutes les pensées radicales conduisent nécessairement à une action

violente. Il convient donc de bien distinguer les idées radicales et l'action radicale, ainsi que la radicalisation en tant que phénomène psychosocial personnel et en tant que processus politique avec un passage à l'acte violent contre les institutions et la société. On peut d'ailleurs évoquer aujourd'hui l'émergence de multiples groupes ou mouvements sociaux qui s'extrémisent (en s'écartant du point de vue social « moyen ») et qui usent de moyens radicaux tout en refusant la violence. De même, les travaux de Jérôme Ferret (2014) sur « les Indignés » et les différents mouvements espagnols actuels montrent bien l'existence d'une « violence refusée » dans ces processus que l'on peut aussi classer sous l'étiquette de « radicalisation », ouvrant ainsi un espace à la radicalité non violente dans une dynamique de confrontation avec l'État – mais radicalité toujours potentiellement violente.

#### **ÉVITER LE CULTURALISME : LA CULTURE DE LA VIOLENCE COMME VARIABLE NON PAS EXPLICATIVE MAIS À EXPLIQUER**

On ne saurait associer le terme de radicalisation exclusivement aux pays musulmans ou à des groupes extrémistes se réclamant d'un islam politique en Occident ou ailleurs (en Inde, en Thaïlande, en Chine...). La radicalisation menant à l'extrémisme (violent) s'exerce au nom d'autres idéologies, séculières ou religieuses, un peu partout dans le monde. On pourra notamment citer les extrémismes néonazis ou néofascistes en Europe, ou le suprématisme blanc aux États-Unis, mais également l'extrémisme écologique, l'éco-terrorisme, l'un des embranchements de la « deep ecology », ou l'anti-avortement (des médecins pratiquant l'avortement ont été tués par certains adeptes en Amérique).

Cependant, l'islam radical a été au centre de l'écrasante majorité des études sur la radicalisation à cause de l'impact des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et de l'histoire tourmentée du Moyen-Orient, avec l'invasion de l'Afghanistan (depuis fin 2001), puis de l'Irak (2003), ainsi que la guerre civile en Syrie. Au-delà, s'ajoutent des crises non résolues telles que le conflit israélo-palestinien ou encore le radicalisme islamique dans le monde occidental au sein duquel l'islam n'est pas encore perçu comme une religion autochtone. Cela fait qu'un attentat terroriste réalisé « au nom de l'islam » est vécu par les citoyens européens comme étant autrement plus menaçant que le terrorisme corse, basque ou irlandais ou, aux États-Unis, contre l'État fédéral ou contre l'avortement. La dimension symbolique du terrorisme islamiste est donc fondamentale dans la perception de la menace du côté occidental (il y a eu moins de morts en Europe après les attentats à Londres en 2005 qu'à la suite d'autres formes de terrorisme ou de violence, telle celle en France des milieux mafieux marseillais). Le terrorisme islamiste, même dû aux islamistes européens, est perçu comme externe à la société occidentale et à sa culture (d'où le caractère inquiétant des « terroristes islamistes de l'intérieur » qui incarnent une menace, mais aussi une trahison vis-à-vis de l'identité européenne ou nord-américaine).

Cette approche questionne également les modèles sur lesquels sont construites les règles collectives de la vie sociale: communautaire (avec les risques de communautarisme) ou intégrationnistes (avec les risques de déni des cultures). Pour autant, cette opposition est sans doute simpliste pour expliquer la radicalisation, car des individus se sont radicalisés à la fois dans des sociétés qui valorisaient l'un ou l'autre de ces modèles. Plus intéressants sont sans doute les effets de ces entreprises de ré-islamisation, qui finissent par faire système, notamment quant à l'évolution des relations intrafamiliales.

Le risque des études sur la radicalisation est aussi de considérer que la « moyenne » (s'établissant comme la norme commune) serait l'étalon de mesure de la légitimité des idées et de l'action. Or historiquement, c'est parce que certains individus ou certains groupes se sont écartés, souvent de manière radicale de ces normes sociétales partagées, qu'ils ont pu engager des processus de changements sociétaux. Dans un registre non violent, on peut ainsi évoquer la résistance et l'action radicale

de Ghandi ou de Martin Luther King. Penser la radicalisation permet ainsi de penser le changement social et la transformation des normes au sein d'une société. La place de la violence, de sa légitimité, de ses modes d'utilisation, constitue alors une question politique que certains idéologues ont très clairement intégrée dans leur architecture de pensée. Cette dernière approche souligne donc le caractère très souvent politique des radicalisations en ce qu'elles visent le changement social, au moyen ou non de la violence ou de certains types particuliers de violence (ex. contre certaines franges de la population, selon certaines règles, etc.). L'hyperpsychologisation de l'analyse de ces dynamiques peut alors tendre à dépolitiser l'engagement de certains individus engagés selon un mode militant.

De même, indiquer qu'il n'existe pas de liaison mécanique entre dimensions idéologiques ou cognitives et dimensions actionnelles, ne veut pas dire qu'il n'existe pas de relations possibles. Aujourd'hui, la question de la perméabilité entre ces deux dimensions fait l'objet de nombreux débats quant à savoir si l'idéologie religieuse ou si les groupes de ré-islamisation, souvent désignés comme « salafistes » mais qui peuvent aussi relever d'autres orthodoxies, peuvent constituer un sas de pré-radicalisation violente. Samir Amghar (2011) a assez bien résumé les enjeux de ce débat. Il reconnaît que certains terroristes sont passés par le salafisme dit « quiétiste » avant de s'engager dans des groupes violents. Pour lui, « ce passage, plus ou moins long, peut néanmoins amener des individus insatisfaits de la nature quiétiste du salafisme, à s'engager dans des actions politiques violentes une fois sortis du mouvement. Il peut dans ce cadre fonctionner comme une structure d'islamisation pré-socialisatrice au politique et au djihadisme. Les prédicateurs salafistes occidentaux et du monde arabe vitupèrent régulièrement contre les valeurs politiques, morales et sociales de l'Occident. Même s'ils défendent une vision quiétiste de l'islam, leur interprétation du djihad a servi de matrice idéologique aux partisans de la guerre sainte en Europe. C'est la raison pour laquelle les prédicateurs djihadistes ont longtemps pris comme référence idéologique les théologiens saoudiens pour justifier leurs actions. Toutefois, si les théologiens salafistes avaient, dans les années 1980 et 1990, une attitude ambivalente quant à l'usage du djihad, à partir des attentats du 11 septembre 2001, ils vont lever l'ambiguïté en condamnant toute forme de violence politique et d'actions terroristes ». Les porosités possibles entre salafismes « quiétiste » et « djihadiste » sont encore mal comprises. Certains, tel Gilles Kepel (2015), pointe la responsabilité de cette variable idéologique, alors que d'autres, tel Olivier Roy (2016), préfèrent souligner que de nombreux auteurs d'attentats n'ont pas fréquenté de communauté salafie et qu'ils se sont souvent convertis sur le tard et avec une faible culture religieuse. Les données empiriques peuvent appuyer successivement ces différentes thèses que l'on peut aussi aborder dans une logique de complémentarité en fonction des terrains envisagés et des résultats qu'ils révèlent<sup>2</sup>.

---

2. Pour Rachel Sarg (2016), le désaccord récent entre les deux chercheurs français Olivier Roy et Gilles Kepel portant sur l'importance ou non du facteur religieux dans l'explication des parcours des nouveaux terroristes et donnant lieu à la formule célèbre « radicalisation de l'islam ? ou islamisation de la radicalité ? » a cristallisé le débat sur la responsabilité du facteur religieux dans la radicalisation djihadiste. S'il n'est pas question de prendre parti dans cette polémique, elle a le mérite de poser la question des ressorts religieux et de « l'arrière-plan culturel » du djihadisme : est-ce que certaines croyances et visions du monde véhiculées par le religieux constituent le terreau de la radicalisation ? Encore faudrait-il savoir ce qu'on entend par « religieux » et « religion ». D'une part, de nombreux parcours de radicalisés ont démontré que les premières marches de la radicalisation ne sont pas constituées par l'entrée « religieuse » et notamment salafiste. Les individus peuvent entrer directement par la porte de la violence politique et ne chercher que dans un second temps des raisons religieuses justifiant cet engagement. D'autre part, du point de vue des sciences humaines, cette question implique la définition même de l'objet « religion ». Les sociologues des religions ont tenté, mainte et mainte fois, de le définir (approche substantialiste, fonctionnaliste, postulat réductionniste, etc.) et aucune définition ne fait l'unanimité et n'est à même de saisir cet objet comme une catégorie universelle à part entière. Cependant, plutôt que de tenter de déterminer l'objet religion et son implication dans les parcours radicaux, les différentes recherches s'attachent davantage à saisir les mobilisations, les modalités de leur construction et leur subjectivation autour des attentes, des croyances, des sentiments ou encore des projets de vie. Or, ce qui distingue un croyant ordinaire d'un « radical » se situe davantage dans le rapport spécifique qu'il entretient avec ses croyances, ses valeurs et idées. L'adhésion radicale se caractérise par un

On peut ainsi conclure provisoirement en indiquant que le passage par l'idéologie et/ou des communautés de ré-islamisation orthodoxes peut, dans certains cas, intervenir comme facteur de préradicalisation violente, mais que cette porosité n'est pas mécanique<sup>3</sup>. Le passage par le salafisme quiétiste peut d'ailleurs s'avérer ambivalent car ce dernier peut aussi contribuer à contenir et à réguler les comportements de certains individus s'inscrivant déjà dans une trajectoire de violence, en leur offrant une alternative pour ne pas s'engager dans cette voie, ou au contraire pour quitter les milieux djihadistes. Un certain nombre de programmes de désengagement de la violence s'appuient d'ailleurs sur ce répertoire d'orthodoxie religieuse pour éloigner certains djihadistes de la violence. Ils sont principalement menés dans des pays du Moyen-Orient et sont plus contestés dans leurs principes dans les pays occidentaux qui accordent une plus grande importance à l'abandon de certaines croyances qui s'opposent aux valeurs démocratiques occidentales. En outre, on constate aussi que certains processus individuels de radicalisation s'opèrent sous la forme d'une socialisation directe au djihadisme, sans passage durable par des communautés salafites.

Ce bref exposé souligne avec quelle prudence il convient d'aborder la question de la radicalisation. Ce terme est à l'origine de nombreux débats et d'incompréhensions, justement parce que les acteurs en jeu ne parlent pas toujours du même phénomène. Selon que l'on traite de façon imbriquée ou autonome les dimensions cognitives/idéologiques d'une part et actionnelles d'autre part, on fait varier les contours du problème et de ses modalités politiques et sociales de traitement. En outre, le public est friand d'explications monocausales. Comment dès lors appréhender les processus de radicalisation et de passage à l'action violente ?

#### POUR UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE, SITUÉE ET COMPARÉE, DE LA RADICALISATION VIOLENTE

En corrélat de l'émergence du concept de radicalisation, nombreuses sont les théories qui tentent de proposer des pistes explicatives se focalisant tour à tour sur les facteurs macro (déterminants culturels, ou sociaux, contextes locaux ou internationaux...), les facteurs méso (dynamiques relationnelles, effets de groupes...) et finalement les facteurs micro (psychologie individuelle, processus de cognition...). On y insiste tour à tour sur la rupture des liens sociaux<sup>4</sup> ainsi que sur les facteurs politiques et leur perception par les acteurs radicalisés (Crenshaw 2005).

Pour les sciences sociales, il s'agit ainsi de poser la question des formes d'activisme dans une perspective élargie et, en second lieu, de s'interroger sur les motivations profondes de l'acteur extrémiste en posant en particulier la question des conséquences sur le long terme de la stigmatisation, de l'humiliation, des formes sournoises de rejet ou d'exclusion, mais aussi de l'anomie et de la perte d'utopie dans la société<sup>5</sup>. La radicalisation est à la croisée du court terme et du moyen, voire long terme : on ne se radicalise pas en quelques jours (sauf chez certains adolescents). Le processus est plus long, impliquant souvent au moins quelques mois de « maturation », des changements imperceptibles qui commencent par intervenir dans les modes de raisonnement, l'affectivité et la sociabilité de l'individu dont l'entourage déchiffre mal la signification. L'effet à court terme, au terme d'un « mûrissement »

---

rapport inconditionnel à des énoncés qui empêche la concurrence intra-individuelle (Bronner 2009). L'enjeu est peut-être moins de tenter de faire la genèse de l'implication des facteurs religieux, mais davantage de saisir les mécanismes qui mènent à ce rapport extrême à des énoncés et les moyens de réintroduire de la conditionnalité et de la mise à distance.

3. Idem pour une idéologie comme le nationalisme basque (Ferret 2014).

4. Voir, pour un abrégé des théories de radicalisation en particulier eu égard à l'islamisme radical, Khosrokhavar (2009).

5. Cette dimension est souvent minorée dans les stratégies de renseignement ou de répression mais précisément, la radicalisation ne doit pas être analysée uniquement dans une perspective sécuritaire, mais se doit d'être élargie à l'ensemble du corps social, le rôle des sciences sociales consistant à décentrer le débat qui risquerait d'être à visée exclusivement policière pour souligner les dimensions économique et politique voire socio-anthropologique de ce phénomène dans une perspective globale où la mondialisation dans ses dimensions symbolique et réelle joue un rôle indéniable.

individuel et dans certains cas collectif (quelques individus ensemble), peut être le passage à l'action.

Du point de vue psychosocial, une approche contre-intuitive montre que l'islam radical et/ou un groupe violent peuvent constituer une offre attractive pour des jeunes fragilisés, en quête de sens et de repères. La conversion à l'islam radical est envisagée comme un tournant positif de leur vie qui leur a permis de retrouver des valeurs, une pratique religieuse, des interdits et des objectifs clairs qui faisaient défaut dans leur vie antérieure, parfois marquée par la délinquance, la consommation de cannabis et les sorties. Ce processus se traduit par une cristallisation progressive des croyances radicales. Le contraste entre leur ancienne et leur nouvelle vie est d'autant plus flagrant que cet élan religieux est le plus souvent précédé d'une période d'apathie, de dépréciation de soi et de honte comme le note le psychanalyste Fethi Benslama (2016).

Le sentiment d'exclusion et le manque de reconnaissance ne sont pas seulement des injustices faites aux individus, elles représentent des formes d'oppression qui ont des conséquences dangereuses pour l'ensemble de la société. La conséquence de cette mauvaise estime de soi, qui devient constitutive du regard que ces individus portent sur eux-mêmes, est un sentiment d'humiliation, de frustration et de colère qui peut se transformer en désir de vengeance. Les recruteurs instrumentalisent ce sentiment d'exclusion et d'humiliation pour le transformer en haine de la société et de ceux qui la composent. Ils proposent une inversion des valeurs qui permet à celui qui se sentait exclu de devenir un élu de dieu et de se hisser au rang de héros. Certes, il s'agit d'un « héros négatif » qui inspirera la crainte et non l'admiration, comme le souligne Khosrokhavar (2016). Mais pour celui qui a renoncé à la possibilité d'être reconnu socialement, cela représente un moyen de sortir de l'anonymat et de l'insignifiance. Ceux qui refusaient hier de le reconnaître et de lui accorder de l'importance deviennent des mécréants qui vivent dans le péché, la recherche de la jouissance et sont condamnés à aller en enfer. À l'inverse le converti radicalisé qui subissait le mépris des autres se voit reconnaître une supériorité morale. Il acquiert le respect de ses nouveaux camarades de lutte et il se voit investi de la mission sacrée de terroriser et de soumettre tous ceux qui l'avaient méprisé. Le sujet est conforté dans cette voie par l'admiration et la crainte qu'il suscite.

La conversion à l'islam radical donne au sujet une hauteur de vue et des buts qui transcendent les alternatives et l'horizon limité que lui offrait son ancienne vie. Ce nouveau positionnement lui permet d'acquérir une certaine estime de lui-même et de compenser le sentiment d'infériorité qui le minait. Comme le souligne Sabine Choquet, la radicalisation permet en ce sens de pallier une situation de fragilité, de souffrance et de dévalorisation qui peut être liée à un contexte social et/ou à une situation psychologique, ce qui explique qu'elle touche particulièrement les adolescents. Durant cette période, l'individu est confronté à des questionnements sur son identité et sa place dans la société qui le rendent particulièrement vulnérable à la propagande djihadiste. Celle-ci joue sur leur perte de repères et leur quête de sens en leur proposant des idéaux, un rêve collectif, des interdits moraux, une échelle simple de valeurs, des règles de vie, une identité, un nouveau nom et un sentiment d'appartenance communautaire. Une offre complète qui confère aux adolescents ou aux personnes fragiles un cadre, des repères et des objectifs de vie qui leur permettent de combler leurs failles et de se renforcer face au monde. Dans cette nouvelle vision du monde qui leur est proposée, la source de la vérité est unique et les polarités du bien et du mal sont clairement définies, ce qui a une fonction apaisante pour tous ceux qui sont en manque de repères et d'autorité.

Derrière le prétexte de venir en aide aux musulmans persécutés, la conversion à l'islam radical met donc en scène la volonté d'un individu de se sauver lui-même et d'échapper à sa condition. Se radicaliser représente un moyen de s'extraire d'une existence qui semblait tracée d'avance et de sortir d'un statut de victime pour se dresser au rang d'acteur de son propre destin. Et il en va de même pour les femmes radicalisées qui se réapproprient paradoxalement leur existence en choisissant de quitter leur pays, de se marier avec un pieux combattant et d'endosser volontairement un rôle de soumission. Le fait de revendiquer ce statut subalterne tout en s'élevant au rang de combattante engagée au nom de



l'islam, semble être un moyen pour elles de dépasser leur condition et de se réapproprier leur position de sujet. Les femmes qui se radicalisent ne doivent donc pas seulement être considérées comme des victimes. Nier qu'elles puissent être parties prenantes et actrices de leur engagement revient à considérer que ces femmes sont nécessairement soumises et assujetties à la volonté des hommes, ce qui est loin d'être le cas. Tout comme pour les hommes, leur radicalisation peut être reliée à des facteurs familiaux, des traumatismes ou des fragilités. Le processus de radicalisation représente dans un premier temps un sas, à l'écart de la société, de la famille, de l'école et de l'environnement, dans lequel l'individu se sent protégé du monde. Se sentir appartenir à un autre univers et développer une vision alternative du monde permet à celui ou celle qui se sentait perdu de retrouver certains repères et de se construire une identité de substitution.

La volonté des djihadistes d'échapper au monde et de fuir leur vie s'exprime par la finalité ultime qu'ils poursuivent : la mise en scène de leur propre mort, qui est censée leur ouvrir les portes du paradis. Cette mort médiatisée entend paradoxalement les faire exister aux yeux du monde et sacrifier le moment où ils ont choisi de le quitter, comme s'ils désiraient que personne n'ignore ce sacrifice. Comme le remarque Olivier Roy, « la mort du terroriste n'est pas une possibilité ou une conséquence malheureuse de son action, elle est au cœur de son projet » (Roy 2016 : 8). Mais tout en étant centrale, la mort n'est pas l'ultime motivation de cette conversion. La première est de redonner un sens à leur vie et de s'extraire d'une société matérialiste et individualiste qui ne parvient plus à les faire rêver. Se radicaliser, c'est d'abord et avant tout prendre des risques, partir en quête d'aventures, de dangers et chercher à donner un autre sens à sa vie. Bien que les motivations soient multiples, les raisons souvent invoquées par ceux ou celles qui sont partis rejoindre la Syrie sont leur volonté de s'engager et de venir en aide aux musulmans persécutés. Le besoin de spiritualité, et de réenchanter leur existence, tout comme celui de se sentir appartenir à un groupe en rupture avec la société jouent un rôle non négligeable dans ce choix. Cet engagement représente un moyen pour l'individu de se venger d'un ensemble de traumatismes vécus à l'intérieur de la société. En un mot, se radicaliser représente d'abord et avant tout un moyen de rompre avec son ancienne vie, de se constituer un nouvel environnement et de se projeter dans un futur idéalisé dans lequel l'individu pourra enfin trouver la plénitude. Penser que la mort est la fin du projet et inscrire la radicalisation dans une perspective nihiliste, c'est omettre ce que représente et signifie l'au-delà et le paradis pour le croyant. La radicalisation vient combler des failles et permet à la personne de se constituer une identité de substitution qui deviendra une véritable carapace grâce à laquelle il se sentira invincible. C'est précisément la raison pour laquelle il est si difficile d'opérer le mouvement inverse, car pour celui qui s'est radicalisé se défaire de ses convictions et de ses croyances revient à se fragiliser de nouveau, à se confronter au doute, à la peur, aux jugements des autres et à la remise en cause de ses actes. Enfin, il faut ajouter l'importance que revêtent le sentiment d'appartenance à un groupe et les liens qui se tissent entre la personne radicalisée et ses membres. Bientôt devenu une famille de substitution pour celui qui souffrait d'un sentiment de solitude et d'exclusion, ce groupe peut s'avérer très difficile à quitter d'un point de vue affectif.

De manière assez massive, les origines territoriales des jeunes radicalisés européens sont souvent les mêmes : quartiers et banlieues périphériques en France, communes populaires en Belgique, aux Pays-Bas et ailleurs en Europe. Dans ces territoires où le chômage de masse est la règle et la réussite sociale l'exception, exception qui d'ailleurs part ailleurs dès qu'elle en a les moyens, les socialisations adolescentes se construisent autour de transgressions concentriques. Dans les grandes cités des banlieues parisiennes, lyonnaises ou dans les quartiers nord de Marseille, les regroupements affinitaires des jeunes se construisent autour de micro-territoires correspondant à des sous-territoires, définis le plus souvent par un urbanisme qui impose sa carte aux habitants. Des petites incivilités à une petite délinquance organisée, la vie d'une partie de la jeunesse des quartiers populaires s'organise autour de la transgression permanente comme mode de vie, d'être et même d'identité, puisque n'étant

« rien », en ne faisant rien, on devient sujet quand on pose problème à sa famille, à son voisinage, aux autorités et aux forces de l'ordre en particulier. Cette culture de la transgression ne fait pas contre-société, elle n'en a pas les moyens intellectuels et matériels, elle ne peut exister que dans une relation de « dépendance agressive » avec des modèles sociaux tout à la fois honnis et désirés lorsqu'il s'agit de consommer des produits que l'on ne peut se payer que de manière illicite en les volant ou en trafiquant pour pouvoir se les payer. Cet « état » dans lequel se trouve une partie de cette jeunesse la prédispose à toutes les dérives, à tous les excès pouvant maximiser les nuisances à l'encontre d'une société vécue comme hostile, discriminatoire, excluante et hypocrite car ne tenant aucune de ses promesses.

De la culture de la transgression au ressentiment il n'y a qu'un petit pas que beaucoup de jeunes franchissent sans pour autant faire autre chose que continuer à vouloir rentrer par la fenêtre d'une société qui a fermé ses portes. Mais certains vont aller plus loin et entrer dans des processus plus ou moins longs de radicalisation « antisociale » : certains passeront par la case prison, mais beaucoup rencontreront à un moment ou un autre de leur parcours l'islam radical, quasiment la seule offre politique aujourd'hui massivement présente dans les quartiers populaires. La rencontre entre ce potentiel de ressentiment et de révolte avec une idéologie radicale, quelle qu'en soit la nature, est toujours explosive, et ce que nous vivons avec la tentation djihadiste n'échappe pas à la règle.

Pourtant, s'il existe une tendance dominante partagée par la majorité des travaux portant sur les phénomènes de radicalisation c'est bien la variabilité des parcours expliquant les raisons de l'engagement : les personnes radicalisées ne sont pas conformes à un profil type. Les recherches les plus récentes qui ont porté leur attention sur les mécanismes en tentant d'élaborer des modèles explicatifs de la radicalisation aboutissent au même constat d'absence de caractéristiques similaires et mettent ainsi en lumière la multiplicité des facteurs et des profils en présence.

#### **LES INSTRUMENTS NUMÉRIQUES : DES VECTEURS AMBIGUS DANS LES PROCESSUS DE RADICALISATION**

Ces différents processus psychosociaux se déroulent néanmoins dans de nouveaux contextes qui mobilisent les instruments du monde numérique. Dans cette perspective, Internet et les réseaux sociaux constituent également l'une des dimensions d'une culture « moderne » au service d'un néotraditionalisme conçu comme avenir de l'humanité. Ainsi, la cause principale des phénomènes de radicalisation violente a souvent été imputée à la consultation de contenus sur Internet et aux activités de recrutement en ligne menées par les différents groupes et mouvances radicales.

Benjamin Ducol (2015) a fort bien analysé le rôle joué par les nouveaux médias dans l'engagement de certains individus dans l'extrémisme violent. Selon lui, l'avènement de la sphère des médias numériques est synchrone d'un investissement quasi instantané de ces espaces par des mouvances contestataires violentes qui ont su très facilement en faire des plateformes incontournables de visibilité et de mobilisation. Qu'il s'agisse des groupes suprémacistes blancs américains ou des premières générations de djihadistes mobilisés du côté de la Bosnie, Internet s'incarne dès le début des années 1990 comme un espace catalyseur pour des acteurs politiques marginaux, autrement faiblement audibles dans l'espace public. Grâce aux avantages comparatifs divers qu'offre l'Internet (décentralisation de la communication, abaissements des coûts de communication, contournement des gatekeepers médiatiques traditionnels, audience mondialisée, etc.), les mouvances contestataires diverses n'ont pas tardé à faire du Web un espace de communication privilégié, mais plus encore un terrain incontournable de construction d'une identité clandestine commune, d'un narratif contestataire partagé et d'une « communauté imaginée » d'individus marqués par l'adhésion convergente à une logique de lutte politique qui s'exerce en dehors du cadre traditionnel et démocratique de la contestation.

Reconnu comme un outil incontournable par les acteurs contestataires violents et les mouvements terroristes, Internet, de par ses propres évolutions, n'a cessé de renouveler les modalités de

présentation, de diffusion et d'interaction des idées, des croyances et des imaginaires portés par les acteurs de la violence politique sous toutes ses formes. Rien de comparable en effet entre l'avènement des bulletins BBS portés par les groupes néonazis américains ou les sites web statiques faisant la promotion d'un « djihad » en Bosnie, en Afghanistan ou en Tchétchénie durant les années 1990, les forums djihadistes ou suprémacistes blancs de la décennie 2000-2010 et les médias sociaux (Facebook, Twitter) encryptés (Telegram) ou en direct (Facebook Live) aujourd'hui utilisés par les acteurs de la contestation clandestine violente.

Comme le montre Shahrbanou Tadjbakhsh (2015 et 2016), le recrutement de combattants étrangers centrasiatiques dans les rangs de Daech en Syrie, en Irak et de plus en plus en Afghanistan passe également massivement par l'internet, avec des groupes radicaux investissant des ressources importantes dans l'utilisation de réseaux sociaux (Facebook, Twitter, blogs) pour promouvoir leurs idéologies en russe mais aussi dans les langues locales de la région (tadjik, ouzbek, kazakh, kirghize etc.). Les versions russes de Facebook (VKontakte et Odnoklassniki) ont ainsi permis la mise en relation des recruteurs djihadistes avec les populations d'Asie centrale. Là où les populations sont pour la plupart analphabètes, les outils de radicalisation comprennent également des « lettres de nuit » (*shabnameh*), des CD avec sermons ou vidéos de camps d'entraînement et de victoires au combat, et, de plus en plus comme en Afghanistan, des SMS de propagande envoyés par téléphone portable. L'Internet a été particulièrement efficace pour radicaliser des milliers d'individus dans ces régions parce qu'il peut offrir l'amitié, l'acceptation ou un objectif qui fait sens à des personnes socialement ostracisées et vulnérables au recrutement.

Si les chercheurs reconnaissent collectivement l'importance des espaces numériques en ce qui a trait aux phénomènes de radicalisation violente, il n'existe pourtant que peu de consensus sur le rôle désigné des espaces numériques et d'Internet en matière de radicalisation et d'engagement dans la contestation violente<sup>6</sup>. En résumé, il apparaît assez risqué de donner à penser qu'Internet constitue la seule et unique variable contribuant à la radicalisation violente des individus. Teintées d'une forme de « techno-déterminisme » et de nombreux stéréotypes faisant de l'Internet une technologie quasi lénifiante, les perceptions communes tendent à en faire un vecteur tout-puissant de radicalisation opérant comme une « seringue hypodermique » auprès d'individus vulnérables ou succombant aux discours de propagande diffusés par les groupes contestataires violents. Cette lecture monocausale d'une forme de basculement dans la « radicalisation » par les réseaux numériques tend aujourd'hui à être discréditée au profit d'une perspective plus intéressée à embrasser la complexité causale du rôle des espaces numériques en matière de radicalisation menant à la violence<sup>7</sup>. Plusieurs auteurs tendent aujourd'hui à s'accorder sur le fait que l'Internet n'est pas en soi une cause des phénomènes

6. Très majoritairement descriptive plus qu'analytique ou explicative, la littérature sur les espaces virtuels et la radicalisation menant à la violence s'est jusqu'à une date récente concentrée à décrire les contenus circulés en ligne et aux espaces de construction collective d'identités contestataires clandestines d'extrême-droite (De Koster et Houtman 2008 ; Bowman-Grieve 2009 ; Caiani et Parenti 2016), djihadistes (Torres-Soriano 2010 ; Ducol 2012 ; El Difraoui 2013), nationalistes tels qu'en Irlande du Nord (Bowman-Grieve 2010) ou encore au Pays-Basque (Ofir et Weimann 2012). Malgré le développement d'un volume important de littérature scientifique sur cette thématique (Meleagrou-Hitchens et Kaderbhai 2017), peu nombreux sont les travaux universitaires portant plus explicitement sur le rôle des médias numériques en matière de radicalisation et d'engagement des individus dans l'activisme contestataire violent (Lennings 2010 ; Koehler 2014) et encore moins ceux ancrés dans une perspective mobilisant un matériel empirique de première main (Conway 2012 : 13).

7. Il existe dès lors plusieurs lignes de débat autour du rôle d'Internet en matière de radicalisation menant à la violence. Certains auteurs tendent à mettre l'accent sur le rôle transformateur des espaces numériques en ce qui a trait aux phénomènes de radicalisation menant à la violence. À l'inverse, d'autres auteurs entendent nuancer, voire à relativiser le poids des espaces numériques en matière de radicalisation violente (Benson 2014 ; Archetti 2015 ; Ducol 2015a). Les études les plus exhaustives disponibles démontrent par exemple l'absence d'une corrélation évidente entre d'une part la démocratisation des médias numériques et de l'autre, une augmentation significative des attaques de la part d'acteurs solitaires radicalisés (Gill et al. 2015). Si des cas d'« auto-radicalisation » ou de « radicalisation autonome » peuvent exister tel qu'en témoigne le cas d'Anders Breivick en Norvège (Ravndal 2013) ou encore celui de Roshonara Choudhry au Royaume-Uni (Pearson 2015), ils sont davantage l'exception que la règle.

de radicalisation, même s'il peut en être un vecteur ou un accélérateur. Dès lors, l'enjeu est moins de savoir si l'internet et les médias numériques jouent un rôle en matière de radicalisation menant à la violence que celui de contextualiser celui-ci et d'explorer ses effets.

En premier lieu, il s'agit de rompre avec une lecture « autonomiste » du Web qui revient à penser les sphères numériques comme indépendantes du monde réel. Par nature multifactorielles, les études actuelles démontrent le fait que les trajectoires d'engagement dans la radicalité violente se nouent le plus souvent au croisement du réel et du virtuel. Souvent pensées comme opposées ou étanches, ces deux sphères sont en réalité, dans ce domaine comme dans d'autres, le prolongement l'une de l'autre.

Il convient dans un second temps de désagréger le poids relatif, dans chaque parcours individuel, des espaces virtuels en matière de radicalisation, de même que la manière dont les individus « pratiquent » et « s'exposent » aux discours et contenus circulant en ligne. À cet égard, Ducol (2012) esquisse trois grands archétypes en ce qui a trait au rôle d'Internet dans les parcours de radicalisation et d'engagement dans la violence politique : celui d'initiateur, de vecteur ou de continuum.

#### **SE RADICALISER POUR (RE)CONSTRUIRE UNE FAMILLE : ENTRE ENFERMEMENT RADICAL ET ÉMANCIPATION PAR LA RADICALISATION**

La radicalisation apparaît donc aussi au cœur des logiques d'inscription sociale de l'individu dans le monde. Par-delà l'ensemble des éléments que l'on a pu évoquer précédemment et leurs diverses combinaisons possibles, c'est bien souvent la construction d'un sens qui est en jeu. Or ce sens n'est pas seulement individuel. Il s'inscrit aussi en dynamique (continuité ou rupture) avec l'environnement proche, dont celui de la famille. On peut ainsi noter les dimensions socio-anthropologiques liées à la famille dans ces processus de radicalisation. Entre le macro des relations internationales, des idéologies et de l'activité des réseaux, le méso des groupes sectarisants, et le simple niveau individuel (où se jouent pertes et reconstructions de sens par la violence réelle ou potentielle), la question de la désaffiliation, de l'affiliation et de la réaffiliation joue de manière plurielle.

On peut d'abord noter que certains processus de radicalisation peuvent tout simplement relever de la simple éducation et socialisation primaire familiale. L'extrémisation peut ainsi constituer l'une des résultantes de cette socialisation réalisée dès la prime enfance. Il n'y a pas ainsi, dans ce mode de radicalisation, de rupture de l'individu avec sa famille, mais au contraire perpétuation du modèle, voire du projet familial. Le passage à la violence, la mort en martyr peuvent ainsi être valorisés dans ce même univers familial. On retrouve, par exemple, ces éléments dans certaines familles palestiniennes qui justifient l'action violente de leurs enfants par la grandeur qu'ils attribuent à l'acte de sacrifice. La mort en martyr devient un signe valorisé familialement et s'inscrit dans une logique de reconnaissance sociale de cette même famille. La propagande de l'État islamique valorise, par exemple, les femmes de martyrs qui acquièrent de fait un statut social plus valorisé au sein de la communauté djihadiste, et qui font l'objet d'une prise en charge matérielle et sociale communautaire pour pallier l'absence de l'époux perdu. Les enfants de combattants ou de martyrs peuvent aussi ressentir des formes de fierté par une héroïsation du père paré de toutes les vertus d'abnégation, de courage et de droiture morale. Ce modèle paternel idéalisé devient dès lors un modèle visant à la reproduction, avec des formes possibles d'amplification, de la radicalisation violente. Dans cette néorationalité familiale djihadiste, la logique externe communautaire de la famille prime sur son organisation interne, ou plutôt la configure comme institution fonctionnelle et instrumentale d'un combat de type sociétal. L'EI a d'ailleurs valorisé certains modèles familiaux et conduit des politiques populationnistes visant explicitement à peupler le nouveau califat, cherchant à constituer une nouvelle génération de combattants. En Occident, on peut aussi identifier cette transmission familiale dans certaines familles basques ou corses.

À cela, comme l'a bien souligné Pérez-Agote (2006) à propos du cas basque, on doit ajouter l'influence des mémoires et des transmissions familiales qui inscrivent la radicalisation non seulement comme un processus individuel et familial de type synchronique, mais en outre intergénérationnel. Des logiques d'honneur, de vengeance, de lutte contre l'ennemi (ex. l'État, l'Occident, les chiites, etc.) peuvent transcender les générations, l'individu radicalisé étant le dernier porteur de ce fardeau constitutif de la mémoire (recomposée) familiale.

Il est le continuateur de cette « histoire », faisant de lui le réceptacle d'une « radicalisation héritée », comme le décrit notamment Marie Kortam (2017b) dans le cas des Libanais engagés en Syrie afin de venger les années d'occupation syrienne au Liban et leurs parents morts ou torturés par le régime syrien. Ainsi, dans les entretiens qu'elle a pu mener, Othman, un Libanais engagé en Syrie a combattu le régime syrien sous le commandement du mouvement Al-Tawhid dans les années 1980, alors qu'il n'était qu'un enfant. Son implication n'a jamais été principalement fondée sur des principes révolutionnaires ou religieux. Tout ce qu'il voulait, c'était détruire la Syrie, car le régime syrien et ses alliés avaient détruit le Liban pendant la guerre civile. Il a ainsi combattu une fois aux côtés de l'Armée libre, et une autre fois avec le Front al-Nosra ou d'autres groupes qui n'ont pas tous les mêmes objectifs politiques. L'implication d'Othman et la lutte contre le régime syrien ne peuvent être lues qu'au travers du prisme de la vengeance. Cette dernière s'est constituée à partir de la haine accumulée au cours des années de guerre et de ses souffrances personnelles. Son père a été tué par un parti chrétien à Chekka pendant la guerre civile confessionnelle en 1976, sur la base de son identité musulmane sunnite. Le frère d'Othman a été tué en participant au combat des milices Al-Tawhid à Tripoli contre le régime syrien. Othman a ainsi suivi le chemin de son frère en rejoignant Al-Tawhid pour venger les meurtres de son père et de son frère. Il refuse de donner un sens à son engagement autre que celui d'une vengeance concrète. Le djihad, comme il le dit, a ses croyants et ses conditions; mais lui-même n'est pas religieux et n'essaie pas de montrer le contraire, même quand il est avec ses pairs, les combattants.

Plus près de nous encore, on peut questionner l'éducation et les valeurs transmises dans certaines familles auprès des enfants. Si cette éducation familiale organise une relation de l'individu avec la société globale sur la base du repli, du conflit, voire de la haine, la radicalisation n'apparaît plus comme un processus relevant de l'adolescence mais de la prime enfance. On a ainsi pu constater que certaines personnes ou familles éduquaient leurs enfants dans une perspective non pas salafiste, mais très clairement « djihadiste », avec notamment la diffusion de vidéos produites par l'appareil de propagande de l'État islamique. Les familles occidentales qui ont émigré ces dernières années en Syrie ou en Irak avec de jeunes enfants (qui sont souvent nés et qui ont été élevés dans des contextes de violence et socialisés dès leur prime enfance à la vie djihadiste dans ces groupes) constituent un phénomène relativement nouveau. Cette radicalisation n'en est pas véritablement une: la radicalité devient partie intégrante du jeune individu qui n'a pas préalablement reçu d'autres éléments alternatifs pour construire sa personnalité. La radicalisation devient dès lors synonyme de socialisation primaire. Le retour de certaines familles du théâtre irako-syrien, avec des enfants et adolescents (dont certains ont en outre été socialisés à la violence par une formation militaire) pose aujourd'hui des questions à la fois éthiques, sociales et sécuritaires aux États occidentaux. Toute intervention, de nature répressive (ex. emprisonnement des parents) ou sociale (ex. prise en charge et éloignement des mineurs) à l'encontre de ces nouveaux publics est susceptible de constituer une atteinte à cet ordre familial « djihadiste » et de conforter la radicalité de ses différents membres, parents ou enfants. La question de la transmission familiale intergénérationnelle, des mémoires, apparaît ici centrale pour ces nouvelles générations, enfants d'anciens « combattants étrangers » et autres « radicalisés ». La retraduction des valeurs que ces enfants et jeunes adolescents, avec leur éducation et socialisation au djihad armé, pourront éventuellement opérer dans l'avenir, sera sans aucun doute une voie instructive pour la compréhension des sorties de la violence.

L'espace familial en tant que lieu de socialisation radicale peut également être identifié au travers de l'influence réciproque que les membres d'une famille peuvent nouer entre eux dans un projet de mise en œuvre de violence. Ici, c'est moins la famille en tant qu'institution et espace de socialisation qui est en jeu que la famille en tant qu'espace d'interactions. C'est la proximité sociale, la solidarité familiale, la confiance nouée entre les membres, la densité de leurs relations qui peut servir de milieu favorisant la cristallisation des idées radicales et la construction de l'action violente<sup>8</sup>. De très nombreux attentats ou tentatives ont ainsi notamment impliqué des fratries ou des cousins. On peut tour à tour évoquer les frères Kouachi (attentats de Charlie Hebdo à Paris en 2015), les frères Tsarnaïev (attentats de Boston en 2013), les frères El-Bakraoui (attentats de Bruxelles de 2016), les frères Abouyaaqoub (attentats de Barcelone en 2017), etc. Les réseaux de violence apparaissent donc aussi comme des entreprises familiales de violence impliquant des fratries, des cousins, parfois des parents. Pour Shahrbanou Tadjbakhsh (2015), dans les sociétés traditionnelles d'Asie centrale, où les liens familiaux étendus sont des vecteurs importants d'identité et de soutien, il y a eu de nombreux cas où les maris ont influencé leurs épouses et leurs enfants, les incitant à se joindre à eux dans des zones de combat comme en Irak et en Syrie, ou même des cas dans lesquels les femmes ont mobilisé les jeunes en faveur de la guerre au nom du « djihad ». Le recrutement semble suivre un principe de voisinage, lorsque des amis, des camarades de classe, des voisins et des parents sont visés. Les canaux sociaux mobilisés comprennent les rassemblements (ex. fêtes de famille), les espaces où se déroulent les tâches masculines, la maison et les rassemblements de femmes du quartier.

On peut aussi développer d'autres hypothèses pour lesquelles c'est le processus de radicalisation qui initie de nouvelles constructions familiales (et non l'inverse). C'est alors parce que des individus partagent des visions radicales du monde qu'ils décident de se mettre en couple et de fonder une famille. Le projet de violence fait partie de ce projet familial et en constitue l'une de ses dimensions, voire apparaît parfois à sa fondation. Le départ de « combattants étrangers » de leur pays d'origine est d'ailleurs souvent motivé à partir d'une logique néofamiliale. Ces dynamiques d'émigration obéissent ainsi à des motivations diverses mais souvent teintées d'une ambition de (re)construction familiale : départs familiaux, projets de couple pour construire une famille en terre de califat, recherche d'une femme ou d'un mari, aventure amoureuse, volonté d'éduquer ses enfants dans un contexte islamique, rejet des rôles masculin et féminin occidentaux, etc. Plus largement, ces personnes cherchent aussi à se réaffilier dans une logique communautaire familiale ou quasi familiale. Le djihadisme promet ainsi une néofraternité, dont les membres se désignent comme des « frères » et des « sœurs ». Si certaines variables familiales peuvent être considérées comme des facteurs ayant pu contribuer, plus ou moins directement, à la radicalisation individuelle, autant les dynamiques familiales semblent aussi être à l'œuvre en tant qu'aboutissement ultime et idéalisé du projet radical (ex. recherche d'une « nouvelle famille » de substitution ; idéalisation d'une utopie familiale ; volonté de se marier, de vivre et de fonder une famille en territoire de califat).

La famille apparaît donc à la fois comme une instance de potentielle socialisation radicale, ou comme un espace d'interaction au sein duquel les membres peuvent construire des visions radicales partagées voire des actions violentes, mais aussi comme l'une des finalités de l'engagement radical. Les mariages contractés par de jeunes adolescents via les réseaux sociaux constituent de ce point de vue une dynamique paradoxale d'adhésion à un modèle néofamilial djihadiste puisant dans une forme de traditionalisme (ex. distinction rigide des statuts de genre, projet parental, etc.) mais tout à fait contemporain du point de vue de ses ressorts et modalités d'expression (ex. logiques escapistes ou émancipatrices, recherche de sécurité, utilisation des espaces numériques, réinvention du cadre religieux, etc.). La radicalisation apparaît alors aussi comme un espace à investir, comme un moyen pour se réaffilier (et non plus comme une finalité). Sa dynamique est instrumentale, visant

8. Pour le cas basque et la violence de rue socialisatrice voir Ferret (2014).

à satisfaire des besoins d'affiliation et de sécurité identitaire. Dans cette perspective, les variables idéologiques apparaissent moins prégnantes en tant que principe organisateur de l'identité et de l'action radicales.

Il existe d'autres logiques au sein desquelles la variable « famille » compte, mais sans intervenir en tant qu'instance directe de primo-radicalisation. La radicalisation individuelle s'effectue alors par-delà la famille et ses valeurs, et souvent en rupture avec le modèle familial d'origine. Ainsi, tout d'abord, la radicalisation individuelle peut être envisagée comme une tentative de se réaffilier alors même que la famille, en tant qu'institution et espace relationnel, est soumise à des formes de désinstitutionalisation. Elle devient dans les pays occidentaux plus diverse et incertaine (ex. familles recomposées, homoparentales, égalitarisation des rôles entre enfants et parents, etc.), en somme moins normée. Elle n'offre plus aujourd'hui pour certains individus un cadre stable et sûr. Elle peut même constituer le théâtre de violences ou d'absence de régulation permettant à l'individu de construire un sens et une histoire pour lui-même. Par exemple, dans ses travaux, Marie Kortam (2017b) explore l'environnement cognitif des jeunes Français et les phases de la radicalisation de leur engagement dans la révolution syrienne. À partir d'une étude de cas, celui d'Élodie, une jeune femme habitant la ville de Saint-Denis en France, elle montre comment un parcours de radicalisation peut prendre racine dans un parcours familial et de vie relativement chaotique, fait de multiples ruptures et d'une forme de désillusion par rapport au modèle familial traditionnel, mais impliquant symétriquement une recherche d'amour et de réaffiliation. Élodie n'a cessé d'essayer de prendre le contrôle de son destin, de naviguer et de surmonter l'histoire conflictuelle de sa famille afin de cimenter son propre héritage. Cette tentative de contrôler sa vie a été marquée par des traumatismes et des conflits. La prostitution, la consommation de drogue et l'aliénation de sa famille reflètent la souffrance indescriptible qui a littéralement marqué la famille. Durant son enfance, à l'âge de six ans, elle a été témoin des conflits entre ses parents, en raison de relations extraconjugales de chacun d'entre eux, parents qui ont finalement divorcé. Pour Élodie, tout a commencé par la séparation de ses parents. Dans ce climat de tension et d'instabilité, Élodie a développé des difficultés d'apprentissage et a commencé à se déscolariser. Jeune adolescente, Élodie rejoint un gang de cinq filles à Sevran, près de Paris. Plusieurs années plus tard, c'est par l'intermédiaire de ce gang qu'elle fait la connaissance d'un jeune homme qu'elle avait connu à l'école primaire, et qui est devenu son « grand amour ». Il y avait aussi une fille dans le gang qui fumait du haschich et buvait beaucoup. De trois ans plus âgée, elle a attiré l'attention d'Élodie qui a suivi son exemple. Ensemble, elles ont commencé à fumer près de 20 joints par jour et, la nuit, elles buvaient une bouteille de whisky à deux. Elle a continué à vivre avec sa mère, mais passait le plus clair de son temps loin de la maison. À 17 ans, elle abandonne l'école. Sa situation n'a fait qu'empirer à la suite d'une relation intime compliquée : alors qu'elle cherchait attention, affection et amour, elle a été victime d'un partenaire violent, qui la battait. Celui-ci a même enfermé Élodie contre sa volonté pendant plusieurs jours. Parce qu'elle sortait avec un garçon de la cité, Élodie a commencé à être qualifiée de « pute ». Piégée par ce stigmatisme et honteuse, et sous l'emprise de la drogue et de l'alcool, elle a commencé à se voir telle que les autres la caractérisaient : elle s'est donc mise à coucher avec plusieurs hommes à la fois. Cet engrenage a conforté son sentiment de malaise jusqu'au jour où un homme lui a offert de l'argent en échange de faveurs sexuelles. C'est ainsi qu'elle a commencé à se prostituer. Pour éviter de retourner chez sa mère, Élodie s'est liée d'amitié avec Rami, un alcoolique qui habitait au rez-de-chaussée de l'immeuble de sa mère, et passait des nuits à se soûler avec lui. Puis, un jour, elle apprit qu'elle était enceinte d'une aventure d'un soir. Elle est tombée malade et, désespérée, a tenté de se suicider. Elle a été admise à l'hôpital psychiatrique mais, après sa sortie, a tenté de se suicider une seconde fois. Après quelque temps, les choses ont semblé s'améliorer pour Élodie. Elle a commencé à travailler dans un café où elle a rencontré son nouveau petit ami. Avec son soutien, elle a arrêté de boire de l'alcool. Malgré sa vie chaotique, Élodie ne partage pas la logique de rejet qui caractérise souvent la jeunesse radicalisée. Au contraire, la sienne est une logique d'affirmation et de découverte de soi. Elle a passé son temps à

chercher un homme qui pourrait la protéger, lui être loyal et la respecter. Elle cherchait d'abord l'attention et la reconnaissance.

Pour Rachel Sarg (2016), s'il n'existe pas de profil type des personnes radicalisées, il est cependant possible d'identifier des éléments communs en matière d'attitude, de traits de personnalité ou encore d'antécédents familiaux. En effet, les nombreux parcours des individus entrés dans un processus de radicalisation font souvent apparaître un milieu familial insécurisant, déstructuré, traversé par des conflictualités significatives et parfois de la violence. Il est régulièrement fait allusion à « l'absence des pères », au « milieu familial chaotique », aux « familles éclatées » et « défailtantes » comme caractéristique de leur environnement familial. La participation de Rachel Sarg à la mise en œuvre en France du plan de prévention et lutte contre la radicalisation, matérialisée par la création des cellules départementales de suivi de la radicalisation et d'accompagnement des familles<sup>9</sup>, permet de confirmer la présence de carences éducatives et affectives dans une majorité de dossiers de mineurs suivis après un signalement. Ces éléments constituent souvent l'un des seuls points communs relevés par les différents professionnels amenés à prendre en charge et à suivre ces jeunes, notant une récurrence extrêmement élevée des difficultés familiales et parentales.

#### **ALLER DAVANTAGE EN PROFONDEUR DANS LES DYNAMIQUES FAMILIALES, LES ESPACES PHYSIQUES ET LEUR HISTOIRE SINGULIÈRE**

Ces éléments peuvent permettre d'expliquer certains parcours qui ne doivent absolument rien à l'origine migratoire (ni récente ni plus ancienne) de certains individus radicalisés. C'est la normativité associée aux modèles familiaux djihadistes et la sécurité (idéalisée) qu'ils semblent apporter qui peuvent être perçues comme attirantes pour des individus en recherche de cadres stables. Cette dynamique est assortie de divers processus d'idéalisation (ex. le prince charmant djihadiste, la femme pure, etc.) qui débouche d'ailleurs parfois sur certaines désillusions. Confrontées à la violence qu'implique le style de vie djihadiste, ces formations familiales n'ont finalement pas vocation à perdurer dans le temps mais offrent, pour un temps, un champ à investir permettant paradoxalement à la fois d'opérer une rupture avec les anciens modèles familiaux jugés déficients tout en se réinscrivant dans une logique d'extrémisation de ces modèles sur une base néotraditionnelle. Cette manière d'expliquer certains facteurs de radicalisation permet de mieux comprendre pourquoi on trouve parmi les jeunes radicalisés des individus n'ayant pas d'histoire migratoire (ils ne sont pas des descendants d'immigrés et n'ont pas a priori de relations avec la culture arabe ou la religion musulmane), qui sont nés dans des familles n'ayant pas de problèmes particuliers du point de vue social. L'enjeu se situe plutôt pour ces derniers dans une recherche, à un moment donné de leur parcours personnel, dans une faille identitaire ou narcissique que la famille en tant que milieu n'arrive pas à combler.

Une dernière donnée qui permet de comprendre comment les variables familiales peuvent jouer dans certaines trajectoires de radicalisation tient à la distance ambivalente prise par certains enfants par rapport à leurs parents. Elle renvoie sous d'autres formes à cet enjeu de la désinstitutionnalisation de la famille. Cette tendance concerne des familles ayant des trajectoires migratoires plus anciennes, renvoyant à des dimensions mémorielles, à des problématiques de défaut de transmission intergénérationnelles (culturelle, religieuse, linguistique, etc.). Les parents, souvent immigrés de première génération pour trouver du travail, se sont intégrés dans les sociétés d'accueil en jouant le jeu des institutions. Leur relation à la religion était souvent devenue périphérique, celle-ci étant souvent mise de côté dans l'éducation familiale au profit d'une ambition d'intégration des enfants. Ils ont souvent eu une vie de travail difficile, employés dans le tissu agricole ou industriel, une vie de sacrifices dans la perspective d'un avenir meilleur pour leurs descendants. Mais, dans un contexte de crise

9. Par la circulaire du Ministère de l'Intérieur du 29 avril 2014, « Prévention de la radicalisation et accompagnement des familles ».



économique, leur présence est progressivement devenue plus questionnée et ils ont dû faire face à la fois au chômage et à diverses formes de marginalisation sociale et économique. Ces dernières se sont souvent accompagnées de formes de relégation territoriale, de racisme ou de déconsidération. Les descendants de cette première génération d'immigrés se sont souvent très bien intégrés et ont bénéficié de formes de promotion sociale qui ont gommé la plupart des différences avec les autres segments de la société. Ils ne se définissent principalement ni par leurs origines migratoires, ni par leur adhésion religieuse, mais plutôt par leur inscription sociale et professionnelle. Pourtant, une partie de ces descendants d'immigrés de première génération a aussi connu les affres de la crise économique avec des difficultés à intégrer le marché du travail, et les formes de marginalisation qui l'accompagnent. Néanmoins, certains d'entre eux ne veulent pas reproduire les postures de leurs parents. Ils considèrent d'ailleurs que leurs parents ou leurs grands-parents ont été maltraités et humiliés par le système social et ne comptent pas reproduire ce modèle familial de sujétion. Parallèlement, se sentant également objectivement et subjectivement rejetés par le corps social, ils idéalisent leurs origines migratoires qu'ils réinvestissent en rupture avec la culture religieuse familiale. Comme le souligne par exemple Amghar (2006), « le nouveau rapport au religieux islamique qui domine chez ces jeunes n'est pas la reproduction de la religiosité communautaire des parents. Si l'affect religieux de ces derniers reposait sur des logiques ethno-nationales où prédominait un rapport traditionnel à la religion, les jeunes refusent de reproduire les clivages de la première génération ». Il en résulte une forme de révolte générationnelle, prenant ses distances avec les modèles parentaux. Ce sont dans ces interstices que peuvent se construire certaines dynamiques de radicalisation. Ces deuxième ou troisième générations ne veulent pas reproduire les modèles parentaux ; ils considèrent que leurs parents ont été humiliés et ils reprochent à ces derniers leur manque de révolte ou de mobilisation ; ils cherchent néanmoins à venger ces affronts familiaux qui font l'objet d'une montée en généralité pour finalement englober l'ensemble des « musulmans ». Ce travail de distanciation s'effectue à la fois au travers d'un rejet de la société et de ses modes de fonctionnement (considérés comme basés sur des valeurs non partagées telles que la consommation de masse, l'oubli des relations humaines, etc.) et d'une quête des origines en référence au pays et à la culture d'origine. Les parents se voient d'ailleurs reproché d'avoir oublié ou mis en sommeil ces racines et de ne pas les avoir transmises, occultant une part de l'identité constitutive des enfants. C'est ici que l'on peut voir se croiser des dynamiques de réislamisation procédant de ces trajectoires familiales en rupture avec celles des entrepreneurs communautaires religieux. Les observations de Fadila Maaroufi dans les quartiers de Bruxelles montrent bien comment les entrepreneurs de réislamisation opèrent stratégiquement pour accentuer ces failles familiales, questionner les modèles familiaux et proposer une forme d'alternative communautaire se présentant comme respectueuse des origines. La radicalisation violente ne semble pas s'appuyer sur d'autres dynamiques mais les extrémise.

Les situations et les événements historiques ont ainsi une influence sur la conscience individuelle. Ces éléments s'inscrivent dans des rapports de proximité temporelle, spatiale et affective avec l'individu, ou mieux comme un rapport entre ces trois dimensions. La famille peut ainsi constituer le lieu de ces croisements entre histoire individuelle et familiale et grande histoire de l'État et des rapports politiques globaux. On retrouve ce questionnement au centre des travaux de Pérez-Agote (2006) sur le cas basque. L'interdiction de la culture et de la langue basques par la dictature franquiste espagnole, à la suite de la guerre civile espagnole (1936-1939), a progressivement cristallisé les rancœurs. Beaucoup d'adultes de langue basque se sont plus ou moins résignés et ont cessé d'utiliser cet idiome en dehors des espaces privés. Et même à la maison, beaucoup de familles évitaient de parler basque afin que les enfants ne parlent la langue en public. Dans tous les cas, la famille était dans une position ambivalente en ce qui concerne l'inculcation chez les enfants du sentiment nationaliste. Il n'est donc pas surprenant que la solution pratique à ce dilemme fût, dans la plupart des cas, un certain silence familial, car chacune des possibilités, le renforcement ou la négation de cet univers symbolique,

avait un coût très élevé. Le même dilemme s'est posé au sein des familles nationalistes. D'une part, elles savaient que parler la langue basque à l'école pouvait causer des problèmes à leurs enfants et, d'autre part, ils souhaitaient que la langue basque ne disparaisse pas. Dans le cas des familles dont la langue maternelle était le basque, le dilemme était à peine résoluble, d'autant plus si la connaissance de la langue espagnole était faible. Les positions par rapport à l'éducation des enfants étaient donc variées. Il y avait donc ceux qui incitaient et même forçaient leurs enfants à ne parler le basque qu'à la maison (et donc à ne pas le faire en public), et ceux qui ont décidé de ne pas transmettre la langue. Chez les enfants, on a ainsi vu naître la perception d'une négation de l'univers symbolique de leur famille, notamment au sein du système scolaire et plus largement dans l'espace public. Ce rejet de la culture basque dans la société, organisé par le système politique espagnol, de même que la frustration et la peur identifiées chez les parents a constitué l'un des ferments de la radicalisation. Ainsi la langue basque est devenue un élément clé de la radicalisation des jeunes du Parti nationaliste basque (PNB) dans la décennie 1950. C'est à partir de ce terreau que va se développer un mouvement social fort visant l'apprentissage de la langue. C'est le début du processus de création d'écoles basques (ikastolak) clandestines, visant à rendre possible cet apprentissage. Le régime de Franco a voulu effacer la langue basque mais ce qu'il a produit, en réalité, c'est la croissance rapide de sa valeur identitaire, symbolique et politique. De même, en 1952, commence à s'établir l'EGI, organisation des jeunes du PNB. En 1958, une partie des membres d'EGI commence à se radicaliser, non pas en termes idéologiques mais pour répondre à l'inactivité des vieux nationalistes qui avaient perdu la guerre. Ils composent alors un groupe d'étude, EKIN (faire, en basque), qui se plaint rapidement du contrôle exercé par le PNB et proclame la nécessité de l'action directe. En 1959, ces jeunes fondent l'ETA (Euskadi Ta Askatasuna, Pays basque et liberté). On voit donc ici comment se mêlent les histoires individuelles, les histoires familiales et celle de l'État. L'expérience de la peur et de la frustration subies par leurs parents, mais aussi l'ambivalence de ces mêmes parents dans la transmission des symboles et de la langue, de même que la passivité culturelle et politique des anciens nationalistes, associés à la répression de la culture et de la langue basques dans l'espace public, ont conduit à l'inscription d'une nouvelle génération dans l'action directe et la violence. Comme le pointe ainsi Pérez-Agote, les relations entre les générations sont toujours importantes pour l'analyse du changement social. Et une dimension fondamentale de ces relations est constituée par les relations générationnelles vécues à l'intérieur de la famille. C'est là où la transmission osmotique, au-delà des volontés, se développe. Les adolescents et les jeunes se trouvent positionnés entre le besoin d'avoir des limites précises et le besoin de transgresser ces mêmes limites et d'aller au-delà du cadre ambivalent imposé par la famille. Pour ces jeunes, la langue basque était celle de leurs parents, mais aussi la leur. Ils ont critiqué leurs parents, à cause de leur inaction, pour leur acceptation de la situation imposée par la dictature. Mais cette relation était aussi marquée par les logiques affectives et émotionnelles, qui ont ensuite débordé les frontières strictes des univers familiaux pour s'inscrire plus largement au niveau d'une communauté émotionnelle au sein de la communauté basque. La violence de l'ETA a ainsi constitué la seule expression publique de mécontentement politique. Cette identification affective fut très importante pour les nouvelles générations successives, et pas seulement dans les milieux nationalistes, mais aussi à l'intérieur de la population d'origine immigrante en provenance d'autres parties de l'Espagne.

Dans ces glissements progressifs vers la violence, les histoires individuelles faites le plus souvent d'échecs et de défaites, d'humiliation et de déni, sont très présentes. Elles se combinent souvent avec la grande histoire et les traces mémorielles qu'elle met à disposition. On serait tentés de dire cyniquement que l'histoire présente toujours, à un moment ou un autre, l'addition. Face à ce qui est perçu comme une oppression (coloniale ou néocoloniale) où les parents n'ont jamais eu le bon rôle et ont toujours été les perdants silencieux de l'histoire, les jeunes générations peuvent opposer des formes de colère que d'aucuns estiment légitimes. Ces colères ont donné lieu à des marches pour l'égalité, à la

création de mouvements associatifs toujours vivants, mais peuvent aussi donner lieu aujourd'hui à un désir de revanche au nom d'une transcendance qui redonne de la fierté là où il y avait humiliation et qui fait en sorte que la peur change de camp. Le djihadisme des jeunes peut ainsi apparaître pour certains comme une sorte de revanche des vaincus.

Pour autant, ces logiques mémorielles, intergénérationnelles, et la quête des « origines » relèvent souvent d'une construction mythique. Tout se passe comme si ces jeunes procédaient en fait à une opération de « Born again », sur le modèle des mouvements évangélistes protestants américains. Dans le cadre de l'islam, il ne s'agit pas d'un retour à l'islam familial mais d'une adhésion à un nouvel islam, à la fois plus savant et plus combattant que celui des parents, assimilé à un islam du pauvre, soumis et presque honteux. Ces jeunes se comportent ainsi comme des convertis avec tous les excès de zèle que cela comporte, avec toutes les fiertés mal placées que cela réveille et tous les errements auxquels cela peut conduire. Les prédicateurs Tablighistes, du début des années 1980 à aujourd'hui, ont bien compris l'importance de cette faille générationnelle et s'y sont engouffrés pour recruter massivement. Sans être directement vecteur de radicalisation, ce ressourcement « savant » des jeunes générations lui a servi de terreau favorable. Mais on a vu que ce mode opératoire pouvait opérer selon des logiques proches, comme le suggère une analyse en profondeur, de l'émergence de la violence au pays basque.

La radicalisation peut aussi, et en dernier lieu, être analysée, en prolongement des dynamiques précédemment exposées, comme une modalité pour les jeunes de sécuriser leur passage à l'âge adulte. Confrontés à de nombreux aléas pour accéder à un travail et à la conjugalité, l'adhésion au salafisme peut constituer une ressource pour eux afin de s'inscrire progressivement dans l'âge adulte. Zegnani (2017) montre par exemple comment l'inscription dans une communauté salafiste permet à des jeunes Français de trouver un travail sur la base de réseaux communautaires. Souvent entrepreneurs indépendants, les salafistes apportent ainsi une aide matérielle concrète à des jeunes privés d'emploi et de capital social. En outre, l'adhésion aux principes du salafisme permet d'inscrire la recherche du partenaire et des relations amoureuses dans un cadre religieux, tout en permettant surtout de contourner certaines interdictions liées aux communautés (nationales) d'appartenance (ex. limitations du mariage entre Marocains et Tunisiens, etc.). Dans cette perspective, l'extrémisation religieuse apparaît comme instrumentale; elle ne suppose pas le passage à la violence, même si elle demeure largement sous surveillance des autorités publiques et demeure marginalisée socialement. Elle constitue une manière de s'extraire de l'emprise familiale, d'accéder à une autonomie difficilement atteignable autrement, en somme de s'émanciper de la famille et de devenir pleinement adulte. On retrouve ce type de logique dans le passage au djihadisme qui promet et offre des ressources similaires: la capacité de penser par soi-même (sur une base idéologique violente), un emploi (combattant, logisticien, cuisinier, etc.), une ambition élevée de vie (ex. sauver l'islam, fonder un califat, propager l'islam), une femme ou un mari, une maison, tout cela dans le cadre d'un système normatif qui apparaît clair et fondé sur des valeurs communautaires qui s'opposent à la froideur des relations dans les sociétés occidentales.

Toutefois, les familles peuvent aussi être des parties prenantes clés à même d'aider à identifier les manifestations d'extrémisme violent et à y réagir rapidement. Elles peuvent dissuader leurs membres de se joindre à des groupes extrémistes. Dans les États d'Asie centrale, les familles sont encouragées à signaler leurs proches qui rejoignent un mouvement extrémiste ou qui se rendent sur le territoire de Daech. Le Tadjikistan a ainsi promulgué une législation sur la « complicité avec l'extrémisme » qui s'applique aux personnes qui ne signalent pas les cas dont elles ont connaissance. Les parents sont censés contacter les autorités dès qu'ils reçoivent un message leur indiquant que leur enfant se trouve en Syrie. Dans le cas contraire, les familles sont poursuivies sévèrement. Si les familles ne veulent pas signaler, on s'attend à ce que leurs voisins le fassent. Mais transformer les familles en chiens de garde pour l'État n'est pas la voie la plus utile. Les mères, les pères, les frères et sœurs et les cercles familiaux proches peuvent être des vecteurs cruciaux de transmission des valeurs, des traditions et de visions

du monde positives. Ils peuvent également aider à détecter les premiers signes d'engagement dans des idées ou des activités violentes et à persuader leur progéniture de s'engager sur la bonne voie. En Asie centrale, cependant, l'absence de pères (étant donné les migrations massives et les taux élevés de divorces) conduit à des sentiments de ressentiment et d'abandon. Et les mères sont souvent trop faibles au sein du système patriarcal pour pouvoir exercer une influence significative sur leurs fils. La famille, lorsqu'elle perd son autorité morale, ne peut plus alors jouer son rôle dans la prévention de la radicalisation.

## RECOMMANDATIONS

1. Ces multiples dynamiques familiales demandent à être davantage comprises et étudiées du point de vue analytique. En effet, la radicalisation semble paradoxalement aujourd'hui autant être le produit de la désinstitutionnalisation de la famille qu'un moteur pour construire de nouveaux modèles familiaux. Elle questionne la cohésion de nos sociétés et constitue ainsi un espace de critique qui la remet en cause, sur un registre violent.
2. Toutefois, si les tentatives de compréhension de l'engagement violent à travers des variables socio-économiques ou éducatives (le niveau d'instruction) se sont avérées être un échec, ne pouvant à elles seules expliquer la radicalisation, le facteur familial n'est pas plus déterminant. Dans ce cadre, le champ que constituent les études de la délinquance est instructif et doit être davantage pris en compte.
3. Depuis de nombreuses décennies, les chercheurs ont tenté d'identifier les facteurs explicatifs de la délinquance et en particulier le rôle décisif de la famille : les travaux sur les difficultés d'ordre socio-économique et culturel, sur la structure familiale ou encore l'activité professionnelle des parents en sont des exemples. Ces études partagent le constat que les variables « objectives » ont peu de poids significatif et ne constituent pas des facteurs prépondérants dans les mécanismes de la délinquance juvénile. Au final, peu importe que les parents soient mariés ou divorcés, qu'ils partagent l'autorité parentale ou non, que l'on soit en présence d'une forme de dissociation familiale marquée par l'absence de l'un des parents, « c'est en termes de dynamiques relationnelles que doit être analysée la part que la famille prend éventuellement dans la fabrique de la délinquance » (Mucchielli 2001 : 224) ; conclusion à laquelle on pourrait rajouter « la fabrique de la radicalisation ». Les réponses seraient à chercher davantage dans la dynamique des rapports familiaux et leur dimension subjective. Ces éléments semblent fortement corroborer les études les plus récentes sur les parcours de jeunes djihadistes où beaucoup témoignent d'une identité en rupture avec leur famille et ses valeurs.
4. Les recherches de Rachel Sarg sur l'adhésion religieuse en prison aboutissent à de semblables conclusions. Lorsqu'on étudie le parcours familial des individus engagés dans un processus de radicalisation, tous n'ont pas fait l'expérience d'un environnement familial déstructuré. Il convient donc de ne pas généraliser ces facteurs, notamment en l'absence de statistiques fiables menées à grande échelle et dans différents contextes. La radicalisation relève de mécanismes complexes qui ne se laissent pas saisir par des explications monocausales et déterministes. D'autant que de nombreux individus dont les parcours sont émaillés de difficultés familiales et de manques ne sont pas entrés dans un processus de radicalisation. Il reste qu'une certaine disponibilité biographique peut faire écho à ce type d'engagement et le favoriser sans pour autant que l'on puisse établir un lien mécanique entre difficultés familiales et radicalisation.

## BIBLIOGRAPHIE

- Amghar, S., 2006, « Salafism in Europe an Ever-Changing Polymorphic Scene of a Radicalisation », *Politique étrangère*, n° 1, pp. 65-78.
- , 2011, « Le salafisme en France: acteurs, enjeux et discours », *Sens-Dessous*, vol. 9, n° 2, pp. 35-48.
- Archetti, C., 2015, « Terrorism, Communication and New Media: Explaining Radicalization in the Digital Age », *Perspectives on Terrorism*, vol. 9, n° 1.
- Benslama, F., 2016, *Un furieux désir de sacrifice: le surmusulman*, Paris, Le Seuil.
- Benson, D. C., 2014, « Why the Internet is not Increasing Terrorism », *Security Studies*, vol. 23, n° 2, pp. 293-328.
- Bowman-Grieve, L., 2009, « Exploring "Stormfront": A Virtual Community of the Radical Right », *Studies in Conflict & Terrorism*, 32(11), pp. 989-1007.
- , 2010, « Irish Republicanism and the Internet: Support for New Wave Dissidents », *Perspectives on Terrorism*, vol. 4, n° 2.
- Bronner, G., 2009, *La pensée extrême*, Paris, Denoël.
- Caiani, M. et Parenti, L., 2016, *European and American Extreme Right Groups and the Internet*, Routledge.
- Crenshaw, M., 2005, « Political Explanations », *Addressing the Causes of Terrorism*, n° 1, Madrid, Club de Madrid.
- Crettiez, X. et Sèze, R. (dir.), 2017, *Saisir les mécanismes de la radicalisation violente: pour une analyse processuelle et biographique des engagements violents*, rapport de recherche pour la Mission de recherche Droit et Justice.
- De Koster, W. et Houtman, D., 2008, « "Stormfront is like a Second Home to me" On Virtual Community Formation by Right-Wing Extremists. Information », *Communication & Society*, vol. 11, n° 8, pp. 1155-1176.
- Ducol, B., 2012, « Uncovering the French-Speaking Jihadsphere: An Exploratory Analysis », *Media, War & Conflict*, vol. 5, n° 1, pp. 51-70.
- , 2015, *Devenir jihadiste à l'ère numérique: Une approche processuelle et situationnelle de l'engagement jihadiste au regard du Web*, Thèse de doctorat, Département de science politique, Université Laval.
- El Difraoui, A., 2013, *Al-Qaïda par l'image: la prophétie du martyr*, Paris, PUF.
- Ferret, J., 2008, « La violence politique totale: quatre vertus sociologiques paradoxales », *Revue internationale de sociologie*, vol. 19, n° 3, pp. 379-386.
- , 2012, « Crise sociale, question nationale et violence urbaine. Retour sur la mystérieuse Kale Borroka en Espagne », *Papeles del CEIC*, vol. 12, n° 2, disponible en ligne: <https://core.ac.uk/download/pdf/47162498.pdf>
- , 2014, « La violence refusée des indignados espagnols », *Socio*, n° 3, pp. 375-391, disponible en ligne: <http://socio.revues.org/746>
- , 2014, « Annexe 2: Discussions théoriques laissées en suspens », *Crise sociale, question nationale et violence dans les sociétés contemporaines occidentales (mémoire pour l'obtention d'une HDR en sociologie)*, Paris, EHESS, pp. 223-227, disponible en ligne: [http://publications.ut-capitole.fr/20846/1/FERRET\\_20846.pdf#page=303&zoom=100,-250,800](http://publications.ut-capitole.fr/20846/1/FERRET_20846.pdf#page=303&zoom=100,-250,800)
- , 2014, « Young Radical Nationalists: Prisoners of their Own Myth? The Case of the Kale Borroka in the Spanish Basque Country », *Current Sociology*, vol. 62, n° 7, pp. 1017-1135.
- Gill, P., Corner, E., Conway, M., Thornton, A., Bloom, M. et Horgan, J., 2017, *Terrorist Use of the Internet by the Numbers. Criminology & Public Policy*, vol. 16, n° 1, pp. 99-117.
- Glueck, S. et Glueck, E., 1950, *Unraveling Juvenile Delinquency*, Oxford, England, Commonwealth Fund.
- Kepel, G., 2015, *Terreur dans l'hexagone: genèse du djihad français*, Paris, Gallimard.
- Khosrokhavar, F., 2009, *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Londres/Boulder, Paradigm Publishers.
- , 2011, *Jihadist Ideology: The Anthropological Perspective*, Aarhus, CIR and Aarhus University.
- , 2014, *Radicalisation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- , 2015, « Le héros négatif », in Benslama, F. (dir.), *L'Idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, Nouvelles éditions Lignes.
- Koehler, D., 2014, « The Radical Online: Individual Radicalization Processes and the Role of the Internet », *Journal for Deradicalization*, n° 1, pp. 116-134.
- Kortam, M., 2017a, « From Cognitive Environment to French Youth Engagement in Jihad », *Global Policy*, n° 8, pp. 100-105.
- , 2017b, *Le jihad des Tripolitains dans la révolution syrienne. De la vengeance à la recherche du sens*, Arab Reform Initiative, septembre 2017, disponible en ligne: <https://www.arab-reform.net>.
- Le Blanc M. et Ouimet G., 1988, « Système familial et conduite délinquante au cours de l'adolescence à Montréal en 1985 », *Santé mentale au Québec*, vol. 13, n° 2, pp. 119-134.
- Lennings, C. J., Amon, K. L., Brummert, H. et Lennings, N. J., 2010, « Grooming for Terror: The Internet and Young People », *Psychiatry, Psychology and Law*, vol. 17, n° 3, pp. 424-437.
- Meleagrou-Hitchens, A. et Kaderbha, N., 2017, *Research Perspectives on Online Radicalisation: A Literature Review 2006-2016*, Vox-Pol.

GROUPE DE TRAVAIL 1

- Mucchielli, L., 2001, « Monoparentalité, divorce et délinquance juvénile : une liaison empiriquement contestable », *Deviance et Société*, vol. 25, pp. 209-228.
- Pearson, E., 2015, « The Case of Roshonara Choudhry : Implications for Theory on Online Radicalization, ISIS Women, and the Gendered Jihad », *Policy & Internet*, vol. 8, n° 1, pp. 5-33.
- Pérez-Agote, A., 2006, *Social Roots of Basque Nationalism*, Reno, The University of Nevada Press.
- Ravndal, J. A., 2013, « Anders Behring Breivik's use of the Internet and Social Media », *Journal Exit-Deutschland, Zeitschrift für Deradikalisierung und demokratische Kultur*, n° 2, pp. 172-185.
- Roy, O., 2016, *Le djihad et la mort*, Paris, Le Seuil.
- Sarg, R., 2016, *La foi malgré tout : Croire en prison*, Paris, PUF.
- Tadjbakhsh, S., 2015, *Radicalization in the Heart of Asia Countries*, publication prepared for the Ministry of Foreign Affairs of Afghanistan, Department of Regional Cooperation, Secretariat of the Istanbul Process, Juin.
- , 2016, *Regional Responses to Radicalization in Afghanistan Obstacles, Opportunities and an Agenda for Action*, PRIO Paper, Oslo, PRIO.
- Torres Soriano, M. R., 2010, « The Road to Media Jihad: The Propaganda Actions of al Qaeda in the Islamic Maghreb », *Terrorism and Political Violence*, vol. 23, n° 1, pp. 72-88.
- Wieviorka, M., 1988, *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard.
- , 2012, *La violence*, Paris, Pluriel.
- Zegnani, S., 2017, « The Functions of Social Reproduction of Salafism », *Le sociographe*, n° 58, pp. 13-22.

#### **Crédit photo couverture**

Today, a Childrens' Playground. A view behind the towering accommodation blocks either side of the avenue known as Maala Straight. Here these youngsters, playing football, jockey for position during a ' Throw-In'.

© Brian Harrington Spier [CC BY-SA 2.0] - flickr

#### **Relecture et correction**

Hind Ben Fares, Vlad Berindei, Perrine Clabaux, Thomas Huet, Sabrina Mele-  
notte, Allison Sanders, Charlotte Solnitzki, Fanny Weiss, Michel Zumkir.

#### **Mise en page**

Thaïs de Rodez, Fanny Weiss.

#### **Traduction**

Peter Bradford, Arthur Jazouli, Patricia Martinache, Zachary Weiss, Andrew  
Wilson.

